

ISSN 1305-2632 | e-ISSN 2147-8279

Sayı | Issue: 35 (NİSAN | APRİL 2021)

USUL

İSLAM ARAŞTIRMALARI
Islamic Studies بحوث إسلامية

 istanbul
Zaim
Universitesi

USUL

İSLAM ARAŞTIRMALARI

بحوث إسلامية

ISSN 1305-2632 | e-ISSN 2147-827

Sayı/Issue 35 * Yıl/Year 2021

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	Arş. Gör. Yusuf Memük Arş. Gör. Elif Beyza Durmaz Arş. Gör. Muhammed Furkan Cinisli
Alan Editörleri/ Executive Editors	
Tefsir/Tafsir	Prof. Dr. Abdullmuttalip Arpa Doç. Dr. Muhammet Abay
Hadis/Hadith	Prof. Dr. Erdiñç Ahathı Prof. 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 Yurdagür
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	Dr. Öğr. Üyesi Faruk Kanger
Kitâbiyat/ Book Review	Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Tırabzon
Dil Editörleri/ Language Editors	
Türkçe/Turkish	Dr. Öğr. Üyesi Özlem Güneş Arş. Gör. Ayşe Hilal Öztürk Arş. Gör. Hatice Şanlıbayrak
İngilizce/English	Arş. Gör. Elif Beyza Durmaz
Arapça/Arabic	Uzman İyat Erbakan
Yayın Sekreteri/ Assistant Editor	Muhammed Fatih Küçük

Yayın Kurulu/
Editorial Board

Prof. Dr. Ahmet Bostancı
Prof. Dr. Bilal Gökür
Prof. Dr. Erdiç Ahatlı
Prof. Dr. Hasan Kamil Yılmaz
Prof. Dr. Hayati Yılmaz
Prof. Dr. Necmettin Gökür
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. Abdulmuttalip 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. Saim Kayadibi (Karabük Üniversitesi)
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. 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.

Usul İslam Araştırmaları yılda iki sayı (Nisan, Ekim) yayımlanan
Uluslararası, hakemli, bilimsel, akademik bir dergidir.
Dergide yer alan yazıların ilmi ve fikri 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), 2021
ISSN 1305-2632 | e-ISSN 2147-827

USUL İSLAM ARAŞTIRMALARI

Islamic Studies/بحوث إسلامية

Sayı/Issue 35 • Yıl/Year 2021

Editörden / Editorial

VII

Makaleler / Articles

Cüveynî'nin Ta'îl Anlayışında Münasip Mânâ

/ Juwaynî's Approach to Munāsib (Appropriate) Meaning in Ta'îl
(Causation)

/ نظرة الجويني للمعنى المناسب في التعليل

Mehmet Macit Sevgili

1

Kıraat İlminde Hâ-i Sekt

/ Hâ al-Sakt in Qiraat Science

/ هاء السكت في علم القراءات

Mustafa Kılıç

21

Hadis İlminde Görme Engelli Râvilerin Rivayete Ehliyetleri

/ The Qualifications/Competency of the Blind Narrators in Their Narrations
at Hadith Science

/ أهلية المعاقين لرواية الحديث في العلم الحديث

Mahmut Memiş, Yusuf Açıkel

55

Alacaklının Rehindeki Tazmin Yükümlülüğü Ne Kadar Olmalıdır?

/ How Much Should the Creditor's Liability Percentage Be in the Pledged
Property?

/ كم يجب أن تكون نسبة مسؤولية ضمان المرتهن في الرهن؟

Ahmet Selman Baktı

89

Kur'an'ın Ahlâkî Tefsirinin İmkânı (Yeni Bir Tefsir Türü Teklifi)

/ The Possibility of an Ethical Exegesis of the Qur'an (Proposal for a New Kind of Exegesis)

/ صلاحية التفسير الاخلاقي للقران (طرح جديد في التفسير)

Adil Bor

113

Cerh-Ta'dil İlminde "Deccâl" Kavramının Kullanımı

/ The Use of the Term of "Dejjal" in the Science of Jarh-Ta'dil

/ مفهوم الدجال واستعمالاته في علم الجرح والتعديل

Alparslan Kartal

139

Lider, Özellikleri ve Modelleri: Kur'an Perspektifinden Bir Bakış

/ "Leader, Characteristics of Leader and Leadership Models" from the Perspective of the Qur'an

/ خصائص القيادة ونماذجها، نظرة قرآنية

Mustafa Erhan Gözden

183

Approaches of the Imāmī Shī'a to the Qur'ān in the Context of the Allegation of Distortion and the Collection of the Qur'ān

/ Tahrif İddiası ve Mushafın Cem'i Bağlamında İmâmiyye Şîası'nın Kur'an'a Yaklaşımı

/ مقاربة الشيعة الإمامية حول القرآن في سياق ادعاء التحريف وجمع المصحف

Süleyman Yıldız

225

مؤسسة الجسبة في آسيا الوسطى: خانات خوقند نموذجًا

(تاريخها وتحليل فعاليتها في ضوء الفقه الإسلامي)

/ Orta Asya Hisbe Teşkilâtı: Hokand Hanlığı Örneği (Müessesenin Tarihî Geçmişi ve Yaptığı Faaliyetlerin İslam Hukuku Açısından Analizi)

/ Khisba Establishment in Central Asia: Case of Khanete of Khokand (Its History and Its Judicial Services from the Perspective of Islamic Law)

Aiitmammat Kariev

251

Kitâbiyat / Book Reviews

Alim Arlı, *Oryantalizm Oksidentalizm ve Şerif Mardin*

Rahile Kızılkaya Yılmaz

273

Hayreddin Karaman, *Tasavvuf Şeriatsız Olmaz*

Kübra Ayvaz

283

Mehmed Said Hatipoğlu, *İslâmî Tenkid Zihniyeti ve Hadis Tenkidinin Doğuşu*

Fetullah Bakırcı

289

Yayın İlkeleri / Editorial Guidelines

297

EDİTÖRDEN | EDITORIAL

Değerli Okurlarımız,

Usul dergimizi, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi olarak yayımlıyoruz. Ekip ruhu ve takım çalışması vurgusuyla dergimizi daha ileri seviyelere çıkarma hedefini gerçekleştirmeye çalışıyoruz. Bu sayıdaki makalelerimiz İslami İlimlerin muhtelif alanlarına ait olup kitap tanıtımları ile birlikte on ikidir. Allah’a hamd olsun ki, bu durum dergimizin akademik camiada ilgiye mazhar olduğunu göstermektedir.

Birçok üniversiteden gelen Türkçe, İngilizce ve Arapça yazılarıyla zengin bir içeriğe sahip olan dergimiz yeni sayısı ile karşınızdadır. Bu sayısında toplam dokuz makale ve üç kitap tanıtımı yer almaktadır.

İlk makale, Dr. Öğr. Üyesi M. Macit Sevgili’nin, “Cüveynî’nin Ta’lil Anlayışında Münasip Mânâ” başlıklı yazısıdır. Makalede, Cüveynî’nin kıyas başlığı altında incelediği maslahat, hikmet, garaz, kaide ve usûlü’ş-şerî’a gibi münasip mânâ merkezli kavramlar arasındaki ilişkiye değindiğini kaydeden yazar, ona göre mânâ merkezli ta’lilin, mânâ/münasebe→maslahat→usûlü’ş-şerî’a şeklinde bir süreç izlediğini kaydeder.

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Kılıç’e ait olan makale “Kıraat İlminde Hâ-i Sekt” adını taşımaktadır. Yazar, makalede, kıraat ilminde hâ-i sekt uygulamalarının neler olduğu ve bunların tevcîhinin âlimler tarafından nasıl yapıldığını; ayrıca hâ-i sekt temelinde kurrâya yöneltilen eleştirileri tespit edip değerlendirmektedir.

Doç. Dr. Mahmut Memiş ve doktora öğrencisi Yusuf Açık’ın birlikte kaleme aldıkları “Hadis İlminde Görme Engelli Râvîlerin Rivayete Ehliyetleri” başlıklı makalede, muhaddislerin râvîlerde aradıkları temel vasıflar arasında râvînin görüyor olması şartının bulunup bulunmadığı incelenmiş ve görme engellilerin şahitliğe ehliyetleri ile hadis rivayetine ehliyetleri arasındaki ilişki tetkik edilmiştir.

“Alacaklının Rehindeki Tazmin Yükümlülüğü Ne Kadar Olmalıdır?” başlıklı makale, Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Selman BAKTI tarafından kaleme alınmıştır. Yazar, zarar paylaşımının değil, tüm zararın mürtehin tarafından üstlenildiği durumların olduğundan hareketle zararın mürtehin ve rahin arasında adil bir şekilde paylaşılmasının farklı yollarının araştırılması gerektiğini belirtmektedir.

Dr. Adil BOR’a ait olan makale, “Kur’an’ın Ahlâkî Tefsirinin İmkânı (Yeni Bir Tefsir Türü Teklifi)” adını taşımaktadır. Ahlâkî tefsirin imkânı ve lüzumu ile ilgili Kur’an başta olmak üzere sünnet, klasik ve çağdaş tefsirler ve konuyla ilgili yapılan diğer ilmî çalışmalar üzerinde yapılan analizler neticesinde yeni bir tefsir türü olarak Kur’an’ın ahlâkî tefsirinin mümkün olduğu ve bunun dinî değerleri insana ve topluma ulaştırmada çok daha etkili olacağı sonucuna ulaşılmaktadır.

“Cerh-Ta’dil İlminde ‘Deccâl’ Kavramının Kullanımı” adlı makale, Dr. Öğr. Üyesi Alparslan Kartal’a aittir. Yazar, makalede, cerh lafızlarının genellikle en üst mertebesinde “kezzâb, vedda” gibi kavramlarla beraber zikr edilen “deccâl” lafzının lügavî ve rivayetlerdeki anlamı ile bir cerh lafzı olarak kullanımı arasındaki ilişki, günümüze ulaşan ricâl edebiyatında kullanımı ve tarih boyunca bu lafızla cerh edilen râvilerin hangi suçlarla itham edildiği vb. gibi hususlara cevap bulmayı hedeflemektedir.

Doktora öğrencisi Mustafa Erhan Gözden tarafından kaleme alınan “Lider, Özellikleri ve Modelleri-Kur’an Perspektifinden Bir Bakış” başlıklı makalede ise Kur’an’da liderlerin özelliklerinden ve liderlik modellerinden ayrıntılı bir şekilde bahsedildiğine dayanarak liderin yönetime gelme, halkı idare etme biçimi ve lider ve topluluklarıyla ilişkileri Kur’an penceresinden değerlendirilmeye çalışılmaktadır.

Dr. Öğr. Üyesi Süleyman Yıldız’a ait olan “Tahrif İddiası ve Mushafın Cem’i Bağlamında İmâmiyye Şîası’nın Kur’an’a Yaklaşımı” isimli makalede, İmâmiyye Şîası’nın -erken, klasik ve son dönem bağlamında- tahrif iddiasına yönelik yaklaşımları mukayeseli bir şekilde incelenmiş ve mushafın cem’i meselesine yaklaşımlarına temas edilmiştir.

“Orta Asya Hisbe Teşkilâtı: Hokand Hanlığı Örneği (Müessesenin Tarihî Geçmişi ve Yaptığı Faaliyetlerin İslam Hukuku Açısından Analizi)” adlı makale, Dr. Öğr. Üyesi Aitmammat Kariev’e ait olup dergimizin dokuzuncu/son yazısıdır. Yazar, makalesinde Hisbe teşkilatının meşrûiyeti ile birlikte toplumdaki önemini inceleyerek, yukarıda zikredilen faaliyetleri İslam hukuku ve toplum bilimleri açısından değerlendirip neticelere ulaşmaktadır.

Dergimizin kitap tanıtımları bölümünde; Rahile Kızılkaya Yılmaz’ın Alim Arlı’ya ait *Oryantalizm Oksidentalizm ve Şerif Mardin*, Kübra Ayvaz’ın Hayreddin Karaman’a ait *Tasavvuf Şeriatsız Olmaz* ve Fetullah Bakırcı’nın Mehmed Said Hatiboğlu’na ait *İslâmî Tenkid Zihniyeti ve Hadis Tenkidinin Doğuşu* adlı kitaplarının tanıtım ve değerlendirmelerini bulacaksınız.

Usul dergisinin 35. sayısının hazırlanmasında emeği geçen tüm yazarlarımıza, alan editörlerimize, hakem olarak görev yapan tüm akademisyenlerimize makalelere verdikleri değerli katkılardan dolayı Dergimiz ve Yayın Kurulumuz adına teşekkür ederim.

Prof. Dr. Recep CİCİ
Editör

Cüveynî'nin Ta'lîl Anlayışında Münasip Mânâ

Mehmet Macit Sevgili*

Öz

İlim dünyamıza yön veren âlimlerden biri olan Cüveynî, münasip mânâyâ ziyadesiyle önem vermekte ve onu farklı boyutlarıyla ele almaktadır. Ona göre ta'lîlin imkânı, münasip bir mânânın varlığına bağlıdır, ancak münasip mânâ ile ta'lîlin vuku bulması için birtakım şartların yerine gelmesi gerekmektedir. O, münasip mânâyı, usûlün mânâ yönüne tekabül eden istidlal ve özellikle de kıyas başlığı altında zikretmektedir. Bu da kıyas ve istidlalde ta'lîlin, çoğunlukla münasip mânâ ile gerçekleştiği anlamına gelmektedir. Cüveynî, kıyas başlığı altında incelediği maslahat, hikmet, garaz, kaide ve usûlü's-şerî'a gibi münasip mânâ merkezli kavramlar arasındaki ilişkiye değinmekte ve aralarındaki etkileşime dikkat çekmektedir. Ona göre mânâ merkezli ta'lîl, "mânâ/münasebe→maslahat→usûlü's-şerî'a aşamalarını takip eden bir süreç izlemektedir. Bu düşünceye göre mânânın münasip olması için maslahata uygun olması, maslahatın da muteber olması için usûlü's-şerî'a dayanması gerekmektedir. Keza, istidlali kavramsallaştıran usûlcü olarak bilinen Cüveynî, istidalden istinbat edilen mânânın da usûlü's-şerî'aya yakın olması şartını geliştirmiştir. Bu sayede mesnetsiz mânâlara mahal verecek riskleri de ortadan kaldırmayı hedeflemiştir. Onun yaklaşımından anlaşıldığı kadarıyla usûlü's-şerî'a, kıyas ve istidlalde münasip mânânın geçerliliğini denetleyen bir kontrol mekanizmasıdır. Usûlü's-şerî'aya (*makâsîdü's-şerî'a*) uygunluk/yakınlık kriteri sayesinde Cüveynî, kıyas ile istidlalin iç dinamikleri arasındaki tutarlılığı sağlamada muvaffak olmuş ve teorik düzlemde hukukun istikrarına katkıda bulunmuştur.

Anahtar Kelimeler: Cüveynî, Ta'lîl, Münasip Mânâ, Kıyas, İstidlal.

* Dr. Öğr. Üyesi, Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı, ORCID: 0000-0001-7568-7511, macitsevgili@hotmail.com

Juwaynī's Approach to Munāsib (Appropriate) Meaning in Ta'līl (Causation)

Abstract

Juwaynī speaks of munāsib (appropriate) meaning particularly under the title of qiyās (analogical deduction) and istidlāl, which entails that ta'līl is mostly achieved by munāsib meaning as far as qiyās and istidlāl are concerned. Juwaynī focuses on the relationship between such munāsib meaning-based concepts as maslahah (the public good), hikma (underlying reason), gharad (purpose), qāida (maxim), and usul al-sharīa, which he generally examines under the title of qiyās and draws attention to the interaction between them. For Juwaynī, a meaning-based ta'līl follows the pattern of munāsib meaning→maslahah→usul al-sharīa. For the meaning to be appropriate, it must be suitable for maslahah and this maslahah must be based on usul al-sharīa, to achieve validity. Likewise, Juwaynī, known as the methodologist who conceptualized istidlāl, developed the notion that the meaning derived from istidlāl should be close to usul al-sharīa. As can be deduced from his approach, usul al-sharīa/maqāsid al-sharī (objectives of Islamic law) is a control mechanism that checks the validity and applicability of proper meaning as far as qiyās and istidlāl are concerned. Thanks to the criterion of maqāsid al-sharīa, Juwaynī eliminated the risks that might result in unfounded and open-ended meanings, whereby he contributed to the stability/order of the Islamic law system.

Keywords: Juwaynī, Ta'līl, Munāsib Mana, Qiyās, Istidlāl.

نظرة الجويني للمعنى المناسب في التعليل

المخلص

يولي الجويني -هو أحد العلماء الذين أثروا تراثنا العلمي- أهمية كبيرة للمعنى المناسب. ذلك أن التعليل يعتمد عنده على وجود معنى مناسب؛ ولكن ثمة شروط لا بد منها للتعليل بالمعنى المناسب. يذكر الجويني المعنى المناسب في منهجي أصول الفقه: الاستدلال والقياس، هذا يعني أن التعليل في القياس والاستدلال يكون بالمعنى المناسب غالباً. وبلغت الانتباه إلى العلاقة بين المصطلحات القائمة على المعنى المناسب من المصلحة، والحكمة، والغرض، والقاعدة، وأصول الشريعة، التي ذكرها في باب القياس. ويتبع التعليل المتمحور حول المعنى في نظره عملية تتكون من ثلاث مراحل متعاقبة هي "المعنى المناسب/المناسبة-المصلحة-أصول الشريعة". وتأسيساً على نظريته هذه فإن المعنى يجب أن يعتمد على المصلحة حتى يكون مناسباً؛ ويجب أن تقوم المصلحة على أساس أصول الشريعة حتى تكون معتبرة. لقد أراد الجويني -الذي يُعد أول من أفرد الاستدلال كمصطلح مستقل في أصول الفقه- درء خطر استنباط معانٍ لا أساس لها في الفقه، فطَوَّرَ الشرط المتمثل في أن المعنى المستنبط من الاستدلال يجب أن يكون قريباً من الشريعة. وانكفاءً على ما ذكر آنفاً فإن أصول الشريعة (مقاصد الشريعة) لها القول الفصل في التحقق من صحة المعنى المناسب في القياس والاستدلال وبذلك حافظ الجويني بفضل معيار "المناسبة/التقريب" من أصول الشريعة (مقاصد الشريعة) على الاتساق بين القياس والاستدلال وأسهم في استقرار الفقه على المستوى النظري.

الكلمات المفتاحية: الجويني، التعليل، المعنى المناسب، القياس، الاستدلال.

Giriş

Nasların anlaşılmasına yönelik biri lafızcı/literal, diğeri mânâcı/yorumcu olmak üzere iki temel yaklaşım bulunmaktadır. Kıyas, istidlal, istihsan, sedd-i zera'i gibi deliller, fıkıh usûlünün mânâ yönünü temsil etmektedir. İlmî canlılığın had safhada olduğu 5/11. yüzyılın en yetkin/seçkin âlimlerinden olan ve akılcı kişiliğiyle birçok yeniliğe öncülük eden İmâmü'l-Hârameyn Cüveynî (ö. 478/1085), içtihat faaliyetlerinde mânâyâ önem veren ve onu farklı boyutlarıyla ele alan usûlcülerin başında gelmektedir. O, lafızlardan kastedilen gayelere ve maksatlara odaklanıp teşriin ruhuna muvafık açıklamalar/çözümlemeler geliştirmeye çalışmıştır.

Mânâ ve maksat merkezli yaklaşımına muvafık olarak Cüveynî, münasip mânâyâ özel bir önem vermekte ve bu meseleyi geniş bir şekilde ele almaktadır. Ona göre genel bir kural olarak ta'lilin imkânı ve hükmün tâdiyesi, münasip bir mânânın varlığına bağlıdır.¹ O, genel olarak münasip mânâyı, şerî nazarın² başlıca kısımları olan ve büyük bölümüne karşılık gelen özellikle kıyas ve istidlal konuları altında zikretmektedir. Bu da münasip mânâ ile ta'lile temas edilmesine, keza münasip mânâ ile kıyas ve istidlal arasındaki ilişkinin analiz edilmesine sevk etmektedir. Yanı sıra Cüveynî, münasip mânâyı, makâsıd düşüncesinin sınırlarını belirleyen ve çerçevesini oluşturan maslahat, hikmet, usûlü'ş-şerî'a gibi terimlerle bağlantılı olarak makâsıd düşüncesine götüren mânâ merkezli süreçlerin ilk aşaması olarak görmektedir. Bunların ne ifade ettiğine geçmeden önce münasip mânâ hakkında genel bilgiler vermek yerinde olacaktır.

A. Münasip Mânâyâ Genel Bir Bakış

Bu başlıkta, ilk olarak münasip mânânın birtakım tanımları aktarılacak, ardından Cüveynî öncesi ve sonrası gelişmeler çerçevesinde münasip mânâ kavramının tarihsel gelişimine yer verilecek ve bu süreç içerisinde Cüveynî'nin rolüne kısaca değinilecektir.

¹ Bk. İmâmü'l-Hârameyn Dîyâü'd-dîn Ebü'l-Me'âlî Abdülmelik b. Ebî Muhammed Abdillâh b. Ebî Ya'kûb Yûsuf b. Abdillâh b. Yûsuf b. Muhammed b. Hayyûyeh el-Cüveynî en-Nisâbüri et-Ťâi es-Sinbisî, *el-Burhân fi usûli'l-fıkh*, thk. Şalâh b. Muhammed b. Uveyde (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 2/66.

² Cüveynî'ye göre şer'î nazarın şu dört kısmı bulunmaktadır: *İlhâku'l-meskût 'anh bi'l-mansûs 'aleyh, kıyâsü'l-mânâ/ille, kıyâsü'ş-şebih ve istidlal*. Bk. Cüveynî, *Burhân*, 2/21.

1. Münasip Mânânın Tanımı

Cüveynî'nin münasip mânâya ve münasebeye dair muayyen bir tanımına rastlayamadık. Buna mukabil münasip mânâ, usûlcüler tarafından muhtelif şekillerde tanımlanmıştır. Münasip mânânın tanımlarından bazıları şunlardır: “Akla arz olunduğu takdirde aklın kabul edeceği vasıf/mânâdır.³ “Maslahatla uyumlu olan vasıf/mânâdır. Öyle ki kendisine hüküm izafe edildiği zaman uyumsuzluk ve çelişki çıkmaz.”⁴ “İnsana bir menfaati celbeden veya kendisinden bir zarar defeden bir hükme götüren vasıftır.” “Âdete göre akıllı kimselerin fiillerine uygun olan vasıf/mânâdır.”⁵ “Münzabıt” ve “zahir” bir vasıftan ibarettir. Hükümün vafâ tertibinden, maksud olmaya elverişli bir hüküm lazım gelmektedir. Maksud, ya maslahatın celbi ya da mefsetetin def'idir. Maslahat, lezzet ve lezzete götüren vesileler, mefsetet ise elem ve eleme götüren vesilelerdir.”⁶ “İnsana bir menfaat celbeden veya kendisinden bir zarar defeden bir vasıftır.”⁷ Söz konusu tanımlar çerçevesinde en kuşatıcı şekliyle münasip mânâyı “akıl, maslahat ve

³ Bu tanım Debûsî'ye dayandırılır. Bu tanımın Debûsî'ye nispetinin kuşkuğu olduğu belirtilir. Bk. Kâşif Hamdi Okur, *İslam Hukuk Metodolojisinde Münasebet Kavramı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997), 54.

⁴ Bk. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Ğazzâlî et-Ṭûsî, *el-Mustaşfâ min 'ilmi'l-uşûl*, thk. Muhammed Süleymân el-Eşşar (Dimaşk: Müessesetü'r-risâle, 2012), 2/306.

⁵ Bu iki tanım Râzî aktarır. Ona göre birinci tanım, Allah'ın hükümlerini *hikmetler* ve *maslahatlar*la *ta'lil* eden; ikinci tanım, Allah'ın hükümlerini *ta'lil* etmeyen usûlcülere göredir. Bk. Faḥrüddîn Muhammed b. 'Umer b. Hüseyin er-Râzî, *el-Maḥşûl fi 'ilmi uşûli'l-fikh*, thk. Tâhâ Câbir el-Alvânî (Kahire: Dâru's-Selâm, 2011), 3/1246-1247.

⁶ Bu tanım Âmidî ve İbnü'l-Hâcib'e aittir. Bk. Seyfuddîn Ebü'l-Ḥasen Alî b. Ebû Alî el-Âmidî, *el-İḥkâm fi uşûli'l-aḥkâm* (Beyrut: el-Mektebetü'l-'aşriyye, 2010), 2/215; Ebû Amr Cemâlüddîn 'Uşmân b. 'Umer İbnü'l-Hâcib, *el-Muḥtaşar* [İşfehâni'nin *Beyânü'l-muḥtaşar şerhü muḥtaşar İbni'l-Hâcib* adlı şerhiyle birlikte], thk. Alî Cum'a Muhammed (Kahire: Dâru's-Selâm, 2004), 2/732.

⁷ Bk. Nâsırüddîn Abdullâh b. 'Umer el-Kâdî el-Beydâvî, *Minhâcü'l-vuşûl ilâ 'ilmi'l-uşûl* [İsnevî'nin *Nihâyetü's-sü'l fi şerhi Minhâcü'l-Vuşûl* adlı şerhiyle birlikte], thk. Muhammed Ḥasen İsmâ'il - Aḥmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-'İlmiyye, 2009), 4/93. Bu tanımlar hakkında geniş bilgi için bk. İsa Mennûn, *Nibrâsü'l-ukûl fi tahkiki'l-kıyâs 'inde 'ulemâi'l-uşûl* (Kahire: Maḥba'atü't-Teḍâmünî'l-Eḥvâ, 1345), 267-273; Muhammed Hüseyin Meyyâde, *et-Ta'lil bi's-şebeh ve eşerüh fi'l-kıyâs 'inde'l-uşûliyyin* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2001), 76-78; Aḥmed Maḥmûd Abdülvehhâb eş-Şinkîṭî, *el-Vaşfü'l-münâsib li şer'i'l-hüküm* (Medine: el-Câmi'atü'l-İslâmiyye, 1415), 173-186. Ayrıca *münasebenin* tanımları, bunların açıklaması ve bunlara yöneltilen itirazlar hakkında bk. Şinkîṭî, *Vaşfü'l-münâsib*, 159-164. *Münasebe* yönteminde *hükümün mânâyı/vasfâ tertibi*, Şâri'in *maksadı (maksûdü's-Şâri')* olabilecek bir *maslahatın celbi veya mefsetetin def'ini* gerektirir. Bk. Şinkîṭî, *Vaşfü'l-münâsib*, 164, 165.

makâsîd açısından hükme uygun olan mânâ/vasıf" şeklinde tanımlamamız mümkündür.⁸

2. Münasip Mânâ Kavramının Gelişimi

Cüveynî öncesi usûlcüler, beslendikleri ilmî birikim ve yaşadıkları coğrafi havzaya bağlı olarak münasip mana çerçevesinde ihale, müessir ve mülaim gibi kavramlar kullanmışlardır. -Mevcut bilgilere göre- *ihale* kavramını, *illeti* tespit yolları bağlamında kullanan ilk usûlcüler, Bâkılânî (ö. 403/1013) ve Ebû İshâk el-İsferâyînî'dir (ö. 418/1027).⁹ *Tesir* terimi Debûsî (ö. 430/1039) tarafından geliştirilmiştir ve onun kullandığı şekliyle meşhur olmuştur.¹⁰ Ona göre *tesir*, *illeti* tespit eden başlıca yöntemdir.¹¹ Konuyla ilgili olarak Debûsî, *mûlaeme/mülaim* tabirini de kullanmıştır.¹² Ne var ki bu dönemde, söz konusu kavramlara karşılık gelen anlamların net olarak belirlenemediği ve münasip mânâyâ dair sistematik bir taksimin oluşturulamadığı görülmektedir. Cüveynî, münasip mânâyı ifade etmek için mühil, mânâ müş'ir bi'l-hüküm; münasebeyi ifade etmek içinse ihale, iş'âr bi'l-hüküm gibi tabirler kullanmıştır.¹³ O, -ileride değinileceği üzere- münasip mânânın muhtevasına, çerçevesine ve taksimine yönelik özgün açılımlar geliştirmiş ve terimleşme sürecine ciddi katkılar sağlamıştır. Ancak yine de kendisiyle birlikte mahiyeti ve sınırları belirlenmiş yerleşik bir sistemden bahsetmek mümkün olmamıştır. Gazzâlî başta olmak üzere Cüveynî sonrası usûlcüler ise bunlara başka kavramlar eklemiş ve bunların

⁸ Münasip mânâ/münasebe, maslahat ve makâsîd kavramları arasında sıkı bir ilişki vardır. Bu ilişki ağı hakkında geniş bilgi için "Münasip mânâ ile maslahat/hikmet/garaz/kaide/maksad/uşûlü'ş-şerî'a (makâsîd)" başlığına bakınız.

⁹ Bk. Fatih Turay, *Gazzâlî'nin Kıyâs Anlayışında Münâsebe Kavramı* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2012), 116. Konuyla ilgili olarak ayrıca bk. Tuncay Başoğlu, *Hicrî Beşinci Asır Fıkıh Uşûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001), 232-233.

¹⁰ Bk. Başoğlu, *Hicrî Beşinci Asır Fıkıh Uşûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları*, 226.

¹¹ Bk. Ebû Abdullâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdullâh ez-Zerkeşî eş-Şâfi'î, *el-Bahrü'l-muhîf fi uşûli'l-fıkıh*, thk. Muhammed Muhammed Tâmir (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007), 4/195; Turay, *Gazzâlî'nin Kıyâs Anlayışında Münâsebe Kavramı*, 126. *Tesir* hakkında geniş bilgi için bk. Başoğlu, *Hicrî Beşinci Asır Fıkıh Uşûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları*, 225-232.

¹² Bk. Ebû Zeyd 'Ubeydullâh b. 'Umer b. İsâ ed-Debûsî, *Takvîmü'l-edille fi uşûli'l-fıkıh*, thk. Hâilîl Muhyiddîn el-Meys (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007), 304. Öte taraftan Şâfi'î ekolünde *mûlaame* tabirini kullanan ilk usûlcünün Gazzâlî olduğu ifade edilir. Bk. Turay, *Gazzâlî'nin Kıyâs Anlayışında Münâsebe Kavramı*, 150, 159.

¹³ *Münasebe* için *tahricü'l-menat*, *riyetü'l-makasid*, *istidlal* ve *maslahat* gibi tabirler de kullanılır. Bk. Zerkeşî, *Bahrü'l-muhîf*, 4/186. Ayrıca Mennûn, *Nibrâsü'l-ukûl*, 266; Şinkîfî, *Vaşfü'l-münâsib*, 159-164.

içeriğini sınırlandırmaya çalışmışlardır. Bu dönemde, münasip mânâyâ dair çeşitli sistematik taksimlerin geliştirilebildiği görülmektedir. Ancak bu sefer, girift bir terminoloji farklılığı ve yoğun bir anlam kargaşasıyla baş başa kalınmıştır. Cüveynî sonrası usûlcüler, münasip mânâyı genellikle şu üç kısma tabi tutmuşlardır:

1) Hakiki olup olmaması açısından münasip mana, hakiki ve iknai şeklinde ikiye ayrılır. Hakiki, tefekkür edip araştırmakla uygunluğu (*münasebe*) daha da belirginleşen münasip manadır. İknai, başta uygun olduğu izlenimi veren, ancak tefekkür edip araştırmakla uygunluk yönünün zayıf olduğu anlaşılın münasip manadır.¹⁴ Hakiki de “uhrevî” ve “dünyevî” şeklinde ikiye ayrılır. Uhrevî, ahiretle bağlantılı olacak şekilde insana bir menfaat celbeden ya da kendisinden bir zarar defeden münasip manadır. Dünyevî, dünya ile bağlantılı olacak şekilde insana bir menfaat celbeden ya da kendisinden bir zarar defeden münasip manadır.¹⁵ ‘Dünyevî de zarurî, hacî ve tahsînî şeklinde üçe ayrılır.¹⁶

2) Bilgi değeri açısından münasip mana, “maksudun yakinen gerçekleşmesi”, “maksudun zannen gerçekleşmesi”, “maksudun gerçekleşmesinin ve gerçekleşmemesinin eşit olması”, “maksudun gerçekleşmemesinin tercih edilmesi” ve “maksudun külliyyen gerçekleşmemesi” şeklinde beşe ayrılır.¹⁷

3) Şer‘î itibar açısından münasip mana, “müessir, mülaîm, garîp ve mürsel” şeklinde dörde ayrılır. Mürsel de mülğa, garîp ve mülaîm kısımlarına ayrılır.¹⁸

Usûlcüler *müessir*, *mülaîm*, *garîp* ve *mürsel* kavramlarının anlamları etrafında görüş ayrılıklarına düşmüşlerdir. Bu kavramları, daha yaygın olması

¹⁴ Zerkeşî, *Bahrü'l-muĥîţ*, 4/192; Mennûn, *Nibrâsü'l-'uĥûl*, 277; Şînkîţî, *Vaşfû'l-münâsib*, 191-193.

¹⁵ Örnekler için bk. Şînkîţî, *Vaşfû'l-münâsib*, 193.

¹⁶ Konu hakkında geniş bilgi için bk. Mennûn, *Nibrâsü'l-'uĥûl*, 278-284; Şînkîţî, *Vaşfû'l-münâsib*, 194-205. Diğer bir taksime göre *maslahatın* kısımları şunlardır: “*Zaruriyyât*, *haciyyât*, *menfaat* ve *ziynet*. Refah ve mutluluğa katkısı nesnel olarak görülebilenlere *menfaat*, daha çok zevke hitap edenlere de *ziynet* denmektedir” Rahmi Yaran, “Cüveynî Öncesi Makâsîd/Maslahat Söylemi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2005), 101.

¹⁷ Geniş bilgi için bk. Zerkeşî, *Bahrü'l-muĥîţ*, 4/188; Mennûn, *Nibrâsü'l-'uĥûl*, 294-297; Şînkîţî, *Vaşfû'l-münâsib*, 207-210.

¹⁸ Bk İbnü'l-Hâcib, *Muĥtaşar*, 2/738; Şînkîţî, *Vaşfû'l-münâsib*, 217-218.

hasebiyle İbnü'l-Hâcib'in tanımlamaları¹⁹ ışığında aktarmaya çalışacağız:

Müessir: “Türünün (‘ayn), hükmün türünde (‘ayn) nas veya icma ile itibara alındığı mânâdır/vasıftır (münâsib-i müessir).²⁰ Müessir, ittifakla makbuldur ve kıyas bununla yapılmaktadır.²¹ Debûsî, sadece bu kısmı kabul etmektedir.²² Abdestlinin cinsel organına dokunmasının abdestin bozulmasında itibara alınması, nassın delaletine örnek gösterilmektedir. Nitekim abdestlinin cinsel organına dokunması, “Cinsel organına dokunan kişi abdest alıncaya dek namaz kılmasın.” hadisi²³ ile abdestin bozulmasına illet kılınmıştır.²⁴ Küçüklüğün mali konulardaki velayette itibara alınması, icmanın delaletine örnek gösterilmektedir. Nitekim küçüklük, icma ile mali konulardaki velayete illet kılınmıştır.²⁵

Mülaim: Türünün, hükmün türünde nas ve icma ile itibara alınmadığı, hükmün mânâya/vasfa muvafık olmasıyla itibara alındığı mânâdır/vasıftır (münâsib-i mülâim). Bu da üç şekilde cereyan eder: 1. Türünün, hükmün cinsinde nas veya icma ile itibara alındığı mânâdır/vasıftır. 2. Cinsinin, hükmün türünde nas veya icma ile itibara alındığı mânâdır/vasıftır. 3. Cinsinin, hükmün cinsinde nas veya icma ile itibara alındığı mânâdır/vasıftır.²⁶

Garip: Hiçbir şekilde nas veya icma ile herhangi bir itibarın söz konusu olmadığı; sadece türünün, hükmün türünde, hükmün mânâya/vasfa muvafık olmasıyla itibara alındığı mânâdır/vasıftır. (münâsib-i garîb).²⁷

Mürsel: “Türünün, hükmün türünde ne nas ve icma ile ne de hükmün manaya/vasfa muvafık olmasıyla itibara alınan mânâdır/vasıftır. *Mürsel* iki kısma ayrılır: 1. İlgası bilinen mânâdır/vasıftır (mürsel-i mülgâ).²⁸ 2. Ne ilgası ne de itibarı bilinen mânâdır/vasıftır. Bu da mülaim ve garip şeklinde ikiye ayrılır.

¹⁹ Diğer tanımlamalar ve kategoriler hakkında geniş bilgi için bk. Meyyâde, *Ta'lil bi's-şebek*, 90-109; Mennûn, *Nibrâsü'l-'uqûl*, 298-316.

²⁰ Bk. İbnü'l-Hâcib, *Muhtaşar*, 2/738; Ebü's-Senâ Şemsüddîn Maḥmûd b. Abdurrahmân el-İşfehânî, *Beyânü'l-Muhtaşar şerḥü Muhtaşar İbnî'l-Hâcib*, thk. Alî Cum'a Muḥammed (Kahire: Dâru's-Selâm, 2004), 2/738-739.

²¹ Bk. Zerkeşî, *Bahrü'l-muḥîṭ*, 4/196.

²² Bk. Zerkeşî, *Bahrü'l-muḥîṭ*, 4/195.

²³ “Bu, hasen sahih bir hadistir.” Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Mısır: Matba'atu Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1975), “Tahâret”, 61.

²⁴ Bk. Zerkeşî, *Bahrü'l-muḥîṭ*, 4/195; İşfehânî, *Beyânü'l-Muhtaşar*, 2/739.

²⁵ Bk. Zerkeşî, *Bahrü'l-muḥîṭ*, 4/195; İşfehânî, *Beyânü'l-Muhtaşar*, 2/739.

²⁶ Konuyla ilgili örnekler için bk. İbnü'l-Hâcib, *Muhtaşar*, 2/738; İşfehânî, *Beyânü'l-Muhtaşar*, 2/739; Meyyâde, *Ta'lil bi's-şebek*, 96-98.

²⁷ Bk. İbnü'l-Hâcib, *Muhtaşar*, 2/738; İşfehânî, *Beyânü'l-Muhtaşar*, 2/739.

²⁸ Bk. Meyyâde, *Ta'lil bi's-şebek*, 99.

Mürsel-i garib, asla itibara alınmayan *mânâdır*/vasıftır. *Mürsel-i mülga* ve *mürsel-i garib* ittifakla reddedilmiştir.²⁹ *Mürsel-i mülaimin* geçerliliği konusunda ise görüş ayrılıkları bulunmaktadır.³⁰ *Maslahat-ı mürsele/istidlal* ile ilintili yoğun tartışma, bu bağlamda cereyan etmiştir.³¹

B. Münasip Mânâ İle Ta'lîl

Cüveynî'ye göre ta'lîlin imkânı ve hükmün tâdiyesi, münasip bir mânânın varlığına bağlıdır. Ancak ona göre münasip olan mânâları ve maslahatları tespit etmek ciddi bir sorundur. Zira her münasip mânâ illet ve her maslahat muteber olma yeterliliğine/kapasitesine sahip değildir;³² ta'lîl yöntemlerinin zapt altına alındığına dair sahabeden bir nakil de bulunmamaktadır.³³ Sahabe uygulamasından hareketle Cüveynî, ta'lîl yönteminin en ideal ölçütünü geliştirmeye çalışmıştır.³⁴ Ona göre geçerli bir ta'lîl için beş şartın yerine gelmesi gerekmektedir:³⁵

- 1) Asıldan (*mahallü'l-hükm*) illet olmaya elverişli birtakım mânâların istinbat edilmesi.³⁶
- 2) Mânâların, “zann-ı galip” ile elde edilmesi.
- 3) Mânâların, aslın hükmüne münasip olması.
- 4) Hükme münasip olan bu mânânın muttarid (istikrarlı) olması; iptal edici

²⁹ Bk. Meyyâde, *Ta'lîl bi's-şebeh*, 9-100.

³⁰ Bk. İbnü'l-Hâcib, *Muhtaşar*, 2/738; İşfehâni, *Beyânü'l-Muhtaşar*, 2/739-740. Konu hakkında geniş bilgi ve örnekler için bk. Meyyâde, *Ta'lîl bi's-şebeh*, 90-116; ayrıca bk. Zerkeşi, *Bahrü'l-muhtâ*, 4/195-197; Mennün, *Nibrâsü'l-ukûl*, 298-302; Şinkîfi, *Vasfî'l-münâsib*, 217-245.

³¹ Bunun kaynak değeri hakkında geniş bilgi için bk. Zerkeşi, *Bahrü'l-muhtâ*, 4/196-197; İbnü'l-Hâcib, *Muhtaşar*, 2/738; İşfehâni, *Beyânü'l-Muhtaşar*, 2/739.

³² Daha sonra Gazzâlî *maslahatı*, “şer'in kendisine şahitlik edip etmemesine” göre üç kısma ayırarak “her *maslahatın* muteber olmadığı” düşüncesini kurala bağlamıştır. Bu kısımlar şunlardır: 1. “Şer'in, muteber olduğuna şahitlik ettiği *maslahat*.” *Kıyasın* işlem alanını, bu tür *maslahatlar* teşkil eder. 2. “Şer'in, batıl/mülga olduğuna şahitlik ettiği *maslahat*.” 3. “Şer'in, ne muteber ne de batıl/mülga olduğuna şahitlik ettiği *maslahat*”. Bk. Gazzâlî, *Mustasfâ*, 1/414-415.

³³ Cüveynî, *Burhân*, 2/29, 41.

³⁴ Cüveynî, *Burhân*, 2/30, 41.

³⁵ Bu şartlarla ilgili olarak bk. Cüveynî, *Burhân*, 2/29-30, 66. Ayrıca bk. Gazzâlî, *el-Menhûl min ta'likâti'l-uşûl*, thk. Nâcî es-Süveyd (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2008), 250. Cüveynî, bu şartları benimseme noktasında “üstad” lakabıyla andığı Ebû İshâk İsfereyîni'den etkilenmiştir. Bk. Cüveynî, *Burhân*, 2/29. Konuyla ilgili olarak bk. M. Macit Sevgili, *Cüveynî'nin Kıyâs Anlayışı* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 96-97.

³⁶ Cüveynî, *Burhân*, 2/30, 41, 66.

sebeplerden ve itirazlardan (*mübtlât*) salim olması.³⁷

5) Münasip mânânın usûlü's-şerî'aya uygun olması ve bununla çelişmemesi.³⁸ Cüveynî'ye göre usûlü's-şerî'aya uygunluk, -ileride de zikredileceği üzere- mânânın muteber ve makbul olmasının göstergesidir.

C. Münasip Mânâ İle Kıyas

Cüveynî'ye göre usûlün mânâyla ilintili yönünü temsil eden başlıca delil kıyastır. O, mana odaklı ta'lîlin ve tâdiyenin başlıca yöntemi olarak kabul ettiği münasip mânâyı, büyük ölçüde kıyas başlığı altında zikretmektedir. Bu da ta'lîl ve tâdiye işleminin, çoğunlukla kıyas işlemiyle gerçekleştiği anlamına gelmektedir. Münasip mânâ ile kıyas arasındaki ilişkinin bir sonucu olarak; kıyas olmadan münasip mânânın varlık alanı daralmakta, münasip mânâ olmadan da kıyasın önemi ve işlevi azalmaktadır.

Burhân'da kurguladığı kıyas hiyerarşisinde Cüveynî, kıyasü'l-mânâ (kıyasü'l-'ille) ve kıyasü's-şebihin kaynak değerini kabul etmekte,³⁹ kıyasü'd-

³⁷ Bu şart, *mânâ* bulunduğu *hüküm* de bulunmasını ve "nakz" gibi itirazlardan salim olmayı ifade eder. Konuyla ilgili olarak bk. Cüveynî, *Burhân*, 2/29-30, 41-42.

³⁸ Cüveynî, *Burhân*, 2/30, 42. Büti, *maslahatı* ve *maslahatın* sınırlarını konu aldığı önemli çalışmasında bunu, "maslahatın *Kitap* ile çelişmemesi (*mu'âraza*), sünnetle çelişmemesi, sahih bir *kıyasla* çelişmemesi ve daha önemli veya müsavî başka bir *maslahatı* iptal etmemesi" şeklinde açıklar. Konu hakkında geniş bilgi için bk. Muhammed Sa'îd Ramadân el-Büti, *Đavâbiđü'l-maşlahâ fi's-şerî'ati'l-İslâmîyye* (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 2005), 127-277.

³⁹ *Kıyası*, birincil olarak "akli" ve "şerî" şeklinde ikiye ayıran Cüveynî, *Telhîş* adlı eserinde, usûlcülerin iki kıyas kategorisinden bahseder. İlk kategoriye göre kıyas, *celi* ve *hafî* şeklinde ikiye ayrılır. Bazı usûlcüler, *celi* ve *hafî* arasında *vazîh* adlı başka bir *kıyastan* bahsedip *kıyas* çeşitlerini üçe çıkarırlar. Bk. Cüveynî, *et-Telhîş fi'uşûli'l-fikh*, thk. Muhammed Hasen Muhammed Hasen İsmâ'îl (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 460. Cüveynî'nin aktardığına göre bu iki kıyas çeşidinin hangi anlamlara karşılık geldiği konusunda şu görüşler bulunmaktadır: 1. *Celi*, *nas* veya *icmaa*; *hafî* ise içtihadı dayanan kıyastır. 2. *Celi*, *fehvan*dan *telakki* edilen; *hafî* ise *istinbatla* elde edilen kıyasa karşılık gelir. Bk. Cüveynî, *Telhîş*, 461. *Kıyasın celi, vazîh ve hafî* çeşitlerinin karşılık geldiği diğer anlamlar için bk. Zerkeşî, *Bahrü'l-muhtî*, 4/33-36. "Musîb birdir." görüşünde olan usûlcülerin çoğu, *istinbatla* elde edilen kıyası, *istinbat* tekniklerinin açıklığı ve kapalılığına göre *celi* ve *hafî* şeklinde ayırırlar. Bk. Cüveynî, *Telhîş*, 460-461. Cüveynî'nin aktardığı üzere "Her müçtehit musibdir." görüşünde olan Bâkîllânî ise her müçtehidin *zann-ı galibine* göre amel edeceğini ifade etmekte; bu yüzden kıyası, *celi* ve *hafî* şeklinde ayırmayı yersiz bulmaktadır. Bk. Cüveynî, *Telhîş*, 461. İkinci kategoriye göre ise kıyas, *kıyasü'l-maâna* (*kıyasü'l-'ille*) ve *kıyasü's-şebeh* şeklinde ikiye ayrılır. Bk. Cüveynî, *Telhîş*, 464. Cüveynî *Telhîş* adlı eserinde, bir yandan "Musîb birdir." görüşüne göre *kıyasü's-şebehin* meşruiyetinin sorgulanması gerektiğini belirtmekte ve bu kıyas çeşidine karşı olumsuz bir tavır takınmakta; öbür yandan ise -Bâkîllânî'yi takiben- "Her müçtehit musibdir." görüşünden hareketle *kıyasü's-şebehi* kabul etmektedir. İlgili

delaleye şüpheyle yaklaşmakta,⁴⁰ hiyerarşinin son mertebesinde zikretmesine rağmen tardı ise reddetmektedir.⁴¹ Ona göre kıyas çeşitleri arasında en önemli olanı, kıyasü'l-mânâdır. Nitekim ona göre kıyasü'l-mânâ, “fıkhın denizi ve mecmû'udur; usûlcülerin tartışmaları ve görüş ayrılıkları, hep bu kıyas çeşidi etrafında meydana gelmektedir.”⁴² Cüveynî, kıyasü'l-mânâyı, “hükme doğrudan/bizzat münasip olan ve hükmü çağrıştıran (*mühîl, müs'ir*) bir manaya dayanan kıyas” şeklinde betimlemektedir.⁴³ Ona göre kıyasü'l-mânâ için, nas veya icmaa konu olan hükümden münasip bir mânânın istinbat edilip bu mânânın, nas ve icmaa konu olmayan bir hükme gerekçe kılınması gerekmektedir.⁴⁴ Cüveynî'ye göre kıyasü's-şebehte de hükme münasip olan bir mânâ bulunmaktadır; ancak bu mânâ, kıyasü'l-mânânın aksine hükmü dolaylı yoldan

gerekçeler hakkında geniş bilgi için bk. Cüveynî, *Telhîs*, 464-466. *Burhân*'da ise mânâ ve şebah olmak üzere iki kıyas çeşidinin bulunduğunu ifade etmektedir.

⁴⁰ Cüveynî'nin kıyasü'd-delaleyi müstakil bir kıyas çeşidi olarak saymama eğilimi içerisinde olduğu müşahede edilmektedir. Bk. Cüveynî, *Burhân*, 2/61-62, 225. Ancak onun, *Burhân*'da kıyasü'd-delalenin müstakil oluşuyla ilgili bazı referanslarda bulunması, kıyasü'd-delale adında bir başlığa yer vermesi ve bu minvalde uzun değerlendirmelere girişmesi, bunu müstakil bir kıyas çeşidi addetme konusunda ikilem yaşadığına işaret etmektedir. Bk. Cüveynî, *Burhân*, 2/64, 205, 225-229. Nitekim Ebyârî, Cüveynî'nin söz konusu ikilemine değinmektedir. Bk. Alî b. İsmâ'îl el-Ebyârî, *et-Taḥkîk ve'l-be'yân fî şerhi'l-Burhân fî usûli'l-fıkh*, thk. Alî b. Abdurrahmân Bessâm el-Cezâirî (Kuveyt: Dâru'd-Diyâ', 2011), 3/320. *Varakât* adlı eserinde ise Cüveynî, kıyası “illet” (*ma'nâ*), “delale” ve “şebah” şeklinde üç kısma ayırmaktadır. Bk. Tâcüddîn Abdurrahmân b. İbrâhîm el-Fezârî İbnü'l-Firkâh, *Şerhu'l-Varakât li İmâmi'l-Harameyn el-Cüveynî*, thk. Sâre Şâfi'î el-Hâcîrî (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2005), 325; Celâlüddîn Muhammed b. Aḥmed el-Maḥallî eş-Şâfi'î, *Şerhu'l-Varakât fî usûli'l-fıkh*, thk. Hüsâmüddîn b. Mûsâ Afâne (Riyad: Mektebetü 'Ubeykân, 2006), 218-222; Kemâlüddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahmân b. Alî İbn İmâm el-Kâmilîyye el-Mısrî eş-Şâfi'î, *Şerhu'l-Varakât fî 'ilmi usûli'l-fıkh 'alâ Varakâti Ebi'l-Me'âlî el-Cüveynî*, thk. Muştafâ Mahmûd el-Ezherî (Riyad: Dâru İbni'l-Kayyim, 2008), 211-212; Muhammed b. Sâlih el-'Useymin, *Şerhu nazmi'l-Varakât fî usûli'l-fıkh* (Demmam: Dâru İbni'l-Cevzî, 1427), 191. Cüveynî'nin tabiriyle “müteahhir usûlcüler” (*müteahhirîn*) ise kıyasü'd-delaleyi müstakil bir kıyas çeşidi olarak algılamaktadırlar. Bk. Cüveynî, *Burhân*, 2/225. Cüveynî'nin çağdaşı olan Şîrâzî kıyası, kıyasü'l-ille, kıyasü's-şebah ve kıyasü'd-delale şeklinde üçe ayırmaktadır. Bk. Ebû İshâk İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî el-Fîrûzâbâdî, *el-Lüma' fî usûli'l-fıkh*, thk. Muhyiddîn Dîb Mustu - Yûsuf Alî Bûdeyvi (Dîmaşk: Dâru İbn Keşîr, 2011) 204. Bu usûlcülere göre kıyas, münasip bir mânâyı çağrıştıran (*mühîl, müs'ir*) kıyasü'l-manâ/ille; bizatihi münasip olmayan ancak camî bir mânâyı delalet eden kıyasü'd-delale ve ne münasip olan ne de münasip bir mânâyı çağrıştıran kıyasü's-şebah el-mahz olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır. Bk. Cüveynî, *Burhân*, 2/56.

⁴¹ Irak Hanefî usûlcülerinden farklı olarak Cüveynî'ye göre *tard*, hükme hiçbir şekilde *münasip* değildir. Bk. Cüveynî, *Burhân*, 2/23-26, 53, 54.

⁴² Bk. Cüveynî, *Burhân*, 2/23.

⁴³ Cüveynî, *Burhân*, 2/53, 55-56.

⁴⁴ Bk. Cüveynî, *Burhân*, 2/23.

çağrıştırmaktadır.⁴⁵

Esasında mânâları, “münasip ve maslahi olan” ve “münasip ve maslahi olmayan” şeklinde ikiye ayırmak mümkündür.⁴⁶ “Münasip ve maslahi” olan mânâların illet olma kapasitesine/yeterliliğine sahip olduğu ve kıyasü'l-mânânın ilgi alanına girdiği üzerinde ittifak bulunmaktadır. “Münasip ve maslahi olmayan” mânâların ise illet olma kapasitesi hakkında şu üç temel görüş bulunmaktadır: Birincisi, bu tür mânâlar illet olma kapasitesine sahip değildir. Bu görüşte olan usûlcüler, hem tardın hem de şebihin kaynak değerini reddetmektedirler. İkincisi, bu tür mânâlar illet olma kapasitesine sahiptir. Bu görüşte olan usûlcüler, şebihin yanı sıra tardın da kaynak değerini kabul etmektedirler. Bunlara göre münasebe, mânânın illet olma kapasitesine sahip olmasının bir şartı değildir. Bunun için mânânın müttarid olması ve mübtılâttan salim olması yeterlidir. Üçüncüsü bu tür mânâlar, şebehte illet olma kapasitesine sahiptir; tardda ise sahip değildir. Cüveynî, *Burhân*'da bu görüşü benimsemektedir.⁴⁷

Öte taraftan Cüveynî'ye göre illeti⁴⁸ tespit etme yöntemleri sarîh, ima/inba, icma, münasebe, “sebr ve taksim” ile “tard/ittirad ve aks/in'ikas”tır.⁴⁹ Onun anlayışına göre bu yöntemlerin en fonksiyoneli, mânânın hükme münasip

⁴⁵ Bk. Cüveynî, *Burhân*, 2/55, 60.

⁴⁶ Bk. Ebyârî, *Tahkîk*, 3/86.

⁴⁷ Konu hakkında geniş bilgi için bk. Ebyârî, *Tahkîk*, 3/86-96.

⁴⁸ Usûlcüler, illeti farklı şekillerde tarif etmişlerdir. Bunun kaynağında, “Allah'ın fiillerinin ta'lîli” meselesi yer almaktadır. Esasen kelami bir mesele olan; Allah'ın fiillerinin, kullara ilişkin maslahat ve hikmetlerle ta'lîlinin mümkün olup olmadığına bağlı olarak illetin, “Hükme bizzat müessirdir”; “Hükme Şari' tarafından müessir kılınmıştır”; “Hükümün teşriine baistir” ve “Hükümü tanıtıcıdır (*mu'arriif*)” şeklinde dört meşhur tanımı bulunmaktadır. Birinci tanım Mu'tezile'ye, ikincisi Cüveynî ve Gazzâlî'ye, üçüncüsü İbnü'l-Hâcib, Âmidî ve Hanefiler'e, dördüncüsü ise Râzî, Beyzâvî ve İbnü's-Sübki'ye aittir. Konu hakkında geniş bilgi için bk. Şinkîti, *Vaşfî'l-münâsib*, 43-61; Meyyâde, *Ta'lîl bi's-şebeh*, 48-66; Soner Duman, *İlk Dönem Hanefî Usûlünde İlet Tartışmaları* (İstanbul: Kitâbî Yayınevi, 2010), 24-25.

⁴⁹ En geniş kapsamıyla *mânây/illeti* tespit etme yöntemleri şunlardır: *Nas*, *ima*, *icma*, *münasebe*, *tesir*, *şebeh*, *tard* ve *aks* (*deverân*), *sebr* ve *taksim*, *tard*, *ilgâü'l-farık*, *tenkihu'l-menat*, *Nebinin fiili* ve *tahkikü'l-menat*. Bk. Meyyâde, *Ta'lîl bi's-şebeh*, 70. Bazı usûlcüler, *mânây/illeti* tespit etme yöntemlerini “akli” ve “nakli” şeklinde iki kategoriye ayırmışlardır. Şîrâzî, bunu “asıl” ve “istinbat” şeklinde ikiye ayırmıştır. Ona göre aslın kapsamına “Allah'ın sözü”, “Resulullah'ın sözü ve fiilleri”, “ümmetin icmaı” girmekte; “Allah'ın sözü” ve “Resulullah'ın sözü”nün delaleti mantuk (*nutk*) ve fehva/mefhum şeklinde olmaktadır. Ona göre “istinbat”ın kapsamına ise tesir ve şehadetü'l-usûl girmektedir. Konu hakkında geniş bilgi ve örnekler için bk. Şîrâzî, *Lüma'*, 223-230. *İleti* tespit etme yöntemlerine dair usûlcülerin taksimatı hakkında geniş bilgi için bk. Başoğlu, *Hicrî Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları*, 169-177.

olmasıdır (*münâsebe*).⁵⁰ Nitekim illet olmaya elverişli mânâların çoğu, münasebe yöntemiyle belirlenmektedir.⁵¹ Cüveynî'nin genel yaklaşımından anlaşıldığı kadarıyla ima/inba, icma, "sebr ve taksim" ile "tard/ittirad ve aks/in'ikas" yöntemlerini münasebe yöntemi kapsamında değerlendirmek mümkündür; çünkü bütün bu yöntemlerin temelinde münasip mânâ algısı yer almaktadır.⁵²

D. Münasip Mânâ İle İstidlal

İstidlal, fıkıh usûlünün en önemli konularından biridir.⁵³ Cüveynî öncesi usûlcülerin istidlal tariflerinin ortak noktası, 'delil' vurgusunun ön planda olmasıdır.⁵⁴ Bu yönüyle istidlal, içtihat ile aynı ya da daha genel bir anlamda kullanılmıştır.⁵⁵ Kerhî, Ceşşâs ve Kâdı Abdülcebbar ise istidlal kelimesine özel anlamlar yüklemişlerdir.⁵⁶ Ne var ki istidlali müstakil bir başlık altında ele alan ve kavramsallaştıran ilk usûlcü Cüveynî'dir.⁵⁷ Cüveynî, istidlali şu şekilde tarif etmiştir: "Üzerinde ittifak edilen bir asla dayanmadığı halde, akıl yürütmenin (*el-fikrû'l-aklı*) iktizasına göre hükme uygun (*münâsib*) olan ve onu çağrıştıran (*müş'ir bi...*) bir mânâdır ki sözü edilen ta'lil bunda cari olur."⁵⁸ Cüveynî sonrası

⁵⁰ Cüveynî, Ebû İshâk İsferyânî'nin bu yöneme "ittirad ve cereyan" adını verdiğini söylemektedir. Bk. Cüveynî, *Burhân*, 2/29.

⁵¹ Bk. Muhammed Muştafâ Şelebi, *Uşûlü'l-fıkhî'l-İslâmî el-muqaddimetü't-ta'rîfiyye bi'l-uşûl ve edilleti'l-ahkâm ve kavâ'idü'l-istinbât* (Beyrut: Dâru'n-Nehdati'l-'Arabiyye, 2010), 247.

⁵² Bk. Sevgili, *Cüveynî'nin Kıyas Anlayışı*, 95.

⁵³ Kefrâvî, *İstidlale dair müstakil eserinde*, usûlcülere ait yirmi yedi *istidlal* tarifine yer verir. Bu tariflerden bazıları dilsel, bazıları mantıksal, bazıları ise terminolojiktir. Söz konusu tarifler ve bunların analizleri için bk. Es'ad Abdülğanî es-Seyyid el-Kefrâvî, *el-İstidlâl 'inde'l-uşûliyyîn*, thk. Alî Cum'a Muhammed (Kahire: Dâru's-Selâm, 2009), 26-35. Ayrıca bk. Ebû'l-Muzaffer Manşûr b. Muhammed b. Abdülcebbar es-Sem'ânî, *Qavâ'î'ü'l-edille fi'l-uşûl*, thk. Muhammed Hasan İsmâ'il eş-Şâfi'î (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1997), 2/71, 259.

⁵⁴ Nitekim *istidlal*, genellikle "delil talep etmek", "delil zikretmek", delalet talep etmek", "delil ikame etmek" gibi şekillerle tarif edilmiştir. Bk. Kefrâvî, *İstidlâl*, 35, 39-40.

⁵⁵ İbn Hazm'a göre *istidlal* ve *icthâh* eş anlamlıdır. Bk. Kefrâvî, *İstidlâl*, 89.

⁵⁶ Bk. Kefrâvî, *İstidlâl*, 55-56, 75, 79,87. Ceşşâs'ın görüşleri için bk. Ebû Bekr Ahmed b. Alî el-Ceşşâs, *Uşûlü'l-Ceşşâs (el-Fuşûl fi'l-uşûl)*, thk. Muhammed Muhammed Tâmir (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2010), 2/200-203, 336-338. Kerhî, Ceşşâs ve Kâdı Abdülcebbar'ın konu hakkındaki değerlendirmeleri için ayrıca bk. Kefrâvî, *İstidlâl*, 75-88.

⁵⁷ Bk. Kefrâvî, *İstidlâl*, 52, 59-60, 75, 105.

⁵⁸ Cüveynî, *Burhân*, 2/161. Cüveynî, *Burhân*'da 'müstedil' kelimesini hem genel hem özel anlamıyla kullanmıştır. Eserin kısa aralıklarında dahi bu iki farklı kullanımı görmek mümkündür. Söz konusu iki kullanıma örnek olarak bk. Cüveynî, *Burhân*, 2/229, 230. O, *Varakât*, *Telhîş* ve *Kâfiye fi'l-cedel* adlı eserlerinde ise *istidlali* genel anlamıyla tarif etmiştir. Onun *Varakât*'taki tanımı şöyledir: "Matluba yönelten delili celbeden şeydir." Bk. 'Useymîn, *Şerhu nazmi'l-Varakât*, 49. *Telhîş*'teki tanımı şu şekildedir: "*İstidlal*, akıl yürütülen konunun hakikatinde akıl yürütmek ve araştırmak ile delil isteyen kişinin

usûlcülerin büyük bir bölümü de -doğrudan ya da dolaylı olarak kendisinden etkilenmek suretiyle- istidlali özel bir terim olarak tarif etmişlerdir.⁵⁹

İstidlal, ta'lîl içermesi açısından kıyas;⁶⁰ özgün bir sisteme sahip olma açısından ise kıyasın bir nevi alternatifidir. Özel bir terim olarak istidlali kıyas ile aynı anlamda kullanan ilk usûlcü, tespit edebildiğimiz kadarıyla Şîrâzî'dir. Ona göre istidlal, kıyasın bir türevidir.⁶¹ Bâcî de istidlal ile kıyasın aynı anlamda olduğu konusunda hocası Şîrâzî gibi düşünmektedir.⁶² Kerhî ve Ceşşâş gibi Hanefî usûlcüler ile Kâdî Abdülcebâr ve Başrî gibi Mu'tezilî usûlcüler ise istidlal ile kıyası birbirinin alternatifi; dolayısıyla da birbirinden farklı iki kavram olarak görmektedirler.⁶³ Bunlara mukabil Sem'ânî, bu iki kavramın, "münasip mânâyı tespit etmeye yönelik birer akıl yürütme" olmasından hareketle bahsedilen tartışmayı gereksiz bulmaktadır. Ona göre bu konudaki görüş ayrılığı tamamen lafzidir.⁶⁴

İstidlali, müstakil bir başlık altında kavramsallaştıran ilk usûlcü olan Cüveynî, -kıyasta olduğu gibi- istidlalde de ta'lîlin imkânının ve hükmün tâdiyesinin, münasip bir mânânın varlığına bağlı olduğunu düşünmektedir. Ona göre ta'lîl ve tâdiye işleminin münasip mânânın varlığı üzerinde kurgulanması, kıyas ile istidlalın en önemli ortak noktasıdır. Münasip mânâ sayesinde kıyas ve istidlal, fıkha dinamizm kazandıran en aktif ve en etkili iki mekanizma olmuştur.

sorgusu arasında gidip gelmektir." Cüveynî, *Telhîş*, 11. *Kâfiye*'deki tarifi ise şöyledir: "*İstidlal*, delalet talep etmektir. Bu, bazen nazar ve tefekkür ile bazen de delaleti (isteyenin) sorgusuyla olur." Cüveynî, *el-Kâfiye fi'l-cedel*, thk. Hâilîl Mansûr (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 33.

⁵⁹ Özellikle Âmidî'nin "*Nass, icma ve kıyas olmayan bir delildir.*" şeklindeki tarifi, pek çok usûlcü tarafından kabul görmüş ve iktibas edilmiştir. Bu usûlcüler için bk. Kefrâvî, *İstidlâl*, 29-35. Âmidî'nin söz konusu tarifi için bk. Âmidî, *İhkâm*, 2/334.

⁶⁰ Nitekim Şâfi'î'ye göre *istidlal*, söz konusu ta'lilden ötürü *kıyas*; *kıyas* da nazar ve inceleme olduğundan ötürü *istidlal*dir. Bk. Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Alî b. eţ-Ṭayyib el-Başrî, *el-Mu'temed fi usûli'l-fıkh* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 2/192; Sem'ânî, *Kavâti'*, 2/71. Öyleyse Şâfi'î'nin "*İçtihat, kıyastır.*" sözü, *istidlali* de kapsamaktadır.

⁶¹ Bk. Şîrâzî, *Lüma'*, 210.

⁶² Bk. Ebû'l-Velîd el-Bâcî, *İhkâmü'l-fuşûl fi ahkâmî'l-usûl*, thk. Abdülmecîd Türkî (Tunus: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2008), 2/678. Bâcî'ye göre *istidlal*, asıllarla yapılan bir nevi *kıyastır*. Bk. Bâcî, *İhkâmü'l-fuşûl*, 2/678.

⁶³ Örnek olarak bk. Ceşşâş, *Uşûlü'l-Ceşşâş*, 2/200-203, 336-338; Başrî, *Mu'temed*, 2/190. Şîrâzî, *istidlal* ile *kıyası* birbirinden farklı iki kavram olarak gören Hanefî usûlcülerini eleştirir. Bk. Şîrâzî, *Lüma'*, 210-211. O, *Şerhu'l-Lüma'* adlı eserinde, bu usûlcülerin görüşüyle ilgili olarak şunları söyler: "...Bu hatadır; çünkü *kıyas istidlalın*, *istidlal* de *kıyasın* kendisidir. Fakat *kıyas*, veciz ve ayıklanmış lafızla, *istidlal* ise ayıklanmamış lafızladır." Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, thk. Abdülmecîd et-Türkî (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1988), 81. Ayrıca bk. Kefrâvî, *İstidlâl*, 95-96.

⁶⁴ Bk. Sem'ânî, *Kavâti'*, 2/267.

Cüveynî'ye göre söz konusu iki mekanizmayı ayıran temel fark, kıyasta üzerinde ittifak edilen bir aslın bulunması; istidlalde ise böyle bir aslın bulunmamasıdır.⁶⁵ İstidlalde üzerinde ittifak edilen bir aslın bulunmaması, bu yöntemin geçerliliğini sorgulanabilir kılmıştır. Zira istinbat edilen mânânın ucu açık ve usûlü'ş-şerî'aya (*makâsîdü'ş-şerî'a*)⁶⁶ uzak olma ihtimaliyle karşı karşıya kalılabilmektedir.⁶⁷ Cüveynî, İmâm Şâfi'î tarafından koşulan "istidlalden istinbat edilen mânânın usûlü'ş-şerî'aya (*makâsîdü'ş-şerî'a*) yakın olması (*takrîb*) gerektiği" şeklindeki şartı benimsemek ve geliştirmek suretiyle söz konusu ihtimali devre dışı bırakmaya ve sınırları belirlenmiş bir maslahat anlayışı ortaya koymaya çalışmıştır.⁶⁸ Böylelikle o, istidlalin kaynak değeriyle ilgili biri olumlu diğeri olumsuz olan iki görüş⁶⁹ arasında denge unsuru olmuş ve kıyas ile istidlal arasındaki iç tutarlılığı temin etmek istemiştir.⁷⁰

E. Münasip Mânâ ile Maslahat, Hikmet, Garaz, Kaide, Maksad, Usûlü'ş-Şerî'a (Makâsîd)

Maslahat, hikmet, garaz, kaide, maksad, usûlü'ş-şerî'a kavramlarını, -her ne kadar dağınık bir özellik arz etse de- ayrıntılı bir şekilde ele alan ilk usûlcü Cüveynî'dir. Onun görüşleri, bu konularla ilgili teorinin şekillenmesinde dönüm noktasını teşkil etmektedir.⁷¹ Cüveynî'nin yaklaşımına göre usûlün mânâ yönüne

⁶⁵ *İstidlalde* üzerinde ittifak edilen bir aslın bulunmadığıyla ilgili olarak bk. Cüveynî, *Burhân*, 2/161, 205.

⁶⁶ Cüveynî, usûlü'ş-şerî'a ve makâsîdü'ş-şerî'a kavramlarını aynı anlamda kullanmıştır. Her iki kullanıma örnek olarak bk. Cüveynî, *Burhân*, 2/30, 42, 79, 94; a.m.f., *el-Gıyâsü'l-Gıyâsü'l-ümem fi iltiyâsü'z-zülem*, thk. Abdül'azîm Maḥmûd ed-Dîb (Beyrut: Dârü'l-Minhâc, 2011), 326, 494, 495, 500, 505. Makâsîdü'ş-şerî'a kavramını kullanan ilk usulcünün Cüveynî olduğu ifade edilmektedir. Bk. Ahmed er-Raysûnî, "İmâmü'l-fikri'l-makâsîdî", *Nedvetü'z-zikra'l-elfiyye li İmâmi'l-Harameyn el-Cüveynî* (Katar: Câmi'atu Katar, 1999), 974.

⁶⁷ Bk. Cüveynî, *Burhân*, 2/162.

⁶⁸ Konu hakkında geniş bilgi için bk. Cüveynî, *Burhân*, 2/162-170, 205-207. "İstidlal-makâsîdü'ş-şerî'a" ilişkisi hakkında geniş bilgi için bk. Hişâm b. Sa'îd Ezher, *Maḥâsîdü'ş-şerî'a 'inde İmâmi'l-Harameyn ve âşâruhâ fi't-taşarrufâti'l-mâlîyye* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2010), 177-178.

⁶⁹ Bâkîllânî ve bazı Şâfi'î kelimeler, *istidlalî* mutlak anlamda reddetmekte; İmâm Mâlik ise mürsel olarak kabul etmektedir. Geniş bilgi için bk. Cüveynî, *Burhân*, 2/161-170. Gazzâlî ise *istidlalî*n kabulü için mânânın 'zaruri', 'kati' ve 'külli' olma şartını koymaktadır. Bk. Gazzâlî, *Mustaşfâ*, 1/421. *İstidlalî*n kaynak değeri hakkında, -İmâm Şâfi'î'yi takiben-Cüveynî'nin görüşüyle birlikte toplam dört görüşün olduğu anlaşılmaktadır. Bk. Ebyârî, *Tahkîk*, IV, 126-127.

⁷⁰ Konuyla ilgili olarak bk. Sevgili, *Cüveynî'nin Kıyâs Anlayışı*, 213-214.

⁷¹ Bk. Ömer Yılmaz, "Cüveynî'nin Makâsîd Düşüncesi", *Genç Akademisyenler İlahiyat Araştırmaları*, ed. Sami Erdem, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 2009), 226/129. "Aslında makâsîd kelimesine ve türevlerine Cüveynî'den önceki

tekabül eden bu kavramlar, birbiriyle sıkı bir ilişki ağı içerisinde. O, bu kavramlar arasındaki etkileşim ve özdeşliklere dikkat çekmiştir.⁷² Ona göre söz konusu kavramların ortak paydası, “münasip mânâ” temelli olmalarıdır.

Cüveynî'nin yaklaşımından anlaşıldığı kadarıyla mânâ merkezli ta'lîl ve tâdiye, üç aşamalı bir süreç takip etmektedir. Münasip mânâ, söz konusu sürecin ilk aşamasını, maslahat ikinci aşamasını, makâsîd ise üçüncü aşamasını oluşturmaktadır. Usûlcülerin münasip mânâyâ ilişkin yukarıda geçen tanımları,⁷³ münasebe-maslahat-makâsîd üçlüsünde kesişme noktasında Cüveynî'nin anlayışıyla paralellik arz etmektedir. Onun çerçevesini tasarladığı sürece göre makbul olması için münasebenin, maslahi özellikler içermesi gerekmektedir. Dolayısıyla ona göre münasip olan her mânâ, illet olma yeterliliğine sahip değildir. Sonraki usûlcüler, Cüveynî'nin atıfta bulunduğu *münasebe-maslahat* ilişkisine dikkat çekmişlerdir. Mesela Gazzâlî, bu meyanda *maslahi münasebe* (*el-münâsebe el-maslahî*) tabirini kullanmıştır.⁷⁴ Cüveynî'ye göre maslahat ise mesnetsiz ve ucu açık değildir; bunlar, usûlü'ş-şerî'a (*makâsîdü'ş-şerî'a*) ile sınırlıdır.⁷⁵ Yani muteber olması için maslahatın usûlü'ş-şerî'aya (*makâsîdü'ş-şerî'a*) uygun olması gerekmektedir.⁷⁶ Hocası Cüveynî'yi takiben Gazzâlî *maslahattan* kastın, *maksudü'ş-şer'î* korumak olduğunu; *maksadü'ş-şer'in* de “din, can, akıl, nesil” ve “mal”dan (*el-usûl el-hamse*) müteşekkil olduğunu açıkça ifade eder. Gazzâlî'ye göre bu beş *ash* korumayı amaçlayan her *mânâ maslahat*;

âlimler de eserlerinde yer vermişlerdir. Örneğin Hakîm Tirmizî eserlerinde bu kelimeyi sıklıkla kullanır ve konuyla ilgili müstakil bir de eseri vardır. Ancak makâsîdın bir kavram olarak terimleşme süreci Cüveynî ile başlar.” Yılmaz, “Cüveynî'nin Makâsîd Düşüncesi”, 129.

⁷² Cüveynî, *hikmet* ile *maslahatı* eş anlamda kullanmıştır. Mesela bk. Cüveynî, *Burhân*, II, 213. Zaten *hikmet*, “*Maslahatın* celbi veya *mefsedetin* def'ine ihtiyaç duymaktır.” şeklinde tanımlanmıştır. Bk. Zerkeşi, *Bahrü'l-muhtâ*, 4/120. Gazzâlî de *Mustaşfâ* adlı eserinde, *hikmet* kavramıyla “*münasip mânâ* çağrıştırmacı (*mühîl*) *maslahat*”ın kastedildiğini belirtir. Bk. Gazzâlî, *Mustaşfâ*, 2/349. Öte yandan Cüveynî, *hikmet* ile *garaz*, *hikmet* ile *kaide*, *hikmet* ile *maksat* kavramlarını da eş anlamlı olarak kullanmıştır. *Hikmet* ile *garazın* eş anlamlı kullanımına örnek olarak bk. Cüveynî, *Burhân*, 2/208, 211. *Hikmet* ile *kaidenin* eş anlamlı kullanımına örnek olarak bk. Cüveynî, *Burhân*, 2/209, 211, 212. *Hikmet* ile *maksadın* eş anlamlı kullanımına örnek olarak bk. Cüveynî, *Burhân*, 2/207. Meyyâde gibi araştırmacılar, *hikmet* ile *maksadın* aynı anlama karşılık geldiğini açıkça ifade etmişlerdir. Bk. Meyyâde, *Ta'lîl bi'ş-şebih*, 80.

⁷³ Bunun için “Münasip Mânânın Tanımı” başlığına bakınız.

⁷⁴ Bk. Gazzâlî, *Mustaşfâ*, 2/320.

⁷⁵ Bk. Cüveynî, *Ğıyâşî*, 498.

⁷⁶ Bk. Abdül'azîm Maḥmûd ed-Dîb, “Tevṭie”, [Cüveynî] *Ğıyâşî*, thk. Abdül'azîm Maḥmûd ed-Dîb (Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2011), 165.

bunları dikkate almayan her *mânâ* ise *mefsedettir*.⁷⁷ Şu halde münasebe, usûlü'ş-şerî'aya dayanmaktadır.⁷⁸ Diğer bir deyişle usûlü'ş-şerî'a (*makâsîdü'ş-şerî'a*), münasip mânânın sıhhatini belirleyen bir mihenk taşı ve geçerliliğini denetleyen bir kontrol mekanizması hükmündedir.⁷⁹ Netice itibarıyla Cüveynî'nin çerçevesini çizdiği genel uyumluluk dizimine göre münasebe maslahata, maslahat da usûlü'ş-şerî'aya dönmektedir.⁸⁰

Cüveynî, makâsîd düşüncesinin sınırlarını çizen ve çerçevesini oluşturan maslahat, hikmet, garaz, kaide, maksad, usûlü'ş-şerî'a kavramlarını, münasip mânâ kavramıyla bağlantılı olarak kıyas başlığı altında zikretmektedir.⁸¹ Bu husus, kıyasta ta'lîl ve tâdiye işleminin, münasip mânânın sonraki aşamalarını teşkil eden söz konusu kavramlar etrafında cereyan ettiğini göstermektedir. Nihai olarak bu düşünceye göre kıyas, makâsîd ile sağlaması yapılan akli ve maslahi uygunluğa dayalı olarak vuku bulmaktadır.⁸²

Sonuç

Orijinal görüşleri, özgün tespitleri ve farklı yaklaşımlarıyla ilim dünyamıza ve düşünce mirasımıza yön veren İmâmü'l-Hârameyn Cüveynî, mânâyâ önem veren ve mânâyı farklı boyutlarıyla ele alan usûlcülerin başında gelmektedir. Cüveynî'nin ta'lîl anlayışında münasip mânâ, ciddi bir yer tutmaktadır. Ona göre

⁷⁷ Bk. Gazzâlî, *Mustaşfâ*, 1/416-417.

⁷⁸ Nitekim Gazzâlî, *kıyas* konusunda “*münasip ve mühil mânâ*” tabirini kullandıklarında, bununla *maksudü'ş-şerî'a* karşılık gelen beş *ash* (din, can, akıl, nesil ve mal) kastettiklerini belirtir. Bk. Gazzâlî, *Mustaşfâ*, 1/417.

⁷⁹ Cüveynî; münasip mânâları, hikmetleri/maslahatları, usûlü'ş-şerî'ayı (*makâsîdü'ş-şerî'a*) hakkıyla kavrayamadığını ve bunlara hakkıyla riayet etmediğini düşündüğü Ebû Hanîfe ile bunlarla amel etme konusunda itidali elden bıraktığını düşündüğü İmâm Mâlik karşısında, kontrollü ve ölçülü bir münasip mânâ anlayışı inşa etmek istemiş ve bu amaçla münasip mânânın usûlü'ş-şerî'aya/makâsîdü'ş-şerî'aya uygun olmasının gerekliliği üzerinde özellikle durmuştur. Ona göre usûlü'ş-şerî'aya/makâsîdü'ş-şerî'aya uygunluk, münasip mânânın makbul ve muteber olmasının göstergesidir. Konu hakkında geniş bilgi için bk. Sevgili, *Cüveynî'nin Kıyâs Anlayışı*, 103-105; 166-167. Cüveynî'nin Ebû Hanîfe eleştirisi için bk. Cüveynî, *Burhân*, 2: 179-180; 208-209; a.mlf., *Kitâbu'l-ictihâd ve'l-fetvâ*, [Ebyârî'nin *Tahkîk*'inin 4. cildi içerisinde], thk. Alî b. Abdurrahmân Bessâm el-Cezâirî (Kuveyt: Dârü'd-Diyâ', 2011), 550-551, 573-574. Bâkıllânî'nin ve Gazzâlî'nin benzer eleştirileri için bk. Gazzâlî, *Menhûl*, 285-286, 317, 319-322. Cüveynî'nin Mâlik eleştirisi için bk. Cüveynî, *Burhân*, 2: 161-164; 180-181; 205-207; 212-213; a.mlf., *Kitâbu'l-ictihâd ve'l-fetvâ*, 549-550; a.mlf., *Ğiyâşî*, 352. Gazzâlî'nin benzer eleştirileri için bk. Gazzâlî, *Menhûl*, 319.

⁸⁰ Konu hakkında daha geniş bilgi için bk. Sevgili, *Cüveynî'nin Kıyâs Anlayışı*, 97-100.

⁸¹ Örnek olarak bk. Cüveynî, *Burhân*, 2/29-30, 79-95.

⁸² “Kıyâs-makâsîdü'ş-şerî'a” ilişkisi hakkında geniş bilgi için bk. Ezher, *Makâsîdü'ş-şerî'a inde İmâmi'l-Hârameyn*, 147-149.

münasip mânâ, ta'lîl ve tâdiyeyi sağlayan başlıca yöntemdir.

Cüveynî, en kuşatıcı şekliyle “akıl, maslahat ve makâsîd açısından hükme uygun olan mânâ” şeklinde tanımlanabilecek münasip mânâ için mühil, ma'nâ müş'ir bi'l-hüküm; “akıl, maslahat ve makâsîd açısından hüküm ile mânâ arasında bulunan uygunluk” şeklinde tanımlanabilecek münasebe içinse ihale, iş'âr bi'l-hüküm gibi tabirler kullanmaktadır. O, münasip mânânın muhtevasına, çerçevesine ve taksimine yönelik özgün açıklamalar geliştirmiş ve terimleşme sürecine önemli katkılar sağlamıştır.

Cüveynî'ye göre ta'lîlin imkânı ve hükmün tâdiyesi, münasip bir mânânın varlığına bağlıdır. Ona göre geçerli bir ta'lîl için şu beş şartın yerine gelmesi gerekmektedir: 1) Hüküm mahallinden illet olmaya elverişli birtakım mânâların istinbat edilmesi. 2) Mânâların, “zann-ı galip” ile elde edilmesi. 3) Mânâların, aslın hükmüne münasip olması. 4) Hükme münasip olan bu mânânın muttarıd olması ve iptal edici sebeplerden/itirazlardan salim olması. 5) Münasip mânânın usûlü's-şerî'aya uygun olması ve bununla çelişmemesi.

Cüveynî, ta'lîl ve tâdiyenin başlıca yöntemi olarak kabul ettiği münasip mânâyı, büyük ölçüde kıyas başlığı altında zikretmektedir. En önemli ve en yaygın kıyas çeşidi olan kıyasü'l-mânâyı, “hükme doğrudan/bizzat münasip olan ve hükmü çağrıştıran bir mânâyı dayanan kıyas” şeklinde betimlemektedir. Ona göre dolaylı yoldan dahi olsa kıyasü's-şebehte de hükme münasip ve hükmü çağrıştıran bir mânâ bulunmaktadır. Cüveynî'nin, ta'lîl ve tâdiyenin başlıca yöntemi olarak gördüğü münasip mânâyı büyük ölçüde kıyas başlığı altında ele alması, ta'lîl ve tâdiye işleminin çoğunlukla kıyas ile vuku bulduğu anlamına gelmektedir. Diğer taraftan Cüveynî'ye göre münasebe, kıyasta illeti tespit etme yöntemlerinin en fonksiyoneldir. Onun düşüncesinden hareketle ima/inba, icma, “sebr ve taksim” ile “tard/ittirad ve aks/in'ikas” gibi illeti tespit eden yöntemleri, münasebe yöntemi kapsamında değerlendirmek mümkündür; zira söz konusu yöntemlerin temelinde, münasip mânâ algısı yer almaktadır.

İstidlali kavramsallaştıran usûlcü olarak bilinen Cüveynî, -kıyasta olduğu gibi- istidlalde de ta'lîlin imkânının münasip bir mânânın varlığına bağlı olduğu düşüncesindedir. Ona göre kıyasın aksine istidlalde üzerinde ittifak edilen bir aslın bulunmaması, istinbat edilen mânânın mesnetsiz, ucu açık ve usûlü's-şerî'aya uzak olma riskini beraberinde getirmektedir. Cüveynî, İmâm Şâfi'î'nin “münasip mânânın, usûlü's-şerî'aya yakın olmasının gerekliliği” şeklindeki şartını geliştirmek suretiyle söz konusu risk faktörünü devre dışı bırakmaya çalışmıştır.

Böylece o, kıyas ile istidlalin iç dinamikleri arasındaki tutarlılığı tesis etme noktasında başarılı bir adım atmış ve hukukun istikrarına katkıda bulunmuştur.

Maslahat, hikmet, garaz, kaide, maksad, usûlü'ş-şerî'a kavramlarını, - dağınık bir özellik arz etse de- ayrıntılı bir şekilde ele alan ilk usûlcü Cüveynî'dir. O, bu kavramlar arasındaki ilişkiye dikkat çekmektedir. Ona göre söz konusu kavramların ortak paydası, "münasip mânâ" temelli olmalarıdır. Cüveynî'nin yaklaşımından anlaşıldığı kadarıyla mânâ merkezli ta'lil ve tâdiye; münasip mânâ, maslahat ve usûlü'ş-şerî'a aşamalarından müteşekkil hiyerarşik bir süreç takip etmektedir. Ona göre münasip mânânın maslahata, maslahatın da usûlü'ş-şerî'aya dönmesi ve dayanması gerekmektedir. Cüveynî'ye göre münasip olan her mânâ, maslahi nitelik taşımamaktadır ve illet olma kapasitesine/yeterliliğine sahip değildir. Keza her maslahat da muteber değildir, bunun için usûlü'ş-şerî'aya uygun olması gerekmektedir. Buna göre usûlü'ş-şerî'a (*makâsîdü'ş-şerî'a*), münasip mânânın geçerliliğini ve yürürlüğünü denetleyen bir kontrol mekanizması mesabesinde.

Cüveynî; maslahat, hikmet, garaz, kaide, maksad, usûlü'ş-şerî'a kavramlarını, münasip mânâ kavramıyla bağlantılı olarak kıyas başlığı altında incelemektedir. Kıyasta ta'lil ve tâdiye işlemi, makâsîd ilminin sınırını çizen ve çerçevesini oluşturan söz konusu kavramlar bağlamında cereyan etmektedir. Kısacası kıyas, makâsîd ile sağlaması yapılan akli ve maslahi uygunluğa dayalı olarak vuku bulmaktadır.

Kaynakça

- Âmidî, Seyfüddîn Ebü'l-Hasen Ali b. Ebü Ali. *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*. 2 cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Aşriyye, 2010.
- Bâcî, Ebü'l-Velîd. *İhkâmü'l-fuşûl fi ahkâmi'l-uşûl*. thk. Abdülmecîd Türkî. 2 cilt. Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2008.
- Başrî, Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ali b. eî-Tayyib. *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh*. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, ts.
- Başoğlu, Tuncay. *Hicri Beşinci Asır Fıkah Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.
- Beydâvî, el-Kâdî Nâsirüddîn Abdullâh b. Umer. *Minhâcü'l-vuşûl ilâ 'ilmi'l-uşûl* [İsnevî'nin *Nihâyetü's-sû'l fi şerhi Minhâci'l-Vuşûl* adlı şerhiyle birlikte]. thk. Muhammed Hasan İsmâ'îl, Ahmed Ferîd el-Mezîdî. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2009.
- Bûfî, Muhammed Sa'îd Ramağân. *Đavâbihu'l-maşlahâ fi 'ş-şerî'ati'l-İslâmîyye*. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 2005.
- Ceşşâs, Ebü Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî. *Uşûlü'l-Ceşşâs (el-Fuşûl fi'l-uşûl)*. thk. Muhammed Muhammed Tâmir. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2010.

- Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn Dîyâü'd-dîn Ebü'l-Me'âlî Abdülmelik b. Ebî Muhammed Abdillâh b. Ebî Ya'kûb Yûsuf b. Abdillâh b. Yûsuf b. Muhammed b. Hayyüye en-Nisâbüri et-Tâî es-Sinbisî. *el-Burhân fî usûli'l-fikh*. thk. Şalâh b. Muhammed b. Uveyde. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Cüveynî. *el-Gıyâsî/Gıyâsü'l-ümem fî iltiyâsî'z-zulem*. thk. Abdül'azîm Maḥmûd ed-Dîb. Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2011.
- Cüveynî. *el-Kâfiye fî'l-cedel*. thk. Ḥalîl Mansûr. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- Cüveynî. *et-Telḥîş fî usûli'l-fikh*. thk. Muhammed Ḥasen Muhammed Ḥasen İsmâ'îl. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Cüveynî. *Kitâbü'l-ictihâd ve'l-fetvâ*. [Ebyârî'nin *Taḥkîk*'inin 4. cildi içerisinde]. thk. Alî b. Abdurrahmân Bessâm el-Cezâîrî. Kuveyt: Dârü'd-Ḍiyâ, 2011.
- Debûsî. Ebü Zeyd 'Ubeydullâh b. 'Umer b. İsâ. *Taḳvîmü'l-edille fî usûli'l-fikh*. thk. Ḥalîl Muḥyiddîn el-Meys. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007.
- Dîb, Abdül'azîm Maḥmûd. "Tevtie". [Cüveynî] *el-Gıyâsî/Gıyâsü'l-ümem fî İltiyâsî'z-zulem*. thk. Abdül'azîm Maḥmûd ed-Dîb. Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2011.
- Duman, Soner. *İlk Dönem Hanefî Usûlünde İlet Tartışmaları*. İstanbul: Kitâbî Yayınevi, 2010.
- Ebyârî, Alî b. İsmâ'îl. *et-Taḥkîk ve'l-beyân fî şerḥi'l-Burhân fî usûli'l-fikh*. thk. Alî b. Abdurrahmân Bessâm el-Cezâîrî. 4 cilt. Kuveyt: Dârü'd-Ḍiyâ, 2011.
- Ezher, Hişâm b. Sa'id. *Maḳâşidü's-şerî'a inde İmâmi'l-Harameyn ve âşâruhâ fî't-taşarrufâti'l-mâliyye*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2010.
- Firkâh, Tâcüddîn Abdurrahmân b. İbrâhîm el-Fezâri. *Şerḥu'l-Varakât li İmâmi'l-Harameyn el-Cüveynî*. thk. Sâre Şâfi el-Hâcirî. Beyrut: Dâru'l-Beşâîrî'l-İslâmiyye, 2005.
- Ġazâlî, Ebü Ḥâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed et-Ṭûsî. *el-Menḥûl min ta'likâti'l-uşûl*. thk. Nâcî es-Süveyd. Beyrut: el-Mektebetü'l-'asriyye, 2008.
- Ġazâlî. *el-Mustaşfâ min 'ilmi'l-uşûl*. thk. Muhammed Süleymân el-Eşşar. 2 cilt. Dimaşk: Müessesetü'r-risâle, 2012.
- İbn İmâm el-Kâmilîyye, Kemâlüddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahmân b. Alî el-Mişrî eş-Şâfi'î. *Şerḥu'l-Varakât fî 'ilmi usûli'l-fikh 'alâ Varakâti Ebi'l-Me'âlî el-Cüveynî*. thk. Muştafâ Maḥmûd el-Ezherî. Riyad: Dârü İbni'l-Kayyim, 2008.
- İbnü'l-Hâcib, Ebü Amr Cemâlüddîn 'Uşmân b. 'Umer b. Ebü Bekr b. Yûnus. *el-Muḥtaşar*. [İşfehânî'nin *Beyânü'l-muḥtaşar şerḥü muḥtaşar İbni'l-Hâcib* adlı şerhiyle birlikte]. thk. Alî Cum'a Muhammed. 2 cilt. Kahire: Dârü's-Selâm, 2004.
- İşfehânî, Ebü's-Şenâ Şemsüddîn Maḥmûd b. Abdurrahmân. *Beyânü'l-Muḥtaşar şerḥü Muḥtaşar İbni'l-Hâcib*. thk. Alî Cum'a Muhammed. 2 cilt. Kahire: Dârü's-Selâm, 2004.
- Kefrâvî, Es'ad Abdülġani es-Seyyid. *el-İstidlâl 'inde'l-uşûliyyîn*. thk. Alî Cum'a Muhammed. Kahire: Dârü's-Selâm, 2009.
- Maḥallî, Celâlüddîn Muhammed b. Aḥmed eş-Şâfi'î. *Şerḥu'l-Varakât fî usûli'l-fikh*. thk. Hüsâmüddîn b. Mûsâ Afâne. Riyad: Mektebetü 'Ubeykân, 2006.
- Mennûn, İsâ. *Nibrâsü'l-ukûl fî taḥkîki'l-kıyâs inde 'ulemâi'l-uşûl*. Kahire: Maḥba'atü't-Teḏâmüni'l-Eḥvâ, 1345.

- Meyyâde, Muhammed Hüseyin. *et-Ta'lîl bi'ş-şebih ve eşerüh fi'l-kıyâs 'inde'l-uşûliyyîn*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2001.
- Okur, Kâşif Hamdi. *İslam Hukuk Metodolojisinde Münâsebet Kavramı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997.
- Raysûnî, Ahmed. "İmâmü'l-fikri'l-makâşidî". *Nedvetü'z-zikra'l-elfiyye li İmâmi'l-Harameyn el-Cüveynî*. Katar: Câmi'atu Katar, 1999.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. 'Umer b. Hüseyin. *el-Maḥşûl fi 'ilmi uşûli'l-fikḥ*. thk. Tâhâ Câbir el-Alvânî. 3 cilt. Kahire: Dâru's-Selâm, 2011.
- Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffâr Mansûr b. Muhammed b. Abdülcebbar. *Ḳavâti'ü'l-edille fi'l-uşûl*. thk. Muhammed Ḥasen İsmâ'il eş-Şâfi'î. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Sevgili, M. Macit. *Cüveynî'nin Kıyâs Anlayışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Şelebî, Muhammed Muştafâ. *Uşûlü'l-fikḥi'l-İslâmî el-muḳaddimetü't-ta'rîfiyye bi'l-uşûl ve edilleti'l-aḥkâm ve kavâ'idü'l-istinbât*. Beyrut: Dâru'n-Nehḍati'l-'Arabîyye, 2010.
- Şinkîti, Ahmed Maḥmûd Abdülvehhâb. *el-Vaşfü'l-münâsib li şer'i'l-hükm*. Medine: el-Câmi'atü'l-İslâmiyye, 1415.
- Şîrâzî, Ebü İshâk İbrâhîm b. Ali b. Yûsuf el-Fîrûzâbâdî. *el-Lüma' fi uşûli'l-fikḥ*. thk. Muḥyiddîn Dîb Mustu, Yûsuf Ali Budeyvi. Dîmaşk: Dâru İbn Keşîr, 2011.
- Şîrâzî. *Şerḥu'l-Lüma'*. thk. Abdülmecîd et-Türkî. Beyrut: Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, 1988.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ b. Sevre b. Mûsâ b. Dahhâk. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 5 cilt. Mısır: Matba'atu Mustafâ Bâbî Halebî, 1975.
- Turay, Fatih. *Gazzâlî'nin Kıyâs Anlayışında Münâsebe Kavramı*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2012.
- Uşeymîn, Muhammed b. Şâlih. *Şerḥu nazmi'l-Veraḳât fi uşûli'l-fikḥ*. Demmam: Dâru İbni'l-Cevzî, 1427.
- Yaran, Rahmi. "Cüveynî Öncesi Makâsîd/Maslahat Söylemi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 28 (2005), 93-123.
- Yılmaz, Ömer, "Cüveynî'nin Makâsîd Düşüncesi", *Genç Akademisyenler İlahiyat Araştırmaları*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., no: 226, İstanbul (2009), s. 129-136.
- Zerkeşi, Ebü Abdullâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdullâh eş-Şâfi'î. *el-Bahrü'l-muḥîṭ fi uşûli'l-fikḥ*. thk. Muhammed Muhammed Tâmir. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.

Kıraat İlminde Hâ-i Sekt

Mustafa Kılıç*

Öz

Arap dilinde, üzerinde vakf yapılan kelimenin son harfinin harekesini belirtmek gibi muhtelif nedenlerle onun ahirine yer yer sâkin hâ (ﻫﺎ) harfi eklenmektedir. Bu harf, yaygın olarak bilinen ismiyle hâ-i sekt olarak adlandırılmaktadır. Arapçada belirli şartlar muvacehesinde uygulanan hâ-i sekin, kıraat imamlarının okuyuşlarında da yer aldığı görülmektedir. Ancak hâ-i sekt meselesinde kıraat imamlarından nakledilenler arasında onların ittifak ettiği okuyuşların yanı sıra ayrıştıkları uygulamalar da bulunmaktadır. Hâ-i sekin genel kural olarak vakf anında kullanıldığı, vasl yapıldığında ise hafzedildiği bilinmektedir. Kıraat imamlarının bir kısmının hâ-i sekti vasl durumunda isbât etmeleri, özellikle bu kıraatlerin Arap dilindeki kullanımlar açısından izahını gerekli kılmıştır. Bazı yerlerde vasl halinde nakl ve idgam konularının hâ-i sekt ile bağlantılı olarak gündeme gelmesi, meselenin açıklanması gereken başka bir yönünü oluşturmaktadır. İslâm âlimlerinin kıraatlerin tevcîhini yapma gayretlerinin yanında onlardan bir kısmının, bazı kıraat imamlarını hâ-i sekt nakilleri çerçevesinde tenkit ettiklerine rastlanmaktadır. Çalışmada kıraat ilminde hâ-i sekt uygulamalarının neler olduğu ve bunların tevcîhinin âlimler tarafından nasıl yapıldığı ortaya konacak; ayrıca hâ-i sekt temelinde kurrâya yöneltilen eleştiriler tespit edilip değerlendirilecektir. **Anahtar Kelimeler:** Kur'ân, Kıraat, Hâ-i Sekt, Kıraatlerin Tevcîhi, Kıraat İmamları.

* Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kur'ân-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı, <https://orcid.org/0000-0001-9669-4745>

Hâ al-Sakt in Qiraat Science

Abstract

Sometimes hâ letter with sukûn (هـ) is added to end of a word for some reasons such as to pronounce the haraka of the last letter during wakf in Arabic. That hâ is called hâ al-sakt in common usage. It is seen that hâ al-sakt which is used in accordance with some certain rules in Arabic, takes place in qiraat imams' recitations too. However, there is unity in some qiraat imams' recitation besides conflict among others. It is known that hâ al-sakt is pronounced during waqf and it is not pronounced during wasl. Some qiraat imams' pronunciation of it, implementation of idghaam and naql related to hâ al-sakt during wasl are required explanations in terms of Arabic rules. Besides Muslim scholars who try to explain qiraats, some of them critic a couple of narratives related to hâ al-sakt in terms of common Arabic rules. In this study what hâ al-sakt's practice is and how they are interpreted by scholars will be determined through the sources. Also critiques of qiraat imams based on hâ al-sakt will be established and evaluated.

Keywords: Qur'an, Qiraat, Hâ al-Sakt, Interpretation of Qiraats, Qiraat Imams.

هـاء السكت في علم القراءات

المخلص

في اللغة العربية هاء ساكنة تزداد في آخر الكلمة (هـ) حال الوقف تسمى بهاء السكت وتأتي لأسباب مختلفة كبيان حركة ما قبلها. ونجد هذه الهاء التي تستخدم في حالات وشروط معينة في اللغة العربية تدخل دائرة اهتمام القراء أثناء التلاوة. غير أننا نجد أن هناك روايات نقلت عن أئمة القراءات اتفقوا فيها على مواضع معينة للقراءة واختلفوا في أخرى. إذا نظرنا لهاء السكت واستخدامها في اللغة العربية نجد أنها بصفة عامة تستخدم في آخر الكلمة وقفا وتحذف عند الوصل كما هو معروف. بعض القراء يثبتون هاء السكت في حال الوصل لذلك كان من المحتم إيضاح وتفسير هذه القراءات واستخداماتها في اللغة العربية. وهناك مسائل أخرى تظهر لارتباطها بهاء السكت عند الوصل تحتاج إلى توضيح مثل النقل والإدغام. نجد أيضا أن هناك جهودا لعلماء الإسلام في توجيه القراءات بالإضافة لنقد بعض الأئمة في مسألة النقل المترتب على هاء السكت. ستطرح في هذه الدراسة مسألة هاء السكت وكيفية تطبيقها مع بيان كيفية توجيه العلماء لهذه الأوجه بالاستناد للمراجع مع دراسة النقد الموجه لأئمة القراءات وتقييمه.

الكلمات المفتاحية: القرآن، القراءات، هاء السكت، توجيه القراءات، أئمة القراءات.

Giriş

İslâm âlimleri, kıraat olarak nakledilen bir rivayetin muteber kabul edilebilmesi için senedinin sahih, Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği mushaflardan birinin hattına -ihtimâlî de olsa- uygun ve Arap dili kurallarına -bir vechiyle bile olsa- mutâbık olması gerektiğini belirtmişlerdir.¹ Bu çerçevede ulemâ, sahih senede sahip olan okuyuşları mushaf hattına ve Arap diline uygunluk bakımından değerlendirmiştir. Kıraat imamlarının okuyuşları arasında görülen birtakım uygulamaların bahsedilen iki yönden izahını yapmış, bazıları ise kimi rivayetlerin sıhhatini sorgulamıştır. Bu bağlamda tevcîhi yapılan vecihlerden birisi de hâ-i sekt uygulamasıyla ilgili okuyuşlardır.

Arap dilinde *sekt*, “sözü kesmek, susmak, dinmek, yatışmak, sakinleşmek”; musikide “iki nağme arasını nefes almaksızın açmak” anlamlarına gelirken terminolojide “nefes almaksızın sesi kesmek” şeklinde tanımlanmaktadır.² *Hâ-i sekt* ise üzerinde vakfedilen son harfin harekesini belirtmek maksadıyla kelimenin âhîrine eklenen sâkin hâ (أ) harfine denmektedir.³ Bu ismiyle yaygın olarak

¹ Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî, *el-İbâne 'an me'âni'l-kirâât*, thk. Abtülfettâh İsmail Şelebî (Kahire: Dâru Nehdati Mısır, 1977), 51; Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. el-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kirâati'l-aşr*, thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Âlemiyye, ts.), 1/9.

² Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, “k-s-t”, *Kitâbü'l-'Ayn*, thk. Mehdî Mahzûmî - İbrahim Sâmerrâî (Beyrut: Müessesetü'l-Âlemi li'l-Matbû'ât, 1988), 5/306; Ebû Mansûr Muhammed el-Ezherî, “k-s-t”, *Tehzîbü'l-luga*, thk. Abdüsselâm Muhammed Harun (Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye, ts.), 10/48; Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris el-Hemedânî, “s-k-t”, *Mu'cemü mekâysî'l-luga*, thk. Abdüsselâm Muhammed Harun (Beyrut: Dâru'l-Cil, ts.), 3/89; Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, “s-k-t”, *es-Sihâh tâcü'l-luga ve sıhâhu'l-'Arabîyye*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlm, 1990), 1/253; Ebü'l-Kâsım Hüseyin el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, “s-k-t”, *Müfredatü elfâzi'l-Kur'an*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî (Dimaşk-Beyrut: Dâru'l-Kalem-ed-Dâru'ş-Şâmiyye, 2009/1430), 416; Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ ez-Zebîdî, “s-k-t”, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Abdüsettar Ahmed Ferrâc vd. (Kuveyt: Matbaatü Hükümeti'l-Kuveyt, 1975), 4/558-562; Mütercim Âsım Efendi, “s-k-t”, *el-Okyânûsu'l-basît fi tercemeti'l-Kâmûsi'l-muhît*, haz. Mustafa Koç - Eyyüp Tanrıverdi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 1/766; Nihat Temel, *Kirâat ve Tecvid Isulahları* (İstanbul, İFAV Yay., 2013), 118.

³ Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Müberred, *el-Muktedab*, thk. Muhammed Abdülhâlik Azîme (Kahire: Vizâratü'l-Evkâf, 1994), 1/170, 4/248; Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Müberred, *el-Kâmil*, thk. Muhammed Ahmed ed-Dâlî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1997), 2/967; Ebû Bekir b. Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a fi'l-kirâât*, thk. Şevkî Dayf (Kahire: Dâru'l-Ma'rife, 1980), 262; Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed en-Nehhâs, *l'râbü'l-Kur'an*, thk. Hâlid el-'Alî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1429/2008), 202; Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî, *el-Keşf 'an vücûhi'l-kirâati's-seb' ve 'ilelihâ ve hıcehâ*, thk. Muhyiddîn Ramadân (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997), 1/307-308, 438-439; Ebû Abdillâh Fahüddîn eş-Şirâzî İbn Ebî Meryem, *el-Müdah fi vücûhi'l-kirâât ve 'ilelihâ*, thk. Ömer Hamdân el-Kübeysî (Cidde: y.y., 1414/1993), 1/340-342, 484; İbnü'l-

bilinmekle birlikte *hâ-i istirâhat*,⁴ *hâ-i vakf*⁵ ve *hâ-i beyâni hareke*⁶ gibi terkiplerle de ifade edilmektedir. Kelimenin sonuna *hâ* harfini ilave etmek ise *ilhâk* (ilhâku'l-hâ) olarak adlandırılmaktadır.⁷ *Hâ-i* sektin Arap dilindeki genel uygulamaları göz önünde bulundurulduğunda; onun, vakf yapıldığında kelimeye ilave edildiği, vasl durumunda ise -genel kural olarak- kelimenin aslı üzere hazfedildiği anlaşılmaktadır.

Hâ-i sekt meselesi; mushaf hattında sabit olanlar ve mushafta yazılı bulunmadığı hâlde vakf esnasında kelimeye eklenenler olmak üzere iki bölüme ayrılabilir. Kur'ân'da resmî'l-mushafta sabit olan *hâ-i* sektin; yedi farklı kelimeye, toplam dokuz yerde bulunduğu görülmektedir. *Hâ-i* sekt *يَتَسَنَّى* (el-Bakara 2/259), *اِقْتَدَى* (el-En'âm 6/90), *كِتَابِيَّة* (el-Hâkka 69/19, 25), *جَسَابِيَّة* (el-Hâkka 69/20, 26), *مَالِيَّة* (el-Hâkka 69/28), *سُلْطَانِيَّة* (el-Hâkka 69/29) ve *مَا هِيَ* (Kâria 101/10) lafızlarında mushaf hattında sabittir. Resm-i hatta mevcut olan *hâ-i* sekt üzerinde vakf yapıldığında bunun isbât ile okunması konusunda sahih kıraatler ittifak hâlinindedir. Bununla birlikte *hâ-i* sektin vasl halinde hazfî, isbâtı ve bir yerde (*اِقْتَدَى*) harekelenmesi meselesinde, kıraat imamlarının uygulamaları arasında farklılıklar bulunmaktadır.⁸

يَتَسَنَّى ve *اِقْتَدَى* kelimelerindeki *hâ* harfini Hamza, Kisâi, Ya'kûb ve Halef vakfta isbât, vaslda hazf ile; diğerleri ise vakfta da vaslda da isbât ile okumuşlardır. *كِتَابِيَّة* ile *جَسَابِيَّة* kelimelerindeki *hâ-i* sekti Ya'kûb vakfta isbât, vaslda hazf ile; onun dışındakiler ise hem vaslda hem de vakfta isbât ile telaffuz etmişlerdir. *مَالِيَّة*, *سُلْطَانِيَّة* ile *مَا هِيَ* kelimelerindeki *hâ* harfinin vasl halinde hazf ile

Cezerî, *en-Neşr*, 2/88; Abdü'l-'Aliyy el-Mes'ûl, *Mu'cemü mustalahâti 'ilmi'l-kirâati'l-Kur'âniyye ve-mâ yete'alleku bih* (Kahire: Dâru's-Selâm, 1428/2007), 329-330; İbrahim b. Saîd ed-Devserî, *Muhtasaru'l-'ibârât li-mu'cemi mustalahâti'l-kirâât* (Riyad: Dâru'l-Hadâra, 1429/2008), 126.

⁴ Ebû Amr Osman b. Saîd ed-Dânî, *Câmi'u'l-beyân fi'l-kirâati's-seb'i'l-meşhûra*, thk. Muhammed Sadûk el-Cezâirî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 2005), 499; İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, 1/484.

⁵ Abdurrahmân b. Muhammed b. Zencele Ebû Zür'a, *Hucetü'l-kirâât*, thk. Sa'id el-Efgânî (Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 1979), 719; İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, 1/484, 3/1293.

⁶ İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, 1/484, 3/1293.

⁷ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/142; Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed ed-Dimyâtî el-Bennâ, *İthâfû fudalâi'l-beşer bi'l-kirâati'l-erbe'ate'aşer*, thk. Şa'bân Muhammed İsmâîl (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1987), 1/322. krş. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/357; Muhammed Salim Muhaysin, *el-Hâdî: Şerhu Tayyibeti'n-neşr fi'l-kirâati'l-'aşr ve'l-keşf'an 'ileli'l-kirâati ve tevcihuhâ* (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1997/1417), 1/238.

⁸ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/142. *Hâ-i* sekt ve kıraat ilminde *hâ-i* sekt ile bağlantılı vecihlerin tevcihleriyle alakalı özet bilgi için bk. Fatih Çollak, *Hafz Rivâyetiyle Gelen Muhtelif Vecihler ve Hüccetleriyle Asım Kirâati* (İstanbul: Üsküdar Yayınevi, 1997), 71-76.

okunması konusunda Ya'kûb'a Hamza da katılmış; diğer kurrâ ise bu kelimelerdeki hâ-i sekt her halükârda isbât etmiştir. İbn Âmir'in râvilerinden Hişâm'ın اِقْتَدِهْ kelimesini vasl durumunda işbâ' (med) yapmadan kesre harekeyle okuduğu bildirilmiştir. İbnü'l-Cezerî'nin (ö. 833/1429) aktardığına göre İbn Âmir'in diğer râvisi İbn Zekvân'dan bu konuda nakledilenler muhtelif olmakla birlikte cumhur, işbâ' ile okuyuşu; az sayıda kaynak med olmaksızın kesre vechini aktarmıştır.⁹

Kaynaklar, kıraat imamlarının bazılarının üzerinde vakf yapılan bir kısım kelimelere -mushaf hattında olmamakla birlikte- hâ-i sekt eklediklerini kaydetmiştir. Bu uygulamayı yapan kurrâ, vasl durumunda -resm-i mushafta sabit olmadığı için- hâ-i sekt iptal etmiştir.¹⁰

Hâ-i sekt ile ilgili olarak kıraat imamlarından rivayet edilen uygulamaların genel durumu yukarıda aktarıldığı şekildedir. Burada kıraatlerin tevcihi bağlamında âlimlerin serdettiği görüşler ele alınacak; ayrıca hâ-i sekt temelinde kıraat imamlarına veya onların râvilerine yöneltilen tenkitler tespit edilip değerlendirilecektir.

1. Mushaf Hattında Sabit Olanlar

Kur'ân'da toplam dokuz yerde mushaf hattında hâ-i sekt bulunmaktadır. Konunun belirli bir sistematik dâhilinde anlatımı için bu kelimeler, buldukları sûrelere göre dört alt başlığa ayrılarak ele alınacaktır.

1.1. يَتَسَنَّهُ Kelimesi

يَتَسَنَّهُ kelimesinde (el-Bakara 2/259)¹¹ vakf yapıldığında söz konusu fiilin, hâ harfinin isbâtı ile لَمْ يَتَسَنَّهُ şeklinde okunması hususunda kıraat imamları ittifak etmişlerdir. Vasl halinde ise Hamza, Kisâi, Ya'kûb ve Halef hazf ile لَمْ يَتَسَنَّ وَأَنْظُرْ; diğerleri isbât ile لَمْ يَتَسَنَّهُ وَأَنْظُرْ biçiminde okumuşlardır.¹²

Kıraatlerin tevcihini yapan âlimlerin bir kısmı, vasl halinde hâ-i sektin isbâtının veya hazfinin caiz olduğunu söylemişler, ancak لَمْ يَتَسَنَّهُ ifadesinde fiilin

⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/142.

¹⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/134-136.

¹¹ ... فَأَنْظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهُ وَأَنْظُرْ إِلَى جَمَارِكَ ...

¹² İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 188-189; Ebû Muhammed Mekki b. Ebî Tâlib el-Kaysî, *et-Tefsîrâ fi'l-kirâati's-seb'*, thk. Muhammed Gavs en-Nedvî (Bombay: Dâru's-Selefiyye, 1982), 444-445; Dâni, *Câmi'u'l-beyân*, 428-430; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/142; Dimyâtî, *İthâfû fudalâi'l-beşer*, 1/449.

sonundaki hâ, hâ-i sekt kabul edildiğinde en uygun tercihin vakf yapmak olduğunu belirtmişlerdir. Vakfın, mushaf hattına tabi olmayı ve Arap dilindeki bir kullanımı uygulama imkânını aynı anda sağlamasını, bu tercihe gerekçe kılmışlardır. Hâ'nın, kelimenin asıl harflerinden biri kabul edilmesi halinde ise vakfın da vaslın da müsâvî olacağını, zira bu durumda hâ'nın vasl halinde de mutlaka isbât edilmesi gerektiğini belirtmişlerdir.¹³

Vasl halinde لَمْ يَسْنَهُ fiilindeki hâ harfinin hazfedildiği kıraatin tevcîhini yapan âlimler, vakf esnasında harekeyi korumak üzere kelimenin sonuna hâ-i sekt eklendiğini, ancak vasl durumunda onun varlığını gerektiren sebep ortadan kalktığı için bunun hazfedildiğini bildirmişlerdir.¹⁴ Bu durumda fiilin aslı için temelde üç farklı ihtimalden bahsetmişlerdir.

1. Âlimler, يَسْنَهُ kelimesinde fiilin, السَّنَةُ kelimesinden alınmış olabileceğini; yalnız bu durumda السَّنَةُ kelimesinin aslının vâv'lı olması gerektiğini söylemişlerdir. Bu ihtimali zikredenler, السَّنَةُ kelimesinin lâmü'l-fiili olan vâv harfinin hazfedildiğini; ancak bunun, kelimenin ism-i tasğirinde ve cem'inde ortaya çıktığını belirtmişlerdir. Kelimenin aslının vâv'lı olduğunu kabul eden Arapların bu çerçevede سَنِيَّةٌ ve سَنَوَاتٌ dediklerini aktarmışlardır. Bahsedilen okuyuşu bu şekilde tevcîh edenler, kelimenin aslında vâv harfî bulunduğunu varsayan Arapların سَانِيَةٌ dediklerini, fakat vâv, kelimedede dördüncü harf olduğu için onu yâ harfine dönüştürdüklerini belirtmişlerdir. Bu açıklamalar muvacehesinde يَسْنَهُ fiilinin aslının يَسْنَى olup cezm nedeniyle elifin hazfedildiğini (لَمْ يَسْنَنَّ), daha sonra ise buna hâ-i sekt ilhâk edildiğini (لَمْ يَسْنَهُ) ifade etmişlerdir.¹⁵

¹³ Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî ez-Zeccâc el-Bağdâdî, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*, şerh ve tahkik: Abdülcelîl Abduh Şelebî (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1408/1988), 1/343; Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Hâleveyh el-Hemedânî, *I'râbü'l-kurâati's-seb' ve 'ilelühâ*, thk. Abdurrahmân b. Süleymân el-'Useymîn (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1413/1992), 1/94; Mekkî, *el-Keşf*, 1/308-309; Ebü'l-Bekâ Muhibbüddîn Abdullâh el-Ukberî, *İmlâü mâ menne bihi'r-Rahmân min vücühi'l-i'râb ve'l-kurâât fi cemi'i'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1979), 1/109; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed es-Semîn el-Halebî, *ed-Dürü'l-masûn fi 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrât (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1406/1986), 2/563.

¹⁴ Ebü Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1403/1983), 1/172; Ebü Ali Hasen b. Ahmed el-Fârisî, *el-Hucce li'l-kurrâi's-seb'a*, thk. Bedreddîn Kahvecî-Beşîr Cuvicâtî (Beyrut: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1991), 2/374; İbn Zencele, *Hucetü'l-kurâât*, 142-143; Mekkî, *et-Tebşıra*, 445; Mekkî, *el-Keşf*, 1/307-308; İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, 1/340; Şihâbüddîn Ebü Şâme el-Makdisî, *İbrâzü'l-me'âni min Hurzi'l-emâni fi'l-kurâati's-seb'*, thk. İbrahim Atve 'İvaz (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2006), 366; Dimiyâfî, *İthâfû fudalâi'l-beşer*, 1/449.

¹⁵ Ebü'l-Hasan Sa'îd b. Mes'ade Ahfeş el-Evsat, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Hüdâ Mahmûd Karâ'a (Mektebetü'l-Hancı, Kâhire 1990), 1/197-198; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/343; Fârisî, *el-*

2. Ulemânın bir kısmı يَتَسَنَّهُ fiilinin, مَسْنُونٌ kelimesinden türemiş olmasını muhtemel görmüş; bunun مِنْ حَمًا مَسْنُونٍ âyetindeki (el-Hicr 15/26) kullanım gibi olduğunu söylemiştir. Fiilin aslının يَتَسَنُّ olup peş peşe gelen üç tane nûn harfi dile ağır gelince sondaki nûn harfinin, yâ harfine dönüştürüldüğünü (يَتَسَنِّي); Arapların فَصَّيْتُ كَلِمَةَ أَطْفَارِي; تَطَنِّي كَلِمَةَ تَطَنَّنَ kelimesini فَصَّيْتُ cümlesindeki fiili فَصَّيْتُ yapmalarında bu durumun örneklerinin görüldüğünü ifade etmiştir. Daha sonra fiilin sonundaki elifin cezm nedeniyle hafzedildiğini (لَمْ يَتَسَنَّ) ve son harfin fethasının, düşürülen elife delalet ettiğini belirtmiştir. Yapılan açıklamalara göre bu kelimeye daha sonra vakf için hâ-i sekt ilhâk edilmiştir.¹⁶

Zeccâc (ö. 311/923), bazı nahivcilerin يَتَسَنَّهُ kelimesinin مِنْ حَمًا مَسْنُونٍ- âyetindeki gibi- “bozulma” anlamında olmasını da caiz gördüklerini aktarmıştır. Bu durumda fiilin لَمْ يَتَسَنَّ şeklinde olduğunu, fakat son harfin nûn’dan yâ’ya dönüştürüldüğünü ifade etmiştir. Bununla birlikte Zeccâc, مَسْنُونٌ fiilinin “(kaliba) dökülmüş” manasına geldiğini söyleyerek bu görüşe katılmadığını belirtmiştir.¹⁷ Benzer görüşleri Mekki b. Ebî Tâlib (ö. 437/1045) de kaydetmiştir.¹⁸

3. Bazı âlimler يَتَسَنَّهُ kelimesinin, Arapların su bozulduğunda söyledikleri أَسِينُ cümlesindeki أَسِينُ fiilinden türediğini söylemiştir. Bununla birlikte ulemâdan bir grup, bu açıklamaya kelimenin kökü itibariyle karşı çıkmış, durum öyle olsaydı âyetin لَمْ يَتَسَنَّ şeklinde okunması gerektiğini öne sürmüştür.¹⁹ Ancak Semîn el-Halebî (ö. 756/1355) bu görüşün, يَتَسَنَّ kelimesinin harfleri arasında kalb gerçekleşmesi şeklinde izah edilebileceğini savunmuştur.²⁰

Âlimler, يَتَسَنَّهُ kelimesindeki hâ harfinin her halükârda isbât ile okunduğu kıraatin tevcîhi için temel iki görüş ortaya koymuş; hâ’nın, hâ-i sekt veya kelimenin asıl harfi olabileceğini bildirmişlerdir. Hâ-i sektin vakfta harekeyi beyan etmek maksadıyla kelimeye eklendiğini, bu nedenle vasl durumunda

Hucce, 2/374; İbn Zencele, *Hucetü'l-kirâât*, 142-143; Mekki, *el-Keşf*, 1/308-309; Ukberî, *İmlâü mâ menne bihi'r-Rahmân*, 1/109; Semîn el-Halebî, *ed-Dürü'l-masûn*, 2/563.

¹⁶ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/172; Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Hâleveyh el-Hemedânî, *el-Hucce fi'l-kirâati's-seb'*, thk. Abdülâl Sâlim Mekrem (Beyrut: Dâru's-Şurûk, 1979), 100; a.mlf., *İ'râbü'l-kirâati's-seb'*, 1/95; Fârisî, *el-Hucce*, 2/374; Mekki, *el-Keşf*, 1/308-309; İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, 1/341; Ukberî, *İmlâü mâ menne bihi'r-Rahmân*, 1/109; Ebû Şâme, *İbrâzü'l-me'âni*, 2006, 366; Semîn el-Halebî, *ed-Dürü'l-masûn*, 2/563.

¹⁷ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/343-344.

¹⁸ Mekki, *el-Keşf*, 1/309-310.

¹⁹ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/343; İbn Hâleveyh, *İ'râbü'l-kirâati's-seb'*, 1/94-95; a.mlf., *el-Hucce*, 100; Mekki, *el-Keşf*, 1/309.

²⁰ Semîn el-Halebî, *ed-Dürü'l-masûn*, 2/563-564.

hazfedilmesi gerektiğini belirtmişler; ancak kurrânın bir kısmının onu vasl da isbât ile okuduğunu belirtip bu uygulamanın izahını yapmaya gayret etmişlerdir.

Kelimenin sonundaki harfi -hâ-i sekt kabul etmekle birlikte- vasl durumunda da isbât ile okuyan kıraat imamlarının bu uygulamasını izah eden âlimler, farklı yorumlar ortaya koymuşlardır. Bazıları, vasl halinde isbât eden kurrânın, mushaf hattına uymak için böyle okuduğunu belirtmiştir.²¹ Ebû Ali el-Fârisî (ö. 377/987), vasl halinde hâ harfini isbât ile okumanın sebebini, mushaf hattına dayandırma düşüncesine karşı çıkmış; bunun kafiyeye kıyas edilerek açıklanmasını tercih etmiştir. Hâ-i sekt meselesindeki vakfın da mushaf hattı bağlamında değerlendirilmemesi gerektiğini savunmuştur.²² Fârisî, hâ-i te'nislerin mushaftaki yazımını, bu düşüncenin doğru olmadığına gerekçe olarak ileri sürmüştür. Zira vasl halinde mushaf hattına ittibâ edilseydi ه şeklinde yazılan hâ-i te'nislerin, vasl halinde de okunması gerekeceğini iddia etmiştir. Fârisî yine اِقْتِدَهُ اَلْحَوَانَا ayetindeki (el-Hicr 15/47) اَلْحَوَانَا kelimesinin yazımı elif ile olduğu için -vasl durumunda mushaf hattı dikkate alınmış olsaydı- bunun, vasl halinde de elif ile okunmasının gerekeceğini savunmuştur. Bunlar caiz olmadığına göre hâ harfleri üzerinde vakf ve vasl yapıldığında mushaf hattına itibar edilmediğini savunmuştur. Fârisî, Kisâî'nin vasl halinde اِقْتِدَهُ ile اِقْتِدَهُ (el-En'âm 6/90) kelimelerinin sonundaki hâ harfinin hazfedilmesi hususunda Hamza'ya muvafakat edip diğer yerlerdeki hâ-i sektleri isbât ettiğini bildirmiştir. Hamza'nın hâ harfini hazfettiği yerde Kisâî'nin isbât etmesinin, Kisâî'nin hâ'nın bulunduğu bazı kelimeleri kafiyeye benzetip buralarda onu -kafiyelerde isbât edildiği gibi- vasl halinde de isbât etmesine; hâ-i sektin hazfettiği yerlerde ise benzetmeyi yapmamasına bağlamıştır. Fârisî, her iki uygulamanın da caiz olduğunu belirtmiştir.²³ Diğer âlimler ise Kisâî'nin bu uygulamasının, her iki okuyuşun caiz olduğunu bildirme isteğinden kaynaklandığını savunmuştur.²⁴

Âlimlerin bazıları, kelimedeki hâ harfinin isbâtı ile vasl yapanların niyetlerinin vakf yapmak olduğunu, ancak onların اِقْتِدَهُ لَمْ يَسْتَنْتَهُ fiilinde durup nefes almak yerine -şiiir okurken kafiyelerde yaptıkları gibi- okumaya devam ettiklerini söylemişlerdir.²⁵ Diğer âlimler de hâ-i sekt olan yerde isbât ile vasl yapanların,

²¹ İbn Hâleveyh, *el-Hucce*, 100; a.mlf., *İ'râbü'l-kirââti's-seb'*, 1/94.

²² Fârisî, *el-Hucce*, 2/377-378.

²³ Fârisî, *el-Hucce*, 2/377.

²⁴ İbn Hâleveyh, *İ'râbü'l-kirââti's-seb'*, 1/94; İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, 1/341.

²⁵ Mekki, *el-Keşf*, 1/308.

vakf niyetiyle böyle okuduklarını söylemişlerdir.²⁶ Bazıları, bu yerleri hakiki vasl kastıyla, hâ-i sekin isbâtı ile okumaya, nahiv ulemâsının çoğunun cevaz vermediğini bildirmiştir.²⁷

Vasl durumunda isbât ile okunmasının tevcîhindeki diğer yorum onun, fiilin asıl harflerinden birisi olma ihtimaline dairdir. Bahsi geçen harfın, hâ-i sekt kabul edilmesi durumunda ortaya konan ihtimaller yukarıda aktarıldığı için burada, kelimenin asıl harfi olma durumu değerlendirilecektir.

Ulemâ يَسَنَّةُ fiilinin, السَّنَّة kelimesinden gelmesini muhtemel görmüşler; fakat bu durumda السَّنَّة kelimesinin lâmü'l-fiilinin hâ harfi olması gerektiğinin altını çizmişlerdir. Zira kelimenin aslının vâv'lı kabul edildiği kullanımda hâ, fiilin asıl harflerinden kabul edilmemekte, yani hâ-i sekt olmaktadır. Semîn el-Halebî, kelimenin aslını hâ ile kullananların Hicazlılar olduğunu kaydetmiştir. Belirtilen ulemâ, kelimenin ism-i tasgîr ve teksîr ifade eden kalıplarının bu lügate göre سَنَّتُهُ، سَنَّتَاهُ، سَنَّتَاهُ şeklinde kullanılmasından hareketle، يَسَنَّةُ fiilinin sonundaki harfın, kelimenin asıl harflerinden biri olduğunu gösterdiğini belirtmişlerdir. Bu açıklamaları yapanlar, vakfta da vaslda da isbât ile okuyanların kelimenin lâmü'l-fiilini telaffuz etmiş olacaklarına dikkat çekmişlerdir.²⁸ Bu durumda fiil يَسَنَّةُ şeklinde olup evveline gelen cezm edatı nedeniyle meczûm olmuştur.

1.2. اِقْتِدَةٌ Kelimesi

Kıraat imamları، اِقْتِدَةٌ kelimesinde (el-En'âm 6/90)²⁹ vakf yaptıklarında، kelimenin sonundaki harfi، isbât etme hususunda ittifak;³⁰ vasl esnasında isbât ile okunması meselesinde ise ihtilaf etmişlerdir. Kelimenin sonundaki harfi Nâfi'، İbn

²⁶ Mekkî، *et-Tebşıra*، 445; Ukberî، *İmlâü mâ menne bihi'r-Rahmân*، 1/109; Ebû Şâme، *İbrâzü'l-me'âni*، 2006، 366; Dimyâtî، *İthâfî fudalâi'l-beşer*، 1/449.

²⁷ Mekkî، *et-Tebşıra*، 445.

²⁸ Ahfeş، *Me'âni'l-Kur'ân*، 1/197-198; Müberred، *el-Kâmil*، 2/967; Zeccâc، *Me'âni'l-Kur'ân*، 1/343; İbn Hâleveyh، *el-Hucce*، 100; a.mlf.، *l'râbü'l-kirâati's-seb'*، 1/95; Fârisî، *el-Hucce*، 2/374-375; İbn Zencele، *Hucceü'l-kirâat*، 143; İbn Ebî Meryem، *el-Müdah*، 1/341; Ukberî، *İmlâü mâ menne bihi'r-Rahmân*، 1/109; Semîn el-Halebî، *ed-Dürü'l-masûn*، 2/564.

²⁹ أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده قل لا أسئلكم عليه أجر إن هو إلا ذكرى للعالمين.

³⁰ İbn Mücâhid، *Kitâbü's-Seb'a*، 262; Mekkî، *et-Tebşıra*، 499; Ebû Tâhir Ahmed b. Ali İbn Sivâr، *el-Müstenir fi'l-kirâati'l-aşr*، thk. Ahmed Tâhir Üveys (Medine: el-Câmi'atü'l-İslâmiyye، Külliyyetü'l-Kur'âni'l-Kerîm، Kısmü'l-Kirâat، Doktora Tezi، 1413/1992)، 542; İbn Ebî Meryem، *el-Müdah*، 1/484; İbnü'l-Cezerî، *en-Neşr*، 2/142; Dimyâtî، *İthâfî fudalâi'l-beşer*، 2/21.

Kesîr, Ebû Amr, Âsım ve Ebû Ca'fer her halükârda sâkin olarak isbât etmişlerdir. Hamza, Kisâî, Ya'kûb ve Halef ise vakfa isbât, vaslda hazf ile okumuşlardır.³¹

Kaynaklar, İbn Âmir'in أَفْتَدِهْ kelimesinde vasl yaptığıında, kelimeyi hâ harfine kesre hareke vererek okuduğunu haber vermiştir. İbn Âmir'in râvilerinden Hişâm'ın أَفْتَدِهْ kelimesini, vasl durumunda sadece kesre harekeyle okuduğunu kaydetmiştir. İbn Âmir'in diğer râvisi İbn Zekvân'dan bu konuda nakledilenlerin ise muhtelif olduğunu; fakat cumhurun, kesre harekeyle birlikte hâ'nın işbâ'ını rivayet ettiğini; buna karşın az sayıda kaynakta ise işbâ' olmaksızın (kasr) kesre vechinin de aktarıldığını bildirmiştir.³² Tüm bunlarla birlikte İbn Hâleveyh (ö. 370/980), söz konusu kelimeyi İbn Muhaysın'ın yâ'nın sükûnu ile أَفْتَدِيْ şeklinde okuduğunu nakletmiştir.³³ Ancak Dimyâtî (ö. 1117/1705), *İthâfû fudalâi'l-beşer* adlı kitabında bu rivayete yer vermemiştir.³⁴ Dimyâtî'nin, aktarılan vechin şâz olduğu düşüncesiyle bu vechi eserine almadığını düşünmek mümkün gözükmektedir.

Vasl durumunda hâ'nın hazfedildiği kıraatin tevcihini yapan âlimler, hâ-i sekin vakf esnasında üzerinde durulan son harfin harekesini beyan etmek maksadıyla kelimeye ilhâk edildiğini, dolayısıyla onun mahallinin vakf olduğunu vurgulamışlardır. Genel kural gereğince vasl halinde, hâ-i sekin varlık sebebinin zail olduğunu, bu nedenle de hâ'nın hazfedildiğini belirtmişlerdir. Bu çerçevede أَفْتَدِهْ lafzındaki hâ harfini kıraat imamlarının bir kısmının vasl durumunda hazfedip vakf esnasında ise isbât ile okuduklarını bildirmişlerdir.³⁵

Bazı âlimler, hâ-i sekt ile ilk harfi sâkin olan kelimenin başına getirilen hemze-i vasl arasında bir benzerlik olduğunu öne sürmüştür. Arap dilinde sâkin harf ile başlayan bir kelimededen ibtidâ yapmak mümkün olmadığı için bu tür kelimelerin başına hemze-i vasl getirildiğini söylemiş; fakat söz konusu kelimededen ibtidâ yapıldığında okunan hemze-i vaslın, vasl halinde telaffuzdan

³¹ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 262; Mekki, *et-Tebşıra*, 499; Ebü'l-İzz Muhammed b. el-Hüseyn el-Kalânîsi, *İrşâdü'l-mübtedi ve tezkiretü'l-müntehi*, thk. Ömer Hamdân el-Kübeyîsi (Mekke: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Arap Dili Fakültesi, Lisans Üstü Çalışmaları Bölümü, Yüksek Lisans Tezi, 1403-1404), 222; İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, 1/484; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/142; Dimyâtî, *İthâfû fudalâi'l-beşer*, 2/21.

³² İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/142; Dimyâtî, *İthâfû fudalâi'l-beşer*, 2/21.

³³ Ebü Abdillâh el-Hüseyn b. Hâleveyh el-Hemedânî, *Muhtasar fi şevâzî'l-Kur'ân min Kitâbi'l-Bedî'* (Kahire: Mektebetü'l-Mütenebbî, ts.), 44.

³⁴ Dimyâtî, *İthâfû fudalâi'l-beşer*, 2/21-22.

³⁵ Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/307; İbn Hâleveyh, *İ'râbü'l-kirâati's-seb'*, 1/94; İbn Zencele, *Huccetü'l-kirâat*, 260; İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, 1/484; Semîn el-Halebî, *ed-Dürü'l-masûn*, 5/31.

düştüğüne dikkat çekmişlerdir. Vasl yapıldığında hâ-i sektin isbât edilmesinin, vasledildiğinde hemze-i vaslın okunmasına benzediğini ifade etmişlerdir. Böylece her ikisinin de vasl halinde isbât ile okunamayacaklarını belirtmişlerdir.³⁶ Mekkî, hâ-i sektin bazı âlimlerce اُنَّا kelimesindeki -vasl halinde hazfedilip nûn'un harekesini belirtmek için vakfta isbât edilen- elif gibi görüldüğünü aktarmıştır.³⁷ Belirtilen âlimler, hâ-i sektin vakf halinde isbâtla; vasl durumunda ise hazfedilerek okunması gerektiğini savunmuşlardır.

Ukberî (ö. 616/1219) اُقْتَدَ fiilindeki hâ harfinin vakf durumunda sükûn üzere isbât ile okunup vasl durumunda hazfedilmesi gerektiğini; buna göre onun, hâ-i sekt olduğunu belirtmiştir. Ancak onu, hâ zamirine benzemesi nedeniyle vasl durumunda da isbât edenlerin bulunduğunu nakletmiştir.³⁸ Kıraat imamlarının bir kısmı da اُقْتَدَ kelimesindeki hâ harfini vasl halinde isbât ile okumuşlardır. Âlimler, kurrânın, mushaf harfini iskât etmeyi kerih gördüğü için böyle okuduğunu belirtilmişlerdir.³⁹ Onların bazıları, hâ'nın -vakfta isbât edilmesinde görüldüğü üzere- bu durumda hâ-i sekt olmasının mümkün olduğunu söylemişlerdir. Vasl halinde vakf kuralları uygulanarak hâ-i sektin sükûnuyla isbât edilmesinin imkân dâhilinde bulunduğunu ifade etmişlerdir.⁴⁰ Bazı âlimler, vasl halinde vakf kurallarının uygulanmasının örneklerinin, Arap dilinde çok olduğunu bildirmiştir.⁴¹ Ancak konuyla ilgilenen ulemânın bir kısmı, bu uygulamanın -vasl niyetiyle değil- vakf kastıyla yapıldığını ileri sürmüştür. اُقْتَدَ kelimesinde vakf yapıldığında hâ (هـ) ile durulması gerektiğine işaret için kelimenin mushafta hâ ile yazıldığını; bunun, vaslda da isbât ile okunsun diye orada sabit kılınmadığını savunmuştur.⁴²

Zeccâc; اُقْتَدَ, كِتَابِيَّةٌ, (el-Hâkka 69/19, 25), جَسَابِيَّةٌ, (el-Hâkka 69/20, 26) ve مَا هِيَ (el-Kâria 101/10) gibi kelimelerde uygun olanın, kelimelerin sonundaki hâ üzerinde vakfetmek olduğunu savunmuştur. Buna gerekçe olarak, belirtilen hâ harflerinin, vakf nedeniyle kelimeye eklendiğini, bunların mushafta sabit

³⁶ Fârisî, *el-Hucce*, 2/376, 3/351; Mekkî, *el-Kesf*, 1/438-439; İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, 1/484.

³⁷ Mekkî, *el-Kesf*, 1/438-439.

³⁸ Ukberî, *İmlâü mâ menne bihi'r-Rahmân*, 1/251.

³⁹ İbn Zencele, *Hucetü'l-kırâât*, 260; Mekkî, *el-Kesf*, 1/439.

⁴⁰ İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, 1/484-485; Ebû Şâme, *İbrâzü'l-me'ânî*, 450; Muhammed b. Yûsuf Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-muhîr*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvid (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413/1993), 4/180; Semîn el-Halebî, *ed-Dürü'l-masûn*, 5/31.

⁴¹ İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, 1/484-485.

⁴² Mekkî, *el-Kesf*, 1/439.

olduğunu, ancak kurrâdan bir grubun vasl durumunda bunları hazfettiğini bildirmiştir. Mushaf hattına muhalif okumaları tasvip etmediğini, fakat vasl durumunda hâ-i sekin isbât edilmesini de doğru bulmadığını söylemiştir. Bu nedenle hem mushaf hattını gözetmek hem de hâ-i sekt konusunda doğru olanı uygulamak için buralarda vakf yapılmasının en uygun tercih olduğunu savunmuş; ilmüne güvenilen âlimlerin hâ-i sekt olan yerde vakf yapmayı tercih ettiğini aktarmıştır.⁴³ Benzer düşüncüyü Zemahşerî (ö. 538/1144) de *el-Keşşâf*’ında dillendirmiştir.⁴⁴

Hişâm’ın اُقْتَدِه fiilindeki hâ harfini kesre hareke ile; İbn Zekvân’ın ise kesre hareke ve işbâ’ ile okuduğu kıraatin tevcîhini yapan bazı âlimler, bu durumda hâ harfinin zamir yapıldığını; onun, hâ-i sekt olmadığını belirtmişlerdir. Hâ’nın mahzûf bir mastara râcî olduğunu, cümlelerin takdirinin de اُقْتَدِ اَلْاُقْتِدَاءِ şeklinde yapılabileceğini söylemişlerdir. Burada tekit anlamının bulunduğu; اُقْتَدِ اَلْاُقْتِدَاءِ cümlesinin esasen اُقْتَدِ اَلْاُقْتِدَاءِ şeklinde olup اُقْتَدِ lafzı tekrar ettiği için ikinci fiilin yerine, kendi mastarının (اَلْاُقْتِدَاءِ) getirildiğini (اُقْتَدِ اَلْاُقْتِدَاءِ) belirtmişlerdir. Daha sonra, kendi fiiliyle (birinci fiil) yan yana gelen mastarın gizlenip (اُقْتَدِ اَلْاُقْتِدَاءِ) ifade etmişlerdir. Buna göre, vasl halinde zamir olan hâ harfine kesre hareke verilmesinin ve -hâ-i kinayede olduğu gibi- bunun sılasının (meddinin) caiz olduğuna işaret etmişlerdir.⁴⁵

Sa’leb (ö. 291/904), hâ zamirine benzetilmek suretiyle hâ-i sekte hareke verildiğini veya harekeyle birlikte sıla ile okunduğunu savunmuştur.⁴⁶ Ukberî ise اُقْتَدِه kelimesindeki hâ harfini bazılarının vasl halinde kesre ile de okuduğunu; bu durumun iki şekilde tevcîh edilebileceğini bildirmiştir. Hâ harfinin yine hâ-i sekt olup zamir olan hâ’ya benzetilerek ona kesre hareke verilebileceğini, ancak bunun doğru olmadığını belirtmiştir.⁴⁷ Nitekim Mekkî de bu tevcîhin uzak bir ihtimal olduğunu ifade etmiştir.⁴⁸ Ukberî, ikinci ihtimal olarak hâ’nın, gizli bir mastara râcî zamir hâ’sı olup bu durumda cümlelerin اُقْتَدِ اَلْاُقْتِدَاءِ takdirinde olacağını dile

⁴³ Zeccâc, *Me’âni l-Kur’ân*, 2/270, 5/217, 356.

⁴⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/370.

⁴⁵ İbn Zencele, *Huccetü l-karâat*, 260; Mekkî, *el-Keşf*, 1/439; Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî, *Kitâbü Müşkili i râbi l-Kur’ân*, thk. Yâsîn Muhammed es-Sivvâs (Dımaşk: Matbâ’âtü Mecme’i l-Luğati l-Arabi, 1974), 1/276; Dâni, *Câmi’u l-beyân*, 499; İbn Ebî Meryem, *el-Müdah*, 1/485.

⁴⁶ Ebû l-Hasan Alemüddîn es-Schâvî, *Fethu l-vasid fi Şerhi l-Kasid*, tahkik ve dirase Mevlay Muhammed İdris Tâhirî (Riyad: Mektebetü r-Rüşd, 2002/1423), 3/895-897.

⁴⁷ Ukberî, *İmlâu mâ menne bihi r-Rahmân*, 1/252.

⁴⁸ Mekkî, *Kitâbü Müşkili i râbi l-Kur’ân*, 1/276.

getirmiştir. Vasl yapıldığında söz konusu hâ'nın sâkin kılındığı durumda da zamir olmasının ihtimal dâhilinde bulunduğunu, bu durumda ise vasl halinde vakf kurallarının cari kılınmış olacağını ifade etmiştir.⁴⁹ Aynı ihtimali Semîn el-Halebî de zikretmiştir.⁵⁰

Hişâm ve İbn Zekvân'ın okuyuşları bazı âlimlerce eleştirilmesine rağmen pek çok âlim bu kıraatlerin tevcihini yapmıştır. Konuyla ilgili tenkitler, “اقتداه” Kelimesine Dair Eleştiriler” başlığı altında ele alınıp değerlendirilecektir.

1.3. كِتَابِيَّةٌ, حِسَابِيَّةٌ, مَالِيَّةٌ ve سُلْطَانِيَّةٌ Kelimeleri

Hâkka sûresinde كِتَابِيَّةٌ (19. ve 25. âyetler), حِسَابِيَّةٌ (20. ve 26. âyetler), مَالِيَّةٌ (28. âyet) ve سُلْطَانِيَّةٌ (29. âyet) kelimelerinde olmak üzere dört isimde hâ-i sekt bulunmaktadır. Ancak كِتَابِيَّةٌ ve حِسَابِيَّةٌ lafızları ikişer kez geçtiği için bu sûredeki hâ-i sektlerin sayısı altı olmaktadır. Sayılan yerlerdeki hâ-i sekin vakf halinde isbât ile okunması hususunda kırâat-i aşere imamları ittifak etmişlerdir. Ya'kûb, söz konusu sûredeki hâ-i sektlerin tamamını vasl durumunda hafz ile okumuştur. Hamza ise vasl halinde مَالِيَّةٌ ve سُلْطَانِيَّةٌ kelimelerindeki hâ-i sektleri hafz ile; كِتَابِيَّةٌ ve حِسَابِيَّةٌ isimlerindeki ise isbât ile okumuştur. Ya'kûb ve Hamza'nın dışındaki imamlar, Hâkka sûresindeki hâ-i sektlerin hepsini her halükârda isbât ile okumuşlardır.⁵¹

Hamza'nın vasl durumunda Hâkka sûresindeki hâ-i sektlerin bir kısmını isbât, bir kısmını hafz ile okuması; Kisâî'nin اِقْتَدَاهُ ile يَتَسَنَّاهُ kelimelerinde yaptığına benzetilmiş ve Hamza'nın her iki uygulamaya da işaret etmek için böyle okuduğu belirtilmiştir.⁵² Bununla birlikte Ebû Şâme (ö. 665/1267), Kisâî'nin, اِقْتَدَاهُ ile يَتَسَنَّاهُ fiillerinin sonundaki harflerin hâ-i sekt olması muhtemel görüldüğünden, vasl durumunda onları hafzettğini; Hâkka sûresindekilerin hâ-i sekt olması bakımından bir kapalılık bulunmadığı için buralardakileri ise isbât ettiğini öne sürmüştür.⁵³ Fakat Ebû Şâme'nin zikredilen açıklamalarının vakfa ile örtüşmediği görülmektedir. Şöyle ki hâ-i sekt konusunda Arap dilinde asıl olan, onun vakfta

⁴⁹ Ukberî, *İmlâü mâ menne bihi'r-Rahmân*, 1/251-252.

⁵⁰ Semîn el-Halebî, *ed-Dürü'l-masûn*, 5/32.

⁵¹ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 188-189; İbn Sivâr, *el-Müstenîr*, 829-830; Ebû Şâme, *İbrâzü'l-me'ânî*, 705; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/142; Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. el-Cezerî, *Tahbîru't-Teysîr fi'l-karâî'l-aşr*, thk. Ahmed Muhammed Müflih el-Kudât, Amman: Dâru'l-Furkân, 1421/2000, 589-590; Dimyâtî, *İthâfü'fudalâi'l-beşer*, 2/558.

⁵² Ebû Şâme, *İbrâzü'l-me'ânî*, 705; Semîn el-Halebî, *ed-Dürü'l-masûn*, 10/434.

⁵³ Ebû Şâme, *İbrâzü'l-me'ânî*, 705.

isbât, vaslda hazfedilmesidir.⁵⁴ Bu durumda Kisâî, tam tersi bir uygulama yapmış olsaydı hâ-i sekt açısından daha uygun bir yol takip etmiş olurdu. Zira hâ harfinin *يَسْتَسْئَلُهُ* fiilinde kelimenin asıl harflerinden; *اَقْتَدَهُ* kelimesinde ise zamir olması muhtemeldir. Bu durumda iki kelimedeki hâ harfinin, hâ-i sekt olmama ihtimaline binaen vaslda da isbât edilmesi gerekmektedir. Hâlbuki Kisâî'nin kıraati, bunun tam tersinedir. Kaldı ki Hamza da vasl durumunda -Kisâî gibi- *يَسْتَسْئَلُهُ* ile *اَقْتَدَهُ* kelimelerindeki hâ harfini hazf ile okuduğu hâlde Hâkka sûresindekilerin okunuşunda ondan ayrılmıştır. Hamza vasl halinde *حَسَابِيَهٗ* ile *كِتَابِيَهٗ* kelimelerindeki hâ harfini -yine Kisâî gibi- isbâtla; *مَالِيَهٗ* ile *سُلْطَانِيَهٗ* lafızlarındakileri ise hazfederek okumuştur. Konuyla ilgili isbât ve hazf meselesinde gözetilen ilke, hâ harfinin hâ-i sekt olup olmadığının açıklığı olsaydı, Hamza'nın sayılan son iki kelimedede de Kisâî'ye muvafakat etmesi beklenirdi. Çünkü bunların hâ-i sekt olması konusunda ulemâ arasında farklı bir görüşe rastlanmamıştır. Bu nedenle Ebû Şâme'nin aktarılan yorumunun isabetli olmadığı söylenebilir.

Kırâat-i aşere imamlarının haricinde A‘meş’in söz konusu hâ-i sektleri her halükârda isbâtla;⁵⁵ İbn Muhaysın'ın ise Hâkka sûresinde hâ-i sekt bulunan kelimeleri yâ harfinin iskânıyla okuduğu nakledilmiştir.⁵⁶ Ebû Hayyân (ö. 745/1344), İbn Muhaysın'ın *مَا هِيَ* (el-Kâria 101/10) kelimesini de böyle okuduğuna dair bir rivâyet bulunmadığını söylese de Kirmânî (ö. 500/1106'dan sonra), İbn Muhaysın'ın vasl halinde *مَا هِيَ* zamirini de yâ'nın sükûnuyla okuduğunu nakletmiştir.⁵⁷

Pek çok âlim Arap dili bakımından hâ-i sektin vakfta isbât, vaslda hazf ile okunması gerektiğini beyan etmiştir.⁵⁸ En uygun olanın, mushaf hattında sabit

⁵⁴ Zeccâc, *Me‘âni'l-Kur‘ân*, 2/270; Fârisî, *el-Hucce*, 2/376; Zemaşşeri, *el-Keşşâf*, 6/199; Ebû Abdillâh Fahrüddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb* (Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1401/1981), 30/111; Semîn el-Halebî, *ed-Dürru'l-masûn*, 10/433; Şihâbüddin Ebû Bekr Ahmed b. el-Cezerî, *Şerhu Tayyibeti'n-neşr fi'l-kirâati'l-aşr*, thk. Enes Mehra (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000/1420), 146.

⁵⁵ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 8/319.

⁵⁶ İbn Hâleveyh, *Muhtasar fi şevâzî'l-Kur‘ân*, 161; Zemaşşeri, *el-Keşşâf*, 6/199; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 30/111; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 8/319; Semîn el-Halebî, *ed-Dürru'l-masûn*, 10/434.

⁵⁷ Tâcülkurrâ Burhânüddin Mahmûd b. Hamza el-Kirmânî, *Şevâzî'l-kirâât*, thk. Şimrân el-Acelî (Beyrût: Müessesetü'l-Belâğ, ts.), 522; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 8/319.

⁵⁸ Zeccâc, *Me‘âni'l-Kur‘ân*, 2/270; Fârisî, *el-Hucce*, 2/376; Zemaşşeri, *el-Keşşâf*, 6/199; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 30/111; Semîn el-Halebî, *ed-Dürru'l-masûn*, 10/433; Ebû Bekr İbnü'l-Cezerî, *Şerhu Tayyibeti'n-neşr*, 146.

olmaları nedeniyle buralarda vakf yapmak olduğunu savunmuşlardır.⁵⁹ Zira bu şekilde hem Arap dilinde mevcut genel kural hem de mushaf hattı gözetilmiş olacaktır. Bununla birlikte kaynaklar, bazı kurrânın yine mushaf hattına tabi olarak harfi vasl da isbât ettiğini nakletmiştir.⁶⁰

Hâ-i sekin vakfta isbât, vasl da hazf ile okunduğu kıraatin tevcihini yapan âlimler, bu şekilde okuyanların hâ'nın, vakf halinde yâ harfinin harekesini korumak üzere kelimeye eklenmesini dikkate aldıklarını bildirmişler; yâ harfinin, vakf esnasında hâ-i sekt sayesinde harekeli olarak okunabildiğini belirtmişlerdir. Buna göre vasl durumunda yâ harfi harekeli olarak okunacağından, harekeyi korumak için orada bulunan hâ-i sekte de ihtiyaç kalmayacağını söylemişlerdir.⁶¹ Nitekim İbn Ebî Meryem (ö. 565/1170'ten sonra), söz konusu harfin bu nedenle *hâ-i vakf* olarak isimlendirildiğini vurgulamıştır.⁶²

Hâ-i sekti vasl halinde isbât etmek, vasl halinde vakf kurallarını cari kılma yoluyla mümkündür.⁶³ İbn Atıyye (ö. 541/1147) ise hâ-i sekin vasl durumunda da isbât ile okunmasını, vakf niyetiyle okumaya bağlamıştır. Zira o, hâ-i sekin vakf için kullanıldığını, vasl da bir manasının olmadığını belirtmiştir.⁶⁴ Bazı âlimler ise hâ-i sekin bulunduğu âyetlerin -kelamın tamam olması nedeniyle- fasıla veya fasıla konumunda olan yerler olduğunu belirtmişlerdir. Bu durumun vakf mahallindeki kafiyele benzediğini; böyle yerlerde faslın, vakf kuralları cari kılınarak yapıldığını bildirmişlerdir. Kıyas bakımından, vasl durumunda hâ-i sekin hazfinin tercih edilmesi gerektiğini; ancak kafiyele benzeyen hâ-i sekin, vasl durumunda -vakf kurallarını uygulamak suretiyle- isbât edildiğini ifade etmişlerdir.⁶⁵ Nitekim Ukberî, buralardaki (Hâkka sûresindeki) hâ-i sekinin, harekeyi beyan etmek amacıyla, âyetlerin sonuyla uyumlu olması için getirildiğini belirtmiştir.⁶⁶

⁵⁹ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/270, 5/217, 356; Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 6/199; Ebû Muhammed Abdülhak İbn Atıyye el-Endelûsî, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2001), 5/360; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 30/111.

⁶⁰ Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 6/199; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 30/111.

⁶¹ İbn Zencele, *Hucetü'l-kırâât*, 719-720; İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, 3/1293; Semîn el-Halebî, *ed-Dürü'l-masûn*, 10/433.

⁶² İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, 3/1293.

⁶³ İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, 3/1293; Semîn el-Halebî, *ed-Dürü'l-masûn*, 10/433.

⁶⁴ İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 5/360; Semîn el-Halebî, *ed-Dürü'l-masûn*, 10/433.

⁶⁵ Fârisî, *el-Hucce*, 2/376-377; İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, 1/341.

⁶⁶ Ukberî, *İmlâü mâ menne bihi'r-Rahmân*, 2/268.

Kıraat ilminde hâ-i sekt ile bağlantılı konulardan biri, vasl durumunda gündeme gelen nakl meselesidir. Kıraat âlimleri, Verş'in, hemze-i kat'ın harekesini, kendisinden önceki sâkin harfe aktararak okuduğunu bildirmişlerdir. Nakl yapılabilmesi için sâkin harfin, ilk kelimenin sonunda bulunup med harfi olmaması; hemzenin ise ikinci kelimenin ilk harfi olması gerektiğini bildirmişlerdir. Sâkin harfin tenvin, lâm-ı tarif veya başka bir şey olmasının mümkün olduğunu belirtmişlerdir. Verş'in bu durumda hemzeyi telaffuzdan düşürüp hemzeden önceki sâkin harfi de (telaffuzdan düşürdüğü) hemzenin harekesiyle okuduğunu nakledilmiştir. Âlimler, Verş'in uygulamasının kıraat ilminde *nakl* olarak isimlendirildiğini kaydetmişlerdir. Nakl uygulamasının tahfif amacıyla yapıldığı ifade edilmektedir.⁶⁷ Bu çerçevede Hâkka sûresinin on dokuzuncu âyetinden⁶⁸ vasledildiğinde Verş'in usulü gereği nakl gündeme gelmektedir. Ancak kıraat âlimlerinin cumhuru, Verş için burada nakli rivayet etmemişlerdir. Verş'in burada nakl yapmadığını, söz konusu âyetleri hâ-i sekin isbâtıyla ve hemzenin tahkikiyle okuduğunu aktarmışlardır. Diğer bir grup âlim ise Verş'in hâ-i sekin olduğu yerde de -bu hususta takip ettiği usûle uygun olarak- nakl yaptığını bildirmiştir.⁶⁹

Verş için nakl yapmama vechinin tevcihini yapan âlimler, burada hâ'nın vakf için bulunup hükmünün de sâkin olduğuna dikkat çekmişlerdir. Arap dilinde hâ-i sekin ancak şiiirde zaruret halinde hareke alabileceğini, bu durumun şiiirde bile hoş karşılamadığını belirtmişlerdir. Hâ-i sekin, kelamda yalnızca vakf halinde, sâkin olarak isbât edildiğini belirtmiştir. Hâl böyle olmakla birlikte mushaf hattında bulunması nedeniyle, vasl durumunda vakf kuralları icra edilerek isbât edildiğini, böylece Arap dilinde asıl kuralın dışına çıktığını söylemişlerdir. Asıl kuralın ihlâlinin üstüne bir de sâkin olması gereken hâ-i sekte nakl yoluyla

⁶⁷ Tanım ve nakl usulü hakkında geniş bilgi için bk. Mekki, *et-Tebşıra*, 307-310; Dâni, *Câmi 'u'l-beyân*, 266-268; İbn Sivâr, *el-Müstenîr*, 392-393; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/408-419; Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ali en-Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti'n-neşr fi'l-kirâati'l-'aşr*, thk. Meccî Muhammed Sürûr Sa'd Baslûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003/1424), 1/470-479; Dimyâtî, *İthâfî fudalâi'l-beşer*, 1/213-217; Muhaysin, *el-Hâdî*, 1/237-242; Yaşar Akaslan, "Kıraat İlmî Sistematiğinde Usûl Kavramları", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2017), 222-223; Yavuz Fırat, *Tecvid ve Kıraat İlmî Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Çelik Yayınları, 2018), 218-219. Farklı bir tanım için bk. Temel, *Kıraat ve Tecvid İstılahları*, 110.

⁶⁸ el-Hâkka 69/19-20: *فَأَمَّا مَنْ أَوْتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَيَقُولُ هَذَا مَا أقرُّوا كِتَابِيَةَ إِلَىٰ طُنُنْتُ أَيُّ مَلَأَقٍ حَسَابِيَةَ.*

⁶⁹ Mekki, *et-Tebşıra*, 309-310; Dâni, *Câmi 'u'l-beyân*, 267-268; Sehâvî, *Fethu'l-vasid*, 2/342-343; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/409; Ebü Bekr İbnü'l-Cezerî, *Şerhu Tayyibeti'n-neşr*, 95-96; Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti'n-neşr*, 1/ 471-472; Ebü Hafs Siraceddîn Ömer en-Neşşâr, *el-Büdüru'z-zâhire fi'l-kirâati'l-'aşri'l-mütevâtire* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, ts.), 326; Dimyâtî, *İthâfî fudalâi'l-beşer*, 1/214; Muhaysin, *el-Hâdî*, 1/238.

hareke verilmesinin, ona ikinci kez muhalefet anlamına geleceğine işaret etmişler; hâ-i sekt ile ilgili temel kurala iki farklı muhalif uygulamanın bir arada bulunmasının hiç uygun olmayacağını vurgulamışlardır.⁷⁰

Âlimler *كِتَابِيهٖ اِنِّي* lafzındaki hâ harfinin, hâ-i sekt olduğuna dikkat çekmişler, bu nedenle söz konusu yeri vasl yaparak okuduğu hâlde hâ'yı isbât eden kurrânın, vakf niyetiyle böyle yaptığını, bunun da vakf mesabesinde olduğunu söylemişlerdir. Âyet sonu olması hasebiyle *كِتَابِيهٖ اِنِّي* âyetinde nakl yapmanın güzel olmayacağını savunmuşlardır.⁷¹ Bu bağlamda Mekkî, Verş için söz konusu yerde nakl yapmayanların, vakf halinde telaffuz edilsin diye kelimeye eklenen hâ-i sekt üzerinde vakfetmek gerektiği için öyle okuduklarını söylemiştir. Hâ-i sekt üzerinde vakf yapmanın asıl uygulama olduğuna, bu durumda hâ-i sekt ile hemzenin arasının açıldığına dikkat çekmiştir. Hâ-i sekt üzerinde vakf yapıldıktan sonra hemze ile ibtidâ yapıldığına göre burada nakl yapmanın güzel olmayacağını ifade etmiştir. Zira o, hemzenin harekesinin, ancak hemze ile lafzı muttasıl bulunan sâkin harf üzerine aktarılabilceğini, fakat bu durumda hâ-i sekin lafzının hemze ile muttasıl olmadığını, çünkü hâ-i sekin hem hükmünün hem de aslının, üzerinde vakf yapılması olduğunu söylemiştir. Hâ-i sekin, vakf esnasında izafet yâsı'nın harekesini beyan için zaid olarak getirildiğine; hemzenin harekesini hâ-i sekte aktaran kimsenin ise onu sonrası ile birleştirip vakfi terk ettiğine işaret etmiştir. Vakf esnasında yâ'nın harekesini ortaya çıkarmak için zaid bir harf olan hâ-i sekte ihtiyaç olmasaydı, onun burada sabit kılınmayacağını söylemiş, hâ-i sekin varlığının, burada vakf yapılması gerektiğine delalet ettiğini savunmuştur. Hemzenin harekesini hâ-i sekte aktaran kimsenin, hâ-i sekti kelimenin asıl harfi gibi varsayıp onu vasl halinde de isbât ettiğini belirtmiş; ortaya koyduğu nedenlerden dolayı burada hemzenin harekesinin hâ-i sekt üzerine aktarılmamasının tercih edilen vecih olduğunu bildirmiştir.⁷² Genel kabul görmemekle birlikte vasl durumunda *كِتَابِيهٖ لِي* âyetinin nakl ile okunduğu kıraati tevcih eden âlimler, zikredilen vechi tercih eden kimselerin hâ-i sekti, kelimenin asıl harfi gibi kabul ettiğini, böylece Verş'in genel usûlüne uygun olarak burada da nakl yaptıklarını bildirmişlerdir.⁷³

⁷⁰ Ebû Şâme, *İbrâzü'l-me'ânî*, 165; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/409; Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti'n-neşr*, 1/472; Dimyâtî, *İthâfî fudalâi'l-beşer*, 1/214; Muhaysin, *el-Hâdî*, 1/238.

⁷¹ Sehâvî, *Fethu'l-vasid*, 2/343-344; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/409; Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti'n-neşr*, 1/471.

⁷² Mekkî, *et-Keşf*, 1/93-94.

⁷³ Mekkî, *et-Keşf*, 1/93-94; Mekkî, *et-Tebşira*, 309-310; Dâni, *Câmi'u'l-beyân*, 268; Sehâvî, *Fethu'l-vasid*, 2/343.

Kur'ân kıraatinde hâ-i sekt olan kelimelerden vasl yapıldığında bir yerde idgam meselesi gündeme gelmektedir. Kaynaklar, Hamza ve Ya'kûb'un مَالِيَهُ هَلْكَ âyetlerini (el-Hâkka 69/28-29) okurken ilk âyetten vasl durumunda hâ-i sekti hazfettiklerini; diğer imamların ise isbât ettiklerini nakletmiştir. Neşşâr (ö. 938/1531), vasl halinde hâ harfini isbât ile okuyan imamların tamamı için izhâr veya idgam olmak üzere iki vecih bulunduğuna dikkat çekmiş; burada izhârın ancak nefes almaksızın hafif bir sekte ile yapılabileceğini söylemiştir.⁷⁴

Aktarılan iki vecihten birinin seçiminin Verş için yapılması durumunda, söz konusu tercihin اِنِّي كِتَابِيَهُ لَئِي âyetindeki uygulamayla uyumlu olması gerektiği vurgulanmıştır. Bu çerçevede Verş için اِنِّي كِتَابِيَهُ لَئِي âyetlerinin nakl ile okunması durumunda, مَالِيَهُ هَلْكَ kelimelerinin idgam ile; ilk âyet nakl yapılmadan okunduğunda ise مَالِيَهُ هَلْكَ lafızlarının da izhâr ile okunması gerektiğinin altı çizilmiştir.⁷⁵

Âlimler, Verş için zikredilen nakl-idgam uyumuna dikkat çekmekle birlikte tercih edilen vechin, nakl ve idgam yapılmaması olduğunu söylemişlerdir. Zira hâ-i sekti bulunduğ u söz konusu âyetlerde vasl yapan kişinin vakf niyetiyle böyle okuduğunu, bu nedenle belirtilen yerlerde naklin de idgamın da yapılamayacağını savunmuşlardır.⁷⁶

1.4. مَا هِيَ Kelimesi

مَا هِيَ وَمَا اَدْرَاكَ مَا هِيَ âyetinin (el-Kâria 101/10) sonundaki harfî Hamza ve Ya'kûb vakf halinde isbât, vaslda hazf ile; diğer imamlar ise her iki durumda da isbât ile okumuşlardır.⁷⁷ Kirmânî, İbn Muhaysın'ın, vasl durumunda yâ harfinin sükûnuyla (مَا هِيَ تَارُ) okuduğunu nakletmiştir.⁷⁸ Ukberî ise yâ'nın sükûnuyla okumanın, Arap dilinde bir lügat/lehçe olduğunu bildirmiştir.⁷⁹ Âlimlerden bazıları

⁷⁴ Neşşâr, *el-Büdûru 'z-zâhire*, 326-327.

⁷⁵ Mekkî, *et-Tebşıra*, 309-310; Dâni, *Câmi 'u'l-beyân*, 268; Neşşâr, *el-Büdûru 'z-zâhire*, 326-327.

⁷⁶ Mekkî, *et-Tebşıra*, 309-310; Dâni, *Câmi 'u'l-beyân*, 268; Sehâvî, *Fethu'l-vasîd*, 2/390; Dimyâtî, *İthâfü fudalâi'l-beşer*, 1/128.

⁷⁷ İbn Mücâhid, *Kitâbü 's-Seb 'a*, 188-189; Dâni, *Câmi 'u'l-beyân*, 784; İbn Sivâr, *el-Müstenîr*, 857; İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, 3/1392; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/142; Neşşâr, *el-Büdûru 'z-zâhire*, 347; Dimyâtî, *İthâfu Fudalâi'l-Beşer*, 2/625.

⁷⁸ Kirmânî, *Şevâzzü'l-kirâat*, 522.

⁷⁹ Ebü'l-Bekâ Muhibbüddîn Abdullâh el-Ukberî, *Î'râbü'l-kirâati's-şevâz*, thk. Muhammed es-Seyyid Ahmed 'Azzûz (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1996), 2/737.

da Kâria sûresindeki hâ-i sektin fasıla olduğuna dikkat çekmiştir.⁸⁰ Bunun haricinde kaynaklar, hâ-i sekt ile ilgili açıklamaları Bakara, En'âm ve Hâkka sûrelerinin konuyla ilgili bölümlerinde yapmışlar; Kâria sûresinde ise aynı bilgileri tekrarlamamak adına okuyucuyu oralara yönlendirmişlerdir.⁸¹

2. Mushaf Hattında Sabit Olmayanlar

Kıraat imamlarının bir kısmı, vakf halinde bazı kelimelerin sonuna belirli kurallar dâhilinde hâ-i sekt ilhâk etmişlerdir. Aşağıda, bu uygulamanın yer aldığı kıraatler ve âlimlerin bunları nasıl değerlendirdiği meselesi ele alınacaktır.

2.1. مَمَّ ve مِّمَّ، فِيمَ، بِمَ، مَمَّ ve مِّمَّ Kelimeleri

Kıraat âlimleri، مِمَّ (meselâ bk. el-Bakara 2/91)، فِيمَ (en-Nisâ 4/97, en-Nâziât 79/43)، بِمَ (el-Hicr 15/54, en-Neml 27/35)، مَمَّ (en-Nebe' 78/1) ve مَمَّ (et-Târik 86/5) kelimeleri üzerinde vakf yapıldığında bunları, Ya'kûb'un ve İbn Kesîr'in râvilerinden Bezzî'nin -hulf ile- hâ-i sekt ilavesiyle okuduklarını nakletmişlerdir. Diğer imamlar ise sayılan beş kelime üzerinde م harfinin sükûnuyla vakf yapmışlardır.⁸²

Zikri geçen kelimeleri tahlil eden âlimler, bunların asıllarının مِمَّ، فِيمَ، بِمَ، مَمَّ ve مِّمَّ şeklinde olduğunu ifade etmişlerdir. Nitekim Ukberî، مَمَّ lafzının، م harfinden sonra elifin isbâtıyla (مَمَّ) da okunduğunu; bu kıraatin, kelimenin aslına delalet ettiğini söylemiştir.⁸³ Bazı kaynaklar مَمَّ'yi elifin isbâtıyla okuyanların Übey b. Ka'b, Abdullah b. Mes'ûd,⁸⁴ İkrime ve İsa b. Ömer es-Sekafi

⁸⁰ Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/583; Fârisî, *el-Hucce*, 6/432-433; İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, 3/1392; Ukberî, *İmlâü mâ menne bihi'r-Rahmân*, 2/293; Bedreddin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Kâhire: Mektebetü Dâri't-Türâs, 1957), 1/61.

⁸¹ Meselâ İbn Hâleveyh, Kâria sûresindeki hâ-i sekt ile alakalı bilgilerin En'âm sûresinde; Semîn el-Halebî ise Hâkka sûresinde verildiğini belirtmişlerdir. İbn Zencele ve Râzî ise sûre ismi belirtmeksizin meseleyle ilgili açıklamaların daha önce yapıldığını söylemekle yetinmişlerdir. bk. İbn Hâleveyh, *el-Hucce*, 375; İbn Zencele, *Hucetü'l-kirâât*, 770; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 32/74; Semîn el-Halebî, *ed-Dürü'l-masûn*, 11/96.

⁸² Mekki, *et-Tebîrâ*, 342-343; Dâni, *Câmi'u'l-beyân*, 380; İbn Sivâr, *el-Müstenîr*, 397; Sehâvî, *Fethu'l-vasîd*, 2/539; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/134-135; a.mlf., *Tahbîrü't-Teysîr*, 266; Ebû Bekr İbnü'l-Cezerî, *Şerhu Tayyibeti'n-neşr*, 145; Dimyâtî, *İthâfû fudalâi'l-beşer*, 1/322; Muhaysin, *el-Hâdî*, 1/372-373.

⁸³ Ukberî, *İ'râbü'l-kirââti'ş-şevâz*, 2/669.

⁸⁴ İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 5/423; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîr*, 8/402; Semîn el-Halebî, *ed-Dürü'l-masûn*, 10/647.

(ö. 149/766) olduğunu bildirmiştir.⁸⁵ Bununla birlikte Semîn el-Halebî, bahsi geçen kullanımın Arap dilinde zaruret halinde veya çok az durumda caiz olduğunu altını çizmiştir.⁸⁶

Âlimlerin geneli, Arap dilinde mâ edatının haber ve istifham olmak üzere iki temel anlam ifade ettiğini belirtmişler; bunlardan soru anlamına gelen mâ'dan önce harf-i cer gelmişse -haber manasında olandan ayırt edilebilin diye- bu mâ'nın (ما) elifinin hafzedildiğini söylemişlerdir.⁸⁷ Buna göre Arap dilinde soru edatı olan mâ'dan önce harf-i cer gelirse, mâ'nın haber manası değil, istifham anlamı taşıdığı bilinsin diye elif hafzedilmekte; haber manasında olan mâ'da ise elif isbât edilmektedir. Bu çerçevede âlimler mâ, "فَدَّرَ غَيْبٌ فِيمَا عِنْدَكَ." ile "أَجِيبْ عَمَّا" "فِيمَ نَظَرْتُ" ifadelerinde haber anlamı ifade ettiği için elifin isbât edildiğini; "عَمَّ تَسْأَلُ؟" ve "يَا هَذَا؟" cümlelerinde ise soru manası taşıdığı için elifin hafzedildiğini örneklerle ortaya koymuşlardır.⁸⁸

Sehâvî (ö. 643/1245), zikri geçen beş kelime üzerinde vakf yapıldığında genel kurallar gereği mâ'nın sâkin kılınması gerektiğini; ancak -م'in fethası, hafzedilen elife delalet ettiği için- onun vakf nedeniyle bile sâkin kılınmasını (م) bazı Arapların kerih gördüğünü kaydetmiştir. Bu nedenle onların, hafzedilen elife işaret eden fetha harekeyi korumak maksadıyla kelimenin sonuna hâ-i sekt eklediklerini söylemiştir.⁸⁹ Ayrıca, bahsi geçen kelimelerde sükûn üzere vakf yapmanın kelimedede, maksadı ifade etme bakımından asgari düzeyde bile yeterli olamayacak derecede kısaltma yapmak anlamına gelen *ihlâl* olacağını ileri

⁸⁵ Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemaşerî, *el-Keşşâf 'an hâkâiki ğavâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavviz (Riyâd: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998), 6/293; Kirmânî, *Şevâzû'l-kirâât*, 500; İbn Atrıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 5/423; Râzî, *Mefâtihu'l-ġayb*, 31/3; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 8/402; Semîn el-Halebî, *ed-Dürü'l-masûn*, 10/647.

⁸⁶ Semîn el-Halebî, *ed-Dürü'l-masûn*, 10/647. krş. a.mlf., *ed-Dürü'l-masûn*, 1/516.

⁸⁷ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/292; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 4/119-120; Nehhâs, *Î'râbü'l-Kur'ân*, 55, 202, 1255; Dâni, *Câmi'u'l-beyân*, 380; Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *et-Teşîru'l-basît*, thk. Muhammed b. Sâlih b. Abdillâh b. el-Fevzân vd. (İskenderiye: Dârü'l-Musavveri'l-Arabi, ts.), 23/109; Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 6/293; İbn Atrıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 5/423; Râzî, *Mefâtihu'l-ġayb*, 31/3; Ukberî, *Î'râbü'l-kirââtî's-şevâz*, 2/669; Sehâvî, *Fethu'l-vasîd*, 2/538-539; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1427/2006), 2/253-254, 7/64; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 8/402; Semîn el-Halebî, *ed-Dürü'l-masûn*, 1/516, 4/78; Ebüssüüd Efendi, *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, thk. Abdülkâdir Ahmed 'Atâ (Riyad: Mektebetü'r-Riyâd el-Hadîse, ts.), 1/215; Muhammed et-Tâhir b. Âşûr et-Tûnisî, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dârü't-Tûnisiyye, 1984), 30/7, 261.

⁸⁸ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 4/119-120; Sehâvî, *Fethu'l-vasîd*, 2/538.

⁸⁹ Sehâvî, *Fethu'l-vasîd*, 2/539.

sürmüştür. Buna göre mâ edatının iki harfli bir kelime olduğuna, harflerinden biri (elif) hafzedilince geriye diğerinin (م) kaldığına dikkat çekmiş; burada sükûn üzere vakf yapıldığında sadece sâkin م'in kalmasının ihlâl olacağını savunmuştur. Söz konusu kelimelerde vakf yapıldığında bahsedilen ihlâl düşmemek amacıyla م harfine hâ-i sekt ilave edildiğini; vasl durumunda ise -م harekeli okunacağı için hâ-i sekte gerek duyulmadığını belirtmiştir.⁹⁰ Arap dilinde de kuvvetli bir kullanım olan bu uygulamayı, Bezzî'nin, İbn Kesîr'den alarak naklettiğini aktarmıştır. Kıraatin takip edilmesi gereken bir sünnet olduğunu, bu nedenle - اجعل لي örneğinde görüldüğü üzere- izafet yâsı vakf esnasında sâkin tek bir harf olarak kalsa da ona hâ-i sekt ilhâk edilmediğini bildirmiş ve ta'lîlin, nakle tabi olduğunu vurgulamıştır.⁹¹ Sehâvî'nin eseri kıraat-i seb'a ile sınırlı olduğu için o, Ya'kûb'u zikretmemiştir.

Zemahşerî, Râzî (ö. 606/1210) ve Ebû Hayyân gibi âlimler ise Arap dilinde, mâ edatından önce harf-i cer gelip mâ bu nedenle mecrûr olduğunda mâ'nın elifinin çoğunlukla hafzedildiğini; ama az olmakla birlikte dilde, söz konusu elifin hafzedilmediği örneklerin de bulunduğunu belirtmişlerdir.⁹² Bu görüşü dillendiren âlimler -diğer ulemânın aksine- mâ edatının istifham veya haber anlamı ifade edip etmemesi arasında bir ayrım gözetmemişlerdir. Buna karşın Semîn el-Halebî istifhamın, haberiyye manasında olduğu durumlarda mâ edatının elifinin isbât edildiğini, ancak bunun da zaruret halinde uygulanması gerektiğini söylemiştir.⁹³

Bazı âlimler, söz konusu elifin, mâ edatının kendisinden önceki harf-i cer ile bitişip ondan bir cüz gibi olması ve dilde kolaylık sağlanması nedeniyle hafzedildiğini savunmuştur.⁹⁴ Az sayıda kaynakta zikredildiği anlaşılan bu görüşün, âlimlerin genel kabulüne mazhar olmadığı görülmektedir.

Semîn el-Halebî, mecrûr konumundaki soru edatı olan mâ üzerinde vakf yapıldığında, Arap dili açısından iki farklı hükmün söz konusu olduğunu kaydetmiştir. Mâ edatına hâ-i sekt ilave edilmesinin; bahsi geçen edatın مَجِيئُ مَهْ- örneğinde görüldüğü üzere- bir isim ile mecrûr kılınması durumunda zorunlu; bir

⁹⁰ Sehâvî, *Fethu'l-vasîd*, 2/539.

⁹¹ Sehâvî, *Fethu'l-vasîd*, 2/539-540.

⁹² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/293-294; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 31/3; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîr*, 8/402.

⁹³ Semîn el-Halebî, *ed-Dürri'l-masûn*, 1/516.

⁹⁴ Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basît*, 23/109-110; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 31/3.

harf ile mecrûr yapılması durumunda ise tercih edilen uygulama olduğunu belirtmiştir.⁹⁵

Bazı kaynaklar, عَمَّ kelimesini Dahhâk'ın (ö. 105/723)) ve İbn Kesîr'in vasl halinde -vasl durumunda vakf kurallarını uygulayarak- hâ-i sekt ile (عَمُّ) okuduğu nakletmiştir.⁹⁶ عَمَّ kelimesini Dahhâk'ın hâ-i sekt ilavesiyle عَمُّ şeklinde okuduğunu İbn Atıyye de aktarmakla birlikte, bu uygulamanın sadece vakf durumunda icra edilebileceğini belirtmiş; Dahhâk'ın vasl durumunda böyle okuduğu yönünde bir bilgi vermemiştir.⁹⁷ Ayrıca Dahhâk'ın vasl halinde hâ-i sekt ilavesiyle okuduğunu aktaran âlimlerden Semîn el-Halebî, Bezzî'nin عَمَّ kelimesi üzerinde vakf yaptığında onu -soru edatı olan mâ'nın hazf olunan elifinin yerine- hâ-i sekt ilave ederek okuduğunu kaydetmiştir.⁹⁸ Râzî ise عَمَّ kelimesini İbn Kesîr'in hâ-i sekt ile عَمُّ şeklinde okuduğunun nakledildiğini aktarmıştır. Bunun ya vasl yapılırken vakf kurallarının uygulanması ya da عَمُّ şeklinde vakf yapılıp sonra kalınan yerden tilavete devam edilmesiyle açıklanabileceğini söylemiştir.⁹⁹

Sahih kıraatler arasında vasl halinde hâ-i sektin okunması, ancak mushaf hattında bulunması durumunda söz konusu olmuştur. Mushaf hattında olmayan hâ-i sekt uygulaması ise Ya'kûb ve Bezzî'nin okuyuşunda sadece vakf yapıldığı durumlarda cari olmuştur. Esasen hâ-i sektin temel gayesinin, üzerinde vakf yapılan kelimenin son harekesinin telaffuzdan düşmesini engellemek olduğu anlaşılmaktadır. Kıraatlerde de aynı uygulamanın bazı kurallar çerçevesinde devam ettirildiği, bununla birlikte mushaf hattında sabit hâ-i sektlerin kıraat imamlarının çoğunluğunca vasl halinde de aynen okunduğu görülmektedir. Yapılan açıklamalar muvacehesinde Dahhâk ve İbn Kesîr'in konuyla ilgili beş kelime veya bunlardan bazılarında vasl durumunda da hâ-i sekt ile okuduğu yönündeki bazı rivayetlerin ihtiyatla karşılanması gerektiği anlaşılmaktadır. Bezzî'nin, İbn Kesîr'in söz konusu beş kelime sadece vakf durumunda hâ-i sekt yaptığını rivayet etmesi de bu düşüncüyü desteklemektedir. Esasen beş kelime üzerinde vakf meselesinin, kıraat imamlarının takip ettiği usûl konularıyla ilgili olduğu ve bunlar üzerinde vakf yapılması meselesinin ağırlıklı olarak teorik çerçevede değerlendirildiği anlaşılmaktadır. Zira bazı âlimlerin, eserlerinde Ya'kûb ve Bezzî'den nakledilen söz konusu okuyuşları aktarmakla birlikte,

⁹⁵ Semîn el-Halebî, *ed-Dürü'l-masûn*, 1/516-517.

⁹⁶ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 8/402-403; Semîn el-Halebî, *ed-Dürü'l-masûn*, 10/647.

⁹⁷ İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 5/423.

⁹⁸ Semîn el-Halebî, *ed-Dürü'l-masûn*, 10/647.

⁹⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 31/3.

esasen buralarda vakf yapmanın âyetin anlamı göz önünde bulundurulduğunda uygun olmayacağını; ancak öğrenciyi imtihan etme amacıyla veya nefesin kesilmesinden doğan zorunluluk nedeniyle durulabileceğini vurguladıkları görülmektedir.¹⁰⁰

2.2. Müfred Müzekker ve Müennes Gâib Zamirleri (هُوَ ve هِيَ)

Kıraat âlimleri, müfred müzekker ve müennes gâib zamirlerinde vakf yapıldığında kıraat imamlarından Ya'kûb'un hâ-i sekt ilavesiyle durduğunu bildirmişlerdir. Bu çerçevede هُو ve هِيَ kelimeleri her nerede geçse vakf anında Ya'kûb'un bunlara hâ-i sekt ilave ederek durduğunu aktarmışlardır. Ya'kûb'un هُو kelimelerinde ve benzerlerinde vakfettiğinde, bunlara hâ-i sekt ilhâk ettiğini nakletmişlerdir.¹⁰¹ İbn Ebî Meryem, kıraat imamlarından Ya'kûb'un هُو آيَةِ اللَّهِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُو (el-Bakara 2/255) ve benzerlerinde هُو kelimesindeki vâv harfinin, vakf esnasında sükûn ile zail olmaması amacıyla kelimeye hâ-i sekt ilhâk ederek vakf yaptığını bildirmiştir. Diğer kurrânın hâ-i sektin mushaf hattında sabit olmadığı yerlerde bu ilaveyi kerih gördüğünü öne sürmüştür.¹⁰²

2.3. Cem'-i Müennes Gâib Zamirindeki Şeddeli Nûn ile Biten Kelimeler

Kıraat âlimleri, cem'-i müennes gâib zamirindeki şeddeli nûn harfinden önce zamir hâ'sı olmak şartıyla- vakf yapıldığında kıraat imamlarından Ya'kûb'un, kelimeye -hulf ile- hâ-i sekt ilhâk ederek durduğunu nakletmiştir. Buna göre o, هُنَّ، هُنَّ، هُنَّ، هُنَّ، هُنَّ (el-Mümtehine 60/10)، حَمَلُهُنَّ (et-Talâk 65/4)، أَبْصَارُهُنَّ (en-Nûr 24/31)، أَحْدِيثُهُنَّ (en-Nisâ 4/20) ve benzeri kelimelerde hâ-i sekt ilavesiyle (de) vakf yapmıştır.¹⁰³ Nûn harfinden önce zamir hâ'sının olmadığı kelimelerde Ya'kûb da sükûn üzere (hâ-i sekt eklemeyen) vakf yapmıştır. Bu

¹⁰⁰ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 1/475; Semîn el-Halebî, *ed-Dürü'l-masûn*, 1/516-517.

¹⁰¹ İbn Sivâr, *el-Müstenîr*, 397; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/135; Ebû Bekr İbnü'l-Cezerî, *Şerhu Tayyibeti'n-neşr*, 145; Dimyâtî, *İthâfû fudalâi'l-beşer*, 1/322.

¹⁰² İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, 1/337-338.

¹⁰³ İbn Sivâr, *el-Müstenîr*, 397; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/135; a.m.f., *Tahbîrü't-Teyisir*, 266; Ebû Bekr İbnü'l-Cezerî, *Şerhu Tayyibeti'n-neşr*, 145; Dimyâtî, *İthâfû fudalâi'l-beşer*, 1/323; Mahmûd Halîl el-Husarî, *Nûru'l-kulûb fî kırâati'l-imâm Ya'kûb* (Kahire: Mektebetü's-Sünne, 1425/2004), 14-15; Muhaysin, *el-Hâdî*, 1/373.

çerçevede onun, يَغُضُّنَّ (en-Nûr 24/31) ve يُرْضِعَنَّ (el-Bakara 2/233) gibi kelimelerde vakf yaptığında onlara hâ-i sekt ekmediği bildirilmiştir.¹⁰⁴

2.4. Sonunda Mebnî-Şeddeli Yâ-i Mütakellim Bulunan Kelimeler

Kıraat kaynakları, sonunda mebnî-şeddeli yâ-i mütakellim bulunan kelimelerde vakf yapıldığında kıraat imamlarından Ya'kûb'un -hulf ile- belirtilen yapıdaki kelimelere hâ-i sekt ilave ettiğini aktarmıştır. İbnü'l-Cezerî, Ya'kûb'un söz konusu durumda hâ-i sekt ilavesiyle okuduğuna dair rivayetlerin daha çok olduğunu, bununla birlikte ondan her iki vechin de rivayet edildiğini bildirmiştir. Bu çerçevede Ya'kûb'un أَلَّا تَعْلُوا عَلَيَّ (en-Neml 27/31), إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ (el-Ahkâf 46/9), خَلَقْتُ بِيَدَيَّ (Sâd 38/75), بِمُصْرَخِي (İbrâhîm 14/22) ve مَا يُبَدِّلُ الْقَوْلَ لَدَيَّ gibi kelimelerde hâ-i sekt ilavesiyle (de) vakf yaptığı nakledilmiştir.¹⁰⁵

2.5. Cem'-i Müzekker Sâlim ve Mülhakları

Kıraat âlimleri, cem'-i müzekker sâlim ve ona mülhak olan kelimelerde vakf yapıldığında kıraat imamlarından Ya'kûb'un bahsedilen özellikleri taşıyan lafızlara hâ-i sekt eklediğini bildirmiştir. Buna göre Ya'kûb'un الْمُفْلِحُونَ (el-Bakara 2/5), الْمُتَّقِينَ (el-Bakara 2/180), عَضِينَ (el-Hicr 15/91) ve عَلَيْنِينَ (el-Mutaffifin 83/18) gibi kelimelerde vakf yaptığında hâ-i sekt ilavesiyle durmuştur.¹⁰⁶ İbnü'l-Cezerî, bu uygulamanın Araplar nezdinde genel olarak yaygın olan bir lûgat olduğunu ifade etmiştir.¹⁰⁷

2.6. يَا وَئِلْتِي ve يَا حَسْرَتِي, يَا أَسْفِي, يَا وَئِلْتِي Kelimeleri

Kaynaklar, kıraat imamlarından Ya'kûb'un râvisi Ruveys'in يَا وَئِلْتِي (el-Mâide 5/31), يَا أَسْفِي (Yûsuf 12/84) ve يَا حَسْرَتِي (ez-Zümer 39/56) lafızları ile her nerede geçerse تَمْ zarfında¹⁰⁸ olmak üzere toplam dört kelimedede vakf yaptığında bunlara -hulf ile- hâ-i sekt ilhâk ettiğini haber vermiştir.¹⁰⁹ Zeccâc, يَا وَئِلْتِي

¹⁰⁴ Husarî, *Nûru'l-kulûb*, 14.

¹⁰⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/135-136; a.mlf., *Tahbîrü't-Teysîr*, 266; Dimyâtî, *İthâfî fudalâi'l-beşer*, 1/323; Husarî, *Nûru'l-kulûb*, 15; Muhaysin, *el-Hâdî*, 1/373.

¹⁰⁶ İbn Sivâr, *el-Müstenîr*, 397; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/136; Ebû Bekr İbnü'l-Cezerî, *Şerhu Tayyibeti'n-neşr*, 145; Dimyâtî, *İthâfî fudalâi'l-beşer*, 1/323; Husarî, *Nûru'l-kulûb*, 15; Muhaysin, *el-Hâdî*, 1/373-374.

¹⁰⁷ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/136.

¹⁰⁸ Söz konusu kelime Kur'an'da el-Bakara 2/115, eş-Şuarâ 26/64, el-İnsân 76/20 ve et-Tekvîr 81/21 âyetlerinde olmak üzere dört yerde geçmektedir.

¹⁰⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/136; Ebû Bekr İbnü'l-Cezerî, *Şerhu Tayyibeti'n-neşr*, 145-146; Dimyâtî, *İthâfî fudalâi'l-beşer*, 1/323; Muhaysin, *el-Hâdî*, 1/374.

kelimesinde Kur'ân'ın dışında, Arap dilinde vakf yapıldığında بِا وَيُنْتَاهُ şeklinde durulacağını söylemiş; fakat böyle okumanın kıraat olarak da nakledildiğine temas etmemiştir.¹¹⁰

3. Hâ-i Sekt Uygulaması Etrafında Kıraat İmamlarına Yöneltilen Eleştiriler

Âlimlerin bazısı, hâ-i sekt konusunda kıraat olarak nakledilen bazı uygulamaları Arap dilindeki kullanımlar veya mushaf hattına uygunluk bakımından hatalı bulmuşlardır. Bu başlık altında söz konusu iddialar gündeme getirilecek, ancak eleştirilen vecihlerin tevcîhi yukarıda detaylı olarak aktarıldığı için tekrara düşmemek adına âlimlerin bunlara verdiği cevaplar muhtasar tutulacaktır.

3.1. اِقْتِدَاهُ Kelimesindeki Uygulamaya Dair Eleştiriler

Hâ-i sekt uygulamaları çerçevesinde vasl halinde İbn Âmir'in اِقْتِدَاهُ kelimesindeki hâ harfini kesreli okuması, bazı âlemlerce doğru bulunmamıştır. Bu çerçevede İbn Mücâhid (ö. 324/936), İbn Âmir'in söz konusu okuyuşunun bir hata olduğunu savunmuştur. Buradaki hâ'nın, hâ-i sekt olduğunu; fiilin son harfinin harekesini belirtmek üzere kelimeye dâhil olduğunu, bu nedenle de hiçbir zaman hareke alamayacağını savunmuştur.¹¹¹ İbn Mücâhid, İbn Âmir'den nakledilen, kelimenin hâ'nın kesresiyle birlikte med (sıla) ile okunduğu diğer rivayete yer vermemiştir. Nehhâs (ö. 338/950) da İbn Âmir'in اِقْتِدَاهُ kelimesindeki hâ harfini kesre hareke ve med ile okuduğunu, bunun ise lahn olduğunu iddia etmiştir. Buna gerekçe olarak, belirtilen kelimedeki hâ'nın vakf esnasında harekeyi beyan için bulunduğunu, onun hâ-i kinâye olmadığını, ayrıca bu hâ'dan sonra onun med edilmesine sebep olan bir vâv veya yâ harfinin bulunmadığını söylemiştir. Söz konusu kelimelerde isbât ile vasl yapmanın lahn olduğunu, iskât ile vasl durumunda ise mushaf hattına muhalefet bulunduğunu savunmuştur. Saydığı gerekçelerden ötürü buralarda vakf yapmanın en doğru yol kabul edilebileceğini, böylece iki lahn durumundan da uzak durulacağını savunmuştur.¹¹²

Bir yandan mushaf hattını gözetmek, diğer taraftan da Arap dilinde yaygın kullanımlara muvafık hareket etmek için en uygun vechin اِقْتِدَاهُ kelimesinde vakf

¹¹⁰ Zeccâc, *Me'ani'l-Kur'ân*, 2/167-168.

¹¹¹ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 262.

¹¹² Nehhâs, *Î'râbü'l-Kur'ân*, 275.

yapmak olduğu, başka âlimler tarafından da ifade edilmiştir.¹¹³ Ancak onların üslubunun, Nehhas'ın ifadelerine göre daha temkinli olduğu görülmektedir. Zira onlar, diğer vecihleri onaylamadıklarını dillendirse de belirttiklerinin dışındaki okuyuşların lahn olduğunu öne sürmemişlerdir.

İbn Âmir'in belirtilen okuyuşunu tenkit eden âlimlerden bir diğeri İbn Hâleveyh'tir. اَقْتَدِهْ fiilinin sonundaki harfin hâ-i sekt olup üzerinde vakf yapılan son harfin harekesini belirtmek amacıyla kelimeye eklendiğini; bu nedenle de hâ-i sekte hareke verilmesinin caiz olmadığını savunmuştur. İbn Âmir'in, Hişâm rivayetinde -sıla yapmaksızın- hâ'nın kesresi ile; İbn Zekvân rivayetinde ise hâ'nın kesresiyle birlikte med (sıla) ile okuduğu vecihlerin her ikisinin de hatalı olduğunu ileri sürmüştür. Hâ-i sektin hareke almasının caiz olmamasını, bu hükmüne gerekçe kılmıştır.¹¹⁴

İbn Âmir'i eleştiren âlimlerin yanı sıra pek çok müellif, bu tür tenkitlere cevap vermiş, bahsedilen kıraatlerin tevcîhini yaparak hatalı görülen rivayetlerin sıhhatini ortaya koymaya çalışmıştır. Onlar, İbn Âmir'in uygulamasının hata olmadığını söylemişler ve bu okuyuşun Arap dili açısından tevcîhini yapmışlar; zikredilen kıraatte hâ'nın, vakf için kullanılan hâ-i sekt olmadığını ifade etmişlerdir. Belirtilen vechin hata olmadığını savunan ulemâ, اَقْتَدِهْ lafzındaki hâ'nın, mastara işaret eden hâ-i kinâye olduğunu; cümlede söz konusu mastara delalet eden fiilin bulunması nedeniyle mastarın gizlenmesinin güzel görüldüğünü söylemişlerdir. Onlar, açıklamalarını diğer âyetlerden ve Arap şiirinden derledikleri benzer kullanımlarla desteklemeye çalışmışlardır.¹¹⁵

3.2. Hâkka Sûresinde Yer Alan Hâ-i Sekt Uygulamasına Dair Eleştiriler

Hâ-i sekt konusuyla bağlantılı olarak kıraatlere yöneltilen eleştirilerden bir diğeri, Hâkka sûresinde geçen hâ-i sektler çerçevesinde nakledilen uygulamalarla ilgilidir. Nehhâs, el-Hâkka sûresindeki hâ-i sektleri -diğer yerlerde olduğu gibi- vasal halinde isbât ile okumanın lahn, iskât etmenin ise mushaf hattına muhalefet olacağını söylemiştir. Bu nedenle hâ-i sekt olan yerde vakf yapmanın en doğru yol olacağını, böylece iki lahn durumundan da uzak kalılabileceğini

¹¹³ Zeccâc, *Me'âni 'l-Kur'ân*, 2/270, 5/217, 356; Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 2/370.

¹¹⁴ İbn Hâleveyh, *I'râbü 'l-kirâati 's-seb'*, 1/94, 164. Ayrıca bk. a.mlf., *el-Hucce*, 145.

¹¹⁵ Fârisî, *el-Hucce*, 3/352-353; Ebû Şâme, *İbrâzü 'l-me'ânî*, 451; Ebû Hayyân, *el-Bahru 'l-muhît*, 4/180; Semîn el-Halebî, *ed-Dürü 'l-masûn*, 5/32-33; Ebû Bekr İbnü'l-Cezerî, *Şerhu Tayyibeti 'n-neşr*, 146.

savunmuştur.¹¹⁶ Bazı kaynaklar Zehrâvî'nin (ö. 431/1039) "Hâ-i sektin vaslâda isbât edilmesi lahndır, bildiğim hiç kimse nezdinde o caiz değildir" dediğini nakletmiştir.¹¹⁷ Ebû Hayyân bu açıklamaların doğru olmadığını, zira zikredilen kıraatin tevâtür yoluyla nakledildiğini ve kabul edilmesinin lazım geldiğini söylemiştir.¹¹⁸ Semîn el-Halebî ise belirtilen okuyuşun resm-i hatta uygun ve sahih bir kıraat olduğuna işaret edip söz konusu açıklamalara iltifat edilmemesi gerektiğini belirtmiştir.¹¹⁹

Konuyla ilgili olarak rivayetlere veya râvilere yöneltilen tenkitlerin diğer bir yönünü, hâ-i sektin nakl ve idgam konusuyla olan irtibatı oluşturmaktadır. Bu bağlamda -yukarıda ele alındığı üzere- Hâkka sûresindeki hâ-i sekt olan kelimelerin birinden (el-Hâkka 69/19-20) hâ-i sektin isbâtıyla vasl yapıldığında, Verş için nakl uygulaması ortaya çıkmaktadır. Yine Hâkka sûresinde vasl durumunda bir başka yerde (el-Hâkka 69/28) ise hâ-i sekti isbât ile okuyan bütün kurrâ için idgam meselesi gündeme gelmektedir. Mekkî, hâ-i sektin vakf yapıldığında son harfin harekesini beyan için kelimeye eklendiğini, bu nedenle en doğru tercihin buralarda vakfetmek olduğunu söylemiştir. Buralardan vasl yapıldığında belirtilen amaç doğrultusunda hâ-i sekte ihtiyaç kalmayacağı için onun hazfedilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Hâl böyle olmakla birlikte kurrâdan bir kısmının hâ-i sekti vasl durumunda da isbât ettiğini, fakat bunun ancak vakf niyetiyle mümkün olabileceğini belirtmiştir. Hâ-i sektin bulunduğu yerlerde en doğru tercihin vakfetmek; doğruya en yakın okuyuşun ise hâ-i sektin isbâtıyla birlikte vakf niyetiyle vasl yapmak olduğunu savunmuştur. Buna göre Mekkî, vasl durumunda hâ-i sekti sonrasına bağlayıp nakl ve idgam yapanların hata ettiğini, tercih edilenin dışında bir uygulamaya yöneldiklerini iddia etmiştir. Zikredilen yerlerde vakf yapmak doğru kabul edildiğinde, buralarda hemzenin harekesinin hâ-i sekte nakledilmesinin de idgam yapılmasının da mümkün olmadığını öne sürmüştür.¹²⁰

¹¹⁶ Nehhâs, *İ'râbü'l-Kur'ân*, 1357.

¹¹⁷ İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 5/360; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 8/319; Semîn el-Halebî, *ed-Dürü'l-masûn*, 10/434.

¹¹⁸ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 8/319.

¹¹⁹ Semîn el-Halebî, *ed-Dürü'l-masûn*, 10/434.

¹²⁰ Mekkî, *et-Keşf*, 1/93-94.

3.3. بِمَ ve عَمَّ، بِمَ، فِيمَ ve لِمَ kel Kelimelerine Dair Eleştiriler

Ya'kûb ve -hulf ile- Bezzî بِمَ، فِيمَ ve عَمَّ kelimelerinde vakf yaptıklarında bunların sonuna hâ-i sekt ilhâk etmişlerdir. Diğer kurrâ ise bu kelimelerde durduklarında م harfinin sükûnuyla vakf yapmışlardır. Söz konusu kelimelerde vakf durumunda tatbik edilecek uygulamalar ise bazı âlimlerce tenkit edilmiştir. Bu çerçevede Nehhâs قُلْ فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنْبِيَاءَ اللَّهِ مِنْ قَبْلُ (el-Bakara 2/91) geçen بِمَ'nin aslının لِمَا olduğunu, ancak istifham ile haber için olan مَا edatının birbirinden ayırt edilebilmesi maksadıyla elifin hafzedildiğini ifade etmiştir.¹²¹ Yine o, قُلْ lafzı üzerinde hâ-i sektiz vakf yapıldığında bunun lahn olacağını; hâ-i sekt ilhâk edildiğinde ise yapılanın, mushafta olmayan bir şeyi ona ekleme¹²² anlamına geleceğini öne sürerek burada vakf yapılamayacağını savunmuştur.¹²³

Kurtubî'nin (ö. 671/1273), isim vermeden “şöyle söylendi (قِيلَ)” diyerek, Nehhâs'ın ifadelerini aynen aktardığı anlaşılmaktadır.¹²⁴ Ancak onun, Nehhâs'ın söylediklerini temrîz¹²⁵ anlamı da ifade edebilecek bir lafızla (قِيلَ) nakletmesinden, bu kelime üzerinde vakf yapıldığı takdirde lahn veya mushafa ziyade olacağı yönündeki düşünceye en azından ihtiyatla yaklaştığı anlaşılmaktadır. Zira Nehhâs ve Kurtubî قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ (en-Nisâ 4/97) geçen بِمَ'nin aslının, فِيمَا olduğunu; istifham ile haber için olan مَا'nın birbirinden ayırt edilebilmesi için elifin hafzedildiğini bildirmişlerdir. Arap dili âlimlerine göre söz konusu kelime vakf yapıldığında elifin ve hareketin aynı anda hafzedilmemesi için -hâ-i sekt ilavesiyle- فِيمَهُ şeklinde¹²⁶ vakf yapılması gerektiğini tekrar ifade etmişlerdir. Ancak Kurtubî buradaki ifadeleri -yukarıda aktarılanın aksine- bir başkasına izafe etmeden kullanmıştır.¹²⁷ Bunun, daha önceki ifadelerde zikredilen lahn meselesinin burada gündeme getirilmemiş olmasından kaynaklandığı

¹²¹ Nehhâs, *Î'râbü'l-Kur'ân*, 55.

¹²² Nehhâs'ın *Î'râbü'l-Kur'ân* isimli eserinin baskısında söz konusu metin, "... زيد في السَّوَادِ" şeklinde geçmektedir ki anlaşılın bunun "... زيد في السَّوَادِ" olması gerekmektedir. Nitekim metinlerin benzerliğinden, bu bölümü Nehhâs'tan aldığı anlaşılın Kurtubî'nin baskısında da mezkûr sözcük "... زيد في السَّوَادِ." olarak geçmektedir. krş. Nehhâs, *Î'râbü'l-Kur'ân*, 55; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 2/253-254.

¹²³ Nehhâs, *Î'râbü'l-Kur'ân*, 55.

¹²⁴ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 2/253-254.

¹²⁵ Aktarılan bir rivâyetin veya görüşün zayıflığına işaret eden terimdir.

¹²⁶ Nehhâs'ın *Î'râbü'l-Kur'ân* isimli eserinin bir baskısında (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1429/2008) فِيمَهُ kelimesi فِيهِ şeklinde yazılmıştır. Ancak bunun müstensih veya muhakkik hatası olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim eserinde benzer ifadelerin olduğu Kurtubî'de söz konusu metin فِيمَهُ olarak kaydedilmiştir. krş. Nehhâs, *Î'râbü'l-Kur'ân*, 202; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 7/64.

¹²⁷ Nehhâs, *Î'râbü'l-Kur'ân*, 202; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 7/64.

düşünülebilir. Zira kurrânın çoğunun okuyuşunun, Nehhâs'ın lahn olarak tanımladığı vecihle örtüştüğü görülmektedir.

Kimi okuyuşları açıktan tenkit eden âlimlerin yanı sıra bazıları ise vecihleri açıkça eleştirmemiş, ancak onun uygun olmadığını belirtmiştir. Mesela İbn Atıyye *قَلَم* lafzındaki bir harfin (elif) noksan olması nedeniyle burada durmanın caiz olmadığını savunmuş; fakat söz konusu lafız üzerinde Bezzî'nin hâ-i sekt ile; diğer kurrânın hâ-i sekt olmadan *م*'in sükûnuyla vakf yaptığını bildirmiştir.¹²⁸ Anlaşıldığı kadarıyla İbn Atıyye, bahsi geçen kelime üzerinde vakf yapmanın genel olarak uygun olmayacağını savunmakla birlikte kurrânın burada nasıl vakfettiğini de aktarmıştır.

Bu meyanda Semîn el-Halebî, mecrûr konumundaki soru edatı olan mâ üzerinde vakf yapıldığında, Arap dili açısından iki farklı hükmün söz konusu olduğunu kaydetmiştir. Mâ edatına hâ-i sekt ilave edilmesinin; onun bir isimle mecrûr kılınması durumunda zorunlu, harf ile mecrûr yapılması hâlinde ise tercih edilen bir uygulama olduğunu belirtmiştir.¹²⁹ Arap dilinde cari uygulamanın aktardığı gibi olduğunu; fakat böyle yerlerde vakf yapmanın ancak (öğrenciyi) imtihan etmek amacıyla veya nefes kesilmesi nedeniyle caiz olduğunu belirtmiştir. Nitekim o, bazı âlimlerin “buna benzer yerlerde hâ-i sekt ilave edilmeden vakf yapıldığında harfin noksan olması nedeniyle bunun hata olacağına; hâ-i sekt ilave edilmesi durumunda ise mushaf hattına muhalefet edileceğine” dikkat çekerek buralarda vakf yapmaktan insanları men ettiklerini bildirmiştir. Zikri geçen durumlarda Bezzî'nin hâ-i sekt ilavesiyle vakf yaptığını işaret edip bunun mushafa muhalefet sayılamayacağını savunmuştur.¹³⁰

Kur'ân okurken hangi âyette veya âyetin neresinde vakf yapmanın uygun olacağı meselesinin, âyetlerin manası ile irtibatlı bir konu olduğu aşikârdır. Kıraat âlimlerinin bu rivayetleri, söz konusu yerlerde durulması tavsiyesiyle aktarmadığı gözlemlenmektedir. Onların amacının, genel vakf kurallarından farklı bir özelliği bulunan kelime üzerinde durma ihtiyacı hâsıl olduğunda imamlara göre vakf uygulamasının nasıl olması gerektiğini ortaya koymak olduğu anlaşılmaktadır.

Hâ-i sekt etrafında kıraatler temelinde icra edilen uygulamalara yöneltilen tenkitler genel olarak yukarıda aktarıldığı şekildedir. Esasen kıraatlere hâ-i sekt özelinde yöneltilen tenkitlerin Arap dili açısından te'vili mümkün görünmektedir.

¹²⁸ İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 1/179.

¹²⁹ Semîn el-Halebî, *ed-Dürü'l-masûn*, 1/516-517.

¹³⁰ Semîn el-Halebî, *ed-Dürü'l-masûn*, 1/516-517.

Nitekim bazı âlimlerin doğru bulmadığı birtakım vecihlerin, diğer pek çok âlim tarafından uygun bir şekilde tevcih edildiği gözlemlenmektedir. Bu çerçevede bazı vecihlerin Arap dilinde az kullanıldığı ifade edilmekle birlikte her halükârda söz konusu uygulamaların Arap dilinde örnekleri bulunmaktadır. Bu nedenle sağlam nakle dayanan sahih rivayetlerin, Arap dilindeki yaygın kullanımla örtüşmediği gerekçesiyle tenkit edilmesinin mahzurlu olduğu anlaşılmaktadır. Zira bu okuyuşlar, belirli bir rivayet zincirinin güvencesi altında nakledilmiş ve hassasiyetle kayıt altına alınmıştır. Kıraatlerin değerlendirilmesinde, bu durumun göz önünde bulundurulmasının, daha isabetli bir yol olduğu anlaşılmaktadır.

Sonuç

Arap dilinde özellikle vakf yapıldığında son harfin harekesinin belirtilmek istendiği durumlarda kelimenin peşine sâkin hâ harfi eklenmiş, bu sayede son hareke de telaffuz edilebilmiştir. Bu harf, yaygın olarak bilinen şekliyle *hâ-i sekt* olarak adlandırılmıştır. Arapçada kullanılan bu uygulamanın, kıraat imamlarının okuyuşları arasında da yer aldığı görülmektedir. Kıraatler bağlamında rivayet edilen hâ-i sektlerin bir kısmının mushafta yazılı olduğu, bir kısmının ise mushaf hattında bulunmamakla birlikte yine vakf durumunda kelimeye telaffuzda eklendiği anlaşılmaktadır.

Mushaf hattında yazılı olan hâ-i sektlerin vakf durumunda isbât ile okunması konusunda sahih kıraatlerin ittifak ettiği gözlemlenmektedir. Hâ-i sekin mushafta yazılı bulunduğu yerlerden vasl yapıldığında ise kurrânın üç gruba ayrıldığı söylenebilir. Kıraat imamlarının bir kısmı hâ-i sekti isbât ederek, bir kısmı hazfederek vasl yapmışlardır. Diğer bir grup ise vasl halinde hâ-i sektlerin bazısını isbât, bazısını hazf ile okumuştur. Mushafta sabit olmadığı hâlde vakf anında kelimeye hâ-i sekt ilhâk eden kurrâ ise vasl durumunda okumaya, hâ-i sekti iptal ederek devam etmiştir.

Mushaf hattında sabit hâ-i sekin, vakf durumunda isbât edildiği kıraatin tevcihinde ve vasl halinde gerek hazf gerekse isbât ile okunduğu vecihlerin izahında mesele, ağırlıklı olarak resm-i mushafa muvafakat ve Arap diline uygunluk bakımından ele alınmıştır. Kur'an okurken vakf esnasında mushaf hattında mevcut hâ-i sekin isbât edildiği kıraatin hem resm-i mushafa hem de Arap dilinde cari genel kurallara uygun olduğu; bu nedenle yapılan açıklamaların birbirine benzediği görülmektedir. Bununla birlikte resm-i mushafta sabit hâ-i sekin bulunduğu kelimedenden vasl yapıldığında hem isbât hem de iskât vecihleri

için yapılan te'villerin çeşitlendiği gözlemlenmektedir. Zira vasl yapılırken hâ-i sekt isbât edildiğinde mushaf hattına muvafakat edilmiş, ancak hâ-i sektin vaslda hazfedilmesinin gerekliliği yönündeki Arapçada mevcut genel kuralın dışına çıkmış olunmaktadır. Vasl yapıldığında hâ-i sektin hazfedildiği vecihte ise durum tersine dönmekte; bu şekildeki okuyuş Arap dilinin genel kuralları bakımından uygun olmakla birlikte mushaf hattında sabit olan hâ hazfedildiği için resm-i hatta muhalif bir okuyuş gündeme gelmektedir. Bu çerçevede âlimler, söz konusu vecihlerin her birini ayrı ayrı değerlendirmiş; bunların tevcîhini farklı açılardan yapmaya çalışmışlardır.

Ya'kûb'un, bazı vecihlerde onun râvisi Ruveys'in ve İbn Kesîr'in râvilerinden Bezzî'nin vakf durumunda birtakım kelimelere -mushafta yazılı olmamasına rağmen- hâ-i sekt ilhâk ettikleri rivayet edilmiştir. Zikri geçen vecihlerin genel olarak sorun görülmediği; zira bu okuyuşlardaki uygulamanın, hâ-i sektin Arap dilindeki genel kullanımıyla örtüştüğü anlaşılmaktadır.

Hâ-i sekt uygulamaları bağlamında kıraat olarak nakledilen rivayetleri özellikle Arap dili bakımından tevcîhe gayret eden ulemânın yanı sıra bazı kıraat rivayetlerini, imamlarını veya râvilerini tenkit eden âlimler de bulunmaktadır. Bunların, eleştirdikleri rivayetleri Arap dili bakımından değerlendirdikleri; onları tenkit ederken meseleye mushaf hattıyla uyumluluk ve Arapçadaki yaygın kullanımlar açısından yaklaştıkları görülmektedir. Ancak, bu âlimlerin hata olarak gördüğü nakillerin tevcîhi, başka ulemâ tarafından yine Arap dilinde mevcut uygulamalar çerçevesinde yapılmıştır. Hâ-i sekt özelinde veya diğer konular zemininde kıraatler değerlendirilirken sahih bir naklin varlığı ve mushaf hattına uygunluk meselesinin, bir kıraatin kabulü için en önemli iki temeli oluşturduğu söylenebilir. Kıraatlerin Arap diline uygunluk bakımından değerlendirilmesi meselesinin ise genel olarak sübjektiflik arz ettiği, âlimlerin yaptıkları açıklamalardan anlaşılmaktadır. Bu nedenle hâ-i sekt konusunda Arap dili bağlamında ileri sürülen tenkitlerin, kıraatlerin sıhhatine hâlel getirmediği söylenebilir.

Kaynakça

- Ahfeş, Ebü'l-Hasan Sa'îd b. Mes'ade el-Evsat. *Me'âni'l-Kur'ân*. Thk. Hüdâ Mahmûd Karâ'a. Mektebetü'l-Hancî, Kâhire 1990.
- Akaslan, Yaşar. "Kırâat İlmî Sistematiğinde Usûl Kavramları". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2017), 217-251.
- Cevherî, Ebü Nasr İsmail b. Hammâd. *es-Sihâh tâcü'l-luga ve sıhâhu'l-'Arabîyye*. Thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr. Beyrut: Dâru'l-İlm, 1990.
- Çollak, Fatih. *Hafs Rivâyetiyle Gelen Muhtelif Vecihler ve Huccetleriyle Âsım Kırâati*. İstanbul: Üsküdar Yayınevi, 1997.
- Dânî, Ebü Amr Osman b. Saîd. *Câmi'u'l-beyân fi'l-kirâati's-seb'i'l-meşhûra*. Thk. Muhammed Sadûk el-Cezâirî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Devserî, İbrahim b. Saîd. *Muhtasarü'l-'ibârât li-mu'cemi mustalahâti'l-kirâât*. Riyad: Dâru'l-Hadâra, 1429/2008.
- Dimyâtî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Bennâ, *İthâfû fudalâi'l-beşer bi'l-kirâati'l-erbe'ate'aşer*. Thk. Şa'bân Muhammed İsmâil. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1987.
- Ebû Bekr İbnü'l-Cezerî, Şihâbüddîn Ahmed. *Şerhu Tayyibeti'n-neşr fi'l-kirâati'l-aşr*. Thk. Enes Mehra. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000/1420.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî. *el-Bahru'l-muhît*. Thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Alî Muhammed Muavvid. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413/1993.
- Ebû Şâme, Şihâbüddîn el-Makdisî. *İbrâzü'l-me'âni min Hurzi'l-emâni fi'l-kirâati's-seb'*. Thk. İbrahim Atve'İvaz. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006.
- Ebüsüüd Efendî. *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*. Thk. Abdülkâdir Ahmed 'Atâ. Riyad: Mektebetü'r-Riyâd el-Hadîse, ts.
- Ezherî, Ebü Mansûr Muhammed. *Tehzîbü'l-luga*. Thk. Abdüsselâm Muhammed Harun. Kahire: ed-Dâru'l-Mısıryye, ts.
- Fârisî, Ebü Alî Hasen b. Ahmed. *el-Hucce li'l-kurrâi's-seb'a*. Thk. Bedreddîn Kahvecî-Beşîr Cuvicâtî. Beyrut: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1991.
- Ferâhîdî, Halîl b. Ahmed. *Kitâbü'l-'Ayn*. Thk. Mehdî Mahzûmî-İbrahim Sâmerrâi. Beyrut: Müessesetü'l-'Âlemi li'l-Matbû'ât, 1988.
- Ferrâ, Ebü Zekerıyyâ Yahyâ b. Ziyâd. *Me'âni'l-Kur'ân*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1403/1983.
- Fırat, Yavuz. *Tecvid ve Kırâat İlmî Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Çelik Yayınları, 2018.
- Husarî, Mahmûd Halîl. *Nûru'l-kulûb fi kirâati'l-imâm Ya'kûb*. Kahire: Mektebetü's-Sünne, 1425/2004.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: ed-Dâru't-Tûnisiyye, 1984.
- İbn Atıyye, Ebü Muhammed Abdülhak el-Endelüsî. *el-Muharreru'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. Thk. Abdüsselâm Abdüşşâfî Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2001.
- İbn Ebî Meryem, Ebü Abdillâh Fahüddîn eş-Şirâzî. *el-Müdâh fi vücûhi'l-kirâât ve 'ilelihâ*. Thk. Ömer Hamdân el-Kübeysî. Cidde: y.y., 1414/1993.

- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed el-Hemedânî. *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*. Thk. Abdüsselâm Muhammed Harun. Beyrut: Dâru'l-Cil, ts.
- İbn Hâleveyh, Ebû Abdillâh el-Hüseyn el-Hemedânî. *el-Hucce fi'l-kirâati's-seb'*. Thk. Abdülâl Sâlim Mekrem. Beyrut: Dâru's-Şurûk, 1979.
- İbn Hâleveyh, Ebû Abdillâh el-Hüseyn el-Hemedânî. *Î'râbü'l-kirâati's-seb' ve 'ilelühâ*. Thk. Abdurrahmân b. Süleymân el-'Useymin. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1413/1992.
- İbn Hâleveyh, Ebû Abdillâh el-Hüseyn el-Hemedânî. *Muhtasar fî şevâzî'l-Kur'ân min Kitâbi'l-Bedî'*. Kahire: Mektebetü'l-Mütenebbî, ts.
- İbn Mücâhid, Ebû Bekir. *Kitâbü's-Seb'a fi'l-kirâât*. Thk. Şevkî Dayf. Kahire: Dâru'l-Ma'rife, 1980.
- İbn Sivâr, Ebû Tâhir Ahmed b. Alî. *el-Müstenîr fi'l-kirâati'l-'aşr*. Thk. Ahmed Tâhir Üveys. Medine: el-Câmi'atü'l-İslâmiyye, Külliyyetü'l-Kur'âni'l-Kerîm, Kısmü'l-Kirâât, Doktora Tezi, 1413/1992.
- İbn Zencele, Abdurrahmân b. Muhammed Ebû Zür'a. *Hucce'tü'l-kirâât*. Thk. Sa'id el-Efgânî. Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 1979.
- İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed. *en-Neşr fi'l-kirâati'l-'aşr*. Thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'Alemiyye, ts.
- İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed. *Tahbîru't-Teysîr fi'l-kirâati'l-'aşr*. Thk. Ahmed Muhammed Müflîh el-Kudât, Amman: Dâru'l-Furkân, 1421/2000,
- Kalânîsî, Ebû'l-İzz Muhammed b. el-Hüseyn. *İrşâdü'l-mübtedî ve tezkiretü'l-müntehî*. Thk. Ömer Hamdân el-Kübeyî. Mekke: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Arap Dili Fakültesi, Lisans Üstü Çalışmaları Bölümü, Yüksek Lisans Tezi, 1403-1404.
- Kirmânî, Tâcülkurrâ Burhânüddîn Mahmûd b. Hamza. *Şevâzî'l-kirâât*. Thk. Şimrân el-Acelî. Beyrût: Müessesetü'l-Belâğ, ts.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. Thk. Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Türkî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1427/2006.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed el-Kaysî. *el-İbâne 'an me'âni'l-kirâât*. Thk. Abtülfettâh İsmail Şelebî. Kahire: Dâru Nehdati Mısır, 1977.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed el-Kaysî. *el-Keşf 'an vücûhi'l-kirâati's-seb' ve 'ilelihâ ve hıccihâ*. Thk. Muhyiddîn Ramadân. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed el-Kaysî. *et-Tefsîr fi'l-kirâati's-seb'*. Thk. Muhammed Gavs en-Nedvî. Bombay: Dâru's-Selefiyye, 1982.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed el-Kaysî. *Kitâbü Müşkili i'râbi'l-Kur'ân*. Thk. Yâsîn Muhammed es-Sıvvâs. Dımaşk: Matbâ'âtü Mecme'i'l-Luğati'l-'Arabi, 1974.
- Mes'ûl, Abdü'l-'Aliyy. *Mu'cemü mustalahâti 'ilmi'l-kirâati'l-Kur'âniyye ve-mâ yete'alleku bih*. Kahire: Dâru's-Selâm, 1428/2007.
- Muhaysin, Muhammed Salim. *el-Hâdî: Şerhu Tayyibeti'n-neşr fi'l-kirâati'l-'aşr ve'l-keşf 'an 'ileli'l-kirâati ve tevcihuhâ*. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1997/1417.
- Müberred, Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd. *el-Kâmil*. Thk. Muhammed Ahmed ed-Dâli. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1997.
- Müberred, Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd. *el-Muktedab*. Thk. Muhammed Abdülhâlik Azîme. Kahire: Vizâratü'l-Evkâf, 1994.

- Mütercim Âsım Efendi. *el-Okyânûsu 'l-basût fi tercemeti 'l-Kâmûsi 'l-muhît*. Yayına hazırlayan: Mustafa Koç-Eyyüp Tanrıverdi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *İ'râbü'l-Kur'ân*. Thk. Hâlid el-'Alî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1429/2008.
- Neşşâr, Ebû Hafis Siraceddîn Ömer. *el-Büdûru 'z-zâhire fi 'l-kirâati 'l-'aşri 'l-mütevâtire*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, ts.
- Nüveyrî, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ali. *Şerhu Tayyibeti'n-neşr fi 'l-kirâati 'l-'aşr*. Thk. Meccî Muhammed Sürûr Sa'd Baslûm. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2003/1424.
- Râgib el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin el-Mufaddal. *Müfredâtü elfâzi 'l-Kur'ân*. Thk. Safvân Adnân Dâvûdî. Dımaşk-Beyrut: Dâru'l-Kalem-ed-Dâru'ş-Şâmiyye, 2009/1430.
- Râzî, Ebü Abdillâh Fahrüddîn. *Mefâtihu 'l-ğayb*. Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1401/1981.
- Şehâvî, Ebü'l-Hasan Alemüddîn. *Fethu'l-vasid fi Şerhi'l-Kasid*. Tahkik ve dirase Mevlay Muhammed İdris Tâhirî. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2002/1423.
- Semîn el-Halebî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed. *ed-Dürri'l-masûn fi 'ulûmi 'l-kitâbi'l-meknûn*. Thk. Ahmed Muhammed el-Harrât. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1406/1986.
- Temel, Nihat. *Kirâat ve Tecvid Istılahları*. İstanbul, İFAV Yayınları, 2013.
- Ukberî, Ebü'l-Bekâ Muhibbüddîn Abdullâh. *İ'râbü'l-kirâati 'ş-şevâz*. Thk. Muhammed es-Seyyid Ahmed 'Azzûz. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1996.
- Ukberî, Ebü'l-Bekâ Muhibbüddîn Abdullâh. *İmlâü mâ menne bihi'r-Rahmân min vücûhi 'l-i'râb ve 'l-kirâat fi cemî'i 'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1979.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed. *et-Tefsîru 'l-basît*. Thk. Muhammed b. Sâlih b. Abdillâh b. el-Fevzân vd. İskenderiye: Dâru'l-Musavveri'l-Arabi, ts.
- Zebidî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri 'l-Kâmûs*. Thk. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc vd. Kuveyt: Matbaatü Hükûmeti'l-Kuveyt, 1975.
- Zeccâc, Ebü İshâk İbrâhîm b. es-Serî el-Bağdâdî. *Me'âni 'l-Kur'ân ve i'râbüh*. Şerh ve tahkik: Abdülcelîl Abduh Şelebî. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1408/1988.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an hâkâiki ğavâmizi 't-tenzîl ve 'uyûni 'l-ekâvil fi vücûhi 't-te'vil*. Thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavviz. Riyâd: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998.
- Zerkeşî, Bedreddîn Muhammed b. Abdullah. *el-Burhân fi 'ulûmi 'l-Kur'ân*. Kâhire: Mektebetü Dâri't-Türâs, 1957.

Hadis İlminde Görme Engelli Râvîlerin Rivayete Ehliyetleri*

Mahmut Memiş** Yusuf Açıkel***

Öz

Beş duyu organlarından biri olan görme duyusu, insanların en çok kullandığı duyu organlarından birisidir. Bununla birlikte görme duyusu, bazı sebeplerle yitirebilmektedir ve bu durum ise insanın bilgi edinmesine olumsuz olarak yansımaktadır. Aynı şekilde râvîler için de görme duyusunun yitirmesinin bazı olumsuz tesirleri olabilmektedir. Bu nedenle görme engelli râvîlerin görme engelinden ne derece etkilendiklerini tespit etmek, rivayetlerinin sıhhatini tespit etmek açısından önemlidir. Buna binaen bu çalışmada görme engelli râvîlerin rivayetlerinin makbul görülüp görülmediği incelenmektedir. Araştırmanın amacı görme engelini, râvîlerde ne tür bir etki bıraktığını tespit edip görme engellilerin hadis rivayetine ehliyetlerinin değerini irdelemektir. Çalışmada ilk olarak Arap dilinde görme engeline delalet eden lafızlar tespit edilip kısaca açıklamaları yapılmıştır. Akabinde hadis edâ ve tahammülünde asıl olanın iştirak mi yoksa görme mi olduğu izah edilmiştir. Daha sonra muhaddislerin râvîlerde aradıkları temel vasıflar arasında râvînin görüyor olması şartının bulunup bulunmadığı incelenmiş olup görme engellilerin şahitliğe ehliyetleri ile hadis rivayetine ehliyetleri arasındaki ilişki tetkik edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Hadis Usulü, Râvî, Görme Engelli Râvîler, Rivayet Ehliyeti.

* Bu makale, Dr. Öğr. Üyesi Yusuf Açıkel danışmanlığında Mahmut Memiş tarafından hazırlanan “Hadis İlminde Görme Engelli Râvîler ve Rivayet Ehliyetlerinin Değeri” (Süleyman Demirel Üniversitesi SBE, 2019) adlı Yüksek Lisans Tezinden üretilmiştir.

** Doktora Öğrencisi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, mahmutbattalgazi@hotmail.com

*** Doç. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı, yusufacikel@sdu.edu.tr

The Qualifications/Competency of the Blind Narrators in Their Narrations at Hadith Science

Abstract

Vision, which is among the five senses, is one of the most used senses by human. However, the sense of sight might be lost due to some and this situation might affect human negatively in terms of acquisition of information. Likewise, blindness could lead to some negative effects for the narrators so it is important to specify to what extent the visually impaired narrators are affected by the visual impairment in terms of determining the credibility of their narrations. In this context, this study examines whether the narrations of visually impaired narrators are acceptable or not. The aim of this study is to determine what kind of effects has the eye disability to the visually impaired narrators and to examine the value of qualifications/competency in their narrations. In the study, firstly, the Arabic words which refer to the visual impairment is determined and then their explanations are made. Subsequently, it is explained whether hearing or seeing is the main thing in acquisition and fulfilment of the hadith. After that it is explained that there is a condition or not about the necessity of the narrator's eyesight among the main qualifications that the hadith scientists sought in the narrator.

Keywords: Hadith, Science of Hadith, Narrator, Visually Impaired Narrator, Competency for Hadith Narration.

أهلية المعاقين لرواية الحديث في العلم الحديث

مُلخَص

البصر (الرؤية)، هو أحد الحواس الخمس عند الإنسان، وهو أحد الحواس الأكثر استخداماً من قبل البشر. ومع ذلك، فإن الرؤية قد تُضعف لأسباب عديدة. ما يجعل الأمر ينعكس سلبيًا على حصول الشخص على المعلومات. وبالمثل، فإفراة الحديث هم بشر يصيبهم ما يصيب البشر ما يجعل لضعف الرؤية أو فقدانها بعض الآثار السلبية على رواية الحديث، لذا كان من المهم في هذا البحث تحديد تأثير العمى وضعف الرؤية على مسألة التحمل وأداء الحديث، واستناداً إلى هذه الحثية تبحث هذه الدراسة فيما إذا كانت روايات الرواة العميان مقبولة أم لا، فالهدف من الدراسة هو معرفة تأثير العمى على الرواة لتحديد قدرة الأشخاص العميان على رواية الحديث. لذا كانت بداية هذه الدراسة تحديد الكلمات في اللغة العربية المرتبطة بالعمى وضعف الرؤية وشرحها بإيجاز. وبعد ذلك تناول البحث مسألة ما إذا كان الشيء الرئيسي في رواية الحديث وتحمله السمع فقط أم يُشترط معه البصر. بعد ذلك تناول البحث هل تُشترط مؤهلات معينة في الراوي عند علماء الحديث لرواية الحديث ومقارنة أداء الأعمى أو ضعيف الرؤية للشهادة بروايته وتحمله للحديث.

الكلمات المفتاحية: الحديث، الراوي، العمى، أهلية التحمل، أهلية الأداء.

Giriş

İslam dininin ana kaynaklarından birincisi Kur'an-ı Kerim, ikincisi hadislerdir. İslâm dinini tam ve doğru anlamının temel şartlarından biri hadisleri doğru bir şekilde anlayıp kavramaktır. Bunu gerçekleştirmek için öncelikle sahîh hadislerin, zayıfından ayrılması gerekmektedir. Tarih boyunca hadis âlimleri geliştirdikleri metotlarla, bu ayıklama işlemini gerçekleştirmeye çalışmışlardır. Dolayısıyla onların metodolojilerinde râvî tenkit ve tetkiki önemli bir yer tutmuştur. Buna binaen râvîlerin, görme, işitme, ortopedik vb. fiziki engelleri ile yalan söyleme, bid'at ehli olma, aşırı dikkatsizlik vb. ahlakî ve zihnî yapıları muhaddisler ve hadis münekkitleri tarafından çok dikkatli ve ayrıntılı olarak incelenmiştir. Çünkü bunlar, râvîlerin hadis rivayetine ya doğrudan ya da dolaylı olarak etki etmiştir. Bu makalede görme engelinin, râvîlerin rivayetlerine ne tür bir etki yaptığı ele alınmıştır. Görme engelinin başlı başına bir cerh sebebi olup olmadığı, râvînin ehliyetine ne tür bir etkide bulunduğu açıklanmaya çalışılmıştır. Muhammed b. Abdullah el-Hayânî'nin "Hukmu Rivâyeti'l-A'mâ İnde'l-Muhaddisîn" isimli makalesiyle bu konuyu ele almıştır.¹ Bu çalışmada a'mâ ve darîr lafızların anlamları, muhaddislerin ve fakihlerin râvîlerde aradığı şartlar, hadis rivayetinde görme ve işitme duyusunun yeri ve önemi, görme engelli râvîlerin rivayetlerinin hükmü konuları ele alınmıştır. Ancak bu çalışmada görme engeline delalet eden lafızların sadece a'mâ ve darîr ile sınırlı kalması, görme engelli râvîlerin şahitliğinin hükmünün beyan edilmemesi, görme engelinin râvîlerde cerhe sebebiyet verdiği durumların belirtilmemesi ve hadis tarihinde ne kadar görme engelli râvînin bulunduğu tespit edilmemiş olması eksik kalmıştır. Yusuf Açıkkel "*Hadisler Işığında Görme Engelliler ve Bazı Öneriler*", makalesinde görme engellilerle ilgili kavramları, Kur'an'da ve hadislerde görme engellilerin durumu, günümüzde görme engellilerin karşılaştıkları sorunlar karşısında bazı çözüm önerilerini ele almıştır. Çalışmada görme engelli râvîlerin rivayete ehliyeti konusundan söz edilmemiştir. Biz de zikredilen çalışmalardan istifade ederek "*Hadis İlminde Görme Engelli Raviler ve Rivayete Ehliyetlerinin Değeri*" isimli yüksek lisans tezimizde bu konuyu ele aldık ve eksiklikleri gidermeye çalışıp faydalı olduğuna inandığımız ilavelerde bulduk.²

¹ Muhammed b. Abdullah el-Hayânî, "Hukmu Rivâyeti'l-A'mâ İnde'l-Muhaddisîn", *Mecelletü Câmîatü't-Tayyibe* 1 (2005), 89.

² Mahmut Memiş, *Hadis İlminde Görme Engelli Raviler ve Rivayete Ehliyetlerinin Değeri* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2019).

Rivayet asrında görme engelli olan 146 râvî tespit edilmiştir. Bu râvîlerden 14'ü görme engelli olması sebebiyle cerh edilmiştir.³ Bu ise akla, neden diğer râvîlerin cerh edilmediğini getirmektedir. Cerh edilen görme engelli râvîler hangi gerekçelerle cerh edilmiştir? Ayrıca görme duyusu olmadan sadece işitme duyusu ile hadis edâ ve tahammülünde bulunmak yeterli midir? Bu makalede bu tür problemler ele alınmıştır.

Asıl konuya geçmeden önce görme engeline delalet eden lafızları ve anlamlarını kısaca incelemekte fayda vardır.

1. Görme Engeline Delalet Eden Lafızlar

Arapça'da görme engeline delalet eden pek çok lafız bulunmaktadır. Muhammed b. Abdullah el-Hayânî sadece a'mâ ve dârîr lafızlarını beyan etmiştir.⁴ Yusuf Açikel ise bu iki lafızla birlikte ekme, keffî ve a'sâ lafızlarını zikretmiştir.⁵ Biz de araştırmalarımız neticesinde talîs ve tamîs kelimelerinin de görme engeline delâlet ettiğini tespit ettik. Bu kelimelerin anlamları şu şekildedir:

1.1. A'mâ (أعمى)

A'mâ, Arapça عمي "a-mi-ye" kökünden türemiş olup sıfat-ı müşebbehe kalıbındadır. Görme duyusunun tamamen yitilmesi demektir. İki gözü görmeyen kimseler için de kullanılmaktadır.⁶ Arapça bir kelime olan a'mâ lafzı, Türkçe'de "kör, görme engelli" anlamındadır. Bu manalar dışında a'mâ kelimesinin cehalet, kibir, sapkınlık ve imar edilmemiş arazi manaları da bulunmaktadır.⁷

Araplar görme engeline delalet eden lafızlar arasında, en geniş anlama sahip olması sebebiyle en çok a'mâ kelimesini tercih etmişlerdir. Birçok muhaddis de aşağıdaki kelimeleri kullanmak yerine a'mâ kelimesini tercih etmiştir.

³ Memiş, *Hadis İlminde Görme Engelli Raviler*, 123-135.

⁴ Hayânî, "Hukmu Rivâyeti'l-A'mâ", 83.

⁵ Yusuf Açikel, "Hadisler Işığında Görme Engelliler ve Bazı Öneriler", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/2 (2010), 17-19.

⁶ Ebü'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed b. Manzûr el-Ensârî, *Lisânü'l-'Arab*, nşr. Emin Muhammed Abdilvehhab, Muhammed Sâdık el-Ubeydi (Beyrut: Dâru İhyai'l-Turasi'l-Arabi, 1420/1999), "A'my", 9/409.

⁷ Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît*, nşr. Enes Muhammed eş-Şâmi - Zekerîya Cabir Ahmed (Kahire: Dâru'l-Hadisîyye, 1429/2008), "A'my", 1146.

1.2. Keffif (كفف)

Keffif kelimesi, Arapça'da, bir şeyi toplamak, etrafını sarmak, engellemek, menetmek, (elbise vb.) dikmek anlamlarına gelen “كفف” “ke-fe-fe” den türemiştir.⁸ İki gözü görmeyen kimse manasında a‘mâ kelimesi ile eş anlamlıdır.⁹

1.3. Ekmeh (أكمه)

Ekmeh kelimesi Arapça “كمه” “ke-me-he” kökünden türemiş olup sıfat-ı müşebbehe kalıbındadır. Doğuştan görme engelli demektir. Lugat âlimi Ebû Abdullah İbnü'l-Arabî'ye (ö. 231/846) göre gündüz görüp gece göremeyen anlamı da bulunmaktadır.¹⁰

1.4. Darîr (ضرير)

Darîr kelimesi, Arapça zarar vermek anlamına gelen “ضرر” “da-ra-ra” fiilinden türemiştir. Sıfat-ı müşebbehe kalıbındadır. “Darîr”in, bir hastalığın gözlere zarar vermesi sebebiyle görememek, zayıflık hastalığı, zarar bulaşan her şey gibi anlamları vardır.¹¹

1.5. Talîs (طليس)

Talîs kelimesi, Arapça kazımak, silmek anlamına gelen “طلس” “ta-le-se” fiilinden türemiştir. A‘mâ ile eş anlamlıdır.¹² Gözleri oyulup çıkarılmış anlamına da gelir.¹³

1.6. Tamîs (طميس)

Tamîs kelimesi, Arapça yok etmek, kazımak, silmek, kör etmek, ışığın ve nurun söndürülmesi, kalbin bozulması anlamlarına gelen طمس “ta-me-se” fiilinden türemiş sıfat-ı müşebbehe olup, göz kapakları kapalı olduğu için gözü görmeyen a‘mâ demektir.¹⁴

⁸ İbn Manzûr, “Kff”, 9/124.

⁹ Fîrûzâbâdî, “Kff”, 1425.

¹⁰ İbn Manzûr, “Kmh”, 5/393.

¹¹ İbn Manzûr, “Drr”, 9/43; Fîrûzâbâdî, “Drr”, 971.

¹² Fîrûzâbâdî, “Tls”, 1011.

¹³ İbrahim Mustafa vd., (*Mecma‘u'l-Luğati'l-Arabiyye*), *el-Mu‘cemü'l-vasît*, nşr. İbrahim Medkûr (Kahire: Mektebetü'ş-Şüruki'd-Duveliyye, 1426/2005), “Tls”, 562.

¹⁴ İbn Manzûr, “Tms”, 8/201.

1.7. A‘şâ (أعشى)

A‘şâ kelimesi, Arapça “عشو” “a-şe-ve” veya “عشي” “a-şe-ye” kökünden türemiş olup gece ve gündüz iyi göremeyen demektir. İnsanlarda, develerde, kuşlarda görülebilen bir hastalıktır. Görme hissini tamamen kaybedenler için kullanıldığı gibi gece görmeyip gündüz görebilenler ve görme duygusu çok az olan kimseler için de kullanılmıştır.¹⁵

1.8. ‘Avr- ‘Aver (عور-أعور)

‘Avr ve ‘Aver kelimeleri, Arapça “عور” “a-ve-ra” kökünden türemiştir. Anlamları iki gözden birinin görme hissini kaybetmesidir. “أعور” “A‘ver” sıfat-ı müşebbehe kalıbındadır ve tek gözlü, gözü oyulmuş manasındadır.¹⁶

Yukarıda verilen ifadeler arasında görme engeline delalet eden talis ve tamîs kelimeleri en az kullanılanlarıdır. A‘mâ, darîr ve keffîf (mekfûf) kelimeleri ise zaman zaman birbirinin yerine kullanılmaktadır.

2. Hadis Rivayeti ve Görme Engeli

Görme engeli, hadis âlimleri tarafından bağımsız bir cerh kusuru olarak görülmemiştir. Bunun en açık delili; râvînin güvenilir kabul edilmesi için râvîlerde aradığı temel şartlar arasında, görme duyusunun sağlıklı olması şartının bulunmamasıdır. Ne mütekaddimun ne de müteahhirun hadis uleması, râvînin görme duyusunun herhangi bir hastalıktan ârî olmasını şart koşturmuştur. Buna binaen muhaddislerin râvîlerde aradığı şartlar genel olarak şu şekildedir:

2.1. Râvîlerde Aranılan Vasıflar

Muhaddisler, rivayetlerin sahih olması için râvîlerde bazı vasıfların olması ve cerhe sebebiyet veren unsurların da olmaması gerektiğini belirtmişlerdir. Malik b. Enes’in (ö. 179/795) şu dört özelliği kendisinde barındıran râvîlerden hadis alınmaması gerektiğini söylediği rivayet edilmiştir: Arzu ve isteklerine düşkün olan, insanların en müttakî olanı olsa bile apaçık bir şekilde sefih olduğu belli olan, Hz. Peygamber’e (s.a.s.) yalan isnad etmekle itham edilmese de insanlarla

¹⁵ İbn Manzûr, “A‘şv”, 9/225. Geniş bilgi için bk. Açıknel, “Hadisler Işığında Görme Engelliler ve Bazı Öneriler”, 17-18.

¹⁶ İbn Manzûr, “A‘şv”, 9/466.

olan münasebetinde yalan söyleyen ve rivayet ettiğini anlamayan âbid kimseler.¹⁷ İmam Şâfiî'ye (ö. 204/820) göre râvînin rivayetinin sahih olması için dininde güvenilir olması, hadis rivayetinde doğruluğunun bilinmesi, rivayet ettiği şeyi kavrayabilmesi, hadisin manalarını bozacak lafızların farkında olması, hadisi manen rivayet etmeyip işittiği harflerle nakletmesi, eğer hafızasından rivayet ediyorsa hadisi ezberlemesi, eğer kitabından rivayet ediyorsa kitabını iyi bir şekilde muhafaza etmesi gerekmektedir.¹⁸ Mervân b. Muhammed ed-Dımeşkî'nin (ö. 210/825) ise râvîde doğru sözlü olma, hadisleri iyi bir şekilde hıfz etme, kitaplarının sahih olma şartlarını aradığı nakledilmiştir.¹⁹ İbn Maîn'in (ö. 233/848) doğru olma, bid'ati terk etme, büyük günahlardan kaçınmayı şart koştuğu rivayet edilmiştir.²⁰

el-Hâkim en-Nîsâbüri'ye (ö. 405/1014) göre râvînin güvenilir kabul edilmesi için, doğru sözlü, hadis edâ ve tahammülünde titiz ve ihtiyatlı olması, nüshalarının sahih olması, râvînin (hadis tahammül ve edasında bulunduğu zamandaki) yaşının hadis rivayetine uygun olması (râvînin hadis işittiğini belirttiği şeyhle aynı dönemde yaşamış olması ve hadisi işittiğini belirttiği tarihte yaşının çok küçük olmaması), senedler için yaptığı yolculuğunun bilinmesi, gaflet hali ve gevşekliliğinin olmaması, nüshalarının bilinmesi (nüshalarının eski mi yeni mi olduğuna ve bizatihi kendisinin yazıp yazmadığına dikkat edilmesi) gerekmektedir.²¹ el-Hatîb el-Bağdâdî'ye (ö. 463/1071) göre râvînin güvenilir olabilmesi için; dinde güvenilir, rivayet ettiği hadislerinin hata ve kusurdan uzak, rivayet ettiği hadisin içeriğini anlaması, hadisin manasını bozacak lafızları bilmesi, hadisleri işittiği şekliyle eda edip mana ile rivayet etmemesi, hafızasından hadis rivayet ediyorsa hadisleri iyi ezberlemesi, kitabından rivayet ediyorsa da kitabını iyi muhafaza ediyor olması ve tedlis yapmaması gerekmektedir.²²

Kâdî İyâz'a (ö. 544/1149) göre râvînin güvenilir olabilmesi için; itkân sahibi olup (hadis edâ ve tahammülünde titizlik) hadisleri iyi bir şekilde kayıt

¹⁷ Ebû Muhammed Hasen b. Abdîrahmân b. Hallâd er-Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsil beyne'r-râvî ve'l-vâ'î*, nşr. Muahammed Acâc el-Hatib (b.y.: Dâru'l-Fikr, 1405/1984), 405.

¹⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir (Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1359/1940), 371-372.

¹⁹ Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsil*, 405.

²⁰ Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsil*, 405.

²¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed Hâkim en-Nîsâbüri, *Ma'rifetu ulûmi'l-hadis ve kemmiyyeti ecnâsihi*, nşr. Ahmed b. Faris es-Selûm (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1424/2003), 130.

²² Ebû Bekr Ahmed b. Alî Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye* (b.y.: Dâiretu'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1357/1938), 25.

edebilmesi, hafızasının güçlü olması, uyanık olup gaflete düşmemesi, temyiz gücünün olması, hadislerin sahihini, zayıfını, hasenini, makbulünü, merdudunu, mevzûsunu bilmesi, rivayetler arasında görülen ihtilafı/çelişkiyi giderebilmesi, hadislerdeki gizli kusurları (ilel) tespit edebilmesi, mürsel, mevkuf ve mevsûl rivayetleri birbirinden ayırabilmesi, râvîlerin tabakalarını bilmesi, hadise yapılan ziyadeleri fark edebilmesi, garîb lafızları bilmesi, lafızları tefsir edebilmesi, nasih ve mensuhu anlaması, hadislerden hüküm çıkarabilmesi gerekmektedir.²³

İbnü's-Salâh'a (ö. 643/1245) göre ise râvînin; Müslüman, akıllı, bâliğ (ergen), âdil olması, rivayet ettiklerini iyi bir şekilde kaydetmesi, fîsk sebeplerinden ve mürüvveti bozan durumlardan uzak olması, hafızasından rivayet ediyorsa hadisleri ezberlemesi, kitabından naklediyorsa hadisleri iyi bir şekilde muhafaza etmesi, manen rivayette bulunuyorsa manayı bozan şeyleri iyi bilmesi gerekmektedir.²⁴

Benzer şartları Nevevî (ö. 676/1277), Zehebî (ö. 748/1348), Irâkî (ö. 806/1404), Sehâvî (ö. 902/1497), Süyûtî (ö. 911/1505) ve Süneykî (ö. 926/1520) de şart koşmuşlardır.²⁵

Son dönemde ülkemizde yazılan eserlere bakıldığında râvîlerde, âdil ve zâbit olma şartlarının arandığı görülmektedir.²⁶ Bu çalışmalarda râvînin görme engelli olmaması gerektiği veya râvînin görme engelli olmasının onda kusur oluşturacağına dair herhangi bir ifade yer almamaktadır.

²³ Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ el-Yahsubî Kâdî İyâz, *el-İlma' ilâ ma'rifeti usûli'r-rivaye ve takyîdi's-simâ'* (Kâhire: Dâru'l-Turâs, 1390/1970), 37-38.

²⁴ Ebü Amr Takıyyüddîn Osmân b. Abdîrrahmân b. Salah eş-Şehrezûrî, *Mukaddimetü ibni's-salah fî ulumi'l-hadis*, nşr. Nureddin İtr (Beyrut: Dâru'l-Hadis, ts.), 105.

²⁵ Ebü Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *et-Takrîb ve't-teysîr li ma'rifeti süneni'l-beşîri'n-nezîr*, nşr. Muhammed Osman el-Haşî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1406/1985), 48; Ebu'l-Fidâ İsmâîl b. Kesîr el-Kureyşî İbn Kesîr, *İhtisâru ulûmi'l-hadis*, nşr. Mahir Yasin Fahl (Riyâd: Dâru'l-Meymûn, 1434/2013), 191; Ebü'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. Hüseyin el-İrâkî, *Şerhu't-tebsîra ve't-tezkira*, nşr. Abdullatif el-Hemîm, Mahir Yasin Fahl (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1416/2002), 1/326; Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdîrrahmân es- Sehâvî, *Fethu'l-muğîs bi şerhi elfiyeti'l-hadis*, nşr. Abdülkerim b. Abdillâh b. Abdîrrahman el-Hudayr (Riyâd: Mektebetü Dâri'l-Menhec, 1426/2005), 2/156; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr el-Hudayrî es- Süyûtî, *Tedribu'r-râvî fî şerhi takrîbi'n-nevevî*, nşr. Ebü Kuteybe Nazar Muhammed el-Firyâbî (Beyrut: Mektebetü'l-Kevser, 1415/1994), 1/352; Ebü Yahyâ Zeynüddîn Zekeriyâ b. Muhammed es-Süneykî, *Fethu'l-bâkîbi şerhi elfiyeti'l-irâkî*, nşr. Abdullatif b. Humeym (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1423/2002), 1/305.

²⁶ Talat Koçyiğit, *Hadis Usulü* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1387/1967), 44-46; Ahmet Yücel, *Hadis Usulü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1438/2016), 109-103.

Görme duyusunun bilgi edinmede önemli bir katkısı vardır. Hatta duyu organları içerisinde bu konuda önlerde geldiğini söylemek mümkündür. Bununla birlikte görme engelinin cerh nedeni olarak görülmemesi işitme duyusunun dengeleyici unsur olarak hadis tahammül ve edâsında önemli bir yer almasıdır. Hatta işitme duyusunun asıl olarak kabul edilmesidir.

2.2. İşitme Duyusunun Asıl Olması

Görme engelinin başlı başına cerh sebebi olmadığına başka bir delili, işitme duyusunun görme duyusundan daha önemli bir yerde olması ve bu duyu kaybedilince ilim tahsilinin neredeyse durma noktasına gelmesidir. Aynı şekilde Muhammed b. Abdillâh el-Hayânî hadis rivayetinde işitme duyusunun görme duyusundan daha önde ve önemli olduğunu, râvîde görme engelinden önce işitme engelinin olup olmamasına bakılması gerektiğini, görme engelli râvînin rivayetinin geçerli olma şartının, işitme engelinin olmaması olarak açıklamıştır.²⁷ İşitme duyusunu görme duyusundan daha önemli yapan hususlar şu şekildedir:

1. Kâdî Beyzâvî'ye göre aklın işitme duyusundan istifadesi, görme duyusundan fazladır.²⁸ Akıl bilgi edinmek için işitme duyusunu daha fazla kullanabilmektedir. Görme duyusuyla sadece görülebilen şeyler hakkında bilgi edinmek mümkündür. Ancak işitme duyusuyla duyu organlarıyla algılanan ve algılanmayan her şey hakkında kelimelerle anlatıldığı takdirde bilgi edinmek imkânı bulunmaktadır.²⁹ İşitme engelli olan için ise ancak yazıyla ifade edildiği takdirde mümkündür. Ancak bunun pratik yönü daha azdır. Çünkü bu durumda bilgi verenin yazmayı bilmesi, bilgiyi alanın da okumayı bilmesi gereklidir. Gündelik hayatta sağlıklı kimselerin genellikle diğer duyularla elde edilen bilgileri işitme ile almayı daha çok tercih ettiklerini söyleyebiliriz. Gündelik hayat için ve okuma-yazma oranını çok düşük olduğu geçmiş dönemler için bu doğru

²⁷ Hayânî, “Hukmu Rivâyeti'l-A'mâ”, 89. Hayânî bu görüşleri ileri sürerken maalesef somut örnekler vermemiştir. Mesela hadis tarihinde kaç görme ve işitme engelli râvî olduğu, bunlardan hangilerinin görme ve işitme engeli sebebiyle cerh edildiği izah edilmemiştir. Biz de bu eksiklikleri giderecek şekilde işitme duyusu ile görme duyusunu mukayese etmekle birlikte görme ve işitme engelli râvîlerin cerh ve ta'dil durumları hakkında bilgiler vermeye çalıştık. Öncelikle âlimlerin bu iki duyu organı hakkındaki görüşlerini tespit ettik.

²⁸ Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer el-Kâdî el-Beyzâvî, *Envâru't-tenzil ve esrâru't-tevil*, nşr. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlî (Kâhire: el-Mektebetü't-Tevfikiyye, 1438/2016), 2/215.

²⁹ Muhammed b. Muslihiddin Mustafa Kocevi Muhyiddin eş-Şeyhzade, *Hâşiyetu Muhyiddin Şeyhzade alâ Tefsiri'l-Kâdî el-Beydâvî*, nşr. Muhammed Abdulkâdir Şâhin (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1434/2013), 6/470.

bir bilgidir. Ancak günümüzde okuma-yazma oranının çok artması, yazılı ve görsel medyanın yaygınlaşması sebebiyle görme duyusundan bilgi edinme daha artmıştır. Günümüzde yapılan araştırmalarda duyu organlarının öğrenmeye etkisi şu şekilde belirtilmiştir: Görme % 83, işitme % 11, koklama % 3,5, dokunma % 1,5 ve tat alma % 1'dir.³⁰

2. Allah (c.c.) pek çok ayette işitme duyusunu görme duyusundan önce zikretmiştir. Efdaliyete delalet etmediğine dair bir delilin olması müstesna, takdim efdaliyete delalet eder.³¹ İşitme duyusunun görme duyusundan önce zikredildiğine dair ayetlerden bazıları şu şekildedir: “Allah kalplerini, kulaklarını mühürlemiştir, gözlerinde de perde var, onlar için pek büyük azâb vardır.”³² “Sağırdırlar, dilsizdirler, kördürler, doğru yola dönmezler.”³³ “Bu ve benzeri pek çok ayette işitme duyusu görme duyusundan önce zikredilmiştir. Ancak bazı ayetlerde bunun tersi de olabilmektedir: Meselâ “De ki: Onların ne kadar kaldıklarını en iyi Allah bilir. Göklerin ve yerin gaybı O'na aittir. O, ne mükemmel görendir! O ne mükemmel işitendir! İnsanların O'ndan başka dostu yoktur. O, hiç kimseyi hükümlanlığa ortak kılmaz.”³⁴ “Suçluları Rablerinin huzurunda, başları öne eğilmiş olarak: “Rabbimiz! Gördük, dinledik, artık bizi dünyaya geri çevir de iyi iş işleyelim; doğrusu kesin olarak inandık” derlerken bir görsen!”³⁵ Bu iki ayette de açıkça görüldüğü üzere görme duyusu işitme duyusundan önce zikredilmiştir. Ancak görme duyusunun bu şekilde takdim edilmesi çok fazla değildir. Yukarıda zikrettiğimiz iki ayetle birlikte sadece 4 ayette görme duyusu işitme duyusundan önce zikredilmiştir.³⁶ Buna karşın 31 ayette işitme duyusu görme duyusundan önce zikredilmiştir.³⁷

³⁰ Burhan Akpınar – Zehranur Ersözlü, “Görme ve Koklama Duyularının Bilimsel Öğrenme Rollerinin Karşılaştırılması”, *Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 6 (2008), 3.

³¹ Hayâni, “Hukmu Rivâyeti'l-A'mâ”, 91.

³² el-Bakara 2/7.

³³ el-Bakara 2/18.

³⁴ el-Kehf 18/26.

³⁵ es-Secde 32/12.

³⁶ Görme duyusunun işitme duyusundan önce zikredildiği ayetler şu şekildedir: el-A'râf 7/179, 190; Yûsuf 12/34; Meryem 19/26.

³⁷ İşitme duyusunun görme duyusundan önce zikredildiği ayetler şöyledir: el-Bakara 2/7, 20; en-Nisâ 4/58, 134, 148; el-Mâide 5/83; el-En'âm 6/46; Yûnus 10/31; Hûd 11/2; el-Hicr 15/18; en-Nahl 16/78, 108; el-İsrâ 17/36; 23/Meryem 19/38; el-Mu'minûn 23/78; el-Furkân 25/12; eş-Şuarâ 26/223; el-Kasas 28/55; es-Secde 32/9; Fâtır 35/14; Fussilet 41/20, 22; el-Câsiye 45/23; el-Ahkâf 46/26; el-Mülk 67/7, 23; el-Kalem 68/51; el-Cin 72/9; el-İnsân 76/2.

3. Bazı peygamberlerin görme engelli olmasına rağmen peygamberlik görevlerinin devam ettiği konusunda ittifak vardır.³⁸ Ancak işitme engelli bir peygamber olduğuna dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Zira işitme engelli bir peygamber olsaydı ona soru sorulduğu zaman işitemeyecek, dolayısıyla tebliğ görevini yerine getiremeyecekti.³⁹ Meselâ Hz. Ya'kub görme engelli olup sonra şifa bulan bir peygamberdir.⁴⁰

4. İşitme duyusuyla altı yönden, karanlıkta ve aydınlıkta istifade etmek mümkünken görme duyusuyla sadece karşı yönden ve aydınlıkta istifade etmek mümkündür. Kelam âlimlerinin çoğunluğuna göre ise görme işitmeden üstündür. Çünkü işitme ile sadece sesler ve sözler kavranırken görme ile cisimler, renkler ve bütün durumlar kavranır.⁴¹ Kelam âlimlerinin bu görüşünün doğru olduğu yönler olmakla birlikte mutlak olarak her durum ve şartlarda doğru olduğunu kabul etmek pek mümkün değildir. Anlatılması takdirinde işitme duyusuyla da bunlar hakkında bilgi sahibi olunur.

5. İnsanın tanımı yapılırken onu diğer canlılardan ayıran en önemli özelliği olan konuşmasına (nâtik) vurgu yapılır. Konuşma ise ancak işitme sayesinde gerçekleşir. Görme duyusu ile sadece renkler ve şekiller biliniyor kelimeler doğrudan anlaşılır. Ancak yazılar ve işaretler vasıtasıyla anlaşılabilir. Bu ise işitmenin daha önemli olduğunun göstergesidir.⁴² Fakat seslerle iletişimde iki taraf aynı dili konuştuğu zaman bu geçerlidir. Farklı dillerde konuşanlar için ise işaretlerle iletişim sesler vasıtasıyla iletişimden daha hızlı olabilmektedir. Hadis rivayetinde ise seslerle iletişim daha etkili olmuştur.

6. Peygamberler, peygamber olarak seçildiklerini, görevlerini ve sorumluluklarının çoğunluğunu işitme yoluyla öğrenmişlerdir. Görerek öğrendikleri ise daha azdır. Dolayısıyla bu durum işitme duyusunun görme duyusundan üstün olduğunun bir göstergesidir.⁴³

³⁸ Hayâni, "Hukmu Rivâyeti'l-A'mâ", 91.

³⁹ Hayâni, "Hukmu Rivâyeti'l-A'mâ", 91.

⁴⁰ Yusuf 12/93.

⁴¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an ve'l-mubeyyinu limâ tedammenehû mine's-sünneti ve âyi'l-Furkân*, nşr. Ahmed Berdunî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1427/2006), 1/289; el-Hayâni, "Hukmu Rivâyeti'l-A'mâ", 91.

⁴² Hayâni, "Hukmu Rivâyeti'l-A'mâ", 91.

⁴³ Hayâni, "Hukmu Rivâyeti'l-A'mâ", 91.

7. İşitme engelli olan kişilerin görme engelli olanlara göre bilgi kaybı daha fazladır. Görme engelli olan pek çok büyük muhaddis olmasına karşın işitme engelli olan muhaddis sayısı çok azdır.⁴⁴ Yapılan araştırmalar neticesinde rivayet asrında 146 görme engelli râvî tespit edilmiştir.⁴⁵ Buna karşın işitme engelli olan râvî sayısı sadece on altıdır. Bu râvîlerin isimleri ve değerlendirmeleri ilerleyen sayfalarda takdim edilecektir.

8. İşitme duyusu, ilim ehlinden alınan bilgileri akla ulaştırmasıyla akli kemale erdiren en önemli vasıtalarından biridir.⁴⁶

9. İnsan doğduğu zaman görevini icra eden ilk duyu organı işitmedir. Görme duyusu ise daha sonra görevini icra etmeye başlamaktadır.⁴⁷ Allah insanı mükemmel surette yaratmıştır. Dolayısıyla insanda önce işitme organının faal olmasının işitme duyusuna daha fazla ihtiyaç duymasından kaynaklandığı söylenebilir. 10. İnsan uyuduğu zaman işitme duyusu görme duyusuna göre daha aktif kalmaktadır. Mesela uyuyan biri, sesi olmayıp kendisine teması da olmayan herhangi bir nesne veya objeyi algılayamamaktadır. Ancak belli bir yükseklikte sesi olan nesnelere ve objelere algılayıp uyanabilmektedir.⁴⁸ Kulak, insan uykudayken insan ve dünya arasındaki bağıdır. Yüce Allah Ashab-ı Kehf'i uyutmak istediği zaman onların dünya ile ilgili ilişkilerini kesmiştir. Bu durum Kur'an'da şöyle belirtilmiştir: "*Onları mağarada bir uykuya daldırdık, yıllarca hiçbir şey duymadılar.*"⁴⁹ Ayette de belirtildiği üzere onların uzun yıllar uyumaları kulaklarının seslere karşı duyarsız hale getirilmesi sonucu olmuştur.⁵⁰

Hadis tarihine bakıldığı zaman görme engelli râvîlerin sayısının hayatının herhangi bir döneminde kısmen veya tamamen işitme engelli olan râvîlerden daha fazla olduğu görülmektedir. Rivayet asrında görme engelli olan çokça râvî olduğu tespit edilmiştir. Bu râvîler içerisinde sahabî Abdullah b. Abbas (ö. 67/687)⁵¹ gibi görme engelli olmadan önce ilim tahsil etmiş olanlar olduğu gibi tabiünden olan

⁴⁴ İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Bedaiu 'l-fevâid*, 3/1107.

⁴⁵ Memiş, *Hadis İlminde Görme Engelli Râvîler*, 72-194.

⁴⁶ Muhammed b. Muhammed Ebu's-Su'üd Efenî, *İrşâdü 'l-akli's-selîm ilâ mezâyâ 'l-kitâbi'l-Kerîm (tefsîru ebî's-su'üd)* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabi, ts.), 1/38.

⁴⁷ Halla Saîd, *el-Îkâtu's-sem'iyye delîlu ilmî ve amelî li'l-udebâ' ve'l-mütehassisin* (b.y.: Mektebetü'l-Anclu'l-Mısıriyye, 1438/2016), 32.

⁴⁸ Halla Saîd, *el-Îkâtu's-sem'iyye*, 32.

⁴⁹ el-Kehf 18/11.

⁵⁰ Halla Saîd, *el-Îkâtu's-sem'iyye*, 32.

⁵¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Bağdâdî, *et-Tabakâtu'l-kübrâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1990), 7/327.

Katade b. Diâme (ö. 117/735)⁵² gibi doğuştan görme engelli olup görme engelli olmasına rağmen ilim tahsil edenler de bulunmaktadır. Araştırmalarımız neticesinde işitme engelli olan sadece on altı râvî tespit edebildik. Bu râvîlerin muhaddislere göre kısaca değerlendirilmeleri şu şekildedir: Ukbe b. Abdillâh el-Esam (ö. 66/685) tedlis yapmasından dolayı zayıf bir râvî olarak görülmüştür.⁵³ Ebân b. Osmân el-Emevî (ö.105/723) sika olarak nitelenmiştir.⁵⁴ Humeyd b. Abdullâh (ö. 190/806)⁵⁵ v e Nadr b. Abdullâh (ö. 200/816) sika olarak beyan edilmiştir.⁵⁶ Muhammed b. Mûsâ (ö. 218/833) işitme engelli olması sebebiyle cerh edilmiştir.⁵⁷ Muhammed b. Salt (ö. 219/834) sika bir râvîdir.⁵⁸ Hevze b. Halife (ö. 215/830) saduk olarak vasıflandırılmıştır.⁵⁹ Ahmed b. Menî (ö. 244/869) sika bir râvîdir.⁶⁰ İbrâhim b. İsmâil b. Mücemmi' (ö.?) zayıf kabul edilmiştir.⁶¹ Seken b. İsmâil el-Ensârî (ö.?) sika olarak ifade edilmiştir.⁶² Hasan b. Yezid (ö.?) saduk,⁶³ Sehhâme b. Abdurrahman (ö.?) sika,⁶⁴ Seken b. İbrâhim (ö.?) sika,⁶⁵ Abdullâh b. Abdullâh (ö.?) sika,⁶⁶ Hammad b. Bahr (ö.?) meçhul⁶⁷ ve Safvân b. İmrân (ö.?) zayıf⁶⁸ olarak belirtilmişlerdir.

⁵² Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Hacer el-Askalânî, *Tehzibu't-tehzib*, nşr. Adil Ahmed el-Mevcûd - Ali Muhammed Muavvad (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1425/2004), 5/328.

⁵³ Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdurrahmân b. Yûsuf el-Mizzî, *Tehzibu'l-kemâl fi esmâi'l-ricâl*, nşr. Beşşar Avvad Ma'ruf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1404/1983), 20/207; İbn Hacer, *Tehzibu't-tehzib*, 4/529; İbn Hacer, *Takribu't-tehzib*, (b.y.: Dâru'l-Âsime, ts.), 684.

⁵⁴ Mizzî, *Tehzibu'l-kemâl*, 2/18; İbn Hacer, *Tehzibu't-tehzib*, 1/92.

⁵⁵ Ebü Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed İbn Ebî Hâtim er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dil*, nşr. Meclisu Dairetu'l-Osmâniyye Haydarabad (Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabi, 1372/1952), 3/224; İbn Hacer, *Takribu't-tehzib*, 275.

⁵⁶ Mizzî, *Tehzibu'l-kemâl*, 29/387; İbn Hacer, *Takribu't-tehzib*, 515.

⁵⁷ Mizzî, *Tehzibu'l-kemâl*, 26/533; İbn Hacer, *Takribu't-tehzib*, 515.

⁵⁸ Mizzî, *Tehzibu'l-kemâl*, 35/396; İbn Hacer, *Takribu't-tehzib*, 856.

⁵⁹ Mizzî, *Tehzibu'l-kemâl*, 30/323; İbn Hacer, *Tehzibu't-tehzib*, 6/672; a.mlf., *Takribu't-tehzib*, 1025.

⁶⁰ Mizzî, *Tehzibu'l-kemâl*, 1/496; İbn Hacer, *Takribu't-tehzib*, 100.

⁶¹ Mizzî, *Tehzibu'l-kemâl*, 2/46; İbn Hacer, *Tehzibu't-tehzib*, 1/100; a.mlf., *Takribu't-tehzib*, 104.

⁶² İbn Hacer, *Tehzibu't-tehzib*, 2/726; Mizzî, *Tehzibu'l-kemâl*, 9/208.

⁶³ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 3/43; Mizzî, *Tehzibu'l-kemâl*, 6/347; İbn Hacer, *Takribu't-tehzib*, 243.

⁶⁴ Mizzî, *Tehzibu'l-kemâl*, 10/347; İbn Hacer, *Takribu't-tehzib*, 325.

⁶⁵ Mizzî, *Tehzibu'l-kemâl*, 11/208; İbn Hacer, *Takribu't-tehzib*, 394.

⁶⁶ Mizzî, *Tehzibu'l-kemâl*, 15/165; İbn Hacer, *Takribu't-tehzib*, 1003.

⁶⁷ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 3/133.

⁶⁸ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 4/422.

On altı râvîden sadece Ebân b. Osmân'ın ne zaman işitme engelli olduğu tespit edilmiştir. Ebân ömrünün son yıllarında işitme engelli olmuştur.⁶⁹ Ancak Ebân dışındakilerin ne zaman işitme engelli olduğu, ne kadar işitme kayıplarının bulunduğu, işitme engelli olduktan sonra hadis ilmiyle iştigal edip etmedikleri maalesef hiçbir eserde beyan edilmemiştir. Dolayısıyla bu râvîlerin, kısmi işitme kayıplarının olması veya ömürlerinin son yıllarında işitme engelli olmaları ihtimali son derece yüksektir. Bu râvîlerin cerh ve ta'dil durumlarına gelince, beş râvî cerh edilmiştir. İçlerinden işitme engeli sebebiyle cerh edilen yalnızca bir râvî tespit edilmiştir. Ayrıca işitme engelli râvîlerin büyük çoğunluğunun rivayet ettikleri hadis sayısının çok az olması dikkat çekicidir. Sonuç olarak hadis tarihinde görme engelli râvîlerin sayısı işitme engelli olanlara göre çok fazladır.

2.3. Görme Engellilerin Şahitliği

Görme engelinin hadis rivayetine engel teşkil etmediğinin bir başka delili de görme engellilerin şahitlikten men edilmemiş olmalarıdır. Hakikatte her râvî aynı zamanda bir şahittir. Râvîler rivayet ettikleri sözlerin Hz. Peygamber'e aidiyetine şahitlik etmektedir. Senedler ise râvîlerin şahitlik yaparken sundukları bir tür delildir. Dolayısıyla görme engellilerin şahitliğe ehliyetlerinin olması, aynı zamanda hadis rivayetine ehliyetlerinin olması demektir. Buna binaen görme engellilerin şahitliğinin hükmünü ele almak konuyu daha aydınlatacaktır. Görme engellilerin şahitliğinin değerlendirilmesi kısaca şu şekildedir: Tabîinin büyüklerinden Kâsım b. Muhammed es-Sıddîk (ö. 107/725), Hasan el-Basrî (ö. 110/728), Muhammed b. Sîrîn (ö. 110/729), İbn Şihâb ez-Zühri (ö. 124/742), Atâ b. Ebî Rebâh (ö. 114/732) görme engellilerin şahitliğini akıl, adalet vb. şartlarla birlikte kabul edileceğini beyan etmişlerdir.⁷⁰ Âmir eş-Şa'bi (ö. 104/722) âkil olan görme engellilerin şهادetinin kabul edileceğini zikretmiştir.⁷¹ İbn Hacer'e göre Şa'bi'nin âkil olmakla kast ettiği şey, deliliğin zıddı olan akıllı olmak değil,

⁶⁹ Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 2/18.

⁷⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî (el-Câmiu's-sahîhi'l-müsnedu'l-muhtasar min umûri Resûlillah (s.a.s.) ve sünenihi ve eyyâmihî)*, nşr. Muhammed b. Zühreyr Nasır (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414/2013), "Şehâdât", 11 (No. 2655); Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü'l-kâri' fi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, nşr. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2001), 8/311.

⁷¹ Ebû'l-Hasen Alî b. Halef b. Battâl el-Kurtubî, *Şerhu ibn Battâl 'alâ Şahîhi'l-Buhârî*, nşr. Ebû Temim Yasir b. İbrahim (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1424/2003), 8/34.

olayları en ince ayrıntısı ile anlayıp akıl yürütecek kıvrak zekaya sahip olmaktadır.⁷² Hakem b. Uteybe (ö. 114/732) ise görme engellilerin sadece anlaşılması kolay olan basit meselelerde şahitliğinin caiz olacağını belirtmiştir.⁷³ Züfer b. Huzeyl (ö. 158/775) ise sadece işitme ile alakalı olan konularda rivayetinin caiz olacağını zikretmiştir.⁷⁴

Ebû Hanife, Ebû Yûsûf, Muhammed ve İmam Şâfiî'nin görme engelli bir kimse gözlerini kaybetmeden önceki bir dönem için şahitlik yaparsa şahitliği kabul edileceği, sonrası için kabul edilemeyeceği görüşünde oldukları nakledilmiştir.⁷⁵

Görme engellilerin şahitliğini kabul edenlerin ileri sürdükleri nakli deliller ve değerlendirilmeleri ise şu şekildedir:

a) Zührî'nin naklettiğine göre ileri yaşlarda görme yetisini kaybeden İbn Abbâs, oruçluken iftar zamanının gelip gelmediğini bilmek için bir adam gönderir, güneşin battığı bildirildiğinde orucunu açardı. Aynı şekilde sabah namazının vaktini tespit için fecrin doğup doğmadığını yanındakilerden öğrenirdi.⁷⁶

İbn Hacer'e göre İbn Abbas (r.a.) görme engelli olmasından dolayı burada şahsını görmediği sadece sesini işittiği bir kimsenin haberine güvenerek namaz kılmış ve oruç tutmuştur.⁷⁷ Görme engelli olanlar sadece sesleri duymak suretiyle kişileri teşhis edebilirler. İbn Abbas ise sadece haber verenin sesini işitip onu görmeden sesinden aldığı bilgiyle hareket etmiştir. Buhârî, bunu görme engellinin şahitlik yapabileceğine dair bir delil olarak zikretmiştir. Ancak görme engellilerin mutlak olarak şahitliğine cevaz vermek için delil olarak sadece bu rivayetin gösterilmesi yeterli değildir. Çünkü seslerden şahısları ve nesnelere teşhis etmek her zaman mümkün değildir. Mesela ses taklit etme yeteneği olan bir kimse görme engelli birini çok rahatlıkla aldatabilir. Nitekim Ebû Hanife ve İmam Muhammed (ö. 189/805) ise görme engellilerin rivayetinin caiz olmadığını savunmuş, gerekçe olarak da görme engellilerin sadece seslere dayanarak bilgi aldıklarını oysa sesler

⁷² Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bâri bi şerhi Sahihî'l-Buhârî*, nşr. Şuayb Arnavut (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379/1959), 5/264.

⁷³ İbn Hacer, *Fethu'l-bâri*, 5/264.

⁷⁴ Ebû'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*, nşr. Mahmûd Ebû Dakika (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1404/2013), 2/158.

⁷⁵ İbn Battâl, *Şerhu ibn Battâl*, 8/34.

⁷⁶ Buhârî, "Şehâdât", 11 (No. 2655).

⁷⁷ İbn Hacer, *Fethu'l-bâri*, 5/264.

birbirine karıştığı için görme engelli olanların bu sesleri ayırt etmesinin mümkün olmadığını ileri sürmüşlerdir.⁷⁸

b) Süleymân b. Yesâr, huzuruna girmek için izin istediği Hz. Aîşe'nin, kendisini sesinden tanıdığını ve içeri gelmesine müsaade ettiğini nakletmiştir.⁷⁹Bu rivayete göre Hz. Âişe, burada yalnızca işitme duyusu ile yetinmiş ve bakmaya ihtiyaç duymamıştır.

Bu rivayet, 'görme engellilerin sadece seslere dayanarak bilgi aldığını, sesler birbirine karıştığı için de görme engellilerin bunları ayırt edemeyeceklerini' gerekçe göstererek görme engellilerin şahitliğini kabul etmeyenlere karşı bir cevap niteliği taşımaktadır. Her zaman insanları, nesnelere ve olayları teşhis etmek için bakmak şart değildir. Eğer şart olsaydı, Hz. Âişe kendisinden izin isteyen Süleymân b. Yesâr'a doğrudan içeri girmesine izin vermezdi. Dolayısıyla görme engelli olanlar pek çok şey hakkında görmeden sadece seslerini duyarak bilgi sahibi olabilir ve bu bilgilerini şahitlik için kullanabilirler.

c) Hz. Âişe (r.a) şöyle demiştir: Peygamber (s.a.s.) mescidde Kur'ân okuyan bir adamı işitti ve: "*Allah bu adama rahmet etsin. Muhakkak ki o bana şu ve şu sûrelerden unuttuğum şu şu âyetleri hatırlattı*" buyurdu. Abbâd b. Abdillah ise Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Hz. Aîşe'nin odasında teheccüd namazı kıldığı esnada mescitte Kur'an okuyan birinin sesini işittiğini ve Hz. Peygamber'in (s.a.s.) bu kimsenin Abbâd olup olmadığını Hz. Aîşe'ye sorduğunu, evet yanıtını alınca da Abbâd'a hayır duada bulunduğunu nakletmiştir.⁸⁰

Bu rivayette de Resûlullah (s.a.s.) mescidde Kur'an okuyan kişinin Abbâd olduğunu sesinden teşhis edip ona bakma gereği duymadan dua etmiştir.⁸¹ Hz. Peygamber'in (s.a.s.) burada işitme duyusu ile elde ettiği bilgiden şüphe ettiği ve bu yüzden onunla amel etmeyip emin olmak için başkasından yardım aldığı söylenebilir. Ancak bu rivayette Hz. Aîşe'nin mescide gidip Abbâd'a baktığına dair bir bilgi bulunmamaktadır. Dolayısıyla Hz. Aîşe'nin de kendi işitme duyusu ile yetindiği daha muhtemeldir. Böylece Hz. Peygamber (s.a.s.) dolaylı olarak işitme duyusu ile yetinmiştir.

⁷⁸ Abdülganî b. Tâlib el-Guneymî el-Meydânî, *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb*, nşr. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, 1436/2014), 3/145.

⁷⁹ Buhârî, "Şehadât", 11 (No. 2655).

⁸⁰ Buhârî, "Şehadât", 11 (No. 2655).

⁸¹ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 5/265; Aynî, *Umdetü'l-kâri*, 9/314.

d) Misver b. Mahreme (r.a.) ganimet mallarından almak için babasıyla Hz. Peygamber'e (s.a.s.) geldiğini, babasının sesini işiten Hz. Peygamber'in (s.a.s.) onu sesinden tanıyıp elinde bir kaftanla dışarı çıktığını ve babasına "*Bunu senin için sakladım; bunu senin için sakladım*" diyerek, babama o kaftanın güzelliklerini gösterdiğini rivayet etmiştir.⁸²

Bu rivayette Resûlullah (s.a.s.) kapıda kendisine seslenenin Misver b. Mahreme olduğunu sesinden tanıyarak teşhis etmiş, bakmaya ihtiyaç duymaksızın sadece sesini işitmekle yetinmiştir.

e) Sâlim b. Abdillah Resûlullah'ın (s.a.s.); "*Bilal gece ezan okur. Siz İbn Ümmî Mektûm okuyuncaya kadar yiyin ve için.*" dediğini rivayet etti. Sonra da "*İbn Ümmü Mektûm a'mâ biriydi. Ona 'sabahladın, sabahladın' denilinceye kadar ezan okumazdı.*" dedi.⁸³

Burada insanların görme engelli olan birinin okuduğu ezan ile amel ettiğine dair bir uygulama söz konusudur. İbn Ümmî Mektûm (ö. 15/636) pek çok kez müezzinlik yapmıştır. Görme engelli olmasından dolayı ona ezan vakitleri başkası tarafından bildirilmiştir. Dolayısıyla bu rivayet görme engellilerin sesleri birbirine karıştıracağı iddialarına karşı bir cevaptır. Çünkü İbn Ümmü Mektûm'a da Müslüman olmayan birinin kasdî olarak yanlış bilgi verme ihtimali söz konusudur. Fakat İbn Ümmî Mektûm kendisine haber vereni sesinden tanıyıp ona göre ezan okumuştur. Ayrıca hiçbir kaynakta onun yanlış bilgi üzere vaktinden önce veya sonra ezan okuduğuna dair bir haber bulunmamaktadır.

Sonuç olarak görme engellilerin şahitliğinin değeri hakkında âlimler altı gruba ayrılmışlardır. Birinci grup, Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf'un içerisinde olduğu mutlak olarak görme engellilerin şahitliğini kabul etmeyenlerdir. Buna gerekçe olarak da görme engellilerin sadece seslere dayanarak bilgi aldıklarını oysa sesler birbirine karıştıkları için görme engelli olanların bu sesleri ayırd etmesinin mümkün olmadığını ileri sürmüşlerdir.⁸⁴ İkincisi, tabiûnun büyükleri ve cumhur, görme engellinin şahitliğini mutlak olarak kabul edenlerdir. Üçüncüsü, İmam Züfer (ö. 158/775) ve İmam Mâlik'in benimsediği sadece işitmeye dayalı olan şeylerde şahitliğinin geçerli olduğunu savunanlardır. Dördüncüsü, görme engelli

⁸² Buhâri, "Şehadât", 11 (No. 2657).

⁸³ Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*, nşr. Muhammed Mustafa el-A'zamî (Abu Dabi: Müessesetü Zayid b. Sultan Âli Nehyân li'l-A'meli'l-Hayriyye ve'l-İnsâniyye, 1425/2004), "Salat", 3 (No. 66/42).

⁸⁴ Meydânî, *el-Lübâb fi şerhi'l-Kitâb*, 3/145.

olmadan öncekileri geçerli sayıp sonrasını geçerli saymayanlardır. İmam Şâfiî ve ashâbı bunlardandır. Beşincisi, sadece basit şeylerde şahitliğinin geçerli olacağını söyleyenlerdir. Kûfe’de kâdîlik yapmış olan tabînden Hakem b. Uteybe (ö. 154/771) bunlardan biridir. Altıncısı ise sadece nesep konularında şahitliğini caiz görmektedir.⁸⁵ Bu bilgilere dayanarak âlimlerin çoğunluğunun görme engellilerin şahitliğini kabul ettiği rahatlıkla söylenebilir.

2.4. Görme Engellilerin Rivayeti

Muhaddisler cerhe sebebiyet veren durumlar hariç görme engelini hadis rivayeti için bir kusur saymamış, işitme duyusunu yeterli görmüşlerdir. İşitme duyusu ile yetinilmesi Hz. Peygamber ve sahâbenin bazı uygulamalarına dayanmaktadır.

2.4.1. Hadis Tahammülünde İşitmenin Yeterli Sayılması

Hadis tarihine bakıldığında muhaddislerin bazen bir bilgiyi elde etmek için görme duyusunu kullanmayıp sadece işitme duyusunu kullandıkları görülmüştür. Yalnız burada kast ettiğimiz bilgi hem görme hem de işitme duyusu ile elde edilebilecek bilgi türüdür. Salt işitme duyusunu ile elde edilen bir bilgide görme duyusunun terk edilmesi zorunludur ve bu ise çalışmamızın sınırlarına dahil değildir. Muhaddislerin görme duyusunu terk edip sadece işitme duyusu ile bilgiye ulaşmayı tercih etmelerinin gerekçeleri bulunmaktadır. Bunlar: Görme duyusunu kullanmayı engelleyen bir engelin bulunması ve ulaşılmak istenen bilgi için salt işitme duyusunun kullanımının daha pratik ve kolay olmasıdır. Bir engel sebebi ile görme duyusu vasıtasıyla bilgi edinmenin terk edilmesine, bir örtü arkasından hadis dinlenilmesi örnek olarak verilebilir. Muhaddislerin çoğunluğuna göre bir örtü arkasında hadis tahammül ve edası caizdir. Önemli olan bu esnada hadis alınan şeyhin sika olması ve hadis dinleyen talebelerin de sesinden hadisi dinledikleri şeyhi tanımalarıdır.⁸⁶ Bu görüşe Şu’be (ö. 160/776) itiraz etmiş ve “Muhaddisten yüzünü görmeden hadis işittiğin zaman ondan rivayette bulunma.⁸⁷ Belki o, muhaddisin suretine girmiş, haddesena ve ahberana diyen bir şeytandır.”⁸⁸ demiştir. Şu’be hadis rivayetinde çok titiz biri olarak bilinmektedir. O sadece sesle yetinmeyi değil aynı zamanda kendisinden bir

⁸⁵ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 8/314.

⁸⁶ Süyûtî, *Tedribu'r-râvî*, 1/446.

⁸⁷ Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 599.

⁸⁸ Süyûtî, *Tedribu'r-râvî*, 1/446.

hadisin bir kez dinlenilmesini de hoş karşılamamıştır. Hatta kendisine hadis rivayet etmesini isteyen birine, sadece bir kere dinleyeceğini gerekçe göstererek hadis rivayet etmemiştir.⁸⁹ Ancak bu görüşü Şu'be'den başka savunan ve benimseyen hiç kimse tespit edilememiştir. Görme engelli râvînin durumu da örtü arkasından hadis dinleyen kişinin durumuna benzetilmektedir. Örtü arkasından bir şeyhten hadis dinleyen râvî de şeyhinin yüzünü görememektedir. Çünkü örtü, râvî ve şeyh arasında bir engel teşkil etmektedir. Dolayısıyla görme engelli râvî ile şeyhini örtü arkasından dinleyip görmeyen râvînin durumu aynıdır. Her iki râvî de şeyhini görememektedir.⁹⁰ Ayrıca Resûlullah (s.a.s.) ve sahâbîler arasında da görme duyusundan faydalanılmadan sadece sesle yetinilerek amel edildiğine dair pek çok haber bulunmaktadır. Bu haberler görme engellilerin şahitliği konusunda ele alınmıştır. Burada ise haberlerin hadis rivayeti açısından ifade ettiği anlam üzerinde durulacaktır. Bu haberlerin görme engellilerin hadis rivayeti ile ilişkisi şu şekildedir:

a. İmam Mâlik'in naklettiğine göre İbn Ümmi Mektûm kendisine sabah olduğu haber verilince ezan okumuştur.⁹¹

İbn Hacer bu rivayetin, râvînin, şeyhini görmeden sadece onu sesinden tanıyarak hadis almasının caiz olduğuna bir delil olarak zikretmiştir.⁹² Aynı şekilde bu haberde görme engelli olan bir râvînin, güvenilir birinden yardım alıp hadis rivayet edebileceğine delil olacağını söylemek de mümkündür.

b. Zühri, İbn Abbas'ın görme engelli olduğu dönemlerde namaz vakitlerini birinden yardım alarak öğrendiğini nakletmiştir.⁹³

c. Süleymân b. Yesâr'ın, Hz. Âişe'den konuşmak için izin istediği ve Hz. Âişe'nin onu sesinden tanıyıp kapıda ona bakmadan içeri girmesini söylediği rivayet edilmiştir.⁹⁴

d. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) mescidde Kur'an-ı Kerim okuyan Abbâd isimli sahâbiyi sesinden tanıyıp ona dua ettiği rivayet edilmiştir.⁹⁵

⁸⁹ Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. Ebî Hâtim er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, nşr. Meclisu Dairetu'l-Osmaniyye Haydarabad (Beyrut: Dâru l-hyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1372/1952), 1/168.

⁹⁰ Hayânî, "Hukmu Rivâyeti'l-A'mâ", 92.

⁹¹ Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*, "Salat", 3 (No. 66/242).

⁹² İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 2/101.

⁹³ Buhârî, "Şhadât", 11 (No. 2655).

⁹⁴ Buhârî, "Şhadât", 11 (No. 2655).

⁹⁵ Buhârî, "Şhadât", 11 (No. 2656).

e. Ganimetlerden pay almak için Resûlullah'ın (s.a.s.) evinin önüne gelip seslenen sahabîye, Resûlullah'ın (s.a.s.) kim olduğuna bakmayıp sadece sesinden tanıyarak kaftanla birlikte dışarı geldiği nakledilmiştir.⁹⁶

f. Hz. Âişe ve Hz. Peygamber'in diğer eşlerinin bir örtü arkasından hadis rivayet ettikleri nakledilmiştir.⁹⁷ Dolayısıyla onlardan hadis alanlar onların yüzünü görmeyip sadece sesleriyle yetinmişlerdir.

Bu ve benzeri örneklerde de açıkça görüldüğü üzere gerek Resûlullah'ın (s.a.s.) kendisi gerekse sahabe, görme duyusunu kullanmadan sadece işitme duyusundan hareketle amel etmişlerdir. Bu ise işitme duyusunun çok önemli olduğunun ve bazı durumlarda sadece işitme duyusunun kullanılabileceğini göstermektedir.

2.4.2. Sahabe Tanımında Mülâkî Olmanın Yeterli Görülmesi

Hadis rivayetinde işitme duyusu asıldır. Ancak bazı muhaddisler sahabenin tanımını yaparken sahabenin Hz. Peygamber'i (s.a.s.) gören kimselere denileceğini belirtmişlerdir. Dolayısıyla burada neden Hz. Peygamber'i (s.a.s.) işitene değil de görene sahabî denilmiş olduğunu beyan etmeye ihtiyaç hasıl olmaktadır. Öncelikle belirtmek gerekir ki bu tanım bütün muhaddislerin ittifak ettiği bir tanım değildir. Sahabenin tanımını konusunda birçok ihtilaf vardır.⁹⁸ Özellikle Hz. Peygamber'i (s.a.s.) görme konusunda ihtilaf bulunmaktadır. Sahabînin tanımını ilk yapanlardan olan Said b. el-Müseyyeb, Resûlullah (s.a.s.) ile en az bir veya iki yıl birlikte olmayı şart koşmuştur.⁹⁹ Dolayısıyla ona göre Hz. Peygamber (s.a.s.) ile uzun müddet beraberliğin bulunması sahabî olmak için gereklidir. Aynı şekilde usûlcüler de sahabî olmak için uzun müddet Hz. Peygamber (s.a.s.) ile beraber olmayı, onunla gazvelere katılmayı şart koşmuşlardır.¹⁰⁰ Buna göre sahabî olan kimsenin görme ve işitme engelli olması bir önem arz etmemektedir. Ancak Buhârî¹⁰¹ ve muhaddislerin çoğunluğuna göre sahabî olmak için Hz. Peygamber'i (s.a.s.) görmek yeterlidir.¹⁰² Ne var ki bu görüşe Enes b. Malik'ten (ö. 93/711-12) gelen bir rivayetle itiraz edilmiştir. Enes

⁹⁶ Buhârî, "Şehadât", 11 (No. 2657).

⁹⁷ Süyûtî, *Tedribu'r-râvî*, 1/447.

⁹⁸ Bünyamin Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1431/2010), 1-14.

⁹⁹ İbn Salah, *Ulûmü'l-hadis*, 293.

¹⁰⁰ İbn Salah, *Ulûmü'l-hadis*, 294.

¹⁰¹ Buhârî, "Ashâbu'n-Nebî", 1 (No. 3649).

¹⁰² İbn Salah, *Ulûmü'l-hadis*, 293.

b. Malik'e kendisi dışında Hz. Peygamber'in (s.a.s.) ashabından kimsenin kalıp kalmadığı sorulmuştur. O da Hz. Peygamber'i (s.a.s.) gören bazı bedevilerin kaldığını ancak onunla sohbeti olan kimsenin kalmadığını zikretmiştir.¹⁰³ Bu rivayete göre Hz. Peygamber'i (s.a.s.) görmek sahabî sayılmak için yeterli görülmemiştir. İbn Hacer, sadece rü'yetin sahabî olmak için yeterli olmadığını belirtmiştir. Ona göre sahabî, Müslüman olarak Hz. Peygamber (s.a.s.) ile mülâkî olup İslâm üzere ölen kimsedir.¹⁰⁴ Rü'yetin şart koşulması beraberinde birçok problemi getirmektedir. Meselâ Hz. Peygamber'i (s.a.s.) bir kere gören bir bedevi sahabî olurken Hz. Peygamber ile Mekke döneminden beri beraber olan, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) müezzinliğini yapmış olan Abdullah b. Ümmî Mektûm¹⁰⁵ gibi görme engelli olanların sahabî olmaması gerekmektedir. Bu da makul bir şey değildir.

Sonuç olarak sahabî olmak için rü'yetin değil mülâkî olmanın şart koşulması daha doğrudur. Çünkü bu, görme engelli olan sahabîleri de kuşatmaktadır.

2.4.3. Hadis Tahammül ve Edâsında Likâ

Hadis tahammül ve edâsının birçok şekli bulunmaktadır. Bunlardan en önemlisi ve en üstünü sema metodudur. Sema hocanın hadisleri hafızasından veya kitabından nakletmesi talebelerinde dinlemesi veya yazması şekliyle gerçekleşir.¹⁰⁶ Bu metotta hocayı görme, muhaddisler tarafından şart koşulmamıştır. Ona mülâkî olmak yeterli görülmüştür. Aynı mecliste bulunmak mülâkî olmak için yeterlidir. Buhârî râvînin rivayetinin sahih olması için râvînin şeyhi ile muasır olup semada bulunmasını şart koşturmuştur. Müslim ise sade muasır olmayı yeterli görmüştür.¹⁰⁷

Neticede hadis kitapları içerisinde sıhhat açısından en önde gelen ve en muteber kabul edilen Sahihayn'da bile râvînin hocasını görme şartı aranmamıştır. Hatta Buhârî'nin mülâkî olmadığı râvîlerin kitaplarından da rivayette bulunduğu öne sürülmüştür.¹⁰⁸

¹⁰³ İbn Salah, *Ulûmü'l-hadis*, 293.

¹⁰⁴ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed b. Hacer el-Askalanî, *el-İsabe fi temyizi's-sahâbe* (Kahire: Dâru'l-Ceyl, 1429/2008), 1/16.

¹⁰⁵ İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, 5/164.

¹⁰⁶ İbn Salah, *Ulûmü'l-hadis*, 132; Yücel, *Hadis Usulü*, 77.

¹⁰⁷ İbn Kesîr, *İhtisâru Ulûmi'l-hadis*, 191

¹⁰⁸ Fuat Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları* (Ankara: Otto Yayıncılık, 1441/2019), 127.

2.4.4. Görme Engelinin Meydana Geldiği Zamana Göre Râvîler

Görme engeline delalet eden lafızlardan da anlaşıldığı üzere görme engeli her insanda aynı surette ve nitelikte değildir. Bazen doğuştan meydana gelmekte bazen de ömrün son zamanlarında ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla görme engelli râvîleri de görme engelinin meydana geldiği zamana göre tasnif etmek faydalı olacaktır. Hayâni, görme engelli râvîleri görme engelinin gerçekleştiği zamana göre üç gruba ayırmaktadır:

a) Ömrünün çok erken dönemlerinde görme engelli olan ve bu duruma hafızası iyi uyum sağlayan, zamanla hafızası çok güçlenen, âdil ve zâbit olan, ilmi faaliyetlerine işitme duyusunu kullanarak devam ettiren râvîler.

b) Ömrünün son dönemlerinde görme engelli olup hafızası buna uyum sağlayamayan ve daha sonra bunun sonucunda hafızası kötüleşen, hatıralarını, öğrendiği şeyleri unutmasıyla zabtı zayıflayan fakat sika, güvenilir râvîler tarafından kitabı iyi bir şekilde muhafaza edilen, kendisi de hadis rivayet ederken kitabına dayanarak rivayet eden râvîler.

c) Görme engelli olmadan önce sika ve zabtı iyi olan ve kitabını iyi bir şekilde muhafaza eden fakat görme engelli olduktan sonra hafızası değişen, kitabını görme engelli olmadan önce yazdığı tespit edilen ya da tespit edilemeyen râvîler.¹⁰⁹

Yukarıda zikredilen gruplardaki râvîlerin rivayet ettiği hadislerin kabul ve red edilmesi bakımından değeri birbirinden farklıdır. Bu farkları beyan etmeden önce hadis usulcülerine göre râvîlerin rivayet ettiği haberleri ezberleyip ezberlememesine göre yaptığı tasnifi incelemekte fayda vardır.

2.4.5. Görme Engeli Zabıt İlişkisi

Muhaddisler, râvîlerin rivayetlerinin kabulü için râvîlerde bulunması gereken şartlar konusunda bazı noktalarda ihtilafa düşmüşlerdir. Bu ihtilafardan biri râvînin rivayetini ezberlemesiyle alakalıdır. Muhaddisler râvînin rivayetini ezberleme gereği konusunda üç gruba ayrılmıştır. Birinci grubu, râvîlerde ağır denebilecek şartları aramakla bilinen müteşeddidler oluşturmaktadır. Onlara göre bir râvînin rivayetinin delil olarak kabul edilebilmesi için rivayet ettiğini mutlaka

¹⁰⁹ Hayâni, "Hukmu Rivâyeti'l-A'mâ", 97.

ezberlemesi gereklidir. Ebû Hanife, Mâlik b. Enes, Şafî ve Ebû Bekir es-Saydalânî (ö. 427/1036) bu grubun önemli temsilcileridir.¹¹⁰

İmam Mâlik'e rivayet ettiği hadisi hıfz etmeyen sika bir râvînin hadisinin alınıp alınamayacağı sorulduğunda alınamayacağını söylemiştir. Gerekçe olarak da gece farkında olmadan kitabına ziyadelerde bulunabileceğini ileri sürmüştür.¹¹¹ Ayrıca İmam Mâlik, kitabında tahric ettiği hadisi hıfz etmeyip anlamadan rivayet eden râvîden hadis alınamayacağını beyan etmiştir. Süyûtî bu görüşün aşırı olduğunu İmam Malik'in bu görüşünün aksine amel edenlerin olduğunu, *Sahihayn*'da hafız olarak nitelenenlerin bile yarısının bu seviyeye ulaşamadığını beyan etmiştir.¹¹²

İkinci grupta râvînin kitabına dayanarak rivayet etmesini caiz gören mütevassıtlar bulunmaktadır. Onlara göre râvînin kitabında bir kusur bulunursa ya da râvî kitabını yitirirse (kaybolma, yanma, çalınma vb.) rivayeti artık kabul edilme vasfını kaybeder.¹¹³

Üçüncü grup ise tesâhül ehlinin bulunduğu gruptur. Bu grupta olanların kriterleri daha önce zikredilen iki gruba göre daha esnektir. Tesâhül ehlinin de kendi içerisinde farklı kısımlara ayrıldığı görülmektedir. Meselâ bir kısmı, râvînin aslını görmediği kitaplardan rivayette bulunmasını caiz görmüşlerdir. Oysa Hâkim en-Nisâbüri (ö. 405/1014), böyle olan kimseleri cerh etmiştir. Diğer bir kısım da râvîde değişiklik olsa bile kitabından nakilde bulunduğu rivayetleri almışlardır. Süyûtî bu üç grup içerisinde en isabetli olanın cumhurun yolu olan ifrat ve tefrit arasındaki orta yol olduğunu zikretmiştir.¹¹⁴

Bu açıklamalar ışığında görme engelli râvîler incelendiğinde birinci grupta olan görme engelliler yani hadisleri hafızasından nakleden, hafızası güçlü olan râvîlerin rivayetlerinin, müteşeddîd, mutevassıt ve mutesâhillerin tamamına göre geçerli olduğu rahatlıkla söylenebilir. Müteşeddîdler hıfzı en temel şart olarak görüp râvîlerin, görme engelli olup olmamasına bakmamışlar ve görme engeli olan râvîlerden hadis alıp rivayette bulunmuşlardır. Nitekim İslam'ın ilk yıllarında hadis rivayetlerinin çoğunluğu hıfza dayanmıştır. Hz. Peygamber'in Kur'an-ı Kerim ile karışmasından endişe etmesinden dolayı hadislerin yazımını

¹¹⁰ İbnü's-Salâh, *Ulumü'l-hadis*, 208.

¹¹¹ Ebû Bekr Ahmed b. Alî Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye* (b.y.: Dâiretu'l-Maarifi'l-Osmaniyye, 1357/1938), 227.

¹¹² Süyûtî, *Tedribu'r-râvî*, 1/527.

¹¹³ İbnü's-Salâh *Ulumü'l-hadis*, 208.

¹¹⁴ Süyûtî, *Tedribu'r-râvî*, 1/528.

yasaklaması bu dönemlerde hadis rivayetinin önemli bir kısmının şifahî olarak nakledilmesine sebep olmuştur.¹¹⁵ Daha sonra yasak kalkmış ve bunun üzerine bazı sahabîler hadisleri yazmış bazıları da şifahen nakletmiştir.¹¹⁶

Rivayet asırları da denilen hicri ilk üç asırda yazma ile rivayetin dışında hıfz ile de hadis rivayeti makbul görülmüştür. Hatta bazı muhaddisler hıfza daha önem vermiştir. Hıfzı şart koşanlar dahi bulunmaktadır. Meselâ Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778), Şu'be b. Haccâc (ö. 160/776), Mâlik b. Enes, Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814), Hammâd b. Zeyd (ö. 179/795) hadisleri hıfz etmeyi şart koşan muhaddislerden bazılarıdır.¹¹⁷ Bazı muhaddisler, hadisleri ilk olarak hıfz etmek için yazmışlar ve hıfz ettikten sonra da yazılı nüshalarını imha etmişlerdir.¹¹⁸

Hâtib el-Bağdâdî, hadislerini hıfz etmeyen ümmi râvî ile hadislerini ezberlemeyen görme engelli râvînin durumunun aynı olduğunu, âlimlerden sadece birinin buna cevaz verdiğini zikretmiştir. Ahmed b. Hanbel'e görme engelli râvînin rivayetinin hükmünün ne olacağı sorulduğunda, "Rivayet ettiği şeyi hıfz etmişse rivayetinde bir sakınca yoktur, hıfz etmemişse rivayeti alınmaz." cevabını vermiştir.¹¹⁹

Sonuç olarak birinci grupta olan görme engelli râvîlerin rivayetleri müteşeddid, mutevassıt ve mütesâhiller tarafından kabul edilmişlerdir.

Görme engellilerin ikinci grubu yani kitabında yazdıkları sağlam olan fakat kitabındakileri hafızasından nakletmekte zorlanan ya da nakledemeyen râvîlere gelince; müteşeddidlere göre böyle bir râvînin rivayeti caiz değildir. Bunun sebebi ise az önce zikredildiği üzere müteşeddidlerde asıl olan râvînin hadislerini hafızasından nakletmesidir.

Mutevassıtlara göre ise kitabın önemi çok fazladır. Sağlam, güvenilir kitaplar, ilim ehline göre hüccettir. Hatta kitaplar bir râvînin hafızasının sağlam olduğunun delili ve en önemli ölçütüdür. İnsan hafızası bazen aldatıcı olmaktadır. Hafıza, vehim ve hatadan âri değildir. Özellikle uzun senedler söz konusu olduğunda hata yapma ihtimali yüksektir.¹²⁰ Râmhürmüzî bununla ilgili olarak:

¹¹⁵ Abdullah b. Yusuf Cedi', *Tahrîru Ulûmi'l-hadis* (Beyrut: Müessesetu'r-Reyyân, 1424/2003), 1/254.

¹¹⁶ Muhammed Mustafa el-A'zamî, *İlk Devir Hadis Edebiyatı*, çev. Hulusî Yavuz (İstanbul: İz Yayıncılık, 1409/1988), 24.

¹¹⁷ Cedi, *Tahrîru ulûmi'l-hadis*, 1/254.

¹¹⁸ Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 382-383.

¹¹⁹ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 228.

¹²⁰ Cedi, *Tahrîru ulûmi'l-hadis*, 1/256.

“Muhaddislere göre en evlâ ve râvîler için de en ihtiyatlı olanı, rivayet ederken vehimden emin olmak için kitaplarına müracaat etmeleridir.” demiştir.¹²¹

Bazı muhaddisler kendileri yazmaya önem verdiği gibi rivayet ettikleri râvîlerin de hadisleri yazmalarına önem vermişlerdir. Meselâ Muhammed b. Amr (ö. 126/744 [?]), talebelerine hadisleri yazmalarını şart koşmuş ve hadisleri yazmadan asla rivayette bulunmamalarını istemiştir. Çünkü kendisi üzerinden hadislerde hata yapılmasından korktuğunu ifade etmiştir.¹²²

Yazmaya önem veren diğer bir muhaddis ise Ahmed b. Hanbel’dir. Ali b. el-Medîni (ö. 234/848) kendi ashâbı içerisinde en iyi hıfzı olanın o olduğunu, onun da bir hadisi yazmadan asla rivayet etmediğini ve bunun kendileri için çok iyi bir örnek olduğunu belirtmiştir.¹²³ Başka bir rivayette Ahmed b. Hanbel’in Ali b. el-Medîni’ye kitabında olanlar dışında asla hadis rivayet etmemesini söylediği rivayet edilmiştir.¹²⁴ Ahmed b. Hanbel’in oğlu Abdullah (ö. 290/903) babasının en fazla yüz hadis dışında bütün hadislerini kitabından rivayet ettiğini belirtmiştir.¹²⁵

Sonuç itibarıyla mutevassıtlara göre râvîlerin güvenilir kitaba sahip olmaları hadis tahammül ve edasında çok önemlidir. Güvenilir kitaplar sayesinde râvîler, vehm ve hatadan kurtulabilirler. Buna binaen güvenilir kitaba sahip olan ve kitabında olan hadisleri görme engelli olmadan önce ezberleyen görme engelli râvîlerin rivayetlerinin kabul edileceğini söylemek pekâlâ mümkündür. Görme engelli râvîlerin kitaplarını güvenilir bir şekilde nasıl muhafaza ettikleri muhaddis ve münekkitler tarafından maalesef beyan edilmemiştir. Onlar sadece görme engellilerin kitaplarının güvenilir olduğunu veya olmadığını zikretmekle yetinmişlerdir. Meselâ Abdurrezâk b. Hemmâm (ö. 211/836) görme engelli olduktan sonra hafızası zayıflamış ancak kitabına yazdıkları güvenilir kabul edilmiştir.¹²⁶ Bununla birlikte Abdurrezâk b. Hemmâm’ın kitabını nasıl muhafaza ettiği açıklanmamıştır. Kitabı güvenilir olup kitabında olanları hıfz edemeyen görme engelli râvîlere gelince; İbnü’s-Salâh, böyle râvîlerin güvendiği kimselerden yardım alabileceğini beyan etmiştir. Ona göre görme engelli râvîler,

¹²¹ Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 388.

¹²² Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 389.

¹²³ İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 1/139.

¹²⁴ Hatîb el-Bağdadî, *el-Câmiu li ahlaki'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*, nşr. Muhammed Acâc el-Hatîb (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1417/1996), 1/666.

¹²⁵ Hatîb el-Bağdadî, *el-Câmiu li ahlaki'r-râvî*, 1/667.

¹²⁶ Buhârî, *Târihu'l-kebir*, 6/130.

unuttukları bir hadisi kendilerine hatırlatmaları veya kitaplarını muhafaza etmeleri için başkasından yardım alabilirler. Ancak görme engelli olmayan râvîlerin böyle bir yardım almaları ona göre caiz değildir.¹²⁷ Çünkü bu durum görme engelli râvîler için zaruret iken, görme engeli olmayan râvî için zaruret değildir.

Görme engelli olup güvenilir birinden yardım alan râvîlere cariyesinden yardım alan Yezîd b. Hârûn'u (ö. 206/821) ve İshâk b. Ebî İsrail'den (ö. 246/860) yardım alan Abdurrezzak b. Hemmâm'ı (ö. 211/826-27) örnek vermek mümkündür.¹²⁸

Bütün bu açıklamalara göre mutevassıtların, hadislerini ezberlemeyen râvîlerde aradıkları şartlardan ilki, bu râvîlerin sahih bir kitaba sahip olmaları, ikincisi kendilerine hadisleri okuyacak ve kitaplarını iyi bir şekilde muhafaza edecek güvenilir yardımcıların olmasıdır. Bu şartlar sağlandığı takdirde rivayetleri kabul edilecektir.

Mütesâhillere gelince onların şartları mutevassıtlardan daha esnek olduğu için mutevassıtların kabul ettiklerini onların kabul etmemesi mümkün değildir. Dolayısıyla onlara göre de bu grupta olan görme engellilerin rivayeti caizdir.

Üçüncü grupta olan yani görme engelli olduktan sonra hafızasında değişiklik meydana gelen (bunama, aklını yitirme vb.) râvîlere gelince, İbnü's-Salâh ihtilata¹²⁹ maruz kalmış râvîlerden, ihtilata maruz kalmadan önceki rivayetlerinin makbul olduğunu, sonrasındakilerin ise merdûd olduğunu belirtmiştir. İhtilata maruz kalmadan önce mi yoksa sonra mı aldığı bilinmeyenlerin durumunun müşkil ve ihtilafı olduğunu ifade etmiştir.¹³⁰

Hadislerin gelişim dönemlerine bakıldığı zaman ilk iki asırda hıfz ile rivayetin kabul edildiği görülmüştür. Bu nedenle her üç gruptaki muhaddisler, görme engelli râvîlerin hafızasının kuvvetli olmasını hadisleri muhafazası için yeterli görmüşlerdir. Hiçbir muhaddis görme engelli râvîleri görme engelinden dolayı cerh etmemiştir. Ancak görme engeli cerhe sebebiyet veren unsurlardan bazılarını nadiren de olsa ortaya çıkarabilmiştir. Bu durumlar ve açıklaması şu şekildedir:

¹²⁷ İbnü's-Salâh, *Ulümü'l-hadis*, 210.

¹²⁸ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 259.

¹²⁹ İhtilat aklın bozulmasıdır. Aydınlı, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, 130.

¹³⁰ İbnü's-Salâh, *Ulümü'l-hadis*, 392.

3. Görme Engelinin Cerhe Sebebiyet Verdiği Durumlar

Görme engeli başlı başına bir cerh nedeni olmamasına karşın bazı istisnai durumlarda cerh sebebinin ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Daha önce belirtildiği üzere 146 râvîden 14'ü görme engeli olması sebebiyle cerh edilmiştir. Bu râvîlerde cerhe sebebiyet veren dört unsur tespit edilmiştir. Bunlar ihtilat, telkin kabul etme, muztarib ve münker hadisler rivayet etmektir. İhtilat yaşanma, aniden bir felaketle karşılaşma sebebiyle hafızanın bozulmasına denir.¹³¹ Bazı muhaddislere göre görme engeli, ihtilatın meydana gelme sebeplerinden biridir.¹³² Muhaddislere göre ihtilata maruz kalan râvînin ihtilata maruz kalmadan önceki rivayetleri makbul ihtilata maruz kalmasından sonrası rivayetleri ise merduttur.¹³³ Abdurrezzak b. Hemmâm (ö. 211/826-27),¹³⁴ Vuheyb b. Halid (ö. 165/782),¹³⁵ Muhammed b. Meymûne (ö. 168/785),¹³⁶ Ebû Abdullah el-Yemâmî (ö.170/787),¹³⁷ Abdulhamîd b. İbrâhîm (ö. 211-220/826-835),¹³⁸ Abdullah b. Ca'fer (ö. 220/835)¹³⁹ ve Ahmed b. Ca'fer (ö 368/979)¹⁴⁰ görme engelli olduktan sonra ihtilata maruz kalan râvîlerdir.

Görme engelinin cerhe sebebiyet verdiği durumlardan bir tanesi de râvînin telkin kabul etmesidir.¹⁴¹ Râvînin zabtını kontrol etmek için telkine başvurulur. Râvîye kendisinin rivayet ettiği veya etmediği hadislerden sorulur. Eğer râvî kendisinin rivayet etmediği bir hadisi kendisinin olduğunu iddia ederse ya da daha önce rivayet ettiği bir hadisin kendisinin olmadığını beyan ederse telkin kabul

¹³¹ Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, 130.

¹³² İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-Hadis*, 391; Süyûtî, *Tedribu'r-râvî*, 2/896; Sehâvî, *Fethu'l-muğis*, 4/458-459; Ebû İbrâhîm İzzüddîn Muhammed b. İmâm Mütevekkil-Alellâh İsmâil Emir es-San'ânî, *Tavzîhu'l-efkâr li-meânî tenkîhi'l-enzâr*, nşr. Muhammed Muhibbuddin Ebû Zeyd (Medine: Mektebetü's-Selefiyye, ts.), 2/502.

¹³³ İbnü's-Salah, *Ulûmü'l-hadis*, s. 392; Nevevî, *Takrib*, 47; Süyûtî, *Tedribu'r-râvî*, 2/896.

¹³⁴ Buhârî, *et-Târihu'l-kebîr* (Haydarâbâd: Dâiretu'l-Meârifî'l-Osmâniyye, ts.), 4/130.

¹³⁵ İbn Hacer, *Takribu't-tehzîb*, 1045.

¹³⁶ İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, 6/85.

¹³⁷ İbn Hacer, *Takribu't-tehzîb*, 831.

¹³⁸ İbn Hacer, *Takribu't-tehzîb*, 563.

¹³⁹ İbn Hacer, *Takribu't-tehzîb*, 496.

¹⁴⁰ Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, nşr. Mustafa Abdükâdir Ata (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1425/2004), 4/293.

¹⁴¹ Telkin, bir râvîye herhangi bir hadisin metninden veya senedinden okunarak, râvîye bu hadisin kendisine ait olup olmadığını sorup onun hadislerle hâkimiyetini ölçme faaliyetidir. Sehâvî, *Fethu'l-muğis*, 2/270.

etmiş olur.¹⁴² Râvînin telkin kabul etmesinin birçok sebebi bulunmaktadır.¹⁴³ Bunlardan bir tanesi de görme engelidir.¹⁴⁴ Meselâ Suveyd b. Said (ö. 240/854) görme engelli olduktan sonra telkin kabul etmekle tenkit edilmiş bir râvîdir.¹⁴⁵ Telkin kabul eden râvînin durumu ihtilata maruz kalan râvî ile aynıdır. Telkin kabul etmeden önceki rivayetleri makbul, telkin kabul ettikten sonrası merduttur.¹⁴⁶ Yahyâ b. Muhammed (ö. 191-200/807-816),¹⁴⁷ İshak b. Muhammed (ö. 226/841)¹⁴⁸ ve Suveyd b. Said (ö. 240/854)¹⁴⁹ görme engelli olduktan sonra telkin kabul eden diğer râvîlerdir.

Munker hadis rivayet etme de görme engellilerde görülen cerh unsurlarından biridir. Munker hadis, kısaca zayıf kabul edilen bir râvînin kendinden daha güvenilir olana muhalefet etmesidir.¹⁵⁰ Mesela Yahya b. Muhammed (ö. 191/807) görme engelli olduktan sonra hafızası zayıflamış ve bunun neticesinde çok sayıda munker rivayetlerde bulunmuştur.¹⁵¹

Görme engellilerde görülen diğer bir cerh kusuru muztarib hadisler rivayet etmektir. Muztarib, birbirlerine zıt oldukları halde birini diğerine tercih etme imkânı bulunmayan hadislerdir.¹⁵² Abdurrahman b. Abdulhamid (ö.?)¹⁵³ ve İshâk b. İbrâhîm (ö. 216/831)¹⁵⁴ görme engelli olduktan sonra muzdarib hadisler rivayet eden râvîlerdir.

Tabakât kitaplarında, râvîler cerh edilirken genellikle cerh sebepleri belirtilmemektedir. Mesela bir râvînin zayıf olduğu belirtilirken bunun gerekçesi izah edilmemiştir. Bu nedenle görme engeli olup zayıf olan râvîlerin birçoğunda

¹⁴² Avanku Behrûm b. Feğayrân, “*et-Telkîn ve eseruhu fi ’r-ruvâti ve merviyâtihim*”, (Umman: Ürdün Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi 1422/2001), 8-13; Aydınlı, *Hadis istilahları sözlüğü*, 130.

¹⁴³ Mustafa Öztürk, “Hadis Rivâyetinde Telkin-Zabt İlişkisi ve Telkin Yoluyla Yapılan Tahrifler”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)* 9/1, (2011), 10.

¹⁴⁴ Avanku Behrûm, *et-Telkîn ve eseruhu fi ’r-ruvât*, 23.

¹⁴⁵ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 9/228.

¹⁴⁶ Avanku Behrûm, *et-Telkîn ve eseruhu fi ’r-ruvât*, 23.

¹⁴⁷ İbn Hacer, *Takribu ’t-tehzîb*, 1065.

¹⁴⁸ İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve ’t-ta ’dîl*, 2/233; İbn Hacer, *Takribu ’t-tehzîb*, 831.

¹⁴⁹ İbn Hacer, *Takribu ’t-tehzîb*, 423.

¹⁵⁰ Aydınlı, *Hadis Istilahları Sözlüğü*, 210.

¹⁵¹ İbn Hacer, *Tehzîbu ’t-tehzîb*, 7/99.

¹⁵² Aydınlı, *Hadis Istilahları Sözlüğü*, 242.

¹⁵³ Ebü’l-Hasen Alî b. Abdîrrahmân b. Ahmed b. Yûnus es-Sadefî, *Târîhu İbn Yûnus el-Mısri*, nşr. Fethi Abdulfettâh (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1421/2000), 1/307.

¹⁵⁴ Ebü’l-Velîd Süleymân b. Halef et-Tücbî el-Bâcî, *et-Ta ’dîl ve ’t-tecrîh limen harace anhu Buhârî fi ’l-câmi’i’s-sahîh*, thk. Ahmed Bezzâr (Suudi Arabistan: Veziretu’l-Evkâf, 1441/1981), 1/354.

görme engelinin etkili olup olmadığı tespit edilememiştir. Görme engelli râvîler içerisinde görme engelinden kaynaklanmayan sebeplerle cerh edilen birçok râvî de bulunmaktadır. Mesela Ebû Muâviye ed-Darîr (ö. 195/811) bunlardan biridir. Genel olarak sika bir râvî olarak görülmeyle birlikte tedlis yapması, Mürciye sempatzanı olması, ezberlediği bazı hadisleri unutmaması sebebiyle cerh edilmiştir.¹⁵⁵

Sonuç

Hadis tarihi incelendiğinde görme engeline maruz kalan birçok râvî ile karşılaşmaktadır. Bu görme engelli râvîlerin hadis kültürü ve geleneği içerisindeki yeri azımsanamayacak derecede fazladır. Her dönemde, her tabakada mutlaka görme engeli olan râvîlere rastlamak mümkün olmuştur. Fakat bu râvîlerin tamamı görme engelinden kaynaklanan unutma, hafızanın zayıflaması vb. tesirlerden aynı oranda etkilenmiş değillerdir. Râvîlerin bir kısmı neredeyse bunlardan hiç etkilenmemişken, bir kısmı ise rivayetleri kabul edilemeyecek derecede etkilenmiş bulunmaktadır. Bu sebeple âlimler, görme engelli râvîlerin rivayetlerini alırken temkinli davranmışlardır. Âlimler, ne görme engelli olduklarından dolayı toptancı bir yaklaşımla onların bütün rivayetlerini terk etmişler, ne de onlarda meydana gelebilecek değişikliği görmezden gelip bütün rivayetlerini kabul etmişlerdir. Aksine ince eleyip sık dokumayla onları ve rivayetlerini tenkide tabi tutarak rivayetlerini ya kabul ya da reddetmişlerdir.

Muhaddisler, görme engelli olmayı başlı başına bir cerh sebebi olarak görmemekle beraber, görme engelli olmayan râvîlerde aradıkları adalet ve zabt şartlarını onlarda da aramışlardır. Eğer bu şartı taşıyorlarsa rivayetlerini makbul görmüşler; değilse merdud saymışlardır. Ayrıca rivayetlerde asıl olanın işitme duyusu olduğu ve işitme duyusunun görme duyusundan daha üstün olduğu ifade edilmiştir. Muhaddisler işitmeyi esas alıp görme duyusu olmadan da ilmî faaliyetlerin devam edebileceği kanaatine varmışlardır. Dolayısıyla asıl olanın râvînin rivayet ettiği hadisleri çok iyi bir şekilde zabt etmesidir.

Görme engelli râvîlerden hadislerini ezberleyip rivayet edenlerin ittifakla rivayeti kabul edilmiştir. Rivayetini ezberlemeyip güvenilir birinden yardım alarak kitabından rivayet edenlerin rivayeti, müteşeddidlere göre merdud, mutevassıt ve mütesâhillere göre makbuldür. Hadisleri ezberlemeyip, başkasının

¹⁵⁵ İbn Sa‘d, *et-Tabakâtu’l-kübrâ*, 6/364; Mizzî, *Tehzîbu’l-kemâl*, 24/132; İbn Hacer, *Takribu’t-tehzîb*, 840.

verdiği kitaptan nakledenlerin rivayetleri ise müteşeddid ve mutevassıtlara göre merdud, mütesahillere göre makbuldür.

Bazı görme engelli râvîlerin kendilerinde görme engeli meydana geldikten sonra ihtilata maruz kaldıkları ve telkini kabul ettikleri görülmüşse de bu durumdaki râvîlerin çok sınırlı sayıda olduğu anlaşılacaktır. 146 görme engelli râvîden sadece 14'ünde bu kusurlar ortaya çıkmıştır. Bu da yaklaşık %10'a tekabül etmektedir. Ayrıca bu râvîlerin tamamının gerçek manasıyla görme engelli oldukları sonucuna ulaşılmıştır. Çok hata yapmasından veya basiresiz olmasından dolayı görme engelliye benzetilen bir râvî tespit edilememiştir.

Kaynakça

- Açıkel, Yusuf. "Hadisler Işığında Görme Engelliler ve Bazı Öneriler". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/25 (2010), 16-44.
- Akpınar, Burhan - Ersözlü, Zehra Nur. "Görme ve Koklama Duyularının Bilimsel Öğrenme Rollerinin Karşılaştırılması". *Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*, 6/3, (2008), 42-53.
- Aydınlı, Abdullah. *Hadis Istılahları Sözlüğü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları. 7. Basım, 1434/2013.
- Avanku, Behrûm b. Feğayrân. *et-Telkîn ve Eseruhu fi'r-Ruvâti ve Merviyâtihim*. Umman: Ürdün Üniversitesi. Yüksek Lisans Tezi, 1422/2001.
- Aynî, Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed. *Umdetü'l-Kârî' fi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. nşr. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye. 1422/2001.
- A'zamî, Muhammed Mustafa. *İlk Devir Hadis Edebiyatı*. çev. Hulusî Yavuz. İstanbul: İz Yayıncılık. 3. Basım, 1409/1988.
- Bâcî, Ebû'l-Velîd Süleymân b. Halef et-Tücebî. *et-Ta'dîl ve't-Tecrîh Limen Harace Anhu Buhârî fi'l-Câmii's-Sahîh*. nşr. Ahmed Bezzâr. 3 Cilt. Suudi Arabistan: Veziretu'l-Evkâf. 1441/ 1981.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Cu'fi el-Buhârî. *el-Câmi'u'l-Müsnedü's-Sahîhu'l-Muhtasar min Umûri Rasûlillâh Sallallâhü 'Aleyhi ve Sellem ve Sünenihî ve Eyyâmih*. nşr. Muhammed b. Züheyr Nasır. 8 Cilt. b.y.: Daru Tavki'n-Necat. 1422/2001.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Cu'fi el-Buhârî. *et-Târihu'l-Kebîr*. 9 Cilt. Haydarâbâd: Dâiretu'l-Mearifi'l-Osmaniyye. ts.
- Cedî', Abdullah b. Yusuf. *Tahrîru Ulûmi'l-Hadîs*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân. 1424/2003.
- Ebu's-Suûd Efendi, Muhammed b. Muhammed. *İrşâdü'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm (Tefsîru Ebî Suûd)*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Turâsi'l-Arabî. ts.
- Emir es-San'ânî, Ebû İbrâhîm İzzüddîn Muhammed b. el-İmâm el-Mütevekkil-Alellâh İsmâîl. *Tavzîhu'l-Efkâr li-Meânî Tenkîhi'l-Enzâr*. nşr. Muhammed Muhibbuddin Ebû Zeyd. 2 Cilt. Medine: Mektebetü's-Selefiyye. ts.

- Erul, Bünyamin. *Sahabenin Sünnet Anlayışı*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. 6. Basım, 1431/2010.
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kâmûsu'l-Muhît*. nşr. Enes Muhammed eş-Şâmi. Zekerîya Cabir Ahmed, Kahire: Dâru'l-Hadisîyye. 1429/2008.
- Hâkim en-Nîsâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. *Ma'rifetu Ulûmi'l-Hadis ve Kemiyeti Ecnâsihi*. nşr. Ahmed b. Faris es-Selûm. Beyrut: Dâru İbn Hazm. 1424/2003.
- Halla Saîd. *Îakatu's-Sem'iyye Delilu İlmî ve Amelî li'l-Udebâ' ve'l-Mütehassîsîn*. b.y.: Mektebetü'l-Anclu'l-Mısıryye. 1437/2016.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî. *el-Kifâye fi İlmî'r-Rivâye*. b.y.: Dâiretu'l-Maarifi'l-Osmaniyye. 1357/1938.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî. *Târîhu'l-Bağdâd (Medînetü's-Selâm)*. nşr. Mustafa Abdulkadir Ata. 24 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye. 2. Basım, 1425/2004.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî. *el-Câmiu li Ahlaki'r-Râvî ve Âdâbi's-Sâmi'*. nşr. Muhammed Acâc el-Hatîb. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle. 3. Basım, 1417/1996.
- Hayânî, Muhammed b. Abdullah. "Hukmu Rivâyeti'l-A'mâ inde'l-Muhaddîsin", *Mecelletü'c-Câmiti't-Tayyibe*, 1, (2005), 80-116.
- İrâkî, Ebû'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyn b. Abdürrahmân. *Şerhu't-Tebîra ve't-Tezkira*. nşr. Abdullatif el-Hemîm Mahir Yasin Fahl. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye. 1423/2002.
- İbn Battâl, Ebû'l-Hasen Alî b. Halef. *Şerhu İbn Battâl 'alâ Şahîhi'l-Buhârî*. nşr. Ebû Temim Yasir b. İbrahim. 9 Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd. 2. Basım, 1424/2003.
- İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdürrahmân b. Muhammed er-Râzî. *el-Cerh ve't-Ta'dil*. nşr. Meclisu Dairetu'l-Osmaniyye Haydarabad. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabi. 1372/1952.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. *el-İsabe Fi Temyîzi's-Sahâbe*. 25 Cilt. Kahire: Dâru'l-Ceyl. 1428/2008.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. *Tehzibu't-Tehzib*. nşr. Adil Ahmed el-Mevcud - Ali Muhammed Muavvad. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye. 1424/2004.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. nşr. Şuayb Arnavut - Adil Mürşid. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife. 1379/1959.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. *Takribu't-Tehzib*. nşr. Ebu'l-Eşbel Sağir Ahmed Şağif el-Pakistani. b.y.: Dâru'l-Âsime. ts.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb Dimaşkı. *Bedâiu'l-Fevâid*. nşr. Ali b. Muhammed İmran. 4 Cilt. Cidde: Dâru Âlemi'l-Fevâid. ts.
- İbn Kesir, Ebu'l-Fida İsmail b. Kesir el-Kureyşî. *İhtisâru Ulûmi'l-Hadis*. nşr. Mahir Yasin Fahl. Riyâd: Dâru'l-Meymân. 1434/2013.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-Arab*. nşr. Emin Muhammed Abdülvehhab - Muhammed Sâdik el-Ubeydi. 28 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabi. 3. Basım, 1420/1999.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Bağdâdî. *et-Tabakâtu'l-Kubrâ*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye. 1411/1990.

- İbn Yûnus, Ebû'l-Hasen Alî b. Abdîrrahmân b. Ahmed es-Sadefî. *Târîhu İbn Yûnus Mısrî*. nşr. Fethi Abdulfettâh. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye. 1421/2000.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn eş-Şehrezûrî. *Mukaddime İbni's-Salâh fî Ulumi'l-Hadis*. nşr. Nureddin İtr. Beyrut: Dâru'l-Hadis. ts.
- İbrahim Mustafa, vd. (*Mecma'u Luğati'l-Arabiyye*), *el-Mu'cemü'l-Vasît*. nşr. İbrahim Medkûr. Kahire: Mektebetü's-Şüruku'l-Devleti. 1426/2005.
- Kâdî Beyzâvî, Nâsırüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Envaru't-Tenzil ve Esraru't-Te'vil*. nşr. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlı. 2 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Tevfikîyye. 2. Basım, 1438/2016.
- Kâdî İyâz, Ebû'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî. *el-İlma' İlä Ma'rifeti Usûli'r-Rivaye ve Takyîdi's-Semâ'*. Kâhire: Dâru'l-Turâs. 1390/1970.
- Koçyiğit, Talat. *Hadis Usulü*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları. 1387/1967.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Ku'an ve'l-Mubeyyinu limâ Tedammenehû Mine's-Sünneti ve Âyi'l-Furkân*. nşr. Ahmed Berdunî. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle. 1427/2006.
- Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî. *el-Muvatta*. nşr. Muhammed Mustafa el-A'zamî. 8 Cilt. Abu Zabi: Müessesetü Zayid b. Sultan Âli Nehyan li'l-A'meli'l-Hayriyye ve İnsaniyye. 1425/2004.
- Memiş, Mahmut. "*Hadis İlminde Görme Engelli Raviler ve Rivayete Ehliyetlerinin Değeri*". Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi 2019.
- Mevsilî, Ebû'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li-Ta'lîli'l-Muhtâr*. nşr. Mahmûd Ebû Dakika. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye. 5. Basım, 1434/213.
- Meydânî, Guneymî Dimâşkî, Abdülganî b. Tâlib b. Hammâde. *Lübâb fî Şerhi'l-Kitâb*. nşr. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî. 1436/2014.
- Mizzî, Ebû'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdîrrahmân b. Yûsuf. *Tehzîbu'l-Kemâl fî Esmâi'l-Ricâl*. nşr. Beşşar Avvad Ma'ruf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle. 1404/1983.
- Muhyiddin Şeyhzade, Muhammed b. Muslihiddin Mustafa Kocevî. *Hâşiyetu Muhyiddin Şeyhzade alâ Tefsiri'l-Kâdî el-Beydâvî*. nşr. Muhammed Abdulkâdir Şâhin. 8 cilt. Beyrut: Dâru Kutubi'l-İlmiyye. 2. Basım, 1434/2013.
- Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *et-Takrîb ve't-Teysîr li Ma'rifeti Süneni'l-Beşiri'n-Nezîr*. nşr. Muhammed Osman el-Haş. Beyrut: Dâru'l-Kitâbu'l-Arabî. 1406/1985.
- Öztürk, Mustafa. "Hadis Rivâyetinde Telkin-Zabt İlişkisi ve Telkin Yoluyta Yapılan Tahrifler". *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, 9/1, (2011), 7-24.
- Râmhürmüzî, Ebû Muhammed İbn Hallâd Hasen b. Abdîrrahmân b. Hallâd. *el-Muâhaddisü'l-Fâsıl Beyne'r-Râvî ve'l-Vâ'î*. nşr. Muahammed Acâc el-Hatib. b.y.: Dâru'l-Fıkr. 1405/1984.
- Sehâvî, Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdîrrahmân b. Muhammed. *Fethu'l-Muğîs bi Şerhi'l-Elfıyyeti'l-Hadis*. nşr. Abdülkerim b Abdullah b. Abdurrahman el-Hudayr. 5 Cilt. Riyâd: Mektebetü Dâri'l-Menhec. 1426/2005.

- Sezgin, Fuat. *Buhârî'nin Kaynakları*. Ankara: Otto Yayıncılık. 7. Baskı, 1441/2019.
- Süneykî, Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekerıyyâ b. Muhammed. *Fethu'l-Bâkîbi Şerhî Elfiyyeti'l-İrâkî*. nşr. Abdullatif b. Humeym. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye. 2002.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *er-Risâle*. nşr. Ahmed Muhammed Şâkir. Mısır: Mektebetü'l-Halebî. 1359/1940.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Tedribu'r-Râvî fi Şerhi Takrîbi'n-Nevevî*. nşr. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Firyâbî. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Kevser. 1415/1994.
- Yücel, Ahmet. *Hadis Usulü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfi Yayınları. 6. Basım, 2016.

Alacaklının Rehinindeki Tazmin Yükümlülüğü Ne Kadar Olmalıdır?

Ahmet Selman Baktı *

Öz

İslam hukuk ekolleri rehin üzerindeki hakkın mahiyeti ve gücü konusunda iki farklı yaklaşıma sahiptir. Şafii, Hanbeli ve bazı menkul malları istisna eden Malikilere göre borçlunun rehin üzerindeki hakkı son derece güçlüdür. Bu sebeple rehin mürtehinin elinde tamamıyla emanet olarak görülür. Dolayısıyla herhangi bir kasıt veya kusur olmaksızın rehinin kaybedilmesi halinde, oluşan zarar alacaklının değil, borçlunun mülkiyetinin azalmasına neden olur. Hanefiler ve -bazı menkul mallar özelinde- Malikiler ise rehinin borca karşılık gelen kısmı üzerinde mürtehinin hakkını son derece güçlü görürler. Elbette bu yaklaşımda olanlar sadece bahsedilen hakkın gücüne odaklanmakla kalmamış, ayrıca mürtehin rehinin borca karşılık gelen kısmında tazmin sorumluluğu yüklemişlerdir. Anlaşılan o ki bu anlayış sahipleri, rehinin telef olması halinde tüm zararın sadece rahine yüklenmesini değil, taraflara paylaştırılmasını uygun görmektedir. Tarafların hak ve sorumlulukları dikkate alındığında zarar paylaşımını esas alan bu yaklaşımın hukuk mantığı açısından oldukça değerli ve bir o kadar da başarılı olduğu açıktır. Ancak farklı ihtimaller göz önünde bulundurulduğunda zarar paylaşımının değil, tüm zararın mürtehin tarafından üstlenildiği durumların olduğu görülür. Dolayısıyla alacaklının tamamen zararına olan durumların mevcudiyeti halinde rehindeki tazmin sorumluluğuyla ilgili hesaplama yeniden gözden geçirilmeli, zararın mürtehin ve rahin arasında daha adil bir şekilde paylaşılmasının farklı yolları olup olmadığı araştırılmalıdır.

Anahtar kelimeler: İslam Hukuku, Rehin, Rahin, Mürtehin, Tazmin sorumluluğu.

* Dr. Öğr. Üyesi, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri İslam Hukuku Anabilim Dalı, ORCID: 0000-0002-0222-3051, selmanbakti@sakarya.edu.tr

How Much Should the Creditor's Liability Percentage Be in the Pledged Property?

Abstract

Islamic law schools have two different approaches about the nature of on the creditor's right over the pledget. According to Shafii, Hanbali and Maliki, since the pledge is completely entrusted to the creditor, if it is lost without any fault, the damage will result in the reduction of the ownership of the debtor, not the creditor. But, Hanafis see the right of the pledger on the part of the pledge corresponding to the debt extremely strong. Hanafis not only focused on the strength of the said right, but also imposed the responsibility of guaranteeing the creditor for the portion of the pledge corresponding to the debt. Apparently, the owners of this understanding deem it appropriate that in case the pledge is lost, the entire loss shouldn't only be borne by the debtor. However, considering the different possibilities, it is seen that there are situations where all the damage is borne by the creditor. Therefore, in the presence of situations that are completely detrimental to the creditor, the calculation regarding the compensation liability in the pledge should be reviewed and it should be investigated whether there are different ways of distributing the damage more equitably between the creditor and the debtor.

Keywords: Islamic law, Pledge, Debtor, Creditor, Compensation liability.

كم يجب أن تكون نسبة مسؤولية ضمان المرتهن في الرهن؟

الملخص

من المعلوم أن المذاهب الفقهية اختلفت في ماهية حق الرهن ومدى قوة حق المرتهن في الرهن. فالشافعية والحنابلة والمالكية - غير أنهم يستنتجون بعض المنقولات - يرون حق الراهن أقوى من حق المرتهن. و بسبب قوته هذه عندما يتلف الرهن في يد المرتهن بلا تعذ ولا تقصير لا يلزم المرتهن ضمانه. وأما الحنفية والمالكية في بعض المنقولات - يرون حق المرتهن أقوى مما يراه المذاهب المذكورة. وبناءً على هذا يعطون المرتهن حق منع الراهن من استفادة الرهن. ولكن هؤلاء لم يركزوا على قوة حق المرتهن فحسب، بل فرضوا أيضاً مسؤولية الضمان عليه في جزء الرهن المقابل للدين. يبدو أن أصحاب هذا الرأي لا يرون أنه من المناسب أن يتحمل الراهن الخسارة بأكملها في حالة ضياع الرهن، بل يجب أن يتقاسمها المرتهن والراهن بطريقة ما. إذا أمعنا النظر في ما يتعلق بحقوق ومسؤوليات الأطراف، نرى هذا الحل القائم على تقاسم الخسائر ذا قيمة كبيرة وناجحا من حيث منطوق الحقوق. ومع ذلك بالنظر إلى الاحتمالات المختلفة يلاحظ أن هناك حالات لا يتقاسم فيها الراهن والمرتهن الضرر بل يتحملة المرتهن وحده. لذلك، في ظل وجود حالات ضارة تماماً بالمرتهن، يجب مراجعة الحساب المتعلق بمسؤولية الضمان في الرهن والتحقيق فيما إذا كانت هناك طرق مختلفة لتوزيع الضرر بشكل أكثر إنصافاً بين المرتهن والراهن.

الكلمات المفتاحية: الفقه، الرهن، المرتهن، الراهن، ضمان الرهن.

Giriş

Rehin, borçluya ait bir malın alacaklı tarafından alıkonularak borcun ifa edilememesi halinde alacağın bu maldan tahsiline imkân sağlayan akdi ve akde konu olan malı ifade eder.¹ Şartları, mevzuu, tarafları ve benzeri meselelerle ilgili hukuku tarihsel süreç içerisinde farklı kültür, toplum ve hukuki yaklaşımlara göre değişse de rehinin temelinde yer alan “alacağı garanti altına alma isteği” ve bu yöndeki uygulamalar oldukça eskidir. Bununla birlikte alacaklının, borçlunun malını alıkoyma işlemi sadece insanların kendi aralarında uygulayageldikleri bir prosedür olarak kalmamıştır. Hammurabi kanunlarına (M.Ö. 1783) bakılırsa yönetim erkleri de kadim zamanlardan beri meseleyle ilgilenmiş ve rehinle ilgili çeşitli hukuki düzenlemeler yapma ihtiyacı hissetmiştir.² Sonraları Roma’da da rehin hakkının (ius pignoris)³ o gün için oldukça da ileri sayılabilecek bir şekilde hukuki bir mesele olarak ele alınıp incelendiği⁴ görülür. Birkaç asır öncesinde yazılmış klasiklerden derlenerek oluşturulan Digesta’da (533)⁵ yer alan rehinle ilgili düzenlemeler⁶ konunun Roma’da kodifikasyon faaliyetlerinden çok daha önceki dönemlerden itibaren hukukçuların zihinlerini meşgul ettiğine işaret eder. Hz. Peygamberin de Medine’de veresiye buğday aldığı bir Yahudiye borcuna karşılık zırhını rehin verdiği⁷ bakılırsa hem Arap ve İbrani toplumlarında rehin akdinin varlığı ve hem de bu konuda fiili bir sünnetin bulunduğu anlaşılır.

Oldukça eski bir uygulama olan rehinle ilgili hukuk, dikkat edilirse, alacaklı (mürtehin), borçlu (rahin) ve rehinle (merhun) ilgili meseleler etrafında dönmek durumundadır. Sayılan unsurların her biri ile ilgili İslam hukuk literatüründe oldukça teferruatlı bilgiler yer almaktadır. Fakat bir borç ilişkisi

¹ Hasan Hacak - Halit Çalış, “Rehin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 34/538-542.

² İbrahim Erol Kozak, *Kadim Dönemler Genel Hukuk Tarihi* (Konya: Palet Yayınları, 2015), 82. Burada borca karşılık insanların rehin alınması ve Babil’de evlilik sonrası eşlerin birbirilerinin borçlarından sorumlu olmalarıyla ilgili bir düzenleme yapılmıştır. Düzenlemede eşlerin evlilik sırasında önceki borçlanmalara karşılık birbirilerini rehin olarak vermeyecekleri yönünde bir anlaşma yapmaları durumunda eşlerden herhangi birisinin alacaklısının diğerini rehin alamayacağı ifade edilmektedir.

³ Bülent Tahiroğlu - Belgin Erdoğmuş, *Roma Hukuku Dersleri* (İstanbul: Der Yayınları, 2016), 130.

⁴ Tahiroğlu - Erdoğmuş, *Roma Hukuku Dersleri*, 133, 175.

⁵ Tahiroğlu - Erdoğmuş, *Roma Hukuku Dersleri*, 87-89.

⁶ Rehinle ilgili Digestada yer alan düzenlemelerden bazıları için bk. Tahiroğlu - Erdoğmuş, *Roma Hukuku Dersleri*, 138, 202.

⁷ Muhammed b. İsmail Buhârî, *el-Cami’u’s-Sahih* (Dâru Tavkî’n-Necât, 2001), “İstikrâz”, 1; “Rehin”, 2.

üzerine kurulan rehin akdinde belki de en önemli ve netice itibarıyla tarafların mal varlıkları üzerindeki en etkili kısım, rehin verilen malın mürtehinin elindeki hukuki statüsüdür. Çünkü bu statü, rahinin mürtehinin elindeki rehinden istifade edip edemeyeceğini belirleyecek, daha önemlisi rehlinli malın kimin tazmin sorumluluğunda olduğunu tayin edecektir. Bu sorumluluk malın telef olması durumunda deynin (taraflara göre borcun veya alacağın) ne olacağı sorusunu cevaplarırken son derece önemli hale gelmektedir. Merhunun hukuki statüsünün doğrudan ilişkili olduğu ve bizzat bu statüyü belirleyici özelliğe sahip olması nedeniyle kritik önemi haiz olan bir diğer husus da tarafların rehin ve rehnin kendisinden kaynaklandığı borç üzerindeki haklarının mahiyetidir.

Eşya üzerindeki hakkın mahiyeti ve eşyaya taalluk ediş biçimi kişinin o malla ilgili tasarruflarında tayin edici bir rol oynar. Buna göre bir ayn/eşya üzerindeki hak ve yetkilerin en mükemmel hali mutlak anlamda mülkiyeti ifade eder. İşte bu hakkı (mülkiyeti) elde eden kişinin eşya üzerinde satma, istifade etme, başkasına devretme hatta yok etme yetkilerinin tümü aynı anda bulunur.⁸ O, bu tasarruflarda bulunurken diğer bireyler de bunlara engel olmama yükümlülüğü altındadır.⁹ Rehin üzerindeki haklarına bakıldığında ise tarafların hiçbirinin mezkûr tasarruf yetkilerinin tamamına sahip olmadığı görülür. Bundan dolayı rehlinli maldaki mülkiyetin borçlu kişiye ait olduğu kabul edilse de alacaklının bu nesne üzerindeki mesela hapis hakkı borçlunun yani malikin mezkûr tasarruflarından bazılarını engel teşkil etmekte, mülkiyetini daraltıcı rol oynamaktadır.¹⁰ İslam hukukçularına göre de rehnin mülkiyeti rahine aittir. Bununla birlikte onlar alacaklının izni olmaksızın rehin verenin malik olduğu bu maldan istifade edip edemeyeceği meselesini tartışmış ve merhunun hukuki statüsü konusundaki görüşlerine paralel olarak farklı sonuçlara ulaşmışlardır.¹¹

Zimmette sabit olan bir yükümlülüğe karşılık aynın alıkonulmasını ifade ettiğinden rehin üzerinde alacaklının hakkı ve bu hakkın ayna/merhuna taalluk ediş biçimi tartışmalı ve oldukça önemlidir. Zira zimmetteki bir alacağın/deynin telef olması söz konusu değilken aynın/merhunun yok olma ihtimali her zaman vardır. Rehlinli mal/ayn üzerinde alacaklıya ait hakkın (deyne karşılık gelen kısım)

⁸ Mülkiyetle ilgili açıklamalar için bk. Hasan Hacak, "Mülkiyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 31/543-548.

⁹ Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 3/7.

¹⁰ Hasan Hacak, *İslam Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, 2000), 142.

¹¹ Hacak - Çalış, "Rehin", 34/538-542.

zimmetteki alacaktan tamamen ayrılarak mı yoksa onunla irtibatını koparmadan mı ayna taalluk ettiği konusunda verilecek karar nihayetinde geriye dönük olarak zimmetteki alacağı da etkileyecektir.¹² Çünkü rehin alınması halinde zimmetteki alacak/deyn kadar bir miktarın zimmetle bir anlamda bağıını koparıp rehin/ayn üzerinde güçlü bir şekilde takarrür/temekkün ettiğinin söylenmesi halinde ne gerekçeyle olursa olsun aynın telef olması durumunda artık bir deyn den bahsedilemez.¹³ Fakat zimmetteki alacağa karşı alıkonulan ayn/merhun üzerindeki hakkın burada takarrür etmeyip sadece ona taalluk ettiği¹⁴ söylendiğinde deyn, ayn ve zimmet arasındaki ilişki daha farklı bir hale gelir.¹⁵ Buna göre deynin ayndan tahsil edilme hakkı zimmetle bağıını tamamen koparmamakta, baki olmasına bağlı olarak ayn üzerinde öncelikli olarak yer edinmektedir. Aynın telef olması halinde ise deyn, bağıını tümünden koparmadığı için zimmete geri dönebilmekte böylece ayn olmasa da varlığını sürdürebilmektedir.¹⁶

Rehin üzerindeki hakkın mahiyeti ve rehinle irtibatı hususundaki yaklaşım farklılıklarına bağlı olarak Hanefilerle diğer ekoller rehlin hukuki statüsü konusunda da ihtilaf ederler. Buna göre Hanefiler dışındakiler nezdinde rehin, mürtehinin elinde tamamıyla emanet hükmündedir.¹⁷ Haliyle alacaklının kastı veya kusuru bulunmaksızın telef olması durumunda mürtehinine herhangi bir tazmin sorumluluğu yüklenmez.¹⁸ Netice itibarıyla rahinin borçluluk hali devam

¹² Rehin hakkının mahiyeti ile ilgili ayrıca bk. Ali Bardakoğlu, “Hak”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 15/139-151.

¹³ Alacaklının kasıt veya kusuru bulunmasa da rehlin telef olması halinde alacağa karşılık gelen kısmın borçlunun zimmetinden düşeceğine dair bk. Ali Haydar, *Düerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*, çev. Fehmi Hüseyinî (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1991), 2/171.

¹⁴ Taalluk etme ifadesi ile farklı anlamlar kastedilebilir. Biz rehin özelinde bu ifadeyle deynin aynda kendine yer bulurken burada bir daha zimmete dönüşü olmayacak şekilde temekkün etmediğini kastetmekteyiz. Bunun farklı bir şekilde izahı için bk. Hacak, *İslam Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi*, 253.

¹⁵ Konuyla ilgili ayrıca bk. Hacak, *İslam Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi*, 253.

¹⁶ Şâfiilere göre rehlin helak olması halinde alacak hakkının düşmeyeceği, Hanefilere göre ise aynın telef olması halinde bu hakkın ayna denk gelen miktarını düşeceği ile ilgili bk. Muhammed b. Ahmed b. Mahmud b. Bahtiyar Zencânî - Muhammed Edib Salih, *Tahrîcü'l-fürû' ale'l-usûl* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1978), 203-207.

¹⁷ Ayrıntılı bilgi için bk. Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid* (Mısır: Matbaatü Mustafa, 1975), 2/276-277; Şemseddin Muhammed b. Ahmed Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ marifeti meânî elfâzi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, 1994), 3/73; İbn Kudâme Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed b. Muhammed, *el-Muğni* (Kahire: Mektebetü'l-Kâhira, 1968), 4/297.

¹⁸ Cemâatün mine'l-ulemâ, “Teaddî”, *el-Mevsûatü'l-fikhiyyetü'l-kuveytiyye* (Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 2006), 12/233-240.

eder. Burada başkalarının muttali olamayacağı şekilde mürtehin tarafından gizlenmesi mümkün olan kitap, silah, süs eşyası veya denize açılıp gözden uzaklaşmış gemi gibi malların mürtehinin tazmin sorumluluğunda olduğunu söyleyen Malikiler'in cumhurdan ayrıldığını hatırlatmak gerekir.¹⁹ Malikilerin genel görüşü rehnin alacaklının tazmin yükümlülüğünde olmadığı şeklindedir.²⁰ Fakat fiziki yapılarına bakarak mezkûr malların telef olması halinde mürtehinin kasıt veya kusurunun borçlu tarafından ispatlanması güç olacağından²¹ onlar rahinin hakkını gözetmek üzere mürtehinin tazmin sorumluluğuyla ilgili genel kurallarından vazgeçmiştir.²² Bu, rehnin telef olmasıyla rahinin hak kaybına uğrayabileceğinin öngörülmesi ve bunun için bir takım önlemlerin alınması gerektiğini kabul etmiş olmaları bakımından oldukça önem arz eder.

Hanefilerin rehin konusundaki yaklaşımları ise cumhurdan oldukça farklıdır. Onlara göre rehin üzerinde mürtehinin hakkı, milk şeklindedir. Bu, bir anlamda deynin borçlunun zimmetiyle bağlantısını koparıp ayn üzerinde temekkün ettiği anlamına gelir. Haliyle rehin telef olduğunda deynin zimmete geri dönme durumu olmadığından herhangi bir kasıt veya kusuru bulunmasa da kaybın/zararın mürtehinin kendi malından gitmesine hükmedilmiştir. Rehnin alacağa eşit veya alacaktan az olması durumlarında deynin aynı kuşatması söz konusu olduğu için teorinin uygulamasında bir sorun gözükmez. Fakat rehnin/aynın deynden daha değerli olması durumunda Hanefiler mürtehinin milkinin rehin malın tamamını kuşatması söz konusu olmayacağından meseleye farklı yaklaşırlar. Buna göre rehinli malda deyne karşılık gelen kısım mürtehinin milkine konu olabileceğinden tazmin sorumluluğunda, onun üstündeki kısım mürtehinin milki olarak görülemeyeceği için bir başka statüde olmalıdır. Çünkü bu kısmın da tazmin sorumluluğunda görülmesi halinde mürtehinin alacağını garanti altına almak için yaptığı akitten oldukça zararlı çıkması söz konusu

¹⁹ Vehbe Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletühü* (Dimeşk: Dâru'l-Fıkr, ts.), 6/4302.

²⁰ Ebu Said Abdüsselam Sahnûn, *el-Müdevvene* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiye, 1994), 4/133.

²¹ Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd el-Ced, *el-Mukaddimâtü'l-mümeħhidât*, thk. Muhammed Haccî (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1988), 2/367-368. Böyle bir durumda aksini iddia etmesi halinde -merî hukukta olduğu şekliyle- mürtehin ispatla yükümlüdür. Konunun pozitif hukukta nasıl değerlendirildiği için bk. Cansu Mete, "Taşınır Rehni", *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 19/3 (2017), 1439-1471.

²² Muhammed b. Ahmed b. Arafê Düsûkî, *Hâşiyetü'd-Dusûkî ale's-Şerhi'l-kebir* (Dâru'l-Fıkr, ts.), 3/253. Burada ve daha önce (s. 231'den itibaren) rehinle ilgili verilen bilgilere bakıldığında Malikilerde rehnin kural olarak mürtehinin tazmin sorumluluğunda olmadığı görülür. Haliyle yapılan istisnalar kıyas değil istihsan kavramıyla izah edilebilir. Bk. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, 2/278.

olabilecektir. Zira bu özellikteki rehlin telef olması durumunda o, hem alacağından olacak hem de borçlu konumuna düşecektir. Dolayısıyla sadece deyne karşılık gelen kısmın külfeti (tazmin sorumluluğu) mürtehinin yüklenmekte kalan kısım ise mürtehinin elinde emanet olarak tasavvur edilmektedir.²³ Çok teknik bir hukukçuluğun neticesi olan bu anlayışla ortaya çıkacak zararların tek tarafa yüklenmeyip taraflara bölüştürülmesi amaçlandığını söyleyebiliriz. Ne var ki taraflarla ilgili farklı ihtimaller göz önünde bulundurulduğunda takdirle karşıladığımız bu prensibin istenen sonucu vermediği görülür.

İşbu makalede Hanefi yaklaşım temelinde kasıt ve kusur bulunmaksızın rehlin telef olması durumları ele alınacaktır. Bu meyanda taraflar, deyn ve aynın karşılıklı değerlerinin yanında diğer alacaklıların da dikkate alındığı bir takım senaryolar oluşturulacaktır. Böylece rehlin alacağa denk gelen kısmında tamamen mürtehini tazminle yükümlü tutan Hanefilerin bu yaklaşımının muhtemel senaryolardaki sonuçlarını görme fırsatı elde edilecek, zarar paylaşımının hangi durumlarda mevcut olup hangi durumlarda sadece bir tarafın zarar gördüğü somut bir şekilde ortaya konulacaktır. Nihayet Hanefilerce ortaya konan yaklaşımın arkasında yatan “zararın tek tarafa yüklenmemesi” tezinin daimi surette gerçekleştirilmesini sağlayan başka bir formül teklif edilecektir. Bu formül oluşturulurken de yine Hanefilerin rehin konusunda ortaya koydukları başka hesaplamalar göz önünde bulundurulacak, örnek alınacaktır. Teklif edilecek formül, rehinli malın mürtehinin elinde tümüyle emanet olarak görülmesini olumlamadığından Hanefi anlayışa daha uygundur. Her ne kadar ekol içerisinde bir başkası tarafından ortaya konulmamışsa da takip ettiğimiz yöntem ve esas aldığımız prensip dikkate alındığında rehlin tazmini konusunda sunacağımız çözümün mezhep içi fıkıh faaliyetine mütevazı bir katkı olarak görülebileceğini söyleyebiliriz.

²³ Hanefilerin rehinle ilgili görüşleri için bk. Muhammed b. el-Hasen Şeybânî - Muhammed Abdülhay b. Muhammed Leknevî, *el-Câmiu 's-sağîr ve şerhuhu en-Nâfi 'u 'l-kebir* (Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1986), 488-493; Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-marife, 1993), 11/63-65; Ebu'l-Feth Zahîruddîn Abdürreşîd Velvâlicî, *el-Fetâvâ 'l-velvâlicîyye*, thk. Mikdâd b. Musa (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, 2003), 5/51-93; Feridüddin Âlim b. Alâ, *el-Fetâvâ 't-tatarhâniyye*, thk. Şâbir Ahmed el-Kâsımî (Diyobend: Mektebetü Zekerîya, 2014), 18/506-623; Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülaziz İbn Âbidîn, *Reddü 'l-muhtâr alâ 'd-Dürri 'l-muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992), 6/427-527; Ali Haydar, *Dürerü 'l-hükkâm şerhu Mecelleti 'l-ahkâm*, 2/61-179.

A. Rehnin Telef Olması Durumunda Karşılaşılacak Muhtemel Senaryolar

Hanefi kaynakların ilgili bölümlerinde rehnin telef olması hususunda temelde iki ihtimal üzerinde durulur. Bunlardan ilki, rehnin mürtehinin kusuru neticesinde telef olmasıdır ki bu durumda gerek Hanefiler ve gerekse diğer ekoller kusurlu kişiyi telef olan malın tamamını ödemekle yükümlü tutmuştur. Diğer ihtimal ise rehnin mürtehinin elinde ve onun kusuru olmaksızın telef olmasıdır. Konuyla ilgili kaynaklara²⁴ bakıldığında aşağıdaki ihtimaller ve sonuçların yer aldığı görülür;

I. Rehin (1000) borca denk (1000) olup telef olmuşsa rahin ve mürtehin arasındaki borç ilişkisi sonlanır.

II. Rehin (1000) borç (500) olup rehin telef olmuşsa rahin ve mürtehin arasındaki borç ilişkisi sonlanır.

III. Rehin (500) borç (1000) ise ve rehin telef olmuşsa bu kısım borçtan mahsub edilir ve kalan kısımda (500) mürtehinin alacağı devam eder.²⁵

Yukarıdaki (II.) ihtimalde Hanefiler fazlalık kısmı emanet hükmünde görür. Rehin bırakılan mal çok daha fazla bir değere sahip olabileceğinden emanet için bir üst sınırının olmadığına dikkat edilmelidir. Buradan hareketle aslında Hanefilerin rehni prensipte tümüyle emanet saydığını, borca/alacağa denk gelen kısmı bundan istisna ettiklerini ve meselenin hükmünü istihsanla belirlediklerini söyleyebiliriz. Zira matematiksel kavramlarla ifade edilirse rehlinli malın deyne denk gelen kısmı rehnin alt kümesi durumundadır. Haliyle bu kısmın da rehine ilgili hükümlere tabi olması beklenir. Yalnız çeşitli gerekçelerle bu kısım, kapsamında yer aldığı kümenin (rehnin) hükmünden istisna edilmiş yani istihsan yapılmıştır. Onlar burada istihsan yaparak aslında rehnin telef olması halinde zaten mali zarara uğramış birini (rahini) ayrıca borçlandırmak istememekte

²⁴ Şeybânî - Leknevî, *el-Câmiu's-sağîr ve şerhuhû en-Nâfi'u'l-kebîr*, 488-493; Serahsî, *el-Mebsût*, 21/63-65; Velvâlicî, *el-Fetâvâ'l-velvâlicîyye*, 5/51-93; Âlim b. Alâ, *el-Fetâvâ't-tatarhâniyye*, 28/506-623; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr alâ'd-Dürri'l-muhtâr*, 6/427-527; Ali Haydar, *Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*, 2/61-179.

²⁵ Bu kaynaklarda bizim örnek kabilinden zikrettiğimiz rakamlar bulunmamakla birlikte verilen örneklerdeki rakamlarla aynı durumlar anlatılmaktadır. İlgili bölümler için bk. Bedreddin Mahmud b. Ahmed b. Musa Aynî, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiye, 2000), 12/465-530; Ekmeleddin Bâbertî, *el-Înâye şerhu'l-Hidâye* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 10/135-202; Kemâlüddin Muhammed b. Abdilvâhid İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 10/135-202; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr alâ'd-Dürri'l-muhtâr*, 6/427-527.

böylece bir taraftan zararı taraflara dağıtmakta diğer yandan da rehin akdinin işlerliğini sürdürmeye çalışmaktadır. Aksi halde rehin telef olsa dahi borcun zimmette varlığını sürdürmesi söz konusu olacağından rehin verenlerin böyle bir akitten uzak durmaları söz konusu olacaktır. Zaten istihsan, en temelde hukuki emniyet, hukuki istikrar ve adaleti sağlamak için kullanılan usuli bir yöntemdir. Haliyle böyle bir meselede istihsanla hüküm vermek pek tabiidir.

Hanefilerin görüşünün esas alınmaması halinde ortaya çıkabilecek menfi durumlar sebebiyle rehin akdinin tercih edilmemesi borçlanılarak yapılacak işleri olumsuz yönde etkileyecektir. İktisadi muamelelerin büyük oranda borçlanmalarla gerçekleştiği, borçlandırmaların da kahir ekseriyetinde teminat müessesenin işletildiği göz önünde bulundurulduğunda Hanefilerin yaklaşımlarının mali muamelattaki olumlu katkısı daha iyi anlaşılır. Bununla birlikte alacağa karşılık gelen kısımda mürtehin tazmin sorumluluğu yükleyen Hanefilerin görüşü esas alınıp olası durumların tamamında daimi surette işletildiğinde mezkûr olumsuz durumların bir benzeriyle karşılaşıp karşılaşılmayacağına tespit edilmesi de oldukça önemlidir. Şayet aynı olumsuz durumlarla karşılaşırsa bunları giderecek veya tadil edecek farklı düzenlemeler yapılmalıdır. Aksi takdirde rehinli malı mürtehinin elinde tümünden emanet olarak gören anlayışa karşı çıkarak deyne karşılık gelen kısımda tazmin sorumluluğunun alacaklıya yüklenmesindeki amaç gerçekleştirilememiş olur. Dolayısıyla şimdi Hanefilerin yaklaşımı esas alındığında bahsedilen menfi neticelerle karşılaşıp karşılaşılmayacağını tespit edebilmek için rahin, mürtehin, rehin-deyn ve hatta diğer alacaklılar da hesaba katıldığında karşılaşılabilecek farklı ihtimaller üzerinde durulacaktır. Vehle-i ülâda alacaklıların konuyla bir ilgisinin bulunmadığı düşünülse de mürtehinin tamamıyla zarar görüp görmediğine karar verirken onların da dikkate alınması gerektiği aşağıdaki ihtimaller üzerinde düşünüldüğünde anlaşılacaktır.

I. Rehin Deyne Denktir

a. Rahinin rehin dışında malı bulunmamakla birlikte mürtehin dışında alacaklıları vardır.

aa. Rehin telef olmuştur.

ab. Rehin telef olmamıştır.

(aa) ihtimalinin meydana gelmesi halinde mürtehinin tamamıyla zarar gördüğü açıktır. Zira alacağının tamamı ayna bağlı bir hak olarak görülür. Bu sebeple mürtehin hali hazırda alacağını tahsil edemediği gibi daha sonra kazanç elde etmesi söz konusu olsa dahi rahin mürtehinine bir şey ödemekle yükümlü değildir. Diğer alacaklılar ise mürtehinine nispetle daha avantajlı bir durumdadır. Çünkü mürtehinden farklı olarak onların alacak hakları rahinin zimmetinde var olmaya devam etmektedir. Özetle kimse alacağını alamamış fakat diğerler alacaklıların hakları hem kazaen ve hem de diyaneten var olmaya devam ederken mürtehin rehin sebebiyle alacak hakkını kazaen ve diyaneten kaybetmiştir. **(ab)** ihtimalinde ise mürtehin kendisine yüklenen sorumluluğun yararını görmüş rehin üzerinden alacağını tahsil etmiştir. Bununla birlikte tahsilatta bulunamamış olsalar da diğer alacaklıların bu hakları borçlunun zimmetinden sakıt olmamıştır. Bu arada beşeri hukuk sistemlerinden farklı olarak ölmesi halinde borçlu kişinin hukuki muameleler bakımından (kazaen) zimmetinin artık yük taşıyamayacağı kabul edilse de²⁶ diyaneten bu kişinin alacaklılarına ait hakların düşmediğini unutmamak gerekir.

b. Rahinin başka alacaklıları ve rehin dışında bunlara yetecek miktarda malı vardır.

ba. Rehin telef olmuştur.

bb. Rehin telef olmamıştır.

(ba) ihtimalinin gerçekleşmesi halinde kendisine yüklenilen tazmin sorumluluğu sebebiyle mürtehinin tamamıyla zarar ettiği görülür. Diğer alacaklılar ise alacaklarını tahsil ederler. Ayrıca rahin mürtehinin zararına ortak edilmemiştir. **(bb)** ihtimalinin meydana gelmesi halinde ise her ne kadar mürtehin alacağını tahsil etmişse de yüklendiği tazmin sorumluluğunun kendisine ilave bir yarar sağlamadığı ortadadır. Çünkü bu senaryoda o ve diğer alacaklılar alacaklarını tahsil edebilmiştir. Fakat diğer alacaklılardan farklı olarak rehinin muhafazasına yönelik masrafları ödemekle yükümlü tutulduğu dikkate alındığında aslında bu ihtimalin gerçekleşmesi halinde mürtehinin diğer alacaklılara nispetle harcaması oranında zarara uğradığı da söylenebilir.

c. Rahinin başka alacaklıları ve rehin dışında malı bulunmakta fakat bu mal alacaklara yetmemektedir.

²⁶ Zimmetle ilgili geniş bilgi için bk. Eyüp Said Kaya - Hasan Hacak, "Zimmet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 44/424-428.

ca. Rehin telef olmuştur.

cb. Rehin telef olmamıştır.

(ca) ihtimali gerçekleştiğinde alacağının rehin verenin zimmetinden tamamıyla sakıt olduğu kabul edildiğinden mürtehin tamamıyla zarardadır. Diğer alacaklılar ise rehin dışında alacakların tamamını karşılayacak miktarda olmasa da bir mal bulunduğundan hisseleri oranında borçludan tahsilat yapabilmektedir. Alacaklılarının kalan kısmı ise zimmetten sakıt olmadığından borçlu yeni bir mal elde ettiği sürece kendilerine ödeme yapmaya devam edecektir. Bu arada rehlin muhafazası için mürtehinin yaptığı harcamalar da ayrıca onun zarar hanesine yazılacaktır. **(cb)** şıkında ise mürtehin alacağının tamamını tahsil edebildiğinden bu ihtimalin gerçekleşmesi halinde diğer alacaklılara kıyasla karlıdır. Fakat diğer alacaklılar da alacakları oranında tahsilatta bulunabilmişler ve alacaklılarının kalan kısmı da borçlunun zimmetinde alacak hakkı olarak mevcudiyetini korumaktadır.

II. Rehin Deynden Azdır

a. Rahinin başka alacaklıları da olup başka malı bulunmamaktadır.

aa. Rehin telef olmuştur.

ab. Rehin telef olmamıştır.

(aa) İhtimalinde alacaklılar arasında daha fazla zarar gören kişinin mürtehin olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü rehlin telef olmasıyla mürtehinin alacağının rehne denk gelen kısmı rahinin zimmetinden sakıt olmuştur. Bundan sonra o alacağının kalan kısmında diğer alacaklılarla aynı konumdadır. Rahinin zimmetindeki tüm deynlere bakıldığında mürtehinin kaybı daha iyi anlaşılır. Çünkü rehlin telef olmasıyla rahinin zimmetindeki deynler arasından sadece mürtehin aleyhine bir eksilme olmakta ve fakat mürtehinin eline herhangi bir şey geçmemektedir. **(ab)** ihtimalinde ise mürtehin alacağından elindeki rehin kadar kısmını tahsil edebilmiştir. Alacağın kalan kısmında ise o da diğer alacaklılarla aynı durumdadır. Dolayısıyla bu ihtimalin gerçekleşmesi halinde elindeki rehlin değeri oranında diğer alacaklılardan daha avantajlı bir durumdadır.

b. Rahinin başka alacaklıları ve bunlara yetecek miktarda rehinden başka malı bulunmaktadır.

ba. Rehin telef olmuştur.

bb. Rehin telef olmamıştır.

(ba) İhtimalinin gerçekleşmesi halinde diğer alacaklılara kıyasla mürtehinin zararda olduğu aşıkârdır. Zira rehne denk gelen kısım artık alacak hakkı olmaktan çıkmıştır. Kalan kısımda ise o diğer alacaklılarla aynı durumdadır. Haliyle diğer alacaklılar alacaklarının tamamını tahsil edebilirken o sadece rehinden kalan kısmını tahsil etme hakkına sahiptir. **(bb)** İhtimali söz konusu olduğunda ise mürtehin bütün alacaklılarla aynı durumdadır. Ne var ki o rehin akdi yaparak telef olması halinde alacağın rehne denk gelen kadar kısmını kaybetme riskini üstlenmiştir. Ayrıca rehni korumak için harcama yapmışsa bu durumda onun diğer alacaklılara nispetle daha menfi bir durumda olduğunu söyleyebiliriz.

c. Rahinin başka alacaklıları ve rehin dışında malı bulunmakta fakat bu mal alacaklara yetmemektedir.

ca. Rehin telef olmuştur.

cb. Rehin telef olmamıştır.

(ca) ihtimalinde mürtehin rehin kadar kısımda tamamen zararda, kalan kısımda diğer alacaklılarla eşit durumdadır. Dolayısıyla bu ihtimalin gerçekleşmesi halinde rehnin değeri arttıkça mürtehinin zararı da artmaktadır. O bu seçenekte rehnin değeri ne olursa olsun diğer alacaklılara kıyaslandığında her halükarda zarardadır. Çünkü rehin almamış olsaydı deynin/alacağının tamamı için kalan maldan hak talep edebilecekti. **(cb)** ihtimalinde ise diğer alacaklılar alacaklarının bir kısmını tahsil edebilirken o önce rehne denk gelen kısmı tahsil eder ve ardından kalan kısmı tahsil edebilmek için mevcut mal üzerinde hak talep eder. Dolayısıyla bu ihtimalde elindeki rehnin değeri arttıkça mürtehinin lehine bir durum ortaya çıkar. Bununla birlikte tüm alacakları ifaya kâfi gelmemekle birlikte rehin dışındaki malın bunların çoğunluğunu karşılaması durumunda mürtehinle diğer alacaklılar arasındaki fark da kapanır.

III. Rehin Deynden Fazladır

a. Rahinin başka alacaklıları da olup başka malı bulunmamaktadır.

aa. Rehin tek parçadır ve telef olmuştur.

ab. Rehin telef olmamıştır.

ac. Rehin çok parçalıdır ve -tamamı olmamak kaydıyla- parçaların bir veya bir kaçı telef olmuştur.

(aa) ihtimalinde herhangi bir şey elde edemeden alacağı rahinin zimmetinden sakıt olduğundan mürtehin tamamen zarardadır. Ayrıca rehinin telefine kasıt veya kusur ihtimali de söz konusuysa ilaveten rahine borçlu olacaktır. Rehinin muhafazası için harcama yapılması gerekmişse bunlar da mürtehinine yüklenmiştir. Öte yandan diğer alacaklılar alacaklarını tahsil edemezler fakat bu alacaklar borçlunun zimmetinde sabittir. Dolayısıyla mürtehin alacağını ve alacak hakkını kaybederken diğerlerinin alacak hakları bakidir. Rehinin çok parçalı olup tamamının telef olması halinde de burada zikredilen hususlarla karşılaşılacağı için bu durum ayrı bir ihtimal olarak zikredilmemiştir.

(ab) şıkkında mürtehin alacağını tahsil eder, diğer alacaklılar da alacakları oranında rehinin deynden kalan kısmında alacaklarını tahsil ederler. Bu ihtimalde rehinin kalan kısmının diğer alacaklıların borçlarını ödemeye kâfi gelmesi de mümkündür. Böyle bir durumun meydana gelmesi halinde diğer alacaklılar mürtehinin -varsa muhafaza etme masraflarını- ve her türlü riskini üstlendiği rehin maldan alacaklarını tahsil edebilirler. Böylece **(ab)** şıkkında mürtehinle diğer alacaklıların eşit hatta üstlenilen risk hesaba katıldığında diğer alacaklıların daha avantajlı bir konumda olma ihtimali de her zaman mevcuttur.

(ac) şıkkında parçaların her birinin rehne denk bir kıymette olması söz konusu olabileceği gibi rehin ve parçalar arasında denklik ilişkisi bulunmayabilir. Fakat her halükarda borç rehinin tamamına dağıtılır. Dolayısıyla herhangi bir parça telef olduğunda o parçanın toplam rehin içindeki oranına bakılır ve çıkan sonuç borcun paydası yapıldığında elde edilen miktar telef olan parçadan ödenmiş/tazmin edilmiş olur. Örneğin bin birimlik bir borca karşılık beşyüz, bin ve binbeşyüz birim değerinde üç farklı parça rehin bırakıldığında şu sonuçlarla karşılaşılır. Beşyüzlük parça telef olursa $3000/500=6$ olduğundan borcun (1000) 6'da biri, binlik parça telef olursa $3000/1000=3$ olduğundan borcun 3'te biri, bin beşyüzlük parça telef olursa da $3000/1500=2$ olduğundan borcun yarısı ilgili parçadan ödenmiş kabul edilecektir. Görüldüğü üzere her bir parçanın telef olmasıyla mürtehin alacağından o parçaya denk düşen oranda zarara girmektedir. Haliyle mürtehin kalan parça veya parçalardan borcunun tamamını hiçbir zaman tahsil edemez. Dahası gerideki örnekten hareketle söylemek gerekirse binbeşyüz birimlik parça telef olduğunda geri kalan beşyüzlük parçadan borcunun altıda birini binlik parçadan da borcunun üçte birini tahsil edeceğinden bu ikisinden toplam binlik bir kısım rahine geri verilecektir. Böylece koruma giderlerini üstlenip tazmin sorumluluğu altına girdiği rehinden

başka alacaklıların da tahsilatta bulunması zorunlu bir sonuç olarak karşımıza çıkacaktır.

b. Rahinin başka alacaklıları ve bunlara yetecek miktarda rehinden başka malı bulunmaktadır.

ba. Rehin tek parçadır ve telef olmuştur.

bb. Rehin telef olmamıştır.

bc. Rehin çok parçalıdır ve -tamamı olmamak kaydıyla- parçaların bir veya bir kaçı telef olmuştur.

(ba) şıkında alacağı zimmetten sakıt olduğundan mürtehin tamamen zarardadır. Ayrıca rehnin telefine kasıt veya kusur ihtimali de söz konusuysa ilaveten rahine borçlu olacaktır. Diğer alacaklılar ise alacaklarını rehin dışındaki maldan tahsil ederler. **(bb)** şıkında mürtehin ve diğer alacaklılar arasında alacakların tahsili konusunda bir fark bulunmaz. Fakat mürtehinin malın tazmin sorumluluğunu ve varsa muhafaza giderlerini üstlendiğini unutmamak gerekir. Haliyle mürtehin ve diğer alacaklıların tahsilat bakımından eşitse bile üstlenilen risk ve mezkr giderler dikkate alındığında diğer alacaklıların daha avantajlı bir konumda olduğu görülür. **(cc)** şıkında her bir parçanın telef olmasıyla alacağından geride bahsettiğimiz oranlarda kaybedeceğinden mürtehin tamamıyla zarardadır.

c. Rahinin başka alacaklıları ve rehin dışında malı bulunmakta fakat bu mal alacakların tamamına denk gelmemektedir.

ca. Rehin tek parçadır ve telef olmuştur.

cb. Rehin telef olmamıştır.

cc. Rehin çok parçalıdır ve -tamamı olmamak kaydıyla- parçaların bir veya bir kaçı telef olmuştur.

(ca) şıkında alacağı tamamen sakıt olduğundan mürtehin zarardadır. Ayrıca rehnin telefine kasıt veya kusur ihtimali de söz konusuysa ilaveten rahine borçlu olacaktır. Diğer alacaklılar hisseleri oranında kalan maldan borçlarını tahsil ederler. Tahsil edemedikleri kısım ise rahinin zimmetinde sabit olur.

(cb) ihtimalinde mürtehin alacağının tamamını tahsil eder. Diğer alacaklılar alacakları oranında rahinin malından alacaklarını tahsil eder, tahsil edemedikleri kısım ise zimmette sabittir. Bu arada diğer alacaklıların tahsilatta

bulunduğu mallar arasında mürtehinin tamamını muhafaza etmekle ve alacağı kadar kısımda tazmin sorumluluğuyla yükümlü olduğu rehinli maldan kalan kısmın da bulunduğunu unutmamak gerekir.

(cc) ihtimalinde mürtehinin alacağının telef olan parça[lar]daki kısmı borçtan düşülecektir. Her bir parçada borca denk düşen kısmın daima o parçadan daha az olacağı malumdur. Dolayısıyla mürtehin borcundan kalan kısmı tahsil ettikten sonra bu parça[lar]dan kalan kısımda diğer alacaklılar da alacakları oranında tahsilatta bulunacaktır. Haliyle bu senaryo gerçekleştiğinde mürtehinin alacağının tamamını tahsil etmesi imkânsızdır. Çünkü alacağın bir kısmı zimmetten sakıt olmuştur. Bu, borcunun küçük bir kısmına denk gelebileceği gibi büyük bir kısmını da teşkil edebilir. Aynı durum alacaklılarının tamamını tahsil edemeyecekleri için diğer alacaklılar için de geçerlidir. Yalnız diğer alacaklıların kalan alacakları zimmette baki olduğundan onlar açısından durumun daha müsbet olması ihtimal dâhilindedir. Dahası (cc) neticesinde mürtehin haricindekilerin borçlarını tamamıyla tahsil etmesi zayıf da olsa imkân dâhilindedir. Netice itibarıyla bu ihtimalin de daimi surette diğer alacaklılardan daha öncelikli olarak mürtehinine alacağını tahsil etme olanağı sağlamadığını söyleyebiliriz.

B. Telef Olan Rehin Tazminiyle İlgili Formül Önerisi

Mürtehinin elindeki rehinin artıp eksilmesi tazmin yükümlülüğü meselesiyle doğrudan ilgili olduğu gibi böyle bir durumda telef olan rehindeki tazmin yükümlülüğünün nasıl hesaplanması gerektiğine dair Hanefilerin geliştirdikleri formüller oldukça ufuk açıcıdır. Rehindeki artıp eksilmeleri rehin kıymetiye ilgili olanlar ve fiziksel yönüyle ilgili olanlar şeklinde iki kategoriye ayırabiliriz. Bu durumda mesela rehin verildikten sonra bir koyunun piyasadaki değerinin artıp eksilmesi kıymetle ilgili, yavrulaması, tüyelerinin uzaması, sütü ve benzeri nemalarının yanında gözünün kör olması, bir uzvunu kaybetmesi de fiziksel yönüyle ilgili kategoride değerlendirilir.²⁷ İki kategoriden ilkinde yer alan artma ve azalmalar Hanefiler nezdinde dikkate alınmayıp rehinin teslim edildiği tarihteki değeri esas alınır.²⁸ Bu sebeple örneğin 1000 TL borç karşılığında rehin bırakılan aynı değerdeki bir koyunun mürtehinin elinde telef olduğu tarihte piyasa değeri 500 TL olsa dahi borç ifâ edilmiş sayılır ve mürtehinle rahin arasındaki borç ilişkisi sona erer. Rehinin değerindeki artış da dikkate alınmadığından

²⁷ Ev veya arazinin kira getirisinin rehne tabi olmayacağına dair bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 21/311.

²⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 21/105.

örneğin 1000 TL borca karşılık verilen 500 TL değerindeki rehinin mürtehinin elinde telef olduğu tarihte piyasa değeri 1000 TL de olsa borçtan 500 TL'lik kısım sakıt olacaktır.

İkinci kategoride yer alan artıp azalmalar ise Hanefiler nezdinde dikkate alınır ve bu kategorideki artışlar (nema) akit sırasında verilen rehinle (asıl) birlikte değerlendirilir. Fakat onlar nemaları her ne kadar rehin hükmünde görseler de sadece nemanın telef olması durumu nemanın kalıp sadece rehinin telef olması durumlarında farklı hesaplamalar yaparlar. Örneğin rehin bırakılan koyun mürtehinin elinde yavrular ve sonra bu yavru ölürse yavrunun piyasa değeri ne olursa olsun borçtan herhangi bir miktar düşürülmez. Koyunun ve yavrunun canlı olması halinde ise bu ikisi birden rehin kabul edilir. Buna göre örneğin 1000 TL borç mukabilinde rehin bırakılan aynı değerdeki bir koyunun 1000 TL değerinde bir yavrusu olsa bu durumda borç koyun ve yavrusunun toplam değerine taksim edilir. $(\text{Borç} \div (\text{asıl} + \text{nema}) = X)$ şeklinde formüle edilebilecek bu işlem sonrasında çıkan sonuç (X) telef olanın -burada 1000 TL değerindeki koyun- değeriyle çarpılır ve borçtan düşülür $(\text{Borç} - (X \times \text{asıl}))$. Buna göre formülün tamamı koyun ve yavrusu üzerinde uygulandığında $(1000 \div (1000 + 1000) = 0,5)$ ve $(0,5 \times 1000 = 500)$ mürtehinin alacağına 500 TL'lik kısmı koyuna, 500 TL'lik kısmı da yavrusuna taalluk ettiği görülür. Örnekte koyun telef olduğundan borçlu kişi yavruyu geri alabilmek için 500 TL ödeme yapmakla yükümlü tutulur.²⁹ Konuyla ilgili tüm problemler bu formül üzerinden çözülür.

Yukarıda zikredilen örnekte zararın taraflara tamamen aynı oranda paylaştırıldığını görüyoruz. Çünkü 1000 TL alacağı olan kişi bunun yarısını tahsil edebilmiş, bin TL değerindeki yavrunun maliki olan borçlu ise bunu zilyedliğine alırken 500 TL ödeme yapmıştır. Neticede iki taraf da 1000'er TL değerindeki mülkiyetlerinin 500'er TL'sini kaybetmiş dolayısıyla eşit oranda kayba uğramıştır. Fiziki artış kısmının rehinden daha fazla olması halinde de tarafların zararı adil bir şekilde bölüştüğünü söyleyebiliriz. Aynı örnek üzerinden hareket edersek yavrunun 3000 TL olduğunu ve koyunun öldüğünü varsaydığımızda mürtehinin alacağından 250 TL sakıt olacak, borçlu da bu yavruyu 750 TL ödeyerek geri alacaktır.³⁰ Bu durumda alacaklı alacağına dörtte birini

²⁹ Farklı bir örnek üzerinden izahı için bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr alâ 'd-Dürri'l-muhtâr*, 6/522.

³⁰ Geride zikredilen formülle izah etmek gerektiğinde $(1000 \div (3000 + 1000) = 0,25)$, yavruyu zilyetliğe almak için ödenmesi gereken para için de $(3000 \times 0,25 = 750)$ şeklinde hesap yapılacaktır.

kaybederken 3000 TL'lik yavruya 750 TL ödediğinden borçlu da malvarlığının dörtte biri oranında kayba uğramış olur. Yavrunun koyundan daha az bir miktarda mesela 250 TL değerinde olduğunu ve koyunun öldüğünü varsaydığımızda ise borçlu 200 TL ödeyerek yavruyu geri alacaktır. Bu durumda da yine zararın adil bir şekilde paylaşıldığı görülür. Zira alacaklı 1000 TL'lik alacağının beşte dördünü tahsil edememiş, borçlu ise malik olduğu 250 TL'lik yavru koyunun beşte dördü için ödeme yapmıştır.

Hanefiler benzer bir yöntemi borçtan daha fazla bir değere sahip koyunun hastalanması halinde tedavi giderlerinin kim tarafından hangi oranda karşılanacağını hesaplarken de uygularlar. Örneğin 1000 TL borç karşılığında rehin bırakılan 4000 TL'lik koyunun tedavi masraflarını alacaklı ve borçlu hisseleri oranında ödeyecektir. Tedavi masrafının 1000 TL olduğu farzedildiğinde mürtehin bunun 250 TL'sini karşılarken rehin veren 750 TL'lik kısmını ödemekle yükümlü tutulur. Zira mürtehin bu rehinin dörtte birinden alacağını tahsil edecek, dörtte üçlük kısmı borçluya geri dönecektir. Görüldüğü üzere burada tedavi masrafları ile ilgili hesaplama Hanefiler rehinin değeri ve tarafların bunun kaçta kaçta üzerinde hak sahibi olduğunu dikkate alır. Deyne denk veya deynden az olması halinde rehinin tazmin sorumluluğunu tamamen mürtehinine yükleyip ayrıca rehinin tamamında onu hak sahibi gördüklerinden böyle bir durumda Hanefiler tüm tedavi giderlerinin mürtehin tarafından ödeneceği görüşündedir.³¹

Hanefilerin, yukarda yer alan, rehinin artması ve tedavi masraflarıyla ilgili geliştirdikleri hesaplama yöntemlerine bakıldığında rehinin artması konusunda karşılaşılan ihtimallerin her birinde zararın taraflara hisseleri oranında dağıtıldığı görülür. Dolayısıyla bunun benzeri bir hesaplama biçiminin geride ayrıntılı bir şekilde sayılan ve birçoğunda alacaklının tamamen zararına olduğunu gördüğümüz durumlar için de kullanılması kanaatimizce daha doğru olacaktır. Böylece rehin alacaklının kusuru veya kasdı olmaksızın telef olduğunda rehinin borca denk veya borçtan fazla olması durumunda alacağın tamamı sakıt olmayacaktır. Dahası rehinin borçtan az olması durumunda da rehinin tamamı kadar bir miktarın alacaklının hanesine eksi olarak yazılmaması gerekir ki önereceğimiz formül bunu da sağlayacak şekilde teşkil edilecektir. Fakat bunun için öncelikle rehin üzerinde diğer alacaklılardan önce alacağını tahsil etme hakkı

³¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 21/310.

sebebiyle alacağı kadar miktarın tazmin sorumluluğunun mürtehinine yüklenmesi konusunun biraz daha üzerinde durulması gerekir.

Alacaklının rehin üzerindeki maldan öncelikli tahsil hakkına sahip olması ile rehnin alacağa denk gelen kısmındaki tazmin sorumluluğu ayrı değerlendirilmelidir. Diğer bir ifadeyle alacağı öncelikli olarak tahsil etme hakkıyla rehnin alacağa denk düşen kısımda tazminle yükümlü olma arasında bir lüzum ilişkisi bulunmaz. Kanaatimizce ne cumhurun yaklaşımında olduğu şekliyle rehnin tamamıyla emanet hükümlerine tabi olması ve ne de Hanefilerin söylediği gibi borca denk gelen kısımda tamamıyla alacaklının tazminle yükümlü tutulması doğrudur. Bununla birlikte Hanefilerin yaklaşımlarının arkasındaki temel prensibe katılıyoruz. Çünkü en nihayetinde öncelikli olarak istifade hakkına sahip olduğu için diğer alacaklılara kıyasla mürtehinin rehin üzerinde farklı bir sorumluluğu olması gerekir. Aksi takdirde hiçbir sorumluluğunu üstlenmediği bir ayn üzerinde diğer alacaklılardan daha öncelikli olmasının makul bir izahı yoktur. Fakat bu sorumluluk hiçbir zaman alacağa eşitlenmemelidir. Zira o diğer alacaklılardan farklı olarak varsa rehnin muhafaza giderlerinin tamamını ve geride zikredildiği şekilde tedavi masraflarını kendi cebinden ödemekle yükümlüdür. Herhangi bir masrafın olmadığı düşünülse bile rehnin korunması konusunda diğer alacaklılardan farklı olarak mürtehinin bir sorumluluk altına girdiği ve böylece bir risk üstlendiği açıktır.³² Bütün bunların neticesinde örneğin borca denk düşen miktardaki bir rehnin telef olması halinde o hem alacağını tahsil edememiş hem de mezkûr yükümlülüklerin altına girmiş ve riskleri üstlenmiş olacaktır. Buna mukabil geride zikredilen senaryolara bakıldığında diğer alacaklıların, hiçbir sorumluluk altına girmedikleri mallardan alacaklarının tamamını veya bir kısmını tahsil edebildikleri birçok ihtimalin mevcut olduğu görülür.

Mürtehinin diğer alacaklılardan öncelikli olarak rehinden alacağını tahsil etme hakkını rehin konusunda aldığı riskler ve üstlendiği sorumluluklarla irtibatlandırmak gerekir. O, bu risk ve sorumluluklarının gereğini yapmaması

³² Mürtehinin üstlendiği sorumluluk ve aldığı risk göz ardı edilemeyecek derecede önemlidir. Örneğin alaktan daha değerli bir rehni evinde bırakıp kapıyı kilitleyerek evden çıkan mürtehin geri döndüğünde rehnin evde olmaması durumu tartışılmıştır. Ebussuûd gibi fazlalık kısmının mürtehinin tazmin sorumluluğunda olduğunu söyleyenlerin yanında aksi görüşte bulunanlar da mevcuttur. Şürünbülâli de böyle bir meseleye nasıl yaklaşılması gerektiğine dair özel bir risale yazma gereği hissetmiştir. Bk. Ebu'l-İhlâs Hasan b. Ammâr b. Ali Şürünbülâli, *Mecmû'u resâili'l-allâme eş-Şürünbülâli et-tahkikatü'l-kudsiyye ve'n-nefehâtü'r-Rahmâniyye el-Haseniyye fi mezhebi sâdeti'l-Hanefiyye*, thk. Ahmed Fuad el-Himyer (İstanbul: Dâru'l-Lübâb, 2017), 3/293-304.

durumunu ifade eden kasıt ve kusurunun bulunması halinde rehin telef olursa zaten rehinin tamamını tazminle yükümlü tutulmaktadır. Kasıt ve kusuru bulunmadığı bir durumda üzerine düşen sorumlulukları yerine getirdiğinden alacağı kadarının tazminiyle yükümlü tutulması çok doğru olmaz. Dolayısıyla mürtehinin tazmin sorumluluğu alacağının rehne denk gelen kısmına eşitlenmemeli muhakkak alacağından daha az bir miktarda olmalıdır. Yapılması gereken rehin artışı durumundaki formül ile tedavi masraflarının ödenmesi konusunda geliştirilen formüllerden hareketle iki tarafı da zarara ortak eden yeni bir formülün oluşturulmasıdır. Böylece varılan çözümün gerek prensipte gerekse uygulamadaki ilham kaynağı yine Hanefî ekolü olacağından önerilen çözümün - her ne kadar tam anlamıyla tahrîc olarak isimlendirilmesi doğru olmasa da mezhep içi bir fıkıh faaliyeti olarak görülmesi mümkündür.

Formül oluşturulurken “rehnin alacağa denk veya alacaktan daha az değerinde olması halinde zararın taraflara eşit bir şekilde paylaşılması” kıstas olarak kabul edilmelidir. Çünkü aksi halde ya borçlunun yahut da alacaklının bütün zararı karşılaması söz konusudur. Örneğin; rehinin 1000 TL, alacağın da 1000 TL olduğunu farzederek telef olduğunda rehinin -cumhurda olduğu gibi- mürtehinin elinde emanet olarak kabul edilmesi halinde borçlu/rahin borcunu ödemiş sayılmayacağından ayrıca 1000 TL ödeme yapacaktır. Böylece rahinin mâmelekinde 1000 TL azalma olurken rehin elinde telef olan mürtehinin mâmelekinde bir değişim olmayacaktır. Rehinin tamamıyla mürtehinin tazmin sorumluluğunda olduğunu kabul edersek alacaklı risk ve sorumluluklarını üstlendiği rehinden hiçbir tahsilatta bulunamadığından bu defa onun mâmeleki 1000 TL azalırken borçlunun mâmelekinde bir değişim söz konusu olmayacaktır. Oysa böyle bir durumda her ikisinin de mâmelekinden 500'er TL azalması daha adalete uygun olacağından bunu mümkün kılan formül bizce diğer durumlar için de adaleti sağlayabilir.

Rehin ve alacağın eşdeğerde olması halinde zararın eşit paylaşımını sağlayan formül (rehindeki alacak hakkı÷(rehnin değeri+rehindeki alacak hakkı)=X) şeklindedir. Görüldüğü üzere formül rehin üzerindeki alacak hakkı ile rehinin değerinin toplanıp alacağa taksim edilmesi prensibine dayanır. Buradan çıkan sonuç (X) rehinde taraflara ait olan kısmı belirlerken kullanılacak olan katsayıdır. Buna göre rehin ve alacağın 1000'er TL olduğu farzedildiğinde $(1000 \div (1000 + 1000) = 0,5)$ mürtehinine yapılacak ödemeyi bulmak için bulunan katsayı (0,5) ile mürtehinin rehin üzerindeki alacak hakkı (1000) çarpılır ve sonuç $(1000 \times 0,5 = 500)$ şeklinde elde edilir. 1000 TL borca karşılık 500 TL'lik bir rehin

bırakılması ve rehnin telef olması halinde $(500 \div (500+500)=0,5)$ mürteherine $(0,5 \times 500=250)$ 250 TL ödenir. Diğer bir ifade ile rahin toplam borcu 750 TL olmuş olacaktır. Burada borcun rehinden fazla olması halinde de zararın eşit paylaşıldığına dikkat edilmelidir. Çünkü formülün bileşenlerinde “alacak hakkı” değil “rehin üzerindeki alacak hakkı” yer almaktadır. Rehnin borca denk veya borçtan az olması halinde rehin üzerindeki alacak hakkı matematiksel olarak rehin miktarına denk olmak durumundadır. Rehnin 3000 TL alacağın 1000 TL olduğu farzedildiğinde $(1000 \div (3000+1000)=0,25)$ rehnin telef olması halinde mürteherine ödenecek miktar $(1000 \times 0,25=250)$ 250 TL olacaktır. Rehnin 9000 TL alacağın 1000 TL olup telef olduğu farzedildiğinde ise mürtehinin 100 TL alacağı kalacaktır.

Görüldüğü üzere borca denk veya borçtan daha düşük bir değerde olan rehnin telef olduğu tüm durumlarda formül, mürteherine rehnin yarısı kadar bir alacak hakkı sunmakta böylece rehin verenle mürtehin arasında zararı paylaşmaktadır. Rehinli malın deynden gittikçe daha fazla bir değere sahip olduğu durumlarda ise aradaki değer farkı açıldıkça borçlunun zararının daha da artacağı aşikârdır. Haliyle böyle durumlarda eşit bir paylaşım ve eşitliğin mürtehinin zararı üzerinden değerlendirilmesi doğru olmaz. Takdir edileceği üzere borçlunun kaybının arttığı durumlarda alacaklının da kaybı artmalıdır. Bu ise ancak borçlunun daha az ödeme yapmasıyla mümkündür. Formül bu ihtimal de hesaba katılarak hazırlandığından yukarıdaki örnekte görüldüğü gibi böyle bir ihtimalin gerçekleşmesi durumunda rahinin daha az ödeme yapacağı bir sonuç çıkmaktadır.

Sonuç

Alacağı teminat almak için yapılan rehin akdi, fakihler tarafından oldukça ayrıntılı bir şekilde işlenmiş, bunun neticesinde oldukça zengin bir literatür oluşmuştur. Konunun birçok boyutu olmakla birlikte doğrudan alacaklı ve borçlunun mâmelekini etkilediğinden rehinle ilgili en önemli hususun mürtehinin tazmin sorumluluğu olduğunu söyleyebiliriz. Fıkıh bilginlerinin rehnin tazmini konusundaki görüşlerine bakıldığında temel iki yaklaşımın olduğu görülür. Buna göre Hanefî hukukçular rehin üzerinde alacağın taalluk ettiği kadar kısmı mürtehinin sorumluluğunda görürken diğerleri prensip olarak rehnin mürtehinin elinde emanet olduğu kanısındadır. Sonuç olarak mürtehinin kasıt veya kusuru olmaması kaydıyla rehin telef olduğunda cumhura göre alacak hakkı borçlunun

zimetinden sakıt olmaz. Hanefiler ise böyle bir durumda mürtehinin alacak hakkının aynın/rehnin telef olmasıyla birlikte ortadan kalktığını savunur.

Rehin üzerinde mürtehinin yüklenen sorumluluk, mürtehinin alacak hakkının rehne taalluk ediş biçimiyle doğrudan ilişkilidir. Cumhur, rehin üzerindeki alacak hakkının burada bir daha zimmete geri dönmeyecek şekilde bulunduğunu varsaymaz. Hanefiler nezdinde ise rehin üzerinde alacaklının hakkı aynı bir hakktır. Dolayısıyla birinciler rehnin kasıt veya kusur bulunmaksızın telef olması halinde mürtehinin alacak hakkının devam ettiğine hükmederken ikinciler aynla birlikte ortadan kalktığını söylemek durumundadır. İşte tazmin sorumluluğu ile ilgili yaklaşımlarını şekillendiren de alacak hakkıyla ilgili tarafların bu yaklaşımlarıdır. Fakat burada dikkat edilmesi gereken asıl mesele, cumhura göre hareket edildiğinde -Malikilerin farklı yaklaşıtları meseleleri hariç tutarsak-rehinle ilgili bütün zararın borçlu tarafından üstlenildiğidir. Hanefilerin alacağa denk düşen kısmın mürtehinden, fazlalık kısmın ise rahinden gideceğini söylemelerine bakılırsa onların zararın her daim borçluya yüklenmesini kabul etmedikleri anlaşılır.

Bir borç ilişkisinde özellikle de alacağı teminat almak için yapılan rehin akdinde ortaya çıkacak kayıpların sadece bir tarafa yüklenmemesi yaklaşımı oldukça önemlidir. Dolayısıyla tüm zararın zaten borçlu durumda olan kişiye yüklenmemesi gerektiğini söyleyen Hanefi yaklaşım kanaatimizce daha doğrudur. Bununla birlikte Hanefilerin ortaya koyduğu yaklaşımın zorunlu bir sonucu olarak bütün zararın mürtehinin yüklendiği, borçlunun hiçbir kaybının olmadığı birçok durumla karşılaşılır. Örneğin borç rehine denk veya rehinden az ve kasıt-kusur olmaksızın telef olmuşsa borçlunun mâmelekinde hiçbir değışiklik olmazken bütün zarar alacaklı tarafına yüklenmektedir. Oysa rehnin birincil amacı mürtehinin alacağını koruma altına almaktır. Bu nedenle biz rehnin kasıt veya kusur bulunmaksızın telef olduğu tüm durumlarda zararın taraflara paylaştırılmasını sağlayan bir formül teklif ediyoruz. Formülü oluştururken alacak ve rehnin eşit olduğu durumda zararın da eşit paylaşılması ilkesini benimsedik. Buna göre 1000 TL'lik bir borç karşılığında bırakılan 1000 TL'lik bir rehnin telef olması halinde mürtehinin alacağından 500 TL kaybederken rahin de mürtehinin rehinden hariç 500 TL ödeme yapacak ve böylece o da mürtehinle aynı zarara katlanacaktır. İşte bunu sağlayan formül (rehindeki alacak hakkı÷(rehnin değeri+rehindeki alacak hakkı)=X) şeklindedir. Formül neticesinde ulaşılan sonuç (X) taraflara ait olan kısmı belirlerken kullanılacak olan katsayıdır. Haliyle gerideki örnek üzerinden hareket edildiğinde mürtehinin

yapılacak ödemeyi belirlerken $(1000 \div (1000 + 1000) = 0,5)$ şeklinde bulunan katsayı (0,5) ile mürtehinin rehin üzerindeki alacak hakkı (1000) çarpılır ve sonuç $(1000 \times 0,5 = 500)$ şeklinde elde edilir. Bu formül uygulandığında borçlunun bıraktığı rehin değer bakımından alacaktan fazlalastıkça borçlunun mürtehinine yapacağı ödeme de oransal olarak azalacaktır. Rehlin borca denk veya borçtan daha az bir değere sahip olduğu tüm durumlarda ise taraflar zararı eşit bir şekilde paylaşacaktır.

Kaynakça

- Ali Haydar. *Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*. çev. Fehmi Hüseyinî. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1991.
- Alim b. Alâ, Feridüddin. *el-Fetâvâ'l-tatarhâniyye*. thk. Şabîr Ahmed el-Kâsımî. Diyobend: Mektebetü Zekeriyâ, 2014.
- Aynî, Bedreddin Mahmud b. Ahmed b. Musa. *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 2000.
- Bâbertî, Ekmeleddin. *el-Înâye şerhu'l-Hidâye*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Bardakoğlu, Ali. "Hak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/139-151. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Cami'u's-sahih*. Dâru Tavkî'n-Necât, 2001.
- Cemââtün mine'l-ulemâ. "Teaddî". *el-Mevsûatü'l-fikhiyyetü'l-kuveytiyye*. Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2006.
- Düsûkî, Muhammed b. Ahmed b. Arafe. *Hâşiyetü'd-Dusûkî ale's-Şerhi'l-kebir*. Dâru'l-Fikr, ts.
- Hacak, Hasan. *İslam Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi*. (İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, 2000).
- Hacak, Hasan. "Mülkiyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/543-548. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Hacak, Hasan - Çalış, Halit. "Rehin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/538-542. Ankara: TDV Yayınları, 2007.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülaziz. *Reddü'l-muhtâr alâ'd-Dürri'l-muhtâr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. Mısır: Matbaatü Mustafa, 1975.
- İbn Rüşd el-Ced, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed. *el-Mukaddimâtü'l-mümehhidât*. thk. Muhammed Haccî. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1988.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddin Muhammed b. Abdilvâhid. *Fethu'l-kadir*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Karaman, Hayreddin. *Mukayeseli İslam Hukuku*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- Kaya, Eyüp Said - Hacak, Hasan. "Zimmet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/424-428. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Kozak, İbrahim Erol. *Kadîm Dönemler Genel Hukuk Tarihi*. Konya: Palet Yayınları, 2015.

- Mete, Cansu. "Taşınır Rehni". *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 19/3 (2017), 1439-1471.
- Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed, İbn Kudâme. *el-Muğni*. Kahire: Mektebetü'l-Kâhira, 1968.
- Sahnûn, Ebu Said Abdüsselam. *el-Müdevvene*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 1994.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1993.
- Şeybânî, Muhammed b. el-Hasen - Leknevî, Muhammed Abdülhay b. Muhammed. *el-Câmiu's-sağîr ve şerhuhû en-Nâfi'u'l-kebir*. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1986.
- Şirbînî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed. *Muğni'l-muhtâc ilâ marifeti meânî elfâzi'l-Minhâc*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 1994.
- Şürünbülâlî, Ebu'l-İhlâs Hasan b. Ammâr b. Ali. *Mecmû'u resâili'l-allâme eş-Şürünbülâlî et-tahkikatü'l-kudsiyye ve'n-nefehâtü'r-Rahmâniyye el-Haseniyye fî mezhebi sâdeti'l-Hanefiyye*. thk. Ahmed Fuad el-Himyer. İstanbul: Dâru'l-Lübâb, 2017.
- Tahiroğlu, Bülent - Erdoğan, Belgin. *Roma Hukuku Dersleri*. İstanbul: Der Yayınları, 2016.
- Velvâlicî, Ebu'l-Feth Zahîruddîn Abdürreşîd. *el-Fetâvâ'l-velvâlicîyye*. thk. Mikdâd b. Musa. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 2003.
- Zencânî, Muhammed b. Ahmed b. Mahmud b. Bahtiyar - Muhammed Edib Salih. *Tahrîcü'l-furû' ale'l-usûl*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1978.
- Zuhaylî, Vehbe. *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletühü*. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, ts.

Kur'an'ın Ahlâkî Tefsirinin İmkânı (Yeni Bir Tefsir Türü Teklifi)

Adil Bor *

Öz

Hakkaniyet, emniyet ve adaletin büsbütün kaybolduğu, insan haysiyetinin alenen çığnınmaya başladığı bir ortamda miladi 7. asrın başında Mekke'de nazil olmaya başlayan Kur'an-ı Kerim, Allah'a kul olmayı, dünyayı imar vazifesini hakkaniyet ve liyakat çerçevesinde gerçekleştirmeyi ve emaneti ehline vermeyi talep etmekteydi. Bu yüce değerlerin anlaşılması ve yaşanması için ilk tefsirlerde öncelikle Kur'an'ın dil yapısı ile fikhî ve kelâmî yönü üzerinde duruldu ve bu dönemde önemli metinler kaleme alındı. Ancak çok yönlü tefsir çalışmalarına rağmen Kur'an'ın ana eksenini oluşturan ahlâkî boyutuyla ilgili müstakil bir tefsir türü çalışılmadı. Bu makalede, ahlâkın mahiyeti, Kur'an'ın ahlâkî boyutu, Kur'an'ın tümünü kapsayan ahlâkî tefsirin imkânı gibi hususlar ele alınarak bu yeni tefsir türü teklifte bulunulmuştur. Keza çalışmada Kur'an'ın ahlâkî tefsirini mümkün kılan temel dayanakların neler olabileceği üzerinde durulmuştur. Ahlâkî tefsirin imkânı ve lüzumu ile ilgili Kur'an başta olmak üzere sünnet, klasik ve çağdaş tefsirler ve konuyla ilgili yapılan diğer ilmî çalışmalardan toplanan veriler üzerinde analizler yapılarak sonuca ulaşılmaya çalışılmıştır. Çalışma neticesinde yeni bir tefsir türü olarak Kur'an'ın ahlâkî tefsirinin mümkün olduğu anlaşılmış, bu yeni tefsir türünün dinî değerleri insana ve topluma ulaştırmada çok daha etkili olacağı sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kur'an Tefsiri, Ahlâkî Tefsir, Değerler, Bireysel Ahlâk, Toplumsal Ahlâk.

* Diyanet İşleri Başkanlığı İstanbul Haseki Dini Yüksek İhtisas Merkezi, ORCID: 0000-0002-8784-5035, adilbor@hotmail.com

The Possibility of an Ethical Exegesis of the Qur'an (Proposal for a New Kind of Exegesis)

Abstract

The Qur'an was revealed during seventh century, in Mecca, in a time where truth, safety, and justice were lacking, and human dignity was unprotected. In the Qur'an, Allah demands mankind to be a servant to Him, to develop the world with justice, and keep on to one's trust. To understand and bring these great values into the lives of people, many have studied the linguistical structure; jurisprudential and theological aspects of the Quranic text have been analyzed. Despite a myriad of studies in Qur'anic sciences, there has been no study on Qur'anic ethics (akhlāq), which forms the main axis of the Qur'an. In this article, I have analyzed the essence of and the Qur'anic perspective on akhlāq, and whether or not it is plausible to introduce a so-called tafsr al-akhlāqī i.e. ethical exegesis. For the possibility of an ethical Quranic exegesis, I analyzed several sources like the Qur'an, the Sunnah, classical and modern Qur'anic exegeses, and also relevant scientific articles in the field. As a result of this study, I have concluded that an ethical exegesis as a subcategory of Qur'anic commentary is possible, and also necessary to effectively convey the religious values of the Qur'an to individuals and society.

Keywords: Qur'an Exegesis, Ethical Exegesis, Values, Individuals, Social Ethics.

صلاحية التفسير الاخلاقي للقران (طرح جديد في التفسير)

المخلص

بدأ نزول القرآن الكريم في مكة مع بداية القرن السابع للميلاد، في بيئة ضاعت فيها العدالة والأمن والإنصاف بشكل تام، وانتهكت فيها كرامة الإنسان بشكل علني. كان مطلوب القرآن من المخاطبين أن تكون العبودية فقط لله وأن يقوموا بوظيفتهم في عمارة العالم بالحق وبإداء الأمانة إلى أهلها وفي سبيل فهم هذه القيم السامية وعيشتها؛ تمّ التركيز أولاً على فهم التركيب اللغوي للقران الكريم وجوانبه الفقهيّة وأصول الدين. ومن خلال هذه المساعي العلمية قد أنشئت المتون الأساسية في تلك المجالات إلا أنه على الرغم من دراسة أوجه التفسير المتعددة هذه، لم يتم دراسة تفسير مستقلّ محوره الرئيسي البعد الأخلاقي. في هذه المقالة، تمّ التعريف بماهية الأخلاق، البعد الأخلاقي للقران الكريم، وإمكانية التفسير الأخلاقي الذي يشمل القرآن الكريم بأكمله، كنوع جديد من التفسير ولزوم هذا التفسير كذلك تم التوقف على الركائز الأساسية التي تجعل التفسير الأخلاقي للقران الكريم ممكناً، وقد أريد التوصل إلى نتيجة حول إمكانية وضرورة التفسير الأخلاقي من خلال تحليل المدارك التي جمعت من القرآن الكريم والسنة، بالإضافة للتفسير التقليديّة والمعاصرة والدراسات العلميّة الأخرى. وفي خلاصة البحث تبين أنّ التفسير الأخلاقي للقران الكريم كنوع جديد من التفسير كان ممكناً، بل وسيكون هذا التفسير أكثر فاعلية وتأثيراً في إيصال القيم الدنيوية إلى الإنسان والمجتمع.

الكلمات المفتاحية: تفسير القرآن الكريم، التفسير الأخلاقي، القيم، الأخلاق الفردية، الأخلاق الاجتماعية.

Giriş

Kur'an-ı Kerim nazil olmadan önce Hicaz bölgesi de dâhil olmak üzere dünyada fikrî ve ahlâkî sorunlar yaşanmaktaydı. İran bölgesinde genel anlamda Zerdüştlük inancı hâkim olmakla birlikte Maniheizm de etkiliydi. Bizans'ın hâkimiyetinde olan Suriye ve Mısır bölgelerinde insanlar kilise baskısı altında ezilmekteydi. Öyle ki insanın özgür olmadığı, saygınlığının zedelendiği, dahası köleleştirildiği, çeşitli adaletsizliklerin yaşandığı ve ahlâkî değerlerin yozlaştığı bir dünya söz konusuydu. Bu sebeple toplumlarda genel anlamda korku ve endişe hâkimdi. Adalet yerine haksız uygulamalar sürüp gitmekte ve güçlü olan zayıfa tahakküm etmekteydi. Bütün dünya milletleri ahlâkî ve insanî açıdan bir çöküntü içerisindeydi.¹ Böyle bir atmosferde Kur'an'ın nazil olmaya başlamasıyla insanlar yeni bir dil ve kavram haritasıyla buluştu.² İnsana artık sadece Allah'a kul olmayı öğütleyen, hakkın, adaletin ve güvenin hâkim olduğu, insan onurunun korunduğu ve temel haklarda herkesin eşit kabul edildiği tevhit merkezli ahlâkî bir inanç ve anlayış takdim edildi.

Kur'an'ın ilk muhatabı olan Hz. Peygamber, bir taraftan Kur'an'ın içerdiği ahlâkî değerleri yaşarken diğer taraftan da halkı bu değerlere davet etmekteydi. Söz konusu davete icabet eden sahabe, Kur'an'ın öğütlediği, Hz. Peygamber'in de söz ve davranışlarıyla güzel örneklerini ortaya koyduğu ahlâkî ilkeleri yaşamaya başladı. Kısa bir süre sonra Medine ve Mekke'de tevhit anlayışını önceleyen, ahlâkî değerleri esas alan bir toplum inşa edildi. Birkaç yıl içerisinde ırkları ve renkleri farklı olmakla birlikte Kur'an'ın sunduğu değerler öncülüğünde Hicaz bölgesinin dışında da Müslüman toplumlar oluşmaya başladı. Bu hususta zaman zaman ciddi zorluklarla karşılaşılmasına rağmen bu durum onbinlerce insanın İslâm ile kucaklaşmasına engel olmamıştı.

İslâm'ın Hicaz bölgesi dışına taşmasıyla birlikte Kur'an ile ilgili ilmî faaliyetler de hız kazanmıştır. İlk önce Kur'an'ın dil yapısı ile ilgili Nahiv, Sarf ve Belâgat gibi alanlarda çalışmalar yapıldı. Bu çerçevede Kur'an'ın anlaşılması zor olan kelimelerini açıklayan sözlükler yazıldı. *Ma'âni'l-Kur'an* ve *Mecâzu'l-Kur'an*, *İ'râbu'l-Kur'an* ve *Müşkilü'l-Kur'an* türü eserler kaleme alındı. Bu çalışmaların yanı sıra Kur'an'ın kelami, fihî, tasavvufî ve edebî yönüne ağırlık veren tefsirler ortaya çıktı. Taberî tefsiri gibi ansiklopedik eserler kaleme alındı.

¹ Muhammed Saîd Ramazan el-Bûtî, *Fıkhu's-sîre* (Dimaşk: Dâru'l-fikr, 1994), 30-31.

² 'Hâlıl Ebû 'Avde, *et-Tatavvuru'd-delâlı beyne's-şî'ri'l-câhilî ve luğati'l-Kur'ân* (Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1980), 537-539.

Kur'an'ın daha çok kelâmî ve düşünce boyutuna önem veren Maturîdî'nin (ö.333/944) *et-Tevilât'ı* gibi eserler yanında, Kur'an'ın edebî ve belagat yönüne ağırlık veren *el-Keşşâf* gibi kurucu tefsir metinleri ortaya konuldu. Uzun bir süre tefsir çalışmaları bu tefsirlerin ihtisarı veya şerhi şeklinde devam etti. Bu çok yönlü tefsir çalışmalarına rağmen ne yazık ki Kur'an'ın ahlâkî boyutunu ortaya koyan derli toplu bir tefsir çalışması henüz yapılmış değildir. Hatta tefsir ile ilgili dar anlamda "*Ahkâmü'l-Kur'an*" gibi eserler yazılmasına rağmen "*Âyatu'l-ahlâk*" gibi spesifik çalışmalar yapılmamıştır.

Günümüzde ise tefsir çalışmaları ilmî, içtimâî ve makâsîdî tefsir türleriyle zenginleşerek devam etmektedir. Kur'an'ın ahlâkî yönüyle ilgili olarak süre tefsiri,³ belli konularda âyetlerin ahlâkî açıdan değerlendirilmesi,⁴ Kur'an kıssalarının ahlâkî boyutu⁵ ve Kur'an dilinin ahlâkî oluşuyla⁶ ilgili ilmî çalışmalar yapılmıştır. Böylece tefsir alanında Kur'an'ın ihtiva ettiği konular ve kavramlarla ilgili ciddi ilmî çalışmalar yapılmış ve hiç de az olmayan bir literatür oluşmuştur. Bu kadar çok çalışmaya rağmen Kur'an'ın omurgasını oluşturan ahlâkî mihvare koyan müstakil ve mütekâmil bir tefsir çalışması yapılmamıştır.⁷ Bu durum aynı zamanda tefsir alanında hâlâ bir boşluğun bulunduğu anlamına gelmektedir. Tefsir alanında böylesine önemli bir eksikliğin varlığına dikkat çekmek maksadıyla bu çalışmamızın alana somut bir katışı sunması beklenmektedir.

"*Kur'an'ın Ahlâkî Tefsirinin İmkânı*" adını verdiğimiz bu çalışma çerçevesinde ahlâkın mahiyeti, Kur'an'ın ahlâkî boyutu, ahlâkî tefsirin mümkün olup olmadığı yönünde bir inceleme yapılmıştır. Ahlâkî bir tefsirin ortaya konulmasında Kur'an ve Sünnet başta olmak üzere klasik ve çağdaş tefsirler yanında ilgili ilmî çalışmalardan istifade edilmiştir. Söz konusu kaynaklar analiz edilerek bir sonuca varmaya çalışılmıştır. Bu tarz bir çalışma ile tefsirin sadece Kur'an'ın lugavî, fikhî, kelâmî, içtimâî, ilmî ve işârî boyutuyla sınırlı kalmayıp ilk âyetten son âyete kadar Kur'an'ın tevhid ve ahlâk merkezli tefsirinin mümkün ve hatta gerekli olduğuna dikkat çekmek amaçlanmıştır. Bu tarz bir tefsirin

³ Şahin Güven, *Erdemli Toplumun İnşası (Hucurât Süresi Tefsiri)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları, 2019).

⁴ Mehmet Kaya, "Kur'an'da Gençler Aracılığıyla Verilen Ahlâkî Mesajlar" *Uluslararası Gençlik ve Ahlâk Sempozyumu* (Sinop: İkizler Matbaası, 2016).

⁵ Fatma Yılmaz Abacı, *Kur'an Kıssalarının Ahlâkî Boyutu* (Marmara Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2010).

⁶ Cüneyt Eren, "Kur'an Ahlâkî Olarak Kinâye", *Diyanet İlmî Dergi* 46/2 (2010), 97.

⁷ Mu'tezz el-Hatîb, "Âyâtü'l-ahlâk 'inde'l-mufessirîn", *Journal of Islamic Ethics*, 1 (2017): 83-121.

metodolojisi ve uygulamasının müstakil ve mufassal çalışmaları hak ettiğini düşünmekteyiz.

Şu hususu vurgulamakta yarar vardır ki Ahlâkî tefsir, işârî/tasavvufî tefsirden farklıdır. Ahlâkî tefsir, öncelikle tevhid ve ahlâk ekseninde birey ve toplumu Kur'an ile buluşturmayı amaçlarken, işârî/tasavvufî tefsir daha çok nefis terbiyesiyle ilgilenen kişinin Kur'an okuduğunda kalbine vaki olan ve Kur'an'ın zahirine aykırı olmayan anlamdır.⁸

1. Ahlâk Kavramı ve Ahlâkî Tefsir

Ahlâkın mahiyetinin tam olarak ortaya konulabilmesi için öncelikle ahlâk kelimesinin sözlük anlamının ele alınmasında fayda vardır. Sözlükte *h-l-k* harfleri, tabiat, yaratma, güzellik,⁹ bir şeyin miktarını belirleme ve bir şeyin pürüzsüz olması anlamlarına gelmektedir. Bu anlamda insanın karakteri (seciye) *huluk* kelimesi ile ifade edilmektedir.¹⁰ Öte yandan haleke/خلق filinin mastarları olan el-halku/الْحَلْقُ ve'l-hulku/الْحُلُقُ kelimelerinin, eş-şerbu/الشَّرْبُ ve'ş-şurbu/الشُّرْبُ kelimelerinde olduğu gibi asli manaları aynı olsa da el-halku kelimesi, göz ile görülebilen şekil ve görüntüler için kullanılırken; el-hulku kelimesi, basiret yoluyla idrak edilebilen kuvvet ve mizaç (seciyye) gibi manaları ifade etmektedir.¹¹ Cahiliye döneminde de ahlâk kelimesi, her ne kadar genel anlamda huy ve karakter anlamında kullanılmışsa da; daha çok “iyi huylu, hoş geçimli” manasını ifade etmiştir.¹²

Terim olarak ahlâk kelimesi, kasıt ve düşünme olmaksızın insanî birtakım davranışları gerçekleştirmeye iten ve insan yapısında var olan bir özelliktir. Bu durumda ahlâkî, kızma, korkma, gülme, sevinme ve üzülmeye gibi insan fitratında var olan tabii nitelikler ve eğitim yoluyla kazanılan vasıflar olarak ayırmak

⁸ Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn* (Kahire: Mektebetü Vehbe, t.y.), 2: 261.

⁹ Ferâhidî, Ebû 'Abdurrahmân Hâilî b. Aḥmed el-Ferâhidî, *Kitabu'l-ayn* (Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1988), 7: 4:151.

¹⁰ İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvîni el-Hemedânî, *Makâyisu'l-luġa*, thk. Abdusselâm Muhammed Harûn (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979), 2: 214.

¹¹ İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, thk. sâvan Adnân ed-Dâvûdî (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1412), 297.

¹² Tarafe b. el-Abd b. Sufyan el-Bekrî el-Vâilî, *Divânu Tarafe b. el-Abd*, thk. Mehdî Muhammed Nureddin (Beyrut: Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, 2002), 49. Söz konusu kaynakta, خالط الناس بخلق واسع... لا تكن كلبا علي الناس تهر “İnsanlarla Güzel ahlâkla iletişim kur. İnsanlara hırlayan köpek gibi olma” şiirinde *huluk* kelimesi واسع kelimesiyle nitelenerek güzel ahlâk anlamında kullanılmıştır.

mümkündür. Ancak eğitim ve terbiye yoluyla kazanılan vasıflar tekrar ettikçe tabii ahlâka dönüşmektedir.¹³ Fakat Gazzâlî'nin de (ö.505/1111) belirttiği üzere insan fitratından kaynaklanan davranışlar, akla ve İslâmî değerlere uygunsuz güzel ahlâk, değilse kötü ahlâk olarak nitelendirilmektedir.¹⁴ Bununla birlikte bir davranışın güzel ahlâk olarak değerlendirilmesi için bahsedilen özelliklere ek olarak söz konusu davranışın düşünmeden kolaylıkla gerçekleşmesi gerekmektedir.¹⁵ Buna göre bir davranışın ahlâkî sayılabilmesi için cömertlik, iffet ve hayâ gibi insan fitratında var olan melekeler niteliğinde olması zorunludur. Aksi takdirde utanmadan dolayı kişinin yüzünün kızarması, korkudan renginin sararması ve herhangi bir sebepten dolayı gülmesi gibi arızı durumlar ahlâk kapsamında değerlendirilmemektedir. Dolayısıyla huy, tabiat ve seciye (karakter) olarak da ifade edilen ahlâkı, insan benliğinde yerleşik olan, düşünmeden davranışların kolaylıkla meydana gelmesine etki eden bir özellik¹⁶ şeklinde tanımlamak mümkündür. Özellikle olumlu anlamda insandan meydana gelen davranışların yaratılış manasında olan huluk kelimesiyle ifade edilmesi, söz konusu niteliklerin insan davranışlarında ete kemiğe büründüğüne ve âdeta onun yaratılışının bir parçası haline¹⁷ geldiğine işaret etmektedir.

Ahlâk insan fitratında yerleşik olan fitrî ahlâk ve çevrenin etkisiyle kazanılmış olan kesbî ahlâk¹⁸ olmak üzere ikiye ayrılır. Fitrî ahlâk, insanın yaratılışında var olan, azlık ve çokluk açısından insandan insana değişebilen ahlâktır. Bir hadiste *"İnsanların madenler gibi olduklarını görürsünüz. Cahiliye döneminde iyi karakterli olanlar Müslüman olup İslâm'ı kavradıklarında da iyidirler"*¹⁹ ifadesi fitrî ahlâka işaret etmektedir. Başka bir rivâyette geçen emânet (duygusu) insanların kalplerinin derinliğine kök salmıştır. Kur'an inmesiyle

¹³ İbn Miskeveyh, Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. Ya'kûb, *Tehzîbü'l-ahlâk*, thk. İmâd el-Hilâlî (Beyrut: Menşurâtu'l-Cümel, t.y.), 265.

¹⁴ Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed, *İhyâu 'ulûmiddin* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1985), 3: 56.

¹⁵ Alî b. Muhammed b. Alî el-Cürçânî, *et-Ta'rîfât* (Beyrut: Dâru'l-Kütüb el-'Arabî, t.y.), 89.

¹⁶ Ahmed Hamdi Akseki, *Ahlak ilmi ve İslâm ahlâkı* (Ankara: Nur Yayınları, 1991), 14.

¹⁷ Mâverî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, thk. es-Seyyid b. Abdülmaksûd b. Abdülhalîm (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, t.y.), 6:61.

¹⁸ Ahmed Hamdi Akseki, *Ahlak İlmi ve İslâm Ahlâkı*, 16.

¹⁹ Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmi 'u 'ş-şâhîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut.: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, t.y.). "Fadâilu's-sahabe", 4.

insanlar onu okudu ve sünnetten emânetin mahiyetini öğrendiler.²⁰ Bu ifadeler, emanete sahip çıkmanın fitrî olduğunu işaret etmektedir. Hz. Peygamber, bir gün Münzir b. Azir'e, "Sende Allah'ın sevdiği, hilim ve sabırlı olma hasletleri vardır" der. Bunun üzerine Münzir, "Bunlar, bende var mıydı yoksa sonradan mı oluştu?" diye sorması üzerine Hz. Peygamber, "*Bunlar daha önce sende vardı.*" cevabını verir.²¹ Bu hadis de ahlâkın fitrî oluşuna örnektir. Özellikle Hz. Peygamber'e iyilik ve kötülüğün ne olduğu sorulduğunda, "*İyilik güzel ahlâktır. Kötülük ise vicdanı rahatsız eden ve insanların görmesini istemediğin şeylerdir.*"²² şeklinde cevap vermesi de ahlâkın fitrî oluşuna delalet etmektedir. Ayrıca bu hadiste vicdan ile ahlâk arasındaki ilişkiye dikkat çekilmiştir. Çünkü vicdan, insan fitratında var olup insan davranışlarının iyi veya kötü olduğuna hükmeden önemli bir özelliktir. Ancak ahlâktan farklı olarak vicdan sadece kişinin davranışlarını değil, başkalarının fiillerinin de ahlâkî olup olmadığına hükmeder. İnsanın olumsuz davranışlardan ötürü zaman zaman kendisini ve başkasını yargılaması vicdanın bir eseridir.²³

Kesbî ahlâk ise çevreden kazanılan ahlâkî değerlerdir. İnsan, yapısı gereği güzel şeylere (hayır) talip olup çirkin ve zararlı şeylerden (şer) kaçınır. Ancak bu durumda bir şeyin iyi veya kötü olmasının ölçütünün ne olduğu şeklinde bir soru akla gelebilir. Bu da doğru davranışı kötü olandan ayıran bir ölçünün varlığını gerekli kılmaktadır. İşte ahlâk ilminin tam da böyle bir misyonu söz konusudur. Zira ahlâk ilmi, iyiyi ve kötüyü birbirinden ayıran, insanların birbirleriyle ilişkisini düzenleyen ve neyin yapılabildiğini neyin yapılmaması gerektiğini belirten bir ilimdir.²⁴ Başka bir ifadeyle ahlâk ilmi, insanın yaratılış gayesini tanımaya, insana yetenek ve gücünü erdeme ulaştıracak şekilde kullanılmasına öncülük eden ilimdir. İnsanın (yaratılış) amacına ulaşması ahlâk ilminin ilkelerine uymakla mümkün olabilir.²⁵ Şunu da belirtmek gerekir ki ahlâkın oluşumunda felsefeciler ile fikir

²⁰ Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâ'il b. İbrâhîm el-Cu'fî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Zühery b. Nâir, (Beyrut: Dâru't-Tavka, 1422). "Kitâbu'l-İ'tisâm bi'l-kitâbi ve's-sünne", 96.

²¹ Ebû Dâvut, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *es-Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd (Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, t.y.), "Kitâbü'l-Edeb", 40.

²² Müslim, "Kitâbu'l-birr", 45.

²³ Celal Büyük, *Ahmed Hamdi Akseki'nin Ahlak Felsefesinde Vicdan ve Ahlâkî Müeyyide* (Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi matbaası, 2019), 27-52.

²⁴ Ahmed Emîn, *Kitâbu'l-ahlâk* (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısıriyye, 1931), 14.

²⁵ Abdurrahmân Şeref, *Ahlak İlmi* (İstanbul: Elis Yayınları, 2012), 17.

adamlarının ortaya koydukları öğretiler etkin olsa da asıl belirleyici unsur din ve peygamberlerden öğrenilen emir ve nehiylerdir.²⁶

İslâm'da ahlâkın esasını Kur'an ve sünnet oluşturmaktadır. Bu sebeple Kur'an ve sünnetin ahlâkî değerlerinin ortaya konulması için ilk günden itibaren dil ve anlam eksenli birçok tefsir çalışması yapılmıştır. Daha önce de bahsedildiği üzere bu yoğun çalışmalara rağmen şimdiye kadar Kur'an'ın ahlâkî tefsirinin tanımı yapılmadığı gibi baştan sona kadar tevhid ve ahlâk eksenli bir tefsir çalışması da yapılmış değildir. Bu durumda tabii olarak "Kur'an'ın ahlâkî tefsiri nedir?" ve "Böyle bir tefsire ihtiyaç var mıdır?" şeklinde birtakım sorular akla gelmektedir. Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki Kur'an'ın nüzulünün temel nedenlerinden biri ahlâkî konularda insana öncülük etmek ve bu yöndeki rehberlik ihtiyacını gidermektir.

İnsanın saadeti için ahlâkî değerlere ihtiyaç vardır. Özellikle günümüzde teknolojinin gelişmesiyle insanın mahrem hayatına ulaşmak kolaylaşmış ve aile mahremiyetinin gizliliği kalmamıştır. ortalığa saçılmıştır. Böyle bir ortamda insanlığın ahlâkî değerlere her zamankinden daha çok ihtiyacı bulunduğu aşikârdır. O halde insanların anlayacağı dil ve kavramlar ile Kur'an'ın ihtiva ettiği varlık, birey ve toplumla ilgili ahlâkî değerlerin ortaya konulması önem arz etmektedir. Bu da ancak Kur'an'ın tevhid ve ahlâk merkezli tam tefsirinin yapılmasıyla mümkün olacaktır.

Tefsir alanına ilişkin literatür tarandığında Kur'an'ın müstakil ve mütekâmil ahlâkî tefsirin tanınımının yapılmadığı görülmektedir. Tefsir alanına mahsus okumalarımızdan hareketle Kur'an'ın ahlâkî tefsirini şu şekilde tanımlamak mümkündür: Kur'an'ın ahlâkî tefsiri, sadece dil, belagat, fıkıh ve kelim yönü ağır basan bir tefsir olmayıp Fatıha sûresinden Nâs sûresine kadar müstakil olarak Kur'an'ın ahlâkî açıdan tefsir edilmesidir. Başka bir ifadeyle Kur'an'ın ahlâkî tefsiri, birey ve toplumun dünyayı imar vazifesini tevhid ve ahlâk merkezli bir yaklaşımla gerçekleştirmesini amaçlayan bir Kur'an okuma biçimidir. Bu yönüyle ahlâkî tefsir, şimdiye kadar ortaya konulan dil, belagat, irâb, fıkıh ve kelim ağırlıklı tefsir birikiminden farklı olarak Kur'an'ı tevhid ve ahlâk merkezli ele alan bir tefsirdir. Tarihî süreçte Kur'an etrafında oluşmuş söz konusu tefsir birikimi, teklif ettiğimiz ahlâkî tefsir türünün veri tabanı olarak düşünülebilir.

²⁶ Ahmed Naim, *İslâm Ahlâkının Esasları* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2014), 43.

2. Kur'an'ın Ahlâkî Boyutu

Kur'an'ın muhatabı insandır ve bütün dil örgüsü doğrudan veya dolaylı olarak insanla ilgilidir. Kur'an aynı zamanda ahlâkın tekâmülünü hedef alan bir sürecin devamıdır. Hz. Peygamber'in güzel ahlâkî inşa etmek için değil, güzel ahlâkî tamamlamak için gönderildiğini belirtmesi, bu sürecin ilk nebiden başlayıp diğer nebilere devam ettiğine işaret etmektedir.²⁷ Kur'an'da ahlâk kelimesi her ne kadar çoğul kipinde geçmese de biri; “âdet ve gelenek”, diğeri de “ahlâk” manasında olmak üzere iki yerde (eş-Şu'arâ 26/137; el-Kalem 68/4) ahlâkın tekil formu olan huluk kelimesi geçmektedir. Ayrıca Kur'an'da birr, takvâ, hidâyet, sıdk, salih amel, hayır, mâruf, ihsan ve istikamet gibi güzel ahlâkî ifade eden kelimeler yer almaktadır. Buna karşılık Kur'an'da ism, dalâl, fahşâ, münker, bağy, seyyie, hevâ, israf, fîsk, fücûr, hatfe, zulüm gibi kötü ahlâkî ifade eden kelimeler de²⁸ geçmektedir.

Ahmet Naim'in (1872-1934) “İslâm dini hakikaten ahlâk dinidir ve İslâm dininin gayesi insanın ahlâkını güzelleştirmek ve temiz kılmaktır”²⁹ şeklindeki tespiti, Kur'an-ahlâk ilişkisinin ne denli yüksek bir düzeyde olduğunu ortaya koymaktadır. İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (ö. 751/1350), “Dinin tümü güzel ahlâktır”³⁰ sözü de bu ilişkinin hangi seviyede olduğunu göstermektedir. Aslında din ile ahlâkın ya da diğeri bir ifadeyle Kur'an ile ahlâkın bu kadar iç içe geçmesinde garipsenecek bir durum söz konusu değildir. Çünkü Kur'an'ın ahlâkî değerleri insan fitratıyla uyumludur.³¹ Bu sebeple insan fitratı ile dinî öğretiler birbirleriyle tezat teşkil edemez.³² Öyle ki eğitim ve çevre insanı olumsuz yönde etkilemezse, insanın Allah dışında başka bir mabuda yönelmesi mümkün olmaz.³³ Kur'an'ın öncelikle insanın fitrî yapısını korumayı amaçlaması da buna

²⁷ Celaleddin Vatandaş, “Kur'an'ın Hayata Müdahalesi” (Birey ve Toplumu İnşası), *XI. Kur'an Sempozyumu* (Ankara: Fecr Yayınları, 2008), 185.

²⁸ Mustafa Çağrı, “Ahlâk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 2:10-14.

²⁹ Ahmed Naim, *İslâm Ahlâkının Esasları*, 43.

³⁰ İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyüb ez-Zürâi ed-Dımaşkî el-Hanbelî, *Medâricu's-sâlikîn*, thk. Muhammed el-Mu'tasibillah (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 2003), 3: 292.

³¹ Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman er-Rûmî, *İtticahâtu't-tefsîr fi'l-Karni'l-İsrîn* (Rıyâd: Dirâsâtu idâreti'l-buhûsi'l-ilmîyye ve'l-iftâi ve'l-irşâd, 1406), 2:571.

³² Muhammed Mutevellî eş-Şarâvî, *Tefsîru's-Şarâvî* (Mısır: Metâbiu ahbârî'l-yevm, 1997), 15: 491.

³³ Ömer b. Süleyman b. Abdullah el-Aşkar, *el-Akide fi'l-Allah* (Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 1999), 91.

matuftur.³⁴ Bu yönüyle insan fıtrâtı ve Kur'an, İslâm ahlâkının temel kaynakları niteliğindedir. Bu da ahlâkî değerlerin salt akıl yoluyla değil Kur'an'ın da esas alınmasının lüzumuna işaret etmektedir.³⁵ Nitekim Kur'an öncelikle tevhid ve ahlâk merkezli birey ve toplumu oluşturmayı amaçlamaktadır.

3. Ahlâkî Değerler

Kur'an, varlığı, insanı ve toplumsal hayatı ilgilendiren ahlâkî ve insanî değerleri içermekte, insanın, Allah ile ilişkisi başta olmak üzere insanın insanla, insanın toplumla ve insanın kendisi dışındaki tüm canlılarla irtibatı hususunda öncülük etmektedir. Ancak konunun tüm boyutlarıyla ele alınması makalenin sınırlarını aşacağından bu başlık altında bireysel ve toplumsal ahlâkî değerlerden bahsedilecektir.

3. 1. Bireysel Ahlâkî Değerler

Kur'an'ın öncelikli maksadı tevhid anlayışına sahip erdemli bireyler inşa etmektir. Konunun daha iyi anlaşılması için Kur'an'ın Müslüman bireylerde bulunması istediği ahlâkî değerlerin bir kısmını şu şekilde sıralayabiliriz:

Genel anlamda Müslüman bireyler eğitimi önceler (en-Nahl 16/43). Ahlâk eğitimine önem verirler (et-Tevbe 9/122). Ahlâkî değerleri yaşama gayreti içinde olurlar (el-Beled 90/11-17; Muhammed 47/17; el-Leyl 92/4-10). Doğru yolda olmak için sürekli bir çaba içindedirler (Fussilet 41/6; Hûd 11/112). İffetli olurlar (en-Nûr 24/30-33; el-Müminûn 23/1-7) ve nefsanî arzularına hâkim olmaya gayret ederler (en-Naziât 79/40-41; Sad 38/26; en-Nisâ 4/135). Kötü duygularına hâkim olma çabası içinde olurlar (Âl-i İmrân 3/134). Dürüstlüğü esas alırlar (et-Tevbe 9/119; el-Ahzâb 33/70; ez-Zümer 39/33). Mütevazı ve kibar olurlar (Lokman 31/19; el-Furkân 25 /63). Yargılarken çok dikkatli davranırlar (el-Hücurât 49/6; en-Nisâ 4/94). Önyargıdan kaçınırlar (el-İsrâ 17/36). Sabırlıdırlar (en-Nahl 16/127; el-Müddesir 74/6; Âl-i İmrân 3/200; el-Bakara 2/214). Güzel örnek olmaya çalışırlar (el-Ahkâf 46/25; el-Ahzâb 33/21; es-Saff 61/14). Davranışlarında dengelidirler (el-İsrâ 17/110; er-Rahmân 54/7-8-9). Kaliteli işleri gerçekleştirmeye önem verirler (Hûd 11/7; el-Kefh 18/7; el-Mülk 67/2). Güzel

³⁴ İbn Âşûr, Ebû Abdillâh Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed eş-Şâzelî b. Abdilkâdir b. Muhammed, *et-Tahrîr ve 't-tenvîr*, (Tunûs: ed-Dâru't-Tunûsiyye, 1984), 1: 668.

³⁵ Bu konuda detaylı bilgi için bk. Muhammed Abdullah Dırâz, *Dustûru'l-ahlâk fi'l-Kur'an* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1973), 5-53.

işlerde yarışır (el-Bakara 2/148; el-Mâide 5/48). Güzel yiyeceklerden yerler (el-Bakara 2/168; el-Mâide 5/4). Adaletle hükmederler (el-Bakara 2/282). Cömert davranırlar (er-Ra'd 13/22). İyiliği emreder ve kötülükten alıkoyarlar (Âl-i İmrân 3/104). İyiliğin hâkim değer olması için başkalarıyla yardımlaşır (el-Mâide 5/2). Allah'ın yarattıkları üzerinde tefekkür ederler (el-A'râf 7/185). En önemlisi her zaman Allah'ın rızasını gözetirler (el-Bakara 2/272; en-Nisâ 4/114).

Müslüman bireylerde bulunması gereken ahlâkî değerler yanında bir de Kur'an'ın kendilerinde bulunmamasını istediği nitelikler vardır. Bunları da kısaca şu şekilde sıralamak mümkündür:

Müslüman birey hayatına son vermez (el-Bakara, 2/195; en-Nisâ 4/29). Yalan söylemez (en-Nahl 16/105; el-Hac /30). Nifaktan kaçınır (el-Bakara 2/204-206). Söz ve eylemi arasında tezat olmaz (el-Bakara 2/44; es-Saff /2-3). Cimrilikten (el-Haşr 59/9; el-Bakara 2/278; en-Nisâ 4/38) ve israftan uzak durur (el-İsrâ 17/26-27). Gösteriş yapmaz (Lokman 31/18). Kibirten sakınır (el-İsrâ 17/38). Kendini beğenmekten kaçınır (en-Nisâ 4/49). Gücüyle ve ilmiyle iftihar etmez (el-Kehf 18/32-42; el-Kasas 28/78). Dünyaya gönül bağlamaz (el-Kehf 18/28; Tâhâ 20/131). Tamah ve kıskançlıktan kaçınır (en-Nisâ 4/54). Geçmiş üzülmeyen ve sahip olduğu imkânlarla böbürlenmez (Âl-i İmrân 3/153; el-Hadîd, /23). Zinaya yaklaşmaz (el-İsrâ 17/32; en-Nûr 24/2). İçkiden ve kötü alışkanlıklardan uzak durur (en-Nûr 24/37; el-Ahzâb 33/59; el-A'râf 7/137). Haksız kazanca buluşmaz (en-Nisâ 4/29; el-Bakara 2/275-276). Faiz ve tefecilikten uzak durur (el-Bakara 2/275).

3. 2. Toplumsal Ahlâkî Değerler

Kur'an'ın bir diğer amacı da erdemli toplumu oluşturmak ve bu hususta insana öncülük etmektir. Söz konusu toplumsal değerlerden bazıları şunlardır:

Emaneti ehline vermek (el-Bakara 2/283; el-Nisâ 4/58). Akitleri şüpheyi ortadan kaldıracak şekilde yapmak (el-Bakarâ 2/282). Sözleşmelere bağlı kalmak (el-Mâide 4/1). Şahitlikte dürüst davranmak (el-En'am 6/152; en-Nisâ 4/135). Toplumsal barışı gerçekleştirmek (el-Hucurât 49/10; en-Nisâ 114). Birbirine merhametli davranmak (el-Fetih,48/29; el-Mâide 5/54; el-Beled 90/17). Köleleri özgürleştirmek (el-Bakara 2/177). Kötülüğü iyilikle karşılamak (er-Ra'd 13/22) ve ilmi yaygınlaştırmak (el-Mâide 5/67; et-Tevbe 9/122; ed-Duhâ 93/10-11). İyilik ve merhamet etmek, adaleti ikame etmek (en-Nahl16/90). Aile ziyaretlerini önemsemek (en-Nûr 24 /27-29-59-59). İletişimde kibar davranmak (el-Hucurât

49/2-4). En güzel üslubu kullanmak (el-İsrâ 17/53). Toplumsal davranış biçimlerine uymak (el-Mücâdele 58/11). Toplantıların gündemini hayırlı işler olarak belirlemek (el-Mücâdele 58/8).

Aynı şekilde Kur'an'ın toplumda bulunmamasını istediği kötü davranışlar söz konusudur. Bunlardan bazıları şunlardır: Haksız yere birinin canına kıymak (el-En'âm 6/151; el-Mâide 5/32; en-Nisâ 4/92-93; el-Bakara 2/175). Haksız yere başkalarının malına dokunmak (el-Mâide 5/38). İnsanları aldatmak (el-Mutaffin 83/1-2). Faizli alışveriş yapmak (el-Bakara 2/278). Emanete ihanet etmek (el-Enfâl 8/27). Haksızlık yapmak (Tahâ 20/111; el-Furkân 25/19). Başkasının hakkına saldırmak (el-Mâide 5/2). Rüşvet vermek (el-Bakara 2/188). Yalancı şahitlik yapmak (el-Hac 22/30). Başkalarının onurunu zedelemek (el-Hucurât 49/11). İftira atmak ve gıybet yapmak (el-Humeze 104/1) ve yargılamada adil davranmamak (el-Hucurât 49/6).³⁶

Kur'an'ın beyanı mesabesinde olan sünnette erdemli birey ve toplumun önemine dikkat çekilmektedir. Hz. Peygamber'in, "*Ben ancak güzel ahlâkî tamamlamak için gönderildim*"³⁷ hadisinde bahsedilen ahlâkî erdemler (mekârimu'l-ahlâk); kişinin, iç dünyasını olumsuz şeylerden arındırması ve eğitim yoluyla doğru bir düşünceyi inşa etmesi; düşüncede doğru ile yanlış, davranışta ise güzel ile çirkini birbirinden ayırt etmesidir. Keza iffetli davranarak şehvevi duygularını ıslah etmesidir. Kızgınlık gibi olumsuz duygulardan korunması ve cömert davranmasıdır.³⁸ Ayrıca Hz. Peygamber, "En çok kimi sevdiğimi ve kıyamet gününde konum olarak kimin bana daha yakın olduğunu haber vereyim mi?" şeklinde sorduğu bir soruya, "Ahlâkî değerler bakımından en iyi durumda olan, alçak gönüllü olan, ülfet eden ve kendisiyle ülfet peyda edilen kişilerdir"³⁹ şeklinde cevap vermesi de sünnetin ahlâkî boyutunu ortaya çıkarmaktadır.

Kur'an'da toplumun temelini oluşturan ailenin ahlâkî değerlerinden de bahsedilmektedir. Konunun aydınlanması için bunlardan bir kısmını zikretmekte fayda vardır. Ana ve babaya iyilikte bulunmak (en-Nisâ, 4/36; el-İsrâ 17/23-24). Çocukların yaşamasına önem vermek (el-İsrâ 17/31; et-Tekvîr 81/8-9-14). Ailenin ahlâkî değerlerini önemsemek (el-Ahzâb 33/59; et-Tahrîm 66/6). Ailede

³⁶ Abdullah Dirâz, *Dustûru'l-ahlâk fi'l-Kur'an*, 290.

³⁷ Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin, *es-Sünenü'l-kubrâ*, thk. Muhammed Abdükâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 10: 323.

³⁸ İsfahânî, *Müfredâtü'el-fâzi'l-Kur'an*, 47-48.

bulunması gereken ahlâkî değerlere sahip çıkmak (et-Tahrîm 66/5; el-Ahzâb 33/28-29) ve aile fertleri anasındaki ilişkinin ahlâkî değerlere uygun olmasını önemsemek (en-Nisâ 4/1). Ailede barışın ve sevginin hâkim olmasına önem vermek (er-Rûm 30/21) ve ailede istişareye öncelik vermek (el-Bakara 2/223).

4. Ahlâkî Tefsirin Temel Dayanakları

Ahlâkî tefsiri mümkün kılan birtakım dayanaklar söz konusudur. Kur'an'ın hidâyet boyutu, ubudiyet, nebilerin kıssaları, Allah'ın isimlerinin (el-esmâu'l-husnâ) Kur'an'da yoğun bir şekilde yer alması ve Kur'an üslubunun ahlâkî oluşu ve ahkâmın ahlâkî boyutu söz konusu esaslardan ön plana çıkanlardan bazılarıdır. Kur'an'ın bu yapısı ahlâkî bir tefsirin mümkün ve hatta gerekli olduğunu göstermektedir.

4. 1. Kur'an'ın Hidâyet Boyutu

Kur'an'ın temel amaçlarından biri, doğru bir varlık tasavvurunu oluşturarak insanın halifelik misyonunu hakkaniyetle yerine getirmesine öncülük etmektir. Kur'an'ın bu özelliğine, *“Bu kitapta hiçbir şüphe yoktur. Bu kitap müttakiler için rehberdir.”* (el-Bakara 2/2) âyetinde dikkat çekilmektedir. Söz konusu âyette geçen “huden” kelimesi dalâletin zıddı, doğru yolda olmak, beyan etmek ve sevdiği birisine hediye takdim etmek anlamlarına gelmektedir.⁴⁰ Ayrıca “huden” kelimesi, kibar bir şekilde yol göstermek, kalpteki aydınlık, “basiret”, delil, hedefe ulaştırıcı yol, söz ve davranışta⁴¹ şirk başta olmak üzere büyük günahlardan sakınmak ve erdemli bireylerin (müttakîn) çalışmalarına öncülük etmek⁴² manalarına da gelmektedir. Hüden kelimesi bu zengin anlam içeriğinden dolayı Kur'an'ın önemli niteliklerinden biri olmuştur.⁴³ Ancak belirtmek gerekir ki Kur'an'ın öncülüğü her açıdan mükemmel olduğu *إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ* *“Muhakkak bu Kur'an, insanları en doğru yola iletir”* (el-İsrâ17/9) âyetinde sarahaten ifade edilmiştir. Bu âyette bahsedilen en doğru yol ve yöntemden maksat İslâm dini,⁴⁴ Kur'an'ın farklı üsluplarıyla akıllara nüfuz

⁴⁰ Ferâhidî, *Kitâbu'l-ayn*, 7: 4: 77.

⁴¹ İsfahânî, *Müfredâtü'l-fâzi'l-Kur'an*, 1.60.

⁴² Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 1: 233.

⁴³ Ferâhî, Abdülhamîd b. Abdilkerîm Ferâhî Ensârî, *Müfredâtü'l-Kur'an* (Beirut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2002), 329.

⁴⁴ Âlûsî, Ebû's-Senâ Şehâbeddîn Mahmûd b. Abdullâh b. Mahmûd, *Rûhu'l-me'ânî fî tefsiri'l-Kur'âni'l-'azîm ve's-seb'i'l-meşâni* (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, t.y.), 1:392.

etmesi ve ahlâkî değerlerdir.⁴⁵ Başka bir ifadeyle Kur'an'ın hidâyeti, birey, aile, toplum ve insanlığın faydasına olana bütün konularda öncülük etmesidir.⁴⁶ Şunu da ifade etmek gerekir ki Kur'an'ın rehberliği, sadece ahlâkî değerlerle sınırlı olmayıp insanın düşünce problemlerinin çözümünü ve merhameti de kapsadığı, *“Kur'an müminler için şifâ ve rahmettir. Zalimlerin de ancak zararlarını artırır”* (el-İsrâ 17/82) âyetinden anlaşılmaktadır. Çünkü âyette bahsedildiği üzere Kur'an'ın şifa oluşu, zihinleri putperestlikten ve cahiliye ahlâkından arındırmak anlamındadır. Kur'an'ın merhameti ise düşünce ve ahlâkî değerlerin oluşumunda öncülük rolü üstlenmektedir.⁴⁷ Fakat önemli olan bütün bunların, *“أَفَرَأَى بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ”* *“Yaratan Rabbinin adıyla oku”* (el-'Alak 96/1) âyetinden de anlaşıldığı üzere Allah adına ve tevhid ekseninde yapılmasıdır. İlk nazil olan bu âyet, Allah dışındaki bütün ilâhları terk etmeyi⁴⁸ ve Allah'ın adıyla varlığı ve insanı okumayı emretmektedir.⁴⁹ Bu aynı zamanda kulluğun da bir ifadesidir. Aslında insanın yaratılış maksadının da Allah'a kulluk olduğu, *“وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ”* *“İnsanları ve cinleri ancak bana kulluk etsinler diye yarattım”* (ez-Zâriyât 51/56) âyetinde ifade edilmektedir. Allah'a kul olmak, Allah'ın emirlerini kabul etmek, zararın ve yararın Allah'tan geleceğine inanmak⁵⁰ ve bunu dinî davranışlarla ortaya koymaktır.⁵¹ Allah'a kulluk en yüce makam ve en önemli ahlâkî değerdir. Özellikle Hz. Peygamber'in birçok âyette (el-'Alak 96/ 9-10; (el-İsrâ,17/1) “Allah'ın kulu” olarak nitelemesi bu hikmete mebni olsa gerektir.

4. 2. Allah'ın İsim ve Sıfatlarına Sıklıkla Vurgu Yapılması

Kur'an'ın ahlâkî tefsirinin mümkün olduğunu gösteren delillerden biri de Kur'an'da yoğun bir şekilde Allah'ın sıfatlarının yer almasıdır. Allah'ın isimlerinden Kur'an'da bu yoğunlukta bahsedilmesi tesadüfi değildir. Nitekim bu güzel ilahi isim ve sıfatların insanın bireysel ve toplumsal tekâmülüyle yakından ilgisi vardır. Çünkü Allah'ın isim ve sıfatlarındaki derin manaların idraki

⁴⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-tenvîr*, 15: 40.

⁴⁶ Ebû Zehra, Muhammed b. Ahmed b. Mustafa b. Ahmed, *Zehretu 't-tefâsîr* (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, t.y.), 8:341.

⁴⁷ Ebû Zehra, *Zehretu 't-tefâsîr*, 8:442.

⁴⁸ Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîrû 'l-hadîs* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2000), 1: 317.

⁴⁹ Saîd Havvâ, *el-Esâs fi 't-tefsîr* (Kahire: Dâru's-Selâm, 1424), 11:601.

⁵⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-tenvîr*, 27:25.

⁵¹ Muhammed Emîn b. Abdullah el-Urumî, *Hadâiku'r-rûh ve'r-reyhân fî rivâyi 'ulûmi'l-Kur'an*, thk. Hâşim Muhammed Ali b. Hüseyin Mehdi (Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 2001), 28:25.

edilmesi; kalbe imanın yerleşmesine, ihlase, aklın, kalbin ve vicdanın olumsuz düşünce ve duygulardan temizlenmesine vesile olur.⁵² Allah'ın isim ve sıfatları aynı zamanda mükemmelliğin farklı ifadeleri olup ve bütün bunların tecelli ettiği aynalar mesabesindedir.⁵³ Söz konusu varlığın bir parçası olan insan, beşer gücü nispetinde Allah'ın isimlerinin manalarından yararlandığı ölçüde kemale erer. İnsan, varlığın yaratıcısı olan zatın özel adı olan “Allah” lafzını anmakla O'nunla iletişim sağlar ve onun dışındaki varlıkların yok hükmünde olduğunu derinden hisseder.

Kur'an'da çokça tekrarlanan er-Rahmân ve'r-Rahîm isimleri Allah'ın sınırsız merhametine delalet eder. er-Rahmân'ın Allah'a has bir sıfat, er-Rahîm'in ise insanlar için de kullanılabilceği, er-Rahmân'ın büyük nimetleri, er-Rahîm'in küçük nimetleri ifade ettiği, er-Rahmân'ın dünyadaki ve er-Rahîm'in ise ahiretteki nimetlerle ilgili olduğu gibi tefsirler yapılagelmiştir. İnsanın bu isimlerin ahlâkî değerlerinden yararlanması, sadece Allah'a itimat etmesi, Allah'a şükretmesi, vesile kim ya da ne olursa olsun bütün nimetlerin Allah'tan olduğuna inanması ve insanlara karşı merhametli davranmasıyla gerçekleşir.⁵⁴ Böylece insan Allah'ın Kur'an'da zikredilen bütün isim ve sıfatlarından istifade ederek erdemli bir şahsiyet oluşturmaya muvaffak olur. Mesela insan, Allah'ın Gaffâr ismine yönelerek tevbe etmekle kendisinden payda olan günahları ortaya saçmamak, onları güzel davranışlara dönüştürmek, insanlardan sadır olan hataları onlara nasihat etmekle deşifre etmemek ve kendisine kötülük edenlere iyilik yapmak ve günahlarını örtmek⁵⁵ gibi yüce ahlâkî değerlerden istifade edebilir. Böylelikle insan Allah'ın bütün isimlerinin ahlâkî değerlerinden istifade ederek erdemli bir şahsiyet inşa edebilir.

Gazzâlî'nin “*el-Maksadu'l-Esnâ*” adlı eserinde, Allah'ın sıfatlarıyla ilgili, “Kişinin kemali ve saadeti Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanması ve insanın tasavvur edebileceği kadar Allah'ın sıfatlarının manalarından istifade etmesi” şeklinde bir başlık açmaktadır. Bununla insanın Allah'ın isimlerinin ahlâkî boyutlarından istifade etmesine dikkat çektiğini söylemek mümkündür. Gazzâlî, bu başlık altında insanın, Allah'ın sıfatlarının anlamlarından yararlanmadığı takdirde bu yöndeki nasibini kaybedeceğini belirtir. Bu sebeple insanın imkân dâhilinde

⁵² Muhammed Seyyid Tantâvî, *et-Tefsîru'l-vasîtu* (Beyrut: er-Risâle, 1987), 64.

⁵³ İbn Kayyım el-Cevziyye, *Medâricu's-sâlikîn*, 1:418.

⁵⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yûsûf es-Senûsî el-Hasenî, *Şerhu'l-esmâi'l-husnâ*, thk. Nezzâr Hammâdî (Beyrut: Müessesetü'l-ma'ârif, 2008), 27-28.

⁵⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî, *Şerhu'l-esmâi'l-husnâ*, 34.

Allah'ın sıfatlarının deruni anlamlarından yararlanması ve içerdiği ahlâkî değerleri yaşaması gerektiğini söyler.⁵⁶ İzutsu'nun (ö.1993), "Kur'an'ın hiçbir kavramı Allah kavramından bağımsız değildir. İnsanın ahlâkî ile ilgili bütün nitelemeler ilâhî sıfatların birer yansımasıdır. Dolayısıyla insanın ahlâkî, Allah'ın ahlâkî yapısına dayanmaktadır."⁵⁷ şeklinde özetlediği tezi, Gazzâlî'nin bu yöndeki söylemini destekler mahiyettedir. Ancak belirtmek gerekir ki insan, Allah'ın en güzel isimlerinin (el-esmâu'l-husnâ) mana ve mefhumundan yararlı olsa da Allah ile arasında bir benzerlik olmaz. Zira Allah'ın bir benzeri yoktur (eş-Şu'arâ 26/11). Bu izahattan hareketle, Allah'ın Kur'an'da yoğun bir şekilde zikredilen isim ve sıfatlarının mevcudiyetinin Kur'an'ın baştan sona ahlâkî tam bir tefsirinin sadece mümkün değil aynı zamanda elzem olduğunu da zımnen ifade ettiğini söylemek mümkündür.

4. 3. Hz. Peygamber'in Ahlâkî Boyutunun Bir Model Olarak Sunulması

Kur'an'ın ahlâkî tefsirini mümkün kılan dayanaklardan biri de Hz. Muhammed'in (s) ahlâkî yapısıdır. Kur'an'ın ilk muhatabı olan Hz. Peygamber Kur'an'ın maksadını en iyi anlayan ve içerdiği değerleri en üst seviyede yaşayan bir rehberdir. Bu yönüyle Hz. Peygamber'in hayat tarzı ve söylemleri Kur'an'ın içeriğinin ve ahlâkî değerlerinin birer göstergesidir. Hz. Peygamber'in ahlâkî boyutuna, وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ “*Elbette sen yüce bir ahlâk üzeresin*” (el-Kalem 68/4) âyetinde de işaret edilmektedir. Âyette bahsedilen yüce ahlâk, İslâm dini, Kur'an ahlâkını yaşama, Allah'ın emirlerine teslim olma ve Allah'ın dostlarıyla, çocuklarla, aileyle ve hulusa tüm insanlarla iyi geçinmek olarak tefsir edilmiştir.⁵⁸ Hz. Aişe (ra) Hz. Peygamber'in ahlâkî kendisine sorulduğunda; “*Onun ahlâkî Kur'an'dı*”⁵⁹ diyerek net ve belîğ bir şekilde verdiği cevap da Kur'an'ın muhtevasının ahlâk olduğunu ortaya koymaktadır. Hz. Peygamber'in, لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ “*Andolsun ki, Resûlullah, sizin için güzel bir örnektir*” (el-Ahzâb 33/21) âyetinde bir rol model olarak takdim edilmesi de Kur'an'ın ahlâkî

⁵⁶ Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed, *el-Maksadu'l-Esnâ fi şerhi ma'ânî esmaillahi'l-husnâ*, thk. Bessâm Abdulvahhab el-Câbî (Beyrut: Dâru İbn Hazım, 2003), 45-47.

⁵⁷ Tohihiko İzutsu, *Kur'an'da Dinî ve Ahlakî Kavramlar*, Çev.: Salahattin Ayaz (İstanbul: Beyan Yayınları, 2003), 58-59.

⁵⁸ Maturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkandî, *Tevilâtu ehli's-sünne* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, 2005), 10:136-137.

⁵⁹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Çur'an*, 23:529-530.

boyutuna işaret etmektedir. Zira bu âyette Hendek savaşında Hz. Peygamber'in mücadele ahlâkî başta olmak üzere bir bütün olarak Hz. Peygamber'in ahlâkî vasıflarının model alınması istenmektedir.⁶⁰ Hz. Peygamber'in *üsva* olarak takdim edilmesi, akıl, idrak, ibadet, sabır, dürüstlük, cömertlik, şükür, zahitlik, tevazu, şefkat, merhamet, adalet, affetme, akrabalarla iletişim halinde olma, iktisatlı davranma, beşerî ilişkiler ve benzeri ahlâkî konularda zirvede olmasından kaynaklanmaktadır.⁶¹ Hz. Peygamber'in "*Ben güzel ahlâkî tamamlamak üzere gönderildim*"⁶² ifadesi de nübüvvetin temel maksadının güzel ahlâkî tamamlanması olduğunu göstermektedir. Ancak söz konusu hadisten de anlaşıldığı üzere risâletin amacı ahlâkî değerleri sıfırdan inşa etmek olmayıp noksan kalanları tamamlamaktır. Çünkü Kur'an'ın ilk muhatapları ahlâkî değerlerden tümüyle yoksun değildiler. Cömertlik ve cesaret başta olmak üzere misafirperverlik, yoksul ve çaresizi korumak, hilm, sabır, metanet, affetme, vefakârlık, şeref ve yerine göre tevazu gibi birçok ahlâkî değere sahiptiler.⁶³ Kur'an ile birlikte mevcut ahlâkî değerlere ek olarak tevhid başka olmak üzere (el-İhlâs 112/1-4) emanete riâyet etme, iffetli olma, huşu içinde namaz kılma, akitlere bağlı kalma ve infakta bulunma gibi ahlâkî değerler de tavsiye edilmiştir (el-Müminûn 23/1-11).

Öte yandan Kur'an, Hz. Peygamber'i, şahsiyetini tevhid ve ahlâk ekseninde inşa ederken, -beşer olarak bireysel ve sosyal konularda içtihadta bulunurken- kendisinden sudur eden zelle mesabesindeki hataları düzeltmek için de zaman zaman uyarmaktadır.⁶⁴ Kur'an'da bu yönde birçok uyarı mevcuttur. Konunun izahı için birkaç âyet zikretmekle yetineceğiz.

Bedir esirleri konusunda Hz. Peygamber sahabe ile istişare ederken bir kısmı esirlerin öldürülmesinin daha doğru olacağını söyler. Bazıları ise fidye karşılığında serbest bırakılmalarının daha isabetli olacağını belirtir. Hz. Peygamber fidye görüşünü tercih eder. Bunun üzerine nazil olan, "*Yeryüzünde küfrün belini kırıncaya kadar, hiçbir nebiye esir alması yaraşmaz. Siz geçici*

⁶⁰ Kasimî, Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed Saîd b. Kâsım ed-Dımaşkî, *Mehâsinü't-te'vil*, thk Muhammed Bâsî 'Uyûnu's-sûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, 1418), 8:51.

⁶¹ İbn Cüzey, Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî, *et-Teshîl li-ulûmi't-tenzîl*, thk. Muhammed Abdülmün'im el-Yûnusî ve İbrâhîm 'Atve 'İvaz (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Hadise, 1973), 2:398.

⁶² Beyhâkî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin, *es-Sünenü'l-kubrâ*, 10:323.

⁶³ Mustafa Çağrıncı, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Ahlâk ve İnsan İlişkileri* (İstanbul: KURAMER yayınları, 2017), 84.

⁶⁴ 'Uveyyîd b. Ayyâd b. Ayyîd el-Metrafi, *Âyâtü İtâbi'l-Mustafâ fi davi'l-ismetî ve'l-ictihâd* (Mekke: Mektebetü'l-Fehd, 2005), 114.

dünya malını istiyorsunuz, hâlbuki Allah (sizin için) ahireti istiyor. Allah güçlüdür, hikmet sahibidir” el-Enfâl 8/67) âyeti, Hz. Peygamber’in bu uygulamasından dolayı ona itapta bulunur. Ancak söz konusu azarlama Hz. Peygamber’e mahsus olmayıp istişare ettiği Müslümanlar için de söz konusudur.⁶⁵ Tebuk gazvesinde ise Hz. Peygamber birtakım mazeretler ileri süren kişilere izin verir. Bundan dolayı “Allah, seni affetti. Fakat doğru söyleyenler sana iyice belli olup, sen yalancıları bilinceye kadar onlara niçin izin verdin?” (et-Tevbe 9/ 43) âyetinde uyarıldığı görülmektedir. Zemaşerî (ö.538/1144) bu âyette söz konusu edilen affin hatadan kinaye olduğunu açıklar.⁶⁶ Keza Abese sûresinin ilk dört âyeti Abdullah b. Ummi Mektûm ile ilgili olduğu söylenmektedir. Bir gün Hz. Peygamber İslâm’ı tebliğ etmek amacıyla Mekke’nin müşrik liderleriyle görüşürken Abdullah b. Ummi Mektûm onun yanına gelerek kendisini irşat etmesini ister. Ancak Hz. Peygamber söz konusu tebliğ ve davetten dolayı İbn Ummi Mektûm’a ilgi göstermez. Bunun üzerine inen âyetler Hz. Peygamber’e itapta bulunur.⁶⁷ Görüldüğü üzere Hz. Peygamber’e itap ile ilgili olan âyetlerin de onun ahlâkî şahsiyetini inşa etmeye yönelik olduğu anlaşılmaktadır. Daha önce Hz. Aişe’nin “onun ahlâkî Kur’an’dı” sözü de buna işaret etmektedir. Hz. Peygamber Kur’an ile o derece hemhal olmuştu ki onunla yatar ve onunla kalkardı; yatarken de uykudan kalkarken de Kur’an okurdu.⁶⁸

4. 4. Kıssaların Sıklıkla Referans Gösterilmesi

Ahlâkî tefsirin mümkün olduğunu gösteren kanıtlardan biri de Kur’an’da yoğun bir şekilde elçilerin ümmetleriyle yaşadıkları sorunlar ve gönderildikleri toplumların ahlâkî problemlerinden bahsedilmesidir. Kur’an’da geçmiş toplumlar, *ümme* (ç. *ümem*) kelimesi ile ifade edilmektedir. Bu kelimeler, buldukları bağlama göre cemaat (Hûd 11/47), tür (el-En’âm 6/38), zaman (dönem) (Hûd 11/8; Yûsûf 12/45), din (ez-Zuhuruf 43/23), öncü ve bütün güzelliklerin kendisinde birleştiği salih kişi (en-Nahl, 16/120) ve bir şeyin temeli ve esası (Âl-i İmrân 3/7) anlamlarında kullanılmıştır. Terim olarak *ümme/ümem* ise din, mekân ve zamanın bir araya getirdiği topluluklardır. Bir araya

⁶⁵ Salâh Abdulfettâh el-Hâlidî, *İtâbu’r-Resûl fi’l-Kurân* (Dimaşk: Dâru’l-Kalem, t.y.), 47.

⁶⁶ Zemaşerî, Ebü’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf ‘an hakâ’iki gavâmi’i’l-tenzîl ve ‘uyûni’l-eşkâvil fi vücûhi’t-te’vil* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-Arabî, 1407), 2: 274.

⁶⁷ Salâh Abdulfettâh el-Hâlidî, *İtâbu’r-Resûl fi’l-Kurân*, 151.

⁶⁸ Bünyamin Erol, “ Kur’an’da Ahlâkî değerler”, *XI, Kur’an Sempozyumu* (Ankara: Fecir Yayınları, 2007, 133-153.

gelmelerinin isteyerek veya zorunlu olması fark etmez.⁶⁹ Buna göre *ümem*, bir topluluğu bir araya getiren ve kendilerini diğerlerinden ayıran değerlere sahip topluluklara verilen cins isimidir.

Kur'an kıssalarında genel anlamda ahlâkî değerleri temsil eden peygamberler ile bu değerleri yitirmiş toplumlardan söz edilmektedir. Kur'an kıssalarının âyet sayısı yaklaşık olarak bin beş yüzdür. Bu rakam Kur'an'ın dörtte birine ve ahkâm âyetlerinin de üç katından fazlasına tekabül etmektedir.⁷⁰ Kur'an'da kıssalara bu kadar yoğunlukta yer verilmesiyle, insanlığın tarihî süreçte yaşadığı tecrübenin muhatapların istifadesine sunulması, bütün ilâhî dinlerin kaynağının ve temel ilkelerinin aynı olduğunun gözler önüne serilmesi amaçlanmış olmalıdır.⁷¹ Kıssalar aracılığıyla tevhit inancı, yeniden dirilme, nübüvvetin hakkaniyeti ve ahlâkî değerlerin yaşanması teşvik edilmektedir. Öte yandan kıssalarda toplumların çöküşüne zemin hazırlayan davranışlardan kaçınma mesajı da verilmekte⁷² ve adeta milletlerin sicilleri gözler önüne serilmektedir.⁷³ Kur'an'da kıssalara bu yoğunlukta yer verilmesi ahlâkî tefsirin hem mümkün hem de gerekli olduğunu göstermektedir.

4. 5. Kur'an Üslubunun Ahlâkî Oluşu

Kur'an'ın ahlâk merkezli tefsirini mümkün kılan hususlardan biri de Kur'an üslubunun ahlâkî olmasıdır. Kur'an'da açık bir şekilde ifade edilmeyen birçok konu kinâyeli bir üslupla muhataplara iletilmektedir. Kinâye üslubuyla, toplumda açık bir şekilde ifade edilmesinden hoşlanılmayan söz ve davranışlar üstü kapalı bir üslupla belirtilmektedir.⁷⁴ Örneğin, toplumda açık bir şekilde ifade edilmesi hoş karşılanmayan cinsel ilişki Kur'an'da, er-Refes, el-Libâs, el-Mubâşere, el-İfdâ, et-Tağaşşî, el-Lems, el-Mess, ed-Duhûl, es-Sırr, el-Hecru fi'l-medâci' ve et-Tams gibi kelimelerle söz konusu edilmektedir. İnsanın psikolojik halleri; parmakları ısırarak, parmaklarıyla kulaklarını tıkamak, elleriyle ağzını kapatmak, gerisin geriye dönmek, başını eğmek gibi kelime ve terkiplerle ortaya

⁶⁹ İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'an*, 23.

⁷⁰ Hasan b. Salih et-Hamîd, *Sünenullahi fi'l-umem*, (Mısır: Dâru'l-hedyi'n-nebeviyyi, 2011), 190.

⁷¹ Seyyid b. Kutub b. İbrâhîm b. Hüseyin eş-Şâzilî, *Fî Zılâli'l-Kur'an* (Kahire: Dâru's-Şurûk, 2004), 3: 144.

⁷² Fazl Hassan Abbas, *Kasasu'l-Kur'ani'l-Kerim* (Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 2010), 392.

⁷³ Hasan b. Salih et-Hamîd, *Sünenullahi fi'l-umem*, 134-135.

⁷⁴ Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmail es-Sa'âlibî, *el-Kinayetu ve't-tariz*, thk. Ayşe Hüseyin Ferid (Kahire: Dâru'l-Enbâ, 1998), 43.

konulmaktadır. Bazen insanın bir takım ahlâkî olmayan durumları, odun taşıma, ellerin zincirle boyna bağlanması, ellerini tümüyle açma gibi ifadelerle beyan edilmiştir.⁷⁵ Örneğin, نَسَاؤُكُمْ حَزْبٌ لَكُمْ “Kadınlarınız sizin için bir tarla gibidir” (el-Bakara 2/223) âyetinde cinsel ilişki tarla olarak, وَلَكِنْ لَا تُؤَاعِدُوهُمْ سِرًّا “Fakat gizli bir vaatte bulunmayın” (el-Bakara 3/235) âyetinde nikâh kıyma gizli vaat, عَصُوا عَلَيْكُمْ الْأَنْمَالَ مِنَ الْغَيْظِ “Kızgınlıktan parmaklarını ısırırlar” (Âl-i İmrân 3/119) âyetinde derin üzüntü parmakları ısırma hareketiyle ortaya konulmaktadır. Ayrıca Hz. İsa ve annesi Meryem’in tuvalet ihtiyaçlarını gidermek zorunda olan varlıklar oluşu كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ “Her ikisi birlikte yemek yerlerdi” (el-Mâide 5/75) âyetinde yemek yemek şeklinde ifade edilmektedir.⁷⁶ Böylelikle iddia edildiği gibi Hz. İsa’nın Allah’ın çocuğu ve ilâh olmadığı, insanların anlayabileceği bir netlikle ifade edilmiştir. Kinayeli üslup düz anlatımdan daha çok anlam zenginliği oluşturur. Çünkü düz anlam, büyük oranda anlam daralmasına götüren bir hitaptır.

4. 6. Hukuk ve Ahlâk Bütünlüğü

Kur’an’ın ahlâkî tefsirini mümkün kılan günlük ve toplumsal hayatta hukuk ve ahlâk kavramlarının merkezî bir yere sahip olmasıdır. İnsanlarla ilişkiler genelde bu kavramlar çerçevesinde değerlendirilir. Herhangi bir konuda aldatma ve benzeri durumlar gerçekleştiğinde söz konusu kişi bu kavramlarla ifade edilir. Bireysel hayatta olduğu gibi toplumsal hayat için de aynı şey söz konusudur. Aslında insanlığın tarihsel süreçte yaşadığı olay ve durumların tümü bu çerçevede söz konusu edilmektedir.⁷⁷ Ayrıca din, hukuk ve ahlâk kavramlarının birbiriyle irtibatı söz konusudur. Şöyle ki din hem ahlâkî hem de hukuku kapsarken ahlâk hukuku ihtiva etmektedir. Ahlâk ile hukuk o kadar iç içedirler ki onları kesin çizgilerle birbirinden ayırmak zordur. Çünkü her ikisi de insanın davranışlarını konu edinir ve toplumsal düzenin korunmasını amaçlar. Ancak metot açısından hukuk ile ahlâk arasında bazı farklar söz konusudur. Ahlâk, özgür iradeyle, bilerek ve isteyerek gerçekleşen davranışları konu edinir ve bunları iç kontrol mekanizması olan vicdan ile denetler. Bunun neticesinde meydana gelen davranışlar insanı ve toplumu rahatsız etmediğinden hukuka uygun olurlar ve hukukun işini kolaylaştırırlar. Öte yandan ahlâkın bu manevi etkinliği yanında hukukun da birtakım yaptırımları vardır. Bu açıdan hukuk da ahlâkî değerlerin

⁷⁵ Detaylı bilgi için bk. Ahmed Fethî Ramazan el-Hayyânî, *el-Kinâyetu fi'l-Kur'ani'l-Kerîm* (Ammân: Dâru Ğaydâ, 2014), 7-8.

⁷⁶ Muhammed Câbir Feyyâd, *el-Kinâye* (Cidde: Dâru'l-Menâre, 1989), 28-35.

⁷⁷ İsmail Kılhoğlu, *Ahlâk-Hukuk İlişkisi* (İstanbul: İlahiyat Fakültesi Vakıf Yayınları, 1988), 4.

gerçekleşmesine yardımcı olmuş olur.⁷⁸ Başka bir deyişle din iyi ve kötüyü belirler. Ahlâk dinin bir hayat tarzı haline dönüşmesine katkıda bulunur. Hukuk ise önleyici kurallarıyla bu yöndeki ihlallerin oluşmasını engeller. Dinin müeyyidesi sevap-günah şeklinde olurken ahlâkın yaptırımı bireyin ve toplumun vicdanıdır. Bu da toplumun veya bireyin kınaması, yadırgaması ve dışlamasıyla kendini gösterir. Hukuk ise normatif kurallar koymakla ahlâkî değerlerin ihlal edilmemesini amaçlar.⁷⁹

Bütün bunlar, hukuk ve ahlâkın konu açısından birbiriyle sıkı ilişkilerinin olduğunu göstermektedir. Çünkü “Adam öldürmenin yasaklanması, yükümlülüklerin yerine getirilmesi, devletlerin antlaşmalara, eşlerin birbirine sadakat yükümlülükleri... akrabalara yardım borcu gibi buyruklar hem ahlâk alanında hem de hukuk alanında geçerlidir.”⁸⁰ Dolayısıyla Kur'an'da farklı rakamlarla ifade edilen ahkâm âyetlerinin ilk etapta ahlâkî boyutlarının olmadığı akla gelse de bu âyetlerin uygulamasıyla meydana gelen etkiler onların da ahlâkî yönlerinin bulunduğunu göstermektedir. Namazın insanı kötülükten koruması (el-Ankebût 29/45), zekâtın insan zihnini ve kalbini olumsuz düşünce ve duygulardan temizlemesi (et-Tevbe 9/103), orucun (el-Bakara 2/183) ve haccın insanı takvaya götürmesi (el-Hac 22/38) gibi ahkâm âyetlerinin doğurduğu sonuçlar onların da ahlâkî boyutunun göstergesidir. Aynı şekilde muamelele ilgili işlemler, dürüstlük, adalet, ihsan, emanet, merhamet, ilim, siyaset, iktisat ve savaşa ilgili hükümlerin de ahlâkî yönleri vardır.⁸¹ Bu sebeple Müslüman bir bireyin, Allah, insan, toplum, hayvan ve hatta cansız varlık ile ilişkisinin tümü ahlâkî değerler kapsamında değerlendirilmektedir.⁸² Dolayısıyla ibadet, muamelat, ticaret, akitler, ekonomi, adalet, emanet, zayıfı koruma ve aldatmayı ortadan kaldırma ile ilgili hükümlerin bir takım ahlâkî değerlerin olduğunu söylemek mümkündür.⁸³

⁷⁸ Zeki Yaka, “İslam Hukukunda Ahlâkın Hukuk İçindeki Yeri ve Hukukun Tesir Gücüne Etkisi” *Geçmişten Geleceğe Ahlak Sempozyumu* (Bartın Üniversitesi Yayınları, 2015), 378-395.

⁷⁹ Saffet Köse, “Hukuk mu Ahlak mı? –İslam Nokta-i Nazarından Din-Hukuk İlişkisi Bir İnceleme–”, *İslam Hukuku Araştırmalar Dergisi*, 17 (2001): 15-50.

⁸⁰ İsmail Kılhoğlu, *Ahlâk-Hukuk İlişkisi*, 328.

⁸¹ Yusûf el-Karadâvî, *Devru'l-kiyemi ve'l-ahlâk fi'l-iktisâdi'l-İslâmî* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1995), 8.

⁸² Halid b. Cüma b. Osman el-Harrâz, *Mevsûatu'l-ahlâk* (Kuveyt: Mektebetü Ehli'l-Eser, 2009), 22.

⁸³ Câsır 'Avde, *Makâsîdu's-şerîa* (London: el-Ma'hedu'l-'âlemî li'l-fikri'l-İslâmî, t.y.), 109.

Sonuç

Kur'an, insanın varlık ve toplumla ilgili doğru bir bilinç ve tasavvur sahibi olmasını amaçlamaktadır. Hakkı, adaleti, özgürlüğü ve insanlık onurunu muhafaza etmeyi içselleştirmiş, dünyanın imar ve ıslahını bu minvalde gerçekleştirecek donanımda bir şahsiyet ve toplum modeli inşa etmeyi hedeflemektedir. İlk günden itibaren bu maksatla Kur'an hakkında çok yönlü lugavî, fikhî ve edebî çalışmalar yapılagelmiştir. Bu yönde birçok tefsir metni yanında şerh, hâşiye ve talik türünden binlerce eser kaleme alınmıştır. Ancak ondört asır boyunca ahlâk eksenli müstakil ve mütakâmil bir tefsir çalışması yapılmamıştır. Aslında Kur'an'ın temel amacı olan tevhid ve ahlâkî değerler ekseninde birey ve toplumun ıslahını gaye edinen bir yeni tefsir türüne ihtiyaç olduğu açıktır.

Yapılan ilmî çalışmalarda ahlâkın insan yaratılışında var olduğu veya çevreden kazanılan ve düşünmeden davranışlara dönüşme etkisine sahip bir meleke olduğu ifade edilmektedir. Ahlâkın oluşumunda fitrat ve çevrenin etkisi ön plana çıkarılsa da vahyin getirdiği değerlerin rolü inkâr edilemez. Vahiy kaynaklı ahlâk ilkeleri bağlamında Kur'an söz konusu sürecin tamamlayıcısı mahiyetindedir. Buna göre bir davranışın ahlâkî olup olmadığına akıl ile vahyin birlikte karar vermesi gerekmektedir. Şunu da belirtmek gerekir ki ahlâk ile ilgili yapılan tanımlar Kur'an ahlâkını ve ahlâkî tefsiri yansıtmak mahiyette değildir. O halde Kur'an'ın ahlâkî tefsirinin mahiyetini, ilke ve esaslarını ortaya koyan bir tanıma ihtiyaç vardır. Buna göre Kur'an'ın ahlâkî tefsirini; Fâtiha'dan Nâs sûresine kadar tevhid ve ahlâk merkezli erdemli bireyin ve erdemli toplumun inşasını gaye edinen bir tefsir olarak tanımlamak mümkündür. Tarihî süreçte oluşmuş lugavî, fikhî, kelâmî vb. tefsir müktesebatını söz konusu tefsirin kaynakları olarak düşünmek mümkündür. Çağımızda Kur'an'ın ahlâkî değerlerinin hayat ile yeniden buluşabilmesi için böyle bir tefsir türüne ihtiyaç bulunmaktadır. Ayrıca böyle bir tefsir Kur'an'ın içerdiği tevhit merkezli ahlâkî değerlerin toplumla paylaşılmasına katkı sağlayacaktır.

Bu çalışmada söz konusu tefsirin imkânını ve lüzumunu ortaya koyan delillerin neler olduğu temellendirilmeye çalışılmıştır. Kur'an'ın insanlık için bir hidayet kaynağı olması, insanın bütün hayatını kuşatması, keza Hz. Aişe'nin, Hz. Peygamber'in ahlâkını -bireysel ve toplumsal davranışlarını- Kur'an ahlâkı olarak nitelemesi, Kur'an'ın ahlâk merkezli bir kitap olduğunu göstermektedir. Böyle bir tefsire dayanak teşkil edecek diğer temel unsurlar, Kur'an'da Allah'ın sıfatlarının

yoğun bir şekilde yer alması, kıssaların Kur'an'ın üçte birini oluşturan kıssaların, Kur'an'ın üslubunun bir bütün olarak ahlâkî oluşu ve ahkâm ayetlerinin Kur'an'da yer almasıdır. Zira hukuk ile ahlâkî değerlerin birbiriyle sıkı ilişkisi olduğu müslemeldir.

Çalışmamızın temel maksadı, Kur'an'ın ahlâkî tefsirinin mümkün ve lüzumlu olduğunu temel dayanaklarıyla ortaya koymaktır. Ancak ahlâkî bir tefsirin yapılabilmesi için öncelikle bu yeni tefsir türünün metodolojisinin ortaya konulması ve en azından örnek bir sûre bazında ahlâkî tefsirin yapılması gerekmektedir. Bu yönde yapılacak ilmî çalışmalar ahlâkî tefsir türünün oluşumuna ve gelişimine katkı sunacaktır.

Kaynakça

- Abacı (Yılmaz), Fatma. Kur'an Kıssalarının Ahlaki Boyutu. (Marmara Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2010).
- Akseki, Ahmed Hamdi. *Ahlâk İlmi ve İslâm Ahlâkı*. Ankara: Nur Yayınları, 1991.
- Âlûsî, Ebû's-Senâ Şehâbeddîn Mahmûd b. Abdullâh b. Mahmûd. *Rûhu'l-me'ânî fi tefsiri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'î'l-mesânî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, ts.
- Aşkar, Ömer b. Süleyman b. Abdullah. *el-Akide fi'l-Allah*. Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 1999.
- 'Avde, Câsır. *Makâsîdu'ş-şeria*. London: el-Ma'hedu'l-'âlemî li'l-fikri'l-İslâmî, ts.
- Beyhâkî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin. *es-Sünenü'l-kubrâ*. Thk. Muhammed Abdükâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fi. *el-Câmi'u's-saîh*. Thk. Zühery b. Nâir. Beyrut: Dâru't-Tavka, 1422.
- Bûtî, Muhammed Saîd Ramazan. *Fıkhu's-sîre*. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1994.
- Büyük, Celal. *Ahmed Hamdi Akseki'nin Ahlak Felsefesinde Vicdan ve Ahlâkî Müeyyide*. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Matbaası, 2019.
- Cürcânî Alî b. Muhammed b. Alî. *et-Ta'rîfât*. Beyrut: Dâru'l-Kütüb el-Arabî, ts.
- Çağrıçı, Mustafa. "Ahlâk", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- Çağrıçı, Mustafa. *Kur'an'ın Geliş ortamında ahlâk ve insan ilişkileri*. İstanbul: KURAMER yayınları, 2017.
- Dırâz, Abdullah. *Dustûru'l-ahlâk fi'l-Kur'an*. Thk. Abdussâbur Şâhin. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.
- Dırâz, Mahammed Abdullah. *Dustûru'l-ahlâk fi'l-Kur'an*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1973.
- Ebû 'Avde, 'Avde Halîl. *et-Tatavvuru'd-delâli beyne'ş-şiri'l-câhilî ve luğati'l-Kur'an*. Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1980.
- Ebû Dâvut, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdi. *es-Sünen*. Thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd. Beyrut: el-mektebetü'l-Asriyye, ts.

- Ebû Mansûr, Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâ'il es-Sa'âlibî. *el-Kinâye ve't-t'arîz*. Thk. Ayşe Hüseyin Ferid. Kahire: Dâru'l-Enbâ, 1998.
- Ebû Zehra, Muhammed b. Ahmed b. Mustafa b. Ahmed. *Zehretu't-tefâsîr*. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.
- Emîn, Ahmed. *Kitâbu'l-ahlâk*. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1931.
- Eren, Cüneyt. "Kur'an Ahlakı Olarak Kinaye". *Diyanet İlmi Dergi* 46/2 (2010): 97-107.
- Erul, Bünyamin. "Kur'an'da Ahlâkî değerler, XI, Kur'an Sempozyumu Ankara". *Fecir Yayınları*. (2007): 133-153.
- Fazl Hassan Abbas. *Kasasu'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 2010.
- Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman er-Rûmî. *İtticahâtu't-tefsîr fi'l-Karni'l-İşrîn*. Rıyâd: Dirâsetu İdâreti'l-Buhûsi'l-İlmiyye ve'l-İftâi ve'l-İrşâd, 1406.
- Ferâhî, Abdülhamîd b. Abdilkerîm Ensârî. *Müfredâtü'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslamî, 2002.
- Ferâhîdî, Halîl b. Aḥmed, Ebû 'Abdurrahmân el-Halîl b. Aḥmed. *Kitabu'l-'ayn*. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1988.
- Feyyâd, Muhammed Câbir. *el-Kinâye*. Cidde: Dâru'l-Menâre, 1989.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *el-Maksadu'l-esnâ fi şerhi ma'ânî esmaillahi'l-husnâ*. Thk. Bessâm Abdolvahhab el-Câbî. Beyrut: Dâru İbn Hazım, 2003.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *İhyâu Ulûmiddin*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1985.
- Güven, Şahin. *Erdemli Toplumun İnşası (Hücürât sûresi tefsiri)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları, 2019.
- Hâlidî, Salâh Abdulfettâh. *İtâbu'r-Resûl fi'l-Kurân*. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, ts.
- Hamîd, Hasan b. Salih. *Sünenullahi fi'l-umem*. Mısır: Dâru'l-Hedyi'n-Nebeviyyi, 2011.
- Harrâz, Hâlid b. Cüma b. Osman. *Mevsu'âtu'l-ahlâk*. Kuveyt: Mektebetu Ehli'l-Eser, 2009.
- Hasenî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî. *Şerhu'l-esmâi'l-husnâ*. Thk. Nezzâr Hammâdî. Beyrut: Müessesetü'l-Ma'ârif, 2008.
- Hatîb, Mu'tezz. "Ayâtu'l-Ahlak' inde'l-mufessîrin". *Journal of Islamic Ethics*. 1 (2017): 83-121.
- Havvâ, Saîd. *el-Esâs fi't-tefsîr*. Kahire: Dâru's-Selâm, 1424.
- Hayyânî, Ahmed Fethî Ramazan. *el-Kinâye fi'l-Kur'an-i'l-Kerîm*. Ammân: Dâru Ğaydâ, 2014.
- Izutsu, Tohihiko. *Kur'an'da Dinî ve Ahlakî Kavramlar*. Çev: Salahattin Ayaz. İstanbul: Beyan Yayınları, 2003.
- İbn Âşûr, Ebû Abdillâh Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed eş-Şâzelî b. Abdîlkâdir b. Muhammed. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Tunûs: ed-Dâru't-Tunûsiyye, 1984.
- İbn Cüzey, Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî. *et-Teshîl li-ulûmi't-tenzil*. Thk. Muhammed Abdülmün'im el-Yûnusî ve İbrâhim Atve İvaz. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Hadise, 1973.

- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvîni el-Hemedânî. *Makâyisu'l-Luğa*. Thk. Abdusselâm Muhammed Harûn. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyüb ez-Züraî ed-Dımaşkî el-Hanbelî. *Medâricu's-sâlikîn*. Thk. Muhammed el-Mu'tasımibillah. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 2003.
- İbn Miskeveyh, Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. Ya'küb. *Tehzîbü'l-ahlâk*. Thk. 'İmâd el-Hilâlî. Beyrut: Menşurâtu'l-Cümel, ts.
- İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgîb. *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'an*. Thk. Safvân Adnan ed-Dâvudî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412.
- Karadâvî, Yusûf. *Devru'l-kiyemi ve'l-ahlâk fi'l-iktisâdî'l-İslâmî*. Kahire: Mektebetu Vehbe, 1995.
- Kâsimî, Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed Saîd b. Kâsım ed-Dımaşkî. *Mehâsinü't-te'vil*. Thk. Muhammed Bâsî Uyûnu's-suûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418.
- Kaya, Mehmet. "Kur'an'da Gençler Aracılığıyla Verilen Ahlakî Mesajlar". Sinop Üniversitesi Uluslararası Gençlik ve Ahlak Sempozyumu. (Sinop: İkizler Matbaası,2016).
- Kılıçoğlu, İsmail. *Ahlâk-Hukuk İlişkisi*. İstanbul: İlahiyat Fakültesi Vakıf Yayınları, 1988.
- Köse, Saffet. "Hukuk mu Ahlak mı? –İslam Nokta-i Nazarından Din-Hukuk İlişkisi Bir İnceleme-". İslam Hukuku Araştırmalar Dergisi. 17 (2001): 15-50.
- Kutub, Seyyid b. İbrâhîm b. Hüseyin eş-Şâzilî. *Fî Zılâli'l-Kur'an*. Kahire: Dâru's-Şurûk, 2004.
- Maturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâturîdî es-Semerkandî. *Tevîlâtü ehli's-sünne*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *en-Nüket ve'l-uyûn*. Thk. Seyyid b. Abdulmaksûd b. Abdulhalîm. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Metrafî, Uveyyid b. Ayyâd b. Ayyîd. *Âyâtü itâbi'l-Mustafâ fi davi'l-ismetî ve'l-ictihâd*. Mekke: Mektebetü'l-Fehd, 2005.
- Muhammed İzzet b. Abdilhâdî b. Dervîş. *et-Tefsîrû'l-hadîs*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2000.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-sahîh*. Thk. Muhammed Fuâd Asdulbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, ts.
- Naim, Ahmed. *İslam Ahlâkının Esasları*. Ankara: Diyanet Vakıf Yayınları, 2014.
- Şarâvî, Muhammed Mutevellî. *Tefsîru's-Şarâvî*. Mısır: Metâbiu Ahbâri'l-Yevm, 1997.
- Şeref, Abdurrahman. *Ahlak İlmi*. İstanbul: Elis Yayınları, 2012.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*. Thk. Ahmed Muhammed Şakir. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2000.
- Tantâvî, Muhammed Seyyid. *et-Tefsîru'l-vasît*. Beyrut: er-Risâle, 1987.
- Urumî, Muhammed Emîn b. Abdullah. *Hadâiku'r-rûh ve'r-reyhân fi rivâyi ulûmi'l-Kur'an*. Thk. Hâşim Muhammed Alî b. Hüseyin Mehdî. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 2001.
- Vâilî, Tarafe b. el-Abd b. Sufyan el-Bekrî. *Divânu Tarafe b. el-Abd*. Thk. Mehdî Muhammed Nârüddin. Beyrut: Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, 2002.

Vatandaş, Celaleddin. "Kur'an'ın Hayata Mudahalesi (birey ve toplumu inşası), XI. Kur'an Sempozyumu". Ankara: Fecr Yayınları, 2008.

Yaka, Zeki. "İslam Hukukunda Ahlakın Hukuk İçindeki Yeri ve Hukukun Tesir Gücüne Etkisi" Geçmişten Geleceğe Ahlak. Bartın Üniversitesi Yayınları, 2015, 378-379. ts.

Yavuz, Galip. "Kinayeli Üslubun Yorumsal Değeri". C. Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi, 10/2 (2006): 331-390.

Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. Kahire: Mektebetu Vehbe, ts.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-eğâvîl fî vücûhi't-te'vil*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1407.

Zerkânî, Muhammed Abdulazîm. *Menâhilu'l-irfân fî 'ulûmi'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

Cerh-Ta'dil İlminde "Deccâl" Kavramının Kullanımı

Alparslan Kartal*

Öz

Hadis ilminde isnad sistemini işlevsel hale getiren ve onu tamamlayan unsur, râvilerin güvenilirliğinin tespit edilmesidir. Râvilerin güvenilirliğinin tespit edilmesine olan ihtiyaç ise Cerh-Ta'dil ilminin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Hadis münekkidleri, ricâl tenkidi yaparken, değerlendirmelerini temsil eden bazı lafızlar kullanmıştır. Ta'dil ve cerh için farklı tabirler kullanılmış; daha sonra bunlar hiyerarşik bir sınıflandırmaya tabi tutulmuştur. Cerh lafızlarının genellikle en üst mertebesinde "kezzâb, vedda'" gibi kavramlarla beraber zikr edilen bir başka lafız da "deccâl"dir. Deccâl lafzının lügavî ve rivayetlerdeki anlamı ile bir cerh lafzı olarak kullanımı arasında bir ilişki var mıdır? İlk defa bir cerh terimi olarak kullanılması hangi dönemde? Bu lafzın farklı türevleri var mıdır ve hangi şekillerde kullanılmıştır? Bu lafzın günümüze ulaşan ricâl edebiyatında kullanım sıklığı nedir? Bir râvinin bu lafızla cerh edilmesi için hangi özelliklerin varlığı gerekmektedir? Tarih boyunca bu lafızla cerh edilen râviler kimlerdir ve hangi suçlarla itham edilmişlerdir? İşte bu çalışma bu ve benzeri sorulara cevap bulmayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Hadis Usulü, Hadis Edebiyatı, Cerh, Ta'dil, Deccâl.

* Dr. Öğr. Üyesi, Kafkas Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü
Hadis Anabilim Dalı, ORCID: 0000-0001-5360-2361, kartalalparslan@hotmail.com

The Use of the Term of "Dejjal" in the Science of Jarh-Ta'dil

Abstract

The element that makes the Isnad system functional and complements, is the determination of the reliability of the narrators. The reliability of the narrators has revealed the science of Jarh-Ta'dil. While criticizing the narrators, hadith critics used some terms. Different terms have been used for ta'dil and jarh; they were then subjected to a hierarchical classification. Another word that is mentioned together with concepts such as "kazzāb, wadda'" at the highest level of jargon is "dajjal". Is there a relationship between the meaning of the word Dajjal in lexical and narrations and its use as a cerh term? When is it used as a criticism term for the first time? Are there different derivatives of this word and in what ways is it used? What is the usage rate of this phrase in the hadith criticism literature that has reached today? What qualities are required for a narrator to be expressed with this term? Who are the narrators who have been given this term throughout history and with what crimes have they been accused? This study aims to find answers to these and similar questions.

Keywords: Hadith Methodology, Hadith Literature, Jarh-Ta'dil, Dajjal.

مفهوم الدجال واستعمالاته في علم الجرح والتعديل

المخلص

إن العنصر الذي يجعل نظام الإسناد وظيفيًا ومكتملاً هو بالتحديد توثيق أحوال الرواة إذ ظهرت الحاجة إلى توثيق حال الرواة عندما كثر انتقاد رواياتهم، وبذلك ظهر علم الجرح والتعديل. وقد استخدم النقاد في علم الحديث بعض العبارات والمصطلحات المختلفة في علم الجرح والتعديل، ثم أخضعوا تلك العبارات وتلك المصطلحات لتصنيفات هرمية وبحسب حال الراوي، ففي الجرح مثلاً استخدموا بعض المفاهيم، وهي في العموم مثل: "كاذب وضاع"، وكان أعلى مستوى من تلك المفاهيم الناقدة في علم الجرح استعمال كلمة "دجال". فهل يوجد علاقة وارتباط بين المعنى اللغوي للدجال وبين الروايات التي وردت بهذه الكلمة؟، وفي أي عصر تم استعمال هذه الكلمة لأول مرة؟ وهل هناك اشتقاقات أخرى لهذه الكلمة، وما هي مجالات استعمالاتها؟، وما هو تواتر استعمال هذه الكلمة في علم الجرح والتعديل؟، وما هي الصفات التي يجب أن تتوفر في الراوي حتى تُطلق عليه هذه الكلمة؟، ومن هم الرواة الذين أطلقت عليهم هذه الكلمة عبر التاريخ، وبأي سبب اتهموا بها؟ إن الهدف من هذه الدراسة هو إيجاد إجابات لهذه الأسئلة المطروحة، ولأسئلة مماثلة يمكن طرحها.

الكلمات المفتاحية: أصول الحديث، أدب الحديث، الجرح، التعديل، الدجال.

Giriş

İslam tarihinin erken dönemlerinde yaşanan karışıklık ve kargaşa, bazı fırkaların oluşmasına sebebiyet vermiştir. Hz. Osman (ö. 35/656) ve Hz. Ali (ö. 40/661) dönemlerinde yaşanan fitne olayları akabinde oluşan ve ehl-i hadise göre, ehl-i bid'a olarak isimlendirilen fırkalar, uydurma rivayetleri Hz. Peygamber'e nisbet etmiş; buna karşın ehl-i hadis âlimleri de hadislerin naklinde isnad sistemini tesis etmiştir. İsnadda yer alan râvilerin güvenilirliğinin sorgulanması ihtiyacı da cerh-ta'dil ilminin ortaya çıkmasını sağlamıştır. İlk dönemlerde râvilerin tenkidinde ehl-i bid'at, yalancı ve fâsik olup olmama kriterleri ön planda tutulurken, zamanla zabt ile ilgili hususlar da önem arz etmeye başlamıştır.¹

Hadis münekkidlerinin ricâl tenkidinde kullandıkları cerh lafızlarının bir kısmı ilk dönemden itibaren kullanılagelmiştir. Bazıları ise sonraki dönem hadis münekkitleri tarafından ihdas edilmiştir. İlk dönemlerden itibaren bu lafızların kullanımında bir standartlaşma amacı güdülmese de, büyük oranda münekkidlerin birbirlerinden nakillerde bulunması nedeniyle benzer lafızların kullanıldığı görülmüştür.

Yalancı ve hadis uyduran râviler için "kezzâb, kezibe, veddâ, yeda'u'l-hadîs" gibi cerh lafızları, üzerinde büyük oranda ittifak edilen cerh ifadeleridir. Ancak zamanla daha mübalağalı sayılabilecek cerh lafızları da ortaya çıkmıştır. Bu mübalağalı lafızlardan biri de "deccâl" ve aynı kökten türeyen (deccâlün min decâcileti, kâne deccâlen cesûra, deccâlü'l-ümme vb) müştaklarıdır. Bu lafzın ve türevlerinin hangi dönemde ortaya çıktığının tespiti, hangi anlamlarda kullanıldığı, bunlarla cerh edilen râvilerin özelliklerinin neler olduğunun belirlenmesi bu çalışmanın gayesidir. Bu amaçla ilk dönem hadis münekkidlerinden itibaren bu lafzın kullanımı, literatür üzerinde bir tarama yapılarak araştırılacaktır. Kavramın hangi dönemlerde daha sıklıkla kullanıldığı, bu lafızla cerh edilen râvilerde hangi sıfatların mevcut olduğu ortaya konulacaktır. Konunun daha iyi tetkiki için öncelikle kelimenin lügat anlamı araştırılacak, daha sonra hadis ve rivayetlerde bir kıyamet alameti olarak ifade edilen Deccâl'in özellikleri tespit edilecektir. Böylelikle cerh-ta'dil ilminde kullanılan mezkûr lafzın, lügat anlamı ve rivayetlerde geçen Deccâl'le bağlantısının olup olmadığı belirlenecektir. Deccâl ve aynı kökten gelen diğer cerh lafızları ile cerh edilen

¹ Huriye Martı, "Hadis İlimlerinin Doğuşu ve Gelişimi", *Hadis El Kitabı*, ed. Zişan Türcan, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), 135.

râviler hakkında kısaca malûmât verilerek mezkûr cerh lafzının hangi durumlarda kullanıldığı gösterilecektir.

A. Deccâl Kavramının Lügat Anlamı

Deccâl, “دجل” kökünden türemiştir. Çoğulu دجالون olarak gelir. Ancak bir de ilk defa Mâlik b. Enes (ö. 179/795) tarafından kullanılan bir cem‘i vardır ki o da الدجالة (ed-decâciletü) kelimesidir.² Halil b. Ahmed (ö. 175/791), deccâl için “yalancı, onun yaldızı, yalanı ve sihidir. Çünkü hakkı, bâtil gibi yaldızlayacak yani karıştıracak.” tarifinde bulunmuştur.³ İsmâil b. Hammâd el-Cevherî (ö. 400/1009), deccâlin çokça yalan söyleyen anlamına geldiğini ifade etmiştir.⁴ Münâvî (ö. 1031/1622), deccâlin çokça yalan söyleyen, yaldızlayan, örten, anlamına geldiğini, örten anlamından kastın ise yeryüzünü (kendisine tabi) büyük kalabalıkla kaplaması olduğunu söylemiştir. İbn Fâris (ö. 395/1004), yaldızlanan kılıca “سيف مدجل” yani müdeccel (yaldızlı) kılıç dendiğini belirtmiştir. Ayrıca “decele” kelimesinin kaplayıp bürüyen anlamı da vardır ki sularıyla yeryüzünü kaplamasından dolayı Dicle nehrine bu isim verilmiştir.⁵ Kelimenin bir de kamufle etme anlamı vardır ki Deccâl’in hakikati gizlemesi ve yalanı hakikat gibi göstermesi hadis rivayetlerinde mevcuttur.⁶ Hem Süryânice hem de Arapça bir kelime olan “دجال” kelimesi yalan söyleyen sıradan bir insan için kullanılırken, “deccâl”, yalanı meslek haline getiren kişiyi ifade eder.⁷ Zemahşerî de (ö. 538/1144), deccâlin خداع yani “çok aldatıcı” anlamına geldiğini belirtmiştir.⁸

² İbn Manzûr, Muhammed b. Mükrim, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, h. 1414), 11/237.

³ Ebû Abdırrahman Halil b. Ahmed el-Basrî, *Kitâbü'l-'ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî (Beyrût: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 1988), 6/80.

⁴ İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh tâcü'l-luğati ve sihâhu'l-'Arabiyye*, thk. Muhammed Tâmir (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2009), 361.

⁵ Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris el-Hemedânî, *Mu'cemu mekâyisu'l-lüğa*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979), 2/329.

⁶ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, thk. Muhammed Fuad Abdülbakî (Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, ts.), “Fiten”, 109.

⁷ Zeki Sarıtoprak, “el-Mesîhu'd-deccâl fi'l-'akâdetü'l-İslamiyye”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1995), 122-123.

⁸ Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Fâik fi garîbi'l-hadis ve'l-eser*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Lübnân: Dârü'l-M'arife, ts.), 1/412.

B. Rivayetlerde Deccâl

Hadis-i şerif ve rivayetlerde deccâl kavramı daha çok kıyamet âlâmetlerinden biri,⁹ insanlık tarihinin en büyük fitnesi¹⁰ olarak zikredilmiştir. Kıyamet âlâmetleri ile ilgili en önemli karakter olarak literatürde yer edinmiştir.¹¹ Kıyamet âlâmetleri ile ilgili rivayetlerde geçen diğer hususlar gibi deccâl konusu da farklı şekillerde yorumlana-gelmiştir. Rivayetlerde yer alan kıyamet âlâmetlerinin bir kısmı, bir sona doğru giden dünyada vuku bulması makul olaylar olmasına karşın, Deccâl, Dâbbe, Hz. İsa'nın yeryüzüne inmesi ve Ye'cüc-Me'cüc gibi âlâmetler olağanüstü görülmüştür.¹² Bu konuda sahih hadislerin yanında zayıf ve uydurma rivayetlerin de mevcut olduğu bilinmektedir. Temel hadis eserlerinin hemen tamamında Deccâl ile ilgili rivayetler mevcuttur. Günümüze ulaşan en eski hadis cüz'ü kabul edilen Hemmâm b. Münebbih'in (ö. 132/750) *Sahîfesi*'nde dahi bu konuda rivayet bulunmaktadır ki, hadisin metninde âhir zamanda gelecek "deccâlün" kelimesi "kezzâbün" kelimesi ile beraber kullanılmıştır.¹³ Bu rivayette deccâl, hem lügat hem de kıyametin âlâmetlerinden biri anlamında bir terim olarak zikredilmiştir. Deccâl, ilk defa Ma'mer b. Râşid'in (ö. 153/770) *Musannefi*'nde bir bâb başlığı haline gelmiştir.¹⁴ Hadis külliyatlarının bazı bölümlerinde¹⁵ tahrîc edilen rivayetler daha sonra bir araya getirilerek bu konuda müstakil eserler de telif edilmiştir.¹⁶ Bu kitaplarda "deccâl"

⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, thk. Muhammed Zuheyr b. Nasır, (b.y.: Dârü Tavkî'n-Necât, h. 1422), "Fiten", 26; Müslim, "Fiten", 39; Tirmizî, Muhammed b. İsa, *es-Sünen*, thk. Beşşar Avvâd Maruf, (Beirut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1998), "Fiten", 21.

¹⁰ Müslim, "Fiten", 126.

¹¹ David J. Halperin, "The Ibn Sayyâd Traditions and the Legend of al-Dajjâl", *Journal of the American Oriental Society* 96/2 (1976), 213.

¹² Kamil Çakın, "Fiten Rivayetleri Bağlamında Toplumların Çöküşü", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/10 (2018), 4.

¹³ Hemmâm b. Münebbih, Ebû 'Ukbe, *Sahîfe*, thk. Ali Hasen Ali Abdü'l-Humeyd (Beirut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1987), 34.

¹⁴ Ma'mer b. Râşid, Ebû 'Urve el-Basrî, *el-Câmi*, thk. Habîbu'rrahmân el-A'zamî (Pakistan: el-Mecclisi'l-'ilmî bi Pakistan, h. 1403), 11/389-399.

¹⁵ Özellikle Câmî türü eserlerin "Fiten ve Melâhim" bölümlerinde bu tür rivayetlerin yoğunlaştığı görülmektedir. Bk. Ali Çelik, "Nu'aym b. Hammâd'ın Hadisçiliği ve Kitabü'l-Fiten'i Üzerine Bir Değerlendirme", *Dinî Araştırmalar* 2/6 (2000), 99.

¹⁶ Takîyü'd-dîn Abdü'l-ğani b. Abdü'l-vâhid ed-Dimeşkî el-Makdisî, *Ahbâru'd-Deccâl* (b.y.: Dârü's-Sahâbe, 1993), Mecdî Muhammed Sehâvî, *Erbaa yentaziruhümü'l-'âlem: el-Mesihü'd-Deccâl* (Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikîyye, 1999); *el-Mesihü'd-Deccâl ve Ye'cüc ve Me'cüc*, (Kahire: Mektebetü'l-İman, 1993).

ve “mesîh” kavramları tanımlanmış; deccâlin fiziki/ahlâkî özellikleri ile gelişinin alametleri belirtilmiştir.¹⁷

Çalışmanın konusu, cerh ve ta’dîl ilminde deccâl kavramı olduğundan, mezkûr tâbirin yer aldığı hadislerin sıhhat araştırması yapılmayacaktır. Nitekim temel hadis kaynaklarında geçen deccâl rivayetleri ve sıhhatleri üzerine bazı akademik araştırmalar yapılmıştır.¹⁸ Ancak hadislerde geçen ve kıyamet alametlerinden biri olarak zikredilen deccâl kavramının, bir cerh ve ta’dîl lafzı olan “deccâl” ile ilişkisinin olup olmadığı bu çalışmanın ilgi alanına girmektedir. Bu nedenle temel hadis kaynaklarında geçen rivayetlerdeki Deccâl’in nitelikleri üzerinde odaklanılarak bu vasıfların deccâl ve benzeri lafızlarla cerh edilen râvilerde bulunup bulunmadığı ortaya koyulacaktır.

Hadislerde kıyametin alametlerinden biri olarak zikredilen büyük Deccâl’in dışında sayıları rivayetlerde farklılaşan diğer deccâller de vardır. Buhârî’nin (ö. 256/870) *Sahîh*’inde İbn Hanbel’in *Müsned*’inde geçen rivayetlerde otuz rakamı zikredilmiş¹⁹, hepsinin ortak özelliğinin “kezzâb” vasfına sahip bulunmaları olduğu nakledilmiştir.²⁰ Başka bir rivayetinde ise bunların sayısının dördü kadın olmak üzere yirmi yedi olduğu nakledilmiştir. Rivayetin devamında Hz. Peygamber kendisinin son peygamber olduğunu ve kendisinden sonra başka bir nebî gelmeyeceğini söylemiştir.²¹ Bu ifadelerden de mezkûr yalancı deccâllerin peygamberlik iddiasında bulunacakları anlaşılmaktadır. Ancak büyük Deccâl’in ulûhiyet iddiasında bulunacağı²² ve

¹⁷ Roberto Tottoli, “Son Zamanlarda Telif Edilmiş Bazı Kitaplarda Deccâle Dair Hadis ve Rivayetler”, çev. İbrahim Kutluay, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2011), 147.

¹⁸ Selman Kuzu, *Hadislerde Mehdi ve Mehdi’nin Deccâl ve Hz. İsa ile Olan Münasebeti*, (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1991); İhsan Yeğen, *Deccâl ile İlgili Hadisler ve Değerlendirilmesi* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002); Osman Bodur, *Buhârî Şerhlerinde Deccâl Yorumları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010); Ahmet Emin Seyhan, *Hadislerde Kıyamet Alametleri*, (Isparta: Tuğra Ofset, 2006); Ahmed b. İsa b. Ahmed Hânî, *el-Ehâdisu’l-vârideti bi şe’ni’d-Deccâl*, (Medine: el-Câmi’ati’l-İslamiyye, Yüksek Lisans Tezi, h. 1401).

¹⁹ Buhârî, “Fiten”, 25; “Menâkîb”, 22; Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Müsned*, thk. Şu’ayb Arnavûd vd. (Beirut: Müessesetu’r-Risale, 2001), 34/114.

²⁰ İbn Hanbel, *Müsned*, 33/349.

²¹ İbn Hanbel, *Müsned*, 38/380.

²² Rivayetlere göre Deccâl, ulûhiyet iddiasında şeytanla işbirliği yapacaktır. Tirmizî’nin bu konuda tahrir ettiği bir hadis dikkat çekmektedir: “Deccâl, bir bedeviye “Senin ebeveynini diriltsem Rabbin olduğuma iman eder misin?” diyecek, bedevi de bunu kabul edecektir. Şeytan da o bedevinin ölmüş ebeveyninin kılığına girerek “Bizi Deccâl diriltti, o senin de Rabbindir, ona tabi ol!” diyecektir.” (Tirmizî, “Fiten”, 33)

insanları yalanlarına inandıracağı hadislerde nakledilmiştir.²³ Bu durumda büyük Deccâl ile kendisinden önce gelecek olan diğer deccâller arasındaki önemli farklardan biri de bu husustur. Nitekim hadis şârihleri de bu nüansa işarette bulunmuşlardır. Tüm deccâllerde yalan konuşmak, olduğundan başka görünmek, insanları yalanlarına inandırmak, bâtil iddialarda bulunmak ise ortak noktalarıdır.²⁴

Deccâl'in insanları teshîr etme, olguları olduğundan farklı gösterebilme yeteneği rivayetlerde zikredilmiştir. "Deccâlin cenneti ateş, ateşi ise cennettir".²⁵ Bu rivayetteki cennet ve ateş kelimeleri maddî olarak anlaşıldığı gibi mecaz anlama da te'vil edilmiştir.²⁶ Yani kendisine inanan insanlara verdiği ödüller, dünyevî lezzetler, cennete, inanmayanlara verdiği cezalar da ateşe benzetilmiştir. Bu ve benzeri rivayetlerden de anlaşılacağı üzere Deccâl'in yüksek bir ikna kabiliyeti olacaktır.

Deccâl'in zuhur edeceği bölge ile ilgili de bazı rivayetlere rastlanılmaktadır. Onun Horasan'da ortaya çıkacağına dair rivayetler vardır.²⁷ Başka rivayetlerde ise İsfahan²⁸, Şam²⁹ ve Irak ile Şam³⁰ arasında zuhur edeceğine dair muhtelif rivayetler vardır.³¹ Kanaatimizce, rivayetler farklı da olsa, Hz. Peygamber'in vefatı sonrasındaki dönemde, rivayetlerde haber verilen Deccâl'in ve fitnelerin Irak-Horasan bölgesinden çıkacağına dair inanç, bu bölgenin hadis râvileri hakkında genel olarak olumsuz bir algının ve ön yargılı bir tutumun oluşmasına neden olmuştur. Mâlik b. Enes'in senedsiz bir şekilde *Muvatta'* da yer verdiği şu rivayet bu bakış açısının bir tezahürüdür:

İmam Mâlik'in nakline göre, Hz. Ömer, Irak'a gitmeye niyetlenmişti. Kâ'b el-Ahbâr (ö. 32/652-53) ona şöyle dedi: "Ey müminlerin emiri! Gitme! Çünkü

²³ İbn Hanbel, *Müsned*, 36/258.

²⁴ 'Aynî, Bedrü'd-dîn Mahmûd b. Ahmed, *'Umdetu'l-kâri*, (Beyrut: Dâr İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 24), 215; Kastalânî, Şihâbü'd-dîn Ahmed b. Muhammed, *İrşâdü's-sârî*, (Mısır: el-Matbâtu'l-Kübrâ el-Emîriyye, h. 1323), 10/206.

²⁵ Müslim, "Fiten", 109.

²⁶ Yahya b. Şeref en-Nevevî, *el-Minhâc fî şerh-i sahih-i Müslim*, (Beyrut: Dâr İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, h. 1392), 18/61.

²⁷ Tirmizî, "Fiten", 57; İbni Mâce, "Fiten", 33.

²⁸ İbn Hanbel, *Müsned*, 21/55-56.

²⁹ Müslim, "Fiten", 34.

³⁰ Müslim, "Fiten", 110.

³¹ Müslim, "Hac", 486; "Fiten", 119-121; Tirmizî, "Fiten", 57; Ebû Dâvûd, "Melahim", 15; 66; İbni Mâce, "Fiten", 33.

sihrin onda dokuzu o bölgededir. Cinlerin günahkârları da oradadır. Çaresiz hastalık da oradadır."³²

Deccâl kelimesinin, kıyamet alametlerinden biri olarak zikredildiği hadislerin dışında bir de yalancı anlamında kullanıldığı bir rivayet vardır:

قال سمعت حجر بن عنبس قال: خطب أبو بكر وعمر فاطمة فقال النبي صلى الله عليه وسلم: هي لك يا علي لست بدجال

Hz. Ali'nin izdivâcını anlatan bu rivayette Rasulullah'ın (sav) Hz. Ali'ye şu sözleri söylediği nakledilmiştir: “Ey Ali! O (Fatıma) senindir; ben deccâl yani yalancı değilim.” İbn-i Sa’d (230/845), bu rivayetdeki “لست” lafzını “lestü” olarak okuyup, Hz. Peygamber’in daha önce Hz. Fatıma’yı izdivaç için isteyen Hz. Ebûbekr ve Hz. Ömer’in teklifini kabul etmediğini, bilakis Hz. Ali’ye söz verdiğini ve bu va’dine muhalefet etmek anlamında deccâllik yapmayacağını ihsas ettiğini iddia etmiştir.³³

Ancak bu rivayetin râvilerinden Musa b. Kays el-Hadramî, bazı hadis münekkitleri tarafından tevsik edilirken bazılarınca da tenkit edilmiştir. Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Maîn (ö. 233/848) onu tevsik ederken, Ebû Hatîm er-Râzî (ö. 277/890) onun hakkında “la be’se bihi” değerlendirmesinde bulunmuştur.³⁴ Ukaylî (ö. 322/934) onun ğulât rafizîlerden olduğunu, bâtl hadisler rivayet ettiğini³⁵ ifade ederken, İbnu’l-Cevzî de (ö. 597/1201) rivayetin mevzû olduğuna hükmetmiştir.³⁶ Süyûtî’ye (ö. 911/1505) göre de bu rivayet mevzûdur.³⁷

Ukaylî aynı isnadla fakat biraz farklı lafızlarla rivayeti nakletmiştir:³⁸

هي لك يا علي، لست بدجال، قال أبو بكر: أظنُّ لئسَ بدجال

³² Mâlik b. Enes el-Medenî, *Muvatta’*, thk. Muhammed Mustafa el-A‘zamî, (Birleşik Arap Emirlikleri: Müessesetü Zâyed b. Sultan, 2004), 5/1421.

³³ Muhammed b. Sa’d el-Basrî, *Kitâbu’t-tabakâti’l-kebîr*, (İstanbul: Siyer Yayınları, 2015), 10/18.

³⁴ Abdurrahman b. Muhammed b. Ebî Hâtîm er-Râzî, *el-Cerh ve’t-Ta’dîl*, (Beyrut: Dâr İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1952), 8/158

³⁵ Muhammed b. Amr el-Ukaylî, *ed-Du’afâi’l-kebîr*, thk. Abdu’l-mu’tî Emîn Kal’acî, (Beyrut: Dâru’l-Mektebeti’l-İlmiyye, 1984), 4/164.

³⁶ Cemâlüddîn Abdurrahman b. Ali İbnü’l-Cevzî, *el-Mevdûât*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman, (Medine: el-Mektebetu’s-Selefiyye), 1/382.

³⁷ Celaleddîn Abdurrahman b. Ebubekr es-Suyûtî, *el-Leâliu’l-Masnû’â fi’l-Ehâdisi’l-Mevdûa*, (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1996), 1/334.

³⁸ Ukaylî, *ed-Du’afâ*, 4/165.

Ukaylî'nin bir başka rivayeti daha vardır.³⁹

عن حجر بن عنبس قال: لما زوج رسول الله صلى الله عليه وسلم , فاطمة من علي , رضي الله عنهما , قال: «لقد زوجتك غير دجال»

Aynı isnâdla nakledilen bu rivayette mana olarak farklılık vardır. Burada Hz. Peygamber'in (sav) kızına hitaben ve Hz. Ali'yi kastederek "seni deccâl olmayan biri ile evlendiriyorum" dediği nakledilmektedir. Bu durumda deccâl olmama, yani sözünde durma, güvenilir olma, yalancı olmama durumu Hz. Peygamber'e değil Hz. Ali'ye nisbet edilmiş olmaktadır.

Sonuç olarak, yukarıdaki rivayetlerde deccâl kavramının lügat anlamında kullanıldığı görülmektedir. Buna göre, deccâl, yalan söyleyen, sözünde durmayan, ahdine sâdık olmayan anlamına gelmektedir. Rivayetlerin geneline bakıldığında, kıyametin alameti olarak çıkacak büyük Deccâl'in dışında farklı zamanlarda ortaya çıkacak küçük deccâllerin tamamının yalancılıkla meşhur olduğu vurgulanmaktadır. Eşyayı olduğundan farklı göstermek, yalanı hakikat, hakikatı yalan göstermek, insanların gözlerini boyamak, onları ikna ederek ifsad etmek, nübüvvet ve ulûhiyet iddialarında bulunmak rivayetlerde geçen deccâlin bazı vasıflarındandır.

C. Bir Cerh-Ta'dil Lafzı Olarak Deccâl

Lügat anlamı ve rivayetlerdeki kullanımına dair bilgi verildikten sonra bu bölümde, çalışmanın ana konusu da olan, bir cerh-ta'dil kavramı olarak "Deccâl" kavramı ele alınacaktır.

1. Cerh Ta'dil Lafızlarının Ortaya Çıkışı

Fitne olaylarının ortaya çıkması akabinde hadis uydurma faaliyetinin başlaması ile birlikte isnad sistemi, muhaddislerin mezkûr duruma bir tedbir çabasının tezâhürü olarak tesis edilmiştir. İsnad sistemini işlevsel hale getiren ve sebep-i tesisini takviye eden ise râvilerin güvenilirliğini ortaya koyan cerh-tadil ilmidir. Hicri birinci asrın son çeyreğinden itibaren râviler için bazı hadis münekkikleri, değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Ricâl tenkidi, bazı kesimlerce gıybetle eşdeğer olduğu iddiasıyla tenkid edilse de, insanların doğru bilgiye

³⁹ Ukaylî, *ed-Du'afâ*, 4/165.

ulaşması, dinin doğru temeller üzerine bina edilmesi ve maslahat açısından bu uygulama genel kabul görmüştür.⁴⁰

Râvilerle ilgili ilk tenkid örnekleri, tabiûn döneminde bazı sahâbilere nisbet edilen değerlendirmelerdir.⁴¹ Sahâbenin, diğer sahâbilere ve tabiünden bazılarına yönelik az da olsa tenkitleri kaynaklarda mevcuttur.⁴² Sahâbenin “كذب (uydurdu)” cerhini kullandığı görülmekte ise de bu lafızla “hadis uydurma” değil “hata etme” manasının kastedildiği ifade edilmiştir.⁴³ Tabiûn döneminde, İslam coğrafyasının da genişlemesine paralel olarak rivayet ve râvi sayısında artış olmuş; bununla beraber uydurma hadis faaliyetlerine bir tedbir olarak konulan isnad sisteminin adeta mütemmim cüz’ü olarak ricâl tenkidi ön plana çıkmıştır. İsnadı oluşturan râvilerin güvenilirliğine verilen önem cerh-ta’dîl ilminin de belirginleşmesine vesile olmuştur. Ancak bu dönemde önemli hadis münekkidlerinin varlığına rağmen sistemli bir cerh-ta’dîl faaliyetinden bahsedilemez. Sistematik olarak cerh-ta’dîl faaliyeti ise tebe-i tabi’in döneminde başlamıştır.

İlk defa sistematik olarak, hadis râvileri hakkında değerlendirmelerde bulunan kişinin Şu’be b. Haccâc (ö. 160/778) olduğu belirtilir.⁴⁴ Leknevî, Süfyan es-Sevrî’nin de bu konuda ilklerden olduğunu, Şu’be’nin ise es-Sevrî’ye nazaran daha müteşeddit olduğunu belirtmiştir.⁴⁵ Bu devrin ricâl bilgisi hususunda diğer önemli simaları olarak Mâlik b. Enes, Yahyâ b. Saîd el-Kattân, Ahmed b. Hanbel ve Yahya b. Maîn de zikredilebilir.

İlk dönem hadis münekkidlerinin değerlendirmeleri ve kullandıkları cerh-ta’dîl lafızları, sonraki dönemlerde bu konuda müstakil olarak telif edilen eserlere

⁴⁰ Bu mevzûda geniş mâlûmât için bk. Kadir Gürler, “Cerhin Gıybet Olup Olmadığı Yönündeki Tartışmalara Eleştirel Bir Katkı”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4/3 (2004), 33-48.

⁴¹ İbn Adî (ö. 365/976), ricâl tenkidi yapan yedi sahâbiyi saymış ve tenkidleriyle ilgili kısa malumât vermiştir. Bk. İbn Adî, Ebû Ahmed el-Cürçânî, *el-Kâmil fî du’afâi’r-ricâl*, thk. ‘Adil Ahmed ‘Abdi’l-mevcûd, (Beyrut: el-Kütübi’l-İlmiyye, 1997), 1/117-124.

⁴² Emin Aşıkutlu, *Hadiste Ricâl Tenkidi (Cerh ve Ta’dîl İlmi)*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1992), 54; Bünyamin Erul, “Sahabe Döneminde Tekzib ve Tekzibin Mahiyeti”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (1999), 455-489.

⁴³ Erul, “Sahabe Döneminde Tekzib”, 489.

⁴⁴ İbrahim Hatiboğlu, “Şu’be b. Haccâc”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/224.

⁴⁵ Ebû Hasenât Muhammed Abdulhayy el-Leknevî, *er-Ref’u ve’t-tekmil fî’l-cerhi ve’t-ta’dîl*, thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde, (Beyrut: Mektebetu’l-Matbûati’l-İslâmiyye, 1987), 306.

kaynaklık etmiştir. İlk dönemlerde "sika, sadûk⁴⁶, hâfiz, lâ be'se bihî, sâlih, sahihu'l-hadîs, sebtün, kezzâb, münkeru'l-hadîs, lâ şey', yede 'u'l-hadîs, leysa bi sikatin" gibi lafızlar sıklıkla kullanılırken,⁴⁷ zamanla cerh-ta'dil lafızlarının çeşitlendiğini ve arttığını söylenebilir.

Hadis münekkitlerinin kendilerine has bazı lafızlar kullandıkları görüldüğü⁴⁸ gibi aynı lafza farklı anlamlar yükleyen hadis münekkidleri de vardır.⁴⁹ Bu durum, zamanla bazı standartlar oluşturulmaya çalışılsa da, cerh-ta'dil ilminin sübjektif değerlendirmeler içermesi gerçeği ile izah edilebilir.

2. Bir Cerh Lafzı Olarak Deccâl ve Türevlerinin Ortaya Çıkışı

Bir cerh kavramı olarak deccâl ve aynı kökten gelen diğer lafızların (deccâlün mine'd-decâcileti, mine'd-deccâlîn, zâke deccâlün, şeyhun deccâlün, deccâlü hâzihi'l-ümme vb.) hangi dönemde ortaya çıktığı ve kullanıldığı sorusu, bu çalışmanın cevap aradığı hususlardandır. Bunu tespit edebilmek için ricâl tenkidine dair günümüze ulaşan tüm cerh-ta'dil, tabakât, ricâl, ilel, süâlât ve benzeri eserler taranarak mezkûr lafızların kullanıldığı ilk dönem tespit edilmeye çalışılmıştır.

Kaynaklar üzerinden yapılan tarama sonucunda sahâbenin bazı râviler hakkında yapmış oldukları ve sonraki dönemde telif edilen eserlerde yer verilen değerlendirmelerinde,"kezibe, kezzâb, habîs" gibi cerh ifadelerini kullanmalarına rağmen, deccâl ve benzeri lafızlara değerlendirmelerinde yer vermedikleri görülmüştür.

Tabiîn döneminde sistematik olmasa da rical tenkidinin yapıldığı ve cerh-tadil lafızlarının kullanıldığı bilinmektedir.⁵⁰ Ebu Abdurrahman es-Sülemî (ö. 72/691), Urve b. Zübeyr (ö. 94/712), Saîd b. Müseyyeb (ö. 94/713), Saîd b. Cübeyr (ö. 95/713) ve İbrahim en-Nehaî (ö. 96/714) gibi Tabiîn dönemi münekkitlerinin rical tenkidine dair değerlendirmeleri de kaynaklarımızda

⁴⁶ Şu'be'nin bu lafzı, ehl-i bid'at olarak görülen bazı râvilerin rivayetlerinin güvenilirliğine işaretlen kullandığı da iddia edilmektedir. (Ahmet Yücel, *Hadis İlminde Tenkit Terimleri ve İlgili Çalışmalar*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 1998), 160.

⁴⁷ Halil İbrahim Turhan, *Rical Tenkidinin Doğuşu ve Gelişimi*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015), 166-448.

⁴⁸ Thamer Hatamleh, "Ebû Hâtim er-Râzî ve Mustalahâtühü'l-Hâssa fi İlmi'l-Cerh", *EKEV Akademi Dergisi* 19/61 (2015), 171-210.

⁴⁹ Ahmet Yücel, "Cerh Lafızlarından "Münkerü'l-Hadis" ve Farklı Kullanımları", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13-14-15 (1995-1997), 199-210.

⁵⁰ Turhan, *Rical Tenkidinin Doğuşu ve Gelişimi*, 47-109.

mevcuttur. Hadis münekkidleri, râvilerin cerhinde bazı lafızları kullanmak suretiyle tenkidde bulunmuşlardır. “كذاب (yalancı)”, “كذب (uydurdu)”, “يضع الحديث (hadis uydurur)”, “وضاع (hadis uyduran)”, “ليس بشئ (hiçbir kıymeti yoktur)”, “ليس متروك (güvenilir değildir)”, “لا تكتبوا عنه (ondan hadis yazmayın)”, “الحديث (onun hadisi terk edilmiştir)” vb. lafızlar, tabiîn ve tebe-i tabiîn dönemi münekkidleri tarafından sıklıkla kullanılmıştır.

Araştırmalarımız sonucunda, tabiîn döneminde de deccâl ve benzeri lafızların kullanılmadığını tespit ettik. Peygamberlik iddiasında bulunan ve rafizî olduğu için sonraki dönemlerde şiddetli bir şekilde deccâl lafzı ile cerh edilen Muğire b. Saîd, tabiîn dönemi münekkidlerinden İbrahim en-Nehaî tarafından aynı hususlar nedeniyle “kezzâb” lafzıyla cerh edilmiş;⁵¹ ancak tenkidde deccâl lafzına yer verilmemiştir. Dârekutnî ise bu râvi için “deccâl” hükmü vermiştir.⁵² Benzer şekilde ilk dönem münekkidleri tarafından “kezzâb” lafzıyla cerh edilen birçok râvi, sonraki dönemlerde “deccâl” ifadesiyle nitelendirilmiştir.

Sistematik olarak ricâl tenkidinin tebe-i tabiîn döneminde ve Şu’be b. Haccâc ile başladığı kabul edilmektedir.⁵³ Bu dönemin önemli münekkidleri, Şu’be⁵⁴, Mâlik b. Enes, Süfyân es-Sevrî, Abdullah b. Mübarek, Veki’ b. Cerrâh, Süfyân b. Uyeyne, Yahyâ b. Saîd el-Kattân, Abdurrahman b. Mehdî’dir. Mezkûr münekkidlerin ricâl değerlendirmeleri arasında yapmış olduğumuz taramaya göre, Mâlik b. Enes dışında deccâl ve benzeri lafızların kullanılmadığını tespit ettik. Sistematik ricâl tenkidi döneminin münekkidlerinden, bir cerh lafzı olarak deccâl ve türevlerini kullanan tek muhaddisin Mâlik b. Enes olması da dikkat çekmektedir. Bu kavramı ilk defa ondan duyan ve nakleden Abdullah b. İdrîs el-Kûfi’nin (ö. 192/807-808) دجال kelimesinin çoğul kullanımını, bu olaydan önce duymadığını taaccüble bildirmesi, kaynaklarda geçmektedir.⁵⁵ Şüphesiz burada ilk defa duyduğu çoğul kullanım الدجاجلة kelimesidir. Onun دجالون şeklindeki bilinen kullanımı duymaması düşünülemez. Onun deccâl kelimesinin müfred ve kurallı cem’ini daha önce duymuş olduğunu ihsas ettiren bu rivayet, yine de Mâlik b. Enes’ten önce bir cerh lafzı olarak deccâl ve türevlerinin kullanıldığını

⁵¹ Ukaylî, *ed-Du’âfâ*, 4/178.

⁵² Ali b. Ömer ed-Dârekutnî, *ed-Du’âfâ ve’l-metrûkîn*, thk. Abdürrahîm Muhammed el-Kaşkarî, (Medine: Mecelletu’l-Câmi’ati’l-İslamiyye, h. 1403-1404), 3/133.

⁵³ Leknevî, *er-Ref’u ve’l-tekmîl*, 306.

⁵⁴ Abdulvahap Özsoy, *Şu’be b. Haccâc ve Hadîşçiliği*, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004), 104-105.

⁵⁵ Muhammed b. Ahmed ez-Zehbî, *Siyeru a’lami’n-nübelâ*, thk. Şuayb Arnavûd, (Beyrut: Müessesetu’r-Risale, 1985), 7/50-51.

kanıtlamaz. Çünkü bu dönemde deccâl ve benzeri kavramlar kullanılsa da bunlar kıyamet alametlerinden biri olarak rivayetlerde zikredilen şahısla ilgilidir. Bu durumda deccâl ve türevlerinin bir cerh lafzı olarak kullanımının Mâlik b. Enes'le başladığı söylenebilir.

Ricâl tenkidine dâir ilk eserler, hicrî ikinci asrın ortalarından itibaren yazılmaya başlansa da, günümüze ulaşan ilk eserler hicri üçüncü asırda te'lif edilen İbn Sa'd (ö. 230/844) ve Halife b. Hayyât'ın (ö. 240/854) *et-Tabakât* adlı eserleridir.⁵⁶ Mezkûr eserlerde "deccâl" lafzına bir cerh ifadesi olarak yer verilmemiştir. Hicrî ikinci asırdaki ricâl tenkidi müktesebâtını büyük ölçüde içeren bu iki eserde "deccâl" lafzının bir cerh ifadesi olarak hiç kullanılmamış olması; hicrî ikinci asır ve hicrî üçüncü asrın ilk çeyreğinde bu tenkid teriminin yaygınlık kazanmadığını göstermektedir.

İlk ricâl kitaplarından biri de Yahya b. Maîn'in *et-Târih*'idir. En önemli hadis münekkidlerinden biri olan İbn Maîn, eserinde deccâl kavramını ricâl tenkidi lafzı olarak nâdiren kullanmıştır. Telid b. Süleyman el-Kûfî için vermiş olduğu hüküm şu şekildedir: " O, (kezzâb) yalancı idi ve Osman b. 'Affân'a küfrediyordu. Her kim Osman b. 'Affân'a, Talha'ya (b. Ubeydullah) veya Rasulullah'ın (sav) ashabından birisine küfrederse o, deccâldir. Onun hadisi yazılmaz. Allah'ın, meleklerin ve bütün insanların laneti onun üzerine olsun."⁵⁷ Bu değerlendirmede Telid için deccâl hükmüne varılmasının tek sebebinin hadis uydurmak olmadığı, onun sahabeye küfretmesinin bu konuda belirleyici olduğu görülmektedir. "Kezzâb" lafzıyla cerh edilen çok sayıda râvi varken "deccâl" cerhi nadiren kullanılmıştır. Aslında "kezzâb" ile "deccâl" lafızları arasında umum-husus ilişkisi vardır. Her "deccâl" ifadesiyle mecruh râvi aynı zamanda "kezzâb"tır ancak her "kezzâb" "deccâl" sıfatıyla cerh edilmemiştir. İbn Maîn'in "deccâl" lafzıyla cerh ettiği bir başka ravi ise Yahya b. Hâşim b. Kesîr Ebû Zekeriya es-Simsâr el-Ğassânî el-Bağdâdî'dir. Onun yalancı, habîs ve deccâl olduğunu belirtmiştir. Bu râviyle beraber beraber el-Meletî, Ebû'l-Buhterî ve Ebû Dâvûd en-Nehâî için de yalancı ve habîs cerhlerinde bulunmuş; fakat bunlar arasında en şerlisinin es-Simsâr olduğunu söyleyerek ayrıca onu "deccâl" lafzıyla

⁵⁶ Mehmet Eren, *Hadis İlminde Ricâl Bilgisi ve Kaynakları*, (İstanbul: İsam Yayınları, 2018), 52.

⁵⁷ Yahyâ b. Maîn el-Bağdâdî, *Târihu İbn Ma'in*, thk. Ahmed Mahmûd Nûr Seyf, (Mekke: Merkezi'l-Bahsi'l-İlmî, 1979), 3/546.

cerh etmiştir.⁵⁸ Bu değerlendirmeden de anlaşılacağı üzere, “deccâl” cerhi, yalancı râvilerin hepsi için değil, bu konuda ileri giden yahut yalancılıkla beraber başka tenkid unsurlarını da barındıran râviler için kullanılmıştır.

Ali b. el-Medîni'nin (ö. 234/848) ve İbn Hanbel'in *İlel*'lerinde de “deccâl” lafzının bir cerh ifadesi olarak hiç kullanılmadığı görülmektedir. Ancak Dârekutni'ye göre Ali b. el-Medîni, Mervân b. Sâlim Ebû Seleme el-Eylî için “دجالي deccâliyy” cerhini kullanmıştır.⁵⁹ Bu lafız, mezkûr râvinin, deccâller içerisinde daha da ileri seviyede olan bir kişi olduğunu ihsas ettirmek için kullanılmış olmalıdır. Hatîb'e göre Ali b. el-Medîni bir de Ebû Dâvûd en-Nehâî hakkında, “من الدجالين deccâllerdendi” cerhinde bulunmuştur.⁶⁰

Alfabetik tertibe göre yazılan ilk ricâl eseri olan Buhârî'nin *Târîhu'l-kebîr*'inde sadece iki yerde deccâl lafzı bir cerh ifadesi olarak kullanılmıştır. Muhammed b. Mesleme'nin üstü kapalı olarak Ebû Hanife hakkındaki “دجال من الدجاللة deccâlllerden bir deccâldi” değerlendirmesi Buhârî tarafından nakledilmiştir. İkinci olarak da Ömer b. Riyâh el-Basrî adlı râvi için Buhârî, hocası Amr b. Alî el-Fellâs'ın (ö. 249/864) “هو دجال (o, deccâldir)” şeklindeki değerlendirmesini nakletmiştir.⁶¹ Aynı bilgi *et-Târîhu'l-Evsat'ta* da mevcuttur.⁶² Müslim b. el-Haccâc (ö. 261/875) da bu bilgiyi teyid etmiştir.⁶³

Günümüze ulaşan ve erken dönem ricâl kitaplarından biri olan, Ebû İshâk İbrâhîm b. Ya'kub b. İshâk es-Sa'dî el-Cüzcânî'nin (ö. 259/873) *Ahvâli'r-Ricâl*'inde “deccâl” lafzı sadece üç yerde kullanılmıştır. el-Cüzcânî, Abdülmelik b. Hârûn b. 'Antere için “deccâl, kezzâb”;⁶⁴ Mukâtil b. Süleyman için “kâne deccâlen cesûrâ (cüretli bir deccâldi)”⁶⁵ ve Ebu's-Salt el-Herevî için, “Ebu's-Salt el-Herevi haktan sapmış doğru yoldan ayrılmış birisiydi. Bazı âlimlerden bana

⁵⁸ İbn Maîn, *Ma'rifetü'r-ricâl 'an Yahya b. Ma'in (İbn Mahrez rivayeti)*, thk. Muhammed Kâmil el-Kassâr, (Dimaşk: Mecme'u'l-Lüğati'l-Arabiyye,1985), 1/51.

⁵⁹ Dârekutni, *Ta'likâtu'd-Dârekutni 'alâ el-mecrûhine li İbn Hibbân*, thk. Halil b. Ahmed el-'Arabî, (Kâhire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1994), 261.

⁶⁰ Hatîb, *Târîh*, 9/18.

⁶¹ Muhammed b. İsmail el-Cüfî el-Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, (Haydarâbâd: Dâru'l-Ma'arifi'l-Osmaniyye, ts.), 6/156.

⁶² Buhârî, *et-Târîhu'l-Evsat*, thk. Mahmûd İbrâhîm Zâyed, (Kahire: Dâru'l-Va'y, 1977), 2/236.

⁶³ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Künâ ve'l-esmâ*, thk. Abdürrahîm Muhammed Ahmed el-Kaşkârî, (Medine: İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî, 1984), 1/205.

⁶⁴ Cüzcânî, *Ahvâli'r-Ricâl*, 101.

⁶⁵ Cüzcânî, *Ahvâli'r-Ricâl*, 343.

nakleden birisinin onun hakkında şöyle söylediğini işittim: Bu kişi, Deccâlin eşiğinin pisliğinden daha yalancıdır ve bu kişi önceleri pislige bulanmıştı." değerlendirmelerinde bulunmuştur.⁶⁶ İlk iki örnekte "deccâl" bir cerh lafzı olarak kullanılırken, üçüncüsünde kıyamet alametlerinden biri olarak rivayetlerde zikredilen şahıs anlamında kullanılmıştır. Sonuç olarak günümüze ulaşan ilk ricâl eserleri içerisinde "deccâl" lafzının bir cerh kavramı olarak kullanıldığı ilk kitap, İbn Maîn'in *et-Târih*'i, ikincisi ise el-Cüzcânî'nin *Kitâbu Ahvâli'r-Ricâl*'idir denilebilir.

Nesai'nin (ö. 303/915) de hiçbir râvinin tenkidi için lafız olarak "deccâl" ve türevlerini tercih etmediği tespit edilmiştir. İbn Ebî Hâtîm'in (ö. 327/938) *Cerh ve't-ta'dil*'inde de Mâlik b. Enes'in, Muhammed b. İshâk için söylediği دجال من الدجاله değerlendirmesinin⁶⁷ dışında bir râvinin cerhinde mezkûr kavrama rastlayamadık. 'Ukaylî (ö. 322/934), *Du'afâ*'sında iki râvi⁶⁸ hakkında mezkûr lafızları nakil yoluyla kullanmıştır.⁶⁹

İbn Hibbân'ın daha çok sayıda râvi hakkında bu cerh lafzını kullandığı tespit edilmiştir. İbn Hibbân *es-Sikât*'ında İbn İshâk ile ilgili mezkûr değerlendirmeye atıfta bulunmasının⁷⁰ yanı sıra, Salih b. Muhammed et-Tirmizî'yi de دجال من الدجاله lafzıyla cerh etmiştir.⁷¹ *el-Mecrûhîn* adlı eserinde ise toplamda 15 râvi için "deccâl" ve türevlerini kullanmıştır. Bu sayı kendinden önceki eserlere nazaran yüksek bir seviyededir. Dârekutnî'nin *Du'afâ*'sında iki; *Ta'likât*'ında dört râvi⁷² olmak üzere toplam altı kişi bu lafızlarla cerh edilmiştir.⁷³ Ancak onun ricâl tenkidine dâir yapılan muasır bir çalışmada başkalarının nakilleriyle beraber dokuz râvi hakkında bu lafızları kullandığı tespit edilmiştir.⁷⁴ İbn 'Adî'nin *el-Kâmil*'inde ise sayı beşe düşmektedir.⁷⁵ Bunların tamamı da

⁶⁶ Cüzcânî, *Ahvâli'r-Ricâl*, 348

⁶⁷ İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 7/193.

⁶⁸ Ukaylî, *ed-Du'afâ*, 3/160; 4/23.

⁶⁹ Ukaylî'nin eserini, farklı nüshalarını karşılaştırarak tahkik eden es-Sirsâvî'nin yayınladığı eserde ise üç râvinin deccâl ve türevleri ile cerh edildiği tespit edilmiştir. 'Ukaylî, *ed-Du'afâ*, thk. Mâzin es-Sirsâvî, (Mısır: Dâr İbn Abbâs, 2008), 4/114, 5/194, 7/151.

⁷⁰ Muhammed b. Hibbân el-Büstî, *es-Sikât*, (Haydârabâd: Dâiretu'l-Me'ârifil-Osmaniyye,1973), 7/382.

⁷¹ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/317.

⁷² Dârekutnî, *Ta'likât*, 68, 163, 179, 261.

⁷³ Dârekutnî, *ed-Du'afâ*, 3/131, 133.

⁷⁴ Muhammed Mehdî el-Müsellimî, Eşref Mansûr Abdurrahman, Asâm Abdülhâdî Mahmûd vd., *Mevs'û'ati akvâli Ebi'l-Hasen ed-Dârekutnî fi ricâli'l-hadisî ve 'ilelih*, (Beyrut: Alimü'l-Kütüb, 2001), 1/69, 101, 110, 322, 543, 586, 639, 660, 671.

⁷⁵ İbn 'Adî, *el-Kâmil*, 2/284; 6/104, 529; 7/255; 8/185.

önceki münekkidlerin hükümlerini nakil şeklindedir. Hatîb el-Bağdâdî'nin *Târîhu'l-Bağdât*'ında, 15 râvi hakkında “deccâl” ve türevleri cerh lafızlarının kullanıldığı tespit edilmiştir.⁷⁶ Hicrî VI. asırda telif edilen İbnu'l-Cevzî'ye ait *ed-Du'afâ*'da sayı daha da artarak 28'e çıkmıştır.⁷⁷ Hicrî VIII. asrın önemli hadisçilerinden olan Mizzî ise sadece yedi râvi için⁷⁸ mezkûr lafızları kullanmıştır. Kendisinden önceki münekkitlerce “deccâl” ve türevleri ile cerh edilen birçok râviyi eserinde inceleyen müellif, “deccâl” lafızlarıyla yapılan değerlendirmeleri bilinçli olarak az kullanmış olmalıdır. *Mizânü'l-i'tidâl* ve *Lisânü'l-mîzân*'da ise sayı daha da artmaktadır.

Ricâl edebiyatının yukarıda zikredilen ilk eserlerinde, bir cerh lafzı olarak deccâl kavramının oldukça az sayıda kullanıldığı görülmektedir. İzleyen dönemlerde telif edilen ricâl kitaplarında ise bu sayı giderek artmıştır. İlk defa İbn Hibbân ile deccâl ve türevleri cerh lafızlarının nisbeten daha sıklıkla kullanılmaya başlandığı söylenebilir. Bu sayısal artışın sebebi olarak râvi sayısının önceki döneme göre artması ve ilk dönemlerde “kezzâb, metrûku'l-hadis” gibi lafızlarla tenkid edilen bazı râvilerin, sonraki dönemlerde münekkidler tarafından “deccâl” ve türevleri olan lafızlarla cerh edilmesi yönündeki tercihleri gösterilebilir. Sonraki asırlarda ortaya çıkan ve ilk dönem münekkidlerinin “deccâl” cerhi kriterlerine uygun râvilerin de aynı lafızla cerh edilmesi ile sayı artmıştır.

3. Cerh Lafızları İçinde Deccâlin Mertebesi

Ricâl tenkidinin başlangıcı sahabe dönemine kadar götürülse de sistematik hale gelmesi tebe-i tabiîn dönemine denk gelmektedir. Ancak bu dönemde de münekkidlerin cerh-ta'dil lafızlarını kullanmasında bir standarttan bahsetmek mümkün değildir. Kullanılan lafızların hiyerarşik bir sıralamaya tabi tutulmasına yönelik ilk çalışma İbn Ebî Hâtim'in *el-Cerh ve't-Ta'dil*'idir. İlk olması yönüyle bu kitabın ve müellifinin cerh-ta'dil ilminde önemi büyüktür.⁷⁹ Zehebî (ö. 748/1348), Irakî (ö. 806/1404), İbn Hacer (ö. 852/1449), Sehavî (ö. 902/1497)

⁷⁶ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu'l-Bağdâd*, thk. Mustafa Abdülkadir Atâ, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, h. 1417), 1/223; 3/397; 5/178, 441, 466; 6/386; 7/121, 137; 9/17, 329; 13/166, 415, 486; 14/163, 201.

⁷⁷ İbnu'l-Cevzî, *ed-Du'afâ*, 1/58, 67, 78, 91, 98, 113, 143, 149, 155, 305, 317; 2/45, 78, 118, 146, 163, 209; 3/32, 38, 59, 79, 80, 106, 136, 162, 189, 201, 204.

⁷⁸ Yûsuf b. Abdîrahman el-Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl fî esmâi'r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980), 4/85, 322, 13/63, 21/347, 24/415, 28/448, 31/110.

⁷⁹ Yusuf Ziya Keskin, “İbn Ebî Hâtim ve *el-Cerh ve't-Ta'dil*'indeki Metodu”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2001), 5-29.

kullanımının olmaması anlamına gelebilir. Münekkidlerin zaman zaman bilinen cerh lafızları dışında mübalağalı veya garîp ifadelerle râvileri değerlendirdikleri görülmüştür.⁸² İbn Ebî Hâtim de, bu lafzı, bazı muhaddislerin kullandığı nâdir tabirlerden biri olarak kabul ederek cerh mertebeleri içerisinde zikretmemeyi tercih etmiş olmalıdır. Zehebî “deccâl” lafzını “kezzâb” tabiri ile birlikte cerhin birinci mertebesinde görmektedir.⁸³ Irakî ve Süyûtî de aynı hükmü vermiştir. İbn Hacer ve Sehavî ise ikinci mertebede bu lafzı zikretmişlerdir. Ancak hepsinde ortak olan nokta bu lafızla cerh edilen râvilerin hadislerinin ne ihticâc, ne istişhâd ne de i'tibâra uygun olmayışıdır.⁸⁴

4. Cerh Lafzı Olarak Deccâl Kavramının Farklı Kullanımları

Deccâl lafzının kaynaklarda geçen farklı kullanımları vardır. Bunlardan bazıları daha sıklıkla kullanılırken, diğer bir kısmı ise nadiren istimâl edilmiştir.

دجال Deccâl

Bir râvinin tenkidinde sadece “deccâl” lafzının kullanımı yaygındır. Bazen de “kezzâb, habîs” gibi tabirlerle birlikte kullanılmıştır. Bazı örnekler şu şekildedir: İbn Hibbân, Muhammed Yahya b. Rezîn için “deccâl” ifadesini kullanmış⁸⁵, Dârekutnî de Yahyâ b. Anbese için “deccâl” hükmünü vermiştir.⁸⁶ Peygamberlik iddiasında bulunan Muğire b. Saîd hakkında Dârekutnî yine aynı lafza başvurmuştur.⁸⁷ Bir de Muhammed b. Yûsuf b. Ya'kûb adlı râvi için mezkûr lafzı istimâl etmiştir.⁸⁸ Eserlerinde yaptığımız incelemede bunu teyid edemesek de Zehebî, Dârekutnî'nin, meşhur bir hadis cüz'ü bulunan Ahmed b. Nasr ez-Zira' adlı râvi hakkında da “deccâl” hükmü verdiğini nakletmiştir.⁸⁹

⁸² Erdinç Ahatlı, “Yahya b. Ma'in'in Eserleri ve Kullandığı İhtilafî ve Garib Lafızlar”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1996), 211-232.

⁸³ Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Mizânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1964), 1/4.

⁸⁴ Seyyid Abdülmâcid el-Gavrî, *Mu'cemu elfâz ve'l-'ibârât el-cerhu ve't-ta'dil*, (Beyrut: Dâr İbn Kesîr, 2011), 302.

⁸⁵ Muhammed b. Hibbân el-Büstî, *el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-du'afâ ve'l-metrûkîn*, thk. Mahmûd İbrahim Zâyed, (Haleb: Dâru'l-Va'y, h. 1396), 2/312.

⁸⁶ Dârekutnî, *Ta'likât*, 163.

⁸⁷ Dârekutnî, *ed-Du'afâ*, 3/133.

⁸⁸ Dârekutnî, *Ta'likât*, 179.

⁸⁹ Müsellimî, *Mevs'û'at*, 1/101.

Deccâliyy دجالي

Tabir, "ileri derecede deccâl" anlamına gelmektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla sadece Ali b. el-Medîni tarafından kullanılan bu lafız, deccâllik sıfatında ileri derecede olan anlamında istimâl edilmiştir. el-Medîni bunu, Mervân b. Sâlim Ebû Seleme el-Eylî için istimâl etmiştir.⁹⁰

Deccâlün min Decâcileti دجال من الدجالة

Bu lafız, "deccâllerden bir deccâl" anlamına gelmektedir. Lafız, nadir ve mübalağalı cerh ifadelerinden biri olarak kabul edilebilir. Çünkü bu lafızdaki الدجالة kelimesi gayr-i kıyasî bir cem' olarak kullanılmıştır. Yaygın olarak kullanılan cem' kalıbı ise دجالون kelimesidir.

Önceki bölümlerde de belirtildiği üzere bu kavramı ilk kullanan ve ihdas eden kişi Mâlik b. Enes'tir ki Muhammed b. İshâk'ın cerhinde istimâl edilmiştir.⁹¹ Cerh ve ta'dil lafızlarının oluşma sürecinde ilk kullanılan lafızlardan olmamakla beraber "deccâlün min decâcileti" cerhi, ilk defa hicri ikinci asrın ikinci yarısında kullanılmaya başlanmıştır. Bu kavram aynı zamanda o dönem ve öncesinde "deccâl" lafzı ile mecrûh birçok râvinin bulunabileceğini da ihsas ettirse de, buna dair yazılı bir kaynağa rastlayamadık.

Bu lafızla ilgili bir başka kullanım daha vardır. Buhârî, Muhammed b. Mesleme'ye, Ebû Hanife'nin (ö. 150/767), (fikirleriyle) tüm şehirlere girmesine rağmen Medine'ye girememesinin sebebinin sorulduğunu; onun da Ebû Hanife hakkında دجال من الدجالة yani "O, deccâllerden bir deccâldi." değerlendirmesinde bulunduktan sonra, Rasûlullah'ın (sav) taûn ve deccâlin Medine'ye giremeyeceğine dair rivayetini zikrettiğine dair anekdotu *et-Târîhu'l-Kebîr*'inde zikretmiştir.⁹² Ebû Hanife ile ilgili değerlendirme son bölümde yapılacağından şimdilik bu kadarla iktifa edeceğiz.

Sonraki dönemlerde İbn Hibbân tarafından da bu lafız kullanılmıştır. Salih b. Abdillâh et-Tirmizî adlı râvi, Mürcie'den olduğu ve hadis uydurduğu için mezkûr lafızla cerh edilmiştir.⁹³ Ayrıca İshâk b. Necîh el-Meletî⁹⁴, Ahmed b.

⁹⁰ Dârekutnî, *Ta'likât*, 261.

⁹¹ Zehebi, *Siyeru a'lami'n-nübelâ*, 7/50-51.

⁹² Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr*, 1/240.

⁹³ İbn Hibbân, *el-Mecrûhin*, 8/317.

⁹⁴ İbn Hibbân, *el-Mecrûhin*, 1/134.

‘Abdillâh el-Cüveybârî el-Herevî⁹⁵, Ahmed b. el-Hüseyn el-Basrî el-Eylî⁹⁶, Muhammed b. Ebî ez-Zu‘ayze‘a⁹⁷ ve Me‘mûn b. Ahmed es-Sülemî‘yi⁹⁸ bu lafızla cerh etmiştir.

Şeyhun Deccâlün شيخ دجال

“Yalancı bir râvidir” anlamına gelen bu cerh ifadesi de zaman zaman hadis münekkidlerince kullanılmıştır. Bu tabiri ilk defa ihdâs edenin ise İbn Hibbân olması kuvvetle muhtemeldir. İbn Hibbân, İsmail b. Ziyâd⁹⁹ ve Bekr b. Ziyâd el-Bahilî¹⁰⁰, Saîd b. Zî La‘ve¹⁰¹, Abdullah b. Vehb en-Nesevî¹⁰², Abdullah b. el-Hâris b. Hafs es-San‘anî¹⁰³, Abbâs b. ed-Dahhâk el-Belhî¹⁰⁴ Mûsa b. Abdirrahman es-San‘anî¹⁰⁵ ve Yahyâ b. ‘Anbese¹⁰⁶ için bu cerh ifadesini kullanmıştır. Dârekutnî‘nin de Muhammed b. Yusuf b. Ya‘kûb hakkında “şeyhun deccâlun” lafzını kullandığı nakledilmiştir.¹⁰⁷ Bu kavramı kullananlardan bir diğer âlim de Zehebî‘dir. O, Hz. Peygamber (sav) ile görüşmediği halde sahâbîlik iddiasında bulunan Ebu‘r- Ridâ Reten İbn Nasr İbn Kîrbâl el-Hindî‘yi (ö. 632/1234) bu lafızla nitelendirmiştir.¹⁰⁸

Zâke/Zâlike Deccâlun ذاك\ذلك دجال

Bu cerh lafzı da nadiren kullanılmıştır. Dârekutnî, İshâk b. İbrahîm el-Bağdâdî için *Su‘âlâtü’s-Sülemî‘de* “ذاك دجال O, deccâldir.” değerlendirmesinde bulunmuştur.¹⁰⁹ Müslim b. Haccâc‘ın naklettiğine göre İshâk b. Râhûye, Yahya b. Eksem el-Mervezî hakkında “ذاك الدجال O, deccâldir” cerhinde bulunmuştur.¹¹⁰ Osman b. Ebî Şeybe de, Ebü‘l-Buhterî Vehb b. Vehb el-Kuraşî hakkında “ذاك ذلك o, deccâldir” cerhinde bulunmuş ve “zannediyorum o, kıyamet gününde

⁹⁵ İbn Hibbân *el-Mecrûhîn*, 1/142.

⁹⁶ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 1/149.

⁹⁷ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 1/289.

⁹⁸ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 3/45.

⁹⁹ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 1/129.

¹⁰⁰ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 1/196.

¹⁰¹ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 1/316.

¹⁰² İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 2/43.

¹⁰³ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 2/47.

¹⁰⁴ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 2/191.

¹⁰⁵ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 2/242.

¹⁰⁶ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 3/124.

¹⁰⁷ Müsellimî, *Mevs‘û‘at*, 2/639.

¹⁰⁸ Zehebî, *Mîzân*, 2/45.

¹⁰⁹ Dârekutnî, *Su‘âlâtü’s-Sülemî*, 174.

¹¹⁰ Hatîb, *Târîh*, 14/201.

Deccâl olarak diriltilecek."¹¹¹ şeklinde bir değerlendirme yapmıştır. Bu yorum, bir cerh lafzı olarak "deccâl"ın, kıyamet alametlerinden biri olarak rivayetlerde gelen Deccâl manasıyla bir ilgisinin olduğunu göstermektedir.

من الدجالين Mine'c-Deccâlîn

"Deccâllerdeni" anlamına gelen bu lafzı tespit edebildiğimiz kadarıyla sadece Ali b. el-Medînî ve İbn Maîn kullanmıştır. Hatîb el-Bağdâdî, Beşşâr b. Mûsa el-Heffâf hakkında İbn Maîn'in, "من الدجالين deccâllerdeni" şeklinde bir değerlendirmede bulunduğunu nakletmiştir.¹¹² Abdullah b. Ali b. el-Medînî de, babasının Ebû Dâvûd en-Nehaî hakkında, "من الدجالين deccâllerdeni" cerhinde bulunduğunu söylemiştir.¹¹³ Bu iki örnek dışında mezkûr lafzın kullanılmadığı yani yaygınlık kazanmadığı tespit edilmiştir.

دجال من الدجالين Deccâlün min Deccâlîn

"Deccâllerden bir deccâl(dir)" anlamına gelen bu lafız, İbn Hibbân'a atfedilmiştir. İbnü'l-Cevzî'ye göre İbn Hibbân, İbrahîm b. Hüdbe Ebî Hüdbe için bu lafzı istimâl etmiştir. "دجال من الدجالين لا يحل لمسلم أن يكتب حديثه ولا يذكره إلا على جهة".¹¹⁴ Bir Müslümanın onun hadislerini yazması helal olmaz. Ancak taaccüple hadisini zikredebilir."¹¹⁴ İbn Hibbân bir başka râvi Me'mûn b. Ahmed için "دجالاً من الدجالين" de değerlendirmesinde bulunmuştur.¹¹⁵ İbnü'l-Cevzî bir başka yerde Ebû Hâtim'in, Ahmed b. Abdillâh el-Cüveybârî için bu lafzı kullandığını nakletmiştir.¹¹⁶

دجال هذه الامة Deccâlü hâzihî'l-ümme

İbnü'l-Cevzî, Yahya Ebû Zekerîya adlı bir râvi için bu cerhin İbn Maîn tarafından kullanıldığını kaydetmiştir.¹¹⁷ Ancak İbn Maîn'in bu değerlendirmesine, aramalarımıza rağmen, kaynaklarda rastlayamadık.

¹¹¹ Ebû Hafs Ömer b. Ahmed b. Osman el-Bağdâdî İbn Şahin, *Târîhu esmâi'd-du'afâ ve'l-kezzâbîn*, (b.s.: y.y., 1989), 190.

¹¹² Hatîb, *Târîh*, 7/121.

¹¹³ Hatîb, *Târîh*, 9/18.

¹¹⁴ İbnü'l-Cevzî, *ed-Du'afâ ve'l-metrûkîn*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, h. 1406), 1/58.

¹¹⁵ İbnü'l-Cevzî, *ed-Du'afâ*, 3/32.

¹¹⁶ İbnü'l-Cevzî, *ed-Du'afâ*, 1/79.

¹¹⁷ İbnü'l-Cevzî, *el-Mevdûât*, (Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1966), 1/274

Deccâlü Bağdat دجال بغداد

“Bağdat’ın Deccâlî” anlamına gelen lafız tespitlerimize göre sadece bir râvi için istimâl edilmiştir. Ahmed b. Muhammed el-Bahilî (ö. 275/889) için de Ebû Dâvûd, دجال بغداد bu, Bağdat’ın Deccâlî’dir.” cerhinde bulunmuştur. Dârekutnî ise, mezkûr râvi için “hadisi zayıftır, metruk” değerlendirmesinde bulunmuştur.¹¹⁸

Deccâlün fi’l-Mağrib دجال في المغرب

İbnü’l-Kattân el-Fâsî (ö. 628/1231), bu râviyi mücâzefe (ölçüsüz hadisler nakletmek) ve yalan rivayette bulunma ile cerh etmiştir. Zehebî de onun için “دجال في المغرب Mağrib’te bir deccâl” ifadesini kullanmıştır.¹¹⁹

Kâne Deccâlen/Cesûra كان دجالا جسورا

“O, deccâldi” anlamına gelen كان دجالا lafzı nadiren kullanılmıştır. Süleyman b. İsa es-Sükriyy adlı râvi için Dârekutnî, “o deccâldi” hükmünü vermiştir.¹²⁰ “o, küretli bir deccâldi” tabiri ise ilk defa el-Cüzcânî (ö. 259/873) tarafından istimâl edilmiştir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla başka da bir örneği yoktur. Cüzcânî, Mukâtil b. Süleyman’ı cerh ederken bu tabiri tercih etmiştir.¹²¹

D. Deccâl Ve Benzeri Lafızlarla Cerhedilen Râviler

Ricâl kaynaklarında yapmış olduğumuz inceleme sonucunda haklarında deccâl ve türevleri ile cerh edilen râviler şunlardır:

1. Muhammed b. İshâk (ö. 151/768)

Siyer ve meğazî müellifi olan İbn İshâk, Mâlik b. Enes tarafından deccâl lafızıyla cerh edilmiştir. Bu konuda Hatîb’in ve Zehebî’nin naklettiği bir anekdot vardır. Buna göre, Rey şehrinde, Abbasî halifesi el-Mehdî’nin (ö. 169/785) veziri Ebû Abdillah’ın yanında İbn İshâk’ın, Mâlik’in ilmine ve kitaplarına yönelik “Getirin onları bana! Zira onların (kusurlarının) mütehasısıyım” iddiasında bulunduğu İmam Mâlik’e, Abdullah b. İdrîs el-Kûfî tarafından nakledilmiştir.

¹¹⁸ Hatîb, *Târîh*, 5/78.

¹¹⁹ Zehebî, *Mizân*, 1/30.

¹²⁰ Dârekutnî, *Ta’likât*, 68.

¹²¹ Cüzcânî, *Ahvâlü’r-Ricâl*, 343.

Bunun üzerine İmam, İbn İshâk için "deccâlün min decâcileti (Deccâllerden bir deccâl)" nitelendirmesinde bulunmuştur. Anekdotu aktaran İbn İdris de İmam Mâlik'in kullandığı deccâl kelimesinin ğayri kıyas çoğulu olan "decâciletün" lafzını daha önce başkasından duymadığını dile getirmiştir.¹²² Mâlik b. Enes'in onun için daha önce "kezzâb" şeklindeki cerh lafzını da kullandığı,¹²³ bununla yetinmeyip İbn İshâk'ı Medine'den nefyettiği de kaynaklarda geçmektedir.¹²⁴

İmam Mâlik'in İbn İshâk hakkındaki cerhinin istinad ettiği şeyler olmakla beraber onun için kullandığı mezkûr cerh lafzının abartılı olduğu söylenebilir. Kaynaklarda İbn İshak için, Yahudiler'den rivayette bulunma¹²⁵, Kaderî'ye mensup olma, teşeyyü' hali bulunma, hadis rivayetinde tedlis yapma gibi tenkid noktalarına¹²⁶ rastlanılsa da onu tevsik eden münekkidlerin de var olması bu konuda Mâlik b. Enes'in değerlendirmesini tek başına esas almanın doğru olamayacağını ortaya koymaktadır. Nitekim Şu'be onun hadis ilminde emîr'l-müminîn olduğunu belirtmiş;¹²⁷ Ali b. el-Medenî de onun hadislerini sahih bulduğunu bildirmiştir. Mâlik'in onun hakkındaki cerhi kendisine söylendiğinde ise, Mâlik'in onu yeterince tanımadığını belirtmiştir.¹²⁸ Şüphesiz Malik b. Enes'in onun hakkında mezkûr cerh ifadesini kullanmasının altında, kendisine ve ilmine yönelik tenkitlerde bulunmuş olmasının payı yüksektir. Leknevî de akranlar arasında çekememezlik ve nefrete dayanan, hücceti olmayan cerhlerin makbul görülmediğini kaydetmiştir.¹²⁹

2. Ömer b. Riyâh Ebû Hafs ed-Darîr el-Basrî (ö. 171-180/787-796)

Ukaylî'nin naklettiğine göre Fellâs bu râvi için "deccâl" demiştir.¹³⁰ Buharî de benzer şekilde râvi hakkında "deccâl" hükmünü vermiştir.¹³¹ Nesaî ve Dârekutnî (ö. 385/995) ise mezkûr râviyi, "metrûku'l-hadis" olarak nitelendirmişlerdir. İbn Hibbân onun sika râviler üzerinden mevzû hadisler

¹²² Zehebî, *Siyer*, 7/50-51.

¹²³ Hatîb, *Târih*, 1/238.

¹²⁴ Hatîb, *Târih*, 1/239

¹²⁵ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 7/382.

¹²⁶ Hatîb, *Târih*, 1/239

¹²⁷ Hatîb, *Târih*, 1/243

¹²⁸ Hatîb, *Târih*, 1/244

¹²⁹ Leknevî, *er-Ref'* ve *'t-tekmil*, 411-415.

¹³⁰ Ukaylî, *ed-Du'afâ*, 3/160.

¹³¹ Buhârî, *et-Târihu'l-Evsat*, 2/236.

uydurduğunu; ta'accüp dışında hadisinin yazılmasının helal olmayacağını ifade etmiştir.¹³²

3. Ahmed b. 'Abdillah el-Cüveybârî el-Herevî (ö. 241/855)

Râvinin nisbesi olan Cüveybâr'ın, Merv şehrine bağlı bir köy olduğu kaynaklarda zikredilmektedir.¹³³ Merv ve Herat şehirleri arasındaki mesafe yaklaşık 420 kilometre olup râvinin her iki şehirde de yaşadığı, taşıdığı iki nisbenden anlaşılmaktadır. İbn Hibbân, onun "deccâllerden bir deccâl, yalancı" olduğunu, İbn Uyeyne ve Veki' gibi ehli hadisin sikâ râvileri üzerinden hadis uydurduğunu söylemiştir.¹³⁴ Dârekutnî, râvi için bir yerde "kezzâb (yalancı)"¹³⁵; başka bir yerde "kezzâb, deccâl, habîs, hadis uydururdu. Hadisi yazılmaz ve zikredilmez."¹³⁶ derken, İbn 'Arrâk (963/1556) "Deccâl, çokça hadis uydururdu." değerlendirmesinde bulunmuştur.¹³⁷ İbnü'l-Cevzî, Ebû Hâtîm'in onun hakkında *دجال من الدجالين* cerhini kullandığını nakletmiştir.¹³⁸ Beyhakî onun 1000'den fazla hadis uydurduğunu; Hâkim ise amellerin faziletleri hususunda çok hadis uyduran habîs ve yalancı bir kişi olduğunu belirtmişlerdir.¹³⁹

4. Ahmed b. Muhammed el-Fadl el-Makdisî el-Eylî (ö. 301/913)

Dârekutnî, râvi için "Nasr b. Ali ve diğerlerinden (rivayette bulunmuştur)"¹⁴⁰; Zehebî (ö. 748/1348) ise "deccâl" değerlendirmesinde bulunmuştur.¹⁴¹

¹³² İbnü'l-Cevzî, *ed-Du'afâ*, 2/209.

¹³³ Yâkût b. Abdillah el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, (Beyrut: Dâru Sâdır, 1995), 2/191.

¹³⁴ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 1/142.

¹³⁵ Dârekutnî, *ed-Du'afâ*, 1/252.

¹³⁶ Dârekutnî, *Su'âlâtü's-Sülemî li'd-Dârekutnî*, thk. Sa'd b. Abdillâh el-Humeyd, h. 1427, 126.

¹³⁷ Ebü'l-Hasen Nûruddîn Ali b. Muhammed b. 'Arrâk el-Kinânî, *Tenzihu's-şeri'a*, thk. Abdülvehhâb Abdüllatîf, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, h. 1399), 1/28.

¹³⁸ İbnü'l-Cevzî, *ed-Du'afâ*, 1/79.

¹³⁹ Zehebî, *Mizân*, 1/108.

¹⁴⁰ Dârekutnî, *ed-Du'afâ*, 1/254.

¹⁴¹ Zehebî, *Divânu'd-du'afâ ve'l-metrukin*, (Mekke: Mektebetü'n-Nehdatü'l-Hadîsiyye, 1967), 1/9.

5. Muhammed b. 'Abdillah b. İbrahim b. Sâbit el-Eşnânî (ö. 301/913)

Dârekutnî râvi için "kezzâb, deccâl, hadis uydururdu" değerlendirmesinde bulunmuştur.¹⁴² Hatîb el-Bağdâdî ise onun hiçbir sınır ve kural tanımadan hadis uydurduğunu belirtmiştir.¹⁴³

6. Muğîre b. Sa'îd el-Kûfî (ö. 111/729)

Dârekutnî, bu râvi için şu ifadeleri kullanmıştır: "Deccâl. en-Nehâî döneminde nübüvvet iddiasında bulunmuş; fitnesiyle ortalığı kavurmuştur."¹⁴⁴ İbrahim en-Nehâî, çevresindekileri ona karşı uyarmış ve onun yalancı olduğunu söylemiştir.¹⁴⁵ Cüzcânî onun hakkında şöyle söylemiştir: "Muğîre, peygamberlik iddiasında bulunduğu için öldürülmüştür. Bu kişi, Kûfe'de sihir ve göz boyama ile öyle bir fitne ateş yaktı ki, birçokları buna icabet etti."¹⁴⁶ Ehl-i beyti öven, muhaliflerini yeren hadisler uydurduğu rivayet edilir.¹⁴⁷

7. Ebü'l-Buhterî Vehb b. Vehb el-Kuraşî (ö. 191/807)

İbn Şâhîn (385/996), bu râvi için " Bu, deccâldir. Bana öyle geliyor ki, kıyamet günü o, deccâl olarak diriltilecektir."¹⁴⁸ Râvi hakkında Ahmed b. Hanbel, Ali b. el-Medînî ve İbn Maîn, "kezzâb"; Müslim ve Nesaî, "metrûku'l-hadîs"; Dârekutnî, " metrûk, kezzâb"; Osman b. Ebî Şeybe ise " O, deccâldir." değerlendirmesinde bulunmuşlardır.¹⁴⁹

8. Telîd b. Süleyman Ebû İdrîs el-Muharibî Kûfî (ö. 191/807)

İbn 'Adî'nin *el-Kâmil*'indeki bilgiye göre, İbn Maîn bu râvi için, " O, yalancı idi ve Osman b. 'Affân'a küfrediyordu. Osman b. Affân'a veya Rasulullah'nın (sav) ashabından birisine küfreden herkes, deccâl, fasık ve mel'undur. Onun hadisi yazılmaz. Allah'ın, meleklerin ve bütün insanların laneti

¹⁴² Dârekutnî, *ed-Du'afâ*, 3/131.

¹⁴³ İbnü'l-Cevzî, *ed-Du'afâ*, 3/79.

¹⁴⁴ Dârekutnî, *ed-Du'afâ*, 3/133.

¹⁴⁵ Zehebî, *Târîh*, 3/317.

¹⁴⁶ Zehebî, *Mizân*, 4/161.

¹⁴⁷ Zehebî, *Mizân*, 1/161.

¹⁴⁸ İbn Şâhîn, *Târîh*, 190.

¹⁴⁹ İbnü'l-Cevzî, *ed-Du'afâ*, 3/189.

onun üzerine olsun.”¹⁵⁰; Ebû Dâvud, “rafizî, habîs”; Nesaî ve Dârekutnî ise “zayıf” değerlendirmesinde bulunmuşlardır.¹⁵¹

İbn Maîn’in bu değerlendirmesinden de görüleceği üzere bir râviyi cerh etmek için kullanılan deccâl lafzı farklı sebeplerle istimâl edilmiştir. Çoğunlukla sözlük anlamına uygun olarak Hz. Peygamber (sav) adına çokça hadis uyduran yalancı râviler için kullanılsa da yukarıdaki değerlendirmede olduğu gibi yalancılığa ilaveten bazen ashab-ı kirama küfreden, onları tahkir eden ve ehl-i bid’atten olanlar için de kullanılmıştır.

9. Abdülmelik b. Hârûn b. Antere

Cüzcânî, bu râvi için “deccâl, kezzâb” değerlendirmesinde bulunmuştur.¹⁵² İbn Maîn, “kezzâb”; Ahmed b. Hanbel, “zayıf”; Ebu Hatim er-Râzî, “metrûku’l-hadîs”; Buharî ve Nesaî ise, “münkeru’l-hadîs” lafızlarıyla râviyi cerh etmişlerdir.

10. Mukâtil b. Süleyman el-Belhî (ö. 150/767)

Cüzcânî, bu râvi için “kâne deccâlen cesûrâ (cüretli bir deccâldi)” değerlendirmesinde bulunmuştur.¹⁵³ Bu şekildeki cerh lafzı el-Cüzcânî’ye ait olup yapmış olduğumuz araştırmaya göre başka bir râvi için de kullanılmamıştır. Ancak Cüzcânî’nin Kûfe ehline karşı bölge taassubu nedeniyle müteşeddît davrandığı bilinmektedir. Dolayısıyla bu yöndeki ricâl tenkidlerine ihtiyatla yaklaşılması gerekmektedir.¹⁵⁴

İlk tefsir müellifi olarak bilinen Mukatil b. Süleyman’ın rivayetlerinde, isnad sistemine çok önem vermediği bilinmektedir.¹⁵⁵ Ancak “deccâl” sıfatını hak edecek kadar cerh edilmesi kanaatimizce doğru değildir. Her ne kadar eserlerinde İsrailiyyât mevcut ise de Hz. Peygamber adına yalan hadis rivayet ettiği ispatlanamamıştır.¹⁵⁶

¹⁵⁰ İbn Ma’in, *Târihu İbn Ma’in*, 3/546.

¹⁵¹ İbnü'l-Cevzî, *ed-Du'afâ*, 1/155.

¹⁵² Cüzcânî, *Ahvâlü'r-ricâl*, 68.

¹⁵³ Cüzcânî, *Ahvâlü'r-ricâl*, 202.

¹⁵⁴ Veysel Özdemir, “Cerh-Ta’dil İlminde Müteşeddît ve Mütêsâhil Âlimler ve Değerlendirmelerinden İstifâdede Dikkat Edilmesi Gereken Hususlar”, *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (2014), 151.

¹⁵⁵ Orhan Yılmaz, “Mukatil b. Süleyman’ın Hadis Anlayışı”, *BOZİFDER* 14 (2014), 344.

¹⁵⁶ Yılmaz, “Mukatil b. Süleyman’ın Hadis Anlayışı”, 358.

11. İbrahim b. Hüdbe Ebû Hüdbe el-Kaysî el-Basrî (ö. 191/807)

İbn Maîn onun için "kezzâb, habîs"; Nesâî ve Dârekutnî ise "metrûk" hükmü verirken, İbn Hibbân, "رجال من الدجالين Deccâllerden bir deccâldir."¹⁵⁷ değerlendirmesinde bulunmuştur. İbnu'l-Cevzî'ye göre "bir Müslümanın onun hadislerini yazması helal olmaz. Ancak taaccüple hadisini zikredebilir." İbnu'l-Cevzî, münekkidler değerlendirilmelerini aktardıktan sonra râvi için herhangi bir hükümde bulunmayı gerekli görmemiştir.¹⁵⁸

İbn Hibbân, onun Basra'da düğünlere davet edilen ve gittiği düğünlerde oynayan bir rakkâs (oyuncu) olduğunu, hâlbuki hadis hakkında hiçbir bilgisinin olmadığını ve onu yazmadığını, sadece meclislerde ve düğünlerde hadislerle istihzâ ettiğini ve raks ettiğini, yaşlanıncaya kadar şarkı söylemeye devam ettiğini, yaşlanınca Enes b. Mâlik'ten işittiğini söyleyerek mevzu hadis naklettiğini söylemiştir.¹⁵⁹

Yukarıda verilen bilgiler ışığında, bir râvi hakkında "deccâl" ve türevleri cerh ifadelerinin kullanılmasında, umumiyetle o râvinin hadis uydurmasının dışında başka sebeplerin de bulunduğu görülmektedir. Bu örnekte olduğu gibi, râvinin mürüete uygun davranmaması,¹⁶⁰ bir Müslümana yakışmayacak hâl ve tavırlarda olması ve geniş çapta insanları ifsâd etmesi, onun "deccâl" sıfatı ile mecruh kılınmasında müessir olmuştur.

12. Ahmed b. el-Hüseyn b. Ebân Ebu'l-Hasen el-Basrî

Râvi hakkında İbn 'Adî, "hadis hırsızı", Dârekutnî, "O, yalancıdır", İbn Hibbân ise "Yalancı, deccâl, sika râviler üzerine hadis uydurdu." değerlendirmesinde bulunmuştur.¹⁶¹ Farklı râvilerin aynı râviyle ilgili bu hükümleri birlikte değerlendirildiğinde, deccâl kavramının ağırlıklı olarak hadis uyduran, yalancı râviler için kullanıldığı görülmektedir.

¹⁵⁷ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 1/114-115.

¹⁵⁸ İbnu'l-Cevzî, *ed-Du'afâ*, 1/58.

¹⁵⁹ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 1/115.

¹⁶⁰ Bu konuda geniş bilgi için bk. Ömer Özpinar, "Hadis ve Fıkıh Edebiyatında Ortak Bir Kavram: Mürüet", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (2011), 107-142.

¹⁶¹ İbnu'l-Cevzî, *ed-Du'afâ*, 1: 67.

13. Ebû Bekr Ahmed b. Nasr b. Abdillah ez-Zira‘(ö. 367/976)

Dârekutnî râviyi “kezzâb, deccâl” lafızlarıyla cerh etmiştir. İbnu’l-Cevzî, onun Ahmed b. Hanbel’in ashâbından rivayette bulunduğunu nakletmiştir.¹⁶²

14. İshâk b. İbrahim b. Ebî Nâfi‘ el-Bağdâdî

Dârekutnî, bu râvi için *Su’âlâtü’s-Sülemî’de* “ذاك دجال O, deccâldir.” değerlendirmesinde bulunmuştur.¹⁶³

15. İsmail b. Ziyâd es-Sekûnî (ö. 180/796)

Musul kadılığı yapmış bu râvi için, İbn ‘Adî, “Umumiyetle, gerek metin gerek isnad açısından rivayetlerinin hiçbir mütabisi yoktur.”; Dârekutnî, “kezzâb, metruk”; İbn Hibbân ise “deccâl” değerlendirmesinde bulunmuştur.

16. Bişr b. ‘Avn el-Kuraşî eş-Şâmî

İbnu’l Cevzî, râvi hakkında İbn Hibbân’ın değerlendirmesi şu şekilde nakletmiştir:” O, Bikâr b. Temîm’den, o da Mekhûl’den, o da Vâile’den, içinde yüz rivayet bulunan şüpheli bir nüsha rivayet etmiştir ki hepsi mevzûdur. Onunla ihticâc olunmaz. O, deccâldir.”¹⁶⁴ Ancak İbn Hibbân’ın buna yakın bir değerlendirmesi olsa da “deccâl” lafzını kullanmamıştır.¹⁶⁵ Sonuç olarak bu cerhin, İbnu’l-Cevzî’ye ait olduğu anlaşılmaktadır.

17. Bekr b. Ziyâd el-Bahîlî

Bekir b. Uhtü Abdülvâhid olarak da bilinen râvi, Mu‘tezile kelâmcılarından meşhur Nazzâm’ın (ö. 231/845) döneminde yaşamış ve onun bazı görüşlerinden etkilenmiştir.¹⁶⁶ Râvi hakkında İbn Hibbân, “Yalancı, Deccâl bir râvidir; sika râviler üzerine hadis uydururdu.” değerlendirmesinde bulunmuştur.¹⁶⁷ Zehebî ise onun Abdullah b. Mübarek adına hadis uydurduğunu kaydetmiştir.¹⁶⁸

¹⁶² İbnu’l-Cevzî, *ed-Du’afâ*, 1/91.

¹⁶³ Dârekutnî, *Su’âlâtü’s-Sülemî*, 174.

¹⁶⁴ İbnu’l-Cevzî, *ed-Du’afâ*, 1/143.

¹⁶⁵ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 1: 190.

¹⁶⁶ Mustafa Öz, “Bekriyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 5/370.

¹⁶⁷ İbnu’l-Cevzî, *ed-Du’afâ*, 1/149.

¹⁶⁸ Zehebî, *Mizân*, 1/345.

18. Sa'îd b. Zî La've

Ali b. el-Medîni, bu râvinin "meçhûl" olduğunu belirtmiştir.¹⁶⁹ Buharî, râvinin rivayetlerini taz'if etmiş; İbn 'Adî, onun hakkında "zayıf" hükmü vermiş, İbn Hibbân ise, Hz. Ömer'in içki içtiğini gördüğüne dair bir rivayeti nedeniyle ona "deccâl" demiştir.¹⁷⁰ Burada, deccâl cerhinin, yalancılık ve hadis uydurma sebepleri dışında başka bir nedenden dolayı kullanıldığı görülmektedir. Nitekim sahâbeye küfreden, hakaret eden bazı râviler de bu lafızla cerh edilmiştir.

19. Ebü'l-Hüseyn Sâlih b. Ahmed b. Ebî Mukâtil

Dârekutnî, râviyi "kezzâb, deccâl, işitmediği şeyleri hadis olarak rivayet ederdi" lafızlarıyla cerh ederken¹⁷¹, İbn Adî, "hadis hırsızlığı yapardı; mevkûf rivayetleri ref eder, mürselleri ise îsâl ederdi." değerlendirmesinde bulunmuştur. İbn Hibbân da hadis hırsızlığı yaptığını teyid ederken, mablûb rivayetlerde bulunduğunu ve onunla (rivayetleriyle) ihticâc edilemeyeceğini ifade etmiştir.¹⁷²

20. Abbâs b. Dahhâk el-Belhî

İbn Hibbân râvi için şu ifadeleri kullanmıştır: "Yalancı, deccâl bir râvidir. Hadis uydurdu."¹⁷³

21. Abdullah b. el-Hâris Ebû Muhammed el-Kuraşî es-San'anî

İbn Hibbân râviyi şu ifadelerle cerh etmiştir: "Deccâl. Hadis uydurdu." İbnü'l-Cevzî de onun Abdürrezzâk b. Hemmâm'dan rivayetlerde bulunduğunu kaydetmiştir.¹⁷⁴

22. Abdullah b. Vehb el-Nesevî

İbn Hibbân onun yalancı, "deccâl" olduğunu, sika râviler üzerine hadis uydurduğunu, ondaki cerhi belirtmeksizin rivayetlerinin zikredilmesinin helal olmadığını belirtmiştir.¹⁷⁵

¹⁶⁹ Ali b. Abdillâh b. Ca'fer el-Medîni, *el-İlel*, (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, ts.), 92.

¹⁷⁰ İbnü'l-Cevzî, *ed-Du'afâ*, 1/317.

¹⁷¹ Dârekutnî, *Su'âlâtü's-Sülemî*, 196.

¹⁷² İbnü'l-Cevzî, *ed-Du'afâ*, 2/45.

¹⁷³ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 2/191.

¹⁷⁴ İbnü'l-Cevzî, *ed-Du'afâ*, 2/118.

¹⁷⁵ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 2/43.

23. Muhammed b. İbrahim b. Ziyâd et-Tayâlisî

Dârekutnî, onun hakkında şu cerh ifadelerini kullanmıştır: “Deccâl. Metrûk. Ne kötü bir adamdı.”¹⁷⁶

24. Muhammed b. Ebî ez-Zu‘ayze‘a

Râvi hakkında Buharî, “O, münkeru’l-hadîstir. Hadisi yazılmaz.”; İbn Hibbân, “O, deccâlerden bir deccâldi. Mevzû hadisler rivayet ederdi.” şeklinde değerlendirmelerde bulunmuşlardır.¹⁷⁷

25. Muhammed b. Yahya b. Rezîn el-Missîsî¹⁷⁸

İbn Hibbân, râvi hakkında şu değerlendirmede bulunmuştur: “Deccâl. Hadis uydururdu. Rivayetlerini ayıplamaksızın zikretmek helal olmaz.”¹⁷⁹

26. Ebû Sehl en-Nadr b. Kesîr el-Anzî el-Basrî

İbn Hibbân’ın râvi hakkındaki hükmü şu şekildedir: “ O, sika râviler üzerinden mevzû hadisler rivayet ederdi ki bunlarla ihticâc olunmaz. O, deccâldir.”¹⁸⁰

27. Yahya b. ‘Anbese el-Basrî (ö. 211/826-827)

Dârekutnî ve el-Ezdî onun için “kezzâb” derken, İbn Adî onun sika râviler üzerine mevzû rivayetler nakletmekle meşhur olan bir kişi olduğunu belirtmiştir. İbn Hibbân’ın değerlendirmesi ise şu şekildedir: “Deccâl. Hadis uydurur. Ondan rivayette bulunmak helal değildir.”¹⁸¹

¹⁷⁶ İbnü’l-Cevzî, *ed-Du‘afâ*, 3/38.

¹⁷⁷ İbnü’l-Cevzî, *ed-Du‘afâ*, 3/59.

¹⁷⁸ Bu yerleşim yerinin, tarihte “Hades” olarak da bilinen, Ceyhan nehri kenarında Antakya-Kahramanmaraş illeri arasında bir bölge olduğu düşünülmektedir. (Özcan Hıdır, “Hades (Göynük) Muhaddisleri”, *Maraş’da 1. Kahramanmaraş Sempozyumu Bildirileri*, (Kahramanmaraş, 2004), (İstanbul: Kahramanmaraş Belediyesi Yayınları, 2005), 1/22.

¹⁷⁹ İbnü’l-Cevzî, *ed-Du‘afâ*, 3/106.

¹⁸⁰ İbnü’l-Cevzî, *ed-Du‘afâ*, 3/162.

¹⁸¹ İbnü’l-Cevzî, *ed-Du‘afâ*, 3/201.

28. Yahya b. Hâşim b. Kesîr Ebû Zekerîya es-Simsâr el-Ğassânî el-Bağdâdî (ö. 251/865)

Bu râvi hakkında İbn Hanbel "Ondan hadis yazılmaz" derken, Nesaî, "metrûku'l-hadîs", İbn Hibbân, "Sika râviler üzerine hadis uydururdu." değerlendirmesinde bulunmuşlardır. İbn Maîn ise "O, bu ümmetin deccâlidir." diyerek, hadis uydurmada onun ne denli ileri boyutta olduğunu ifade etmek istemiştir.¹⁸² Hatîb el-Bağdâdî de onun el-Meletî, Ebu'l-Buhterî gibi "deccâl" lafzıyla cerhedilen râvilerden daha da şerli olduğuna dair İbn Maîn'in değerlendirmesini nakletmiştir.¹⁸³

29. Mûsa b. Abdîrahmân es-San'ânî

İbn Hibbân, bu râvi için "Yalancı, Deccâl bir râvidir; hadis uydururdu."¹⁸⁴; İbn 'Adî ise "münkeru'l-hadîs" cerhinde bulunmuştur.¹⁸⁵ Zehebî ise "metrûk" olduğunu nakletmiştir.¹⁸⁶

30. Sâlih b. Muhammed et-Tirmizî

İbn Hibbân, onun hakkında "O, Mürcî idi. Deccâllerden bir deccâldi."¹⁸⁷ değerlendirmesinde bulunmuştur. Başka bir yerde de onun kötü bir insan, Mürcî, Cehmî ve ileri derecede ehl-i bid'at olduğunu belirtmiştir.¹⁸⁸ "Deccâlün min decâcileti" lafzıyla yapılan bu cerh, mezkûr lafzın sadece yalancı râviler için kullanılmadığını; yalancılıkla beraber ehl-i hadise göre ehl-i bid'a mensubu bilhassa dâî seviyesinde olan kişiler için de istimâl edildiğini göstermektedir.

¹⁸² İbnü'l-Cevzî, *ed-Du'afâ*, 3/204.

¹⁸³ Hatîb, *Târîh*, 14/169.

¹⁸⁴ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 2/242.

¹⁸⁵ İbn 'Adî, *el-Kâmil*, 8/66.

¹⁸⁶ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003), 5/623.

¹⁸⁷ İbn Hibbân, *es-Sikât*, (Haydârabâd: Dâiretu'l-Ma'ârifî'l-Osmaniyye, 1973), 8/317.

¹⁸⁸ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 1/370.

31. İshâk b. Necîh el-Meletî (ö. 191/807)

İbn Hibbân onun Bağdat'ta yaşadığını, “deccâllerden bir deccâl” olup hadis uydurduğunu, 40 hadis ezberlemekle ilgili rivayetin¹⁸⁹ de râvilerinden olduğunu belirtmiştir.¹⁹⁰ Dârekutnî ise “metrûk” hükmünü vermiştir.¹⁹¹

32. Ebu'r- Ridâ Reten İbn Nasr İb Kurbâl el-Hindî (ö. 632/1234)

Hz. Peygamber'in sahâbisi olduğunu iddia eden bu kişi, Hz. Peygamber'in vefatından sonra altı buçuk asır geçtikten sonra vefat etmiştir. Bazıları onun hayalî bir kişilik olduğunu iddia etse de İbn Hacer, onun uzun yaşadığını ancak sahâbi olmasının mümkün olmadığını belirtmiştir.¹⁹² 700 yıl yaşadığını söyleyerek çevresindekileri etkileyen ve yaklaşık 340 hadis uyduran bu kişinin¹⁹³ sahâbi olması mümkün değildir.

33. Muhammed b. Abdillâh Ebü'l-Mufaddal el-Kûfî (ö. 387/997)

Dârekutnî onun rivayetlerini bâtil bulmuştur. Rafizîler lehine hadis uydurmuştur. Ezherî onun için “deccâl, kezzâb” değerlendirmesinde bulunmuştur.¹⁹⁴ Görüldüğü gibi, bu ravinin de “deccâl” olarak nitelendirilmesinde yalan rivayette bulunmasının yanı sıra Rafizilikle yani ehl-i bid'at olmakla itham edilmesi de etkili olmuştur.

34. Muhammed b. Yûsuf b. Ya'kûb er-Râzî (ö. 300/912)

Dârekutnî, bu râvi için bir yerde “deccâl” hükmünü vermiştir.¹⁹⁵ Mezkûr râvinin hadisler, kıraatler ve nüshalar uydurduğu ve Dârekutnî tarafından “şeyhun deccâlun” lafzıyla cerh edildiği nakledilmiştir.¹⁹⁶

¹⁸⁹ Bu rivayetle ilgili geniş değerlendirme için bk. Mustafa Yüceer, “Hadis İlmi Açısından ‘Men Hafıza’ Rivâyeti ve Manzum Kırk Hadis Geleneğine Tesiri”, *Tasavvur* 6/2 (2020), 931-970.

¹⁹⁰ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 1/134.

¹⁹¹ Dârekutnî, *ed-Du'afâ*, 1/257.

¹⁹² Ebü'l-Fazl Şehabeddin Ahmed İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-mizân*, (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 2002), 3/457; İbn Hacer, *Sahabe-i Kiram Ansiklopedisi*, İz Yayınları, İstanbul, 2010, 2/213-223.

¹⁹³ Bu kişinin hayatı ve rivayetleri hususunda bk. Nevzat Aşık, “Hicrî VI. Asırda Sahâbi Olduğunu İddia Eden Ebu'r- Ridâ Reten el-Hindî ve Uydurduğu Hadisler”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (1992), 47-65.

¹⁹⁴ Hatîb, *et-Târih*, 3/87.

¹⁹⁵ Dârekutnî, *Ta'likât*, 179.

¹⁹⁶ Hatîb, *et-Târih*, 4/168.

35. Me'mûn b. Ahmed es-Sülemî

Künyesi Ebû Abdullah olan Herâtî râvi için İbn Hibbân *كَانَ دَجَالًا مِنَ الدَّجَالَةِ* (deccâllerden bir deccâldi) lafzını kullanmış, onun zâhiren Kerrâmiye'den görüldüğünü ancak hakikati ile görünenin aynı olmadığını ve hadis uydurduğunu belirtmiştir.¹⁹⁷

36. Süleyman b. İsa es-Sükriyy

Dârekutnî, bu râvi için "كَانَ دَجَالًا / o deccâldi" hükmünü vermiştir.¹⁹⁸

37. Mervân b. Sâlim Ebû Seleme el-Eylî

Ali b. el-Medînî bu râvi için "deccâliyy" tabirini kullanmıştır. Dârekutnî bu râvi için "zayıf"¹⁹⁹ ve "metrûku'l-hadis"²⁰⁰ hükmü vermiştir.

38. Beşşâr b. Mûsa el-Haffâf el-Basrî (ö. 22/843)

Bu râvi hakkında Hatîb, İbn Maîn'in bir yerde "ليس بثقة" sika değildi", başka bir yerde "من الدجالين deccâllerdendi" şeklinde bir değerlendirmede bulunduğunu nakletmiştir.²⁰¹ Buharî, onu "münkeru'l-hadis", Ebû Dâvûd ise "zayıf" olarak tavsif etmiştir.²⁰² İbn Adî ise onun hadislerinde münker bir şey görmediğini söyleyerek "لا بأس به" onda bir be'is yoktur" hükmünü vermiştir.²⁰³

39. Süleyman b. 'Amr Ebû Dâvûd en-Nehaî (ö. 181/797)

İbn Maîn bu râvinin yalancılığı, hadis uydurmacılığı ve Kaderî düşünceleri ile meşhur olduğunu, Bağdat'ta ondan daha hayırsız hiç kimsenin bulunmadığını ifade etmiştir.²⁰⁴ Buharî de onun yalancılığı ile bilindiğini söylemiştir.²⁰⁵ Abdullah b. Ali b. el-Medînî ise babasının bu râvi hakkında "من الدجالين deccâllerdendi" şeklinde bahsettiğini nakletmiştir.²⁰⁶

¹⁹⁷ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 3/46.

¹⁹⁸ Dârekutnî, *Ta'likât*, 68.

¹⁹⁹ Dârekutnî, *Sünen*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1966), 4/295.

²⁰⁰ Dârekutnî, *el-İlelî'l-vâride fi'l-ehâdîsi'n-nebeviyye*, (Riyad: Dâr Tayyibe, 1985), 5/137.

²⁰¹ Hatîb, *Târîh*, 7/121.

²⁰² Hatîb, *Târîh*, 7/122.

²⁰³ Hatîb, *Târîh*, 7/122.

²⁰⁴ Hatîb, *Târîh*, 9/18.

²⁰⁵ Hatîb, *Târîh*, 9/20.

²⁰⁶ Hatîb, *Târîh*, 9/17.

40. Yahya b. Eksem el-Mervezî (ö. 241/855)

Müslim b. Haccâc'ın naklettiğine göre İshâh b. Râhûye, onun hakkında “ذاك الدجال O, deccâldir” cerhinde bulunmuştur.²⁰⁷

41. Yahya Ebû Zekeriyya

İbn Maîn tarafından “هو دجال هذه الأمة” o, bu ümmetin deccâlidir” şeklinde cerh edildiğini İbnü'l-Cevzî nakletmiştir.²⁰⁸ Ancak bu cerhin İbn Maîn'e aidiyetini, aramalarımıza rağmen kaynaklarda teyid edemedik.

42. Zeyd b. el-Hasen el-Herevî (ö. 492/1099)

Zehebî, Zeyd b. el-Hasen için “الوضاع الدجال” hadisi uyduran, deccâl” hükmü vermiştir. Onun Şam, Mısır ve Irak'ta bulunduğunu, kırk civarında hadis uydurduğunu, Cuma namazlarını terkettiğine dair söylentiler olduğunu, kendisinden rivayette bulunduğu hocalarının çoğunun meçhul olduğunu haber vermiştir.²⁰⁹

43. İbrahim b. Halef b. Mansûr el-Ğassânî

İbnü'l-Kattân el-Fâsî (ö. 628/1231), bu râviyi mücâzefe (ölçsüz hadisler nakletmek) ve yalan rivayette bulunma ile cerh etmiştir. Zehebî de onun için “دجال في المغرب Mağrib'te deccâl” ifadesini kullanmıştır.²¹⁰

44. el-Hüseyn b. İbrahim

Zehebî, bu râvinin İmam Mâlik üzerine bayram günleri ile ilgili hadisler uydurduğunu belirterek onu “deccâl” lafzıyla cerh etmiştir.²¹¹

45. er-Rebi' b. Mahmûd el-Mâridinî

599/1204'te, uzun yıllardır yaşadığını ve Hz. Peygamber'le sohbeti olduğunu iddia etmiştir. Zehebî onu “deccâl” lafzıyla cerh etmiştir.²¹²

²⁰⁷ Hatîb, *Târîh*, 14/201.

²⁰⁸ İbnü'l-Cevzî, *el-Mevdûât*, 1/274

²⁰⁹ Zehebî, *Târîh*, 10/720.

²¹⁰ Zehebî, *Mizân*, 1/30.

²¹¹ Zehebî, *Mizân*, 1/530.

²¹² Zehebî, *Mizân*, 2/42.

46. Şeyh b. Ebî Hâlid

Dört yüz civarında hadis uydurduğu söylenen bu râvi hakkında Zehebî "deccâl" hükmünü vermiştir. Hâkim'e göre o, Hammâd b. Seleme üzerine, Allah'ın sıfatları ve benzeri konularda uydurma rivayetler nisbet etmiştir.²¹³

47. Abdullah b. Mahmûd b. Muhammed

Hicrî altıncı asırdan sonra yaşadığı rivayet edilen bu kişi, Hz. Ali'yle görüştüğünü iddia edecek kadar yalancıdır. Bu nedenle Zehebî onun için "deccâl" hükmü vermiştir.²¹⁴

48. Ca'fer b. Nestûr er-Rûmî

Ca'fer (ö. 350/961) hakkında *Du'afâ* kitaplarında bir bilginin olmamasını taaccüple dile getiren İbn Hacer, onun üç asır sonra sahâbilik iddiasında bulunan bir yalancı "deccâl" olduğunu belirtmiştir.²¹⁵

49. Saîd b. Hamdûn Ebû Osman el-Endülüsî (ö. 375/986)

İbn Hacer, onun "deccâlî'l-fukaha" olarak isimlendirildiğini nakletmektedir.²¹⁶

50. Abdullah b. Hafs es-Sâmirî ed-Darîr

İbn 'Adî, onu "hadis hırsız" olarak cerh etmesine rağmen bazı rivayetleri de ondan yazdığını belirtmiştir. İbn Hacer ise bunu tenkid ederek, İbn Adî'nin gözü ve basireti körleşmiş böyle bir "deccâl"den hadis almakla meşgul olmaması gerektiğini kayda geçirmiştir.²¹⁷

51. Ahmed b. Muhammed el-Bahilî (ö. 275/889)

Gulâm-i Halîl olarak bilinen, insanların kalplerini yumuşatmak için rakîk hadisler uyduran ve geniş bir hayran kitlesi olan bu râvi için Ebû Dâvûd, ذاك دجال

²¹³ Zehebî, *Mizân*, 2/286.

²¹⁴ Zehebî, *Mizân*, 2/501.

²¹⁵ İbn Hacer, *Lisân*, 2/478.

²¹⁶ İbn Hacer, *Lisân*, 4/45.

²¹⁷ İbn Hacer, *Lisân*, 4/461.

بغداد bu, Bağdat'ın Deccâlî'dir.” cerhinde bulunmuştur. Dârekutnî ise, mezkûr râvi için “hadisi zayıftır, metruk” değerlendirmesinde bulunmuştur.²¹⁸

52. en-Nu'mân b. Sâbit Ebû Hanîfe el-Kûfî (ö. 150/767)

Hanefî mezhebinin müessisi ve ehl-i rey ekolünün en önemli temsilcilerinden olan Ebû Hanîfe, (ö. 150 /767) ehl-i hadisin bazı temsilcileri tarafından cerh edilmiştir. Buharî, onu beş yerde²¹⁹, başkaları tarafından yapılan tenkitlere atıfta bulunmak suretiyle cerh etmiştir. Konumuzla ilgisi olması hasebiyle “deccâl” cerhinin yer aldığı rivayet şu şekildedir:

...Bize Nu'aym b. Hammâd rivayet etti: Bize Yahya b. Sa'îd ve Mu'âz b. Mu'âz rivayet etti. İştittim ki Sevrî şöyle diyordu: “(Ebû Hanîfe) İki kez küfürden tevbe etmeye çağrıldı”. Bize Nu'aym rivayet etti. Bize Fezzârî rivayet etti ve dedi ki: “Ebû Hanîfe'nin ölüm haberi geldiğinde Sevrî'nin yanındaydım; “Hamd Allah'adır” dedi ve secdeye gitti. Daha sonra şöyle dedi: “O, İslam'ı parça parça bozmuştur. İslam'da ondan daha uğursuz bir kişi dünyaya gelmemiştir. Bir arkadaşımız Hamdeveyh'ten rivayet etti ve dedi ki: Muhammed b. Mesleme'ye şöyle dedim: Ebû Hanîfe'nin düşüncesi bütün bölgelere girmesine Medine'ye tesir etmedi. Şöyle cevapladı: Şüphesiz Rasûlullâh (sav) şöyle buyurmuştur: “Oraya (Medine'ye) deccâl ve taûn giremez”; o ise deccâllerden bir deccâldir.²²⁰

Bu ve benzeri tenkitlerin, mezhebi/meşrebi taassubun bir tezahürü olduğu konusunda da çok sayıda görüş belirtilmiş ve eser telif edilmiştir.²²¹ İnsanlı bir bakış açısıyla bakıldığında yukarıdaki cerhin, müfesser olmadığı, dolayısıyla geçerli bir dayanağa sahip olmadığı görülebilir. Ayrıca İbn Maîn'in “sika olmayan râvilerden rivayette bulunur”, Nesaî'nin “zayıf”²²² ve İbn 'Adî'nin, “Ebu Hanîfe'nin kötülenmesi için uydurma rivayetler naklederdi”²²³ şeklinde tenkid edilen Nu'aym b. Hammâd'ın²²⁴ rivayetlerine ihtiyatla yaklaşılmalıdır. Ayrıca Buharî'nin açık bir şekilde Ebû Hanîfe'yi cerh etmeyip, başkalarının rivayetlerini aktarmakla iktifa etmesi, ehl-i hadisin ehl-i reye karşı olumsuz tutumunun²²⁵

²¹⁸ Hatîb, *Târîh*, 5/78.

²¹⁹ Bu konuyla ilgili bir değerlendirme için bk. Mehmet Erdem, “İmam Buharî'nin Kitaplarında İmam Ebû Hanîfe Hakkındaki Rivayetlerin Tespit ve Tahlili”, *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi* 5/2 (2016), 70-84.

²²⁰ Buharî, *Kitâbu'd-Du'afâ*, (b.y: Mektebetü İbn Abbâs, 2005), 32.

²²¹ Kevserî, Muhammed b. Zahid, *Te'nîbü'l-Hatîb*, (Dâru'l-kütübi'l-'Arabi, 1981; Muhammed, Abdürreşid en-Nu'manî, *Mekânetü'l-İmam Ebî Hanîfe fi'l-hadis*, (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, h. 1428); Muhammed Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, (İstanbul: Can Kitabevi, 1981).

²²² Ahmed b. Şu'ayb en-Nesaî, *ed-Du'afâ ve'l-metrûkîn*, (Haleb: Dâru'l-Va'y, h. 1396), 101.

²²³ İbn Adî, *el-Kâmil*, 8/251.

²²⁴ İbn Hanbel ise, onu sika râvilerden kabul etmiştir. Bk. İbn 'Adî, *el-Kâmil*, 8/251.

²²⁵ İshak Emin Aktepe, “Ebû Hanîfe ve Ehl-i Hadisin Sünnet Anlayışlarındaki Temel Farklar”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (2012), 129.

etkisinde kaldığına hamledilebilir. Buharî'nin diğer dört rivayetinde de benzer eleştiriler mevcuttur.²²⁶

Süfyan es-Sevrî'nin, Ebû Hanîfe ile olumlu ve övücü ifadeleri kaynaklarda yer almaktadır.²²⁷ "O, kendi nazarında sahih olan ve güvenilir râviler tarafından rivayet edilen hadislere ve bir de Hz. Peygamber'in en son fiillerine itibar ederdi."²²⁸ es-Sevrî'nin Ebû Hanife'yi cerhi vâkî olsa dahi, akran olmaları ve hüccetsiz cerhde bulunması nedeniyle bu değerlendirmeyi kabul etmek mümkün değildir.²²⁹ Ebû Hanife'ye yönelik ehl-i hadisin suçlamaları, büyük oranda mezhepçilik²³⁰ ve bölge taassubunun²³¹ bir yansımasıdır. Dolayısıyla Ebû Hanife hakkındaki "deccâl" cerhinin insaf ehli tarafından kabul edilmesi mümkün değildir.

Sonuç

Bir cerh lafzı olarak "deccâl" kavramı üzerinde yapılan bu çalışmada ulaşılan sonuçlar şunlardır:

Deccâl kelimesinin lügavî manasında çok yalan söyleyen, yaldızlayan, hakikatin üstünü örten, batılı hak gibi gösteren anlamları mevcuttur. Bir cerh lafzı olarak deccâl kavramı da bu manalardan bağımsız oluşmamıştır. Deccâl lafzıyla cerh edilen râvilerde bu özelliklerinden bazılarının olmasına büyük oranda dikkat edildiği görülmüştür.

Hadislerde ve rivayetlerde, kıyamet alameti olarak gösterilen büyük Deccâl'in dışında sayısının 27, 30 veya daha fazla olacağı söylenen küçük deccâllerin, hepsinin kezzâb olduğu; çok geniş bir coğrafyada hareket edeceği; Mekke, Medine ve Kudüs'e giremeyeceği nakledilmiştir. Hadis münekkitlerinin birçok râvi hakkında deccâl lafzını kullanmasının sebeplerinden biri de budur. Çünkü bu cerhin kullanıldığı râvilerin tamamı yalan rivayette bulunmuşlar;

²²⁶ Erdem, "İmam Buharî'nin Kitaplarında İmam Ebû Hanîfe Hakkındaki Rivayetlerin Tespit ve Tahlili", 70-84.

²²⁷ İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı*, (Ankara: DİB Yayınları, 1994), 233.

²²⁸ Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî, *el-İntika fî fedâilî'l-eimmeti's-Selâseti'l-fukahâ*, (Beyrut: y.y., 1997), 262

²²⁹ Leknevî, *er-Ref' ve 't-tekmil*, 413.

²³⁰ Enbiya Yıldırım, *Buharî'nin Ebû Hanîfeye ve Hanefîlere Bakışı*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2019), 221.

²³¹ Bu konuyla ilgili geniş bilgi için bk. Hüseyin Akgün, *Hadis Rivayet Coğrafyası*, (İstanbul: İFAV, 2019), 203-209.

yalancılıkla itham edilmişlerdir. İmam Mâlik'in, "deccâlün min decâcileti" cerhiyle tenkid ettiği İbn İshâk'ı Medine'de barındırmayıp nefyetmesinin altında yatan sebeplerden biri de Deccâl'in Medine'ye giremeyeceği bilgisi olabilir. Her ne kadar İbn İshak, Medine'de bulunmuş olsa da İmam Mâlik hadiste geçen ifadeyi Medine'de barınamama olarak değerlendirmiş olabilir. Deccâl lafzıyla cerh edilen râvi sayısının yaklaşık 50 civarında kalmasının da bu rivayetlerle bağlantılı olduğu kanaatindeyiz. Çünkü çokça hadis uyduran birçok râviye "deccâl" sıfatının verilmemesi bu tezimizi desteklemektedir.

Bir cerh kavramı olarak "deccâl" lafzının kullanımı, günümüze ulaşan yazılı kaynaklarda yapmış olduğumuz incelemeye göre ilk defa hicri ikinci asrın ikinci yarısında İmam Mâlik tarafından, Muhammed b. İshâk için kullanılmıştır. İmam Malik'in "deccâlün min decâcileti" lafzıyla yapmış olduğu cerh, sonraki dönemlerde bu lafzın kullanımının önünü açmıştır. İbn Hibbân da kavramı sıklıkla kullanan münekkitlerdendir. "Şeyhun deccâlün" lafzını ihdâs eden ve çokça kullanan ise İbn Hibbân'dır.

"Deccâl" lafzı tek başına kullanıldığı gibi türevleri de ricâl tenkidinde kullanılmıştır: "Deccâlün min deccâlîn", "mine'd-deccâlîn", "zâke-zâlike deccâlün", "şeyhun deccâlün", "deccâlün min decâcileti" tabirleri sıklıkla kullanılmıştır. Sadece bir kere kullanılanlara örnek olarak ise şu lafızlar zikredilebilir: "kâne deccâle/cesura", "deccâlü Bağdat", "deccâlün fi'l-Mağrib", "deccâlü hâzihi'l-ümme".

Günümüze ulaşan ricâl kitapları içerisinde "deccâl" tabirinin bir cerh lafzı olarak kullanıldığı ilk eser, İbn Maîn'in *et-Tarih*'idir. İkinci olarak da Cüzcânî'nin *Ahvâlü'r-Ricâl*'inde zikredilmiştir. İbn Sa'd ile Hayyât'ın *Tabakât*'lerinde da bu lafız kullanılmamıştır. İbn Hibbân'ın bu lafzın kullanımını arttırdığı, ondan nakilde bulunan sonraki dönem münekkitleriyle birlikte tabirin istimâlinde artış olduğu tespit edilmiştir.

İlk dönem münekkidleri tarafından "kezzâb, vedda" vb. lafızlarla cerh edilen birçok râvi, sonraki dönemlerde deccâl ifadesiyle nitelendirilmiştir. Deccâl tabiri, cerh mertebeleri içerisinde genellikle birinci mertebedeki lafızlardan kabul edilmiştir.

Bir ravinin sadece hadis uydurması onun için "deccâl" denilmesi için yeterli görülmemiştir. Son bölümde ele alınan râvilerin -birkaç tanesi istisna tutulacak olursa- tamamı hadis uyduran kimseler olarak bilinmektedir. Buna

ilaveten, sahabeye küfretmek, peygamberlik iddiasında bulunmak, Ulûhiyet dava etmek, mürûete aykırı davranışlarda bulunmak, insanları ifsâd etmek, çok geç dönemde yaşamalarına rağmen sahabilik veya tabiinden olma iddiasında bulunmak, içki içmek, bid'at ehlinde olmak gibi suçlamalara maruz kaldıkları anlaşılmaktadır.

Tarihsel süreçte "deccâl" lafzıyla cerh edilen râvilerin büyük çoğunluğu için bu lafzın kullanımının isabetli olduğu kanaatindeyiz. Ancak Ebû Hanife, Mukatil b. Süleyman ve Muhammed b. İshâk için bu cerhin ağır ve objektiflikten uzak olduğunu düşünmekteyiz. Bu üç râvinin bu kadar ağır bir lafızla cerh edilmesinin altında da mezhep/meşrep farklılıklarından kaynaklanan bir taassubun olduğu söylenebilir.

"Deccâl" lafzıyla cerh edilen râvilerin büyük çoğunluğunun Bağdat, Basra, Kûfe, Herat ve Horasan gibi bölgelerden olmasında bölge taassubunun da önemli bir rolü olduğu anlaşılmaktadır. Aynı derecede yalancı başka bölgelerdeki râvilerin "deccâl" lafzıyla cerh edilmemiş olması bu tezimizi desteklemektedir. Ayrıca küçük deccâllerin Irak-Horasan civarında çıkacağına dair rivayetlerin de bunda etkili olduğu ifade edilebilir.

Kaynakça

- Ahatlı, Erdinç. “Yahya b. Ma’in’in Eserleri ve Kullandığı İhtilafli ve Garib Lafızlar”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1996), 211-232.
- Akgün, Hüseyin. *Hadis Rivayet Coğrafyası*. İstanbul: İFAV, 2019.
- Aktepe, İshak Emin. “Ebû Hanîfe ve Ehl-i Hadisin Sünnet Anlayışlarındaki Temel Farklar”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (2012), 115-130.
- Aşıkkutlu, Emin. *Hadiste Ricâl Tenkîdi (Cerh ve Ta’dîl İlmi)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1992.
- Aynî, Bedrî’-d-dîn Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed. *Umdetu’l-kârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsî’l-Arabî, ts.
- Bodur, Osman. *Buhârî Şerhlerinde Deccâl Yorumları*. (Marmara Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2010).
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *es-Sahîh*, thk. Muhammed Zuheyr b. Nasır en-Nasır. 9 Cilt. Dâr-u Tavkî’n-Necâh, h. 1422.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Kitâbu’d-du’afâ*, thk. Ebû Abdillâh Ahmed b. İbrahim. Mektebetü İbn Abbâs, 2005.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *et-Târîhu’l-evsat*, thk. Mahmûd İbrahim Zâyed. 2 Cilt. Kahire: Dârü’l-Va’y, 1977.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *et-Târîhu’l-kebîr*, 8 Cilt. Haydarâbâd: Dâru’l-Ma’arifî’l-Osmaniyye, ts.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *es-Sihâh tâcü’l-luğati ve shâhu’l-Arabiyye*, thk. Muhammed Muhammed Tâmir. Kahire: Dâru’l-Hadîs, 2009.
- Cüzcânî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Ya’kûb b. İshâk es-Sa’dî. *Ahvâlü’r-ricâl*. thk. Subhî el-Bedrî es-Sâmerrâî Beyrut, 1985.
- Çakın, Kamil. “Fiten Rivayetleri Bağlamında Toplumların Çöküşü”. *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/10 (2018), 1-29.
- Çelik, Ali. “Nu’aym b. Hammad’ın Hadîşçiliği ve Kitabı’l-Fiten’i Üzerine Bir Değerlendirme”. *Dinî Araştırmalar* 2/6 (2000), 99-118.
- Dârekutnî, Ebu’l-Hasan Ali b. Ömer el-Bağdâdî. *ed-Du’afâ ve’l-metrûkîn*. thk. Abdürrahîm Muhammed el-Kaşkarî. 3 Cilt. Medine: Mecelletu’l-Câmi’ati’l-İslamiyye, h. 1403-1404.
- Dârekutnî, Ebu’l-Hasan Ali b. Ömer el-Bağdâdî. *Su’âlâtü’s-Sülemî li’d-Dârekutnî*. thk. Sa’d b. Abdillâh el-Humeyd. h. 1427.
- Dârekutnî, Ebu’l-Hasan Ali b. Ömer el-Bağdâdî. *Ta’likâtu’d-Dârekutnî ‘alâ el-mecrûhîne li İbn Hibbân*. thk. Halîl b. Ahmed el-‘Arabî. Kâhire: Dâru’l-Kitâbî’l-İslâmî, 1994.
- Erdem, Mehmet. “İmam Buhârî’nin Kitaplarında İmam Ebu Hanîfe Hakkındaki Rivayetlerin Tespit ve Tahlili”. *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi* 5/2 (2016), 70-84.
- Eren, Mehmet, *Hadis İlminde Ricâl Bilgisi ve Kaynakları*, İstanbul: İsam Yayınları, 2018.
- Erul, Bünyamin. “Sahabe Döneminde Tekzib ve Tekzibin Mahiyeti”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (1) (1999), 455-489.

- Gül, Recep Emin. "Hadis İlminde Cerh-Ta'dil Mertebeleri". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2015), 362-386.
- Gürler, Kadir. "Cerhin Gıybet Olup Olmadığı Yönündeki Tartışmalara Eleştirel Bir Katkı". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* IV/3 (2004), 33-48.
- Gavrî, Seyyid Abdülmâcid. *Mu'cemu elfâz ve'l-'ibârât el-cerhu ve't-ta'dil el-meşhûre ve'n-nâdire*. Beyrut: Dâr İbn Kesîr, 2011.
- Halil b. Ahmed, Ebû Abdirrahman el-Basrî. *Kitâbü'l-ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî, İbrahim es-Sâmerrâî. 8 Cilt. Beyrût: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1988.
- Halperin, David J. "The Ibn Sayyâd Traditions and the Legend of al-Dajjâl". *Journal of the American Oriental Society* 96/2 (1976), 213-225.
- Hamevî, Şihâbüddin Ebû Abdillâh Yâkût b. Abdillâh. *Mu'cemü'l-Büldân*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1995.
- Hânî, Ahmed b. İsa b. Ahmed. *el-Ehâdisü'l-vârideti bi şe'ni'd-Deccâl*. Medine: el-Câmi'ati'l-İslamiyye, Yüksek Lisans Tezi, h. 1401.
- Hatamleh, Thamer. "Ebû Hâtim er-Râzî ve Mustalahâtühü'l-Hâssa fi İlmi'l-Cerh". *EKEV Akademi Dergisi* 19/61 (2015), 171-210
- Hatîb el-Bağdâdî. *Târîhu'l-Bağdâd*. thk. Mustafa Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, h. 1417.
- Hatiboğlu, İbrahim. "Şu'be b. Haccâc". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/224-226. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Hıdır, Özcan. "Hades (Göynük) Muhaddisleri". *Maraşder 1. Kahramanmaraş Sempozyumu*. ed. Said Öztürk vd. İstanbul: Kahramanmaraş Belediyesi Yayınları, 2005.
- İbn Abdilber, Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî. *el-İntika fi Fedâili'l-Eimmeti's-Selâseti'l-Fukaha*. thk. Abdülfettah Ebu Gudde. Beyrut: y.y, 1997.
- İbn Adî, Ebu Ahmed el-Cürçânî. *el-Kâmil fi du'afâi'r-ricâl*. thk. Adil Ahmed Abdi'l-Mevcûd. 9 Cilt. Beyrut: el-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- İbn 'Arrâk, Ebû'l-Hasen Nûruddîn Ali b. Muhammed el-Kinânî. *Tenzihu's-şeri'a*. thk. Abdülvehhâb Abdüllatif, Abdullah Muhammed es-Siddik el-Gumârî. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, h. 1399.
- İbnü'l-Cevzî Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali el-Bağdâdî. *el-Mevdûât*. thk. Abdurrahman Muhammed Osman. Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1966.
- İbn Ebî Hatîm, Ebu Muhammed Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî. *el-Cerh ve't-ta'dil*. 9 Cilt. Beyrut: Dâr İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1952.
- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed el-Hemedânî. *Mu'cemu mekâyisü'l-lüğa*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şehabeddin Ahmed el-Askalânî. *Lisânü'l-mizân*. thk. Abdülfettah Ebû Gudde. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 2002.
- İbn Hanbel, Ebu Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şu'ayb Arnavûd, Âdil Mürşid vd. 45 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 2001.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed el-Büstî. *el-Mecrühine mine'l-muhaddisine ve'd-du'afâi ve'l-metrûkin*. thk. Mahmûd İbrahim Zâyed. 3 Cilt. Haleb: Dâru'l-Va'y, h. 1396.

- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed el-Büstî. *es-Sikât*. 9 Cilt. Haydârabâd: Dâiretu'l-Ma'ârifî'l-Osmaniyye, 1973.
- İbn Maîn, Ebu Zekeriyya Yahyâ el-Bağdâdî. *Târîhu İbn Maîn*. thk. Ahmed Mahmûd Nûr Seyf. 4 Cilt. Mekke: Merkezu'l-Bahsi'l-İlmî ve İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1979.
- İbn Maîn, Ebu Zekeriyya Yahyâ el-Bağdâdî. *Ma'rifetü'r-ricâl 'an Yahya b. Ma'in (İbn Mahrez rivayeti)*. thk. Muhammed Kâmil el-Kassâr. 2 Cilt. Dimaşk: Mecme'u'l-Lügati'l-Arabiyye, 1985.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Muhammed b. Mükrim. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâr Sâdır, h. 1414
- İbn Sa'd, Muhammed el-Hâşimî el-Basrî. *Kitâbu't-tabakâti'l-kebir*. çev. ed: Adnan Demircan. 10 Cilt, İstanbul: Siyer Yayınları, 2015.
- İbn Şâhîn, Ebû Hafs Ömer b. Ahmed b. Osman el-Bağdâdî. *Târîhu esmâi'd-du'afâ ve'l-kezzâbîn*. thk. Abdürrahîm Muhammed el-Kaşkarî. 1989.
- İbnü'l-Cevzî, Cemâluddîn Abdurrahman b. Ali. *ed-Du'afâ ve'l-metrûkîn*. thk. Abdullah el-Kâdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, h. 1406.
- İbnü'l-Cevzî, Cemâluddîn Abdurrahman b. Ali, *el-Mevdü'ât*. thk. Abdurrahman Muhammed Osman. 3 Cilt. Medine: el-Mektebetu's-Selefiyye, ts.
- Kastalânî, Şihâbü'd-dîn Ahmed b. Muhammed. *İrşâdü's-sârî*. 10 Cilt. Mısır: el-Matbâatu'l-Kübrâ el-Emîriyye, h. 1323.
- Keskin, Yusuf Ziya. "İbn Ebî Hâtim ve el-Cerh ve'Ta'dîl'indeki Metodu". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2001), 5-29.
- Kuzu, Selman. *Hadislerde Mehdi ve Mehdi'nin Deccâl ve Hz. İsa ile Olan Münasebeti*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1991.
- Kevserî, Muhamed b. Zahid. *Te'nübü'l-Hatîb*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1981.
- Leknevî Ebû Hasenât Muhammed Abdulhayy. *er-Ref'u ve't-tekmîl fi'l-cerhi ve't-ta'dîl*. thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde. Beyrut: Mektebetu'l-Matbûati'l-İslâmiyye, 1407/1987.
- Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Medenî. *Muvatta'*. thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî. 8 Cilt. Birleşik Arap Emirlikleri: Müessesetü Zâyed b. Sultan, 2004.
- Ma'mer b. Râşid, Ebû 'Urve el-Basrî. *el-Câmi*. thk. Habîburrahman el-A'zamî. 11 Cilt. el-Meclisi'l-İlmî bi Pakistan, h. 1403.
- Martı, Huriye. "Hadis İlimlerinin Doğuşu ve Gelişimi". *Hadis El Kitabı*. ed. Zişan Türcan. 133-144. Ankara: Grafiker Yayınları, 2016.
- Mizzî, Ebû'l-Haccâc Yûsuf b. Abdîrrahman. *Tehzîbü'l-kemâl fi esmâi'r-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980.
- Muhammed, Ebu Zehra. *Ebû Hanîfe*. çev. Osman Keskioglu. İstanbul: Can Kitabevi, 1981.
- Muhammed Mehdi el-Müsellimî vd. Mevs'û'ati akvâli Ebi'l-Hasen ed-Dârekutnî fi ricâli'l-hadisî ve 'ilelih. Beyrut: Alimü'l-Kütüb, 2001.
- Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcil'ârifin b. Nûriddîn Alî. *et-Tevkîf 'alâ mühimmâti't-te'ârif*. thk. Muhammed Rıdvân ed-Dâye. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, h. 1410.

- Müslim, Ebü'l-Hüseyn İbn el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Künâ ve'l-esmâ*. thk. Abdürrahîm Muhammed Ahmed el-Kaşkârî. 2 Cilt. Medine: İmâdetü'l-bahsi'l-'ilmî bi'l-Câmi'ati'l-İslâmiyye, 1984.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn İbn el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *es-Sahîh*. thk. Muhammed Fuad Abdülbakî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Nesaî, Ebü Abdîrrahman Ahmed b. Şu'ayb. *ed-Du'afâ ve'l-metrûkîn*, thk. Mahmud İbrahim Zâyed. Haleb: Dâru'l-Va'y, h. 1396.
- Nevevî, Ebü Zekerîyya Muhyiddîn Yahya b. Şeref. *el-Minhâc fî şerh-i Sahîh-i Müslim*. 18 Cilt. Beyrut: Dâr İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, h. 1392.
- Nu'manî, Muhammed Abdürreşîd. *Mekânâtü'l-İmam Ebî Hanîfe fî'l-hadis*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 1428.
- Öz, Mustafa. "Bekriyye". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 5/370. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- Özdemir, Veysel. "Cerh-Ta'dil İlminde Müteşeddî ve Mütessâhil Âlimler ve Değerlendirmelerinden İstifâdede Dikkat Edilmesi Gereken Hususlar". KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi 24 (2014), 128-175.
- Özpinar, Ömer. "Hadis ve Fıkıh Edebiyatında Ortak Bir Kavram: Mürüet". Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 32 (2011), 107-142.
- Özsoy, Abdulvahap. Şu'be b. Haccâc ve Hadîşçiliği. (Atatürk Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2004).
- Sarıtoprak, Zeki. "el-Mesîhu'd-Deccâl fî'l-'Akîdetü'l-İslamiyye". Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 1 (1995), 121-132.
- Şehâvî, Mecdî Muhammed. *Erbaa yentaziruhümü'l-'âlem: el-Mesîhü'd-Deccâl*. Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikîyye, 1999.
- Seyhan, Ahmet Emin. *Hadislerde Kıyamet Alametleri*. Isparta: Tuğra Ofset, 2006.
- Suyûtî, Celaleddîn Abdurrahman b. Ebü Bekr. *el-Leâliu'l-masnû'â fî'l-ehâdîsi'l-mevdû'a*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa. *es-Sünen*. thk. *Beşşar Avvâd Maruf*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.
- Tottoli, Roberto. "Son Zamanlarda Telif Edilmiş Bazı Kitaplarda Deccâle Dair Hadis ve Rivayetler". çev. İbrahim Kutluay, Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2/2 (2011), 143-169.
- Turhan, Halil İbrahim. *Rical Tenkidinin Doğuşu ve Gelişimi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2015.
- Ukaylî, Ebü Ca'fer Muhammed b. 'Amr. *ed-Du'afâi'l-kebîr*. thk. Abdulmu'tî Emîn Kal'acî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Mektebeti'l-İlmiyye, 1984.
- Ukaylî, Ebü Ca'fer Muhammed b. 'Amr. *ed-Du'afâ*. thk. Mâzîn es-Sirsâvî. 6 Cilt. Mısır: Dâr İbn Abbâs, I-VI, 2008.
- Ünal, İsmail Hakkı. *İmam Ebü Hanîfe'nin Hadis Anlayışı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1994.
- Yeğen, İhsan. Deccâl ile İlgili Hadisler ve Değerlendirilmesi. (Erciyes Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2002).

- Yıldırım, Enbiya. *Buhari'nin Ebû Hanîfeye ve Hanefilere Bakışı*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2019.
- Yılmaz, Orhan. "Mukatil b. Süleyman'ın Hadis Anlayışı", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 14 (2014), 335-361.
- Yüceer, Mustafa. "Hadis İlmî Açısından "Men Hafıza" Rivâyeti ve Manzum Kırk Hadis Geleneğine Tesiri" *Tasavvur* 6/2, 931-970.
- Yücel, Ahmet. "Cerh Lafızlarından "Münkerü'l-Hadis" ve Farklı Kullanımları". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13-14-15 (1995-1997), 199-210.
- Yücel, Ahmet. *Hadis İminde Tenkit Terimleri ve İlgili Çalışmalar*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1998.
- Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 40 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003.
- Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Mizânu'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1963.
- Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lami'n-nübelâ*. thk. Şuayb Arnavûd. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1985.
- Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Divânu'd-du'afâ ve'l-metrukin*. thk. Hammâd b. Muhammed el-Ensârî. Mekke: Mektebetü'n-Nehdatü'l-Hadisîyye, 1967.
- Zemaşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Fâik fî garîbi'l-hadis ve'l-eser*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî, Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm. 4 Cilt. Lübnân: Dâru'l-Marife, ts.

Lider, Özellikleri ve Modelleri: Kur’an Perspektifinden Bir Bakış

Mustafa Erhan Gözden*

Öz

Bu çalışma, Kur’an’da lider kavramının geniş bir kullanım alanı olduğunu ortaya koymaya yöneliktir. Kur’an farklı lider statüleri için değişik kavramlar kullanmıştır. Bir devlet başkanı, ordu komutanı, yönetimin üst kademelerinde bulunan ve emir verme yetkisi olan kimseler hep lider statüsündedir. Bunları “yönetici liderler” olarak yorumlamak uygun düşecektir. İmam, halife, ülü’l-emr, melik ve seyyid kavramları bu statünün karşılığı olarak kullanılmıştır. Ayrıca Kur’an’da, doğrudan lider konumunda bulunmayan fakat liderin yanında ona danışmanlık yapan, kararlarının uygulanmasını sağlayan ve liderin yardımcıları mahiyetinde olan bazı gruplardan da bahsedilmektedir. Toplumu etkileme güçleri olduğundan bu grupları da lider kavramı içerisinde değerlendirmek isabetli görünmektedir. Mele’ (topluluğun ileri gelenleri), müstekbirûn (konumlarını büyük görüp büyülenenler) ve mütrafûn (toplumun zengin tabakası) kavramları bu grupların karşılığı olarak kullanılmıştır. Diğer taraftan Kur’an, liderlerin özelliklerinden ve liderlik modellerinden ayrıntılı bir şekilde bahsetmektedir. İlgili açıklamalardan, liderin yönetime gelme ve halkı idare etme biçimi gibi yönetim konularında Kur’an’ın bakışının tespit edilmesi mümkün görünmektedir. Böylelikle lider ve topluluklarıyla ilişkileri Kur’an penceresinden değerlendirilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kur’an, Lider, Toplum, İtaat, Yönetim.

* Doktora Öğrencisi, ÇOMÜ Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Bölümü, ORCID: 0000-0003-4346-4609, m.e.gozden@hotmail.com

“Leader, Characteristics of Leader and Leadership Models” from the Perspective of the Qur’an

Abstract

This study aims to reveal that the concept of leader has a wide area of use in the Qur’an. The Qur’an uses different concepts for different leader statuses. “A head of state, an army commander, people who are in the upper ranks of the administration and who have the authority to give orders” always have the status of leaders. The concepts of Imam, *‘ul al-amr*, *malik* and *sayyed* are used for this status. The Qur’an commemorates some groups who are despite not being leaders themselves, accompany the leader, help them and provide the implementation of their decisions. Because these groups have power to influence the community, The Qur’an also commemorates them in the concept of leader. The concepts of *mele* (notables), *mustakbirūn* (arrogants) and *mutrafūn* (the rich) are used for these groups. On the other hand, Qur’an speaks in detail about the characteristics and leadership models of leaders. From the related explanations, it seems possible to determine the view of the Qur’an in management issues such as the way the leader comes to the administration and manages the public. Thus, this study tries to evaluate the leaders and their relationship with their communities from the perspective of the Qur’an.

Keywords: Holy Qur’an, Leader, Society, Obedience, Administration.

خصائص القيادة ونماذجها، نظرة قرآنية

المخلص

تولي هذه الدراسة مفهوم القيادة في القرآن الكريم عناية خاصة وتبين أنه يحتل مساحة واسعة فيه، حتى تعددت أشكال استعمال مفهوم القيادة، من رئيس الدولة إلى قائد الجيش إلى ذوي المناصب العليا في الإدارة والقرار، وهذا ما أطلقت عليه الدراسة مصطلح (القادة التنفيذيين)، ويقابلها الإمام والخليفة وأولوا الأمر والملك والسيد، ونطالع أيضا في القرآن الكريم أصنافا أخرى من القيادة غير المباشرة، والتي تدخل في حيز المشورة للقائد، وتعمل على ضمان تنفيذ قراراته على الوجه الأمثل، ولذلك تعدها الدراسة ضمن صنف مساعدي القيادة، وإنما جمعت الدراسة كل هذه الأصناف تحت مسمى القيادة لما لها من تأثير على المجتمع، ويقابل هذا المفهوم الإيجابي للقيادة مفهوم سلبي تدخل فيه مصطلحات أخرى مثل المملأ (قادة الرأي في المجتمع)، والمستكبرون (الذين يحقرون العامة) والمترفون (الطبقة الغنية التي لا تؤدي حق المال)، وترى الدراسة أن القرآن الكريم قد ذكر بالتفصيل خصائص القادة ونماذجهم وأساليبهم، ومما له صلة بمفهوم القيادة ما يعرض له القرآن الكريم من قضايا الإدارة كالسبيل التي يصل بها القائد إلى السلطة والأسلوب الذي يحكم به الخلق، ولذلك تسلط الدراسة الضوء على علاقة القائد بالمجتمع من وجهة نظر قرآنية.

الكلمات المفتاحية: القرآن، القائد، المجتمع، الإطاعة، الإدارة.

Giriş

Lider, özellikleri ve liderlik modelleriyle ilgili Kur’anî yaklaşımın sergileneceği bu çalışmada, aynı zamanda liderle ilgili sosyoloji kavramlarının Kur’an’la ne derece örtüştüğü konusu da ortaya konulmaya çalışılacaktır. Ancak teori ve uygulama olarak elbette isimlendirmeler çeşitlilik arz edecektir. Çünkü değişim, teknoloji, zaman ve şartların farklılaşmasının hem liderle hem de liderin özellik ve tarzlarıyla ilgili kavramların da zamanla değişmesine neden olacağı muhakkaktır.

Kur’an, liderlik hususunu bir vakıa olarak görmekte ancak tek başına ele almak yerine konuyu devamlı toplumla etkileşimi bağlamında değerlendirmektedir. Çünkü insan sosyal bir varlıktır. Toplumun diğer fertleriyle devamlı iletişim ve etkileşim içerisinde. Bu sosyal ihtiyaç genellikle uyma davranışı olarak tezahür eder. Bu davranış; toplumdaki aynı statüdeki fertlerde olabildiği gibi, toplumun elit tabakasında gözükün, öncü kabul edilen, topluluğu yönlendirme konumunda olan kişi ve kişiler grubuyla da olabilir. Çünkü fertler farkında olmasalar bile muhakkak birilerine sempati duyar, onları sever ve onların davranışlarını taklit eder. Toplumsal bir vakıa olan uyma eyleminde Kur’an, bu davranışı gerçekleştiren fertlerin bir ölçüsü olması gerektiğini bildirir. Buna göre; kime, nasıl, niçin uyduklarını, tâbi olmalarındaki amacı, takip ettikleri insanların özelliklerini iyi tahlil etmelidirler. Bu gerçekleşmezse toplumda bilinçsiz bir uyanlar grubu oluşur ki, bunlar da uyulanlar tarafından bir istismar aracı olarak kullanılabilir.

Kur’an, toplumların dünya ve ahiret mutluluğuna ulaşmalarını sağlamak ve bu konuda karşılaşılabilecekleri tehlikelerden onları korumak için çok yönlü sosyal ilişki biçimleri belirlemiştir. Bu sosyal münasebetlerin bilhassa olumlu anlamda sürdürülmesi başta peygamberler olmak üzere toplumu yönlendiren liderler aracılığıyla olmuştur. Çünkü düzenli bir toplumsal hayat için toplumu yönlendirecek bir lider veya liderler grubuna ihtiyaç olduğu muhakkaktır.

Karşıt anlamlı anlatım/mesânî özelliği olarak Kur’an’da; peygamberler öncelikli olmak üzere büyük ölçüde olumlu lider tipleri ve özelliklerine yer verildiği gibi, toplumu belirsizliğe hatta kaosa sürükleyen olumsuz liderlere ve niteliklerine de yer yer değinilmiştir.¹ Yine Kur’an’da liderin tanımı –gerek dinî gerek siyasî olsun- açık ve net olarak verilmemiş, liderin toplum nezdindeki

¹ Örneğin bk. Hüd 11/96-98; el-Enbiyâ 21/73; es-Secde 32/24; Sâd 38/26.

statüsünü büyük ölçüde söylem ve eylemleri belirlemiştir. Ayrıca Kur'an'da liderle ilgili tek bir kavram kullanılmadığı, bağlama göre lider anlamına gelen farklı kelimeler kullanıldığı görülmektedir. Bunlar, lider olarak tek kişiyi ifade ettiği gibi topluluk halinde hareket eden liderler grubunu da nitelemektedir.²

Kur'an'a göre liderlerin, toplumu etkileyen, yön veren ve toplumu arkasından sürükleyen öne çıkan özellikleri vardır. Bunlar; bilgi ve hikmet sahibi olmaları, heybetli olmaları, samimi ve halkına karşı sevgi besleyici olmaları, topluluğuna ve görevlerine bağlı olmaları, sorumluluk sahibi olmaları, kararlı ve inandırıcı olmaları şeklinde sıralanabilir. Peygamberlerin tamamında bu nitelikler fazlasıyla bulunmaktadır. Nitekim Hz. Musa'dan sonra yaşadığı anlaşılan ve İsrail oğullarına kral olan Tâlût'un heybetli görüntüsünün de liderliği için bir etkileycilik unsuru olduğu anlaşılmaktadır.

Kur'an'ın sunduğu lider profillerinde çok net olmasa da yönetim tipleri ve toplumlarıyla ilişkileri bakımından tarz farklılıklarına işaretler bulunmaktadır. Bunlar arasında; kişisel, ortamsal, otoriter, karizmatik ve demokratik liderlik modelleri sayılabilir. Kişisel ve otoriter liderliğe Firavun, ortamsal liderliğe Tâlût, karizmatik liderliğe peygamberler ve Zülkarneyn, demokratik liderliğe de Hz. Süleyman'la beraber kıssası anlatılan ve Belkıs adıyla tanınan Kraliçe örnek olarak verilebilir.

Çalışma boyunca lider, özellikleri ve liderlik modellerinin tanımı ve tasnifinde sosyoloji kavramlarından yararlanılmış, ancak bu kavramların Kur'an'ın önüne geçmemesine özen gösterilmiştir.

1. Lider Kimdir?

Lider; siyasi hareketin başı, reis, başkan, önder, bir grup içerisinde karar yetkisini elinde bulunduran, grup üyelerini yönlendiren³, emirleri veren⁴ ve bir grupta diğerlerini en çok etkileyen kişi⁵ olarak tanımlanabilir. Ayrıca lider; toplumun açmazlarına çözüm getiren, yol gösteren, gruptaki herkesi

² Örneğin bk. el-Bakara 2/246-247; en-Nisâ 4/59, 83; Yûnus 10/83, 88; el-Furkân 25/74; el-Kasas 28/5; Sebe' 34/33.

³ A. Vahap Kaya, *Karizmanın Şiddeti* (Ankara: Sis Yayıncılık, 1998), 50.

⁴ "Lider", *Büyük Larousse*, (İstanbul: Interpress Yayıncılık, 1992), 14/7473.

⁵ Feriha Baymur, *Genel Psikoloji* (İstanbul: İnkılâb Kitabevi, 1985), 281.

kabiliyetlerine göre çalışmaya özendirerek görevlerini organize eden⁶ ve grupta merkezi rol oynayan⁷ kişidir.

Liderlik tanımı yapılırken; bir topluluğun üyeleri tarafından gönüllü olarak takip edilen bir kimsenin şöhreti, insanları etkileme gücü veya toplumdaki mevkii dolayısıyla bireyleri organize etmede önü çekmesi, sosyolojik bir eylemi başlatabilmesi, diğerlerinin gayretlerini idare etmesi, örgütlemesi, kontrol altında tutması durum ve süreçlerine de yer verilmektedir.⁸

Liderlik, esasında toplumsal bir münasebeti ihtiva eder. Liderlik eyleminin kapsamı, esasında lideri takip eden diğer insanlarla beraber analiz edilebilir. Fakat liderlik, çoğunlukla karşıt tarafı da beraberinde getirdiğinden; lideri izlemek, bir toplulukla aynı yer ve zamanda olamadığı gibi her zaman bir araya getirici de değildir. Bununla birlikte liderlik; paylaşılan hedefleri ve amaçları gerçekleştirmede belirli oranda organize olmayı, işbirlikçi ve gönüllü bir çabayı ve faal bir rol başarımını da ifade eder.⁹

Herhangi bir önder için mühim olan, toplumda kendisinin vazgeçilmez olmadığını bilmesidir. Liderliğin gereğinin yapılması yetkilendirilmesine değil, üzerinde olan yetkiyi kullanabilme becerisini gösterebilmeye bağlıdır. Ayrıca liderliğin toplum tarafından kabul görmesi ve bunun devamı bu yeteneğin ispatını da gerektirmektedir.¹⁰

Önder toplumun bir lider şahsiyetidir. Bu önder şahsiyet, kendisinde doğuştan bulunan yeteneklerle birlikte ömrü boyunca edinilen kültürlerin ve yaşanan tecrübelerin bir ürünüdür. Liderin hem kendini bilme marifeti vardır, hem de içinden geldiği toplumu ve dünyanın gidişatını, gerçek durum ve sorunlarıyla birlikte kavrama marifeti vardır. İşte bu yetenek liderin karakterini oluşturur.¹¹

Diğer taraftan liderlik, farklı yetki seviyelerinde ve bir toplumun hedefleri istikametinde uğraş verirken, diğerlerinin eylemlerini de idare etme sorumluluğu ve ayrıcalığıdır. Bu yüzden liderliğin belli bir modeli ve sistemi yoktur. Onun için hiçbir sistem, liderliğin değişen şartlarını önceden tahmin ederek varsayımda

⁶ Cihan Yamakoğlu, *İnsan İlişkileri* (Ankara: Yükseköğretim Kurulu Matbaası, 1990), 133.

⁷ Bahattin Ergezer, *Lider ve Özellikleri* (Ankara: Ocak Yayınları, 1992), 7.

⁸ Kaya, *Karizmanın Şiddeti*, 51.

⁹ “Liderlik”, *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*, (İstanbul: Risale Yayınları, 1990), 2/445-446.

¹⁰ Yamakoğlu, *İnsan İlişkileri*, 133.

¹¹ Şevket Süreyya Aydemir, *Lider ve Demagog* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1997), 14.

bulunamaz. Liderlik prensiplerinin değerlendirilmesi, birçok alan için başarı sayılan diğer yeteneklerin de meydana getireceği etkili bir kaynaktır.¹²

Toplum halinde yaşayan insanların hem kendi aralarındaki düzeni hem de diğer toplumlarla olan ilişkiler düzenini sağlayacak bir düzenleyiciye ihtiyacı vardır. Bu düzenleyici insanlardan biri olmalıdır. Hepsine baskın gelen, bilgi ve becerisiyle hepsi üzerinde otorite oluşturan bir üstün şahıs gereklidir. İşte bu üstün yetenekli düzenleyiciler, toplumlara yön veren liderlerdir.¹³

Nitekim Kur'an, lider statüsünde bulunan bazı kişilerin, liderlik tanımlamalarında geçen özellikleri konusunda birtakım ipuçları vermektedir. Hz. Süleyman ile Sebe' Kraliçesi arasındaki olaylar anlatılırken;¹⁴ Hz. Süleyman'ın gönderdiği mektubu alan Kraliçe, kabinesi diyebileceğimiz ileri gelenlerini (mele) toplayarak onlara Hz. Süleyman'dan aldığı mektubun içeriğini anlatmış, ne yapmaları gerektiği konusunda fikirlerini sormuştur. Adamları, kendilerinin güçlü ve savaşçı insanlar olmakla beraber kararın ve emir verme yetkisinin Kraliçe'ye ait olduğunu söylemişlerdir.¹⁵ Bu ayetlerde, "karar ve emir verme yetkisi" liderin ayrılmaz bir unsuru olarak sunulmaktadır.

Ayrıca Kur'an'da, "toplumu yönlendirebilme, belli amaca veya hedefe kanalize edebilme" yeteneği konusunda da; Firavun zamanında Firavun ailesinden olan, Firavun'un ve adamlarının Hz. Musa'ya karşı haksız tutumlarına dayanamayıp başlangıçta gizlediği imanını açığa vuran mü'min bir adam örnek verilmektedir.¹⁶ Aynı zamanda bu kişinin, Firavun hanedanından olmasına rağmen mevsût/orta yolu tutan, başlangıçta objektif olmaya çalışan ancak daha sonra iman tarafını seçen birisi olduğu da anlaşılmaktadır. O mü'min kişi topluma özetle; sözünü dinledikleri takdirde doğru yolu bulacaklarını, bu dünya hayatının geçici ahiretin ise kalıcı olduğunu, kötü bir iş yapanın yaptığı kötülük kadar ceza göreceğini, iyi bir iş yapan mü'min erkek ve kadının ise cennete girip muhteşem nimetlere ereceğini, Allah'a ortak koşan insanların cehennemden çıkamayacağını ve bir gün azabı gördüklerinde, kendilerine şimdi söylediği bu sözleri hatırlayacaklarını, fakat o zaman da iş işten geçmiş olacağını belirtmiş ve her işini

¹² Kaya, *Karizmanın Şiddeti*, 51.

¹³ Ergezer, *Lider ve Özellikleri*, 7.

¹⁴ Bk. en-Neml 27/22-44.

¹⁵ en-Neml 27/33.

¹⁶ Bk. el-Mü'min 40/28-44.

kullarını gözeten Allah’a havale ederek sözlerini bitirmiştir.¹⁷ Kur’an’da adı verilmeyen sadece Firavun ailesinden olduğu belirtilen bu mü’min kişinin; toplumuna karşı söylediği bu veciz sözlerle ve takındığı cesur tavırla, bütün peygamberler gibi¹⁸ Hz. Musa’yı da lider olarak düşündüğümüzde, Hz. Musa’nın yanında “toplumu yönlendirme, doğru olana kanalize etme” konusunda, gizli bir yardımcı lider konumu ortaya çıkardığı anlaşılmaktadır.¹⁹ Ayrıca bu mümin kişinin, Firavun’un amcasının oğlu olduğu²⁰ ve Hz. Musa ile beraber kurtulduğu rivayet edilmektedir.²¹ Nitekim Hz. Peygamber (s.a.s.) de bu salih kimseyi, sağlam ve güçlü inancından dolayı “sıddîk” vasfıyla övmüştür.²²

2. Kur’an’da Liderle İlgili Kullanılan Kavramlar

2. 1. İmam

İmam kelimesi “e-m-m” kökünden gelmekte olup çoğulu “eimme” dir.²³ Bu kavram öne geçme, belli bir yöne veya şeye yönlendirme, hidayet ve irşad, komutanlık ve liderlik, kişinin örneklik edebilme yeteneği, ölçü alınabilme kabiliyeti, kılavuz, kafiye yol gösteren kişi gibi anlamları kapsamaktadır.²⁴ Diğer taraftan ister doğru ister yanlış yolda olsun, topluluk tarafından başkan (lider) veya herhangi bir yönde önder kabul edilen kişi anlamındadır.²⁵ Buna göre topluluğun önünde bulunan ve toplumun bireyelerine yön veren kişiler “imam” diye anılmaktadır. İmamın yönettiği toplum ise “ümme” kavramıyla ifade edilmiştir. Buna göre imam, “ümme’nin idaresini üstlenen kişi”, imamet ise

¹⁷ Süleyman Ateş, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1997), 8/80.

¹⁸ el-Enbiyâ 21/73.

¹⁹ Kur’an’da liderliğin ele alınışıyla ilgili daha geniş bilgi için bk. Mehmet Tekin, *Kur’an’da Liderlik ve Liderlerin Toplum Üzerindeki Etkisi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002).

²⁰ Ebü Câfer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu’l-beyân fi tefsiri’l-Kur’an* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1980), 20/311.

²¹ Ebu’l-Kasım Cârullah Mahmûd İbn Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi t-tenzil ve uyûni’l-ekâvil fi vücûhi’l-te’vil*, (Beyrut: Dâru’l- Kütübî’l-İlmiyye, 1995), 4/170.

²² Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’an* (Riyad: Dâru’l-Âlemi’l-Kütüb, 2003), 15/306.

²³ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garibi’l-Kur’an* (İstanbul: Kahraman Yayınları (Arapça Baskı), 1986), “imâm”, 28.

²⁴ Ziyâüddîn Rayyis, *İslam’da Siyâsi Düşünce Tarihi*, çev. İbrahim Sarmış (İstanbul: Nehir Yayınları, 1995), 105.

²⁵ Muhammed b. Mukrim İbn Manzur, *Lisânü’l-Arab* (Beyrut: Dâru Sadr, ts.), “imâm”, 12/24.

“imamın üzerine aldığı görev” anlamına gelmektedir.²⁶ Bu kavram Kur’an’da daha çok dinî önderler (peygamberler) hakkında kullanılmıştır.²⁷ Bununla birlikte yönetici konumunda olan liderler için kullanıldığı da görülmektedir.²⁸

İmam kelimesi Kur’an’da on iki yerde geçmekte olup,²⁹ lider (önder),³⁰ kitap,³¹ levh-i mahfûz³² ve yol³³ olmak üzere başlıca dört anlamda kullanılmaktadır.³⁴ Ayrıca Hz. Musa’ya indirilen Tevrat’ın özelliklerinden birinin de “önderlik” olduğu bu kavramla ifade edilmiştir.³⁵ Dolayısıyla bu kelimenin siyasî anlamda bugünkü anlaşıldığı şekliyle kullanılmadığı görülmektedir. Onun için imam kavramının siyasî bir içerik kazanmasının Kur’an sonrası döneme ait olduğu bilinen bir gerçektir.³⁶

Sonuç olarak imam kelimesi Kur’an’da; inananlara yol gösteren, onlara rehberlik eden, genelde iyi anlamda insanları arkasından sürükleyen kişiler için kullanılmıştır.³⁷ Bu şahıslar, insanların peşinden gittiği ve insanların model kabul ettiği kişileri ifade etmektedir. Toplumun fertleriyle iç içe olma, onlar arasından çıkma, onlarla daima etkileşim içerisinde bulunma, onların inanç, kültür ve

²⁶ Mustafa Öz, “İmamet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 22/201-202.

²⁷ Bk. el-Enbiyâ 21/72-73; es-Secde 32/23-24; el-Bakara 2/124.

²⁸ Bk. et-Tevbe 9/12; el-Kasas 28/40-41; el-İsrâ 17/71.

²⁹ Muhammed Fuat Abdülbâkî, *el-Mu’cemü’l-müfehres li elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerîm* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1986), “imâm”, 80-81.

³⁰ el-Bakara 2/124; el-İsrâ 17/71; el-Enbiyâ 21/73; el-Furkân 25/74; el-Kasas 28/5; es-Secde 32/24 ayetlerinde ifade edilen “imam” kelimesi olumlu anlamda önder ve rehber olarak kullanılmıştır. Kur’an’da bu kelime aynı zamanda, kötülük konusunda insanlara liderlik eden kişiler için de kullanılmıştır. Bununla ilgili olarak bk. el-Kasas 28/38-41; et-Tevbe 9/12.

³¹ İsrâ 17/71.

³² Yâsîn 36/12.

³³ El-Hicr 15/79.

³⁴ İlgili yorumlar için bk. Ebu’l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverîdî, *en-Nüketü ve’l-uyûn (Tefsîru’l-Mâverîdî)* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, ts.), 2/462; Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu’l-kadîr* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1998), 3/168.

³⁵ Hûd 11/17; el-Ahkâf 46/12.

³⁶ İmam ve imamet kavramlarının Hz. Peygamber (s.a.s.)’den sonra siyasî bir kavram halini alma süreçleri hakkında daha geniş bilgi için bk. Ahmet Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası* (Ankara: Otto Yayınları, 2015).

³⁷ Kur’an’da az da olsa olumsuz liderler hakkında kullanıldığı da görülmektedir. Nitekim “Onları (Firavun ve ona uyanları) ateşe çağırın imamlar (öncüler) kıldık.” (el-Kasas 28/41) ayeti buna bir örnektir.

yaşayış tarzlarını iyi bilme ve toplum üzerinde büyük etki sahibi olma gibi özellikler, imam denilen bu şahısların ortak nitelikleri arasında sayılabilir.³⁸

2. 2. Halife

Halife sözcüğü lügatte “arkada olmak, birinin arkasından gelmek, yerine geçmek” manalarında olan half kökünden türetilerek “bir kimsenin makamına geçerek işini ve görevini devam ettiren” şeklinde açıklanmış olup çoğulu hulefâ ve halâif olarak gelmektedir.³⁹ Hilafetin kelime anlamı ise bir kimsenin yerine geçmek ve birini temsil etmektir. Yerine geçen ve temsil eden kimseye de halife denir. İstihlaf ise, birini halife (temsilci) kılmak anlamındadır.⁴⁰ Terim anlamındaki hilâfet ise, Hz. Peygamber (s.a.s.)’den sonraki İslâm ülkelerinde devlet yöneticiliği kurumunu ifade etmektedir.⁴¹

Kur’an’da hilâfet sözcüğü kullanılmadığı gibi halife de terim manasıyla yer almamaktadır.⁴² Ancak halife ve istihlaf kelimelerinin genel ve özel olmak üzere iki anlamda kullanıldığı görülmektedir.⁴³ İnsanların tamamının yeryüzünde halife olması, emanetin kendisine tevdi edilmesi ve yeryüzünü yönetip imar etmesi genel istihlaf olarak açıklanabilir. Bu açıdan; Kur’an’da halife, halâif ve hulefâ sözcükleri yer yer kullanılarak insanın Allah’ın yeryüzündeki halifesi olduğu sıkça tekrarlanır.⁴⁴ Bu durumda insan neslinin; hak ve adaleti uygulamak, salih ameller yapmak amacıyla önemli bir görev yüklenerek bir bakıma Allah’ın güvenini de kazanmış olarak yeryüzüne gönderildiği söylenebilir. İnsanın yeryüzünde birçok varlıktan değerli görülmesi de bununla ilgili olsa gerektir.⁴⁵ Konuyla ilgili İbn Haldun’un (ö. 809/1406) şu görüşü önemlidir: “Allah sırf kulları ile ilgili işleri görsünler diye halifeyi kendine nâib kılmıştır. Maksat, halife olan zatın Allah’ın kullarını onların maslahatlarına ve menfaatine olan şeye

³⁸ Kur’an’da lider-toplum ilişkisinin mahiyeti konusunda daha detaylı bilgi için bk. Mehmet Tekin, *Kur’an’da Topluların Liderlere Tepkileri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014).

³⁹ el-İsfahâni, *el-Müfredât*, “halife”, 223.

⁴⁰ el-İsfahâni, *el-Müfredât*, “halife”, 223.

⁴¹ Câsim Avcı, “Hilâfet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 17/539.

⁴² Halife ve hilafet kavramlarının Hz. Peygamber (s.a.s.)’den sonra siyasi bir kavram halini alma süreci hakkında daha geniş bilgi için bk. Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası..*

⁴³ Vecdi Akyüz, *Kur’ân’da Siyasi Kavramlar* (İstanbul: Kitabevi Yayıncılık, 1998), 130.

⁴⁴ Bk. el-Bakara 2/30; el-En’âm 6/165; Yunus 10/73; en-Neml 27/62; Fâtır 35/39; Sâd 38/26.

⁴⁵ Bk. İsrâ 17/70.

sevketmesi, zararlarına ve ziyanlarına olan hususlarda da onları alıkoymasdır.”⁴⁶ Özel istihlaf da; Allah’ın bir topluluğa, diğerlerinden sonra hâkimiyet ve bağımsızlık vermesi, birçok toplumları o milletin yönetiminde bir araya getirmesi olarak açıklanabilir.⁴⁷ Bu bağlamda bazı ayetlerde birtakım insanların kendilerinden öncekilerin yerine getirilip yeryüzünde yetki sahibi kılındığına işaret edilmektedir.⁴⁸ Ayrıca bireylerin istihlafi da söz konusudur ki, bu devlet başkanları içindir.⁴⁹ Kur’an, bireylerin istihlafi bağlamında Hz. Davud’u örnek vermiştir.⁵⁰

Ayrıca; İslam’da devlet başkanına “imam, emîru’l-mü’minîn” gibi kavramlarla birlikte özellikle “halife” denirken; hem ilk halifenin Hz. Peygamber (s.a.s.)’in ardından iş başına gelip peygamberlik haricindeki vazifelerinde O’nun yerine geçmiş olması, hem de genel olarak halifelerin, ülkedeki bütün topluluk namına ve onların bey’atına dayanarak devlet başkanlığını temsil etmesi göz önünde bulundurulmuştur.⁵¹ Dolayısıyla bu kavram, Hz. Peygamber (s.a.s.)’den sonra, din ve dünya işlerini yürüten genel bir lider⁵² anlamında terimleşmiştir.⁵³ Onun için İslam ülkelerindeki devlet yöneticiliğine hilâfet denmesi; halifenin peygamberlik görevi dışında Hz. Peygamber’in yerini alarak onun dünyaya ait gücünü temsil etmesi, yeryüzünde İslam ahkâmını uygulamak ve toplumsal işleri düzene sokmak üzere Allah’ın yeryüzündeki egemenliğini veya tüm inananlara ait olan hilâfet ve yetkiyi temsil etmesi gibi sebeplerle açıklanabilir.⁵⁴ Onun için

⁴⁶ Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn el-Hadramî, *Mukaddime*, çev. Halil Kendir (İstanbul: Yeni Şafak Yayınları, 2004), 270.

⁴⁷ Bk. Yunus 10/14, 73; el-A’râf 7/56-64; el-A’râf 7/65-72; Hûd 11/56-57; Nûr 24/55-57.

⁴⁸ El-A’râf 7/69, 74; Yûnus 10/14; Hûd 11/56-57; Nûr 24/55-57. Ayrıca İnsanın Allah’ın yeryüzündeki halifesi olmasının ne anlama geldiği, genel ve özel istihlâfla ilgili geniş bilgi ve yorumlar için bk. Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr* (Tunus: Dâru Suhnûn, 1997), 1/398-399.

⁴⁹ Muhammed Hamîdullah (ö. 2002) bu anlamdaki hilafeti; Allah’ın otoritesini, doğrulukla idare etmek üzere insana emanet ettiği, böylece hilafetin peygamberler zinciri vasıtasıyla ilâhî otoritenin bir vekâleti olduğu şeklinde değerlendirmiştir. Ayrıca buna, modern Batı dünyasındaki anlamında olmamak üzere “Teokrasi” de denilebileceğini ifade etmektedir. Bk. Muhammed Hamîdullah, *İslâm’da Devlet İdaresi*, çev. Kemal Kuşçu (Ankara: Nur Yayınları, 1979), 146.

⁵⁰ Sâd 38/26; el-Bakara 2/246-251.

⁵¹ Hayrettin Karaman, *Anahatlarıyla İslam Hukuku-1* (İstanbul: Ensâr Neşriyat, 1987), 192.

⁵² Ebu’l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *el-Ahkâmü’s-sultâniyye ve’l-velâyetü’l-dîniyye* (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-Arabî, 1994), 29.

⁵³ Bu anlamda halifenin gücünü/meşruiyetini nereden aldığı yani bizzat Allah’tan mı, yoksa kendi halkından mı konusundaki farklı yorumlar için bk. Yakup Yüksel, *İbn Âşûr Tefsirinde Siyaset, Toplum ve Kadın* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016), 191-192.

⁵⁴ Avcı, “Hilâfet”, 539.

İbn Haldun’un da (ö. 809/1406) halifeliği, “dini korumak ve dinin gereklerine göre dünyayı yönetmek (siyaset etmek) konusunda Hz. Peygamber’e vekâlet (halifelik) etmek” şeklinde tanımladığı görülmektedir.⁵⁵

2. 3. Ülü’l-Emr

“Emir sahipleri, emir verme salâhiyeti taşıyan ve bu konumda olanlar yani “âmirler” anlamındadır.⁵⁶ Kur’an’da bu kavramın geçtiği iki ayetin birincisinde onlara itaat yer alır: ”*Ey inananlar! Allah’a, Peygamber’e ve sizden buyruk sahibi olanlara (ülü’l-emr) itaat edin.*”⁵⁷

Bundan bir önceki ayet ise, emanetlerin ehline teslim edilmesini ve adaletle hüküm verilmesini istemektedir.⁵⁸ İtaatin Allah’a, Peygambere ve ülü’l-emre olacağını bildiren ayet bunun devamı niteliğindedir. Bir sonraki ayet ise; Kur’an’a ve önceki kitaplara inandıklarını iddia eden bazı kimselerin putlarının önünde yargılanmak istediklerini açıklamaktadır.⁵⁹ Emanetin ehline tevdi edilmesi, adaletle hüküm verme ve ülü’l-emre itaat konularını içeren ve peş peşe gelen bu üç ayetin; öncelikle “kamu işlerini” ele aldığı düşünülebilir. Ülü’l-emr kavramının da, kamu-yönetim işlerini yürüten ve emir verme yetkileri olanlar biçiminde anlaşılması mümkündür.⁶⁰ Çünkü ilgili ayette “ümerâ” değil “Ülü’l-emr” tabirinin kullanılması, bu kavramın genel anlamda yöneticileri kapsamından başka, onların bizzat emir verme yetkisine sahip ve son karar mercii olmalarını ifade etmektedir.⁶¹ Ayrıca ayette ilgili tabir çoğul olarak geçtiğine göre, emir sahiplerinin ikiden çok olacağı bir gramer kuralıdır. Devlet başkanının birden çok olması düşünülemeyeceğinden, burada itaat edilmesi gerekenin yalnız devletin başında bulunan kişi olamayacağı anlaşılmaktadır.

⁵⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 270.

⁵⁶ Abdullah b.Ahmed b.Mahmud en-Nesefî, *Medârikü’t-tenzîl ve hakâiku’t-te’vîl* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1995), 1/260.

⁵⁷ en-Nisâ 4/59.

⁵⁸ en-Nisâ 4/58.

⁵⁹ en-Nisâ 4/60.

⁶⁰ Akyüz, *Kur’ân’da Siyasi Kavramlar*, 136.

⁶¹ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili* (İstanbul: Eser Kitabevi, 1971), 2/1376.

Onun için söz konusu kavram; valiler⁶², âlimler⁶³, fıkıh ve din ehli⁶⁴, rey ehli⁶⁵, Hz. Peygamber (s.a.s.) devrinde müslümanların emirleri⁶⁶ ve Hz. Peygamber (s.a.s.)’den sonra halifeleri, hâkimleri ve seriyye komutanları⁶⁷ şeklinde yorumlanmıştır.

Burada değinilmesi gereken önemli bir husus da ayette geçen “minküm” (içinizden) ifadesidir. Ayetteki hitap müminleredir. Ardından da “sizden olan ülü’l-emre itaat edin.” denilmektedir. Dolayısıyla bu kimselerin, müslüman olanlardan seçildiği veya atamasının yapıldığı ve yasal olan emirlerinde onlara uymanın Allah’ın buyruğu olduğu anlaşılmaktadır. Sonuçta itaatın inanan yetki sahiplerine olması gerektiği âşikardır.⁶⁸ Ancak bu itaatın de bazı şartlara bağlı olduğu ileri sürülmüş olup; bunlar arasında yetki sahibi kimselerin hak üzere devam etmeleri⁶⁹, meşru olmaları ve adaletle hüküm vermeleri⁷⁰, emaneti gereği gibi yerine getirmeleri⁷¹ gibi Allah’a itaat edip O’na isyan etmeme durumlarıyla ilgili haller sayılmıştır.

Bununla birlikte bu kavramın kullanıldığı ikinci ayet olan “*Onlara güven ve korkuya dair bir haber gelince hemen onu yayarlar. Hâlbuki onu, peygambere veya aralarındaki yetki sahibi kimselere (ülü’l-emr) götürselerdi, onlardan işin iç yüzünü anlayanlar, onun ne olduğunu bilirlerdi*”⁷² ayetinin ülü’l-emr kavramını daha geniş bir açıdan ele aldığı söylenebilir. Buna göre ülü’l-emr, etraftaki duyumlardan ve gelen farklı bilgilerden mantık yürütme yoluyla birtakım sonuçlar üretme yeteneğine sahip uzman kişilerdir.⁷³ Ayrıca ayette geçen “redd” kelimesi de; hakîkî anlamda “bir şeyi uygun olduğu yere veya ehli olan kişinin

⁶² En-Nesefî, *Medârikü’l-tenzil*, 1/260.

⁶³ Mecduddin Muhammed b. Ya’kûb el-Fîruzâbâdî, *el-Kâmûsü’l-muhît* (Beirut: Müessesetü’r-Risâle, 1987), “ülü’l-emr”, 344; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/524.

⁶⁴ İmâdüddin Ebu’l-Fidâ İsmail İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm* (Beirut: Dâru’l-Ma’rife, 1997), 4/136; Ebû Bekr Ahmet b. Ali el-Cassâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân* (Beirut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1994), 2/264.

⁶⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 5/140.

⁶⁶ Ebû Zekerîyyâ Yahya b. Ziyâd el-Ferrâ, *Maâni’l-Kur’ân* (y.y.: Dâru’s-Sürûr, ts.), 1/279.

⁶⁷ Nâsirüddin Ebî Saîd Abdullah İbn Ömer b. Muhammed el-Beydâvî, *Envâru’t-tenzil ve esrâru’t-te’vil* (Beirut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1988), 2/206.

⁶⁸ M. Said Hatiboğlu, “İslam’da İlk Siyasî Kavmiyetçilik: Hilâfetin Kureyşliliği”, *A. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/01 (1979), 143.

⁶⁹ en-Nesefî, *Medârikü’l-tenzil*, 1/367.

⁷⁰ eş-Şevkânî, *Fethu’l-kadîr*, 1/556; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 5/96.

⁷¹ el-Kurtubî, *el-Câmi’*, 6/428.

⁷² en-Nisâ 4/83.

⁷³ Ebû Muhammed El-Hüseyn b. Mes’ud el-Begavî, *Meâlimü’l-tenzil* (Beirut: Dâru’l-Ma’rife, 1992), 1/456.

eline teslim etmek”, mecâzî anlamda ise “ilim bakımından insanların en uzmanı olan kişiye işleri götürüp danışmak” olarak yorumlanmıştır.⁷⁴

Dolayısıyla ilgili iki ayet hakkında yukarıdaki açıklamalardan açıkça anlaşılıyor ki; yönetici olacak kimsede “ehil olmak” ve “mümin olmak” üzere iki şart aranmaktadır.⁷⁵ Yine bu yorumlardan hareketle Kur’an’da geçen “ülü’l-emr” kavramından, alanında temayüz etmiş yani alanında uzmanlaşmış Müslümanların kastedildiği de söylenebilir.

Tüm bu veriler ışığında “ülü’l-emr” kavramını iki genel gruba ayırmak da mümkündür. Buna göre ilk aşama ülü’l-emr “âlimler”, ikinci aşama ülü’l-emr ise “yöneticiler, âmirler ve kumanda mevkiinde olanlar” olduğunu söylemek isabetli olacaktır.⁷⁶ Ayrıca bu kavramla, az önce ifade edilen her iki grubun birlikte anlaşılması gerektiğini savunan birçok yaklaşımın tamamında⁷⁷ belli bir otoritenin arandığı görülmektedir. Bu kimselerin topluluğu yönlendirme ve etkileme gücü bulunmaktadır. Bu bağlamda da toplum üstünde otoritesi olan gruplar peygamberler, yöneticiler, bilge insanlar ve kanaat önderleri şeklinde belirtilmiştir. Buna göre peygamberlerin insanlar üzerinde hem görünen (zâhirî) hem gizli (bâtınî), yöneticilerin tüm insanlar üzerinde sadece görünen, bilge insanların sadece elit tabaka üzerinde, kanaat önderlerinin de yalnızca halk üzerinde sadece gizli bir otorite kullandıkları ifade edilmiştir.⁷⁸

2. 4. Melik

Lügatte “sahip ve mâlik olmak” manasındaki milk (mülk, melk) kökünden türeyen melik kavramı (çoğulu mülûk),⁷⁹ emretme veya yasaklama yetkisi olan iktidar sahibi kişi anlamındadır.⁸⁰ Kur’an’da bu kavram; bir yandan evreni yöneten ve O’nun mutlak hükümlerini ifade eden Allah’ın vasfı olarak,⁸¹ diğer taraftan da insanları yöneten hükümdar, kral, padişah, kumandan manasında

⁷⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 5/140.

⁷⁵ Hatiboğlu, “İslam’da İlk Siyasî Kavmiyetçilik: Hilâfetin Kureysliliği”, 143.

⁷⁶ Hayrettin Karaman vd., *Kur’an Yolu (Türkçe Meâl ve Tefsir)* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), 2/87-88.

⁷⁷ Bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 5/98.

⁷⁸ Talip Türcan, “Ülü’l-Emr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 42/297.

⁷⁹ el-Fîruzâbâdî, *el-Kâmûs*, “melik”, 1232.

⁸⁰ el-İsfahânî, *el-Müfredât*, “melik”, 717.

⁸¹ Bk. Tâhâ 20/114; el-Mü’minûn 23/116; el-Haşr 59/23; el-Cuma 62/1; en-Nâs 114/2; el-Kamer 54/55.

kullanılmıştır.⁸² Bu ikinci anlamdaki melik kelimesinin, bazen olumlu, çoğu defa olumsuz çağrışımlar uyandıracak biçimde kullanıldığı görülmektedir. Nitekim Kur'an melik statüsünde olan bu kişilerin bazı olumsuz davranışlarını haber vermektedir. Yoksul ve zayıf kimselerin mallarına el koymaları, saltanatlarını pekiştirmek için girdikleri şehirleri fesada uğrattıp onurlu insanları ezmeleri bunlardan sadece bazılarıdır.⁸³

Melik kelimesinin Kur'an'da bazı peygamberler için kullanıldığı da görülmektedir. Ancak bu her peygamber için geçerli değildir. Çünkü melik halkı adına iş yapan, onların dînî ve dünyevî hayatlarını yaşamaları konusunda gerekli tedbirleri alan kişidir. Bu bakımdan risâletle kastedilen amaç yerine getirilmiş olmaktadır.⁸⁴ Bu özellikteki peygamberlerin başında peygamber-kral (nebi-melik) niteliği taşıyan Hz. Davud gelmektedir. Yüce Allah Hz. Davud'a hikmet, ilim ve hükümlerlik (mülk) vermiştir.⁸⁵ Oğlu Süleyman'ı da kendisine mirasçı kılmıştır.⁸⁶ Bu durumda Hz. Süleyman da peygamber-kral niteliği taşıyan diğer bir peygamberdir.

Kur'an'ın melik kavramının bu açıklamalarından; kişisel yönetim becerilerini önelediği, yönetim sistemini ise ikinci planda bıraktığı sonucunu da çıkarmak mümkündür.⁸⁷ Bundan dolayı olsa gerek yaşadığı sürece Hz. Peygamber (s.a.s.)'de olduğu gibi onun döneminden sonra da, İslam toplumunun yönetsel olarak yeniden şekillenmesi bağlamında inananların melik sıfatını benimsemediklerine tanık olunmaktadır.⁸⁸

2. 5. Seyyid

Çoğulu "sâdât" olup,⁸⁹ çok şerefli, cömert, eş, başkan, yönetici, öne geçirilen, akıl, mal ve menfaat bakımından başkasına üstün gelen,⁹⁰ bir topluluğun en üstün kişisi⁹¹ gibi anlamlara gelmektedir. Hatta toplumu yöneten kimselerin

⁸² Bk. el-Bakara 2/246-247; Yûsuf12/43, 50, 54, 72, 76; el-Kehf 18/79; en-Neml 27/34.

⁸³ Bk. el-Kehf 18/79; en-Neml 27 /34.

⁸⁴ Yüksel, *İbn Âşur Tefsirinde Siyaset, Toplum ve Kadın*, 197.

⁸⁵ el-Bakara 2/251.

⁸⁶ en-Neml 27/16.

⁸⁷ Akyüz, *Kur'an'da Siyasi Kavramlar*, 145.

⁸⁸ Ahmet Güner, "Melik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/52.

⁸⁹ el-Fîruzâbâdî, *el-Kâmûs*, "seyyid", 370.

⁹⁰ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, "seyyid", 3/228.

⁹¹ el-Fîruzâbâdî, *el-Kâmûs*, "seyyid", 370.

iyi ahlaklı kişiler olmaları gerektiğinden erdemli insanlara da “seyyid” adı verilmiştir.⁹²

Seyyid kavramı Kur’an’da, “yönetici ve önde olan” asıl anlamı ortak olmak üzere üç ayette üç farklı bağlamda kullanılmıştır. Birincisinde her türlü iyilikte (hayırda) önde olan ve toplumda seçkin bir yere sahip anlamındaki “efendi”⁹³ şeklinde Hz. Yahya’nın bir sıfatı olarak,⁹⁴ ikincisinde, Hz. Yusuf’un Mısır’da yetiştirildiği evin hanımının kocasını nitelerken eşini yöneten, aile reisi, eş anlamında⁹⁵ ve üçüncüsünde de çoğulu “sâdât” olarak, şirk ve sapıklıkta toplumun önünde bulunan reisler, insanların örnek ve model olarak kabul edip uydukları lider ve önderler⁹⁶ anlamında gelmiştir.⁹⁷ Burada seyid kelimesinin, toplum üzerinde etkili olan, onlara yön verme işlevi bulunan ve onları peşlerinden sürükleyen kimseler için de kullanıldığı görülmektedir.

Ayrıca bu kavram, Hz. Peygamber (s.a.s.)’den sonra, O’nun soyundan gelenler hakkında kullanılan bir terim haline de gelmiştir.⁹⁸ Nitekim Hz. Peygamber (s.a.s.)’in kızı Hz. Fâtıma’nın, iki oğlu Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin’den gelerek devam eden soyu için seyid ve şerif tabirlerinin kullanıldığı görülmektedir. Böylece bu nitelikte olanların toplumda incitilmemesi ve onlara duyulan derin saygının devam etmesi İslâm toplumlarının tamamında ana ilke haline gelmiştir.⁹⁹

2. 6. Mele’

Mele’ kelimesi “bir görüş ve bir inanç etrafında bir araya gelen topluluk, seçkinler, fikir danışılan ve görüşleri alınan kimseler¹⁰⁰ ve topluluğun ileri gelenleri (eşrafı)”¹⁰¹ gibi anlamlara gelmektedir. Kur’an’da mele’ kavramının, kendilerini peygamberlerin karşısında konumlandıran elit tabakayı ifade etmesi,

⁹² el-İsfahâni, *el-Müfredât*, “seyyid”, 260.

⁹³ Ebü’l-Ferec Cemâlüddin İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr fî ilmi’t-tefsîr* (Beyrut: el-Mektebetü’l-İslâmî, 1987), 1/383.

⁹⁴ Âl-i İmrân 3/39.

⁹⁵ Yûsuf 12/25.

⁹⁶ et-Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 19/188.

⁹⁷ El-Ahzâb 33/67.

⁹⁸ T.W. Haig, “Seyyid”, *İslam Ansiklopedisi*, çev. A. Adıvar vd. (İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1979), 10/543.

⁹⁹ Mustafa Sabri Küçükbaşçı, “Seyyid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009,) 37/ 40.

¹⁰⁰ el-İsfahâni, *el-Müfredât*, “mele’”, 719.

¹⁰¹ A. H. ez-Ziyâd vd., *el-Mu’cemu’l-vasît* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), “mele’”, 882.

bunların içinde bulunduğu topluluğu yönlendirme yeteneklerinin olması ve ihtişamlı görünüşleriyle beğeni toplamaları sebebiyle bu şekilde adlandırıldığı belirtilmiştir.¹⁰² Buna ilaveten Kur'an'da kendileriyle istişare edilen kimseleri ifade eden mele' kavramı; çoğu Hz. Mûsâ, Firavun ve Firavun'un her türlü görüşünü onaylayıp tasdik eden seçkin ve önde gelenler grubundan¹⁰³ bahseden ayetlerde olmak üzere özellikle peygamber kıssalarında otuz yerde geçmektedir.¹⁰⁴ Hatta Taberî (ö. 310/922) bu grubun erkeklerden (adamlardan) oluştuğunu rivayet etmektedir.¹⁰⁵

Mele' kavramının manası dikkate alındığında sosyolojik bir anlam taşıdığı görülür. Her toplumda göz dolduran, öne çıkmış, büyük görülen kişiler vardır ki, bunlara o toplumun ileri gelenleri denmektedir.¹⁰⁶ Bu bağlamda Kur'an'da mele' sözcüğü, içinde buldukları her türlü dünyevî olanaklara aldanarak Allah'a ve peygamberlerine savaş açan ve inananlara türlü baskılar uygulayan inkârcı elebaşları için kullanılmıştır. Bu özellikte olanlar, her türlü menfaat uğruna peygamberlerin getirdikleri yeni inanç esasları ve değerlerle toplumda gerçekleştirmek istedikleri değişimi engellemeye çalışmışlardır.¹⁰⁷ Bazı ayetlerde ise bu kavrama olumsuz bir mana yüklenmeksizin "kendilerine danışılan kimseler" anlamında kullanıldığı da görülmektedir.¹⁰⁸

Mele' kelimesinin kullanıldığı ayetler bir bütün olarak değerlendirildiğinde; toplumdaki kurulu düzeni ellerinde bulunduran varlıklı ve imtiyazlı kişilerden oluşan bu grupların, peygamberlerin toplumlarını uyarma ve dine davet sürecinde, iktidar güçlerini kaybetme ve bazı imtiyazlardan mahrum kalma korkusuyla hareket ederek sahip oldukları otoritenin hak din ve peygamber tarafından yıkılmasına ve çıkarlarının bozulmasına karşı çıktıkları görülmektedir.¹⁰⁹

Dolayısıyla konuyla ilgili ayetlerin vermek istediği asıl mesajın; bu tür tahkir edici ve baskıcı eylemlerin önceki toplumlarla sınırlı kalmayıp her

¹⁰² Ebu Bekr Muhammed b. Zekeriyya er-Râzi, *Mefâtihu'l-gayb (et-Tefsîru'l-kebir)* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türasi'l-Arabî, 1995), 6/170.

¹⁰³ İbn Kesir, *Tefsîr*, 2/246.

¹⁰⁴ Abdülbakî, *Müfehres*, "mele'", 672.

¹⁰⁵ et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 9/2.

¹⁰⁶ Ramazan Altıntaş, *Kur'an'da Hidâyet ve Dalâlet* (İstanbul: Pınar Yayınları, 1995), 184.

¹⁰⁷ Bk. el-A'râf 7/75, 88, 103; el-Mû'minûn 23/24, 25, 33-38; Yûnus 10/83, 88; Hüd 11/27, 38; el-Kasas 28/32; Sâd 38/6.

¹⁰⁸ Bk. Yûsuf 12/43; en-Neml 27/29, 32, 38.

¹⁰⁹ Vehbî ez-Zühaylî, *et-Tefsîru'l-münîr* (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muâsir, 1991), 9/6.

dönemde karşı karşıya kalınabilecek bir insanlık meselesi olduğunu hatırlatmak ve her türlü despotik anlayış ve tavra karşı peygamberlerin tamamının takip ettiği yöntemi benimseyerek inananlarda bir mücadele ruhu geliştirmek olduğu söylenebilir.¹¹⁰

2. 7. Müstekbir

Kendini büyük gören, inat ve kibirle hakkı kabul etmekten kaçınan¹¹¹ ve makamını yüce gören kişi¹¹² anlamındadır. Kur’an’da bazen Allah’ın ayetlerinden kaçan ve yüz çeviren anlamıyla ifade edilmekle birlikte,¹¹³ toplumu arkasından sürükleyen olumsuz liderler grubu manasında¹¹⁴ kullanılması daha yaygındır.

Cahiliye düşüncesine/kültürüne sahip toplumların elit tabakasını oluşturan müstekbir zümre, toplumun geneli üzerinde büyük bir etki gücüne sahip olan sosyal bir gruptur. Bu sebeple Kur’an, müstekbir kavramını kâfir cemiyetin bir özelliği olarak anar.¹¹⁵ Çünkü müstekbirlerin inanç alanındaki durumları şunlardır: Allah’ı yalanlamak,¹¹⁶ peygamberleri zor durumda bırakmak¹¹⁷ ve insanları hidayetten saptırmada öncü rolünü oynamak.¹¹⁸

Dolayısıyla müstekbirler; sadece kendileri Allah’a karşı nankör davranmakla kalmamış, özellikleri gereği güçsüzlerin de Allah’ın davetine uymalarına engel olmaya çalışmışlardır. Aynı zamanda bu çeşit insanlar, tevhid inancına çağrıda bulunmak için gönderilen peygamberlere karşı tavır alarak onlarla her zaman mücadele eden kibirli kâfirler topluluğu olmuştur. Kur’an bunu şöyle ifade eder: “*Bunun gibi, her kasabanın ileri gelenlerini orada hile yapan suçlular kaldık. Oysa yalnız kendilerine hile yaparlar da farkına varmazlar.*”¹¹⁹

Kur’an bu liderler grubuna uyan topluluklar hakkında iki değişik kavram kullanmıştır. Birincisi zuafâ (mustaz’af) kelimesi olup, liderlerin ve ileri

¹¹⁰ İbrahim Çelik, “Mele”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/37.

¹¹¹ İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, “müstekbir”, 5/126.

¹¹² el-Fîruzâbâdî, *Kâmûs*, “müstekbir”, 601.

¹¹³ es-Sâffât 37/35.

¹¹⁴ İbrâhîm 14/21; Sebe’ 34/31-33; el-Mü’mîn 40/47-48.

¹¹⁵ Altıntaş, *Kur’ân’da Hidâyet ve Dalâlet*, 179.

¹¹⁶ el-A’râf 6/76.

¹¹⁷ Lokmân 31/7.

¹¹⁸ Sebe’ 34/33.

¹¹⁹ el-En’âm 6/123.

gelenlerin yönlendirmesine tâbi olan halk,¹²⁰ maddî, mânevî, iktisâdî vs. yönlerden, üzerlerine baskı kurulmasından dolayı “zayıf ve güçsüz bırakılmış olanlar” anlamındadır. Bu gruptaki zayıflık ve güçsüzlük maddî anlamda olduğu gibi, onların bu hale gelmesinde önemli bir etken de manevî anlamda görüş ve basîret zayıflığıdır.¹²¹ Bu özellikteki insanlar liderlerine, peygamberleri yalanlama ve onların nasihatlerinden yüz çevirme konusunda uymuşlardır.¹²²

Bu özellikteki kişilere örnek verilebilecek olan “*Firavun, o yerde ululandı (zorbalığa kalktı), halkını çeşitli gruplara böldü. Onlardan bir zümreyi (İsrailoğullarını) zayıflattıyor (güçsüz bırakıyor); oğullarını kesip kadınları sağ bırakıyordu. Çünkü o bozgunculardan idi.*”¹²³ ayetinde, Firavun’un İsrailoğullarına her türlü baskıyı yapıp onları sindirmesi de bu kavramla (istiz’âf) açıklanmıştır. Kur’an, lider–halk ilişkilerinin olumsuz boyutunu içeren ayetlerde, çoğu defa uyan grubu bu kavramla tasvir etmiştir.¹²⁴

“Tebea” da müstekbir gruba uyan toplum için kullanılan ikinci kavram olup, herhangi birinin izinden gidenler,¹²⁵ birinin arkasından yürüyüp onunla hemhâl olan ve onunla vakit geçirenler,¹²⁶ birine hakkıyla ve isteyerek uyanlar¹²⁷ anlamlarına gelmektedir. Kur’an, körü körüne bir grup insana bağlanan, onları her türlü konuda takip eden ve destekleyen bilinçsiz bir halk yığını tasvir ederken bu kavramı kullanmıştır.

2. 8. Mütrafûn

“Kendilerine nimetlerin verildiği ve bu verilenlerin onları şımartıp azgınlıktırdığı kimseler” anlamındadır. Bu kimseler, şehevî duygu ve heyecanları ve boş şeyleri severler. Hakk’ı arama ve isteme konusundaki zorluklara tahammül etmeye kızıp öfkelenirler.¹²⁸ Bu kimseler aynı zamanda, mal ve evlat çokluğu

¹²⁰ İzzet Derveze, *et-Tefsîru’l-hadîs*, çev. Vahdettin İnce (İstanbul: Ekin Yayınları, 1998), 4/96.

¹²¹ el-Beydâvî, *Envâru’t-tenzîl*, 1/516; Ebussuûd Muhammed b.Muhammed el-İmâdî, *İrşâdü’l-akli’s-selîm ilâ mezâye’l- Kur’âni’l-Kerîm* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1994), 5/41.

¹²² el-Beydâvî, *Envâru’t-tenzîl*, 1/516.

¹²³ el-Kasas 28/4.

¹²⁴ Bk. Sebe’ 34/31-33; İbrâhîm 14/21; el-Mü’min 40/47.

¹²⁵ el-İsfahânî, *el-Müfredât*, “tebea”, 95.

¹²⁶ el-Fîruzâbâdî, *Kâmûs*, “tebea”, 911.

¹²⁷ ez-Ziyâd vd., *Mu’cem*, “tebea”, 81.

¹²⁸ er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 9/627.

sebebiyle bir topluluğun kötülükte başı çeken başkanları, yöneticileri ve büyükleridir.¹²⁹

Bu kavram Kur’an’da yedi ayette geçmekte olup,¹³⁰ bireysellikten daha çok toplumsallığı ifade etmede kullanılan ve ortaklaşa bir eylemi gerçekleştiren “sınıf, grup” anlamında ele alınır.

Mütrafûn tabakası, özellikle maddî refah içerisinde olan ve bu yüzden de yoldan çıkan kimselerden oluşur. Bunlar, içinde yaşadığı toplumda sayıca az olmalarına rağmen ekonominin ipleri kendilerinde olmasından dolayı büyük sermaye sahipleri olarak belirmişlerdir. Bu sermaye sahipleri, sosyal yaşamda hiçbir ahlâkî prensip tanımadan ekonomik olarak zayıf kalmış kimseleri alabildiğine sömürmüşlerdir. Ayrıca bu grupların, değer ve erdem sahibi kimselerin toplumu değiştirmek adına yaptıkları her türlü faziletli girişimleri de engellemeye çalıştıkları görülmektedir.¹³¹

Kur’an bu grubun özelliklerini taşıyan birisi olarak Kârûn’u örnek vermektedir.¹³² Karun’un Mısır’da Firavun ve Hâmân’la iş birliği sayesinde statü ve bilhassa ekonomik güç bakımından son derece iyi durumda olduğu, parlak, etkileyici renklerde elbiseler giyerek adamlarıyla sık sık halk arasına çıkıp onları etkilediği, ekonomik gücüyle üstünlük sağlamaya yönelmek istediği bilinmektedir.¹³³ Bu ekonomik güç kendisini şımartmış, hak yoldan ayırmış ve sonuçta Allah’ın azabına maruz bırakmıştır.

3. Kur’an’da Liderin Özellikleri

3. 1. Samimi ve Halkına Karşı Sevgi Besleyici Olmalı

Halkına karşı samimi olmayan ve sevgisini onlara kanıtlayamayan lider veya önderler grubu, topluluğu ile mânevî köprüler kuramaz. Her şeye rağmen önderdirler, fakat bu statüleri fazla uzun süremez. Onun için liderin öncelikle düşünce, tutum ve en önemlisi davranışlarında insanların gönüllerine hitap edip onların gönlünü kazanmayı başarması, arzu edilen sonucu kısa zamanda getirecektir. Nitekim Kur’an’da ideal lider tipi olarak sunulan peygamberler, topluluklarıyla bu mânevî köprüyü kurabilmişlerdir. “Allah’ın rahmeti sayesinde

¹²⁹ en-Nesefî, *Medârikü ’t-tenzîl*, 2/371.

¹³⁰ Abdülbâki, *Müfheşes*, “mütrafûn”, 15.

¹³¹ Altıntaş, *Kur’an’da Hidâyet ve Dalâlet*, 189.

¹³² el-Kasas 29/76-82.

¹³³ Ali Sayı, *Hz. Musa* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1992), 297.

sen onlara yumuşak davrandın. Eğer kaba ve katı olsaydın; şüphesiz etrafından dağılıp giderlerdi."¹³⁴ ayeti nazil olduğu döneme has olmakla beraber içerdiği hitabın genel oluşu, ayetteki ifadenin tüm zaman ve mekânı kapsadığını göstermektedir. İnananların yöneticiliğine seçilenler bu ayetin telkini bağlamında; katı kalplilikten ve kaba davranışlardan uzak, mülayim ve hassas kalpli olmalı ve değişik şartları da dikkate alabilmelidirler. Ayrıca bilhassa halkın sıkıntılı ve zor şartlarında, bilgisizliklerinden dolayı sızlananlara karşı nazik, duyarlı ve ölçülü bir şekilde davranmalıdırlar.¹³⁵

Bu ayetle ilgili yani Hz. Peygamber (s.a.s.)'in önemli bir başka yönü olan liderlik vasfındaki yumuşaklık ve sevgi konusunda S. Kutup'un (ö. 1966) bizim de katıldığımız değerlendirmesi şöyledir: "Seni onlara karşı ve onları da sana karşı yumuşak davrandıran Allah'ın rahmetidir. Seni onlara karşı merhametli ve yumuşak yarattı. Eğer kaba ve katı yürekli olsaydı; O'nun etrafında gönüller birleşmez, duygular toplanmazdı. İnsanlar; merhamet, iyimser tebessüm ve onları kuşatacak şefkate muhtaçtırlar. Onlara veren, fakat kendilerinden bir şey beklemeyen, onların üzüntülerine katlanıp kendilerini üzmeyen, yanında daima ihtimam, riâyet, sevgi, şefkat, müsamaha ve rıza buldukları bir kalbe muhtaçtırlar. Hz. Muhammed (s.a.s.) böyle bir kalbe sahipti. İşte, O'nun insanlarla hayatı böyleydi. Onların insânî zayıflıklarından sıkıntı hissetmezdi. İyiliği ve sevgisiyle onları çepeçevre sardı. Kim kendisiyle sohbet ettiyse veya karşılaştıysa, ülfet ettiği herkesin kalbi O'nun sevgisiyle doldu."¹³⁶

3. 2. Halkına ve Görevine Bağlı Olmalı

İçinden çıktığı topluma karşı sadık duygular taşıması, liderin statüsünün devamında birinci dereceden önem arz etmektedir. Tüm toplumu kucaklayacak bir gaye istikametinde, yapacaklarını hiçbir taviz vermeden adandığı toplum için gerçekleştirmesi, liderin bağlılık özelliğinin bir yansımasıdır. Buna göre lider her hareketinde, çevresini saran topluma karşı başkalarının menfaatlerini hiçbir zaman ön plana almamalıdır.¹³⁷ Ayrıca lider, toplumdaki fertlerin kişilik haysiyetine saygı duymasını bilmelidir. Genel olarak insanlar, kişiliklerine ne

¹³⁴ Âl-i İmrân 3/159.

¹³⁵ Derveze, *et-Tefsîru'l-hadis*, 5/488.

¹³⁶ Seyyid Kutub, *fî Zilâli'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru's-Şürûk, 1997), 1/501.

¹³⁷ Kaya, *Karizmanın Şiddeti*, 53.

kadar saygı gösterildiğini hissederlerse, karşısındakilere de o kadar saygılı ve bağlı olurlar.¹³⁸

Bununla birlikte ideal bir liderin toplumla olan ilişkilerinde; yarar götmediğini sadece başkalarını düşünen duygularla hareket ettiğini, görevine sadakatle bağlı olduğunu gösterip başkaları için çalıştığını, fedakârlık yaptığını, kendini insanların mutluluğuna adadığını belirtmesi iletişimin inandırıcılığı üzerinde olumlu etki yapmaktadır. Özellikle başkalarından veya hedef alınan sosyal gruplardan fedakârlık istenirken, liderin kendisini de salt fedakârlık ve sadakat örneği olarak sunması etkili iletişimin bir gereği olmaktadır.

Peygamberler bu açıdan insanlar arasında en yüksek sadakat sahibidirler. Yani onlar asla yalan söylemeyen, insanların en doğru ve dürüst olanları, verdikleri sözü daima yerine getirenlerdir. Peygamberlerin sözleri gerçeğe tamamen uygundur, hakikatin ta kendisidir. Her yönden risalet görevlerine de sadakatle bağlı idiler. Aslında doğruluk, dürüstlük, sadakat bütün insanlar için aranan önemli ahlâkî erdemlerdir. Ancak bu nitelikler peygamberler için zorunludur demek yanlış olmayacaktır. Çünkü en ufak bir şekilde dahi olsa peygamberlerin sadakatten ayrılma ihtimalinin olması bile getirdikleri vahye inanma, onlara güvenme ve onları örnek alma konusunda şüpheler meydana getirecektir. Onun için peygamberler, erdemli bir hayatı göstermekle de sorumlu olduklarından, içinde hayat sürdüğü toplumda insanların faziletçe de en değerlisydiler.

Sûra üflenip insanların yeniden diriltildiği ve süratle mahşer yerine yol alırlarken, dünyada iken bu gerçeği kabul etmeyenlerin önce nelerle karşılaştıklarını bilemez bir durumda birbirlerinden olanlar hakkında bilgi edinmeye çalışacakları, çok geçmeden durumu anlayıp büyük bir nedamet içerisinde Allah’ın vaa dinin ve peygamberlerin bildirdiklerinin doğru çıktığını itiraf edeceklerinin tasvir edildiği ayetlerde¹³⁹, inkârcıların “...*Rahmân’ın vaad ettiği işte bu! Peygamberler gerçekten doğru söylemişler! (sadeka’l-mürselûn)*”¹⁴⁰ itirafında, peygamberlerin özellikle sıdk sıfatına vurgu yapılmaktadır. Çünkü o inanmayanlar dünya hayatında, peygamberlerin getirdikleri gerçekler karşısında, her defasında onların bilhassa sadakat konularını sınavarak “*Şayet doğru söylüyorsanız (in küntüm sâdıkîn), bu tehdit*

¹³⁸ Baymur, *Genel Psikoloji*, 284.

¹³⁹ Bk. Yâsîn 36/48-53.

¹⁴⁰ Yâsîn 36/52.

hani ne zaman gerçekleşecek?”¹⁴¹ şeklindeki alaysı ve tehditvârî ifadeleri, aslında peygamberlerin sadakatlerini zedelemeye ve onları bu yönden itibarsızlaşmaya yönelik psikolojik ve sözlü tacizden başka bir şey değildir.¹⁴²

3. 3. Sorumluluk Bilincinde Olmalı

Her lider çevresindekilere karşı yapıp edeceklerinden, bu eylemlerinin olumsuz sonuçlarından ve başarısızlıklarından dolayı sorumlu durumundadır. Onun için verilecek bir kararın yanlışlığı sonucunda meydana gelebilecek olumsuz olaylara katlanabilmelidir. Toplumun büyük beklentileri içerisinde ve karşılaşılabilecek her türlü olumsuz şartlarda sadece kendisinin başaracağı düşüncesi, bir lidere veya liderler grubuna çok büyük sorumluluklar getirmektedir. Belki de toplumun kaderini belirleyecek kararların verileceği anlarda, liderlerin neyin doğru neyin yanlış olabileceğini kestirebilmesi, sorumluluk duygusuyla başarıya ulaşmasında önemli bir unsur olmaktadır.¹⁴³

“Ey Peygamber! Rabbinden sana indirileni tebliğ et. Eğer yapmazsan, (Allah’ın) elçiliğini tebliğ (ve ifâ) etmiş olmazsın. Allah seni insanlardan koruyacaktır. Şüphesiz ki Allah, kâfirler topluluğunu hidayete erdirmez.”¹⁴⁴ ayetinde; Hz. Peygamber (s.a.s.)’i bekleyen zorluklar karşısında, kendisine görev bilinci ve sorumluluğu bir kez daha hatırlatılarak, bunun ne kadar önemli olduğu vurgulanmaktadır. Ayrıca, “İçinizden size öyle bir peygamber geldi ki; sıkıntıya uğramanız O’na ağır gelir, size düşkün, mü’minlere şefkatli ve merhametlidir.”¹⁴⁵ ayetinde de; Hz. Peygamber (s.a.s.)’in, toplumunun sıkıntıya uğramasına çok fazla üzüldüğü, devamlı onların iyiliğini, güvenlik ve mutluluğunu istediği, dertlerini dinlediği ve topluluğuna oldukça düşkün olduğu ifade edilmektedir.¹⁴⁶ Bu da, onun insanlara karşı günlük hayatlarında da ne derece sorumluluk duygusu taşıdığına açık bir göstergesidir.¹⁴⁷

¹⁴¹ Bk. Yûnus 10/48; Sebe’ 34/29; Yâsîn 36/48; el-Mülk 67/25.

¹⁴² Ebu’l-Alâ Mevdûdî, *Tefhîmü’l-Kur’ân*, çev. Muhammed Han Kayânî vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 1991), 4/589. Ayrıca Peygamberlerin dürüst ve görevlerine bağlı olduğuyla ilgili diğer ayetler için bk. Meryem 19/41, 54, 56.

¹⁴³ Kaya, *Karizmanın Şiddeti*, 53.

¹⁴⁴ el-Mâide 5/67.

¹⁴⁵ et-Tevbe 9/128.

¹⁴⁶ Ateş, *Yüce Kur’ân’ın Çağdaş Tefsiri*, 4/161.

¹⁴⁷ Hz. Peygamber (s.a.s.)’in iletişim ve liderlik bakımından özellikleri hakkında daha geniş bilgi için bk. Hüseyin Certel, “Dinî İletişim ve Liderlik Açısından Hz. Peygamber’in Sıfatları”, *S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2006), 245-258.

3.4. Kararlı Olmalı

Ne zaman harekete geçileceği ne zaman durulacağı, neyin hangi zamanda yapılacağı ve hangi mesajların hangi şartların gereği olduğunu bilmek bir lider için amaca ulaşmada büyük etkidir. Gözlem ve önseziler yoluyla aklı melekelerini sergileyebilecek olan bir liderin, uygun bir zamanlamayla net kararlar vermesi amaçladığı noktaya ulaşmasında başarı göstereceği anlamına gelir ki; bu da kendisini toplumun gözünde örnek insan tipi noktasına götürür. Kararlılık ortaya koyan liderlerin yapmak istediği işlerde azim sahibi olması, kendisine olan güveninin bir sonucudur. Ayrıca verdiği karardan dönmemesi, önceden bunun bir muhasebesini yapmış olduğunu da gösterir. Diğer taraftan liderin, topluma vereceği mesajın zamanlama açısından en uygun olan zamanı seçmesi, verdiği kararların halk nazarında ne kadar isabetli olduğu düşüncesini meydana getirir.¹⁴⁸

İdeal bir lider tipi olan peygamberlerin en önemli liderlik vasıflarından biri de kararlılıktır. “(Ey Peygamber!) Peygamberlerden azim (yüksek irade, dayanma gücü ve kararlılık) sahiplerinin sabrettiği gibi sabret...”¹⁴⁹ ayetinde bu önemli özellik vurgulanmaktadır. Azim; bir işi yapmaya, bir yere gitmeye, bir konuyu çözmeye kesin karar verip irade ve imkânı bütünüyle kullanmak suretiyle sonuç alıncaya kadar sebat etmektir. Bu tanım peygamberler hakkında daha çok bu anlamda kullanılmıştır. Allah’ın gönderdiği her peygamber azim, akıl ve isabetli görüş sahibi olmasına rağmen, kendilerine kitap verilip tebliğ ve irşatla görevli kılınan resullerde bu özellik daha çok belirgin ve gelişkindir.¹⁵⁰

3. 5. İnandırıcı Olmalı

Toplumunu sadakatiyle etki altına alabilecek bir yapıda olması gereken lider, ancak bu önemli niteliği sayesinde kararlarını uygulama sahasına geçirebilir. İnandırıcılık yeteneğinden yoksun birinin toplumsal kitleyi yönlendirebilmesi mümkün değildir. Toplum beklentilerinin ve bilhassa içerisinde bulunan olumsuz şartlardan kurtulma çabalarının, ancak kendisini inandıran kimsede çözülebileceği inancı toplulukta oluşması gerekir. Zaten fertler, bu özellikte birine yönelebilir ve ancak onun başarılı olacağı kanaatini taşırlar.

¹⁴⁸ Kaya, *Karizmanın Şiddeti*, 55.

¹⁴⁹ el-Ahkâf 46/35.

¹⁵⁰ Celâl Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur’ân Tefsiri* (İzmir: Anadolu Yayınları, 1986), 11/5649.

Kanaatimize göre inandırıcılık vasfıyla birlikte düşünülmesi gereken bir özellik de güvenirliliktir. Çünkü hedef kitleye güven veremeyen bir lider, aynı zamanda inandırıcı da olamayacaktır. Onun için bu iki kavramın üzerinde uygulama alanı bulduğu bir şahıs, büyük ölçüde liderlik rolünü devam ettirebilir.¹⁵¹ Bu konuya, olumlu lider statüsünün en ideal önder tipi olan peygamberlerin -aynı zamanda kelâmî bir konu olan- emanet vasfı örnek olarak verilebilir. Emanet, güvenilir olmak demektir. Peygamberler, kendilerine her bakımdan güvenilen kimselerdir.¹⁵² Nitekim bir lider olarak topluluklarına ilâhî mesajı iletirken, onları hedefledikleri amaca ulaştırmada öncelikle onların bu konudaki konuşma üslûbu dikkatleri çekmektedir. İnanırıcılık ve güvenirlilik konusunda kişilikleriyle ilgili herhangi bir şüphenin oluşmaması için her defasında, öncelikle kendilerinin güvenilir bir peygamber/rasûlün emîn olduklarını¹⁵³ söyleyerek topluluklarına daima güven telkin etmişlerdir.¹⁵⁴

Ayrıca Kur'an-ı Kerim'e göre; Allah'tan insanlara mesaj getiren elçilerin emanet/güvenirlilik ilkesinin onların sıdk/doğru ve dürüst olmaları sıfatıyla yakından ilgili olduğu ve bu iki önemli erdemin aslında inandırıcılık vasıflarıyla beraber değerlendirilmesinin isabetli olacağı görülmektedir. Çünkü emîn/güvenirlilik ile sâdık/doğru olmak arasında fazla fark olmayıp bunlar arasında doğrudan bir ilişki olduğu söylenebilir. Buna göre sıdk doğru olmayı, emanet ise doğru olduğu için başkasına güven vermeyi anlatmaktadır. Sıdk tasdikini pratiği veya gereği olup emanet ise iman gereğidir. Sıdk bir yönüyle içeriye doğru samimiyetin itirafı, emanet ise daha çok dışarıya doğru samimiyetin ortaya konulmasıdır. Sadakat ise hem doğru olmak hem de doğruluğun bir sonucu olarak dînî değerlere ve değer verilen insanlara bağlı olmaktır.¹⁵⁵ Bu bağlamda peygamberler, getirdikleri mesaja (vahye) karşılık olarak maddî veya manevî hiçbir mükâfat istememişler¹⁵⁶ ve hedef kitlede böyle bir şüphe meydana getirecek en ufak bir izlenim dahi bırakmamışlardır.¹⁵⁷ Kimsenin malında ve mülkünde gözlerinin olmadığını, dâvet ilkelerinde samimi olduklarını söyleyerek;

¹⁵¹ Kaya, *Karizmanın Şiddeti*, 53-54.

¹⁵² Şerafettin Gölcük-Süleyman Toprak, *Kelâm* (Konya: S. Ü. İlahiyât Fakültesi Yayınları, 1988), 284.

¹⁵³ eş-Şuarâ 26/107, 125, 143, 162, 178.

¹⁵⁴ Bk. el-A'râf 7/61, 67.

¹⁵⁵ Hüseyin Kerim Ece, "İman Bağlamında Mü'minlerin Güvenirliliği Sorunu", *Kur'ânî Hayat Dergisi* 21 (2011), 27.

¹⁵⁶ Örneğin bk. Yûsuf 12/104; el-Mü'minûn 23/72; el-Furkân 25/57; eş-Şuarâ 26/109, 127, 145, 164, 180; Yâsîn 36/21.

¹⁵⁷ el-Kurtubî, *el-Câmi'*, 12/64.

topluluklarından, doğruluğuna inandıkları ve tüm insanlığın kurtuluş ve mutluluğunu sağlayacak mesajları sunduklarına inanmalarını istemişlerdir. Ayrıca insanları Allah’a davette hiçbir kişisel çıkarlarının olmadığını önemle belirtmişlerdir.¹⁵⁸ Bütün bunlar, peygamberlerin topluluklarıyla olan münasebetlerini hiçbir kişisel çıkarıya dayandırmadıklarını ve her yönden güvenilir olduklarını belirtmesi açısından dikkate şayandır. Dolayısıyla sadakatle beraber güvenilirliğin de ideal liderin en önemli özelliklerinden biri olduğu anlaşılmaktadır.

3. 6. Kendisinde Liderlik Arzusu Bulunmalı

Liderde bulunması gereken kişisel özelliklerden biri de “liderlik arzusu” dur. Liderlik öncelikle bir arzu ve istek meselesidir Kendisinde liderlik isteği bulunmayan kimse, çevresindekilerin zorlamasıyla lider olmayı başaramayacaktır. Diğer taraftan liderlik arzusu taşıyan kişi, topluluk tarafından farkına varılma hissi (duygusu) de taşımalıdır. Onun için lider adayı, içinde yaşadığı toplumu çok iyi analiz etmelidir. Devamında da, bu arzusunu ön plana çıkarabilmek için fırsat kollamalı ve önüne çıkabilecek olanakları iyi değerlendirmelidir. Ayrıca insanlarda meydana gelen ümitsizlik, travma, yılgınlık ve hayal kırıklığı gibi bunalımlı anlarda ortaya koyacağı mutedil ve emin çıkışlarla toplumun önünde yer alabilmelidir. Onun için topluluğunu tanımayan, örf, âdet ve geleneklerini bilmeyen, toplumun hassasiyet gösterdiği noktayı iyi tespit edemeyen, diğer bir ifadeyle toplumun nabzını tutamayan kişiler lider olamazlar.

Kur’an’da, kendinde liderlik arzusunu taşıyıp da bunu açık ve net bir ifadeyle dile getiren biri olarak Hz. Yusuf örnek verilebilir. Onun zindandan çıkışı bağlamında gelen “*Kral dedi ki: ‘Onu bana getirin, onu kendime özel danışman edineyim.’ Onunla konuşunca, ‘Bugün sen katımızda yüksek yeri olan güvenilir birisin.’ dedi. Yusuf da ‘Beni ülkenin hazinelerine tayin et! Çünkü ben çok iyi korurum ve bu işi iyi bilirim.’ dedi.*”¹⁵⁹ ayetlerinde bu durum net bir şekilde görülmektedir. Ayrıca Hz. Yusuf’un kendi özelliklerini ifade ederek kraldan görev talep etmesi; herhangi bir sahada kendisini yetiştirmiş olan bir kişinin, bunu

¹⁵⁸ Mevdûdî, *Tefhimü'l-Kur'ân*, 6/37.

¹⁵⁹ Yûsuf 12/54-55.

hem söz veya eylemle açığa vurmasında, hem de kamuoyunun menfaati için yetkililerden görev istemesinde bir beis olmadığını göstermektedir.¹⁶⁰

Liderlik arzusu beraberinde ayrıca sabrı da gerektirir. Bu arzu ve istekte olan kişinin çıktığı yolda inişlerin, çıkışların, vefasızlıkların, ihanetlerin olabileceğini bilmeli, bu yolda ödenmesi gereken bedellerin bulunabileceğine hazır olmalıdır.¹⁶¹ Kur'an'ın da belirttiği gibi her yönden güzel bir örnek olan¹⁶² Hz. Peygamber'in (s.a.s.) liderlik özelliklerinden biri de Allah'ın kendisine vermiş olduğu risâlet görevine¹⁶³ son derece bağlı, arzu ve istekli ve bu görevde oldukça sabır sahibi oluşudur. Bu meyanda o, insanların hidayete ermesi konusunda son derece hırslı/arzu ve istekli olmuştur.¹⁶⁴ Çünkü bu, O'nun görevinin gereği idi. Hâlbuki Allah, insanları iman etmeye zorlamamış ve onları bu hususta serbest bırakmıştır.¹⁶⁵ Hz. Peygamber (s.a.s.) ise onların inanmamaları karşısında oldukça sıkıntı çekiyordu. Onların inanmalarını ve hidayete ermelerini arzu ediyordu.¹⁶⁶ Ancak onlar hemen inanmıyor, inanmaları için belli bir sürenin geçmesi gerekiyordu. İşte bu süre içerisinde Rasûlüllâh (s.a.s.) elem ve ıstırap duyuyordu. Kur'an Hz. Peygamber (s.a.s.)'i bu noktada sık sık uyarmış ve sabretmesini istemiştir.¹⁶⁷ Çünkü sabır, her insanda olduğu gibi, toplulukları her yönden doğruya götürücü olan peygamberlerde de önemlidir. Onsuz istenilen bir hedefe ulaşmak mümkün değildir. Zira genellikle belli sıkıntılar ve zorluklardan sonra ancak amaca ulaşılır. Bu, hayatın bütününde böyledir.¹⁶⁸

4. Kur'an'da Liderlik Modelleri

Her sosyal toplulukta konum ve normların meydana getirdiği bir hiyerarşi bulunmaktadır. Bir sistemde statülerin ve rollerin derecelendirilmesine ve ast-üst

¹⁶⁰ Ebî Muhammed Abdülhakk b. Atiyye el-Endelûsî, *el-Muharraru'l-vecîz fî tefsîri'l-Azîz (Tefsîru İbn Atiyye)* (Şam: Dâru'l-Hayr, 2007), 5/107.

¹⁶¹ Ergezer, *Lider ve Özellikleri*, 10.

¹⁶² el-Ahzâb 33/21.

¹⁶³ el-Mâide 5/67; Yâsîn 36/3; Sebe' 34/28.

¹⁶⁴ Muhammed Ali Sâbüni, *Safvetü't-tefâsir* (Beyrut: Dâru'l-Kalem, ts.), 1/569.

¹⁶⁵ el-Kehf 18/29; el-İnsân 76/3.

¹⁶⁶ Örneğin bk. el-Kehf 18/6; eş-Şuarâ 26/3; el-Kasas 28/56.

¹⁶⁷ Örneğin bk. en-Nahl 16/127; el-Ahkâf 46/35; el-Meâric 70/6; el-Müzzemmil 73/10.

¹⁶⁸ Muhittin Akgül, *Kur'an-ı Kerim'de Hz. Peygamber* (İstanbul: Işık Yayınları, 1999), 140. Ayrıca liderde bulunması gereken özellikler elbette bu saydıklarımızla sınırlı değildir. Bunlara farklı niteliklerin de eklenmesi mümkündür. Nitekim İbn Âşûr (ö. 1973), bir yöneticide bulunması gereken özellikleri şöyle sıralamıştır: Akl-ı selim sahibi olmalı, kabiliyetli olmalı, ilim sahibi olmalı, adaletli olmalı, cesaretli olmalı, basiret yani feraset sahibi olmalı, dürüst/doğru olmalı, sabır ve sebat sahibi olmalı, affedici olmalı, işini istişâre ile yapmalı. Bk. Yüksel, *İbn Âşur Tefsirinde Siyaset, Toplum ve Kadın*, 236-238.

ilişkilerine göre düzenlenmesine hiyerarşi denmektedir. Dolayısıyla bu durum, astların üstlerin buruklarına itaat etmelerine, üstlerin de astlarına emir verme ve onları kontrol edip denetim altında tutmalarına olanak sağlamaktadır.¹⁶⁹ İşte bu makam ya da aşama sırasının tepesinde (veya merkez konumunda) bir kimse bulunur. Bu kişi liderdir. Lider içinde bulunduğu topluluğun davranışlarını büyük ölçüde etkiler. Bu yüzden liderlerin tamamının belirli oranda; tasarlama, idare etme, sosyal ilişkileri kontrol etme, aldığı yetkiyle toplum adına davranma gibi roller üstlendiği söylenebilir.

Kur’an’da farklı grup ve toplumlarda varlığını sürdürmüş olan değişik lider tipleri ve bunların farklı liderlik yönleri mevcuttur. Bu değişik lider tiplerini şu şekilde açıklamak mümkündür:

4. 1. Kişisel Liderlik Modeli

Bu modele psikolojik liderlik de denmektedir. Buna göre, bir kimseyi sahip olduğu özellikler lider yapmaktadır. İçinde bulunduğu ortamın şartları çok da önemli değildir. Bir başka deyişle, kişiliğinde liderlik niteliklerini barındıran kimse hangi toplumda olursa olsun liderdir. Bu modelin olumsuz tarafı, toplumun ve fertlerin hesaba katılmamasıdır. Bu ise tek yönlü bir yaklaşımdır.¹⁷⁰ Böyle bir kimsenin toplumdaki liderliği iyi veya kötü yönde oluşabilir. Bu da tamamen lider olarak ortaya çıkmış olan kişinin karakteriyle bağlantılıdır. Toplumu kötü yönler sürüklemesi, onlara baskı yapması, kişisel hak ve özgürlüklere saygı duymaması gibi yönlerle liderliği oluşabileceği gibi; toplumu iyi yönde organize etmesi, onları sevip sayması, her türlü işlerinde onlara yardımcı olması ve yol göstermesi gibi yönlerle de liderliği oluşabilir.

Bu modele uygun olarak, kişisel liderlik özelliklerini kötü yönde kullanıp otoritesini bu doğrultuda oluşturan biri olan Firavun örnek verilebilir. Kur’an, Firavun’un otoritesini oluşturmak ve sağlamlaştırmak için öncelikle rablik ve ulûhiyet niteliklerini taşıdığını ilan ettiğini haber vermektedir.¹⁷¹

Firavun’un liderliğini ve otoritesini sağlamlaştırmak için başvurduğu bir başka yöntem de, kendisinin ilah olduğu inancını baskı unsuru olarak kullanabilmek için toplumda etkili bir grup denebilecek sihirbazlar zümresini

¹⁶⁹ S. Kızılçelik - Y. Erjem, *Açıklamalı Sosyoloji Terimler Sözlüğü* (Konya: Günay Ofset, 1992), 197.

¹⁷⁰ Çiğdem Kağıtçıbaşı, *İnsan ve İnsanlar*, Evrim Basımevi, İstanbul 1988, s. 229.

¹⁷¹ Bk. eş-Şuarâ 26/29; el-Kasas 28/38; en-Nâziât 79/24.

kendisine itaat ettirmek istemesidir. Aynı zamanda sihirbazların, o dönemdeki dinî anlayışta da toplum üzerinde etkin bir rol oynadığı söylenebilir. Çünkü Firavun, Hz. Musa'ya karşı öncelikle sihirbazlar grubunu çağırarak mücadelesine başlamıştır. Firavun'un sihirbazlar zümresini kendisine itaat ettirmek istemesinde başarılı olduğu, sihirbazlar grubunun Hz. Musa dönemindeki durumlarından anlaşılmaktadır.¹⁷² Kur'an'da, bu zümrenin Firavun'dan gelecek nimetlere istekli oldukları ve onun katında değer kazanmak istedikleri açıkça belirtilir.¹⁷³ Bunların Firavun'a bağlılıkları, sihir iplerini "*Firavun izzeti için*"¹⁷⁴ diyerek atmalarından anlaşılmaktadır.

Firavun ayrıca, ekonomik gücünü de baskı aracı kullanarak otoritesini devam ettirmek istemiştir. Kur'an, Hz. Musa dönemi Mısır'ında Firavun'un tüm Mısır mülküne sahip olduğuna işaret eder.¹⁷⁵ Buna göre tüm toprakların mülkiyet hakkının Firavun'a ait olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Begavî (ö. 516/1122) ilgili ayetteki "nehirleri", "Benim emrim ile akan Nil'in kolları" şeklinde değerlendirerek Mısır'daki bütün sulama teşkilatının Firavun'un emri altında olduğunu ve dilediğine verip dilediğine su vermeyebildiğini ifade etmektedir.¹⁷⁶

Firavun'un yönetimdeki otoritesinin dayandığı önemli unsurlardan biri de güven duygusudur. Bir insanın kendini güvende hissetmesi onun en temel ihtiyaçlarındandır. Bu nedenle güvenlik ihtiyacının karşılanması, aynı zamanda insanda dinginlik ve iç huzurun da oluştuğunu göstermektedir. Onun için hayat sürdüğü topluma güvenen, içinde bulunduğu ortamda korku ve endişe hissetmeyen, her türlü tehlikeden emin olduğuna kanaat getiren bir insan kolay kolay huzur ve sükûnetini kaybetmez. Bilindiği üzere güvenlik tehlikesinin meydana geldiği zamanlarda ise; kaygı, korku, endişe, şüphe gibi insanı hızla yıpratıcı manevi durumlar oluşmaktadır.¹⁷⁷ Bunun farkında olan Firavun, çeşitli yollarla halkta korku ve endişe meydana getirerek onları birbirlerine güvenemez hale getirmiş, onları sindirerek etkisizleştirmiş ve böylece toplum üzerindeki denetim gücünü sağlamlaştırmıştır.¹⁷⁸ Böylece kendilerini adeta toplumsal bir güvensizlik travmasında bulan insanların kontrol ve denetim altına alınması ve üzerlerinde bir otorite oluşturulması kolaylaşmıştır. Firavun ve yandaşlarının halk

¹⁷² Sayı, Hz. Musa, 13.

¹⁷³ eş-Şuarâ 26/41-42.

¹⁷⁴ eş-Şuarâ 26/44.

¹⁷⁵ Bk. ez-Zuhruf 43/51.

¹⁷⁶ Begavî, *Meâlimü't-tenzîl*, 4/142.

¹⁷⁷ Abdurrahman Kasapoğlu, *Âdem'den Hâtem'e Kişilik* (İstanbul: İzci Yayınları, 1997), 54.

¹⁷⁸ Bk. el-Kasas 28/4.

üzerinde gerçekleştirdiği bu düzenbazlıklarının temelinde, aslında kendi emniyetlerinin tehlikede olduğu duygusu yatıyordu. Firavun’un halkına her türlü dînî, siyâsî, ekonomik ve psikolojik baskı yapmasına ve otoritesini kuvvet unsuruna dayandırmasına neden olan işte bu korku olmuştur. Dolayısıyla Firavun; toplum ve insan psikolojisini, insanlardaki yanlış veya doğru dînî ihtiyacı, ekonomik gücünü ve devlet idaresindeki yardımcılarını iyi kullanmış ve bunlara kişisel beceri ve yeteneklerini de eklemesini bilmiştir.

Firavun, aynı zamanda otoritesini örf ve geleneklere dayandıran lider tiplerinden biri olarak da görünmektedir. Buna göre o, siyasi ve dînî otoritesini sağlamlaştırmak için halk nazarında etkili ve değerli olan şirk inancını desteklemiş ve bunu kendisinin ilah olduğunu iddia ederek pekiştirmek istemiştir. Halbuki kendisinin ilah olduğunu iddia ederken diğer taraftan da atalarından kalan dînî geleneğin etkisiyle ilahlara taptığı görülür.¹⁷⁹ Firavun’un taptığı şeylerin inek, put, güneş veya boynuna astığı sert bir madde olabileceği¹⁸⁰ ve bunlara gizlice taptığı rivayet edilmektedir.¹⁸¹ Hz. Musa ile mücadelesinde halkını, örf ve âdetlerinin oluşturduğu dinlerinin yok olacağı düşüncesiyle korkutmuş ve onları harekete geçirmiştir.¹⁸² Firavun ayrıca sihirbazların Hz. Musa’ya inanmaları sonucu, onların kavmini etkileyebileceği ve geleneklerden oluşan sapık dînî anlayışın zedeleneceği endişesiyle ve örf ve âdetlerle şekillendirdiği kendi statüsünü korumak amacıyla sihirbazları tehdit ederek kavmi katındaki prestijine gelecek zararı önlemeye çalışmıştır.¹⁸³

Bütün bunlardan dolayı Firavun’un akıbeti hakkında Allah “*Firavun, kıyamet gününde milletine öncülük eder, onları cehenneme götürür. Gittikleri yer ne kötü yerdir.*”¹⁸⁴ buyurarak ahiretteki konumu hakkında bilgi vermektedir. Çünkü Firavun dünya hayatında hak yoldan sapmış biriydi ve kendisi gibi yoldan çıkanların da önderiydi. O toplulukta yaşayanlardan yoldan çıkmış olanlar da onu izlerlerdi. Bu yüzden Firavun ahiret âleminde de kendisini izleyenlerin önderi olarak görünecektir.¹⁸⁵ Ayrıca İbn Abbâs’ın (ö. 68/687) da bu ayetle ilgili olarak

¹⁷⁹ Bk. el-A’râf 7/127.

¹⁸⁰ eBegavî, *Meâlimü’t-tenzil*, 2/189.

¹⁸¹ Sayı, *Hz. Musa*, 21.

¹⁸² Bk. Tâhâ 20/63-64.

¹⁸³ Bk. el-A’râf 7/123-124; Tâhâ 20/71; eŞ-Şuarâ 26/49. Ayrıca Firavun’un olumsuz anlamda model liderliğinin detayları hakkında daha geniş bilgi için bk. Seyyid Sancak, *Süreç, Yapılaşma ve Model Bağlamında Kur’an’da Firavun Tipolojisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014).

¹⁸⁴ Hûd 11/98.

¹⁸⁵ Ateş, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*, 5/236.

“Her millet dünyada kendilerini hidayete veya dalalete çağırıp götürmüş olan liderleri ile çağırılır.” dediği rivayet edilmektedir¹⁸⁶

Hz. Peygamber (s.a.s.) de, toplum içinde lider statüsünde bulunan kişilerin doğru veya yanlış durumda olmalarının önemine dikkat çekerek ümmetini bu konuda şu sözleriyle uyarmıştır: “*Önderlerinizin en hayırlıları; kendilerini sevdiğiniz, onların da sizi sevdiği, üzerlerine dua gönderdiğiniz, onların da size dua gönderdiği kimselerdir. Önderlerinizin en kötülere ise; kendilerine kızdığınız, onların da size kızdığı, kendilerini lânetlediğiniz, onların da sizi lânetlediği kimselerdir.*”¹⁸⁷, “*Bir toplumun önderi, onların (topluluğun) en aşağısı olduğunda, bir kişiye kötülüğünden korkularak ikram edildiğinde, içki içilip ipek (elbise) giyildiğinde, bu ümmetin sonundakileri öncekilere lânet ettiğinde; (o topluluk) kırmızı bir rüzgâr, yere batırılış veya şekil değiştirilmeyi/meshi beklesinler.*”¹⁸⁸, “*Benden sonra, bana uymayan ve sünnetimi uygulamayan önderler olacak, içlerinden de insan görünümünde olup da kalpleri şeytanlaşmış adamlar çıkacak.*”¹⁸⁹

4. 2. Ortamsal Liderlik Modeli

Bu model kişisel liderlik modelinin tam tersidir. Bu anlayışa göre, lideri içinde bulunduğu şartlar ortaya çıkarır. Lider, toplumsal şartların nitelik ve ihtiyaçlarına göre belirir. Dolayısıyla bu görüşte, ortamsal özellikler göz önüne alınırken büyük ölçüde kişiye ait nitelik ve yetenekler büyük ölçüde değerlendirilmeye tabi tutulmaz. Ancak ortamsal ihtiyaçlara en iyi cevap verebilen kişilerin lider olduğu düşünülürse, kişisel özellikler de ihmal edilmemektedir.¹⁹⁰

Birçok yönüyle bu liderlik özelliklerini taşıyan biri olarak Tâlût'u örnek vermek mümkündür. Hz. Musa'dan sonra İsrailoğulları, yurtları olan Filistin'de bu halkın ve Amâlike başta olmak üzere değişik milletlerin saldırılarına uğramış ve bunlarla savaşmak durumunda kalmışlardır.¹⁹¹ Bu mücadelenin çok çetin geçtiği, binlerce İsrailoğlunun öldürüldüğü ve malları yağma edilip

¹⁸⁶ Alâuddin Ali b.Muhammed b.İbrahim el-Bağdâdî (El-Hâzin), *Lübâbü't-te'vil fi maâni't-tenzîl (Tefsîru'l- Hâzin)* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995), 4/119.

¹⁸⁷ Ebu'l-Hüseyn Müslim b.Haccâc, *Sahîh* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995), “İmâre”, 1855.

¹⁸⁸ Ebü İsa Muhammed et-Tirmizî, *Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Fiten”, 38.

¹⁸⁹ Müslim, “İmâre”, 1847.

¹⁹⁰ Kağıtçıbaşı, *İnsan ve İnsanlar*, 231.

¹⁹¹ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 1/387.

memleketlerinden çıkarıldıkları bilinmektedir.¹⁹² Ülkesiz ve yurtsuz kalan İsrailoğulları, peygamberlerine gelip Allah uğrunda savaş yapmak istediklerini ve bunun için kendilerini sevk ve idare edecek bir hükümdar (komutan) atanmasını istemişlerdir.¹⁹³ Böyle bir ortamda peygamberleri, Allah’ın kendilerine, bedenlen iri, güçlü, kuvvetli; mânen de din ve siyaset ilmini, yönetim sanatını ve savaşı iyi bilen¹⁹⁴ biri olarak Tâlût’u gönderdiğini haber vermiştir.¹⁹⁵ “Tâlût” adı, Tevrat’ın Samuel kısmında adı geçen “Şâul”un Arapça söylenişidir.¹⁹⁶ Rivayete göre; İbrânî olan bu isim Arapça “Tûl” kavramıyla da ilgili olup, güçlülük ve uzunlukta/ uzun boylulukta mübalağa/aşırılık anlamını içermektedir.¹⁹⁷ Böylece liderlik konusundaki manevi donanımlarının yanında Tâlût’un heybetli görüntüsünün de krallığı için bir etkileycilik unsuru olduğu anlaşılmaktadır.¹⁹⁸

İçinde bulunduğu ortamsal şartlarla kişisel bilgi ve tecrübesini birleştiren Tâlût, ordusunun sayıca az olmasına rağmen¹⁹⁹, Câlût’un başında bulunduğu düşman ordusunu yenmiştir.²⁰⁰ Buradan, savaş ortamında sayısal çokluğun önemli olmadığı, önemli olanın her iki tarafın niteliksel durumları olduğu sonucunun çıkarılması mümkündür.

Lider statüsünde bulunan biri olarak Tâlût’un bu büyük başarısında, ortamın şartları yani İsrailoğullarının içinde bulunduğu zor durum ve onların istekleri etken rol oynamıştır. Fakat hiçbir zaman Tâlût’un kişisel bilgi ve yetenekleri de göz ardı edilmemelidir.

4. 3. Karizmatik Liderlik

“Karizmatik” kavramı, insanlar nazarında sıra dışı saygınlığı bulunan ve onları etki altına alma gücü olan bir lider için kullanılmaktadır.²⁰¹ Bu tip liderler, genellikle toplumların bunalımlı devrelerinde ortaya çıkarlar. Bezginliğin, yılgınlığın, ümitsizliğin içerisinde ortaya çıkacak lider, bir ümit ışığı olarak görülür. Toplum o lider hakkında bir inanca sahip olur. İçinde bulunan şartlar bu

¹⁹² Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur’an Tefsiri*, 2/687.

¹⁹³ el-Bakara 2/246.

¹⁹⁴ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 2/830.

¹⁹⁵ el-Bakara 2/247.

¹⁹⁶ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 4/449.

¹⁹⁷ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 2/830.

¹⁹⁸ Şah Velîyullâh Dîhlevî, *Hucetullâhi’l-bâliğa*, çev. Mehmet Erdoğan (İstanbul: İz Yayıncılık, 1994), 1/157.

¹⁹⁹ el-Bakara 2/249.

²⁰⁰ el-Bakara 2/251.

²⁰¹ Kaya, *Karizmanın Şiddeti*, 33.

inancın oluşmasına yardımcı olur. Burada söz konusu olan, toplum içerisinde herkesin onayladığı, güvendiği ve üstün kaliteli bir liderdir. Bu aşamada bu tip lidere uymayan azınlıklar bertaraf edilir. Bu, toplumun geleceği açısından gerekli görülür. Bu tip liderlerde insanüstü birtakım kabiliyetlerin ve özelliklerin bulunduğu inanılır. Ayrıca toplum ile liderin beklentileri, inanç ve ümitleri arasında bir benzerlik ve paralellik vardır.²⁰²

Karizmatik liderler, genellikle toplumların buhranlı dönemlerinde ortaya çıktıkları için otoritelerini uzun zaman sürdüremezler. En önemli nitelikleri radikal oluşları ve sorunları temelden çözümlenememesidir. İnsanlara, günlük hayatı düzenleyen düşünce ve davranış kurallarıyla uyumlanmayan nitelikleri aracılığıyla egemen olurlar. Eğer karizmatik lider, bu olağanüstü özelliklerine dayanan gücünü koruyamaz hâle gelirse, bütün bağlı olanlarını kaybedebilir. Bir zamanlar bu lidere tabi olanlar artık bir başka karizmatik liderin ortaya çıkmasını beklerler. Zira karizmatik lider, güç ve kuvvetini örf ve adetlerden veya hukuk ilkelere aldıkları gibi, çoğunlukla sıra dışı özelliklerinden almaktadır. Onun için bu olağanüstü özellikleri hakkında kuşku meydana geldiğinde, etkileyici bir biçimde bu şüpheleri gideremezse artık işin sonuna gelmiş demektir.

Karizmatik lider, uygun gördüğü bir duruma müdahale eder ve yüklendiği misyon çerçevesinde itaat ve sadık taraftar grubu ister. İtaat ve yandaş kitlesine sahip olup olmayacağını liderliğindeki performansı belirler. Ancak liderin kendileri için gönderildiğine inanan kimseler, onun bu görevine ikna olmazlarsa karizmatik iddiası yerle bir olur. Kabul ettiklerinde ise, kendini onlara ispatlayarak makamını muhafaza ettiği sürece onların efendisi olur.

Karizmatik nitelikte beslenen inancın, sosyo-psikolojik bir olay olduğu söylenebilir. Nitekim somut karizmatik lider tipleri, içinden çıktıkları toplumdaki bağımsız bir biçimde ele alınacak olurlarsa pek az şey ifade edeceklerdir. Diğer bir deyişle her topluluk tarihî, geleneğe ait ve sosyo-ekonomik şartların ortaya çıkardığı bir ortam olması sebebiyle kendi karizmatik liderlerini ortaya çıkarırlar. Karizmatik liderlerin özellikleriyle aynı ortamı paylaşan toplum mensuplarının inançları, ümitleri, eğilimleri ve beklentileri arasında kolaylıkla fark edilebilecek önemli paralellikler bulunmaktadır.²⁰³

²⁰² Ergezer, *Lider ve Özellikleri*, 72.

²⁰³ Kızılcık - Erjem, *Açıklamalı Sosyoloji Terimler Sözlüğü*, 240.

Bu bağlamda karizma sahibi olarak peygamberlerin en ön plana çıktığı rahatlıkla söylenebilir. Çünkü peygamberlerin gönderildiği her toplumda, başlangıçta hem dînî hem de sosyolojik kaosu fazlasıyla görmek mümkündür. Genellikle; peygamberlik öncesi her toplulukta zulüm yayılmış, güçlü zayıfı köleleştirmiş ve sömürmüş, insanın insana kulluğu kabullendirilmiş, kölelik devam edegelen düzen olmuş, insanlarda her an hürriyeti kaybetme korkusu oluşmuş ve her türlü ahlâkî kötülük yayılmış olup sapık inanç ve düşünceler çoğalmıştır.²⁰⁴ Bu sosyolojik çöküntünün yanında her türlü dînî istismar da oluşmuştur. Putlara tapmak genel bir inanç halini almış, bunun yanında her ferdin kendine göre değişik kutsallık anlayışı meydana gelmiştir. Bütün bunlar, peygamberlerin liderlik kişiliklerinde karizmanın oluşmasında ve bu mânevî gücün kullanılmasında önemli toplumsal faktörlerdir. Dolayısıyla peygamberler, kişiliğinde karizmayı bulunduran ve bunu kullanarak ortaya koyan insanlardır. Diğer taraftan peygamberlerin diğer dînî otorite örnekleri içerisinde ayrıcalıklı bir konumu vardır. Bu durumda bir peygamberin öz yapısal niteliği, kendisinde bir karizma bulunmasıdır.

Peygamberlerdeki bu karizmanın kaynağına yani bu sıra dışı gücü nereden kazandıklarına gelince; bu bağlamdaki karizmanın öncelikle ilâhî varlıkla (Allah’la) birdenbire gerçekleşen bir yakınlığı ihtiva ettiği söylenebilir. Buna göre bu münasebet, peygamberin Allah tarafından çok özel bir iletiple çağırılmasından oluşur. Peygamber, bazı din kurucu modellerindeki gibi bir çalışma ve hazırlık nedeniyle bu sıra dışı hitaba erişemez. Tam tersi kendisine ulaşan bu özel mesaj “aniden” ve “kendiliğinden” olan bir dinginlik durumuyla oluşur. Aslında peygamberler, birçok kabiliyete ve oldukça gelişmiş etkileyici bir hayat kalitesine sahiptirler. Bu açıdan birçoğunda tanık olunan rüyet ve keşifler, kendilerini ilâhî varlığa ait belirtilere ulaşmaya ve bunları izah etmeye hazır hale getirir. İşte Allah’la kurdukları bu özgül münasebet (yakın olma durumu) ve Allah tarafından seçilmiş (istifâ-ictibâ) olmaları, peygamberlere karizmasını kazandıran en önemli faktördür.

Peygamberlerin elde ettikleri bu karizmayı destekleyen diğer bir unsur da, sadelikleriyle dikkat çekmeleri²⁰⁵ ve toplumun içinden gelmeleridir.²⁰⁶ Aslında

²⁰⁴ Mahmud Şakir, *Hz.Âdem’den Bugüne İslam Tarihi* (İstanbul: Kahraman Yayınlar, 1993), 1/190.

²⁰⁵ Joachim Wach, *Din Sosyolojisi*, çev. Ünver Günay (İstanbul: M. Ü. İlahiyât Fakültesi Vakfı Yayınları, 1995), 410.

²⁰⁶ Bk. el-Bakara 2/151; el-Cuma 62/2; Hûd 11/25-27; eş-Şuarâ 26/105-111.

mesajlarının halk tarafından hemen kabul görmesinin ve içinde hayat sürdükleri toplumun ileri gelenlerinin kendilerine olanca güçlerince direnmelerinin nedenlerinden biri de bu olsa gerektir.

En tipik bir karizmatik liderlik olan peygamberlik, gelenekten tamamen bir ayrılışı değil, içinde yaşadığı toplumun birtakım dejenere olmayan değerlerine dayanmayı ideal edinmiş olabilir. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.s.)'in de özel görevini meşru hale getirmede İbrâhimî geleneğe dayandığı ve bu inancın birçok mensubunun mevcut toplumda tanınmasının onun mesajlarının etkisini ve gücünü artırdığı ifade edilebilir.²⁰⁷ Bu bağlamda Hz. Peygamber (s.a.s.)'in topluma getirdikleri hem içerik hem de biçim yönünden değerlendirildiğinde, İbrahimî gelenekten beslenmekle beraber O'nun değişimci kişiliğinin daha ön planda olduğunu söylemek mümkündür.²⁰⁸

Delaysıyla peygamberlerin karizmasının, çağrılarının tesirinin ve özel görevlerinin yasallığının gerçekte Allah'la olan ilişkileri sonucu ortaya çıktığı görülmektedir. İşte bu sıra dışı yetenekleri sayesinde peygamberler, münasebet halinde olduğu ilâhî varlığın isteği yönünde toplumu dönüştürmek üzere gerekli çağruları toplumlarına açıklamışlardır.²⁰⁹

Bu bağlamda Hz. Peygamber (s.a.s.) başta olmak üzere peygamberlerin karizmatik birer lider olarak önemli başarılarından biri de liderlik konularının tek boyutlu, cılız, dar bir alanı değil, kişilerin tüm hayatlarını kuşatmasıdır. Bu öyle bir liderliktir ki; insanların en başta kendileri ile iletişimleri, aile ilişkileri, çalışma hayatları, toplumsal hayatları, toplumun idare edilmesi, insanların ahlâkî ve dînî hayatları gibi hayatın tüm yüzlerini kapsayan bir genişliğe, derinliğe ve renkliliğe sahiptir.²¹⁰

Ayrıca peygamberlerden başka Kur'an'da kıssası anlatılan Zülkarneyn'i de karizmatik yönü bulunan bir lider olarak ele almak mümkündür. Allah'ın kendisini kudret sahibi kılarak hükümdar yapması,²¹¹ belli bir hedefe varmak için

²⁰⁷ Örneğin bk. Âl-i İmrân 3/67-68; en-Nahl 16/123.

²⁰⁸ Muhammed Reşid Rıza, *Tefsîru'l-menâr (Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm)* (Kahire: Dâru'l-Menâr, 1947), 11/87-90. Ayrıca Hz. Peygamber (s.a.s.)'in karizmatik yönüyle ilgili daha geniş bilgi için bk. Âdem Efe, "Karizmatik Bir Lider Olarak Hz. Peygamber ve O'nun Gerçekleştirdiği Bazı Sosyal ve Kültürel Değişmeler", *IV. Kutlu Doğum Sempozyumu (Tebliğler)* (Isparta: S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2002), 349-367.

²⁰⁹ Akyüz, *Kur'an'da Siyasi Kavramlar*, 1/59.

²¹⁰ İlhami Fındıkçı, *Hizmetkâr Liderlik* (İstanbul: Alfa Yayınları, 2009), 406.

²¹¹ el-Kehf 18/84.

başvurulması gerekli doğru ve yasal araca/vâsıtaya²¹² ait bilgileri vermesi/öğretmesi²¹³ ve Allah’ın kendisine suç işleyen insanları cezalandırma veya serbest bırakma yetkisini vermesi²¹⁴ onun karizmasını oluşturan unsurların başında gelmektedir. Ayrıca bir anlamı da “iki boynuz sahibi” olan Zülkarneyn sıfatının, bu tabirle anılan lider/hükümdar kimseye ihsan edildiği söylenen iki güç ve iktidar kaynağını sembolize ettiği söylenebilir. Buna göre bu iki kuvvetin, hükümranlık gücünü ve saygınlığını ve Allah’a olan inancın sağladığı mânevî kazanımı simgeliyor olması mümkündür.²¹⁵ Kur’an’ın belirttiğine göre Zülkarneyn; üstün yetenekli, kapsamlı bir güç ve olanaklara haiz, yeteri kadar bilgi ve kültüre sahip olup dünya coğrafyasının birçok önemli yerine vakıf olan, zalimlere cezalarını veren, iyi ahlaklı toplumları koruyan²¹⁶ dirayetli bir liderdir.²¹⁷ Onun sahip olduğu bu özellikler, aynı zamanda onun karizmasını da destekleyen faktörlerdir.

Zülkarneyn, değişik yerlere yaptığı seferler sırasında kendisinden yardım isteyen bir toplulukla karşılaşmıştır. Bu topluluk, Ye’cûc ve Me’cûc adlı iki kavimden çok zarar gördüklerini, sıkıntıya düştüklerini beyân ederek kendilerini onlardan koruyacak bir set yapmasını istemişlerdir.²¹⁸ Zülkarneyn de onların bu isteğini yerine getirmiş, bozguncu toplulukların aşamadığı ve hasar veremediği bir set yapmıştır.

Dolayısıyla Zülkarneyn; başarı ve zaferin Allah’ın yardımı sayesinde olduğunu bilip Hakk’a karşı tam teslimiyet gösteren, sıkıntı ve güç durumda kalan toplulukların kendisine güvenip yardım istediği, idaresi altındaki insanlara güven veren, bilgi ve kültürünü karizmatik yönüyle birleştiren bir lider tipi olarak görünmektedir.²¹⁹

²¹² Muhammed Esed, *Kur’ân Mesajı*, çev. C. Koytak - A. Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 1998), 511.

²¹³ el-Kehf 18/84.

²¹⁴ el-Kehf 18/86-87.

²¹⁵ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 511.

²¹⁶ Bk. el-Kehf 18/84-91.

²¹⁷ Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur’ân Tefsiri*, 7/3678.

²¹⁸ el-Kehf 18/93-94.

²¹⁹ Karizmanın bilhassa dinî liderler için önemi hakkında daha geniş bilgi için bk. Niyazi Akyüz, “Dinlerin Teşekkülünde Dinî Liderlerin Karizması”, *Dinî Araştırmalar* 1/3 (1999), 43-64.

4. 4. Demokratik Liderlik

Kanunî hâkimiyete dayanan liderlik tipidir. Otoriter liderden farkı iktidarı kullanma tarzıdır. Demokratik liderler, toplumdaki her üyenin azamî derecede işe karışmasını, iştirak etmesini temin etmeye çalışırlar. Üyeler arasındaki karşılıklı ilişkileri teşvik ve takviye ederler. Karar verirken karara herkesi ortak etmeye gayret gösterirler. Yönetim işlerinde istişâreye, başkalarının fikir ve düşüncelerine yer verirler.²²⁰ Ayrıca demokratik lider, çevresine duyarlı olup onları anlamaya, dinlemeye, onlarla birlikte hareket etmeye çalışır ve onların gerçeklerini görmeye çalışır. Böylece bir güven ortamı da oluşur. Lider orada olsun ya da olmasın çalışanlar işlerini ve verimliliklerini sürdürürler.²²¹

Zaten istişâre hayatın her alanına yönelik ilâhî bir emirdir. “...Onları affet, onların bağışlanmasını dile. İş hakkında onlara danış...”²²² biçimindeki Kur’ânî emirle Hz. Peygamber (s.a.s.)’in kişiliğinde ümmetinin tamamına ve bilhassa yönetimde olanlara istişâre ile davranışta bulunmaları emredilmiştir. Bir başka ayette de “...İşleri aralarındaki danışma ile yürür...”²²³ ifadesiyle danışarak iş yapmak inananların seçkin özellikleri arasında sayılmış, böylece İslam ülkelerindeki iktidarın meşveret ve şûra ilkesine göre hareket etmesi gerektiği belirtilmiştir.

Onun için Hz. Peygamber (s.a.s.) de şahsî hayatında olduğu gibi kamu yönetimiyle ilgili durumlarda da şûraya oldukça önem vermiş, sürekli etrafındaki inananların görüşlerine başvurarak hareket etmiştir. Özellikle vahiy haricindeki durumlarda bilhassa harp durumunda arkadaşlarına danışarak ve onlarla tartışarak karar vermiş, üstelik kendi düşüncesine muhalif bile olsa doğru olması kaydıyla çoğunluğun görüşüne uymuştur.²²⁴ Bu konuda “Bir iş yapmayı isteyip de o konuda istişâre yaparak işi tamamlayan, en doğru sonuca ulaştırılmış olur.”²²⁵ buyurarak danışarak iş yapmanın önemine bir kez daha dikkat çekmiştir.

Bununla ilgili olarak Kur’an, Sebe’ Kraliçe’sini de -her ne kadar demokratik yolla iktidara geldiği bilinmese de- halkını idare ederken kabinesine danışması ve onların görüşlerini dikkate alması özelliğinden hareketle günümüz

²²⁰ Ergezer, *Lider ve Özellikleri*, 73.

²²¹ Fındıkçı, *Hizmetkâr Liderlik*, 66.

²²² Âl-i İmrân 3/159.

²²³ eş-Şûrâ 42/38.

²²⁴ Karaman vd., *Kur’an Yolu*, 1/701.

²²⁵ Celaleddin Abdurrahman b. Ebu Bekr es-Suyûtî, *ed-Dürü’l-mensûr fi tefsiri’l-me’sûr*, thk. Abdullah b. Abdül-Mühsin et-Türkî (Kahire: Merkezü Hicr, 2003), 13/169.

tabiriyle demokratik yönü bulunan bir lider olarak sunmaktadır. Hz. Süleyman ile Kraliçe arasındaki olaylar anlatılırken;²²⁶ Hz. Süleyman’ın gönderdiği mektubu alan Kraliçe, kabinesini toplayarak onlara Süleyman’dan aldığı mektubun içeriğini anlatmış ve ne yapması gerektiği konusunda fikirlerini sormuştur: “Kraliçe, “Ey ileri gelenler! Bana (bu) işim hakkında bir fikir verin. Siz huzurumda bulununcaya kadar, ben hiçbir işte kesin karar sahibi olamam.” dedi.”²²⁷ Kraliçe’nin bu işinde yalnız karar vermemesi, adamlarını çağırıp görüşlerini alması ve onlara güven duyduğunu belirtmesi onun demokratik yönüne işaret eder. Ancak bu bağlamda, demokrasinin çok sonraları ortaya çıkan ve günümüzün ürettiği bir kavram olduğu da unutulmamalıdır.

Ayrıca bu liderlik modeli, liderliğin seçimle ortaya çıkarılan şeklidir. Böylece bir sistemde, toplumda meydana gelen sosyal değişimler ve uluslararası gelişmeler sonucunda liderin de değişmesi mümkündür.²²⁸

Sonuç

Kur’an, liderleri gerek içinde buldukları statüye göre gerekse kendilerine yüklenen öncülük değerlerine göre farklı isimlerle nitelemektedir. Nitekim imam, melik, seyyid kavramları olumlu lider tipleriyle ilgili olabildiği gibi olumsuz lider tiplerini de kapsamaktadır. Ancak halife ve ülü’l-emr terimlerinin sadece olumlu lider tiplerine işaret ettiği görülmektedir. Kur’an, gerek kamusal alanda ve gerekse sosyal yaşamda, başta yönetimle ilgili olmak üzere bazı niteliklere sahip

²²⁶ Bk. en-Neml 27/22-44.

²²⁷ en-Neml 27/32.

²²⁸ Liderleri tanımak için ortaya koyulan bu temel liderlik modelleri, liderlerin tanınmasında ve aralarındaki farkların öğrenilmesinde elbette önemli mesafeler alınmasını sağlamıştır. Söz konusu veriler günümüzde dahi taze biçimde kullanılabilir. Ancak liderlik süreci öylesine karmaşık, çok boyutlu ve ayrıcalıklı etkileşimler bütünüdür ki; bu bütünü anlamak için sadece bu liderlik modelleri yeterli olmayabilir. Onun için, liderlik modelleri konusunda farklı yaklaşımların da olduğu bilinmektedir. Nitekim liderlik modellerinin sıralandığı bir başka sınıflandırmanın; kişisel özellik yaklaşımları, davranışsal yaklaşımlar, durumsal yaklaşımlar ve modern liderlik teorileri şeklinde ifade edildiği görülmektedir. Modern liderlik teorilerini oluşturan karizmatik, dönüştürücü ve ilişkisel teorilerinin bir çıktısı olarak da astlara bir hizmet sunumu süreci olarak değerlendirilen *hizmetkâr liderlik* görülmektedir. Buna göre *hizmetkâr lider*; grubun, toplumun ve başkalarının çıkar ve beklentilerini birinci dereceden öncelik olarak görür ve buna göre hareket eder. Onun için bu anlamdaki liderliğin tüm liderlik alanlarının özünü oluşturabileceği düşünülmektedir. Bk. Fındıkçı, *Hizmetkâr Liderlik*, 61-78.

olanlara uyulmasını, onların emirlerine itaat edilmesini ve söylediklerine tabi olunmasını istemiştir. Buna göre devlet başkanı, ailenin yöneticisi, ordu komutanı, ana-baba, herhangi bir konuda uzmanlaşmış bilginler bunlar arasında sayılabilir ve bunların tamamı ülü'l-emr kavramı içerisinde değerlendirilebilir. Diğer taraftan Müslümanların devlet başkanının belirli bir isimle adlandırma zorunluluğunun olmadığını da söylemek mümkündür. Çünkü ona verilen isimden daha çok onun içinde bulunduğu makamın özelliklerinin ve bunların gereğinin yerine getirilmesinin önemli olduğu görülmektedir.

Mele', müstekbir ve mütrafûn kavramlarının ise hem grup liderliğini hem de grup liderliğinin olumsuz yönünü temsil ettiğine tanık olunmaktadır. Aynı zamanda bu gruplar, peygamberlerin içinden çıktıkları toplulukların bilhassa siyasî ve ekonomik bakımdan etkili ve güçlü olan kesimlerini temsil etmekteydiler. Bununla birlikte lideri niteleyen bu kavramların dînî anlamları da içerdiğini söylemek mümkündür.

İnsanların yönetimi ve toplumsal hayatla ilgili muhteşem ilkeler koyan Kur'an; bilhassa olumlu liderlerin özellikleriyle ilgili önemli ipuçları vererek, bu özelliklerin liderlerin temayüz etmesinde büyük öneme sahip olduğunu ısrarla vurgulamaktadır. Ayrıca bu özelliklerin; Tâlût örneğinde olduğu üzere heybetli ve gösterişli olmaları gibi liderlerin hem görsel yönlerini, hem de bilhassa peygamberlerde olduğu gibi toplumlarına karşı inandırıcı, kararlı, samimi, hoşgörülü, sevgi besleyici ve sorumluluk bilincinde olmaları gibi sosyal ve psikolojik yönlerini nitelediği görülmektedir.

Kur'an'a göre toplumlarda liderlere bağlılık şekli ve davranışı liderliğin şekline göre değişiklik arz ettiği söylenebilir. Örneğin lider, bunalım döneminde ortaya çıkmış bir "kurtarıcı" konumundaki karizmatik özellikteyse, toplum onu her zaman sevgi ve saygıyla değerlendirir ve destekler. Kur'an kıssalarının çoğunluğunu oluşturan peygamberlerin liderliği bu kapsamda değerlendirilebilir. Çünkü peygamberlerin gönderildiği her toplumda, başlangıçta hem dînî hem de sosyolojik kaosu fazlasıyla görmek mümkündür. Onun içindir ki; özellikle bu kaotik ortamlarda peygamberlerin yanında onları destekleyen ve onlarla beraber hak yolunda çaba harcayan bir topluluk her zaman bulunmuştur.

Şayet lider zorla liderliği ele geçirmiş ve baskı, kuvvet ve zorbalıkla statüsünü sürdürüyorsa; toplum liderden güçlü olmadığı için boyun eğecek, uyma davranışı göstermek zorunda kalacak fakat ilk fırsatta onu liderlikten indirmeye çalışacaktır. Her ne kadar zorbalıkla başa geçtikleri tam olarak bilinmiyorsa da,

toplumlarına karşı baskı ve kuvvet uyguladıkları bilinen Firavun ve Nemrut bu tipolojiye örnek verilebilir. Nitekim bunlardan Firavun’un suda boğulmasıyla sona eren liderliğinin ibret dolu hikâyesi Kur’an’da gözler önüne serilmiştir.

Demokratik liderler ise toplum tarafından belirlendiği için topluma karşı sorumludurlar. Bu durum da, onların topluma uygun davranmasını sağlar. Bu aşamada toplum, beklentilerine cevap bulduğu sürece liderine uyum gösterir. Gerektiğinde değişebildiği için pek fazla sosyal problemlerin çıkmadığı bir liderlik tipidir. Çünkü gerek lider gerekse toplum hukuki olarak belirlenmiş sınırlar içinde davranış gösterecektir. İktidara geliş şekli net olarak belli değilse de, bilhassa kabinesiyile olan istişare uygulamalarından günümüz tabiriyle demokratik lider denebilecek Sebe’ Kraliçesi bu lider tipi kapsamında değerlendirilebilir. Ayrıca bu kraliçenin liderliği konusunda Kur’an’ın olumlu veya olumsuz bir yargıda bulunmaması, kadının liderliğine bir engelin bulunmadığı şeklinde de yorumlanabilir. Tüm bu verilerden hareketle sonuç olarak gerek toplumsal ve gerekse kurumsal açıdan liderliğin, toplumun beklentileri doğrultusunda varlığını sürdüren bir oluşum olduğunu söylemek mümkündür.

Zülkarneyn ve Sebe Kraliçesi örneğinde olduğu gibi, Kur’an’ın örnek verdiği bazı liderlerin işbaşına yani yönetime nasıl geldiği (seçimle, atamayla vs.) hususunda detaylı bilgiler vermediği ve bu liderlerin yönetim şekli hakkında net bir değerlendirmede bulunmadığı görülmektedir. Bu durum, meşru şartlar çerçevesinde insanların uygun gördükleri bir düzenle kendilerini idare etme hakkına sahip olduğuna bir işaret sayılabilir. Bu yönetim sistemi başkanlık, demokrasi, yarı başkanlık, cumhuriyet, cumhurbaşkanlığı gibi güncel kavramlarla da ifade edilebilir. Nitekim günümüzde modern yönetim tarzına demokrasi veya cumhuriyet denmektedir. Ancak gelecekte başka isimlerle anılması imkân dâhilindedir.

Kaynakça

- Abdülbâkî, Muhammed Fuat. *el-Mu’cemü’l-müfehres li elfâzı’l-Kur’âni’l-Kerim*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1986.
- Akbulut, Ahmet. *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*. Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- Akgül, Muhittin. *Kur’an-ı Kerim’de Hz. Peygamber*. İstanbul: Işık Yayınları, 1999.
- Akyüz, Niyazi. “Dinlerin Teşekkülünde Dinî Liderlerin Karizması”. *Dinî Araştırmalar* 1/3 (1999), 43-64.
- Akyüz, Vecdi. *Kur’an’da Siyasî Kavramlar*. İstanbul: Kitabevi Yayıncılık, 1998.

- Altıntaş, Ramazan. *Kur'an'da Hidayet ve Dalaleet*. İstanbul: Pınar Yayınları, 1995.
- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1996.
- Avcı, Câsim. "Hilâfet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 17/539. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- Aydemir, Şevket Süreyya. *Lider ve Demagog*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1997.
- Baymur, Feriha. *Genel Psikoloji*. İstanbul: İnkılab Kitabevi, 1985.
- Bağdâdî (El-Hâzin), Alâuddin Ali b.Muhammed b.İbrahim. *Lübâbü't-te'vîl fi maâni't-tenzil (Tefsîru'l-Hâzin)*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.
- Begavî, Ebû Muhammed El-Hüseyn b. Mes'ûd. *Meâlimü't-tenzil*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1982.
- Beydâvî, Nâsuruddin Ebî Saîd Abdullah İbn Ömer b.Muhammed. *Envâru't-tenzil ve esrâru't-te'vîl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988.
- Cassâs, Ebî Bekr Ahmet b.Ali. *Ahkâmü'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Certel, Hüseyin. "Dinî İletişim ve Liderlik Açısından Hz. Peygamber'in Sıfatları". *S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2006, 245-258.
- Çelik, İbrahim. "Mele". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/37. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Derveze, İzzet. *et-Tefsîru'l-hadîs*. çev. Vahdettin İnce. İstanbul: Ekin Yayınları, 1998.
- Dihlevî, Şah Veliyullah. *Hucetullâhi'l-bâliğa*. çev. Mehmet Erdoğan. İstanbul: İz Yayıncılık, 1992.
- Ece, Hüseyin Kerim. "İman Bağlamında Mü'minlerin Güvenirliği Sorunu". *Kur'ânî Hayat Dergisi* 21/27, 2011.
- Efe, Âdem. "Karizmatik Bir Lider Olarak Hz. Peygamber ve O'nun Gerçekleştirdiği Bazı Sosyal ve Kültürel Değişmeler". *IV. Kutlu Doğum Sempozyumu (Tebliğler)*. 349-367. Isparta: S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2002.
- Endelûsî, Ebî Muhammed Abdülhakk b. Atiyye. *el-Muharraru'l-vecîz fi tefsiri'l-kitâbi'l-azîz*. Şam: Dâru'l-Hayr, 2007.
- Ergezer, Bahattin. *Liderlik ve Özellikleri*. Ankara: Ocak Yayınları, 1992.
- Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı*. çev. C. Koçak-A. Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 1998.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahya b.Ziyâd. *Maâni'l-Kur'an*. y.y.: Dâru's-Sürûr, tsz.
- Fındıkcı, İlhami. *Hizmetkâr Liderlik*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2009.
- Fîruzâbâdî, Muhammed b.Yâkub. *el-Kâmûsu'l-muhît*. Beyrut: Müessesetü'r- Risâle, 1987.
- Gölcük, Şerafettin – Toprak, Süleyman. *Kelam*. Konya: S. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1998.
- Güner, Ahmet. "Melik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 29/52. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Haig, T.W. "Seyyid". *İslam Ansiklopedisi*, çev. A. Adıvar vd. İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1979.
- Hatiboğlu, M. Said. "İslam'da İlk Siyasî Kavmiyetçilik: Hilâfetin Kureyşliliği". *A. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/01 (1979), 121-213.

- Hamîdullah, Muhammed. *İslâm'da Devlet İdaresi*. çev. Kemal Kuşcu. Ankara: Nur Yayınları, 1979.
- İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed el-Hadramî. *Mukaddime*. çev. Halil Kendir. İstanbul: Yeni Şafak Yayınları, 2004.
- İbn Kesîr, İmâdüddîn Ebu'l-Fidâ İsmail. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1997.
- İbn Manzur, Muhammed b.Mukrim. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sadr, ts.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddin. *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1987.
- İmâdî, Ebussuûid Muhammed b.Muhammed. *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâyê'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1994.
- İsfehânî, Râgıp. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. İstanbul: Kahraman Yayınları (Arapça Baskı), 1986.
- “Seyyid”. *İslam Ansiklopedisi*. çev. A. Adıvar vd. 10/543. İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1979.
- Kağıtçıbaşı, Çiğdem. *İnsan ve İnsanlar*. İstanbul: Evrim Basımevi, 1988.
- Karaman, Hayrettin vd. *Kur'an Yolu (Türkçe Meâl ve Tefsir)*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.
- Karaman, Hayrettin. *Anahatlarıyla İslam Hukuku-1*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1987.
- Kasapoğlu, Abdurrahman. *Âdem'den Hâtem'e Kişilik*. İstanbul: İzci Yayınları, 1997.
- Kaya, A. Vahap. *Karizmanın Şiddet*. Ankara: Sis Yayıncılık, 1998.
- Kızılcılık, S. - Erjem, Y. *Açıklamalı Sosyoloji Terimler Sözlüğü*. Konya: Günay Ofset, 1992.
- Kurtubî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân*. Riyad: Dâru'l-Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- Kutub, Seyyid. *Fî Zilâli'l-Kur'ân*. Kahire: Dâru's-Şürûk, 1997.
- Küçükbaşçı, Mustafa Sabri. “Seyyid”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 37/40. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- “Lider”. *Büyük Laorusse*. 14/7473. İstanbul: Interpress Yayıncılık, 1992.
- Mahmud Şakir. *Hz.Âdem'den Bugüne İslam Tarihi*. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1993.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali b.Muhammed. *el-Ahkâmü's-sultâniyye ve'l-velâyetü'd-dîniyye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1994.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali b.Muhammed. *en-Nüketü ve'l-uyûn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Mevdûdî, Ebu'l-Alâ. *Tefhîmü'l-Kur'ân.*, çev. Muhammed Han Kayânî vd. İstanbul: İnsan Yayınları, 1991.
- Müslim b. Haccâc, Ebu'l-Hüseyn. *es-Sahih*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995.
- Nesefî, Abdullah b.Ahmet b.Mahmud. *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vil*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995.

- Rayyıs, Ziyâüddîn. *İslam'da Siyâsî Düşünce Tarihi*. çev. İbrahim Sarmış. İstanbul: Nehir Yayınları, 1995.
- Râzi, Ebu Bekr Muhammed b. Zekeriyya. *Mefâtihi'l-gayb (et-Tefsîru'l-kebir)*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türasi'l-Arabî, 1995.
- Reşid Rıza, Muhammed. *Tefsîru'l-menâr (Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm)*. Kahire: Dâru'l-Menâr, 1947
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Safvetü't-tefâsir*. Beyrut: Dâru'l-Kalem, ts.
- Sancak, Seyyid. *Süreç, Yapılaşma ve Model Bağlamında Kur'an'da Firavun Tipolojisi*. (Marmara Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, 2014).
- Sayı, Ali. *Hz.Musa*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1992.
- “Liderlik”. *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*. 2/445-446. İstanbul: RisâleYayınları, 1990.
- Suyûtî, Celaleddin Abdurrahman b. Ebu Bekr. *ed-Dürri'l-mensûr fî tefsîri'l-me'sûr*. thk. Abdullah b. Abdü'l-Mühsin et-Türkî. Kahire: Merkezü Hicr, 2003.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali Muhammed. *Fethu'l-kadir*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1998.
- Taberî, Ebû Câfer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1980.
- Tekin, Mehmet. *Kur'an'da Toplumların Liderlere Tepkileri*. (Marmara Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, 2014).
- Tekin, Mehmet. *Kur'an'da Liderlik ve Liderlerin Toplum Üzerindeki Etkisi*. (İstanbul Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2002).
- Tirmîzî, Ebû İsâ Muhammed. *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Türcan, Talip. “Ülü'l-Emr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42/297. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Wach, Joachim. *Din Sosyolojisi*. çev. Ünver Günay. İstanbul: M. Ü. İlahiyât Fakültesi Vakfı Yayınları, 1995.
- Yamakoğlu, Cihan. *İnsan İlişkileri*. Ankara: Yükseköğretim Kurulu Matbaası, 1990.
- Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Eser Kitabevi, 1971.
- Yıldırım, Celâl. *İlimin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri*. İzmir: Anadolu Yayınları, 1986.
- Yüksel, Yakup. *İbn Âşur Tefsirinde Siyaset, Toplum ve Kadın*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Cârullah Mahmûd İbn Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzil ve uyûni'l-ekâvil fî vücûhi't-te'vil*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.
- Ziyâd, A. H. vd., *el-Mu'cemu'l-vasît*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989
- Zühaylî, Vehbe. *et-Tefsîru'l-münîr*. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, 1990.

Approaches of the Imāmī Shī'a to the Qur'ān in the Context of the Allegation of Distortion and the Collection of the Qur'ān*

Süleyman Yıldız**

Abstract

Narratives regarding the allegations of distortion of the Qur'ān is a matter which has been long uttered by some orientalist. The gist of the matter is based on the idea that the Qur'ān revealed to the Holy Prophet by Allāh is larger than the one that we have today and that some of the words and verses of the Qur'ān were distorted. This means the Qur'ān has thereby been changed or reduced in size either by mistake or on purpose. The source of these discourses stands on the reports of ḥadīth and tafsīr scholars of Akhbarī school of the Imāmī Shī'a. Actually, the idea intended for the distortion of the Qur'ān is a situation that cannot include the majority of the Imāmī Shī'a, because a significant number of scholars who are the members of the Shī'ite-Imāmī tradition refused the idea since these kinds of reports are al-khabar al-wāḥid, and so they do not have the sufficient evidential and informative value. In this article, approaches of the Imāmī Shī'a –from early, classical and recent times- that present these allegations of distortion are analysed comparatively. In respect to its relation to the subject, the approaches of the Imāmī shia to the collection of the Qur'ān are also mentioned.

Keywords: Qirāah, Muṣḥaf, Taḥrīf (Distortion), Jam' al- Qur'ān (Collection of the Qur'ān), The Imāmī Shī'a.

* This article is extracted from the first section of my doctorate dissertation entitled “İmāmiyye Şiası Tefsirlerinde Kıraat Olgusu: Tûsî ve Tabarsî Örneği” (Reciting Fact in Tafsirs of the Imāmī Shī'ite: The Example of Tûsî and Tabarsî), (unpublished Ph.D. Dissertation, Istanbul University, Istanbul, 2019).

** Dr. Lecturer, University of Istanbul, Faculty of Theology, Department of Recitation al-Qur'ān al-Karīm and Qirāah Science, orchid.org/0000-0002-7521-6258, e-mail: suleyman.yildiz@istanbul.edu.tr.

Tahrif İddiası ve Mushafın Cem‘i Bağlamında İmâmiyye Şîası’nın Kur’an’a Yaklaşımı

Öz

Kur’an’ın tahrif edildiğine yönelik söylemler, özellikle bazı müsteşrikler tarafından öteden beri dile getirilen bir husus olmuştur. Meselenin özü, Allah tarafından Hz. Peygamber’e inzâl olunan Kur’an’ın, bugün elimizde bulunan Kur’an’dan çok daha fazla olduğu, sehven veya kasten Kur’an’dan bazı lafiz ve âyetlerin değiştirilmek yahut eksiltilmek suretiyle tahrif edildiği iddiasına dayanmaktadır. Bu söylemlerin kaynağı, çoğunluğu İmâmiyye Şîası’nın Ahbârî ekolüne mensup muhaddis ve müfessirlerin rivâyetlerine itimat etmektedir. Lâkin ümmetin icmâi, noksanlık ve ziyâdelik anlamında Kur’an’ın sıhhat bütünlüğüne hâlel getirecek böylesi bir durumun asla vârid olmadığı yönündedir. Esasında Kur’an’ın tahrifine yönelik düşünce İmâmiyye Şîası’nın da geneline teşmil edilemeyecek bir durumdur. Zira Şîi-İmâmî geleneğine mensup çok sayıda âlim ve müfessir, bu türden rivâyetleri haber-i vâhid olduğu, bu yüzden kesin hüccet ve bilgi değeri taşıyamayacağı gerekçesiyle reddetmişlerdir. Bu makalede, İmâmiyye Şîası’nın -erken, klasik ve son dönem bağlamında- tahrif iddiasına yönelik yaklaşımları mukayeseli bir şekilde incelenmiştir. Konuyla bağlantılı olması bakımından İmâmiyye’nin mushafın cem‘i meselesine yaklaşımlarına da temas edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kıraat, Mushaf, Tahrif, Cem‘, İmâmiyye Şîası.

مقاربة الشيعة الإمامية حول القرآن في سياق ادعاء التحريف وجمع

المصحف

المخلص

إن الأقاويل المتعلقة بتحريف القرآن أقاويل صدرت بشكل خاص من قبل المستشرقين منذ زمن بعيد. وجوهر الأمر هو الاعتماد على الادعاء بأن القرآن المنزل من الله إلى النبي عليه السلام أكثر بكثير من القرآن الذي بين أيدينا اليوم، وأن بعض الكلمات والآيات من القرآن قد تم تحريفها سهواً أو عمداً بتغييرها أو حذفها. وتعتمد مصادر هذه الأقاويل في معظمها على روايات العلماء والمفسرين المنسوبين إلى المدرسة الأخبارية من الشيعة الإمامية. إلا أن اجماع الأمة في اتجاه أنه لم يرد مثل هذا الوضع الذي يخل بصحة كلية القرآن بمعنى الزيادة والنقصان أصلاً. إن فكرة تحريف القرآن في أساسها موقف لا يمكن أن يشمل عموم الشيعة الإمامية. لأن العديد من العلماء الذين ينتمون إلى التقليد الشيعي الإمامي قد رفضوا مثل هذه الروايات على أساس أنها من أخبار الواحد، وبالتالي لا يمكن أن تحمل قيمة حجية وعلمية. في هذه المقالة تم دراسة مقاربات الشيعة الإمامية في ادعاء التزوير في سياق الفترات المبكرة والكلاسيكية والحديثة بشكل مقارن، كما تم التطرق أيضاً إلى مقاربات الإمامية لمسألة جمع المصحف من حيث علاقتها بالموضوع.

كلمات مفتاحية: القراءة، مصحف، تحريف، جمع، الشيعة الإمامية.

Introduction

The word *tahrīf* derived from the root of “ح ر ف” which means “bend, incline, turn, deform the original shape of something.” It means “change, distort the meaning of the word” or “to interpret the word which has two possible meanings in the one way.”¹ The word *tahrīf*, which has a close semantic relation with the words “*taghyīr*” and “*tabdīl*”, is a term that is used to express supporters’ changing their own holy texts or misinterpreting it deliberately by adding, redacting or deleting.² According to this definition, there are two dimensions of this *tahrīf*. The first one is: “moral *tahrīf*” which occurs thereby interpreting another meaning the words by distorting its original meaning; the second one is: “verbal *tahrīf*” which occurs by making changes in the order of adding or extracting.³ The subject of this article is the reports intended for the verbal *tahrīf* of the Qur'ān and the interpretations put on them.

The basis of the accusation of the verbal *tahrīf* of the Qur'ān is based on the idea that the Qur'ān was revealed to the Holy Prophet by Allāh was larger than the one that we have today and that some of the words, verses, or surahs of the Qur'ān were distorted thereby changing the meaning or reducing its size, either by mistake or on purpose. Most of the origin of these statements are reports that belong to the Imāmī Shī'a Akhbārī school and part of them depends on

¹ Abū al-Qāsim Ḥusayn b. Muḥammad Rāghib al-Isfahānī, *al-Mufradāt fī gharīb al-Qur'ān*, Critical ed. Šafyān Adnān al-Dāwūdī (Dimashq: Dār al Qalam, 1412), 228; Abū al-Faḍl Muḥammad b. Mukarram b. 'Alī Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab* (Beirut: Dār al-Šādūr, 1414/1993), 9/41-43.

² Frants Buhl, “Tahrīf”, *İslām Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB Publication, 1979), 11/667; Muhammed Tarakçı, “Tahrīf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Publication, 2010), 39/422-424; Sabuhi Şahavatov, “İmâmiyye Şîasi'nın Kur'an'ın Tahrifi Konusuna Yaklaşımı”, *Usûl: İslâm Araştırmaları* 22 (Temmuz-Aralık 2014), 45. 46-50

³ Rasûl Ja'fariyân, *Ukhḍūbat al-tahrīf al-Qur'an bayn al-Shī'a wa-l-Sunnah* (Qum: Mumassiliyyat al-İmām, 1993), 12; Muḥammad Hādī Ma'rifat, *Şiyanat al-Qur'ān min al-tahrīf* (Qum: Nashr al-İslāmī, 1428/2007), 14-19.

recountings of a group which belongs to *Khashwiyya*⁴ in Sunnī Muslims.⁵ Depending on these reports, some orientalist assaulted the reliability of the Qur'ān.⁶ In contrast, the general concurrence of the Muslims is that the Qur'ān which is taken great care of its preserving and its maintenance is never exposed to changes in the meaning of deficiency or excess. Actually, the idea intended for the distortion of the Qur'ān does not embrace the general of the Imāmī Shī'a. As a matter of fact, distinguishing two different groups of Imāmīyya, as Abū al-Ḥasan al-Ash'arī (d. 324/936) says in his work *Maqālāt al-Islāmiyyīn*, is that:

The Shī'a separates in two groups concerning their attitude to addition in and extraction from the Qur'ān. The first group argues that the Qur'ān was distorted by being extracted some words from it. According to them, the knowledge of the Imām includes those words removed. The second group which consists of those who support the idea of Imāmate also, and they believe that there is no adding in nor extraction from the Qur'ān, it was not exposed to any interference as it was revealed to the Holy Prophet by Allāh the most High, it was not exposed to distortion in any terms or changed, and it continued in its original form.⁷

These two schools which manifest two different approaches, namely, report-based (*riwāyah*) and rational (*dirāyah*) in interpreting the Islamic base texts are respectively named as *Akhbāriyya* and *Uṣūliyya* in the Shī'a -Imāmī tradition. In the Shī'a, *Akhbāriyya*, which refers to one of the understandings opposite to each other in interpreting the religion, is called as a school that defends the Imām's statements and his written reports such as tafsīr, fiqh, tenets of faith etc., which emanate from him, are the only source in religious matters because of the absolute

⁴ *Khashwiyya*: It is a concept used for some "ahl al-ḥadīth" that refuses to reason in religious matters, accepts all the narrations attributed to the Prophet, regardless of whether they are ṣaḥīḥ or not, and shapes their understanding of religion according to The Zāhir of these narrations. During the historical process, they were mentioned by different names such as "aṣḥab al-akhbar", "ahl al-akhbar", "aṣḥab al ḥadīth". Similar names were used for the groups, which have the same understandings, of both the Sunnis and Imāmīyya. (See for detailed information. Muḥammad Abd al-Ḥasan Muhsin al-Gharāwī, *Maṣādir al-iṣṭinbāt bayn al-Uṣūliyyīn wa-l-Akhbāriyyīn* (Beirut: Dār al-Hādī, 1412/1992), 51; Metin Yurdağūr, "Haṣviyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Publication, 1997), 16/426-427.

⁵ Muḥammad Husayn Ṭabāṭabāī, *al-Mizān fī tafsīr al-Qur'ān* (Beirut: Muassasat al-'A'lām li-l-Matbū'āt, 1973) 12/108-109; Muḥammad Hādī Ma'arafat, *Kur'an İlimleri*, Translated Burhanettin Dağ (İstanbul: Kevser Publication, 2009), 477.

⁶ See for extented information: Abdurrahman Çetin, "Kur'an Kırâatlarına Yönelik Oryantalist Yaklaşımlar", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* (Oryantalizm Özel Sayısı), 2/3 (2002), 65-106.

⁷ Abū al-Ḥasan İsmāīl b. Ishāk al-Ash'arī, *Maqālāt al-islāmiyyīn wa ikhtilāf al-muṣallīn*, Critical ed. Na'im Dhardūr (Beirut: Maktabat al-'Aṣriyye, 1426/2005), 1/55.

loyalty to the authority of the imams.⁸ This school whose intellectual bases depend on Kulaynī (d. 329/941) and Shaykh Ṣadūq (d. 381/991), who are accepted as the pioneers of the Imāmiyya, emerged much earlier than the Uṣūliyya.⁹ In Shī'a literature, four works which are known as *al-Kutub al-Arba'* are the basic reference resources of the Akhbāriyya. These four resources are composed of books of Kulaynī's *al-Kāfī*, Ibn Bābawayh al-Qummī's (Shaykh Ṣadūq) *Kitābu men lā yaḥduruh al-faqīh*, Abū Ja'far al-Ṭūsī's (d. 460/1067) *Kitābu Tahdhīb al-aḥkām* and *Kitābu al-Istibṣār*. The Akhbāriyya believe that all the reports in the four ḥadīth corpus mentioned above are valid and express certain knowledge.¹⁰ The Akhbārī approach, which depends on reports alone in understanding and interpreting the Qur'an, continued its dominance in this way until the end of the fourth/tenth century.¹¹ The first struggle against the Akhbārī understanding was started by Shaykh Muḥfid (d. 413/1022), who was the leader of the school of Baghdād and Sharīf al-Murtaḍā (d. 436/1044), who was the fiqh authority of the school of Baghdād and Abū Ja'far Ḥasan al-Ṭūsī at the beginning of the fourth/tenth century in the time of Būveyhī. Writers mentioned above broke the dominance of the Akhbārī understanding.¹²

The *Uṣūliyya*, the name of the group which believes that imāms' statements and reports cannot be the resource of all sciences of shari'a and they cannot always meet all the needs of the people in every era, therefore, it accepts that religious verdicts can be achieved by the Qur'an, sunnah, general consensus (Ijma') and intellectual deduction.¹³ Uṣūlī mentality was formed by Sherīf al-Murtaḍā, who was Shaykh Muḥfid's student, thereby accepting the kalam principles the Mu'tazila and it became more systematic with Ṭūsī, who was called with the title of *Shaykh al-Tāifā*, and in this respect Islamic tafsīr which was based on

⁸ Gharāwī, *Maṣādir al-istinbāt*, 55-56; Metin Yurdagür, "Ahbāriyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Publication, 1998), 1/490-491.

⁹ Mazlum Uyar, *İmāmiyye Şi'ası'nda Düşünce Ekolleri -Ahbārîlik-* (İstanbul: Ayışığı, 2000), 68-69.

¹⁰ Yurdagür, "Ahbāriyye", 1/490. For the detailed information about *al-Kutub al-Arba'a* which constitute the ḥadīth resources of the Imāmi Shīte see. Bekir Kuzudişli, *Şi'a ve Hadis: Başlangıçtan Kütüb-i Erba'a'ya Hadis Rivâyeti ve İsnâd* (İstanbul: Klasik, 2017), 401-510.

¹¹ Uyar, *Ahbārîlik*, 68.

¹² Gharāwī, *Maṣādir al-istinbāt*, 54; Uyar, *Ahbārîlik*, 88.

¹³ Muḥsin Amīn al-Āmilī, *A'yān al-Shī'a* (Beirut: Matbā'atu'l-İnsāf, 1370/1951), 17/453; Gharāwī, *Maṣādir al-istinbāt*, 39; Mustafa Öz, "Uṣūliyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Publication, 2012) 42/214. 214-215

Uşûlî/hermeneutical mentality was originated.¹⁴ As is in many shar'î disciplines, normalisation process begun in tafsîr as well. In the tradition of tafsîr in the group of Uşûlî, matters as severely rejecting the distortion of the Qur'ân and giving up extreme comments and pieces of information based on insulting and deriding of three of the rightly guided caliphs and some companions of the Prophet Muḥammad, can be mentioned as the basic signs of normalisation process which was begun by especially Abū Ja'far al-Ṭūsî and Abū 'Alī Ḥasan al-Ṭabarsî (d. 548/1153).¹⁵

The Imāmīyya-Uşûliyya tradition continued its dominance until the eleventh/ seventeenth century. In this century, the tendency towards the Akhbārî mentality increased because of the rallying of Akhbārî thought cast, and this tendency also revealed itself in tafsîr. The surging dominance struggle between Akhbārīyya-Uşûliyya which begun from the first period and showed itself in tafsîr in Imāmīyya, result in favor of Uşûliyya in time and after all this thought died out in today's Imāmī Shī'a.¹⁶

In this study, the Imāmī Shī'a approach regarding the allegation of distortion and collection of the Qur'ân is scrutinised. Under this analysis, the stages of the Imāmī Shī'a tradition is considered, and thus it is attempted to be determined whether or not the Imāmī Shī'a have the same opinion for the mentioned subjects. Within the study, the first period resources of the Imāmī Shī'a, particularly Furāt al-Kūfî's (d. 310/923) *Tafsîru Furāt al-Kūfî*, Muḥammed b. Mes'ūd al-'Ayyāshî's (d. 320/93) *Tafsîr al-'Ayyāshî*, 'Alī b. Ibrāhîm al-Qummî's (d. 329/942) *Tafsîru al-Qummî*, Kulaynî's (d. 329/941) *al-Kāfî*, Shaykh Şadūq's (d. 381/991) *Risālat al-i'tiqādāt al-Imāmīyya* and of the classical period which are Abū Ja'far al-Ṭūsî's *al-Tibyān fî tafsîr al-Qur'ân* and Abū 'Alī Ḥasan at-Ṭabarsî's *Majma' al-bayān fî tafsîr al-Qur'ân* and of the late period which are Fayḍ-i Kāshānî's (d. 1091/1680) *Tafsîr al-şāfî*'s, Bahrānî's (d. 1108/1696) *Burhān*'s and Huweyḍî's (d. 1112/1700) *Tafsîru nūr al-thaqalayn* and of the recent period which are Muḥammed Huseyn al-Ṭabātabā'î's (d. 1402/1981) *al-Mizān fî tafsîr al-Qur'ân*, Abū al-Qāsim Khū'î's (d. 1413/1992) *al-Bayān fî tafsîr*

¹⁴ Mustafa Öz, "Ṭūsî, Ebû Ca'fer", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Publication, 2011), 41/434 (433-435)

¹⁵ Mustafa Öztürk, "Şii-İmâmî Kültürünün Genel Karakteristikleri", *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar, İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi*, ed. Bilal Gökçür (Ankara: Özkan Matbaacılık, 2010), 262.

¹⁶ Yurdagür, "Ahbârīyye", 1/490-491

al-Qur'an, Hādī Ma'refat's *al-Tamhīd fī 'ulūm al-Qur'an* and *Şiyānat al-Qur'an min al-tahrīf*, Rasūl Ja'fariyān's, *Ukdhūbat al-tahrīf al-Qur'an*, Sayyid Murtaḍā Razawī's, *al-Burhān fī 'adami tahrīf al-Qur'an* are among the basic references that are use.

While approaches of the Imāmī Shī'a in the related subjects are introduced, the materials in the resources of Ahl al-Sunna are of course also referred to. Likewise, while Shī'a scholars grounded work on the subjects mentioned above, they often included information in the Sunnī literature.

A. The Distortion Viewpoints of the Imāmī Shī'a Oriented at the Qur'an

The historical developments in Quranic exegesis (tafsīr) of the Imāmī Shī'a can be assorted according to the phases of dominant Akhbāriyya and Uşūliyya rule. This are as follows: 1. The first, or Akhbārī, narrative, period (spanning from the 1st to 4th century hijrī); 2. The middle, or classical, period, also known as the first Uşūlī hermeneutical period (spanning form the 5th to 10th century hijrī); 3. The Late, or second, Akhbārī narrative period (stretching from the 11th to 12th centuries hijrī); 4. The Final, or second, Uşūlī hermeneutical period (covering the 13th to 14th centuries hijrī).¹⁷

In this section, the distortion issue will be analysed under three headings considering those stages that Imāmī Shī'a passed through. In the first heading, reportings of the Imāmī Shī'a about distortion will be examined. In the second heading, the approaches of the Imāmīyya Shī'a of the classical period, notably Tūsī and Ṭabarsī, on distortion is going to be discussed. Finally, In the third heading, approaches of the Imāmī Shī'a of the late period will be evaluated.

1. The viewpoint of Distortion of the Imāmī Shī'a of the Early Period

There are plenty of narratives about the literal distortion of the Qur'an in the Imāmīyya Shī'a resources and tafsīr of the early period. Some of the reports about the literal distortion voice the allegation that many verses were taken out from the Qur'ānic text. For example, in a work called *al-Kāfi*, which belongs to

¹⁷ See for the categorization related to these stages Aslan Habibov, *İlk Dönem Şi' Tefsir Anlayışı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ph.D. Dissertation, 2007), 13-24; Öztürk, "Şi'îmâmî Kültürünün Genel Karakteristikleri", 256.

Kulaynī and is accepted as the first respected ḥadīth resource of the Imāmīyya, a report as like “the Qur’ān which Jabrā’īl brought to the Holy Prophet consisted of seventeen thousand verses.” was reported from Ja‘far al-Şādiq (d. 148/765).¹⁸

According to another report in the same work, Abū al-Ḥasan (Imām Riḍa) (d. 202/818) gave a Qur’ān to Muḥammad b. Abū al-Nasr, and when he opened it, he claimed that he saw names of seventy people from Quraysh written one by one with their fathers.¹⁹

Again, another report mentioned in al-Kulaynī, Sālim b. Salama heard that a man was reciting the Qur’ān apart from the one people recite as usual to Ja‘far al-Şādiq. Ja‘far al-Şādiq, stopped that man’s reciting and said to him, “Recite the way the people recite, until the extant imām (Muḥammad b. Ḥasan al-Mahdī) rises, after He has arisen he will recite the Qur’ān in its original/real form.”²⁰

In another report which is based on Muḥammad al-Bāqir (d. 114/733), the 23rd verse of al-Baqarah was revealed by Jabrā’īl as *وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ* *فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ* *عَبْدِنَا - فِي عَلِيٍّ - فَإِنَّا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ* “If thou are in doubt as to what we revealed to our subject— about ‘Alī-, then bring a sūrah like that”.²¹

In the essence of these narrations, it is claimed that the Qur’ān, which is revealed to Prophet by Allah, was reduced or that its original text was falsified. In that the first and second narrations, the verses of the Qur’ān are actually much more than the Qur’ān we have, in the third narration, when the Qāim (the riser) Imām appears, he will read the Qur’ān in its original form, the final narration, the expression “*فِي عَلِيٍّ*” which refers to the guardianship of ‘Alī, his Holiness, was removed. Sharīf al-Murtaḍā described those ḥadīth scholars, who were defined as *aṣḥab al-ḥadīth* by him, as the people who narrated every report preceded them, and they see and hear without putting those reports to analysis.²²

Reports related to the distortion are found in the tafsīr resources of the Imāmīyyah. Virtually all verses allegedly exposed to distortion are either specifically related to the guardianship of ‘Alī, his holiness, or generally to the virtues of Ahl al-Bayt and the imāms. In this sense, the guardianship of ‘Alī, his

¹⁸ Muḥammad b. Ya‘qūb al-Kulaynī, *Furū‘ al-Kāfī*, Critical ed. ‘Alī Akbar al-Ghifārī (Tehran: Dār al-Kutub al-İslāmiyya, 1968), 2/634.

¹⁹ Kulaynī, *Furū‘ al-Kāfī*, 1/631.

²⁰ Kulaynī, *Furū‘ al-Kāfī*, 1/633.

²¹ Baqarah 2/23.

²² Kulaynī, *Furū‘ al-Kāfī*, 1/417.

Holiness, and virtues of the imams, called innocent (*ma‘sum*), get shaded by allegedly distorted verses. Thus, according to a report in the tafsīr of Qummī, while the Holy Prophet was sitting with his companions in an assembly, he said: “Someone who looked like Jesus the son of Mary would join us soon.” They made room for him, it is ‘Alī, his Holiness, who came a little later. Such promotion of ‘Alī, his holiness, caused astonishment among some companions in the assembly. Thereupon Allāh, the Exalted, revealed the verse of al-Zukhruf which was - *إِنَّ هُوَ إِلَّا عَبْدٌ أَنْعَمْنَا عَلَيْهِ وَجَعَلْنَاهُ مَثَلًا لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ* - “*Alī was a servant we bestowed our favor upon and made him an example to the Israelites*”²³ about that assembly but the expression mentioned as ‘Alī was removed. Similar situation also occurs in the verse of the same surah which is *فَاسْتَمْسِكْ بِالَّذِي أُوحِيَ إِلَيْكَ فِي الْعِلْمِ - إِنْكَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ* “*So grab on to what was revealed to you – about ‘Alī - because you are on a Straight Way.*”²⁴ And the expression *فِي الْعِلْمِ* was removed. Without distortion the verse means that “*You are on the guardianship of ‘Alī beyond any doubt, as ‘Alī is the Straight Way.*”²⁵

According to Qummī, many verses stating the rights of the Ahl al-Bayt have been violated were exposed to distortion. For example, in the verse revealed as *إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَظَلَمُوا - أَلْ مُحَمَّد حَقَّهُمْ - لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيُغْفِرْ لَهُمْ وَلَا لِيُهْدِيَهُمْ طَرِيقًا* “*Those who deny and do wrong – to Ahl al-Bayt – Allāh will never forgive them nor guide them to the right way.*”²⁶ the expression “*أَلْ مُحَمَّد حَقَّهُمْ*” was removed from the Qur‘ān. Similarly, in the verse revealed as *وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا - أَلْ مُحَمَّد حَقَّهُمْ - أَيُّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ* “*Those who behave unjustly regarding the rights of Ahl al-Bayt will soon experience the consequences.*”²⁷ and states that it was not looked after Ahl al-Bayt’s rights, the expression “*أَلْ مُحَمَّد حَقَّهُمْ*” was written to the Qur‘ān by distorting.²⁸

²³ Zukhruf 43/59. About the verse in the Qur‘ān *إِنَّ هُوَ إِلَّا عَبْدٌ أَنْعَمْنَا عَلَيْهِ وَجَعَلْنَاهُ مَثَلًا لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ* “*Jesus was a servant we bestowed our favor upon and made him an example to the Israelites*”

²⁴ al-Zukhruf 43/43.

²⁵ Abū al-Ḥasan ‘Alī b. Ibrāhīm al-Qummī, *Tafsīr al-Qummī*, Critical ed. Ṭayyeb Mūsawī (Qum: Dar al-Hujja, 1426/2005) 2/259-260. See for the other variants of the reports, Abū al-Qāsim Furāt b. Ibrāhīm al-Kūfī, *Tafsīr al-Furāt al-Kūfī*, Critical ed. Muḥammad al-Kāzīm (Beirut: Muassasat al-Nu‘mān, 1412/1992), 2/402-405; Hashīm b. Sulaymān al-Bahrānī, *al-Burhān fī tafsīr al-Qur‘ān*, Critical ed. Qāsim al-Dirāsāt al-Īslāmiyya (Qum: Muassasat al-Bi‘sa, 1415/1995) 4/866.

²⁶ al-Nisā’ 4/168.

²⁷ al-Shu‘arā’ 26/227.

²⁸ Qummī, *Tafsīr al-Qummī*, 1/23. See for the other variants of the reports Mulla Muḥsīn Muḥammad b. Shāh Mahmūd al-Kāshānī, *Tafsīr al-ṣāfi*, Proofreader Ḥusayn ‘Ālamī, 2.

However, Qur'ānic expressions are mentioned as "ummah/أمة" but recited as "aimmah/أئمة" to indicate imāms of the Imāmiyyah Shī'a are words subject to literal distortion.²⁹ For example, the Imām Ja'far al-Ṣādiq said to a man who recited the verse *كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ*, "You are the most auspicious ummah of the people brought out for mankind,"³⁰ as how it was in the Qur'an that "Were those who slaughtered Caliph's Ḥusayn the most auspicious ummah of the people?" and stated that that verse was revealed as *كُنْتُمْ خَيْرَ أئِمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ*, "You are the most auspicious imāms of all brought out for the mankind" and the praise at the end of the verse as "enjoining what is right, forbidding what is wrong, believing in Allāh..." referred to them.³¹

According to another report which was depended to Ahl al-Bayt by Qummī, Ja'far al-Ṣādiq said for the mentioned verse, which was *وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا* "Assign us as leaders for the devout",³² that "They wanted a major thing from Allāh by asking for being leaders for the devout." and the verse mentioned was revealed as *وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ الْمُتَّقِينَ إِمَامًا*, "Give us an imām from the devout ones".³³ This report is an implied reference for the matter of imamate, which is the most important doctrine of the Imāmī Shī'a.

Similar reports are in Kūfī and 'Ayyāshī which are the tafsirs of Imāmiyya of the first period. For example, according to the report that Furāt al-Kūfī transferred by depending it on Imām Muḥammad al-Bāqir, the eighth verse of the sūrat al-Furqān³⁴ was revealed as *وَقَالَ الظَّالِمُونَ - لال محمد حَقهم - إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَسْحُورًا* "And the oppressors said that – about Muḥammad's Ahl al-Bayt – "If you follow this man, you will follow no one but bewitched."³⁵ Also, according to the report that 'Ayyāshī narrated based on Imām Muḥammad al-Bāqir, the twenty-fourth

Edition (Beirut: Muassasat al- 'Ālamī li-l-Matbū'āt, 1402/1982, 1/50; Baḥrānī, *al-Burhān*, 4/195.

²⁹ Meir M. Bar & Ashar, "Imāmiyye Şiası'nın Kıraat Farklılıkları ve Kur'an'a İlaveleri", Translated by Ömer Kara & Mehmet Dağ, *EKEV Akademi Dergisi* 1/3 (Kasım 1998), 211. (207-235)

³⁰ 'Āl-i 'Imrān 3/110.

³¹ Qummī, *Tafsīr al-Qummī*, 1/22. See for the similar reports Abū al-Naṣr Muḥammad b. Mas'ūd al-'Ayyāshī, *Tafsīr al-'Ayyāshī*, Proofreader Hashīm Rasulī Muḥallātī (Beirut: Muassasat al- 'Ālamī li-l-Matbū'āt, 1411/1991) 2/219.

³² al-Furqān 25/74.

³³ Qummī, *Tafsīr al-Qummī*, 1/22. Also see Kāshānī, *Tafsīr al-ṣāfi*, 1/50

³⁴ al-Furqān 25/8. وَقَالَ الظَّالِمُونَ إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَسْحُورًا "And the unjusts said that "If you followed this man, you would follow noone but bewitched"

³⁵ Furāt al-Kūfī, *Tafsīr al-Furāt*, 1/291. See for the similar report Qummī, *Tafsīr al-Qummī*, 1/88. 'Ayyāshī, *Tafsīr al-'Ayyāshī*, 1/20.

verse of the sūrat al-Nahl³⁶ was revealed by Jabrā‘īl as *وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ مَاذَا أُنزِلَ رُبُّكُمْ فِي-* *على- قَالُوا آسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ* “When it is said to them “What was revealed to you –about ‘Alī- by your Lord?” They say “tales of antecedents”.³⁷

As is seen, the reports mostly dependant on Muḥammad al-Bāqir and Ja‘far al-Šādiq, attempt to prove the virtues of Ahl al-Bayt, ‘Alī, his holiness, and the imāms regarded as innocent. Besides, matters such as Imamah and guardianship central the Shī‘ite understanding attempted to be further proved by those reports.

Although this is the general approach in the early period Imāmī Shī‘a, there are also opinions that partially reject the claim of distortion in the Qur’ān, contrary to the general approach in the same periods. In the work of *Risālat al-Ī‘tiqādātī al-Īmāmiyyah* which belongs to Ībn Bābeweyh el-Qummī, who is known as Shaykh Šadūq and is accepted as the one of the people upon whom the Akhbārī tradition depends on, his statement starting with “Our belief about al-Qur’ān al-Karīm is this,” and meaning that the Qur’ān was preserved from distortion is vital in this respect. Shaykh Šadūq says: “al-Qur’ān al-Karīm is Allāh’s revelation, revealed word and his book. Al-Qur’ān al-Karīm revealed to Muḥammed, who is the prophet of Allāh, is between two covers (the two covers of a book) and it is the one that Muslims have at present and is more of than its existing form. Those who assert that we say the Qur’ān is more than its existing form are liars.”³⁸

Shaykh Šadūq, accepted those reports dependant on Muḥammad al-Bāqir and Ja‘far al-Šādiq in general. However, he construed them differently from the Akhbārī scholars to which he also belonged. According to Shaykh Šadūq, all those are originated from revelation, yet they are not the Qur’ān. If they were the Qur’ān, they would no doubt be between its two covers, not outside them.³⁹

As seen with Shaykh Šadūq, although some disparities in approach exist, there are plenty of narratives alleging the Qur’ān was distorted in its meaning and words in first period resources of the Imāmī Shī‘a. Therefore, it is possible to say that the Imāmī Shī‘a of the early period embraces the allegation of distortion. Thus, Hādī Ma‘refat, who is one of the scholars of the Imāmī Shī‘a of the recent

³⁶ al-Nahl 16/24. *وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ مَاذَا أُنزِلَ رُبُّكُمْ قَالُوا آسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ* “When it is said to them ‘What was revealed to you by your Lord?’ They say ‘tales of antecedents’”

³⁷ ‘Ayyāshī, *Tafsīr al-‘Ayyāshī*, 2/279. See for the similar reports Furāt al-Kūfī, *Tafsīr al-Furāt*, 1/234; Qummī, *Tafsīr al-Qummī*, II, 385

³⁸ Abū Ja‘far Ibn Bābawāyḥ al-Qummī, *Risālat al-ī‘tiqādāt al-imāmiyya*, Translated Ethem Ruhi Fiğlalı (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1978), 99.

³⁹ Shaykh Šadūq, *Ī‘tiqādāt al-imāmiyya*, 100-101.

period, accepts this aspect. According to him, it is true that some Akhbārīs who are not in the class of the famous scholars of the Imāmī Shī'a went too far and made some statements that did not have a scientific value. However, the reports of the Akhbārī Shī'a should not be attributed to all members of their tradition.⁴⁰

2. The Viewpoint of Distortion of the Imāmī Shī'a of the Classical Period

The first serious approach to rejecting the claim of falsifying the Qur'ān was initiated by scholars considered to be pioneers of the Uṣūlī tradition, such as Shaykh Muḥīd, Sharīf al-Murtaḍā, Abū Ja'far al-Ṭūsī and Ṭabarsī. These scholars mentioned the groups that accepted the Akhbārī understanding and criticised them in their works. They rejected the reports that the Qur'ān was literally distorted on the basis that those reports were al-khabar al-wāḥid and so did not have sufficient evidential and informative value.⁴¹

At the beginning of the fifth/eleventh century, the first man who started the struggle against the mentality of Akhbārī was Shaykh Muḥīd. He defined people who believed in this mentality as the ones who determined their point of view according to the ḥadīth/reports they heard, and did not check the titles of those reports, and could not tell the rightness and mistakes in the reports and did not understand the meanings of those reports and called them as "people that lack understanding".⁴²

In the preface of his work called as *al-Tibyān*, Abū Ja'far al-Ṭūsī, who was one of the significant authors of that period, described the approaches alleging excess and deficiency in the Qur'ān as wrong and inappropriate. According to Ṭūsī, discussing that there were excesses and deficiency in the Divine Word was an assertion that did not pertain to it. The assertion that there were excesses and deficiency in the Qur'ān was declined by Muslims unanimously. According to our sect, this is the most accurate view and is also supported by al-Murtaḍā.⁴³ In fact, it was narrated by the Imāmī Shī'a (*khāssa*) and Ahl al-Sunnah (*āmma*) in many

⁴⁰ Muḥammad Hādī Ma' refat, *Ṣiyānat al-Qur'ān min al-tahrīf* (Qum: Muassasat al-Nashr al-İslāmī, 1428/2007), 60; Id., *Kur'an İlimleri*, 487.

⁴¹ See Sayyid Murtaḍā Razwī, *al-Burhān fī 'adami tahrīf al-Qur'ān*, (Beirut: İrshād al-Atıbbā' wa-l-Nashr, 1991), 239-261; Rasūl Ja'fariyān, *Ukdhubat al-tahrīf*, 117-121.

⁴² Gharāwī, *Maṣādir al-istınbāt*, 52.

⁴³ See for the views of Sherīf al-Murtaḍā related to the subject, Mehmet Zülfü Cennet, *Şii/Usūlī Geleneğin Kur'an Yorumu (Şerif Murtazâ Örneği)* (Ankara: Fecr, 2016), 95-106.

reports that there were additions and redactions made to the Qur'ān. However, as al-khabar al-wāhid reports, these do not express information reliably and are not binding in terms of practice. There is no Muslim found to assert otherwise nor approve this claim.⁴⁴

Ṭabarsī was another author who declined speculation about the distortion of the Qur'ān in the classical period. He evidently opposed the assertion of the distortion in the Qur'ān, just as his predecessor did, and discussed the subject in the preface of his work called *Majma' u al-bayān*. In brief, his opinions about this case are as follows: the claims made that there were additions and redactions in the Qur'ān are ugly imputations which are impossible to explain. A group from our sect and a group from the khashwiyya 'āmmah (ahl al-sunnah) narrated reports of alterations and redactions of the Qur'ān. According to the eminent scholars of our sect, the correct view is that the assertion of distortion is untrue. This is a view which also al-Murtaḍā supports.⁴⁵

Ṭabarsī, from al-Murtaḍā, stated that knowing the trueness of the Qur'ān's narration spread by mouth to mouth is as certain as knowing the cities of the world, the great events of history, and the famous books and poems literature. Moreover, none of these could achieve the level of correctness which the Qur'ān could. Muslim scholars took great care in protecting and memorising the Qur'ān. They analysed its every detail, its pronunciation in reciting (*qira'at*), case endings (*'irab*), indeed its number of the verses and letters, and they acquired the knowledge of them all. Therefore, it is impossible for the Qur'ān, of which was taken great care and grace, and which was subject to great efforts to record, memorise and protect, to have been altered or redacted.⁴⁶

In sum, there is no way to take seriously the allegations by the Imāmiyya and Khashwiyya that the Qur'ān was distorted. The dispute about this matter is based on weak reports narrated by Ahl al-Ḥadīth (Akhbārīyya) as they think that it was true. It is impossible to give up because of the weak reports on the integrity of the truth of the Qur'ān, which is exact and certain.⁴⁷

⁴⁴ Abū Ja'far Muḥammad b. Ḥasan b. 'Alī al-Ṭūsī, *al-Tibyān fī tafsīr al-Qur'ān*, Critical ed. Aḥmad Ḥabīb 'Āmilī (Beirut: Dār al-Īhyā' al-Tūrāth al-'Arabī, n.d.), 1/3-4.

⁴⁵ Abū 'Alī Ḥasan b. Faḍl al-Ṭabarsī, *Majma' al-bayān fī tafsīr al-Qur'ān*, Lajna Min al-Muhaqqiqīn (Beirut: Muassasat al-'A'lā, 1415/1995), 1/42.

⁴⁶ Ṭabarsī, *Majma' al-bayān*, 1/43.

⁴⁷ Ṭabarsī, *Majma' al-bayān*, 1/43. Ṭabarsī's opinions on the distortion reported above were attributed to Ṭūsī by some researchers. In fact, those informations were in the preface of

As is seen, some reports in the Shī'ite resources of the first era and intended that the Qur'ān was literally distorted were severely rejected by the authors belonged to the tradition of Uşūliyya. Those reports were narrated by the exorbitant men due to being thought that they were true and were regarded as the weak and nonbinding reports.

3. The Viewpoint of Distortion of the Imāmī Shī'a of the Recent Period

Shaykh Mufīd, Sharīf al-Murtaḍā, Ṭābarsī and Ṭūsī, who prioritised rational deduction among the Imāmī Shī'a and were the pioneers of the Uşūlī tradition, rejected the thoughts of distortion of the tafsīr scholars and well-known intellectuals – putting aside some reports in the works the later period Akhbārīs⁴⁸ – and this continued as a dominant view over the next centuries.⁴⁹

Shī'a scholars of the later period vehemently rejected assertions that the Qur'ān was distorted and they wrote independent works related to that subject. Muḥammed al-Ḥusayn the Kāshif al-Ghīṭā'(d. 1877/1954) who is one of the authors of the recent era, defined the Qur'ān Muslims possess as a book which has no deficiency nor change or redaction. According to him, the Imāmīyya are allied in this belief. That is why, the reports from the Imāmī Shī'a or other currents stating that the Qur'ān is redacted or altered are *al-Khabar al-wāḥid*, and so are weak, minority and do not have any informative value and cannot be a basis for practice.⁵⁰

Ṭabātabāī, who also is one of the most important writers to leave his mark on the era, analyses the reports narrated from both Ahl al-Sunnah and Imāmīyya under the heading “The Qur'ān Was Protected from Distortion”⁵¹ in his tafsīr *al-*

Ṭabarsī. Probably, the first researcher overlooked this point and other ones transferred them without studying. See for the related works, Şaban Karataş, *Şīa'da ve Sünni Kaynaklarda Kur'an Tarihi* (İstanbul: Ekin Yayınları, 1996), 176-179; Habibov, *Şii Tefsir Anlayışı*, 132-133; Ziya Şen, *Şīa'nın Kırâatlere ve Kur'an Tarihine Bakışı* (İstanbul: Düşün Yayınları, 2013), 275-276.

⁴⁸ See for the opinions of Akhbārī of the last period Razawī, *Burhān*, 251-267; Ca'feriyān, *Ukdhubat It-tahrīf*, 117-121; 157-190; Karataş, *Kur'an Tarihi*, 157-190.

⁴⁹ Mustafa Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet & Şīa Polemikleri* (Ankara: Ankara Okulu, 2009), 186.

⁵⁰ Kāshif al-Ghīṭā, *Caferi Mezhebi ve Esasları ('Asl al-Shia wa usūluhā)*, 5. Edition, Translated Abdūlbâki Gölpınarlı (Qum: Ansāriyān, 1992), 48-49.

⁵¹ Muḥammad Ḥusayn Ṭabātabāī, *al-Mizān fī tafsīr al-Qur'ān*, 2. Edition (Beirut: Muassasat al-'Ālamī li-l-Matbū'āt, 1973), 9/104-133.

Mīzān. There he states: History categorically proves that the Qur'ān we have today is the same book revealed to Muḥammad and which he recited in his times. It has never lost its superior quality, blessings and effects. The Qur'ān, which Allāh, the Exalted, revealed to Muḥammad and declared that he would preserve it as He revealed, was put under protection against any change, redaction, and addition with the preservation of Allāh himself.⁵² Thus, whether narrated by different branches of the Ahl al-Sunnah or Imāmīyya, these reports that the Qur'ān was distorted are weak in their chain of narration, contrary to the Qur'ān and impossible to accept.⁵³

Āyatallāh Khomaynī (1902-1989) who was the leader of the Iranian Islamic Revolution, remarked: Everyone who knows about the care and efforts in transcribing, recording, collecting, preserving and reciting the noble Qur'ān is convinced that the assertion it was exposed to distortion has no factual basis. As for the reports narrated in the resources related to the subject; one part of these reports is too weak to constitute evidential value, one part is made of the indeterminate (*mawḍū'*) ḥadīth reports determined to be fictitious, and the other part is composed of the explanations oriented tafsir and ta'wīl of the word of Allāh.⁵⁴

As for Hādī Ma'rifat, he indicated that the root of the discourse of the distortion was based on some reports narrated in the ḥadīth sources of the Ahl al-Sunnah (*Khashwiyya*) and the Shī'ites (*Akhbārīyya*)⁵⁵ and briefly said: "These kinds of reports which vitiate and harm the Sharī'ah and the book of Allāh were made up by unknown or weak people and are rejected and discredited reports by the prominent scholar of the Imāmī Shī'a. Thus, these sorts of sayings related to distortion uttered by a heterodox group should be disregarded, and their fallacies should not be attributed to the Imāmīyya, who are fair and clear."⁵⁶ According to Hādī Ma'rifat, the belief of the majority of the Imāmīyya about the Qur'ān is that there is neither any deficiency nor addition made to the Qur'ān and it reached the

⁵² Ṭabāṭabāī, *al-Mīzān*, 12/107-108.

⁵³ Ṭabāṭabāī, *al-Mīzān*, 12/117.

⁵⁴ Sayyid Rıdḥā Ḥusaynī, *Cevaplıyoruz: Kur'an Tahrif Edilmiş midir?*, Translated Muḥammad Mücāhidī (İstanbul: Kevser, 2005), 83.

⁵⁵ See for the reports asserted to be in the sources of Ahl al-Sunnah Ma'rifat, *Şiyānat al-Qur'ān*, 157-195.

⁵⁶ See Ma'rifat, *Şiyānat al-Qur'ān*, 60, 82, 197; Id., *Kur'an İlimleri*, 487.

present day in absolute terms without being subject to any alteration as Allāh revealed to Muḥammad.⁵⁷

In sum, as the Ja'fariyās noted,⁵⁸ no matter what some reports narrated about the Qur'ān being literally distorted, such reports exist in the sources of Imāmiyyah of the first period. However, prominent writers of the Uṣūlī tradition, like Shaykh Muḥid most notably, and Sherīf al-Murtaḍā Ṭūsī and Ṭabarsī, denied the assertion of distortion in their sources in person and accepted that those were the weak *al-khabar al-wāḥid* reports. Abovementioned authors' views reject the claim that there is a distortion in the Qur'ān continued its existence as a prevailing point of view after that.

B. The Problem of the Collection of the Qur'ān

Within the context of the History of the Qur'an, one of the discussions between the Ahl al-Sunnah and the Imāmī Shī'a concerns the collection of the Qur'ān. This subject becomes more of an issue since it has a close connection to the allegation of distortion. On the contrary to prevalent belief in Ahl al-Sunnah,⁵⁹ the common approach in the references of the Shī'a of the first period is that after the Prophet of Allāh passed away the Qur'ān was collected by 'Alī, his Holiness, for the first time, being all of it free from the distortion. Besides, he carried out

⁵⁷ Ma' refat, *Şiyānat al-Qur'ān*, 80-81. See for the attributed opinion to Abū Mūsā al-Ash'arī. Ash'arī, *Maqālāt*, 1/55.

⁵⁸ Ja'fariyān, *Ukdūbat al-tahrīf*, 121.

⁵⁹ General approach of Ahl al-Sunnah is that the Qur'ān was turned into a book for the first time by Abū Bakr (d. 13/634) by the advice of 'Umar al-Farrūkh (d. 23/644). Upon the martyrdom of a large number of Qur'rās in the Battle of Yamāmah, which took place during the time of Abū Bakr, 'Umar, concerned about that as this might happen again and this would cause to loss of most part of the Qur'ān. So a committee was established under the presidency of Zayd b. Thābit al-Anṣārī (d. 45/665) by the warning of 'Umar and by means of this committee dispersed verses of the Qur'ān were gathered and collected for the first time. This collected Qur'ān was kept by Abū Bakr until his death then it was inherited to 'Umar, his Holiness, after Abū Bakr's death and then it was commended to Ḥaḥṣah bint 'Umar (d. 45/665) who was the daughter of 'Umar, his Holiness, for the reports about this see al-Bukhārī, "Fedhāil al-Qur'ān", 3; Abū al-Faḍl Jalāl al-Dīn 'Abd al-Raḥmān b. Abī Bakr al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'ulūm al-Qur'ān*, Critical ed. Muḥammad Abū al-Faḍl İbrāhīm (Kahire: Hay'at al-Miṣriyya, 1394/1974), 1/ 203.

this mission at the bequest of the Holy Prophet.⁶⁰ There are plenty of narratives that support this in the sources of the Shī‘ia of the first period.⁶¹

According to a report narrated from Ja‘far al-Šādiq, the Holy Prophet (probably when he was on his deathbed) addressed ‘Alī, his holiness, and said: “Oh ‘Alī! The Qur’ān written on papers and silk clothes and pages is under my bed. Take and collect them! Do not lose the noble Qur’ān just as the Jews lost the Torah.” ‘Alī, his Holiness, placed the things on which the verses of the Qur’ān were written in a parcel and took them to his home. Then, he swore he would never appear before the people in his woolen cloak until he turned those dispersed pieces into the Qur’ān. And he abided by his oath.⁶²

Similar reports are in Ibn al-Nadīm (d. 385/995) and Ya‘qūbī (d. 284/897) who were assumed that they had the Imāmī Shī‘a tendencies. Ibn al-Nadīm indicated that it was ‘Alī, his holiness, who collected the noble Qur’ān and he saw the Qur’ān written in the handwriting of ‘Alī, his Holiness, and according to Abū Ya‘la Ḥamzah Ḥasanī this Qur’ān passed to the children of Ḥasan b. ‘Alī. (d. 49/669).⁶³

Again according to the information narrated by Ya‘qūbī, Ali, his Holiness, set to work collecting the Qur’ān after the Holy Prophet had died. Eventually, after he had done this, he saddled the Qur’ān he gathered on a camel and brought

⁶⁰ See Muḥammad Hādī Ma‘refat, *al-Tamhīd fi ‘ulūm al-Qur’ān* (Beirut: Dār al-Ta‘āruf li-l-Matbūāt, 1432/2011), 1/292.

⁶¹ For example, about this case, a report in Kulaynī and depended on Muḥammad Bāqir is as below:

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ ابْنِ مَخْبُوبٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ أَبِي الْمِقْدَامِ عَنْ جَابِرٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ مَا ادَّعَى أَحَدٌ مِنَ النَّاسِ أَنَّهُ جَمَعَ الْقُرْآنَ كُلَّهُ كَمَا أَنْزَلَ إِلَّا كَذَابٌ وَ مَا جَمَعَهُ وَ حَفِظَهُ كَمَا نَزَّلَهُ اللَّهُ تَعَالَى إِلَّا عَلَيَّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ (عَلَيْهِ السَّلَام) وَ الْأَيْمَةَ مِنْ بَعْدِهِ (عَلَيْهِ السَّلَام)

“As far as the audition of Jābir from Abū Ja‘far Muḥammad al-Bāqir- concerned he said as below: “Whoever from people says that he collected the whole of the Qur’ān- as the way it revealed- he is a liar. Because it was ‘Alī and following imāms who collected the Qur’ān- as the way it revealed- and memorized it.” (See Kulaynī, *Furū‘ al-Kāfi*, 1/228). Again according to a report in Qummī and depended on Muḥammad Bāqir, “Nobody collected the Qur’ān but the Holy Prophet’s Ahl al-Bayt.” See Qummī, *Tafsīr al-Qummī*, 2/405.

⁶² Qummī, *Tafsīr al-Qummī*, 2/405. Same report is also in Ibn Abī Dāwūd. See Abū Bakr ‘Abdallāh b. Abī Dāwūd Sulaymān b. Aṣ‘as al-Sijistānī, *Kitāb al-Maṣāḥif*, Critical ed. Muḥammad b. ‘Abduh (Kahire: al-Fārūq al-Hadītha, 1423/2002), 59.

⁶³ Abū al-Faraj Muḥammad b. Īdrīs al-Nadīm, *al-Fihrist*, Critical ed. Ibrāhīm Ramaḍān (Beirut: Dār al-Ma‘rifā, 1417/1997), 45-46.

it to the masjid. There he turned to the crowd and said: “This is the Qur’ān that I collected.”⁶⁴

As can be understood from the reports cited above, ‘Alī, his holiness, set to collect the Qur’ān after the Holy Prophet passed away. Although some Sunnī references⁶⁵ noted that the word “collect” mentioned here meant “memorising the Qur’ān”, according to the references of the Shī’a, the meaning for “collecting” was not “memorising”, it was to gather the Qur’ān between two covers. As according to the Shī’a sources after ‘Alī, his holiness, had gathered the Qur’ān between two covers, he presented this Qur’ān to the people and said: “This is the Book revealed to your Prophet by your Lord Allāh and there is no letter added nor a letter taken away.” They responded to him: “We do not need the things in it. We have the Qur’ān you have.” He walked away from them replying by reciting this verse: “But they did not keep their promises, they changed it for a favour. What a bad trade it is.”⁶⁶ This event with some variations is related Abū Manşūr al-Ṭabarsī, who Kulaynī and Hādī Ma’refat defined⁶⁷ as an unknown person.⁶⁸

As far as the reports narrated from the references of the Imāmiyyah of the first period are concerned, even though we do not have the real Qur’ān, it appears that it did not disappear entirely and it was transferred by imāms one after another and finally was placed in the care of the twelfth extant Imām (Muḥammad b. Ḥasan al-Mahdī).⁶⁹

The Imāmī Shī’a, which believes that the Qur’ān was collected by ‘Alī, his holiness, due the order of the Prophet of Allāh, did not put forth an exact explanation for when and by whom the Qur’ān we have collected. However, based on the reports we narrated in the context of rejection of the Qur’ān ‘Alī, his Holiness, prepared, it is possible to deduct that the Imāmī Shī’a of the first period, implicitly though, accept the actual Qur’ān was collected in the time of Abū Bakr, his holiness.

⁶⁴ Abū al-‘Abbās Aḥmad b. İshāq al-Ya’qūbī, *Tārīkh al-Ya’qūbī* (Beirut: Dār al Sādir, 1432/2011), 2/135.

⁶⁵ Ibn Abī Dāwūd, *Kitāb al-Maṣāḥif*, 59; Suyūṭī, *al-Itqān*, 1/204.

⁶⁶ Āl-i ‘Imrān 3/187. Shaykh Ṣadūq, *İ’tiqādāt al-imāmiyya*, 101.

⁶⁷ Ma’refat, *Şiyānat al-Qur’ān*, 231-233.

⁶⁸ See Kuleynī, *Furū’ al-Kāfi*, 2/633; Abū Manşūr Aḥmad b. ‘Alī Ṭabarsī, *al-İhtijāj*, 2. Edition (Beirut: Muassasat al-‘Ālamī li-l-Matbū‘āt, 1983), 1/156.

⁶⁹ Kuleynī, *Furū’ al-Kāfi*, 2/633; ‘Alī Akbar Bābāi, *Tefsir Ekolleri*, Translated Kenan Hamurcu (İstanbul: al-Mustafa Yayınları), 2014, 1/74.

As for the Imāmī Shī'a of the classical era, some scholars said in the point of declaring the Qur'an's being preserved from the distortion that the Qur'an was gathered while the Messenger of Allāh was alive and was compiled with the existing version we have today. Ṭabarsī is the one of the authors who mentioned this. According to him, the present version of the Qur'an was compiled in the time of the Prophet of Allāh. The proof that the Qur'an was compiled in the time of the Prophet, his holiness, is that the whole of was read and memorised in that period. Moreover, it is known that the Holy Prophet charged one group from the companions with memorising the Qur'an and those people recited it by presenting it to the Holy Prophet. Herein, a group of companions like 'Abdullah Ibn Mas'ūd (d. 32/653) and 'Ubayy ibn Ka'b (d. 33/653) read the Qur'an from beginning to end in the presence of the Prophet of Allāh. According to Ṭabarsī, all these things are doubtless important proof that the Qur'an was collected without being dispersed, split or literally distorted.⁷⁰ With this approach, Ṭabarsī did not share the common view of the Imāmī Shī'a that "the Qur'an was collected by 'Alī, his Holiness, on the order of the Holy Prophet after he had passed away."⁷¹

Some of the scholars of the contemporary Shī'a followed Ṭabarsī, and asserted that the Qur'an was collected as its existing version while the Holy Prophet was alive. Abū al-Qāsim Khūi and Makārim Shīrāzī also share this idea. Khūi claimed that the Qur'an was gathered in the time of the Holy Prophet by taking into consideration the reports as "the Qur'an was collected by six people from the anṣār."⁷² which was in the references in different versions.⁷³ Makārim Shīrāzī claimed a similar opinion. According to him, calling the first sūrah of the Qur'an as "Fātiḥat al-Kitāb" is an evident proof that it was gathered in the time of the Holy Prophet.⁷⁴

As for Ṭabātabāī, who is one of the Shī'a Interpreters, thinks differs. According to him, although 'Alī was not involved in those who contributed to the collection of the Qur'an in the first and second time both in the time of Abū Bakr,

⁷⁰ Ṭabarsī, *Mejma' al-bayān*, 1/43.

⁷¹ See Kuleynī, *Furū' al-Kāfi*, 1/228.

⁷² Al-Bukhārī, "Fedāil al-Kur'an", 16.

⁷³ Abū al-Qāsim Khūi, *al-Bayān fī tafsīr al-Qur'an* (Beirut: Dār al-Zahrā, 1992/1412), 250-252.

⁷⁴ Musa K. Yılmaz, "Şīa'nın Kur'an İlimleri İle İlgili Görüşleri", *Şiilik Sempozyumu, İSAV* (İstanbul: 13-15 Şubat 1993), 166.

his holiness, and ‘Uthmān, his holiness,⁷⁵ nobody has any doubt that the Qur’ān we have today was gathered after the Holy Prophet had died.⁷⁶

Again, Hādī Ma‘refat, one of the contemporary Shī‘a scholars, does not share the idea that the noble Qur’ān was collected in the time of the Messenger of Allāh. According to him, the gathering and arrangement of the sūrahs of the Qur’ān came about after the Messenger of Allāh had died and there is no doubt in this. The first person who gathered the verses was ‘Alī, his holiness. Then Zayd b. Thābit was charged with the process of collecting by order of Abū Bakr, his holiness, and within that period some companions also got to work on collecting of the Qur’ān. In the time of ‘Uthmān, his holiness, the Qur’ānic texts, which were likely to different reflect different recitations, were regularised by copying it and sent to different regions.⁷⁷

Even though the Imāmī Shī‘a dispute when and by whom the Qur’ān was collected, they agreed that ‘Alī, his holiness, is the one who gathered and arranged the Qur’ān by the will of the Messenger of Allāh.⁷⁸ They regarded some kinds of differences allegedly existed in his Qur’ān as explanations based on tafsīr and ta’vīl.

Thus, according to Ṭabātabāī, ‘Alī’s, his holiness, collected the Qur’ān along with the death of the Prophet of Allāh, representing it to the people. Though the people did embrace this text does not mean that the Qur’ān he prepared was different from the others prepared in terms of the fundamental realities of the religion. At the most, it consists of some differences related to arrangements of suraahs or verses which this does not have any influence on the meaning the verses denoted. If there were any differences between his Qur’ān and the others’ in the sense of fundamental realities of the religion, he would oppose it either then or in later times. Whereas this kind of case never came into existence.⁷⁹

Khūī says in the context of the Qur’an imputed to ‘Alī, his holiness: It is doubtless true that there is a Qur’ān whose collating sequence is different from the Qur’ān we have on hand. The agreement of the great scholars saves us from having to prove this fact. Again although it is true that there is an additional part

⁷⁵ Ṭabātabāī, *al-Mīzān*, 12/108.

⁷⁶ Ṭabātabāī, *al-Mīzān*, 12/120.

⁷⁷ Ma‘refat, *al-Tamhīd*, 1/285-286.

⁷⁸ Karataş, *Kur’an Tarihi*, 139.

⁷⁹ Ṭabātabāī, *al-Mīzān*, 12/116.

in the Qur'ān collected by 'Alī's, his holiness, it does not indicate that this excess is a part of the Qur'ān and removed it by distorting it. What is inferred from the reports is that the Qur'ān collected by 'Alī, his Holiness, is a version that includes his tafsīr or ta'wīl of the verses, not any addition to the Qur'ānic text.⁸⁰

In brief, as far as reports related to the subject concerned it is quite possible that 'Alī, his holiness, compiled a Qur'ān individually. However, it appears that this Qur'ān was his own use and does not have the authority of the Qur'ān that Abū Bakr, his holiness, had it collected. Although it is indicated that it includes some differences in the sequence of verses and surahs,⁸¹ it is also understood that this did not affect the meaning of the verses. 'Alī's, his holiness, not demanding for the alteration related to the official Qur'ān, later on, supports this.

Conclusion

The approaches of the Imāmī Shī'a to the Qur'ān in regarding the alleged distortion and the collection of the Qur'ān has been analysed in this article. Statements alleging a distortion in the Qur'ān is a matter that has been long discussed by some orientalists. The essence of the matter consists in the belief that the Qur'ān revealed to Muḥammed by Allāh included more verses than the one that we have today and that some of the words and verses of the Qur'ān were distorted, thereby changing them or reducing their number, either by mistake or on purpose. The source of these discourses are reports of ḥadīth and tafsīr scholars of the Akhbarī school of the Imāmī Shī'a. Almost all verses allegedly exposed to literal distortion are related to the guardianship of 'Alī, his holiness, and the virtues of the imāms of Ahl al-Bayt in general. By use of these reports, emphasis is placed on the virtues of Ahl al-Bayt, especially 'Alī, his holiness, and *ma'sum* imāms, on the other hand, issues regarding the Imāmate and guardianship, which constitute the basis of the Shī'a-Imāmī doctrine, are sought to be proved. Their activities in this aspect can be understood as efforts directed towards placing into the Qur'ān the central thoughts of the Shī'ite understanding.

However, the majority of the Imāmī Shī'a should not be included in this appraisal. Because from the beginnings of the fifth/eleventh century, scholars such as Shaykh Mufīd, Sherīf al-Murtaḍa Ja'far al-Ṭūsī and Ṭabarsī, who are of the Shī'a-Uṣūlī tradition, pointed out the groups adopting the thought of the

⁸⁰ Khūī, *al-Bayān*, 223-225; Bābāī, *Tefsīr Ekolleri*, 1/72.

⁸¹ Ibn al-Nadīm, *al-Fihrist*, 45-46; Ya'qūbī, *Tārīkh al-Ya'qūbī*, 2/135; Suyūfī, *al-Itqān*, 1/216.

Akhbārī in their works and criticise them and rejected the reports for the Qur'ān's being literally distorted since those reports are al-khabar al-wāḥid and cannot have much evidential or information value. They stated that Muslims took great care in protecting and memorising the Qur'ān and analysed its every detail, such as its pronunciation, case endings and recitation. Therefore, it is impossible that the Qur'ān to have been altered or redacted, as it was taken great care of and bestowed grace, with great efforts made to and record and protect it. Relevant writers' rejected the allegation of distortion, and this continued as the prevailing opinion among the Imāmī Shī'a.

One of the subjects related to the alleged distortion is the collection of the Qur'ān. The Imāmī Shī'a of the first period asserted that the Qur'ān was first collected by 'Alī, his holiness, who protected the text from distortion. They claim that the content of this Qur'ān was different from the one gathered and copied in the time of Abū Bakr, by Abū Bakr, his holiness, and 'Uthman, his holiness, regarding verses about 'Alī, his holiness, and Ahl al-Bayt, since these verses were distorted. When the reports in the sources of Ahl al-Sunnah and the Imāmī Shī'a are concerned, it seems most probable that 'Alī, his holiness, compiled a Qur'ān individually. However, it is understood that this Qur'ān was personal just like the ones held by different companions of the Prophet and that it does not have the official character and the authority of the one Abū Bakr, his holiness, collected. Although it is mentioned that it includes some differences in the sequence of the verses or the surahs, it appears that this does not change the meaning of the verses. This point is also made by the prominent scholars of the Imāmī Shī'a. Moreover, 'Alī's, his holiness, not amending the official Qur'ān during his caliphate period is the most important indication of this. Besides, the Qur'ān which allegedly belonged to 'Alī, his holiness, (predicted to actually belong to the children of the major of Yemen) was published in Sanaa, the capital city of Yemen.⁸² It is confirmed that this Qur'ān does not have any differences regarding the surahs or the arrangement and sequence of verses in the surahs from the existing Qur'ān.⁸³

In sum, reports about the distortion were made up by weak and unknown people and were deemed by the chief scholars of the Imāmī Shī'a to not be worthy

⁸² Tayyar Altıkulaç, *Hiz. Ali'ye Nispet Edilen Mushaf-ı Şerif (San'a Nushası)* (İstanbul: IRCICA, 1432/2011), 153.

⁸³ Tayyar Altıkulaç, "Hz. Ali ve İlk Mushaf Nushaları", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (Darul Funun İlahiyat) 21 (İstanbul: 2012), 24.

of attention. The belief about the Qur'an of the Islamic ummah is that it has been subject to no redaction nor addition and it has reached us as Allāh revealed it to the Holy Prophet without being exposed to interference in any terms.

Bibliography

- Altıkulaç, Tayyar. "Hz. Ali ve İlk Mushaf Nushaları". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (Darul Funun İlahiyat) 21 (İstanbul: 2012), 5-26.
- Altıkulaç, Tayyar. *Hız. Ali'ye Nispet Edilen Mushaf-ı Şerif (San'a Nushası)*. İstanbul: IRCICA, 1432/2011.
- ‘Āmilī, Muḥsin Amīn. *A'yān al-Shī'a*. Beirut: Matbā'atu'l-İnsāf, 1370/1951.
- Ash'arī, Abū al-Ḥasan Ismāīl b. Ishāk. *Maqālāt al-islāmiyyīn wa ikhtilāf al-muḥallīn*. Critical ed. Na'im Dhardūr. Beirut: Maktabat al-'Aşriyye, 1426/2005.
- 'Ayyāshī, Abū al-Naşr Muḥammad b. Mas'ūd. *Tafsīr al-'Ayyāshī*. Proofreader Hashīm Rasūlī Muḥallāfī. Beirut: Muassasat al-'Ālamī li-l-Matbū'āt, 1411/1991.
- Bābāī, 'Alī Akbar. *Tefsir Ekolleri*. Translated Kenan Hamurcu. İstanbul: al-Mustafa, 2014.
- Baḥrānī, Hashīm b. Sulaymān. *al-Burhān fī tafsīr al-Qur'an*. Critical ed. Qısm al-Dirāsāt al-İslāmiyya (Qum: Muassasat al-Bi'sa, 1415/1995.
- Cennet, Mehmet Zülfü. *Şii/Usûlî Geleneğın Kur'an Yorumu (Şerif Murtazâ Örneğı)*. Ankara: Fecr, 2016.
- Çetin, Abdurrahman. "Kur'an Kırâatlarına Yönelik Oryantalist Yaklaşımlar", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* (Oryantalizm Özel Sayısı) 2/3 (2002), 65-106.
- Frants Buhl. "Tahrif". *İslâm Ansiklopedisi*. 11/667. İstanbul: MEB Publication, 1979.
- Gharāwī, Muḥammad Abd al-Ḥasan Muḥsin. *Maşādir al-işinbāt bayn al-Uşūliyyīn ve-l-Akbāriyyīn*. Beirut: Dār al-Hādī, 1412/1992.
- Ghitā, Kāshif. *Caferi Mezhebi ve Esasları ('Asl al-Shia wa usūluḥā)*. 5. Edition. Translated by Abdūlbāki Gölpınarlı. Qum: Ansāriyān, 1992.
- Habibov, Aslan. *İlk Dönem Şii Tefsir Anlayışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, unpublished Ph.D. Dissertation, 2007.
- Ibn Manzūr, Abū al-Faḍl Muḥammad b. Mukarram b. 'Alī. *Lisān al-'Arab*. Beirut: Dār al-Şādir, 1414/1993.
- İbn Abī Dāwūd, Abū Bakr 'Abdallāh b. Abī Dāwūd Sulaymān b. Aş'as al-Sijistānī. *Kitāb al-Maşāḥif*. Critical ed. Muḥammad b. 'Abduh. Kahire: al-Fārūq al-Hadītha, 1423/2002.
- İbn al-Nadīm, Abū al-Faraj Muḥammad b. İdrīs. *al-Fihrist*. Critical ed. İbrāhīm Ramaḍān. Beirut: Dār al-Ma'rifa, 1417/1997.
- Ja'fariyān, Rasūl. *Ukhdūbat al-tahrif al-Qur'an bayn al-Shīa wa-l-Sunnah*. Qum: Mumassiliyyat al-İmām, 1993.
- Karataş, Şaban. *Şia'da ve Sünnî Kaynaklarda Kur'an Tarihi*. İstanbul: Ekin Yayınları, 1996.

- Kāshānī, Mulla Muhsīn Muḥammad b. Shāh Mahmūd. *Tafsīr al-şāfi*. Proofreader Ḥusayn ‘Ālamī. 2. Edition. Beirut: Muassasat al-‘Ālamī li-l-Matbū‘āt, 1402/1982.
- Khūī, Abū al-Qāsim. *al-Bayān fī tafsīr al-Qur‘ān*. Beirut: Dār al-Zahrā, 1992/1412.
- Kūfī, Abū al-Qāsim Furāt b. Ibrāhīm. *Tafsīr al-Furāt al-Kūfī*. Critical ed. Muḥammad al-Kāzım. Beirut: Muassasat al-Nu‘mān, 1412/1992.
- Kulaynī, Muḥammad b. Ya‘qūb. *Furū‘ al-Kāfī*. Critical ed. ‘Alī Akbar al-Ghifārī. Tehran: Dār al-Kutub al-İslāmiyya, 1968.
- Kuzudişli, Bekir. *Şia ve Hadis: Başlangıçtan Kütüb-i Erba‘a’ya Hadis Rivayet ve İsnād*. İstanbul: Klasik, 2017.
- Ma‘refat, Muḥammad Hādī. *Kur‘an İlimleri*. Translated Burhanettin Dağ. İstanbul: Kevser Publication, 2009.
- Ma‘rifat, Muḥammad Hādī. *Şiyānat al-Qur‘ān min al-tahrīf*. Qum: Nashr al-İslāmī, 1428/2007.
- Ma‘refat, Muḥammad Hādī. *al-Tamhīd fī ‘ulūm al-Qur‘ān*. Beirut: Dār al-Ta‘āruf li-l-Matbū‘āt, 1432/2011.
- Ma‘refat, Muḥammad Hādī. *Şiyānat al-Qur‘ān min al-tahrīf*. Qum: Muassasat al-Nashr al-İslāmī, 1428/2007.
- Meir M. Bar & Ashar. "İmāmiyye Şiası'nın Kıraat Farklılıkları ve Kur'an'a İlaveleri". Translated by Ömer Kara & Mehmet Dağ. *EKEV Akademi Dergisi* 1/3 (Kasım 1998), 207-235.
- Öz, Mustafa. "Tûsî, Ebû Ca'fer". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/433-435. Ankara: TDV Publication, 2011.
- Öz, Mustafa. "Usûliyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/214-215. Ankara: TDV Publication, 2012.
- Öztürk, Mustafa. "Şii-İmâmî Kültürünün Genel Karakteristikleri". *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar, İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi*. Et al. Bilal Gökkr. Ankara: Özkan Matbaacılık, 2010.
- Öztürk, Mustafa. *Tefsirde Ehl-i Sünnet & Şia Polemikleri*. Ankara: Ankara Okulu, 2009.
- Qummī, Abū al-Ḥasan ‘Alī b. Ibrāhīm. *Tafsīr al-Qummī*. Critical ed. Ṭayyeb Mūsawī. Qum: Dar al-Hujja, 1426/2005.
- Qummī, Abū Ja‘far İbn Bābawāyh. *Risālat al-i‘tiqādāt al-imāmiyya*. Translated Ethem Ruhi Fıglalı. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1978.
- Rāghıb al-İşfahānī, Abū al-Qāsim Ḥusayn b. Muḥammad. *al-Mufradāt fī gharīb al-Qur‘ān*. Critical ed. Şafyān Adnān al-Dāwūdī. Dimashq: Dār al-Qalam, 1412.
- Razwī, Sayyed Murtażā. *al-Burhān fī ‘adami tahrīf al-Qur‘ān*. Beirut: İrşād al-Atıbbā‘ wa-l-Nashr, 1991.

- Rıdhā, Sayyid Husaynī. *Cevaphiyoruz: Kur'an Tahrif Edilmiş midir?*. Translated Muḥammad Mücāhidī. İstanbul: Kevser, 2005.
- Suyūfī, Abū al-Faḍl Jalāl al-Dīn 'Abd al-Raḥmān b. Abī Bakr. *al-Itqān fī 'ulūm al-Qur'ān*. Critical ed. Muḥammad Abū al-Faḍl İbrāhīm. Kahire: Hay'at al-Mıṣrıyya, 1394/1974.
- Şahavatov, Sabuh. "İmāmīyye Şıası'nın Kur'an'ın Tahrifi Konusuna Yaklaşımı". *Usûl: İslâm Araştırmaları* 2 (Temmuz-Aralık 2014), 45-50.
- Şen, Ziya. *Şıa'nın Kırâatlere ve Kur'an Tarihine Bakışı*. İstanbul: Düşün Yayınları, 2013.
- Tabarsī, Abū Mansūr Aḥmad b. 'Alī. *al-İhtijāj*. 2. Edition. Beirut: Muassasat al-'Ālamī li-l-Matbū'āt, 1983.
- Tabarsī, Abū 'Alī Ḥasan b. Faḍl. *Majma' al-bayān fī tafsīr al-Qur'ān*. Lajna Min al-Muhaqqiqīn Beirut: Muassasat al-'A'lā, 1415/1995.
- Tabātabāī, Muḥammad Ḥusayn. *al-Mizān fī tafsīr al-Qur'ān*. Beirut: Muassasat al-'A'lām li-l-Matbū'āt, 1973.
- Tabātabāī, Muḥammad Ḥusayn. *al-Mizān fī tafsīr al-Qur'ān*. 2. Edition. Beirut: Muassasat al-'Ālamī li-l-Matbū'āt, 1973.
- Tarakçı, Muhammed. "Tahrif". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/422-424. Ankara: TDV Publication, 2010.
- Tūsī, Abū Ja'far Muḥammed b. Ḥasen b. 'Alī. *al-Tibyān fī tafsīr al-Qur'ān*. Critical ed. Aḥmad Ḥabib 'Āmilī. Beirut: Dār al-İhyā' al-Tūrāth al-'Arabī, n.d.
- Uyar, Mazlum. *İmāmīyye Şıası'nda Düşünce Ekolleri -Ahbârîlik-*. İstanbul: Ayışığı, 2000.
- Ya'qūbī, Abū al-'Abbās Aḥmad b. İshāq. *Tārīkh al-Ya'qūbī*. Beirut: Dār al Sādır, 1432/2011.
- Yılmaz, Musa K., "Şıa'nın Kur'an İlimleri İle İlgili Görüşleri", *Şıilik Sempozyumu, İSAV* (İstanbul: 13-15 Şubat 1993), 163-193.
- Yurdagür, Metin. "Ahbâriyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/490-491. Ankara: TDV Publication, 1998.
- Yurdagür, Metin. "Haşviyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/426-427. Ankara: TDV Publication, 1997.

مؤسسة الحسبة في آسيا الوسطى: خانات خوقند نموذجًا تاريخها وتحليل فعاليتها في ضوء الفقه الإسلامي)

Aitmat Kariev/عيد محمد قاريناف

الملخص

إن الإسلام آخر الشرائع السماوية التي قامت على صيانة مصالح الناس كاملة، فشرعت لحفظها قوانين لا يستقيم المجتمع المسلم إلا بها، ولا تقتصر هذه القوانين على جانب واحد فحسب بل تشمل جوانب العبادات والمعاملات والعقوبات، وقانون العقوبات الإسلامي يضم الحدود والتعزيرات، التي لا تقام إلا بأمر القضاء حكماً، ومؤسسة الحسبة تطبيقاً، وقد وضع النبي صلى الله عليه وسلم الأسس الأولى لهذه المؤسسة التي كانت عبر التاريخ الإسلامي ترعى بحفظ القيم والأخلاق التي تعد من أهم أسس المجتمع، وقد احتلت مؤسسة الحسبة موقعا مهما في خانات خوقند، وهذا ما تسلط المقالة الضوء عليه. تهدف المقالة إلى تسليط الضوء على مؤسسة الحسبة في خانات خوقند وتحليل فعاليتها بشكل عميق وواضح، ويرى الباحث أن الهدف قد تحقق من خلال مناقشة الموضوعات التي تناولتها المقالة، وهي على النحو الآتي: تاريخ خانات خوقند، ونظامها الإداري وأهمية الحسبة فيها، إضافة إلى تعيين المحتسب وعزله ومعاشه ومعاونيه، وكان له حضوراً في المناسبات (الحفلات) الاجتماعية، كما تناولت المقالة فعاليات مؤسسة الحسبة وإشرافها على الأسواق والمدارس والمساجد والأماكن العامة (أزقة المدن)، وأخيراً ناقش الباحث مشروعية الحسبة وأهميتها في المجتمع، وعمل على تقييم فعاليتها الفقهية في ضوء مبادئ الفقه الإسلامي وعلم الاجتماع، وقد توصل الباحث إلى نتائج غاية في الأهمية.

الكلمات المفتاحية: الفقه الإسلامي، خانات خوقند، مؤسسة الحسبة، المحتسب، تعزيرات.

* محاضر الدكتور، كلية الإلهيات بجامعة كارابوك، قسم الفقه الإسلامي

* Dr. Öğr. Üyesi, Karabük Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, k.aytmamat@gmail.com

Khisba Establishment in Central Asia: Case of Khanete of Khokand (Its History and Its Judicial Services from the Perspective of Islamic Law)

Abstract

As the last of the divine religions, Islam is a religion that aims to ensure the happiness of the humankind. Happiness of Muslims can only become reality through certain rules in the society. These rules in the Muslim society are categorized as *ibadât* (religious service), *muamalât* (transactions) and *uqûbât* (punishments). While the punishments in Islamic law are divided into two as *hudud* punishments and *tazir* punishments, murders are related to *tazir* punishments and can only be regulated by the state power. Therefore, the Prophet (pbuh) established firstly the office of *hisbah* (accountability) as an official institution. So, the office of *hisbah* sustained the moral values considered as the backbone of the society for centuries. Accordingly, the office of *hisbah* occupies a crucial position in the Khanate of Kokand, as it has had in the Islamic history as a whole. The aim of this article is to illuminate researchers on the *khisba* establishment (accounting foundation) in the Khanete of Khokand through exploring connected subjects of it. For this purpose, after a brief history of Khokand Khanete, the importance of *khisba* establishment within the administrative system is discussed. Beside this, certain matters are addressed such as *mukhtasib*'s assignment, discharge, salary, deputies, etc. and their actions as controlling whether the social activities in markets, *madrasahs*, mosques, the streets, funerals and weddings in accordance with *sharia*. Finally, in addition to examining the legitimacy of *khisba* establishment and its significance in society, the above-mentioned actions of *muhtasibs* are evaluated in terms of Islamic law and social sciences, thus important indications and results are obtained.

Keywords: Islamic Law, Khanet of Khokand, *Khisba* Establishment, *al-Mukhtasib*, *Taazerat*.

Orta Asya Hisbe Teşkilâtı: Hokand Hanlığı Örneği (Müessesenin Tarihî Geçmişi ve Yaptığı Faaliyetlerin İslam Hukuku Açısından Analizi)

Öz

Semâvî dinlerin sonuncusu olan İslam dini insanlığın baht-ı saadetini garantileyen bir dindir. Müslümanların baht-ı saadeti ise toplumda bazı kanunların konulması ile ancak gerçekleşebilir. Müslüman topluluğunda bu kanunlar ibadet, muamelat, cezalar şeklinde kategorize edilmektedir. İslam Hukukundaki cezalar hudud ve tazir cezaları şeklinde iki kısma ayrılırken, bunun tazir cezaları kısmı ile ilgili cinayetlerin ancak devlet eli ile düzenlenmesi mümkündür. İşte bu yüzden Hz. Peygamber (s.a.v.) ilk başta hisbe teşkilatını resmî kurum olarak tesis etmiştir. Kısaca, hisbe teşkilatı toplumun omurgası kabul edilen ahlakî değerleri asırlarca ayakta tutmuştur. Bundan dolayı İslam tarihinde olduğu gibi Hokand Hanlığı'nda da çok önemli konuma sahip olmuştur. Bu makalenin temel amacı, Hokand Hanlığı'ndaki muhtesiplik kurumu ve yaptığı faaliyetler üzerinde kapsamlı bir ilmî araştırma yapmaktır. Makalede, başta Hokand Hanlığı'nın tarihçesi hakkında kısa bir bilgi verilmiş, ardından muhtesiplik kurumunun idarî sistem içerisindeki önemi üzerinde durulmuştur. Aynı şekilde, muhtesibin tayini, azli, maaşı, yardımcıları gibi konular da ele alınmış, muhtesiplik kurumunun çarşı-pazarda, medreselerde, câmi-mescitlerde, şehrin sokaklarında cenaze ve düğün gibi sosyal aktivitelerdeki icraatların şeriata uygunluğunu kontrol etme gibi faaliyetleri de araştırılmıştır. Son olarak, Hisbe teşkilatının meşrûiyeti ile birlikte toplumdaki önemi incelenmiş, yukarıda zikredilen faaliyetleri İslam hukuku ve toplum bilimleri açısından değerlendirilerek önemli bulgu ve neticelere ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Hokand Hanlığı, Muhtesiplik Kurumu, Muhtesip, Tazir Cezaları.

المقدمة

يتميز الإنسان بأنه اجتماعي بفطرته، وقد عاش النَّاسُ بشكلهم الاجتماعي في تاريخهم ليدفعوا المشاكل والأخطار المحتملة، والحياة الاجتماعية لا تخلو من بعض المشاكل المتفرقة إلا بوجود بعض الأنظمة فيها، فهذا لا بدَّ أن تكون في كلِّ المجتمعات بعض الأنظمة التي تستند إما إلى العقل أو إلى الوحي لإدارة الناس بالعدالة، والإسلام دين يستند إلى الوحي وإلى صلاحية النبي (ص) في التشريع كما ورد في بعض المسائل.

عندما جاء الإسلام كانت البيئة في جزيرة العرب بغیضة جداً، حيث كان التجار يستغلون عواطف النَّاس ومشاعرهم وعقائدهم، وأيضاً كان الأغنياء يكسبون أرباحاً مضاعفةً على حساب الفقراء والمساكين، وكان الفقراء يخسرون أموالهم يوماً بعد يوم، فبعضهم كان يعتقد أنَّ هذا قدرهم في الكتاب، وكانوا يحزنون لهذا وكانوا يجدون أنفسهم في أسواق النخاسة، هذان مثالان يفيان لتصور الحالة الاجتماعية في تلك الفترة.

فالإسلام الذي أنزله الله تعالى على النبي (ص) في تلك الأيام كأنه كان مشروعاً لتجديد ذلك المجتمع وتغييره وإصلاحه، حيث يمكننا أن نقسم أحكام الإسلام إلى ثلاثة أقسام:

أولاً: العبادات (العقائد) - هي أحكام العقائد التي تنظم عقائد الناس، لأن هذه المسألة كانت ذات مشكلات كثيرة كاتخاذ طاغوت خاص لكل يوم بالتناوب في تلك الأيام، وقد نظمت أحكام العقائد معاملة الإنسان مع الله تعالى وجوباً بالعقل.

ثانياً: المعاملات - هي مسألة اهتم بها خالق الكائنات كلها، ثم جاءت بعض الأحكام التفصيلية في السنة النبوية شارحةً للأحكام الاجتماعية في القرآن الكريم، إذ تعدَّ أحكام المعاملات قسماً أساسياً بين الأحكام الشرعية، فالأحكام في المعاملات ضرورية كي لا يعيش الإنسان منفرداً بما ضمنه المجتمع، ولا يخلو المجتمع من مشاكل بين الناس، فالإنسان لا مفر له من التعامل مع الآخر، مما يؤدي إلى الجدل والنزاع في كثير من الأوقات، وأحياناً إلى الاختلاف بين القبائل، بل بين المجتمعات أيضاً، ولهذا لا بدَّ أن يكون في كل مجتمع نظام معاملات يضبط أوضاع الناس بالعدل.

ثالثاً: العقوبات - هي النظام الجزائي الذي ينقسم إلى حدود وتعزيرات، الحدود - وقد بينَّ الله تعالى حدودها وأنواعها كاملةً لحفظ أنظمة المجتمع. والتعزيرات - هي الأنظمة التي تركت للخليفة أو للقاضي أو للحاكم أو للرئيس، فلسفة تقدير التعزيرات فهي لأجل حفظ أنظمة المجتمع وإصلاحه فقط، فغالب أنظمة المجتمع تتعلق بالأخلاق خاصةً، وبمرور الزمان أنشئت مؤسسة رسمية تتولى إجراء أحكام التعزيرات، ألا وهي الحسبة.

فكل إنسان مضطر أن يتعامل مع الآخر في الأسواق، بحكم الحاجة إليه، ولهذا قال النبي (ص) "من غشنا فليس منا"¹، وقال ذلك عندما وجد القمح مبللاً، فقال ذلك منعاً لمثل هذه الحيل، ثم نصب عمر محتسباً (مراقباً) على سوق المدينة المنورة، وجعل سعد بن سعيد بن العاص على سوق مكة المكرمة بعد فتحها محتسباً،² وكان يطلق على هذين الموظفين لقب "عامل السوق"، "عامل على السوق"، "صاحب

1 أبو حسين مسلم بن حجاج النيسابوري، صحيح مسلم، (الرياض: بيت الأفكار الدولية)، 99.

2 محمد عبد الحي الكتاني، نظام الحكومة النبوية المسمى الترتيب الإدارية، (بيروت: دار الأرقام)، 239/1.

السوق"3، ثم استمر الخلفاء على هذا العمل، واهتموا بأمر الأوزان والمقادير منعا للحيل في السوق،4 كما أن عليًا كان يتجول في الأسواق وفي يده الدرّة،5 وهذا يشير إلى أن الخلفاء كانوا يتولون هذه الوظيفة عناية خاصة في عصرهم نظرًا لأهميتها.

وتستند مؤسسة الحسبة التي تُعدُّ إحدى الأنظمة الإسلامية الرئيسية إلى عدة آيات6 في القرآن الكريم كما ذكر في سورة آل عمران والآية-104: "وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ"، وكذلك في الآية-110: "كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ". وكذلك تستند إلى بعض أحاديث النبي (ص)، ومنها قوله: "من رأى منكراً، فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان"،7 وفي هذا الصدد أيضاً قال الخليفة عمر: "حاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسبوا"8 إلخ.

كلمة الحسبة من الحساب والعدّ وتعني التدبير الدقيق9 كما ذكر في القرآن الكريم في سورة الرحمن الآية-5: "الَّذِينَ هُمْ عَنْ الْمُنْكَرِ وَهُمْ جِسْرَانٌ"، وفي اصطلاح العلماء عرّفت الحسبة بأنها "امر بالمعروف إذا ظهر تركه، ونهي عن المنكر إذا ظهر فعله"،10 ونكتفي بهذا التعريف بما أنه جامع مانع.

والمسألة الأساسية فيها هي - حفظ الأنظمة الاجتماعية وإصلاحها عامّة، وقد اهتمّ الأمويون بها اهتماماً شديداً11 وكذلك العباسيون حتى سُميت باسم خاص بها فهي - "الحسبة".12 والرجل الذي يتولى وظيفة الحسبة كان يسمى باسم "ولي الحسبة"، "متولّي الحسبة"، "ناظر الحسبة"، "المُحْتَسِبُ"،13 ومع تغيير الاسم تغيرت مساحة صلاحية المحتسب أيضاً، وفي الدولة العثمانية كانت تسمى الحسبة بأسماء: "محتسب"، "احتساب آغاسي"، "احتساب أميني"، "ناظر احتساب".14 ومنه "أمين المدينة" كما في الدولة السلجوقية، مما سبق يتبين أن الدولة العثمانية قد أولتها عناية فائقة، حتى نالت هذه المؤسسة درجة خاصة.15

3 شنيّة حسين، الحسبة والمحتسب في الأندلس من الفتح الإسلامي إلى سقوط مدينة غرناطة، (جزائر، رسالة ماجستير، 2012)، 30-31؛ وانظر أيضاً عبد الرحمن الفاسي، خطة الحسبة في النظر والتطبيق والتدوين، (المغرب: دار الثقافة، 1984)، 15.

4 شنيّة حسين، الحسبة والمحتسب في الأندلس من الفتح الإسلامي إلى سقوط مدينة غرناطة، 30.

5 وكيع، محمد بن خلف، أخبار القضاة، (بيروت: المكتبة العصرية)، 2/196.

6 سورة لقمان 17/31؛ سورة الأعراف 157/1؛ سورة آل عمران 110/1، 104، 113-114.

7 محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي البستي، صحيح ابن حبان، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1993)، ج/541؛ أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد، إحياء علوم الدين، (بيروت: 1983)، 313/3

8 ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحلّيم بن مجيب الدين عبد السلام الحراني، مجموع الفتاوى، (الطبعة الثالثة، الرياض: دار الوفاء، 2005)، 368/28

9 Cengiz Kallek, "Hisbe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/133.

10 محمد كمال الدين إمام، اصول الحسبة في الإسلام، (القاهرة: دار الهداية، 1997)، 15.

11 شنيّة حسين، الحسبة والمحتسب في الأندلس من الفتح الإسلامي إلى سقوط مدينة غرناطة.

12 Mustafa Hizmetli, "Abbasilerde Hisbe ve Muhtesib: Bağdat Örneği", *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi* 6 (2017), 429.

13 Hizmetli, "Abbasilerde Hisbe ve Muhtesib: Bağdat Örneği", 428.

14 Bu konuda detaylı bilgi için bk. Uğur Canpolat, *Türkiye Selçukluları Döneminde Anadolu'da Hisbe Teşkilatı* (Batman: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015).

15 Beyza Bilgin, "İslam'da Muhtesiplik ve Eğitim Yönünden Değeri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (1971), 118.

وقد تحقق أمر الله تعالى في المسلمين الذين عاشوا ضمن بلاد شاسعة من أطراف الأندلس إلى حدود الصين في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من قبل مؤسسة الحسبة، وهذا الأمر لا بد أن يؤدي ولو من طرف فرد واحد، لأنه فرض كفائي¹⁶ بين المسلمين في العالم كله، ولذلك ألفت فيها كثير من الكتب والمقالات والرسائل.

ومما تجدر الإشارة له أنّ خانات خوقند محرومة من كل هذه البحوث العلمية، بل إنها مجهولة عند الباحثين، فمن الواجب على علماء المذهب الحنفي في آسيا الوسطى، وخاصةً خانات خوقند، البحث بعمق في هذا الموضوع، ونسعى في هذه المقالة العلمية إلى المناقشات والبحث في شكل الحسبة في خانات خوقند وفعاليتها الفقهية وفوائدها الاجتماعية من خلال الاستفادة من المصادر والمراجع المذكورة لا سيما المكتوبة باللغة الروسية والأوزبكية والقرغيزية والتركية أيضًا.

الفصل الأول: تاريخ خانات خوقند وأنظمتها الإدارية والدينية

المبحث الأول: تاريخ خانات خوقند

يبدأ تاريخ خانات خوقند بشكل رسمي في سنة 1709 باعتزال شاه روح بي من إمارة بخارى¹⁷، وقد وقعت هذه الواقعة في الفترة (1702-1711) حيث كان أمير بخارى أمير عبيد الله خان، وكانت مدينة خوقند عاصمة خانات خوقند آنذاك، وبها سميت¹⁸، في البداية أي في مرحلة التأسيس، تشكلت خانات خوقند من الجهة السياسية الخاصة لها، ومن الجهة الإدارية ومن جهة التشكل الجيوبوليتيكي¹⁹، وخاصةً تخلّصت خانات خوقند في هذه المرحلة من خطر الصين ومن الدول الأخرى المحيطة.

يتبع مرحلة التأسيس (النشأة) عصر الازدهار بين (1764-1843) فيه طبقت القوانين وفق الشريعة الإسلامية، وفي هذه المرحلة استقرت السياسة الخارجية والداخلية، وتضمنت خانات خوقند مساحةً كبيرةً (تشمل كثيرًا من أراضي أوزبكستان وقرغيزيا كلها وقسمًا من قزاقستان وقليلًا من طاجيكستان حاليًا)²⁰ وتعاطمت القوة العسكرية وضربت النقود بأسماء الخان (الملوك)²¹، وسعى الملوك في خدمة رعيّتهم، فبنوا المساجد والمدارس ووقفوا الأوقاف الخيرية²²، وعاش الناس في هذا العصر حياةً إسلاميةً بفضل ملوكهم،

¹⁶ ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن مجيب الدين عبد السلام الحراني، الحسبة في الإسلام أو وظيفة الحكومة الإسلامية، (بيروت: دار الكتب العلمية)، 11.

¹⁷ T. K. Beysembiev, *Tarih-i Şahruhiy Kak İstoriçeskiy İstoçnik*, (Almatı: Nauka, 1987), 159; Ramazan Şeşen, "Buhâra", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları 1992) 6/366; Üçler Bulduk, *Hokand Hanlığı ve İbret'in Fergâna Tarihi* (Ankara: Berikan Yayınevi, 2006), 15-16; V. P. Nalivkin, *Kratkaya İstoriya Kokandskogo Hanstva*, (Kazan: İmperiya, 1886), 50-51; V. A. Romadin vd., *Kırgızdardın cana Kırgızstandın Tarihiy Bulaktarı*, (Bişkek: Mega Media, 2002), 321.

¹⁸ İshakhon İbrat, *Tarihi Fargona /Fergana Tarihi*, (Taşkent: Manaviyot, 2005), 7-8.

¹⁹ Yuri Bregel, *An Historical Atlas of Central Asia*, (Leiden-Boston: Brill, 2003), 63.

²⁰ Bregel, *An Historical Atlas of Central Asia*, 63.

²¹ S. N. İşanhanov, *Katalog Monet Kokand XVIII-XIX vv*, (Taşkent: İzdatelstvo "Fan" Uzbekskoy SSR, 1979), 7. Ayrıca, Orta Asya bölgesinde "Han" kelimesinin padişah anlamında kullanıldığını ifade etmekte fayda var.

²² Aitmatmat Kariev, "Hokand Hanlığı Vakıflar Hukukuna Genel Bir Bakış", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 9/4 (Ekim 2020), 7-24.

فالملوك كانوا يديرون رعيّتهم بالعدالة، وبعضًا منهم كانوا يتولون الحكم بين الناس بأنفسهم، مثل الملك عمر خان،²³ وأيضًا نشأ في هذه المرحلة كثير من الأدباء والفقهاء الذين خدموا أهل خانات خوقند.²⁴

وأخيرًا يأتي عصر الانحدار في خانات خوقند، بين عامي 1832-1876، وقد بدأ هذا العصر بقتل محمد علي خان من قبل أمير بخارى الأمير مظفر في سنة 1842²⁵ بالرغم من المساعي الكثيرة التي بذلت في تأسيس خانات خوقند من جديد إلا أنها لم تؤت ثمارها، واستمرت خانات خوقند على هذه الحالة 34 سنة، وانتهى تاريخها بإلحاق خانات خوقند بأراضي الإمبراطورية الروسية في سنة 1876 ميلادية، وكان سبب سقوط خانات خوقند اضطراب السياسة الداخلية والخارجية والاقتتال بين الملوك الأخوة لأجل المنصب، واستمرار الهجمات من قبل أمراء بخارى، والحروب مع الإمبراطورية الروسية... إلخ. كل هذه الأسباب قد سهّلت الاستيلاء على أراضي خانات خوقند من قبل روسيا الإمبراطورية، وأخيرًا ألحقت خانات خوقند بالإمبراطورية الروسية من قبل والي تركستان وُؤُونْ كَاؤُفْمَانْ في 18 من فبراير سنة 1876 باسم "ولاية فارغانة" تحت ولاية تركستان العامة.²⁶

المبحث الثاني: النظام الإداري والنظام الديني

المطلب الأول: النظام الإداري

كان يطلق على رئيس الدولة في خانات خوقند لقب "خان" ²⁷ وكان يآتمر بأمره موظف يسمى "عتاليق" وكان المسؤول عن الإدارة المركزية،²⁸ وكان أيضًا "أمير لاشكار" المسؤول عن الأمور العسكرية،²⁹ وأخيرًا كان في حاشة الخان "شيخ الإسلام"، وهو المسؤول عن الشؤون الدينية،³⁰ وكانت هذه المناصب تنقسم إلى ثلاث رتب: "الرتبة العليا" و"الرتبة الوسطى" و"الرتبة الدنيا"، ويكتفي الباحث في النظام الإداري بهذه المعلومات بغية التركيز على النظام الديني.

²³ Ziyabidin Magzuniy, *Fergana Handarının Tarihi (Fergana Hanlarının Tarihi)* (Kot; S. Dosboolov – O. Sooronov, Bişkek: Turar, 2007), 50.

²⁴ Muhammad Hokimhon, *Muntahbu at-Tavarih* (Taşkent: Yangi asr avlodi, 2009), 203; Muhammad Niyoz Hukandiy, *İbratü al-Havakin (Tarihi Şahruhiy)* (Taşkent: Turon Zamin Ziyu, 2012), 119; İbrat, *Tarihi Fargona*, 2005), 8-9; Beysembiev, *Tarihi Şahruhiy Kak İstoriçeskiy İstoçnik*, 104-105.

²⁵ Magzunî, *Fergana Handarının Tarihi*, 48.

²⁶ H. N. Bababekov, *İstoriya Kokanda*, (Taşkent: Fan, 2006), 91; *Ejegovnik Ferganskoy Oblasti*, (Noviy Margelan: İzdanie Ferganskogo Oblastnogo Statistiçeskago Komiteta, 1902), 4-6.

²⁷ أنظر: كلمة "خان" كانت تستعمل في خانات خوقند بمعنى الملك فبهذا سميت "خانات خوقند" Ş. Vahidov, *Kukon Honligidagi Unvon va Mansaplar*, (Toşkent: Şark Yuldizi, 1995); Ş. Yu. Mahmudov, *Urta Osiyo Honliklarida Davlat Boşkaruv Tizimi (Kiyosiy Tahlil)*, (Toşkent: y.y., 2007); Sattarhan Abdulgaffarov, *Kratkiy Oçerk Vnutrennogo Sostayaniya Kokandsogo Hanstva Pered Zaveovaniem Ego Russkimi*, (Turkestanskije Vedomosti, 1892), 26.

²⁸ T. K. Beysembiev, *Kokandskaya İstoriografiya*, (Almata: TOO "Print-S", 2009), 23.

²⁹ Beysembiev, *Kokandskaya İstoriografiya*, 22.

³⁰ Bk. T. Kenensariyev, *The Kyrgyz and Kokand Khanate*, Osh: The Osh State University, 2000.

المطلب الثاني: النظام الديني

يتناول البحث هنا الإدارة الدينية في خانات خوقند بشكلها البيروقراطي، حيث كانت الإدارة الدينية بيد شيخ الإسلام، وكان هذا أعلى منصب في السلم البيروقراطي خاصةً في أمور الدين،³¹ وكان يتبع له "حاجا كلان"، وهو مسؤول عن الحياة الدينية عامة،³² ويتبع له أيضًا "الخليفة" الذي كان مسؤولاً عن متابعة سير الطرق الصوفية،³³ وبناءً على أهمية وظيفته كان لابد له من التنسيق مع "قاضي كلان" قليلاً، وهو الذي كان مسؤولاً عن جميع المحاكم الشرعية التي تعمل في خانات خوقند، وقد كان موقع قاضي كلان هاماً في السلم البيروقراطي، فقد كان يجلس عن يمين خان بعد شيخ الإسلام في المجلس،³⁴ ويأتي في هذا البيان منصب "قاضي مطلق" الذي كان يعمل في القضاء مشرفاً على القضاة،³⁵ وختاماً فلا بد أن نذكر "قاضي العسكر" وكان يقضي في الأمور العسكرية وفي تقسيم الغنيمة،³⁶ وكانت تُعد هذه المناصب كلها أعلى درجةً في السلم البيروقراطي.

وفي الدرجة الوسطى يأتي القاضي، والذي كان مسؤولاً عن الخصومات الدينية،³⁷ والمحتسب الذي كان مسؤولاً عن الدعاوي الإدارية،³⁸ وكانت تُعد وظيفة المحتسب من أوسط الدرجات رتبةً، وكانت تسمى أيضًا باسم "قاضي رئيس"، وكانت هذه الوظيفة مرغوبةً جدًا،³⁹ ويأتي أيضًا "قاضي جيلوف" الذي يحل المشاكل المتعلقة بخيول العساكير،⁴⁰ وكذلك "الأعلم" الذي كان يراقب فتاوى المفتي الموظف في المحاكم الشرعية،⁴¹ ويأتي المفتي أخيرًا، فهذه المناصب كانت تُعد من أوسط الدرجات رتبةً في السلم البيروقراطي.

³¹ Seyfettin Erşahin, *Türkistan'da İslam ve Müslümanlar*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2. Basım, 2007), 52; S. S. Soodanbekov, *Obşestvenny i Gosudarstvenny Stroy Kokandkogo Hanstva*, (Bişkek: y.y., 2000), 57-59.

³² Mahmudov, *Urta Osiyo Honliklarida Davlat Boşkaruv Tizimi (Kiyosiy Tahlil)*, 33-34.

³³ N. P. Ostroumov, *Sartı: Etnografişeskie Materialı*, (Taşkent: y.y., 1896), 231; Nodirahon Eşonova, *Urta Osiyoda Kozilik Sudlari Faoliyatining Asoslari :XIX-Asrning İkkinçi Yarimi va XX-Asrning 20-Yillari* (Toşkent: Fan va Talim Poligraf Bosmahonasi, 2010), 9.

³⁴ Fahrettin Atar – Aiitmatamat Kariev, "Hokand Hanlığındaki Yargı Kurumları Üzerine Kısa Bir Bakış", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 28 (2016), 297.

³⁵ Uktambek Sulonov, "Kukon Honligi Davrida Toşkent Kozilarini Tayinlaş Hakidagi Yarliklar Tahlili", *Uzbekiston Respublikasi Oliy va Urta Muhsus Talim Vazirligi Zahiriddin Muhammad Bobur Nomli Andicon Davlat Universiteti, Fargona Vodiysi Tarihi Yangi Tadkikotlarda Respublika İlmıy-Amaliy Konferentsiyasi Materiallari* 24 (2015), 132.

³⁶ Atar – Kariev, "Hokand Hanlığındaki Yargı Kurumları Üzerine Kısa Bir Bakış", 295.

³⁷ F. Hodcaev, *İzbrannıe Trudı* (Taşkent: Fan, 1970), 82.

³⁸ İ. İ. Kraft, *Sudebnaya Çast v Turkestanskom Krae i Stepnıh Oblastyah*, (Orenburg: Tipoligrafıya İ.İ.Janirova, 1898), 60.

³⁹ N. Hanıkov, *Opisanie Buharskogo Hanstva*, (Sankt-Peterburg: İmperatorskoy Akademii Nauk, 1843), 191-192; Sulonov, "Kukon Honligi Davrida Toşkent Kozilarini Tayinlaş Hakidagi Yarliklar Tahlili", 132.

⁴⁰ Sulonov, "Kukon Honligi Davrida Toşkent Kozilarini Tayinlaş Hakidagi Yarliklar Tahlili", 132.

⁴¹ Beysembiev, *Tarihi Şahrühı kak İstorişeskiy İstoçnik*, 68; Soodanbekov, *Obşestvenny i Gosudarstvenny Stroy Kokandkogo Hanstva*, 119; V. Nalivkin – M. Nalivkina, *Oçerk Bıta Jenşini Osedlogo Tuzemnogo Natseleniya Ferganı* (Kazan: Tipografıya İmperat. un-ta,

وفي أدنى درجات السلم البيروقراطي كان يحل "أخوند"، وكان مشهورًا بعلمه،⁴² والصدور أي المتولي، والنقيب والمدرّس والإمام الخطيب والإمام والصوفي،⁴³ ومفتي العسكر الذي يقفي في الخصومات العسكرية وفي تقسيم غنيمتها، وكان يعمل أيضًا ميرشاب، وسبب التعريف لاحقًا في الموضوعات الآتية خاصة، وعن مُلّازم ونسبي اسمه فقط، فهذه المناصب كلها كانت مهمة في الإدارة الدينية.

ويلاحظ هنا أنّ اسم المحتسب يأتي من وظيفته، أي من الحسبة في خانات خوقند، وكان المحتسب رجلًا بيروقراطيًا جدًّا، يعتبر قوله خاصّةً في مجال السياسة والدين معًا، لأنّ المحتسب كان صاحب الصلاحية في التعزيرات، ولهذا فإن وظيفة المحتسب كانت مهمة في السلم البيروقراطي، وتتكلم عنه في الجوانب الآتية.

الفصل الثاني: مؤسسة الحسبة في خانات خوقند

المبحث الأول: التعيين، العزل، المعاش (الأجرة)

المطلب الأول: التعيين

كان يعين المحتسب في النظام الإسلامي عبر التاريخ من قبل الخليفة، وعند النظر في هذا الموضوع يلاحظ أنّ المحتسب الذي كان يعمل في مركز العاصمة يعينه الخليفة،⁴⁴ وأما الآخرون فكانوا يتولون وظائفهم بأمر الوالي أو الحاكم أو القاضي الذي يعمل في المدن أو القرى الصغيرة، ولكنّ تعيين المحتسب في خانات خوقند كان يتم بعد امتحانات خاصة تُنظّم من طرف العلماء، كما كان في عصر عالم خان (1800-1809)،⁴⁵ وكذلك كان كما ذكرت بعض المصادر يُعيّن المحتسب بعد تعيين الوالي،⁴⁶ وكان في بعض الحالات يرث من الأب، فكان المحتسب يرث وظيفة الحسبة من أبيه، ويبدو أنّ هذا الشكل من تولية الوظيفة كان يحافظ على عمل المحتسب مستقلًا عن تأثير الأمراء، حتى إنه كان يحاسب الأمراء في بعض الحالات، وقد ذكرت المصادر التاريخية⁴⁷، خاصةً مصادر تاريخ خانات خوقند،⁴⁸ كما أيد ذلك إكرامجان عزيزوف أنّ قاضي كالان كان يعين من صنف المحتسب،⁴⁹ لكن هذا الرأي عليه اعتراض، إذ إنّ القاضي

1886), 56; Muhtarova, *Materiali po İstoriı Uryo-Tyube: Sbornik Aktov XVII-XIX vv*, 40; İbrat, *Tarihi Fargona*, 36-37.

⁴² O. Boriev – N. Ubaydillaev, *Solihbek Dodhoh* (Taşkent: Fan, 2006), 104.

⁴³ Bk. P. Yu. Pokaçev, "Gosudarstvennost i Pravo Sredneaziatskih Hanstv v Zapiskah Rossiyskih Puteşestvennikov XVIII vekov", *Vestnik Tomskogo Gosudarstvennogo Universiteta*, 414 (2017) 108-113; M. Y. Yuldoşev, *Hiva Davlat Hujjatları*, (Toşkent: y.y., 1960) 2/341.

⁴⁴ محمد كمال الدين إمام، *أصول الحسبة في الإسلام دراسة تأصيلية مقارنة*، (دار الهندية: 1986)، 53-54.

⁴⁵ B. M. Babadjanov, *Kokandsoe Hanstvo: Vlast, Politika, Religiya* (Tokio-Taşkent: Nihu Program Islamic Area Studies Center at The University Of Tokio (Tias) – Institut Vostokovedenya Akademii Nauk Respubliki Uzbekistan, 2010), 488, 491.

⁴⁶ Azamat Ziyo, *Uzbek Davlatçılığı Tarihi/Özbek Devletçişiği Tarihi* (Taşkent: Şark Noşriyot, 2000), 96; B. N. Almkulov, "Kokon Handığındagı Başkaruu" *JAMU Carçısı* 2 (2016), 31.

⁴⁷ عبد الرحمن الفاسي، *خطة الحسبة في النظر والتطبيق والتدوين*، (المغرب: دار الثقافة، 1984)، 49.

⁴⁸ Babadjanov, *Kokandsoe Hanstvo: Vlast, Politika, Religiya*, 504.

⁴⁹ Azizov İkromjon, *XIX Asrning Sungi Çorağı-XX Asr Boşıdaga Buhora Amirligida Solik Tizimi*, (Toşkent: y.y., 2018), 16.

كان أعلى درجة من المحتسب كما ذكرنا سابقاً ، ومن ناحية أخرى فإنّ القاضي كان أعلى من المحتسب في العلم والتجربة، ولهذا فإنّ القاضي أحقّ أن يكون قاضي كلان، أي قاضي القضاة، والخلاصة أنّ وظيفة المحتسب كانت تتوارث من الأب لابنه، لأنّه كان يعدّ من ذوي العلم والأخلاق الكريمة بين الناس،⁵⁰ وكان يُشترط للمحتسب في خانات خوقند الأخلاق والعلم فقط، خلافاً للشروط في المصادر الإسلامية المذكورة عند علماء السياسة الشرعية، أيّ كما هو الحال في إحياء علوم الدين والأحكام السلطانية، وهي أن يكون المحتسب مكلّفاً ومسلماً وقادراً (قويّاً) وعادلاً وعالمًا ومأدونًا له ورجلاً⁵¹

المطلب الثاني: عزل المحتسب

في تاريخ الحسبة كان يحقّ العزل من قبل الخليفة، كعزل الخليفة أبي جعفر المنصور محتسب مدينة بغداد يحيى بن زكريا من وظيفته،⁵² ولكنّ عزل المحتسب من وظيفته في خانات خوقند كان لا يتمّ إلا بموت المحتسب أو بجرم المحتسب في المسائل العامة غالباً ، والدليل على هذا ما أُشير إليه سابقاً في تعيين المحتسب، فلم يكن المحتسب يتولى وظيفته إلا بعد وفاة والده، فهذا يعني أنّه كانت تنتهي وظيفة المحتسب بموته غالباً.

المطلب الثالث: المعاش (الأجرة)

كانت وظيفة المحتسب هامة جداً في المجتمع، لهذا كان يُراقب المحتسب من طرف الوالي والحاكم والقاضي، مع العلم أنّ كل هؤلاء الموظفين كانوا يعملون بشكل مستقل بعضهم عن بعض، ولكن كانوا يراقبون أيضاً بعضهم بعضاً، لنلا يرتشي أحد منهم، وفي كثير من الأوقات كان يُراقب عمل المحتسب في هذه المسألة من قبل كل القضاة الذين كانوا يشتغلون بالقضاء، وأيضاً كان المحتسب يحاسب كل الولاة والحكام ببشبهة أخذ الرشوة، لأنّ من أهم وظائف المحتسب النهي عن المنكر، فلهذا كان يدفع للمحتسب في عصر العباسيين 200 دينار معاشاً (شهرياً)،⁵³ وكذلك استناداً إلى أهمية الحسبة في خانات خوقند كان يأخذ المحتسب مُلاً مبرزاً أحمد في سنة 1886 مقدار 1000 تانغى (الدرهم الخوقندي) معاشاً،⁵⁴ وهذا يشير إلى أهمية موقعه في المجتمع.

المبحث الثاني: شكل مؤسسة الحسبة

كانت مؤسسة الحسبة مؤسسة كاملة بكل أقسامها في خانات خوقند، وكان يعمل في هذه المؤسسة: الْمُحْتَسِبُ وَفُورٌ بَاشِي وَيُورُ بَاشِي وَمَبْرُ شَابٌ وَتَبْلُجِي وَأُرُونُ فُولَاقْ، ولكل من هؤلاء وظيفة خاصة يُسأل عنها أهلها، وسنعرض لمهام هؤلاء الموظفين فيما يأتي:

⁵⁰ Ziyaev, *Türkistan'da Rus Hâkimiyetine Karşı Mücadele*, 11.

⁵¹ الماوردي، علي بن محمد بن حبيب البصري، *الأحكام السلطانية*، (القاهرة: دار الحديث)، 228؛ غزالي، *إحياء علوم الدين*، 333/2.

⁵² Hizmetli, "Abbasilerde Hisbe ve Muhtesib: Bağdat Örneği", 435.

⁵³ Hizmetli, "Abbasilerde Hisbe ve Muhtesib: Bağdat Örneği", 433.

⁵⁴ Azizov, *XIX Asrning Sungi Çoragi-XX Asr Boşidaga Buhora Amirligida Solik Tizimi*, 114.

المطلب الأول: الْمُحْتَسِبُ (قَاضِي رَئِيس)

كانت مؤسسة الحسبة في خانات خوقند مسؤولةً عن الأخلاق العامة والأمن العام، وكان رئيس المؤسسة يسمى "المُحْتَسِب" كما سُمي في تاريخ الإسلام، وتذكر بعض المراجع أن المحتسب كان يسمى باسم "رئيس" 55 وكذلك "قاضي رئيس" 56 أيضًا ، كما سمي في بعض المراجع "قاضي شرطة" 57 ويتبين بعد التدقيق في هذه المسألة أن أسباب تسمية المحتسب باسم قاضي رئيس أنها تعني صاحب صلاحية الجزاء في مجال التعزيرات، 58 وأحيانًا نجد رجلًا واحدًا محتسبًا و قاضيًا في آن واحد، فمثلًا محتسب مدينة خوقند خال مُحمَّد قاضي في عصر مُراد خان (1845). 59

وكان في كل مدينة يخدم المحتسب للدولة، 60 استنادًا لهذا يمكن القول بأنه كان يوجد في عاصمة خانات خوقند عدة أشخاص يعملون بوظيفة المحتسب في السنوات المختلفة، فمثلًا: مُلَّا خال محمد أخوند أعلم في سنة 1844، ومُلا محمد تازي في سنة 1800، ونُورُ الله خاجي في سنة 1842، وداهي مُلا خال في سنة 1844، وخاج رئيس 1852، وداهي مُلا أبو الفيض محتسب في سنة 1862، ومُلا نُورُوز محمد أخوند أنديجاني في سنة 1862، ومُخدوم قاضي رئيس في سنة 1874. 61

وكان المحتسب يدير شؤون كل من كان يعمل تحت أمره أي قور باشي، ويوز باشي، ومير شاب، وتيلجي، وأزون قولاق، وكانت وظيفته في خانات خوقند مهمة جدًا، وكان يعمل في الأسواق والمدارس، وفي أزقة المدن والمساجد وكان يعمل في الأمور الاجتماعية أيضًا بحكم وظيفته، وسنتحدث عن كل أعماله التي كان يؤديها في الأسواق والمدارس وأزقة المدن، وكذلك عن أعماله الاجتماعية في المواضيع الآتية:

المطلب الثاني: قُور بَاشِي

وكان يعمل قور باشي بأمر المحتسب، وسبب تسميته بهذا أن كلمة "قُور" تعني النار التي توقد في الليل فقط، وكلمة "باشي" تستعمل بمعنى الجالس حول هذه النار، والتركيب كله يعني الموظف الذي يؤدي وظيفته مع النار في الليل، لأن وظيفة قور باشي كانت إجبار التجار على إغلاق متاجرهم، وأمر الناس بالرجوع إلى بيوتهم بعد صلاة المغرب، وكان يسأل عن التدبير عند استيلاء العدو على المدينة ليلاً

55 لمن يدير. Soodanbekov, *Obşestvenny i Gosudarstvenny Stroy Kokandskogo Hanstva*, 95, 59. الأمور الخارجية والداخلية وكالة عن الملك في تقسيم الأراضي حتى في بعض المراجع نجد عنوان "رئيس الرؤساء".
Azamat Ziyov, *Uzbek Davlatçiligi Tarihi*, 128.

56 Hanikov, *Opisanie Buharskago Hanstva*, 191-192; Sulonov, "Kukon Honligi Davrida Toshkent Kozilarini Tayinlash Hakidagi Yarliklar Tahlili", 132.

57 Metin Yilmaz, "İslam Tarihinin İlk Dört Asrında Kurumsal İş Birlikteğine Bir Örnek: Muhtesib-Polis Dayanışması", *Marife* 4/1 (2004), 56.

58 M. Şadiev vd., *Uzbek Davlatçiligi*, (Taşkent: y.y., 2003), 2/366; Erşahin, *Türkistan'da İslam ve Müslümanlar*, 75; A. H. Dobrosmslov, *Taşkent v Proşlom i Nostoyaşem-İstoriçeskiy Oçerk*, (Taşkent: y.y., 1912), 44.

59 Babdjanov, *Kokandskoe Hanstvo: Vlast, Politika, Religiya*, 212.

60 Babadjanov, *Kokandskoe Hanstvo: Vlast, Politika, Religiya*, 488.

61 Beysembiev, *Kokandskaya Istoriografiya*, 776, 797, 745, 814.

، وعن إخبار الناس بهذا الموضوع،⁶² وكان يؤدّي قور باشي وظيفته كلها بمساعدة يوز باشي، الذي يعمل بأمر قور باشي.

المطلب الثالث: يُوزُ باشي

كانت لمؤسسة الحسبة من الناحية الاجتماعية مكانة مهمة جداً بين المؤسسات الأخرى في خانات خوقند، ولهذا تشكلت بعناية فائقة، كان يعمل يوز باشي بأمر قور باشي، وتأتي تسمية يوز باشي من أنه يدير مئة موظف، و كان يعمل دائماً مع قور باشي، ويعاونه في كل أمره، ومن أهم وظائفه إدارة الموظفين الذين يعملون تحت أمره، وكانوا يسمون باسم "مير شاب".

المطلب الرابع: ميرُ شاب

وكان يعمل الموظف باسم "مير شاب" في مؤسسة الحسبة، لكن في الحقيقة أنّ مير شاب كان المحبوس الذي حبس لمدة قصيرة، وكان عدد هؤلاء يتغير من مدينة إلى مدينة أخرى، وحسب استقرار سياستها أو اضطرابها، فمثلاً عندما كان أهل مدينة طَشَقَنْدُ (الشاش) في حالة حرب مع إمبراطورية روسيا، كان عددهم تقريباً مئة فقط.⁶³ وكان مير شاب ينفذ كل الأمور التي يأمره بها يوز باشي، وكانوا أيضاً يُستعملون في الأمور العامة كتأسيس الجسور وتنظيف مجاري المياه وبناء المدارس والمساجد، وكان يأخذ الأجرة من كل من يدخل بماله إلى السوق، وكانت تسمى هذه الأجرة المأخوذة "أجرة الدخول والبيع"،⁶⁴ حتى في عصر نازُ بُوْتَه بِي (1770-1800) وعالمُ خَانُ (1800-1809) كانت تستعمل كلمة المحتسب للموظف الذي يجمع الضرائب فقط،⁶⁵ والخالصة أنهم كانوا يعملون في أمور الدولة كلها، وكان يسمى المكان الذي يسكن فيه مير شاب باسم "ميرُ شابُ خانة".

المطلب الخامس: تيلجي

كان في الحسبة موظف يعمل باسم "تيلجي" بمعنى الجاسوس، كما كان في عهد الخليفة طائع لله،⁶⁶ ومن وظائفه أن يأتي إلى المحتسب أو إلى قور باشي بكل ما حدث في المدينة في مجال السرقة والخصومات التي حصلت نتيجة القمار، والأمور المتعلقة بالزنا وأمور الدعوة إلى العصيان على الإدارة، وإذا استطاع المحتسب أو قور باشي حلّ المشاكل المذكورة، فكانت تتم بيدهما وإلا كانت تنتقل الدعوى إلى القاضي، إذا كانت المشاكل دينية، وإذا كانت المشاكل سياسية كانت تنتقل إلى الوالي،⁶⁷ وكان يعمل تيلجي لمنفعة الدولة مخفياً، أي سرّياً بأمر المحتسب.

⁶² Dobrosmislov, *Taşkent v Proşlom i Nostoyaşem-İstoriçeskiy Oçerk*, 44.

⁶³ Ostroumov, *Sartu: Etnoğrafiçeskie Materialı*, 62, 68.

⁶⁴ Babdjanov, *Kokandskoe Hanstvo: Vlast, Politika, Religiya*, 521.

⁶⁵ Babdjanov, *Kokandskoe Hanstvo: Vlast, Politika, Religiya*, 199.

⁶⁶ Hizmetli, "Abbasilerde Hisbe ve Muhtesib: Bağdat Örneği", 436.

⁶⁷ Ostroumov, *Sartu: Etnoğrafiçeskie Materialı*, 62.

المطلب السادس: أزون قولاق

ونتكلم أخيرًا عن أزون قولاق، ومعنى كلمة أزون قولاق رجل ذو أذنين طويلين، لكن المراد من هذه الكلمة، أي أزون قولاق – الرجل الذي يستمع إلى أقوال الناس ويأتي بها إلى المحتسب، وتتميز وظيفته عن وظيفة تيلجي أن أزون قولاق كان يبيت في الأسواق المفتوحة خلال ليالي رمضان المبارك، وكان يأتي إلى المحتسب بخبر ما يحدث في الليل بالأسواق،⁶⁸ لأن الأسواق لا تخلو من المشاكل المتفرقة إلى يومنا هذا، فشهر رمضان له أهمية خاصة عند المسلمين، لهذا كان المسلمون يمتنعون عن النزاعات التي تظهر في نتائجها المشاكل غير الأخلاقية، والولاية كانوا يأمرؤن كل من يعمل في مؤسسة الحسبة بأداء وظيفته على أكمل وجه

المبحث الثالث: مكان مؤسسة الحسبة في خانات خوقند

كان يطلق على مكان عمل المحتسب "مير شاب خانة"⁶⁹ وكان يعدّ مير شاب خانة مكان المحاكمة للدعاوي المحدودة أيضًا،⁷⁰ وأحيانًا كان المحتسب يقضي فيها بين المدعي والمدعى عليه، لو تتعلق الدعوى بالإدارة خاصة، وكذلك كان يحبس فيها السجين لمدة قصيرة،⁷¹ وفي كل مدن خانات خوقند كان يوجد ميرشاب خانة، بناءً على أهميتها في المجتمع.

المبحث الرابع: عمليات الحسبة الفقهية

المطلب الأول: عملياتها في الأسواق

كان يراقب المحتسب عمليات البيع والشراء التي تجري في الأسواق بين التجار والمشتريين، خاصة في الوزن والكيل والأموال التجارية والنقود المستعملة، وفي كل ما يتعلق من أحوالهم بالبيع والشراء، كما كان في خانات خواززم⁷² (ولو) في النهار والليل، وإذا وجد المحتسب البائع ذا حيلة في أمره كان يوزع أمواله على الفقراء فورًا،⁷³ وكان يعاقبه بالتجول في الأسواق وهو يقول: "إنني جلت في الوزن"،⁷⁴ وكانت هذه الصلاحية للمحتسب من قبيل عقوبات التعزير.

ولحفظ الأخلاق في المجتمع، كانت وظيفة المحتسب في الأسواق هامة جدًا في تاريخ البشرية، وفي هذا السياق نصح النبي (ص) أمته بالعدالة والصدق في التجارة، وقال: "إنّ التجار يبعثون يوم القيامة

⁶⁸ Ostroumov, *Sartı: Etnografiçeskie Materialı*, 62, 68.

⁶⁹ Ostroumov, *Sartı: Etnografiçeskie Materialı*, 61, 268.

⁷⁰ N. A. Abdurahimova vd., *Davlat Muassasalari Tarixi*, (Taşkent: Sharq Neşriyat, 2007), 49.

⁷¹ Abdurahimova vd., *Davlat Muassasalari Tarixi*, 49.

⁷² Matyakubov Matniyoz – Yaşar Ollamov, *Horazm Davlatçılığı Tarihi* (Urganç: Horazm Mamun Akademiyasi al-Harazmiy Nomidagi Urganç Davlat Universiteti Horazm Mintikaviy Tadkikodlar Markazi, 2009), 197-198.

⁷³ Ostroumov, *Sartı: Etnografiçeskie Materialı*, 60; E.E.Karimov vd., *Markazi Osiyo Tarihi Zamonaviy Medivistika Talkinida*, (Taşkent: Yangi Noşr, 2013), 205.

⁷⁴ O.R.Nazarov, *Zapiski o Nekotorih Narodah i Zemlyah Sredney Azii*, (Moskva: y.y., 1968), 75.

فَجَارًا إِلَّا مِنْ اتَّقَى اللَّهَ وَبَرَّ وَصَدَقَ"،⁷⁵ وقال أيضًا: " أَحَبُّ الْبِلَادِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى مَسَاجِدُهَا، وَأَبْغَضُ الْبِلَادِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى أَسْوَاقُهَا"،⁷⁶ والمقصود بالذم في هذا الحديث الأفعال المنكرة المنتشرة في الأسواق، ومن أجل ذلك أقام النبي (ص) مؤسسة الحسبة (صاحب السوق)، لإدارة الناس في هذا المجال، وللمنع من الاحتيال والغش المحرم أيضًا،⁷⁷ لأنَّ البيع لا يتحقق إلا بالرضا من الطرفين، كما ذكر في القرآن الكريم: "إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ".⁷⁸

المطلب الثاني: عملياتها في المدارس

ومن وظيفة المحتسب أيضًا أن يراقب المدرسين في معاملتهم مع طلابهم في المدرسة وفي أصول التدريس وفي الكتب المتداولة في التدريس، وإن وجد أيّ تقصير عند المدرسين، كان بدايةً ينبههم على أصول التدريس ليحافظ على حقوق التلاميذ الصغار، لأنَّ التعليم عند الصغار حق من حقوقهم الطبيعية، ولو استمر أحد من الأساتذة على تصرفه فظاً غليظ القلب كان مصيره العزل من وظيفته فوراً.

فالإسلام يهتم بالعلم كما ذكر في كثير من الآيات والأحاديث، نذكر على سبيل المثال قوله تعالى: "هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَظُنُّونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ"⁷⁹ "وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا"⁸⁰ "يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ أَمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ"⁸¹ وكقول النبي (ص): "طلب العلم فريضة على كل مسلم"⁸² وقوله (ص): "اطلبوا العلم ولو بالصين"⁸³ وقوله (ص): "من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين"⁸⁴.

وإذا وجد أيّ تقصير عند الطلاب كان يعظهم ببعض الآيات⁸⁵ وأحاديث الأخلاق، خاصةً في هذا الموضوع كالحديث الذي ورد عن النبي (ص) "ليس منّا من لم يرحم صغيرنا و لم يوقر كبيرنا"⁸⁶ كان مهماً جداً ، وكذلك كان ينصحهم بأقوال الأولياء المتعلقة بالأخلاق أيضاً.⁸⁷

المطلب الثالث: عملياتها في أزقة المدن

الأخلاق عمود أيّ مجتمع كان، وإذا زالت الأخلاق من مجتمع فسد واضطرب ، ولأجل هذا كان المحتسب يزيل كل المنكرات من المجتمع، سواءً كانت في الليل أو في النهار في خانات خوقند، فمثلاً إذا

⁷⁵ أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد الطبري، تهذيب الآثار وتفصيل الثابت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من الأخبار، (القاهرة: مكتبة الخانجي)، 47؛ عبد الرحمن الفاسي، خطة الحسبة في النظر والتطبيق والتنوير، المغرب، (دار الثقافة)، 1984، 8.

⁷⁶ أبو حسين مسلم بن حجاج النيسابوري، صحيح مسلم، (الرياض: بيت الأفكار الدولية)، 264.

⁷⁷ أحمد عبد الحي الكتاني، نظام الحكومة النبوية المسمى الترتيب الإدارية، (بيروت: دار الأرقام)، 239/1.

⁷⁸ سورة النساء 29/4.

⁷⁹ سورة الزمر 9/39.

⁸⁰ سورة طه 114/20.

⁸¹ سورة المجادلة 11/58.

⁸² نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، (بيروت: دار الفكر، 1412 هجرية)، 323/1.

⁸³ السُّيُوطِي، جلال الدين، جامع الأحاديث، (بيروت: دار الفكر، 1994)، 2/5.

⁸⁴ أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري، الجامع الصحيح، (بيروت: دار طوق النجاة)، 25/1.

⁸⁵ انظر سورة الأحقاف 46/15؛ سورة النساء 4/36؛ سورة الإسراء 17/23-24.

⁸⁶ محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي السلمي، سنن الترمذي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، 321/4.

⁸⁷ Ostroumov, *Sartu: Etnografiçeskie Materiali*, 60; Karimov vd., *Markaziy Osiyo Tarihi Zamonavi Medivistika Talkinida*, 205; R. N. Nabiev, *İz İstorii Kokandskogo Hanstvo* (Taşkent: İzdatelstvo "FAN" Uzbekskoy SSR, 1973), 60.

قابل امرأة سألها "من زوجها؟" وسألها أيضًا "هل استأذنت من زوجها للخروج؟" وإلا يجبرها على الرجوع إلى بيت زوجها، وأيضًا لو تقابل مع رجل ذي أربع زوجات سألته عن رعاية حقوق زوجته، وكذلك إذا رأى امرأة ذات ملابس جاذبة كان يأمر معاونيه بزجرها، وكان يجبرها على الرجوع ولو كان معها إذن من زوجها بالخروج،⁸⁸ وإذا وجد عند أي من الزوج أو الزوجة تقصيرًا في حقوق بعضهم بعضًا كان يضربهما بين 5 إلى 79 ضربة،⁸⁹ وكان يتجول أيضًا في الليل خاصةً، وعند وجود المشاكل كان يجلها فورًا.

وكل أعمال المحتسب التي يقوم بها في أزقة المدن كانت مستنبطة من حديث النبي (ص) "إياكم والجلوس بالطرقات، فقالوا: يا رسول الله، ما لنا من مجالسنا بدّ نتحدث فيها، فقال: إذ أبيتم إلا المجلس فأعطوا الطريق حقه، قالوا: وما حق الطريق يا رسول الله؟ قال: غضّ البصر، وكفّ الأذى، وردّ السلام، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر".⁹⁰ وفي هذا الحديث اهتم النبي (ص) بغض البصر عن الحرام وكف الأذى في الطريق ورد السلام على من سلم، وخاصةً بأمر الناس بالمعروف والنهي عن المنكر، واستنادًا إلى هذا الحديث قد أسست مؤسسة الحسينة في خانات خوقند، وخدمت بشكل جيد كما كان في التاريخ الإسلامي.

المطلب الرابع: عملياتها في المساجد

إضافة لما سبق كان المحتسب يراقب الناس في الذهاب إلى صلاتهم وأدائها في المساجد، كما يراقب الإمام في إتمام تعديل الأركان وفي القراءة خاصةً،⁹¹ ولو وجد أي إنسان لا يذهب إلى الصلاة، خاصةً إلى صلاة الصبح كان المحتسب يطلب من الإمام أن يعظه بالصلاة مع الجماعة ثلاث مرات، وإن لم يأت بعدها، واستمر ذلك الإنسان في ترك صلاة الجماعة في المساجد، وكان القاضي يعطي للمحتسب الصلاحية في التعزير تأديبًا، وكان المحتسب يضربه ويجبره على المحافظة على الصلاة مع الجماعة بالقوة.⁹²

ويبدو لي أنّ أعمال المحتسب التي تتعلق بالمساجد والصلاة مع الجماعة قد أدبت إجلالًا وإيمانًا واحتسابًا وتطبيقًا لحديث النبي (ص)، وهو من حديث عبد الله بن سعد قال: "سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم أيما أفضل الصلاة في بيتي أو الصلاة في المسجد؟ قال: ألا ترى إلى بيتي ما أقربه من المسجد؟ فلأن أصلي في بيتي أحب إليّ من أن أصلي في المسجد إلا أن تكون صلاة مكتوبة".⁹³

⁸⁸ Babdjanov, *Kokandskoe Hanstvo: Vlast, Politika, Religiya*, 677; Ostroumov, *Sartu: Etnograficeskie Materiali*, 61; Kraft, *Sudebnaya Čast v Turkestanskom Krae i Stepnih Oblastyah*, 60.

⁸⁹ W.H.Wathen, "Memoir On The U'sbek State of Kokan, Properly Called Khokend (The Ancient Ferghana) in Central Asia", *Journal of The Asiatic Society* 34 (1834), 372-373.

⁹⁰ أبو عبد الله، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري، *الجامع الصحيح*، (بيروت: دار طوق النجاة)، 51/8.

⁹¹ Karimov vd., *Markaziy Osiyo Tarihi Zamonavi Medivistika Talkinida*, 205; Ostroumov, *Sartu: Etnograficeskie Materiali*, 59-60.

⁹² Eugene Schuyler, *Turkistan Notes of a Journey in Russian Turkistan, Khokand, Bukhara, and Kuldja* (London: Low, Marston, Searle & Rivington, 1876), 1/161; Ostroumov, *Sartu: Etnograficeskie Materiali*, 59-60; Karimov vd., *Markaziy Osiyo Tarihi Zamonavi Medivistika Talkinida*, 205.

⁹³ محمد ناصر الدين الألباني، *إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل*، (بيروت: المكتب الإسلامي)، 190/2.

المطلب الخامس: فعاليات الحسبة الاجتماعية

كان المحتسب يدير الأمور الاجتماعية أيضًا، أفمن كان على كل من ينظم حفلة اجتماعية أو رسمية أن يستأذن من المحتسب من كل بد، لأنّ المحتسب كان يشارك في الحفلة لحفظ الأنظمة الشرعية، كاختلاط الرجال بالنساء وشرب الخمر ولعب القمار، وكان يأخذ الزكاة والصدقة من الأغنياء ليوزعها على الفقراء، وكان المحتسب يفتش الضرائب على ميزان أحكام الإسلام وكان يجمعها أيضًا ويرسلها إلى الملك ويقدم تقريرًا حول ما أخذت ومع من أرسلها إليه، ويرفعها برسالة تقريرية إلزامية، وكان يمنع الناس من فعل السيئات، ويأمرهم بالأخلاق أيضًا.⁹⁴

وأعمال المحتسب الاجتماعية التي أُديت في خانات خوقند استندت إلى بعض الآيات والأحاديث، فمثلاً: أمر الله تعالى الناس بأداء الواجب، أي بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، في قوله: "وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ"⁹⁵ وأيضًا: " وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ"⁹⁶ وبحديث: "من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان"⁹⁷. إضافة إلى كثير من الآيات والأحاديث الواردة في هذا الشأن.

الفصل الثالث: أهميتها في النظام الاجتماعي

احتلت مؤسسة الحسبة مكانة هامة جداً في النظام الاجتماعي في خانات خوقند، لأنها كانت تحافظ على قواعد الأخلاق في الأسواق والمدارس والمساجد وخاصةً في أزقة المدن، وكذلك في الحفلات الاجتماعية، وهذه الأمكنة كلها لا تخلو من المشاكل إلا إذا سادت فيها القوانين الاجتماعية التي تحفظ كل حقوق المواطنين بالعدل، فمؤسسة الحسبة في خانات خوقند أسست كمؤسسة مستقلة بناءً على أهميتها، وباعتبارها مؤسسة هامة في المؤسسة البيروقراطية، أي أنها كانت مهمة جداً في خانات خوقند كما عرضنا لذلك آنفاً.

⁹⁴ Alımkulov, "Kokon Handığındaki Başkaruu", 31; Azizov, *XIX Asrning Sunggi Çoragi – XX Asrning Boşida Buhora Amirligida Solik Tizimi*, 48, 144, 115, 119.

⁹⁵ سورة آل عمران 104/3.

⁹⁶ سورة المائدة 2/5.

⁹⁷ محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي البستي، صحيح ابن حبان، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1993)، 541/1.

المبحث الأول: أهمية مؤسسة الحسينة وفعاليتها الفقهية

تبرز أهمية مؤسسة الحسينة في خانات خوقند بشكل ظاهر بادٍ للعناية، يتبين كذلك أنّ موقع هذه المؤسسة ينبغي أن يُظهر فقهاً، وفي هذا السياق سنقيم فعاليتها الفقهية ومشروعية هذه الأفعال في الفقه بشكل مختصر. فأعمال مؤسسة الحسينة في خانات خوقند في الأسواق التي تتعلق بالتسعير والاحتيايل والأمر المرتبطة بالشراء والبيع، فهذه المسائل كانت في الإسلام أصلاً، وقد أُشير إلى مشروعيتها تحت موضوع "فعاليتها في الأسواق" من خلال النصوص، وكذلك من خلال الحديث عن أعمال المحتسب في المدارس أي أصول التدريس وعن منهج التعليم وعن أدب التعلم، وفي الشريعة أنّ العلم أساس من أسس الإسلام، فهذا أسست المدارس واشتهرت بمخرجيها الذين خدموا الإنسانية كلها في المجالات المختلفة كافةً، وبناءً على هذا اهتمت المدارس بالتعليم في خانات خوقند⁹⁸ تحت رعاية المحتسب، استناداً إلى قاعدة "ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب"، ثم يتطرق إلى أعمال المحتسب في أزقة المدن وإلى مشروعية ذلك في الإسلام، فمثلاً معاقبته الجاني بالضرب بين 5 إلى درّة من قبيل التعزيرات، وأعطى حقّ تقدير التعزيرات للسلطان في الإسلام، وفي خانات خوقند كان المحتسب يعيّن من قبل خان أيّ السلطان، فكان يؤدي وظيفته وكالةً عنه، فأما أعمال المحتسب في المساجد فيتعلق بما أنّ الشرع جاء مبيّناً لأهمية الصلاة مع الجماعة في المسجد ومحذراً تاركها، وكذلك نتحدث قليلاً عن أعمالها الاجتماعية، ففي كل مجتمع يراعي الناس الأخلاق لنلا يتجاوز بعضهم حقوق بعض، وكذلك كانت الأحوال في خانات خوقند. وبناءً على ما سبق تقييمه يتضح أنّ عمليات مؤسسة الحسينة في خانات خوقند كانت موافقة لأسس الإسلام ولمبادئ الفقه الإسلامي.

المبحث الثاني: العقوبات التي تصدر من المؤسسة

المطلب الأول: أنواع العقوبات

انحصرت في تاريخ الإسلام صلاحية المحتسب الجزائية بالتعزيرات نوعاً،⁹⁹ وكذلك كان الأمر في خانات خوقند أيضاً، لأنه كان يأمر ميرشاب بضرب أقل من 80 ضربة فقط، ولو تجاوز ميرشاب فكان يعاقب المحتسب من قبل القاضي لأنه تجاوز حدّ جزاء الحدّ،¹⁰⁰ وخلاصة الكلام في هذا الموضوع أنّ أنواع العقوبات التي صدرت من يد المحتسب كانت من قبيل التعزيرات فقط.

المطلب الثاني: شكل تطبيقات العقوبات

كان المحتسب يعاقب الجاني بطريقتين: أحدهما - العقوبة مباشرةً دون مراجعة للقاضي، والثاني بعد مراجعة إلى القاضي في بعض المسائل المذكورة في السابق، وعند المحتسب كان بعض معاونيه، ومن

⁹⁸ Aitmatov Kariev, "Hokand Hanlığı'nın Eğitim Geleneği ve Medreseler", *Diyanet İlmî Dergi* 54 (2018), 149-166.

⁹⁹ Hizmetli, "Abbasilerde Hisbe ve Muhtesib: Bağdat Örneği", 438-439; Yılmaz, "İslam Tarihinin İlk Dört Asrında Kurumsal İş Birlikliğine Bir Örnek: Muhtesib-Polis Dayanışması", 61.

¹⁰⁰ Kraft, *Sudebnaya Çast v v Turkestanskoy Krae i Stepnih Oblastyah*, 61.

عادته أنه كان يتجول راكبًا على الخيل مع خليفته، وكان يشاركهم عدد قليل من مير شاب، وكانوا يحملون قامجي¹⁰¹ دائمًا لاحتياجهم إليها لتأديب الجاني¹⁰² كما كان في التاريخ الإسلامي.¹⁰³

وكان المحتسب يوقع العقوبة بعد قراءة آيات من القرآن الكريم ووصايا من الأحاديث الشريفة، وكان يضرب مير شاب في البداية بضرب خفيف، وفي النهاية بضرب شديد، وكان له حق فيما لا يتجاوز حدّ التعزير أي 80 ضربة، ولو مات الجاني في أثناء هذه الإجراءات كان من حقّ مير شاب ألا يحكم بدية،¹⁰⁴ لأنه كان يعمل بأمر المحتسب، فالمحتسب يعمل لخير العامة، وكذلك كان يعاقب أيضًا بعدما رخص له القاضي في الرجل الذي لا يصلي صلاة الصبح مع الجماعة، ولكن كان لا يعاقبه مباشرة، لأنّ الإمام كان أقدم منه في النصيحة والموعظة له قبل عقابه.

النتائج والتوصيات

الإسلام آخر الأديان التي نزلت لتتمم الأخلاق، وعندما نتلو القرآن الكريم نجد ثلثه كأنه خصص للأخلاق، وهذا بارز في كثير من الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة، فالأخلاق هي أساس الإسلام، وكوله تعالى: "وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ؛ وَأَيُّضًا: "أَفَدَّ كَانْ لَكُمْ فِي رَسُولٍ لِّلَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ"؛ وكوله (ص) "إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق"... إلخ. لذلك أسست الحسبة من قبل النبي (ص) واستمرت في عملها كمؤسسة مستقلة في الإسلام وفي خانات خوفاً بما أنّ الأخلاق لا تحفظ إلا بها.

أما فعاليات مؤسسة الحسبة الفقهية في خانات خوفاً فقد كانت مرتبطة بالأخلاق، وكلمة الفقه تضمن العقيدة والأخلاق والحقوق معاً، خلافاً لاصطلاح "الحقوق الإسلامية" الحديث، أيّ الأخلاق مندرجة في الفقه كما قال الشاعر:

لَا تَحْسَبَنَّ الْفُقَّةَ بِنَفْعِ وَحْدِهِ مَا لَمْ يُنَوِّجْ رَبُّهُ بِخَلْقِ

وهكذا أدت مؤسسة الحسبة فعاليتها في الأسواق والمدارس والمساجد وفي طرقات المدن والحفلات الاجتماعية التي تتعلق بالأخلاق، لتحافظ على الأخلاق في المجتمع، وليعيش الناس بقيمهم الأخلاقية، وكل هذه الفعاليات كانت مطلوبة طبيعياً من طرف المجتمع، خلاصةً بما سبق أنّ مؤسسة الحسبة في خانات خوفاً كانت مهمة، للمحافظة على الأنظمة الاجتماعية وفي إصلاح المجتمع الإسلامي أخلاقياً، استناداً إلى أهميتها فهي تؤدي وظيفتها إلى يومنا الحاضر في دول آسيا الوسطى كلها ولو تغير اسمها.

والتوصيات للباحثين في هذا الموضوع؛ عليهم أن يبحثوا هذه المؤسسة في أبحاثهم العلمية أيّ خاصة في رسائلهم وكتبهم بحثاً مستقلاً، وعليهم أيضاً أن يظهروا جوانب مؤسسة الحسبة كلها بشكل عميق، والتوصيات لامراء الدولة الذين يديرون دول آسيا الوسطى حالياً في هذه المسألة؛ عليهم الأخذ بما عاش عليه أجدادهم في الماضي، وعليهم الاستناد إلى أعراف وعادات أجدادهم في حفظ الأخلاق في المجتمع وإصلاحه في هذه الأيام التي تسيطر فيها العلمانية على مجتمعاتنا.

¹⁰¹ قامجي أيّ الدرة التي جعلت من جلد البقر. 268-269. Ostroumov, *Sartu: Etnografiçeskie Materialı*, 268-269. والجمل والأرنب ليضرب بها الجناة

¹⁰² Ostroumov, *Sartu: Etnografiçeskie Materialı*, 262.

¹⁰³ محمد بن أحمد بسام المحتسب، نهاية الرتبة في طلب الحسبة، بيروت: دار الكتب العلمية، 215.

¹⁰⁴ Ostroumov, *Sartu: Etnografiçeskie Materialı*, 269-270.

المصادر والمراجع

- الألباني، محمد ناصر الدين. *إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل*. 2-مجلد. بيروت: المكتب الإسلامي. 1985.
- ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم بن مجد الدين عبد السلام الحراني. *الحسبة في الإسلام أو وظيفة الحكومة الإسلامية*. بيروت: دار الكتب العلمية.
- ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم بن مجد الدين عبد السلام الحراني. *مجموع الفتاوى*. مجلد-28. الطبعة الثالثة. الرياض: دار الوفاء. 2005.
- البخاري، أبو عبد الله، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة. *الجامع الصحيح*. مجلد-1-8. بيروت: دار طوق النجاة.
- الترمذي، محمد بن عيسى أبو عيسى السلمي. *سنن الترمذي*. مجلد-4. بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- حاتم التميمي، محمد بن حبان بن أحمد أبو البستي. *صحيح ابن حبان*. مجلد-1. بيروت: مؤسسة الرسالة. 1993.
- السُّويطي، جلال الدين. *جامع الأحاديث*. مجلد-5. بيروت: دار الفكر. 1994.
- شنيبة حسين، الحسبة والمحتسب في الأندلس من الفتح الإسلامي إلى سقوط مدينة غرناطة. (بحث ماجستير). جزائر. 2012.
- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد. *تهذيب الآثار وتفصيل الثابت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من الأخبار*. القاهرة: مكتبة الخانجي.
- غزالي، أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد. *إحياء علوم الدين*. مجلد-2-3. بيروت: 1983.
- الفاسي، عبد الرحمن. *خطة الحسبة في النظر والتطبيق والتدوين*. المغرب: دار الثقافة. 1984.
- الكتاني، أحمد عبد الحي. *نظام الحكومة النبوية المسمى الترتيب الإدارية*. مجلد-1. بيروت: دار الأرقام.
- الموردي، علي بن محمد بن حبيب البصري. *الأحكام السلطانية*. القاهرة: دار الحديث.
- المحتسب، محمد بن أحمد بسام. *نهاية الرتبة في طلب الحسبة*. بيروت: دار الكتب العلمية.
- محمد كمال الدين إمام. *أصول الحسبة في الإسلام دراسة تأصيلية مقارنة*. دار الهندية. 1986.
- النيسابوري، أبو حسين مسلم بن حجاج. *صحيح مسلم*. الرياض: بيت الأفكار الدولية.
- الهيثمي، نور الدين علي بن أبي بكر. *مجمع الزوائد ومنبع الفوائد*. مجلد-1. بيروت: دار الفكر، 1412. وكيع، محمد بن خلف. *أخبار القضاة*. مجلد-2. بيروت: المكتبة العصرية.

Kaynakça

- Abdulgaffarov, Sattarhan. *Kratkiy Oçerk Vnutrennogo Sostayaniya Kokandsogo Hanstva Pered Zaveovaniem Ego Russkimi*. Turkestanskije Vedomosti, 1892.
- Abdurahimova, N.A. vd. *Davlat Muassasalari Tarixi*. Taşkent: Sharq Neşriyat, 2007.
- Alımkulov, B. N. "Kokon Handığındagi Başkaruu". *JAMU Carçısı* 2 (2016), 31-35.
- Atar, Fahrettin – Kariev, Aittmamat. "Hokand Hanlığındaki Yargı Kurumları Üzerine Kısa Bir Bakış". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 28 (2016), 293-305.
- Babadjanov, B. M. *Kokandsoe Hanstvo: Vlast, Politika, Religiya*. Tokio-Taşkent: Nihu Program Islamic Area Studies Center at The University Of Tokio (Tias) – İstitut Vostokovedenya Akademii Nauk Respubliki Uzbekistan, 2010.
- Beysembiev, T. K. *Kokandskaya İstoriografiya*. Almatı: TOO "Print-S", 2009.
- Bilgin, Beyza. "İslam'da Muhtesiplik ve Eğitim Yönünden Değeri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (1971), 117-121.
- Boriev, O.– Ubaydillaev, N. *Solihbek Dodhoh*. Taşkent: Fan, 2006.

- Bregel, Yuri. *An Historical Atlas of Central Asia*. Leiden-Boston: Brill, 2003.
- Bulduk, Üçler. *Hokand Hanlığı ve İbret'in Fergâna Tarihi*. Ankara: Berikan Yayınevi, 2006.
- Bababekov, H. N. *İstoriya Kokanda*. Taşkent: Fan, 2006.
- Beyssembiev, T.K. *Tarih-i Şahruhiy Kak İstoriçeskiy İstoçnik*, Alma-Ata: Nauka, ts.
- Canpolat, Uğur. *Türkiye Selçukluları Döneminde Anadolu'da Hisbe Teşkilatı*. (Fırat Üniversitesi SBE, Tarih Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2015).
- Dobrosmislov, A. H. *Taşkent v Proşlom i Nostoyaşem-İstoriçeskiy Oçerk*. Taşkent: y.y., 1912.
- Erşahin, Seyfettin. *Türkistan'da İslam ve Müsülmanlar*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2. Basım, 2007.
- Ejegovnik Ferganskoy Oblasti*. Noviy Margelan: İzdanie Ferganskogo Oblastnogo Statistiçeskago Komiteta, 1902.
- Suyûtî, Celâlüddin. *Câmiü'l-Ahâdis*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994.
- Eşonova, Nodirahon. *Urta Osiyoda Kozilik Sudlari Faoliyatining Asoslari: XIX-Asrning İkkinçi Yarimi va XX-Asrning 20-Yillari*. Toşkent: Fan va Talim Poligraf Bosmahonasi, 2010.
- Hanikov, N. *Opisanie Buharskago Hanstva*. Sankt-Peterburg: İmperatorskoy Akademii Nauk, 1843.
- Hizmetli, Mustafa, "Abbasilerde Hisbe ve Muhtesib: Bağdat Örneği", *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi* 6 (2017), 425-443.
- Hodcaev, F. *İzbrannye Trudi*. Taşkent: Fan, 1970.
- Hokimhon, Muhammad. *Muntabhu at-Tavarih*. Taşkent: Yangi asr avlodi, 2009.
- Hukandiy, Muhammad Niyoz. *İbratü al-Havakin (Tarihi Şahruhiy)*. Taşkent: Turon Zamin Ziyu, 2012.
- İbrat, İshakhon. *Tarihi Fargona/Fergana Tarihi*. Taşkent: Manaviyot, 2005.
- İkromjon, Azizov. *XIX Asrning Sungi Çoragi-XX Asr Boşidaga Buhora Amirligida Solik Tizimi*. Toşkent: y.y., 2018.
- İşanhanov, S. N. *Katalog Monet Kokand XVIII-XIX vv*. Taşkent: İzdatelstvo "Fan" Uzbekskoy SSR, 1979.
- Kallek, Cengiz. "Hisbe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/133-143.
- Kariev, Aiitmamat. "Hokand Hanlığı Vakıflar Hukukuna Genel Bir Bakış". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 9/4 (Ekim 2020), 7-24.
- Kariev, Aiitmamat. "Hokand Hanlığı'nın Eğitim Geleneği ve Medreseler", *Diyanet İlmî Dergi* 54 (2018), 149-166.
- Karimov, E.E. vd. *Markazî Osiyo Tarihi Zamonaviy Medivistika Talkinida*. Taşkent: Yangi Noşr, 2013.
- Kenensariyev, T. *The Kyrgyz and Kokand Khanate*. Osh: The Osh State University, 2000.
- Kraft, İ. İ. *Sudebnaya Çast v Turkestanskom Krae i Stepnih Oblastyah*. Orenburg: Tipo-Litografiya İ. İ. Janirova, 1898.

- Magzuniy, Ziyabidin. *Fergana Handarının Tarihi/Fergana Hanlarının Tarihi*. Kot; S. Dosboolov – O. Sooronov, Bişkek: Turar, 2007.
- Matniyoz, Matyakubov – Ollamov, Yaşar. *Horazm Davlatçılığı Tarihi*. Urganç: Horazm Mamun Akademiyasi al-Harazmiy Nomidagi Urganç Davlat Universiteti Horazm Mintikaviy Tadkikodlar Markazi, 2009.
- Mahmudov, Ş. Yu. *Urta Osiyo Honliklarida Davlat Boşkaruv Tizimi (Kiyosiy Tahlil)*. Taşkent: y.y., 2007.
- Nabiev, R. N. *İz İstorii Kokandskogo Hanstvo*. Taşkent: İzdatelstvo “FAN” Uzbekskey SSR, 1973.
- Nalivkin, V. – Nalivkina, M. *Oçerk Bita Jenşini Osedlogo Tuzemnego Natseleniya Fergani*. Kazan: Tipografiya İmperat. un-ta, 1886.
- Nalivkin, V. P. *Kratkaya İstoriya Kokandskogo Hanstva*. Kazan: İmperiya, 1886.
- Nazarov, O. R. *Zapiski o Nekotorih Narodah i Zemlyah Sredney Azii*. Moskova: y.y., 1968.
- Ostromov, N. P. *Sartı: Etnografişeskie Materialı*. Taşkent: y.y., 1896.
- Pokaçev, P. Yu. “Gosudarstvennost i Pravo Sredneaziatskih Hanstv v Zapiskah Rossiyskih Puteşestvennikov XVIII vekov”. *Vestnik Tomskogo Gosudarstvennogo Universiteta*, 414 (2017) 108-113.
- Romadin, V. A. vd. *Kırgızdardın cana Kırgızstandın Tarihtı Bulaktarı*. Bişkek: Mega Media, 2002.
- Schuyler, Eugene. *Turkistan Notes of a Journey in Russian Turkistan, Khokand, Bukhara, and Kuldja*. London: Low, Marston, Searle & Rivington, 1876.
- Soodanbekov, S. S. *Obşestvennyy i Gosudarstvennyy Stroy Kokandkogo Hanstva*. Bişkek: y.y., 2000.
- Sultonov, Uktambek. “Kukon Honligi Davrida Toşkent Kozilarini Tayinlaş Hakidagi Yarliklar Tahlili”. *Uzbeksiston Respublikasi Oliy va Urta Muhsus Talim Vazirligi Zahiriddin Muhammad Bobur Nomli Andicon Davlat Universiteti, Fargona Vodiyisi Tarihi Yangi Tadkikotlarda Respublika İlmıy-Amaliy Konferentsiyasi Materiallari* 24 (2015), 132-137.
- Şadiev, M. vd. *Uzbek Davlatçılığı*. Taşkent: y.y., 2003.
- Şeşen, Ramazan. “Buhâra”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları 1992) 6/363-367.
- Vahidov, Ş. *Kukon Honligidagi Unvon va Mansaplar*. Toşkent: Şark Yuldizi, 1995.
- Wathen, W.H. “Memoir On The U’sbek State of Kokan, Properly Called Khokend (The Ancient Ferghana) in Central Asia”, *Journal of The Asiatic Society* 34 (1834), 372-373.
- Yılmaz, Metin. “İslam Tarihinin İlk Dört Asrında Kurumsal İş Birlikteliğine Bir Örnek: Muhtesib-Polis Dayanışması”. *Marife* 4/1 (2004), 49-64.
- Yuldoşev, M.Y. *Hiva Davlat Hujjatlari*. Taşkent: y.y., 1960.
- Ziyo, Azamat. *Uzbek Davlatçılığı Tarihi*. Taşkent: Şark Noşriyot, 2000.

Kitâbiyat
Book Reviews

Alim Arlı, *Oryantalizm Oksidentalizm ve Şerif Mardin*

(İstanbul: Küre Yayınları), 3. Baskı, 2014, 225 sayfa

Rahile Kızılkaya Yılmaz*

Emperyalizm, modernleşme, küreselleşme gibi kapitalist yayılmanın izdüşümleri batı dışı ülkelerde farklı sorunlara sebebiyet verirken, aynı zamanda bunlar sosyal ve siyasi alanda çeşitli değişimlerin gerçekleşmesine de neden olmaktadır. Söz konusu değişimler, özellikle Sosyolojide yaşanan önemli metodolojik problemlerden biri olan Avrupamerkezcilik'in (Eurocentrism) etkisinden kurtulmak için bazı araçların geliştirilmesine neden olmuştur. Diğer bir problem, Batı'nın tarihi ve toplumsal süreçlerinin batı dışı toplumların sorunlarını çözüme kavuşturmak maksadıyla kullanıma gayretidir. Nitekim sosyal bilimler Batı'da geliştirilmiş ve oryantalist akademiyle bilimsel olarak batı dışına bakışına entegre edilmiştir. Alim Arlı'nın Oryantalizm Oksidentalizm ve Şerif Mardin isimli eseri bu metodolojik problemleri eksene alan bir yaklaşımın ürünü olması nedeniyle önem arz etmektedir. Söz konusu kitabın yayınlandığı dönemde henüz Türkçe kaleme alınmış akademik yayınlarda örneği az olan Oksidentalizm konulu çalışmalara katkı sunması, ilgili kitabı daha önemli hale getirmektedir. Kitaba, tespit edilebildiği kadarı ile henüz yazılan bir tanıtım yazısının bulunmaması¹ eserin tarafımızdan yeniden bir araştırma notuna konu edilmesine gerekçe olmuştur.

Arlı'nın Oryantalizm-Oksidentalizm ve Şerif Mardin adlı eserinin ilk hali, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı'nda Oryantalizm ve Oksidentalizm Tartışmaları Ekseninde Şerif Mardin başlıklı

* Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, rahile.yilmaz@marmara.edu.tr

¹ Arlı'nın kitabına değil; ilgili çalışmanın ana gövdesini oluşturan Yüksek Lisans Tezine dair bir tanıtım yazısı için bk. Deniz, Faruk, "Alim Arlı - Oryantalizm ve Oksidentalizm Tartışmaları Ekseninde Şerif Mardin", *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* (2003): 221-232. Bu bir tez tanıtım yazısı olup Arlı'nın 2003 yılında Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı'nda hazırladığı Yüksek Lisans Tezini esas almaktadır.

yüksek lisans tezi olarak sunulmuş, yazarın ifade ettiğine göre kitap haline getirilirken çalışmanın bütün bölümleri yeniden kaleme alınıp düzenlenmiştir.² Tez çalışmasında mevcut olmayan dört ara inceleme, kitap çalışması sırasında sonradan dâhil edilmiştir. Eser, giriş ve sonuç bölümleri dışında kavramsal ve teorik çerçeve, oryantalizm/şarkiyatçılık, oksidentalizm/garbiyatçılık, Şerif Mardin'in epistemolojik konumu ve sosyolojik görüşleri, Şerif Mardin ve oryantalizm-oksidantalizm başlıklarını taşıyan beş ana bölümden oluşmaktadır.

Giriş bölümünde, Arlı'ya göre sosyal bilimlerin Avrupa'da özellikle XVIII. ve XIX. yüzyılda şekillenen kavramsal ve teorik düzeneği, batı dışı toplumları incelemede birçok soruna neden olmuştur. Bugün sosyal bilimlerde yaşanan en önemli metodolojik sorunlardan biri, Avrupa merkeziliğin yöntemden kavramsallaştırmaya, kavramdan paradigmaya giden süreç içinde çarpıtıcı etkilerinden kurtulmanın araçlarını geliştirmek şeklinde ortaya çıkmaktadır. Diğer bir sorun ise sosyal bilimlerdeki etkisi gittikçe yayılarak şiddetlenen bilimsellik ve bilginin değeri tartışmalarının temelinde yer alan ontoloji/epistemoloji/metodoloji düzlemleri arasındaki ilişki şekillerinin doğrudan belirlediği kavrayış tıkanmalarıdır.³

Arlı, oryantalizm ve oksidentalizmin sosyal bilim düşüncesi ve sosyal teori içinde ne anlam ifade ettiğini, keza bütün bu söylem türleri içinde Mardin'in nerede durduğu tartışmasını tümdengelsel bir yöntemle ele alacağını belirtmektedir. Bu tür bir açıklama modeli ile Mardin'in Türk modernleşmesine getirdiği yeni yaklaşımlar yanında, diğer Türk sosyal bilimcilerden epistemolojik duruş ve yöntem bakımından farklılığını göstermeyi hedeflemektedir.⁴

Kavramsal ve teorik çerçeve diye adlandırılan birinci bölümde⁵ Arlı, sunacağı çalışmasının sosyal bilimlerdeki temel sorunsallardan hareketle konu amaç hipotez ve yöntem olarak belirlemektedir. Ona göre bu sorunsalların en önemlisi, bir ontoloji düzlemine işaret ettiğini söylediği tarihsel bilinç meselesidir. Arlı, birinci bölümde çalışmanın genel amacını, sosyal bilimlerde etkisi hâlâ derinden hissedilen oryantalizm ve verimsiz karşılığı oksidentalizm tartışmaları ekseninde Mardin'in durduğu yeri tespit olarak açıklamaktadır.⁶

Sosyal bilimlerin akademik olarak kurumsallaşmaya başladığı Avrupa'nın XIX. yüzyılda oryantalizmin de belirgin bir biçimde siyasi ve

² Alim Arlı, *Oryantalizm Oksidentalizm ve Şerif Mardin* (İstanbul: Küre Yayınları, 3. Baskı, 2014), 6.

³ Arlı, *Oryantalizm Oksidentalizm ve Şerif Mardin*, 1.

⁴ Arlı, *Oryantalizm Oksidentalizm ve Şerif Mardin*, 5.

⁵ Arlı, *Oryantalizm Oksidentalizm ve Şerif Mardin*, 7-15.

⁶ Arlı, *Oryantalizm Oksidentalizm ve Şerif Mardin*, 12.

epistemik egemenliklerinin kurumlaştığı bir yüzyıldır.⁷ Arlı, çalışmasının hareket noktası olarak oryantalizm ile ona bir karşılık olarak verilen oksidentalizm tartışmaları ekseninde Mardin'in durduğu yerin tespiti ve onun görüşlerinin bu söylemlerle olan farklılıklarının nedenlerinin ortaya konulması şeklinde seçmiştir.

Oryantalizm/Şarkiyatçılık diye isimlendirilen ikinci bölüm;⁸ tarihi ve ontolojik soy kütüğü, sosyal bilimlerde oryantalizm, oryantalizme yönelik eleştiriler ve değerlendirme alt başlıklarından oluşmaktadır. Bu başlıklar altında oryantalizmin tarihi ontolojik soy kütüğü, epistemolojik duruşu, sosyal ve bireysel algılama biçimleri Edward W. Said ve Bryan S. Turner gibi önemli isimler üzerinden tetkik edilmektedir. Bu bölümde yazar, oryantalizmin tarihî serencamına dair önemli noktaları vurgulayarak nasıl anlaşılması gerektiği hususunda tespitlerde bulunmaktadır. Arlı, öncelikle bugüne dek sayısız tartışmaya konu olan oryantalizmin muayyen bir tanımının olup olmadığı ve mahiyetinin ne olabileceği üzerinde durmaktadır. O, oryantalizmi 'Batı'nın merceğinden yansıyan 'Doğu' hakkında, burada yaşayan insanların akıl edip üretmedikleri, onlara kendilerinden olmayan insanlarca sunulan bilgi olarak tanımlamaktadır. Bu bilgi öteki olarak işaretlenen dünyaya ilişkin bir şeyleri bilmektedir.⁹ Oryantalizm, 'Doğu' olarak isimlendirilen bir dünyanın hikâye edildiği bir bilgi yapısının adıdır. Gündelik hayat söyleminden edebî ve bilimsel söyleme, oradan da büyük bir düşünce geleneğine dönüşmüştür. Kısacası oryantalizm ontolojik, felsefi, zihnî, siyasî ve coğrafi düzlemleri olan bir içeriğe sahiptir ve sadece zihnî düzeyde bir kuruluş olmayıp, aynı zamanda tarihî-hegemonik bir kuruluştur ve bu yönüyle siyasî bir projedir.

Yazar, oryantalizmin kısa tarihine değinmek suretiyle Doğu-Batı ayrımının Roma imparatorluğuna kadar şimdiki gibi bir karşılığının bulunmadığını ifade etmiştir. Ancak Roma imparatorluğu Doğu ve Batı şeklinde ikiye bölününce bu ayrım, Hristiyan dünyanın zihninde yer edinmiştir. Bu bölünmenin sonrasında Batı, kendi kabuğuna çekilmiştir. Batı dünyası bu kabuğu ilk kez Haçlı seferleri ile kırmış, kendileri dışında Bizans ve İslam medeniyetlerini yakından müşahede etme imkânı yakalamışlardır. Katolik kilisesi, bu haçlı seferleri sırasında batılının zihnine öteki (yani doğu) kavramını yerleştirmiştir.¹⁰ Öyle ki Rönesans, Reform, Aydınlanma çağlarında dahi, öteki Doğu imajı sarsılmamıştır. Batı'nın merkeze alındığı dünya tasavvurunun geçmişten

⁷ Arlı, *Oryantalizm Oksidentalizm ve Şerif Mardin*, 10.

⁸ Arlı, *Oryantalizm Oksidentalizm ve Şerif Mardin*, 15-59.

⁹ Arlı, *Oryantalizm Oksidentalizm ve Şerif Mardin*, 15-16.

¹⁰ Arlı, *Oryantalizm Oksidentalizm ve Şerif Mardin*, 18.

günümüze sayısız ne kadar zarara sebebiyet verdiği unutulmaması gereken bir husustur.

Descartes ile başlayan Kartezyen felsefenin doğuşuna kadar doğu hakkındaki bilgiler kilise otoritesinin baskın (dominant) olduğu bilgilerdi. Kartezyen felsefeyle birlikte zayıflayan kilise otoritesi ile bilgi ve güç birlikteliği dünyevi iktidarların tekeline geçmiştir. Bilginin getireceği tahakküm ise sembolleri hiyerarşik bir sistem içinde kurmuş ve bunu reel politikanın diline çevirerek siyasi çıkarlar için uygun bir zemin haline getirmiştir. Bu da sömürgecilikle oryantalizm arasındaki ilişkinin genel hatlarını anlamada belirli ipuçları vermektedir. Descartes'ın metodik şüphesi ile batılı bilincin ötekisi diğer bir anlamda dilde, sosyal alanda varlık nedenine, kapitalizm ve sömürgecilikle iktisadi/dinî/coğrafi kazanma hırslarının politik yansımalarına ve son kertede hegemonik güçlerin ideolojik uğrak alanına dönüşmüştür.¹¹

Yazar, günümüzde de süregelen Doğu-Batı ayrımının temelini ontolojik bir soruna dayandığını, daha sonra bu ayrımın siyasal bir krize dönüştüğünü ifade etmiştir. Doğu-Batı ayrımının oluşmasında kartezyen rasyonalizmin etkilerinden bahsetmiştir. Buna göre Descartes'ın "Ben ki düşünüyorum, o halde varım, olmalıyım" şeklinde meşhur çıkarımından hareketle benmerkezci ve ötekileştirici bir söylem doğmuştur.

Arlı, oryantalizmi entelektüel dünya gündeminde yoğun olarak işleyen ve kendisinden çokça istifade ettiği Edward Said'i de bazı yönetsel hataları dolayısıyla eleştirmektedir.¹² Bu noktada özellikle Edward W. Said'in Batı'nın karşısına Doğu'da Arapları yerleştirmesini büyük bir hata olarak görüyor. Arlı'ya göre, Hentch'in de dediği gibi 'Batı'ya karşılık 'Doğu'da Osmanlı'nın (Türkler) konulması daha isabetli olacaktır.

Oksidentalizm konusuna tahsis edilen ve "Oksidentalizm/garbiyatçılık" başlığını taşıyan üçüncü bölüm,¹³ bir önceki bölüm gibi tarihi ve ontolojik soy kütüğü, sosyal bilimlerde oryantalizm, oryantalizme yönelik eleştiriler ve değerlendirme alt başlıklarından oluşmaktadır. Bu bölümde oksidentalizmin henüz ne'liği ve kimliği açıklığa kavuşmamış bir mesele olmadığı düşüncesinden hareketle Arlı, öncelikle oksidentalizmin mahiyetinin ne olabileceğini üzerinde durmaktadır. Yazar, Oryantalizm kadar açık bir anlama sahip olmadığından oksidentalizmin ne olduğuna dair yapılacak araştırmanın, tarihi-psikolojik bir araştırma yöntemiyle olması gerektiğini/olacağını ifade

¹¹ Arlı, *Oryantalizm Oksidentalizm ve Şerif Mardin*, 20.

¹² Arlı, *Oryantalizm Oksidentalizm ve Şerif Mardin*, 31.

¹³ Arlı, *Oryantalizm Oksidentalizm ve Şerif Mardin*, 59-81.

etmektedir.¹⁴ Arlı, Said'in oryantalizm için sıraladığı üç düzlemin oksidentalizm için de geçerli olup olamayacağını sorgulamakta ve her iksinin tarihi gelişim çizgisinin aynı olmaması sebebiyle, iki olgu arasındaki farklardan hareketle temel birtakım sorular sorarak cevaplandırmaktadır. Oksidentalizm ve oryantalist bakış açısı arasında söylemsel bir karşılıklık varsaymamız mümkün müdür? Oksidentalizm oryantalizm gibi bilgi hakkında olduğu kadar hegemonya yönünden de biçimlenmiş bir söylem midir? Oksidentalizm Edward Said'in oryantalizm üç gerçeklik düzlemlerinden biri olarak ifade ettiği tüzel bir kuruma sahip midir? gibi soruları sorarak bunlara cevaplar aramaktadır.

Oksidentalizm için akademik bir disiplin ve tüzel bir kurum düzleminden hiçbir şekilde bahsedilemeyeceği; fakat kısmen de olsa bir düşünce üslubundan bahsedilebileceği ifade edilmektedir. Yine de, oksidentalizmin düşünce üslubu ile oryantalizmin düşünce üslubu arasında derin siyasal ve ontolojik farklar olduğunun da altı çizilmektedir. Arlı'ya göre bunların başında da, oksidentalizmin sistematik bir işleyişten ve mantıksal bir bütünlükten yoksun oluşu gelmektedir. Arlı aynı bölümde ilerleyen sayfalarda oksidentalizmin, oryantalizmin simetrik bir karşılığı olup olmadığını da tartışmaktadır.¹⁵

“Şerif Mardin'in epistemolojik konumu ve sosyolojik görüşleri” başlıklı dördüncü bölümde¹⁶ ise hayat öyküsü ve eserleri, sosyal bilimlerde temel epistemolojik yaklaşımı, Osmanlı modernleşmesinin fikri kaynaklarının çözümlenmesi, Yeni Osmanlı düşüncesine doğru, Türk modernleşmesi çözümlenmesi, din sosyolojisindeki metodolojik tercihleri ve yaklaşım biçimi, Şerif Mardin'in görüşlerinin genel değerlendirmesi gibi alt başlıkları haizdir.

Arlı, Mardin'in sosyal bilimlere ve bu çalışmanın odak noktasını oluşturan Mardin ve oryantalizm-oksidentalizm ilişkisine dair bilgilere geçmeden önce kısa biyografisini aktarmaktadır.¹⁷ Aldığı eğitime, istifade ettiği kişilere ve yaptığı çalışmalara dair bilgiler içeren bu bölümün ardından sosyal bilimlerde temel epistemolojik yaklaşımı başlığı¹⁸ altında sosyal bilimlerin yapısı içinde Mardin'in hangi bilim ve bilgi anlayışlarını benimsediğini incelememiz gerektiğini ifade etmektedir. Bu hususta dikkat edilmesi gereken ilk önemli konu, Mardin'in yaptığı ilk çalışmalarında siyaset bilimi ve siyasi fikirler tarihi alanlarında mesai harcadığı olgusudur. Mardin'in epistemolojik yaklaşımını belirleyebilmek için nazar-ı dikkate alınması gereken diğer bir husus ise Russel

¹⁴ Arlı, *Oryantalizm Oksidentalizm ve Şerif Mardin*, 60.

¹⁵ Arlı, *Oryantalizm Oksidentalizm ve Şerif Mardin*, 70.

¹⁶ Arlı, *Oryantalizm Oksidentalizm ve Şerif Mardin*, 81-141.

¹⁷ Arlı, *Oryantalizm Oksidentalizm ve Şerif Mardin*, 81-85.

¹⁸ Arlı, *Oryantalizm Oksidentalizm ve Şerif Mardin*, 85.

Keat ve John Urry'nin arasındaki tartışmalardan hareket etmemiz olacaktır ki bu bize bazı temel belirlemelere ulaşma imkanı sunacaktır.

Bu bölümde genel olarak Mardin'in eserlerinden hareketle çalışmalarında takındığı tutum ve kullandığı yönteme dair analizler yer almaktadır. Arlı'ya göre Mardin'in çalışmalarında toplum ve tarih araştırmalarında sosyal eylem yapısının belirlenmesinin önemi, fikri tutumların, kültürel sembollerin ve sosyal davranış kalıplarının gündelik davranışlara etkileri, bir başka deyişle mikro-sosyolojik alanın sembol kümelerinin ve düşünce kalıplarının belirleyiciliği üzerinde yoğun bir biçimde durmakta, epistemolojik bakışının anlamacı-yorumlayıcı (analiz) olduğunu ve olayları bu çerçeveden ele aldığını söylemektedir.

Arlı'ya göre Mardin'in çalışmaları Türkiye'nin hali hazırda mevcut sosyal bilim anlayışının ötesinde olması ve incelediği meseleleri kendi içinde tutarlı bir söylem vasıtasıyla analiz edip yorumlaması, onun düşüncelerini metodolojik açıdan ele alıp açıklanmasını zahmetli bir işe dönüştürmektedir. Fakat genel anlamda Mardin'in düşüncelerinin taşıdığı gerilimler bizzat kendisinin de işaret ettiği iyiler-kötüler (just-unjust) duygu hattı üzerinde şekillenmiştir.¹⁹

Kitabın ilk dört bölümündeki teorik tartışmalar ve Şerif Mardin düşüncesinin izahıyla ilgili açıklamalardan sonra, çalışmanın beşinci ve son bölümünde “Şerif Mardin ve oryantalizm- oksidentalizm” konusuna odaklanılıyor.²⁰ Bu bölümde Şerif Mardin ve oryantalist söylem, Şerif Mardin oryantalist midir, Şerif Mardin ve oryantalizm tartışmaları dolayımında genel değerlendirme, Şerif Mardin ve Oksidentalizm söylem, Şerif Mardin oksidentalizm midir, Şerif Mardin ve oksidentalizm tartışmaları dolayımında kısa değerlendirme, Şerif Mardin: Oryantalizm ve oksidentalizm tartışmalarının ötesinde konularını işlenmektedir. Arlı'ya göre Şerif Mardin'in görüşlerinin oryantalist söylem ile ilişkilerini belirleyebilmek için çalışmalarının kronolojik gidişatına ve oryantalizmin bu gidişat içinde değişen anlamlarına karşılaştırmalı bir biçimde bakmak belirli kolaylıklar sağlamaktadır.

Edward Said ve diğer bazı düşünürlere göre oryantalizmin “akademik bir disiplin, bir düşünce üslubu ve tüzel bir kurum” şeklinde üç ana düzlemi bulunmaktadır.²¹ Arlı, bu görüşten hareketle Mardin'in yukarıda geçen düzlemlerle olabilecek ilişkisini belirlemek için çalıştığı kurumlar ve

¹⁹ Arlı, *Oryantalizm Oksidentalizm ve Şerif Mardin*, 136.

²⁰ Arlı, *Oryantalizm Oksidentalizm ve Şerif Mardin*, 141-211.

²¹ Arlı, *Oryantalizm Oksidentalizm ve Şerif Mardin*, 141.

çalışmalarına müracaat etmenin gerekliliğine işaret etmektedir. Bu çerçeveden bakıldığı takdirde Mardin’de akademik bir disiplin olarak oryantalizmle ilişkisinin sınırlı olduğunu, tüzel bir kurum olarak oryantalizm ile herhangi bir ilişkisinin olmadığını iddia etmektedir. Öte taraftan bir düşünce üslubu olarak oryantalist söylem ile ilişkisini anlayabilmek için eserlerine bakmanın yeterli olacağını belirtmektedir. Arlı, bu amaç doğrultusunda ele aldığı eserlerinden hareketle Mardin’in oryantalist söylem konusunda durduğu noktanın, aynı zamanda kendisini Türkiye’de bulunan diğer sosyal bilimcilerden ayıran hususiyetlerinin de ana omurgasını teşkil ettiği kanaatinde dir.²²

Arlı, Mardin’in telif ettiği ilk eserlerinden itibaren oryantalizmin dışlayıcı yaklaşımını aşmaya çalıştığını belirterek onun oryantalist perspektife sahip olmadığını vurgulamaktadır. Kitabın ilk bölümlerinde oksidentalizmin kendi toplum teorisini oryantalizm üzerinden kurmaya çalıştığı, savunmacı bir üslup benimsediği, bir tarihi ve geleneği olmadığı için gerçekçi bir söylem geliştirmesinin zorluğuna vurgu yapılmışken kitabın bu son bölümünde de teorik tartışmalara yeniden temas edilmekte bazı yeni eklemelerde bulunmaktadır.

Arlı’ya göre yüksek lisans ve doktora çalışmalarını Amerika’da tamamlayan Mardin’in bazı araştırmalarını “Doğu Çalışmaları Enstitüsü” ile bağlantılı sürdürdüğü göz önüne alınarak oryantalist akademik kurumlar ile sınırlı bir ilişkisi olduğu söylenebilir. Ancak Mardin, batılı bir bilim adamı değildir. Türk sosyal bilimcidir. Bu nedenle akademik oryantalist kurumlarla kurmuş olduğu sınırlı ilişki, tek başına anlam ifade etmemektedir. Bir düşünce üslubu olarak oryantalist söylem ile ilişkisi eserleri çerçevesinde ortaya konabilir. Tüzel bir kurum olarak oryantalizm ile ilişkisinin bulunmadığı ise açıktır. Mardin, oryantalizm eleştirisinden ziyade oryantalist söylemlerin eksik, yanlış ve ötekileştirici bakış tarzlarının aşılması gerektiğini belirtmiş ve bunun için yöntemler önermeye çalışmıştır. Bu bağlamda Türkiye’deki sosyologların içerisinde de Mardin’in oryantalist bakış açısına sahip olduğu iddiası hakikati yansıtmamaktadır. Öte yandan Mardin, Batıya dair olumsuz bir değerlendirmede bulunmamış, oksidentalizm olarak nitelendirilebilecek bir düşünce ortaya koymamıştır. Aksine oksidentalizmin anti sömürgeciliğin yanında getirdiği milliyetçi ideolojisinin yanlışlığını vurgulamıştır. Mardin’e göre toplumsal sorunları analiz etmeye çalışmayan, salt savunma ve koruma içgüdüsüyle hareket eden oksidentalizm bir tür kafa konformizmidir.²³

Yazara göre oksidentalizm paradigma, oryantalist paradigmadaki gibi analitik düşünmeyi ve çalışmayı engelleyen ötekileştirici bir üsluba sahiptir.

²² Arlı, *Oryantalizm Oksidentalizm ve Şerif Mardin*, 170.

²³ Arlı, *Oryantalizm Oksidentalizm ve Şerif Mardin*, 172-188.

Mardin'in erken döneme ait eserlerinde 'Batı' kavramı ve onunla ilişkili bazı kavramlar müsbet bir içeriğe sahiptir.²⁴ Mardin'in çalışmalarında oksidentalizm söylemindeki iki farklı dünya arasında kalma halini ve batı karşıtlığının getirdiği dar perspektifi kullanmaktan kaçınmış olduğunu görmekteyiz. Netice olarak Arlı, Mardin'in oksidentalizm üslup karşıtı bir tutuma sahip olduğunu ifade etmektedir.²⁵ Mardin, bilgi eksikliğinden kaynaklanan endişe temelli ötekileştirici tutumların yerine geleneğimizin karşılaştırmalı bir şekilde analiz edilmesi ve kendi iç dinamikleri aracılığıyla tespit edilmesi gerektiğini söylemektedir.

Arlı, sonuç bölümünde²⁶ Şerif Mardin'in görüşlerinin oryantalizm ve Oksidentalizm tartışmaları çerçevesinde ele alınan bu çalışmada vardığı kanaati şu şekilde aktarmaktadır: Mardin'in hem oryantalist hem de oksidentalizm söylemlerinin indirgemeciliğine mesafeli yaklaşımının nihai aşamada Türk siyasal/sosyal hayatının sorunlu yönlerini açıklamaya aday özgün bir paradigmatik çerçeveye ulaşmış olduğudur.²⁷ Öte taraftan resmî devlet söylemine muhalif olması, hümanist bir yorum tarzını benimsemesi gibi özelliklerinden dolayı sosyal bilimlerde mesai harcayan diğer bilim insanlarından ayrılmıştır.

Pekçoğu Türkçe kaleme alınmış veya yabancı dillerden Türkçe'ye tercüme edilmiş çalışmalardan oluşan Kaynakça²⁸ kısmında Mardin'in kitap, makale düzeyinde çalışmalarının büyük kısmını görmek mümkündür. Kitap, son olarak pek detaylı olmayan bir indeks²⁹ ile sonlanmaktadır.

Sonuç olarak Alim Arlı'nın Oryantalizm Oksidentalizm ve Şerif Mardin başlıklı eseri, Şerif Mardin, oryantalizm ve oksidentalizmi, sosyal bilim ve sosyal teori zemininde ama daha çok felsefi bir duyuş ve sosyolojik bir duruşla derinlikli bir analize tâbi tutuyor. Arlı'nın öne sürdüğü iddialar, tespitler ve son kertedeki temel vurguları, Mardin'i Türkiye'deki diğer sosyal bilimcilerde ayrıcalıklı bir yer oturtmaktadır. Ona göre Mardin, hem oryantalizmin hem de oksidentalizmin aşırılıklarından uzak durarak kendi metodolojisini geliştirmeye gayret etmektedir. Zira Mardin, oryantalist söylemin ötekici tutumunu ve oksidentalizm söylemin savunmacılığını doğru bulmamaktadır. Öte yandan oryantalizmin sömürgecilikle kurduğu irtibat sebebiyle yaptığı tahrifatın oksidentalizm ile aşamayacağını belirtmektedir.

²⁴ Arlı, *Oryantalizm Oksidentalizm ve Şerif Mardin*, 188.

²⁵ Arlı, *Oryantalizm Oksidentalizm ve Şerif Mardin*, 200.

²⁶ Arlı, *Oryantalizm Oksidentalizm ve Şerif Mardin*, 211-215.

²⁷ Arlı, *Oryantalizm Oksidentalizm ve Şerif Mardin*, 206.

²⁸ Arlı, *Oryantalizm Oksidentalizm ve Şerif Mardin*, 215-223.

²⁹ Arlı, *Oryantalizm Oksidentalizm ve Şerif Mardin*, 223-225.

Hayreddin Karaman, *Tasavvuf Şeriatı Olmaz*

(İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Baskı, 2019), 192 sayfa

Kübra Ayvaz*

İslami İlimler arasında bir bilim olarak yerini almasına rağmen tasavvufun, sübjektif bir tecrübe, şeriatın dışında bir hareket olmakla itham edildiği görülmektedir. Tasavvufu, ilimlerin zirvesine çıkarılanlar olduğu gibi onu ilimler arasında saymayanların da mevcut olduğu bilinmektedir. Hatta günümüzdeki tenkit ve savunuların onun kadar canlılığını devam ettirebildiği başka bir İslami ilim dalının olmadığı bile söylenebilir. Hayreddin Karaman tarafından kaleme alınan *Tasavvuf Şeriatı Olmaz* başlıklı kitap, birçok tartışmaya dikkat çeken katkılarda bulunmaktadır. Hayreddin Karaman, eserinde, bir hukukçu olarak meseleleri kaynağından anlamaya odaklanan bakış açısı ile yüzeysellikten, ifrat ve tefritten uzak bir üslup benimsemiştir. Eseriyle öncelikli olarak halkı irşat etmeyi hedefler. Bu sebeple önce kendisine yöneltilen sorulara yer vermiş daha sonra bazı tasavvuf klasikleri üzerinden büyük mutasavvıfların şeriat hassasiyetlerini konu edinmiştir. Bu kitabı hastalığına şifa olması maksadıyla -tasavvufi bir tabir olan- tevessül edindiğini girişte belirtmesi de oldukça manidardır.¹ Bu vesileyle hocamıza acil şifalar dilediğimizi de ayrıca belirtmek isteriz.

Karaman'ın eseri yazmasındaki hareket noktasının, belli bir merteye kat eden kişinin şeriata ihtiyacının kalmadığı şeklindeki müfrit yaklaşımların olduğu belirtilmelidir. Zira eserde bu ifade vurgulanmakta, buna ilave olarak mutasavvıfların, şeriatı tasavvufun mümkün olmadığı hususundaki ortak kanaatlerini klasiklerden göstermeyi hedeflediği anlaşılmaktadır.

Eserin yalın bir dille yazılması sebebiyle ilk bakışta halka hitap ettiği düşünülebilir. Ancak içeriğinde, tasavvufun doğuşu, tarihi gelişimi, sınırları, Osmanlı dönemindeki meşruiyeti, Cumhuriyet dönemindeki durumu, fıkıh ve kelamcılarının tasavvufa bakışlarındaki farklılıklar, taraftar ve aleyhtarlarına

* Doktora Öğrencisi, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri, hicret.kubra@gmail.com

¹ Hayreddin Karaman, *Tasavvuf Şeriatı Olmaz*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Baskı, 2019), 11.

tavsiye ettiği kitaplara bakılarak bu çalışmanın aynı zamanda akademik camiaya da hitap ettiği belirtilmelidir. Karaman özellikle fıkıh, kelim ve felsefeyle meşgul olanlara, önyargıdan, hakkaniyetsiz tenkitlerden uzaklaşarak tasavvufun dini destekleyici vasfını sunmaktadır.

2017’de yazılan makalelerden derlendiği dikkate alındığında bu çalışmanın, 15 Temmuz 2016’da yaşanan meşum darbe girişimi sonrası eserin halkı bilinçlendirme çabasını üstlendiği vurgulanmalıdır. Her ne kadar önsözünde açıkça ifade edilmese de eserin tarikat ve cemaatler ile diğer sivil toplum kuruluşlarının mevcut durumlarını da nazar-ı dikkate aldığı söylenmelidir. Tasavvufun bazı metotlarından (teslimiyet vb.) yararlanarak halkı kandıran “sapkın ve sahtekârlar...” tarzındaki ifadeler bunun bir yansıması olmalıdır. Bütün bunlarla beraber kitapta tepkisel bir üslup hâkim değildir. Karaman’ın şahıs veya olay zikretmeksizin mefhuma odaklanan bu bilimsel bakış ve üslubunun bugün pek çok akademisyen için de örnek teşkil eden zaruri bir üslup olduğu kanaatindeyiz. Halkı galeyana düşürmeden, fitneye sebebiyet vermeden, buradan nemalanmayı umanları boş çeviren, öncelikle halkı bilinçlendirmeye odaklanan bu yaklaşımın, akademik camianın toplum karşısındaki başlıca vazifesi olduğu düşüncesindeyiz.

Konulara bakıldığında, eserde önce tasavvuf ve tarikat ile ilgili bir çerçeve çizildiği daha sonra soru ve cevapların sunulduğu, tasavvuf ile ilgili bazı tartışma konuları ve kavramlarının ele alındığı, son olarak mutasavvıfların eserlerinden alıntılarının işlendiği görülür. Buradan hareketle ilgili makalelerin belli bir düzenle derlendiği anlaşılmaktadır. Ancak eserin derleme olması sebebiyle bazı soru-cevaplarda ve konularda tekrarların bulunduğu da görülmektedir.

İlk bölümlerde Karaman, kendi yazısına yapılan bir tenkite işaret ederek tasavvufa dair bakış açısı hakkında oldukça net bir çerçeve çizer. Tasavvufun kavramlarını, meselelerini ve dayanaklarını değerlendirir. Daha sonra bunu meşhur mutasavvıfların eserlerinden yaptığı alıntılara getirdiği yorumlar takip eder. Burada Muhâsibî, İbnü’l-Arabî, Niyâzî-i Mısırî, Mevlânâ ve Yûnus Emre gibi isimlerin klasiklerini taraması bakımından geniş bir literatürü içerdiği görülmektedir. Sonuna da İslam filozoflarından İbn Sînâ ile İbn Rüşd’ü eklemesi kitabın çerçevesini çeşitlendirmesi bakımından önemlidir.

Karaman'ın eserde, tarikatlarla ilgili yanlış örnekler sunularak algı üretmenin halkı bölmesi gibi güncel meselelere de değindiği görülür. Selçuklu, Osmanlı ve Cumhuriyet döneminin tasavvuf ve tarikatlara karşı sergilediği tutumları, yüzeysellik ve önyargılardan uzak objektif olarak analiz ettiği belirtilmelidir. Ayrıca sosyal vakıaların yasaklamayla ortadan kaldırılamayacağına olan işareti ile bunun meşru zeminde yeniden sosyal hayata sokulmasına dair sunduğu çözüm² kayda değerdir. Karaman bu konuyu çalışmanın genelinde de gördüğü üzere yalın bir üslupla sunmayı hedeflemiştir.

Karaman'ın tarihi verileri değerlendirirken çoğunlukla isimlere odaklanmadığından bahsetmiş ve bunun faydalarına işaret etmiştik. Ancak eserin bir bölümünde “saptığı” zikredilen şahsın veya zümrenin açıklanma ihtiyacı duyulmuştur. İbn Teymiyye hareketinin başlama sebebi olarak görülen ‘sapmaların doruğa çıkması’ ifadesinde işaret edilen kişinin netleşmesi gerektiği kanaatindeyiz. Çünkü İbn Teymiyye'nin İbnü'l-Arabî'ye reddiyesi meşhurdur. Ancak Karaman'ın vahdet-i vücûd'a pek çok yerde yaptığı atıflarda İbnü'l-Arabî'yi sapkın olanlardan saymadığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla burada sapanlardan kastının net olarak anlaşılmadığı görülmekte, birkaç cümleyle bu hususun izah edilmesine ihtiyaç hissedilmektedir.³

Netice olarak Karaman'ın, tasavvuf literatürüne ait kavramları yerli yerince kullanması, akıcı bir anlatımı tercih etmesi, meseleleri klasik eserlerden alıntılarla ortaya koyması ve bunları temel kaynaklara dayanarak açık, anlaşılır şekilde tartışması bakımından bu eser, tavsiye eserler arasında zikredilmelidir. Zira eser, başarılı bir sunumun yanında hakkaniyetli tenkit ve tespitlerin ön plana çıktığı ideal bir işlenişe sahiptir.

Burada, tespit edilen basım hatalarına da işaret etmekte fayda olduğu kanaatindeyiz. İlk olarak iki üç sayfada yoğunlaşan bazı imla hatalarından bahsetmeliyiz. Harf eksikliği veya fazlalığından ibaret olan bu hataların manaya çok etki etmediği ifade edilmelidir.⁴ Ancak diğer basımlar için dikkate alınmasını gerekli gördüğümüz, düzeltilmesi gereken başka hatalar da tespit ettik. Bunlardan biri eserin Mesnevî'den yoğun nakillerin ve devamında Karaman'ın açıklamalarının olduğu bölümdür.⁵ Burada nakilden sonra bulunması gereken

² Bk. Karaman, *Tasavvuf Şerhiatsız Olmaz*, 29-32.

³ Bk. Karaman, *Tasavvuf Şerhiatsız Olmaz*, 27.

⁴ Bk. Karaman, *Tasavvuf Şerhiatsız Olmaz*, 112-115.

⁵ Bk. Karaman, *Tasavvuf Şerhiatsız Olmaz*, s. 119-126.

dipnot gösterimlerinin Karaman'ın açıklama yaptığı paragraflara kaydığı anlaşılmaktadır.

Basımda düzeltilmesi gereken diğer kısım ise başlıklardaki bir hatadır. 'Gazzâlî ve Şeriat' başlığında işlenip bitirilen bölümün haricinde yeniden 'Gazzâlî' başlığı altında iki satırdan ibaret bir bölümün açılması, burada bir basım hatasının olduğunu gösterir. Üstelik ilgili bölümde geçen ifadenin Bâyezîd-i Bistâmî'ye ait farklı bir versiyonunun bir önceki sayfada bulunması da bunu doğrulamaktadır. Bunun ardından Şatîbî'nin bu paragrafa bir cümle gibi bağlanması burada ayrı bir hatanın daha olduğunu hissettirmektedir. Nitekim devamında Şatîbî'nin *Muvafakât* adlı eserinden iki sayfalık alıntı ile yeni bir alt bölüm oluşturulması, bu bölümün başlığının esasında 'Gazzâlî' değil, 'Şatîbî' olduğunu gösterir.⁶ Bu hata eserin 'İçindekiler' bölümüne de yansımış, esasında Şatîbî'ye ait olan 'Hal Ehlinin Fetvası' alt başlığı, Gazzâlî'ye ait bir alt başlık gibi görünmüştür.

Karaman'ın eseri yazmasındaki başlıca hareket noktasının, tasavvufun bazı sapkın fikirlere alet edilmesi ile halkın kandırılması olduğu ifade edilebilir. Bu sebeple eserin, yakın zamanda şahit olduğumuz meşum darbe girişimine karşı bir bilinçlendirme misyonunu üstlendiği de belirtilmelidir. Bununla beraber tasavvuf aleyhtarlarına karşı da hakkaniyetli bir tenkit örneği teşkil etmektedir.

Eser genel olarak tasavvufun çerçevesi, etrafındaki sorular, taraftar ve aleyhtarlarının fikirleri ile klasiklerin analizinden oluşmaktadır. Halkı irşat amacıyla basit ama yüzeysel olmayan bir üslupla kaleme alınmıştır. Üslup bakımından akademik olmamakla beraber akademi camiasına da hitap ettiği söylenebilir. Derleme olması sebebiyle tekrarların bulunduğu belirtilmelidir.

Karaman'ın kavram ve konu analizleri hakkındaki görüşleri ile sorulara verdiği cevaplardaki net tavrının hakkaniyetli ve tutarlı olduğu anlaşılmıştır. Muhâsibî'den İbn Rüşd'e geniş bir literatürü içermekle beraber özellikle Gazzâlî, Mevlânâ, İbnü'l-Arabî gibi bu coğrafyanın sahip çıktığı isimlerin üzerine daha fazla eğildiği görülmüştür.

⁶ Bk. Karaman, *Tasavvuf Şeratsız Olmaz*, s. 116.

Karaman'ın eserinde pek çok isme yer vermekle beraber metot olarak bilhassa mefhuma odaklandığı görülmektedir. Fitneye sebebiyet vermeden halkı bilinçlendirme işlevi görmesi ve tarikatların meşrulaştırılması şeklindeki çözüm teklifi kayda değerdir. Karaman'ın fikirlerini üslubuna ve tavrına yansıtması, bunu bir kimlik olarak benimsediğini de göstermektedir.

Eser, bu toprakların örfünü şekillendiren tasavvufun, aleyhtarlarının mesnetsiz saldırılarına karşı savunulması ve taraftarlarınca saptırılmasından korunması rolünü üstlenmektedir. Bu bakımdan bu coğrafyanın ilim ehli üzerindeki hakkını teslim etmektedir. Bu eserde olduğu gibi bu hususta güçlü kalemlerin konuşmasının önemi açıktır. Eser gücünü de buradan almaktadır.

Karaman'ın, bu eserde, konusu, gayesi ve literatürüyle bir bilim olarak Tasavvufa hakkını verdiği ifade edilmelidir. Onun, sūfî bakışın arka planını (zūhd, ahlak anlayışı...vb.), bazı halleri (cezbe vb.) göz önünde bulundurduğu ve Tasavvuf klasiklerini kendi bağlamında ele aldığı görülmüştür. Eserin, orijinalitesini bir taraftan arka planda fıkıh usulüne ait olan Kitap, sünnet, icmâ, kıyas metodolojisinden diğer taraftan sūfî bir kimliği yansıtmasından aldığı kanaatindeyim. Dolayısıyla yazar, kadim dönemlerdeki gibi fakih mutasavvıf kimliğinin günümüzdeki örneğini temsil etmesi bakımından da ayrıcalıklı bir konumdadır.

Mehmed Said Hatiboğlu, *İslâmî Tenkid Zihniyeti ve Hadis Tenkidinin Doğuşu* (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 156 Sayfa

Fetullah Bakırcı*

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim dalında uzun yıllar akademik çalışmalar yapmış olan Mehmed Said Hatiboğlu'nun, 1962 yılında "İslâmî Tenkid Zihniyeti ve Hadis Tenkidinin Doğuşu" başlığı ile hazırlanmış olduğu doktora tezi, 2015 yılında OTTO Yayınları tarafından neşredilmiştir. Hatiboğlu çalışmalarının uzun yıllar sonra neşredilmiş olmasının sebebini şu şekilde ifade etmektedir:

İslam kültürü, en azından 1300-1400 seneye varan bir maziye sahiptir. Bu kültürün içinde barındırdıklarını ana hatlarıyla bile olsa tanımadan İslam adına konuşabilmek mümkün değildir. Fakat böyle bir neticeye, ideale ulaşabilmek insanoğlunun fani hayatında mümkün olmadığı için, en azından imkân dâhilinde daha etraflıca kültür edinmeden bir şeyi ortaya çıkarmanın doğru olmayacağı kanaatindeydim.¹

Hatiboğlu, dostlarının ve öğrencilerinin, eserlerini neşretme yönündeki taleplerini ertelemenin bir manası olmayacağı düşüncesiyle hem istifade edilebilmesi hem de tenkide tabi tutulabilmesi için neşrinin doğru olacağı kanaatine vardığını ifade etmektedir.

Eser, giriş, iki bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Giriş bölümünde Ahzâb suresinin 21'inci ayet-i kerimesi² mucibince her Müslüman'ın -İslamiyet'i en iyi temsil eden o olduğu için- Resulullah Efendimizi örnek almak istemesinin en tabi şey olduğunu ifade eden Hatiboğlu, o örnekliliği bizzat müşahede ederek yaşamış olan sahâbe-i kiramın, bu şerefi kendilerine has kılmayarak, gelecek nesillerin de Efendimizi (sav) örnek alabilmelerini mümkün kıldıklarını belirtmiştir. Yazarın kitap boyunca cevabını aradığı soru bu bölümde sorulmuştur:

Acaba nesiller boyunca bu örnek kimse hangi yolla tanıtılmış ve bu işte sıhhat nasıl sağlanmıştır?³

* Doktora Öğrencisi, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, fetullahbakirci@hotmail.com

1 Mehmed Said Hatiboğlu, *İslâmî Tenkid Zihniyeti ve Hadis Tenkidinin Doğuşu*, (Ankara: Otto Yay., 2015), 9.

2 "İçinizden Allah'ın lütfuna ve ahiret gününe umut bağlayanlar, Allah'ı çokça ananlar için hiç şüphe yok ki, Resulullah'ta güzel bir örneklik vardır." (el-Ahzâb 33/21).

3 Hatiboğlu, *İslâmî Tenkid Zihniyeti*, 14.

Yazar, giriş bölümünün son kısmında, İbn-i Ebî Hâtim'in *Takdimetü'l-ma'rife* isimli -hadis tenkidinin müdafaa edildiği- eserinden şöyle bir soru-cevap nakletmiştir:

“*Cenâb-ı Hakk'ın Kitabına dair malumat nerden edinilebilir?*” diye sorulsa, “*Hz. Peygamberden ve onun vahye muhatap olmuş necip ashabından gelen doğru nakil ve rivayetlerle*” cevabı verilir. “*Peki, doğru rivayet ile yalan olanı nasıl bilinebilir?*” diye bir soru sorulsa, ona da “*âlimlerin tenkidıyla*” cevabı verilir.⁴ Hatiboğlu bu doğrultudan hareketle, Allah'ın kitabının ve Resulünün sünnetinin öğrenilmesinde nakil ve rivayetten başka yol olmadığından dolayı, râvîlerin âdil olanları ile rivayetlerin sahih olanlarının belirlenmesi gerektiğinin altını çizmiş, bunun da yalnızca rivayet malzemesine tenkidî bir yaklaşımla sağlanabileceğini ifade etmiştir.

Kitabın birinci bölümünde, tenkit geleneğinin, İslamiyet'ten önceki Arap toplumunda var olduğunu ve bu durumun nübüvvetin ilk yıllarında kendini gösterdiğini ifade eden müellif, bazı başlıklar altında zikrettiği örneklerle bunu izah etmeye çalışmıştır. Bu başlıklardan ilki “İrtidad Hareketi”dir. Hatiboğlu, İslamiyet'in getirmiş olduğu akaidi benimsedikten ve Müslüman olduktan sonra bazı kişilerin irtidad etmelerini, sahip oldukları tenkidî yaklaşımın bir tezahürü olarak görmektedir. Halbuki aynı bölümde irtidad etmelerine sebep olarak “*Mekke elebaşlarının tazyikini*” ve “*Müslüman olduktan sonra kaybetmiş oldukları eski mevkilerine dönmek istemelerini*” göstermiş, hatta bunlar içerisinden Ubeydullah İbn Cahş'ın “*dünyevî menfaatleri icabı*” irtidad etmiş olduğunu belirtmiş olmasına rağmen, bu örnekleri tenkidî yaklaşıma sahip olduklarını iddia ettiği başlık altında zikretmiştir. Hatiboğlu, İsrâ Hadisesi” başlığı altında, Hz. Peygamberin miraç hadisesi kendisine haber verildiğinde, Hz. Ebubekir'in ilk önce “*o böyle bir şey söylememiştir*” diyerek tenkidî bir yaklaşımda bulunduğunu, fakat Hz. Peygamberden menkul olduğu belli olunca onu tasdik edip “*Sıddık*” lakabını aldığını, Hasan-ı Basri'den bir rivayet olarak nakletmiştir.⁵ Yazarın Hz. Peygamber dönemi tenkit hareketlerine getirmiş olduğu bir örnek de “*Bedir Muharebesi*” başlığı altında zikretmiş olduğu “*sevkü'l-ceyş*” hadisesidir. Bilindiği üzere Hubab ibn el-Münzir, Peygamberimizin (sav) Bedir savaşı öncesindeki asker konuşlandırmasında

4 İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî, *Takdimetü'l-ma'rife li-Kitâbi'l-Cerh ve't-ta'dil*.

5 Hatiboğlu, *İslâmî Tenkid Zihniyeti*, 22.

Allah'ın (cc) emri olup olmadığını sormuş, aksi cevap alınca da düşmanı susuz bırakmak için askerleri düşmana en yakın kuyunun etrafında konuşlandırılmasını teklif etmiş ve Allah Resulü tarafından kabul görmüştür.⁶ Hatiboğlu, sahâbenin Hz. Peygamberin yapmış olduğu bir işi sorgulayıp, farklı bir tavsiyede bulunabiliyor olmasını, sahip oldukları tenkidî yaklaşımın bir tezahürü olarak görmektedir. Bu şekilde on dört başlık altında Hz. Peygamber dönemi tenkit hareketlerine örnekler veren yazar, birinci bölümün ikinci kısmında Hz. Peygamber sonrasında yaşanan tenkit hareketlerine temas etmiştir. Bu yaklaşımın ilk tezahürünün halife seçiminde yaşandığını belirten Hatiboğlu, o dönemde sahâbenin içinde bulunduğu hürriyet ve müsamaha havasının, azılı İslam düşmanı müsteşrikler tarafından dahi kabul edilmiş bir hakikat olduğunu ifade etmiştir. Zira yazar, sahâbeden Sâd b. Ubâde'nin Hz. Ebubekir ve sonrasında Hz. Ömer'in hilafetini kabul etmeyerek karşılarında bir tavır sergilemesini, devrin sahip olduğu siyasi hürriyete ve sahâbenin sahip olduğu tenkidî yaklaşıma bir delil olarak sunmuştur.⁷

Birinci bölümün son kısmında rivayet müessesesinin doğuşuna ve bu sahadaki tenkit hareketlerine temas eden müellif, Hz. Peygamberin hayatının tüm teferruatıyla sonraki devirlere aksettirilmesinin rivayetle mümkün olduğuna dikkat çekmektedir. Her sahâbenin her an Peygamberimizin yanında olma ihtimali bulunmadığından, vefatını müteakip rivayet müessesesi sahâbe döneminde başlamıştır. Hatiboğlu, rivayet hangi kanaldan gelirse gelsin, “İfk hadisesi” üzerine inzal buyrulmuş, Nûr suresinin 12'nci ayet-i kerimesi⁸ mucibince, sahâbe tarafından dirayet usulü ile muhakemesinin yapılmış olduğunu ifade etmiştir.⁹ Hatiboğlu bu başlık altında umumiyetle Hz. Ömer ve Hz. Aişe'den örnekler getirmiştir. Hz. Ömer'in, Peygamber Efendimizden bir haber nakleden sahâbeden dahi şahit getirmelerini istediğine dair birçok rivayette bulunan yazar, Hz. Aişe'nin de sahâbe tarafından yanlış nakledilen rivayetleri tenkit ederek doğrularını söylediğine dair örnekler getirmiştir.

6 M. Yaşar Kandemir, “Hubab ibn el-Münzir”, *DİA*, Ankara: TDV Yayınları, 1998) 18/264.

7 Hatiboğlu, *İslâmî Tenkid Zihniyeti*, 35.

8 “Bunu işittiğiniz zaman mümin erkekler ve kadınların birbiri hakkında hüsn-i zan beslemeleri ve ‘Bu apaçık bir iftiradır’ demeleri gerekmez miydi?” (en-Nûr 24/12).

9 Hatiboğlu, *İslâmî Tenkid Zihniyeti*, 41.

İkinci bölümde hadis tenkidinden ve bu tenkîdî yaklaşıma sebep olan amillerden bahseden Hatiboğlu, sünnet ve hadisin dinin bir bölümünü oluşturuyor olması münasebetiyle, bunların aslını bilmenin ve tatbik etmenin dînî bir mükellefiyet olduğunu, bunun mükemmeliyetinin ise tenkit müessesesiyle kaim olduğunu belirtmiştir. Hadisin -sahip olduğu bu değer sebebiyle- bir istismar vesilesi olarak kullanılmış olduğuna temas eden yazar, Hz. Peygamberin vefatından sonra yaşanmış olan dînî, siyasî ve asabî çatışmaların neticesinde her grubun kendi lehine ve düşman gördüklerinin aleyhine kullanmak suretiyle hadisleri istismar ettiklerini belirterek bu hususa birçok örnekler getirmiştir. Biz de bu örneklerden bir tanesini zikretmekle iktifa edeceğiz. Şöyle ki, Hz. Ali'nin Peygamber Efendimizden (sav) sonra halife olması gerektiğini ifade eden taraftarlar; *“Ali benden, ben de ondanım. Benden sonra her müminin velisi Ali'dir.”*¹⁰, *“Efendisi olduğum kimsenin, Ali de efendisidir. Ya Rab! Ali'yi tanıyanı himaye et, muhalif olanın düşmanı ol”*¹¹, *“Ali'yi bir münafık sevmeyiz, bir mümin de buğzetmez”* gibi rivayetleri delil olarak öne sürmüş olduklarını ifade eden Hatiboğlu, buna karşın Emevîler'in, Hz. Peygamberin herhangi bir vâsi tayin etmediğini ispat etme görevi üstlenerek, bu rivayetleri cerh etme gayesiyle şu cevabı verdiklerini nakletmektedir: *Hz. Aişe'ye bu rivayet sorulduğunda: “Başını göğsüme yaslamıştım. Kucağımda bükülüüp kaldılar. Öldüklerini anlamadım bile. O halde ona (Ali'ye) nasıl vasiyet etmiş olabilir”*¹²

İkinci bölümün ikinci kısmında, dînî, siyasî vb. sebeplerle Hz. Peygambere söz söyletme işinin gittikçe meslek halini almış olduğunu belirten yazar, bu rivayetlere karşı tenkit hareketlerinin de bu çevreden başladığını ifade etmektedir. Meşhur müsteşrik Goldziher'in hadis istismarına karşı alınan tedbir hareketini üç manzarada mütalaa ettiğini belirten Hatiboğlu, bunların ilkinin yalan hadis uydurmayı engellemek için yeni haberler icad etmek olduğunu ve¹³ *مَنْ كَتَبَ عَلَيَّ* hadisini bu kategoride değerlendirdiğini belirtmiştir. İkinci olarak hadisin değerini düşürmek ve sünnete olan ilgiyi söndürmek için en mahrem yerlere taalluk eden rivayetlere yer vermek olduğunu ifade etmektedir ki, abdest bozmanın usulüne dair ifade edilen rivayetleri bu kategoride değerlendirmiştir. Bu yollardan “en tesirli aks-u amel” olarak niteledikleri üçüncü yol ise icmâu'l-ümmettir. *“Size çeşitli hadisler gelecek. Allah'ın Kitabına ve benim Sünnetime*

10 Tirmizî, “Ebvâbü'l-menâkib”, 66; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 33/154.

11 İbn Mâce, “Fezâilu's-Sahâbe”, 15; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 30/432.

12 Buhârî, “Kitâbu'l-vasâyâ”, 1; Müslim, “Kitâbü'l-vasiyye”, 19.

13 Buhârî, “Bâbu'l-İlm”, 38; Müslim, “Mukaddime”, 3.

uygun olanlar bendendir. Size, Allah'ın Kitabına ve benim Sünnetime muhalif olarak gelen ise benden değildir.” hadisi de bu kategoride değerlendirilmektedir. Hatiboğlu, ikinci bölümün son kısımlarında, ilk hadis tenkidi imamlarını tabaka-tabaka zikrettikten sonra, bu imamların hadis tenkidini hangi sahalarda yaptıklarına temas etmiştir. Buna göre imamların bazılarının “isnadi” bazılarının “metni” ön plana alırken bir grup hadis imamının da “metin ve isnadi” bir arada mütalaa ettiklerini belirtmiştir. Sonuç bölümünde kitapta anlatılan ve amaçlanan genel amaca matuf olarak hadislerin tenkidi bir yaklaşımla tahlili hususunda, daha ziyade isnad tenkidinde bulunulduğunu, aynı tenkidin metin tenkidi hususunda gösterilememiş olduğunu belirten Hatiboğlu, ilaveten eslafın eserlerinde var olan her şeyi, her türlü noksanlıktan beri görmenin ve tenkitten uzak tutma gayretinin yanlış olduğuna değinerek tamamlamıştır.

Sonuç olarak kaleme alınmış olduğu dönemin tüm edebî inceliklerinin hâkim olduğu eserde, yazarın eslâfa olan hürmet ifadelerinin calibi dikkat olduğunu ifade etmek yerinde olacaktır. Yazar kitap boyunca birincil kaynaklara atıf yapmıştır. İddialarını temellendirme noktasında getirdiği örnekler ve başarılı ve dikkat çekicidir. İmla olarak, Arapça asıllı kelimelerdeki harfleri aslına uygun olarak yazmayı daha uygun gördüğü için (örn. Takip: Tâkib) bu şekilde kaleme alan yazar, soru edatı olan “mı, mi, vb.” estetik bulmadığı için ayrı yazmadığını belirtmiştir.

HÜZÜN ve FİLİSTİN

Tarih-i Edyân Müderrisi Ömer Faruk Harman'a Tarih

Allah'tan bu ferman beyim
Sabırdandır bu derman beyim
Dört kutub çıkarak vâh dedi
“RAHMETLİ FÂRÛK HARMAN BEY'İM” (2021)

Mustafa KARA

Dinler Tarihi'nin Üstâdı Ömer Faruk Harman İçin

İlme açılan kapı evvel Şehristânî'den,
Ehl-i Kitabı tedkik kutsal metinlerinden,
Barnaba, Kudüs, derken haber on dokuz erden:
“GÖÇTÜ ÖMER FARUK BEY, YÂRÂN LÂL KEDERİNDEN” (1442)

Süleyman SAYAR

Ömer Faruk Harman Hocamızın Vefatına Tarih

Verdi güçlü cevaplar tahrifçilere,
Haçlı ve siyonisti indirdi yere.
Âhirette harmanı gufranla dolsun,
Yoldaş olsun bâtilin hasmı Ömer'e...
Elemli şu vefâta mânâlı tarih:
“ÂH GÖÇTÜ FARUK HOCA HAK DÎN ÜZERE...” (1442)

Mustafa Asım KÜÇÜKAŞCI

HÜZÜN ve FİLİSTİN

İktisat Tarihçisi Mehmet Genç'in Vefatına Tarih

Arşiv'in piri Hoca

Kemal nihriri Hoca

Sekiz cennete gitti

“ARTVİN'Lİ MEHMED HOCA” (1442)

Mustafa KARA

Tevâzu Örneği Bir Âlim Mehmet Genç İçin

Serâzat bir tavır o, şöhreti istiğnâsı;

Süresiz bir gayret o, ilme sülûkün hası.

Gelsin yirmi dört kalem mevtine tarih düşsün:

“GÖÇTÜ EYVÂH MEHMET GENÇ, KUBBEDE HOŞ SADÂSI” (1442)

Süleyman SAYAR

Ah Kudüs Vah Filistin

Emin babasına ağlıyor

Fatma annesine ağlıyor

O tek millet küfür gülerken

“FİLİSTİN DEVLETİ AĞLIYOR” (1948)

Mustafa KARA

Ümmet Kan Ağlıyor

Eski bir yaramız kanıyor

Mübarek Mescid'im yanıyor

Sağır, dilsiz körler keyfinde

“İSLÂM ÜMMETİ KAN AĞLIYOR” (1981)

Mustafa KARA

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 dâhil 8.000 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 4 en fazla 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 “Yayımlanabilir” 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 yayım 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 8.000 words with 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 at least 4 and 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.