

ISSN 1300-8498

# DIYANET İLMÎ DERGİ

CİLT: 57 • SAYI: 2 • NİSAN-MAYIS-HAZİRAN 2021



DIYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI







ISSN 1300-8498

# DIYANET İLMİ DERGİ

ÇİLT: 57 - SAYI: 2 - NİSAN-MAYIS-HAZİRAN 2021



DIYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI

# DIYANET İLMİ DERGİ



DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI ADINA  
SAHİBİ VE GENEL YAYIN YÖNETMENİ  
Publisher & Chief Editor

SORUMLU YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ  
Managing Editor

MALİ İŞLER VE DAĞITIM SORUMLUSU  
Finance & Distribution

EDİTÖR  
Editor

YAZI TAKİP  
Secretary

YAYIN TÜRÜ  
Type of Publication

YÖNETİM MERKEZİ  
Head Office

ABONE İŞLERİ  
Subscription Affairs

GRAFİK TASARIM  
Technical Production

ABONE ŞARTLARI  
Subscriber Terms

BASIM TARİHİ  
Publication Date

Doç. Dr. Fatih Kurt

Dr. Elif Arslan

Ahmet Bulut

Dr. Fatma Bayraktar Karahan

Ahmet Dede  
Savaş Özdemir

Üç Aylık, Yaygın, Süreli Yayın

Diyaret İşleri Başkanlığı Süreli Yayınlar ve  
Kütüphaneler Daire Başkanlığı  
Üniversiteler Mahallesi Dumlupınar Bulvarı  
No: 147/A 06800 Çankaya - ANKARA  
Tel: (0312) 295 86 09  
Faks: (0312) 295 61 92  
E-mail: [ilmidergi@diyanet.gov.tr](mailto:ilmidergi@diyanet.gov.tr)  
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/did>

Tel: (0312) 295 71 96-97 / 295 72 05-06  
Faks: (0312) 285 18 54  
E-mail: [dosim@diyanet.gov.tr](mailto:dosim@diyanet.gov.tr)

Çağlayan Basım Yayın Dağıtım Amb. San. Tic. A.Ş.  
Sarıç Yolu No:7  
35410 Gaziemir - İZMİR  
Tel: (0232) 274 23 18

Yurt içi: Yıllık abone ücreti 60,00 TL  
Yurt dışı yıllık: ABD \$; 27, AB Ülkeleri €; 22,  
Avustralya Doları; 35, İsveç ve Danimarka  
Kronu; 175, İsviçre Frangı; 35

15.06.2021

Bu dergi uluslararası  , ulusal  ,  ve  veri indeksleri tarafından taranmaktadır.

Abone Kaydı için, ücretin Döner Sermaye İşletme Müdürlüğü'nün T.C. Ziraat Bankası, Ankara Kurumsal Şubesi'ndeki İBAN: TR94 0001 0017 4505 9943 0850 41 Nolu hesabına yatırılması ve makbuzun fotokopisi ile aboneliğin hangi sayıdan başlayacağını bildirir bir dilekçenin (0312) 285 18 54 nolu telefona faks çekilmesi ya da [dosim@diyanet.gov.tr](mailto:dosim@diyanet.gov.tr) e-posta adresine gönderilmesi gerekir. Yayınlanan yazılara telif ücreti ödenir.

#### Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Ali Erbaş  
Prof. Dr. Huriye Martı, Necmettin Erbakan Ü. Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fak.  
Prof. Dr. Abdullah Kahraman, Kocaeli Ü. İlahiyat Fak.  
Prof. Dr. Adnan Bülent Baloğlu Ankara Hacı Bayram Veli Ü. İslami İlimler Fak.  
Prof. Dr. Ali Çelik, Eskişehir Osmangazi Ü. İlahiyat Fak.  
Prof. Dr. Gürbüz Deniz, Ankara Ü. İlahiyat Fak.  
Prof. Dr. Hülya Alper, Marmara Ü. İlahiyat Fak.  
Prof. Dr. İhsan Çapcıoğlu, Ankara Ü. İlahiyat Fak.  
Prof. Dr. İlyas Çelebi, İstanbul 29 Mayıs Ü. İlahiyat Fak.  
Prof. Dr. İsmail Karagöz Düzce Ü. İlahiyat Fak.  
Prof. Dr. Mehmet Ünal, Ankara Yıldırım Beyazıt Ü. İslami İlimler Fak.  
Prof. Dr. Muammer Cengil, Hittit Ü. İlahiyat Fak.  
Prof. Dr. Mürteza Bedir, İstanbul Ü. İlahiyat Fak.  
Prof. Dr. Ömer Kara, Atatürk Ü. İlahiyat Fak.  
Prof. Dr. Sami A. Al-Arian, İstanbul Sabahattin Zaim Ü.  
İslam ve Küresel İlişkiler Merkezi (CIGA) Direktörü  
Prof. Dr. Suat Cebeci, Yalova Ü. İslami İlimler Fak.  
Prof. Dr. Şehmus Demir, Gaziantep Ü. İlahiyat Fak.  
Doç. Dr. Ayşe Esra Şahyar, Marmara Ü. İlahiyat Fak.  
Doç. Dr. Mohd Asri bin Zainul Abidin, Malezya Perlis Müftüsü  
Dr. Naeem Baig, Kuzey Amerika İslam Camiası (ICNA) Eski Başkanı

#### Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Huriye Martı, Necmettin Erbakan Ü. Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fak.  
Prof. Dr. Ali Avcu, Ankara Sosyal Bilimler Ü. İslami İlimler Fak.  
Prof. Dr. İhsan Çapcıoğlu, Ankara Ü. İlahiyat Fak.  
Doç. Dr. Fatih Kurt  
Dr. Elif Arslan  
Dr. Fatma Bayraktar Karahan

#### İnceleme Komisyonu / Review Committee

Dr. Elif Arslan  
Mustafa Çuhadar  
Dr. Fatma Bayraktar Karahan  
Dr. Lamia Levent Abul  
Dr. Mehmet Nur Akdoğan  
Salih Şengezer

## DİYANET İLMİ DERGİ YAYIN İLKELERİ VE YAZIM KURALLARI

### A) YAYIN İLKELERİ

1. Diyanet İlmî Dergi; dinî, sosyal alanlarda yapılan araştırma ve derleme makalelere yer veren, Diyanet İşleri Başkanlığı'na ait bilimsel ve hakemli bir dergidir. Dergimiz; Ocak-Şubat-Mart, Nisan-Mayıs-Haziran, Temmuz-Ağustos-Eylül ve Ekim-Kasım-Aralık dönemlerinde yılda dört sayı olarak yayımlanır.
2. Diyanet İlmî Dergi; Diyanet İşleri Başkanlığı'nın, "Toplumu din konusunda aydınlatma" amacına mutabık, dinî ilimlere katkı sağlayıcı vasıfta, özgün, ilmî standartlara uygun ve daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış ilmî çalışmalara yer verir. Belirtilen bu hususlar dışındaki araştırmaların yayımlanmasına ise Yayın Kurulu karar verir.
3. Diyanet İlmî Dergi'de yayımlanacak makaleler, Dinî Yayınlar Genel Müdürlüğünün yayın ilkelerine uygunluğu bakımından İnceleme Komisyonu tarafından ön incelemeye alınır. Ön incelemede İnceleme Komisyonu'nun salt çoğunluğu tarafından "yayımlanabilir" kararı verilen makalelere çift taraflı kör hakem sistemi uygulanır.
4. Makaleler en az iki hakem tarafından bilimsel yöntemlerle incelenir. Makalenin yayımlanabilmesi için iki hakemden de "yayımlanabilir" görüşü alınması gerekmektedir. İki hakemden de "yayımlanamaz" mütalaası alan makaleler yayımlanmaz. Bilimsel hakem raporuna dayalı değerlendirme sonucunda her iki hakemden de "yayımlanabilir" görüşü alan makalelerin yayımlanmasına ve/veya hakemlerden birisi tarafından olumsuz görüş belirtilen makalenin 3. bir hakeme gönderilip gönderilmemesine Yayın Kurulu karar verir.
5. Makalelerin bilimsel incelemesinin olumlu olması durumunda yayın önceliği ve planlamasına Yayın Kurulu karar verir.
6. Bilimsel araştırma ve yayın etiğine aykırı eylemler, intihal, sahtecilik, çarpıtma, tekrar yayım, dilimleme, haksız yazarlık gibi fiiller suç unsuru sayılmaktadır. Bu tür durumlarda yazarların bilimsel ve yasal sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergimiz herhangi bir mesuliyet kabul etmemektedir.
7. Derginin yayın dili Türkçedir. Yabancı dillerdeki çalışmaların yayımlanması ise Yayın Kurulu kararıyla mümkün olur. Yabancı dildeki makalelere 150 kelimelik Türkçe öz ve bununla uyumlu Abstract; 750 kelimelik Türkçe geniş özet ve Summary eklenmelidir.
8. Dergide makalesi yayımlanan yazarlara "Kamu Kurum ve Kuruluşlarınca Ödenen Telif ve İşlenme Hakkındaki Yönetmelik"e göre telif ücreti ödenir ve dergi ile birlikte 20 (yirmi) adet ayrı basım gönderilir. Dergiye gönderilen yazılar yayımlansın-yayımlanmasın yazara veya bir başkasına verilmez.
9. Dergiye gönderilen yazıların daha önce başka bir yayın organında yayımlanmamış olması veya yayımı için değerlendirme aşamasında bulunmaması gerekir.
10. Dergimize makale gönderen yazarlar, doktora öğrencisi ve üstü akademik ünvana sahip olmalıdırlar. Makalede ismi yazılacak olan diğer yazarların araştırmaya katkı sağladığından emin olunmalıdır. Akademik katkısı olmayan kişilerin ilave yazar olarak gösterilmesi veya katkı sırası gözetilmeksizin, unvan, yaş ve cinsiyet gibi bilim dışı ölçütlerle yazar sıralaması yapılması bilim etiğine aykırıdır.
11. Dergimizde yayımlanmak üzere gönderilen makalelerin intihal raporlarının PDF formatında DergiPark sistemiyle dergimize iletilmesi gerekmektedir. iThenticate ve Turnitin ile yapılan benzerlik taramalarında "Exclude Small Sources(optional)/ Word count" tercihi "9 kelime" ve "alıntı ve kaynakça çıkart" şeklinde ayarlanmalıdır. İntihal raporlarında kabul edilebilir benzerlik oranı %15'tir.
12. Makalelerin yayımlanmamış tebliğ metni ile yüksek lisans veya doktora tezinden üretilmeleri durumunda çalışmanın ilk sayfasında bu husus belirtilmelidir.



13. Gönderilecek makalelerde yazı türlerine (derleme/araştırma/yorum) vb. ilk sayfada yer verilmelidir.
14. Makaleler, <http://dergipark.gov.tr/did> Dergipark makale takip sistemine gönderilir. Makale yazarının adı, unvanı, kurum bilgisi yanında telefon numarası, mail adresi ve ORCID numarasına da ilk sayfada yer verilmelidir.
15. Bilimsel bir çalışma kapsamında yapılan anket ve tutum araştırmalarında katılımcıların açık rızası ya da araştırma bir kurumda yapılacaksa ayrıca kurumun izni alınmalı ve bu izinler ilk sayfada yer verilmelidir.
16. Makale gönderiminde DergiPark sayfamızda bulunan TÜBİTAK Telif Hakkı Formu doldurulup, ıslak imzalı bir şekilde sisteme yüklenmelidir.
17. Yazarlar Yükseköğretim Kurulu'nca belirtilen Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi'ni dikkate almalıdır.
18. Diyanet İlmî Dergi' de makale yazarlarının yılda sadece bir makedesi yayımlanabilir.

## B. YAZIM İLKELEERİ

1. Dergimize gönderilen makaleler, Microsoft Office Word programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak gönderilmelidir. Gönderilen makaleler bütün ekleriyle birlikte dergi formatında olmalı ve toplamda 30 sayfayı aşmamalıdır.
2. Makalelere 150 kelime Türkçe özet, özet ile uyumlu Abstract, 750 kelimelik Summary, İngilizce başlık, en az beş en fazla sekiz kelime olmak üzere Türkçe-İngilizce anahtar kelimeler ve yararlanılan eserleri gösteren "Kaynakça" eklenmelidir.
3. Sayfa düzeni A4 boyutunda olmalı, kenar boşlukları ise her dört kenardan 2,5 cm olacak şekilde ayarlanmalıdır.
4. Yayımlanması talep edilen makalelerde ana metin Times New Roman yazı tipinde, 12 punto olacak şekilde ve 1,15 satır aralığıyla yazılmalıdır. Ana metinde kullanılacak başlıklar ise aynı yazı tipi ile 12 punto büyüklüğünde kalın (bold) olmalıdır.
5. Yayımlanması talep edilen makalelerde Arapça metin kullanılacaksa bu metin de Traditional Arabic yazı tipinde 12 punto olarak yazılmalıdır.
6. Kitap adı ve kavramların yazımında Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'nin kullanımına uyulmalıdır. İngilizce metninde yer alan özel isimler, kitap adları ve kavramların yazımında ise Encyclopaedia of Islam'ın 3. edisyonu dikkate alınmalı ve Çeviri Yazı/Transkripsiyon Alfabesi kullanılmalıdır.
7. Tablo ve şekiller, telif hakkı içeriyorsa, telif hakkı sahibinden basılı ve elektronik kullanım için yazılı izin alınması ve tablo veya şekil altında "Kaynak" ibaresi ile kaynağın belirtilmesi gereklidir.
8. Çalışmada kullanılacak şekil ya da tablo sayısı en fazla 10 adet ile sınırlandırılmalıdır.
9. Dipnotlar, Times New Roman yazı tipinde 9 punto ve 1,0 satır aralığıyla eklenmelidir.
10. Yazım kuralları, dipnotlar ve kaynakça için "İSNAD Atf Sistemi 2. Edisyon (The Isnad Citation Style 2'nd Edition)" esas alınmalıdır.



## İÇİNDEKİLER

EDİTÖRDEN	497
KUR'ÂN-I KERİM'İN DİN ADAMLARINI DÜNYEVİLEŞMEYE KARŞI İKAZI / ARAŞTIRMA MAKALESİ THE WARNING OF THE QUR'AN AGAINST THE SECULARIZATION OF THE CLERGY / RESEARCH ARTICLE BURHAN İŞLİYEN	499
ZEMAŞERİ'NİN MÜŞKİL DENİLEN ÂYETLERE DAİR ÇÖZÜMLEMESİ / ARAŞTIRMA MAKALESİ THE ANALYSIS OF ZAMAKHSHARİ REGARDING THE VERSES CALLED "MUSHKIL" / RESEARCH ARTICLE VEYSEL GENÇİL	525
NESEFİ'NİN SİYER RİVÂYETLERİNE YAKLAŞIMI -MEDÂRİKÜ'T-TENZİL VE HAKÂİKÜ'T-TE'VİL ÖRNEĞİ- / ARAŞTIRMA MAKALESİ AL-NAŞAFİ'S APPROACH TO SIYAR NARRATIVES -THE EXAMPLE OF MADÂRIK AL-TANZİL WA HAQÂ'IQ AL-TAWİL - / RESEARCH ARTICLE AHMET DUMAN	561
FIKİH USÛLÜNÜN MEDENÎ KANUNUN YORUMLANMASINA KATKISI -ALİ HİMMET BERKİ'NİN HUKUK MANTIĞI VE TEFİR İSİMLİ ESERİ ÖRNEĞİNDE- / ARAŞTIRMA MAKALESİ THE CONTRIBUTION OF THE USUL AL-FIQH TO THE INTERPRETATION OF CIVIL LAW -WITH TH EXAMPLE OF ALI HİMMET BERKİ'S LEGAL LOGIC AND INTERPRETATION/ RESEARCH ARTICLE FATİH YÜCEL	595
BİR KARŞI HİCRET HAREKETİ OLARAK MESCİD-İ DIRÂR / ARAŞTIRMA MAKALESİ MASJİD AL-DİRÂR AS AN ANTI-HİJRAH MOVEMENT / RESEARCH ARTICLE YAŞAR DOĞRU	633
OSMANLILAR DÖNEMİNDE YARIM KALAN BİR İSTİ'ÂB TERCÜMESİNİN SERENCAMI VE YAZMA TANITIMI / ARAŞTIRMA MAKALESİ INTRODUCTION AND CONSEQUENCE OF AN UNFINISHED TRANSLATION OF İSTİ'ÂB IN THE OTTOMAN PERIOD / RESEARCH ARTICLE ÖMER GÖK	675



## EDİTÖRDEN / From the Editor

Dergimizin Haziran sayısında farklı disiplinlerden makalelere yer vermeye çalıştık. İlk makalemiz Burhan İşliyen tarafından kaleme alınmış olan “Kur’ân-ı Kerîm’in Din Adamlarını Dünyevîleşmeye Karşı İkazı” başlıklı çalışma. Güncel yönü ile de dikkat çeken makalede öncelikli olarak “din adamı” kavramı üzerinde durulmakta, Kur’ân-ı Kerîm’in bu kavramı ifade için kullandığı kelimeler ele alınmaktadır. Din adamlarının içine düşebilecekleri muhtemel yanlış tutumlar da yine Kur’ân perspektifinden ortaya konulmaktadır. Zira zikredilen hususlarda ikaz edilen her ne kadar Yahudi ve Hıristiyan din adamları olsa da benzer yanlışlara düşülmesi ihtimali Müslümanlar için de söz konusudur. Makalede dünyevîleşmenin beraberinde getireceği kazanç uğruna dinin sınırlarını ihlal etmek, hakikati gizlemek, kendi yorumunu ilâhî buyruk şeklinde topluma takdim etmek gibi yanlış eylemler yanında din adamının övülmesini sağlayacak davranış biçimlerine de yer verilmiştir.

Kur’ân-ı Kerîm’i anlama üzerine önemli bir diğer çalışma “Zemahşeri’nin Müşkil Denilen Âyetlere Dair Çözümlemesi” başlıklı makaledir. Veysel Gengil, makalesinde Kur’ân’da ihtilafı ifadeler bulunduğu dair iddiaları ele alan ve detaylı izahlar ile söz konusu ithamın mesnetsizliğini ortaya koyan Zemahşeri’nin görüşlerini ele almaktadır. Diğer yandan anlaşılacak bakımından kendi içinde bazı müşkiller ihtiva eden âyetlerin nasıl yorumlanması gerektiğine dair Zemahşeri’nin Keşşâf adlı eserinde zikrettiği metotlara da makalede işaret edilmektedir.

Bu sayımızın siyer-i Nebî konusuna ilişkin makalesi “Nesefî’nin Siyer Rivâyetlerine Yaklaşımı -Medârikü’t-Tenzîl ve Hakâiku’t-Te’vîl Örneği” isimli çalışmadır. Ahmet Duman, Nesefî’nin (ö. 710/1310) Medârikü’t-tenzîl ve hakâiku’t-te’vîl adlı tefsirinde Peygamber Efendimiz’in (s.a.s.) hayatına ilişkin siyer müelliflerinin ele aldıkları rivayetleri nasıl kullandığını incelemekte ve değerlendirmektedir. Nesefî, Hanefî/Mâtürîdî ekolünün önde gelen temsilcilerinden sayılmaktadır. Bu sebeple makaleyle siyer-i Nebî’ye dair rivayetlerin gerek içerik gerek kaynak bakımından Hanefî/Mâtürîdî çizgide nasıl değerlendirildiği de ortaya konulmuştur.

Fıkıh Usulü konusunda ise Fatih Yücel’in kaleme aldığı “Fıkıh Usûlünün Medenî Kanununun Yorumlanmasına Katkısı -Ali Himmet Berki’nin Hukuk Mantığı ve Tefsir İsimli Eseri Örneğinde-” başlıklı makale dergimizde yer almaktadır. Yücel, makalesinde fıkıh usulünün hukuk eğitiminde bulunmaması ile ortaya çıkan eksikliği, bu eksikliği fark eden ve dile getiren Ali Hikmet Berki’nin eseri üzerinden ortaya koymaktadır. Berki’nin kanun metinlerinin anlaşılması ve yorumlanmasında fıkıh usulü eğitiminin nasıl bir etkide bulunacağını anlattığı Hukuk Mantığı ve Tefsir isimli eseri de makalede değerlendirilmektedir.

İslâm tarihinin önemli bir meselesi olan Mescid-i Dırâr'ı "Bir Karşı Hicret Hareketi Olarak Mescid-i Dırâr" başlıklı makalede Yaşar Doğru ele almaktadır. Doğru, makalesinde Müslümanların karşı karşıya kaldıkları Medine'de hem bir nifak hem de dini istismar hareketi olarak şekillenen bu süreci Kur'ân-ı Kerîm âyetlerinin yönlendirmesi ile Hz. Peygamber'in nasıl bertaraf ettiğini anlatmakta, bugüne ilişkin önemli bir bakış açısının da oluşmasına katkıda bulunmaktadır.

Son makalemiz "Osmanlılar Döneminde Yarım Kalan Bir İstî'âb Tercümesinin Serencamı ve Yazma Tanıtımı" isimli Ömer Gök çalışmasıdır. Gök, makalesinde günümüze de ulaşan en hacimli sahâbe biyografilerinden biri olan İbn Abdülber en-Nemerî el-Kurtubî (ö. 463/1071) tarafından kaleme alınmış olan el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-ashâb adlı eserin tanıtımını yapmakta, sahâbe isimlerine ilişkin bir dizin oluşturmak suretiyle sahâbe biyografisi çalışacak araştırmacılar için önemli bir ilk adım atmış olmaktadır.

Ortaya koydukları orijinal görüşleri sebebiyle yayımladığımız makalelerin ilmî dünyaya katkıda bulunmasını ümit ediyoruz. Bu sayımızın da yeni ufuklar açması temennisıyla...

Dr. Fatma Bayraktar Karahan

# KUR'ÂN-I KERİM'İN DİN ADAMLARINI DÜNYEVİLEŞMEYE KARŞI İKAZI

## THE WARNING OF THE QUR'AN AGAINST THE SECULARIZATION OF THE CLERGY

Geliş Tarihi: 24.02.2021 Kabul Tarihi: 02.06.2021

✉ BURHAN İŞLİYEN

DR

DİB

DIYANET İŞLERİ BAŞKAN YARDIMCISI

orcid.org/0000-0001-7653-2159

burhan.isliyen@diyanet.gov.tr

### ÖZ

Allah Teâla, kullarının kendi irade ve istekleriyle dünyaya geliş gayelerine uygun olan dosdoğru yolu tutabilmeleri için hem peygamberler göndermiş hem de ilâhî buyruğunu peygamberler vasıtasıyla insanlara iletmiştir. Peygamberlerin vefatından sonra ilâhî emirlerin, dinî ibadet, ritüel ve uygulamaların ifasında yardımcı olan ve o din mensuplarının hukukî meselelerine bakıp hüküm veren din adamları sosyal hayatın tabii bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. İlim sahibi kimselerin dünyanın çeşitli nimetlerine aldanarak ayrıcalıklı bir kast veya zümre oluşturması ve bazı helalleri kendilerine haram kılarak dinde aşırı gitmeleri Allah tarafından reddedilmiştir. Yine onlar dünyevî kazanç için dinin sınırlarını aşmamaları, hakikati gizlememeleri ve kendi yorumlarını ilâhî buyruk gibi topluma sunmamaları noktasında uyarılmışlardır. Bu çalışmada Kur'an'da nadiren övülen fakat çoğunlukla dünyevileştikleri için yerilen din adamlarının hangi eylemlerinin övgüye veya yergiyeye sebebiyet verdiği hususunu araştırmaya odaklanılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Kur'an-ı Kerim, Din Adanı, Dünyevileşme, İrşad.

### ABSTRACT

Allah (swt) has sent prophets to His servants to convey the divine commandment in order to keep them on the straight path. After prophets passed away, the clergy who helped in the execution of the divine orders, religious worship, rituals and practices and who ruled the legal issues of the members of that religion emerged as a natural consequence of social life. However, Allah has not wanted that a privileged caste or group have emerged from the clergy who deceived by the world's various blessings and to go the extreme in the religion by changing some halal to haram. Besides, the clergy has been warned at the point of not exceeding the boundaries drawn by religion for the sake of earthly gains and not to hide the truth and offer their own interpretation to the society instead of the divine commands. This study focuses on investigating which actions of the clergy, who are rarely praised but often condemned in the Qur'an because they are secular, cause praise or satire.

**Keywords:** Tafsir, Quran, Clergy, Secularization, Irshad.

## THE WARNING OF THE QUR'AN AGAINST THE SECULARIZATION OF THE CLERGY

### SUMMARY

Allah (swt) wanted His servants not to worship anyone other than Him and to embrace tawhid and sent prophets so that His servants could follow this path, which was suitable for the purpose of coming to the world with their own will. These prophets conveyed to people the divine command that Allah revealed to them as their most basic duty. No prophet expected any position, rank, salary or any worldly benefit while carrying out the activity of the prophethood. As a matter of fact, prophets who acted with these motives had to struggle with many difficulties caused by the groups that held various worldly opportunities and privileges among the tribes they were sent to. Despite all the problems they encountered, the prophets tried to convey the truth to people with unmatched determination. Moreover, the prophets not only conveyed the divine command but also explained the divine message in detail so that individuals could understand and apply it. In addition, by fully complying with the procedures and principles they conveyed, they have both set an example for the society at first hand and put forth the practical form of the divine message.

Prophets are the source and the first owners of the duty of conveying Allah's order to humanity based on the belief of tawhid. However, this task was not limited to the prophets only because of the spread of humanity to different parts of the world and the limited number of prophets. Prophets were the main actors of this struggle for unity, and religious leaders were regarded as their successors. When the historical process is examined, it is seen that the clergy who took part in the performance of religious worship, rituals, and practices and made judgments on legal issues emerged as a natural result of social life.

In the historical process, there have been clergymen who lost both the Hereafter and the world by being caught up in the temporary enthusiasm and interests of the world besides clergymen who fought in the way of Allah. Moreover, this situation will continue in the future due to human nature, which is prone to temporary earthly blessings as it was in the past. As a matter of fact, it is



stated in the Qur'an that the most important reason that deviates the clergy from the right path is secularization, different manifestations of secularization of the clergy are shown in many verses and various warnings are made. The primary addressees of these warnings are religious leaders as well as the society and the believers themselves. When the damages of the phenomenon of secularization are examined, unlike other believers, the secularization of clergymen, their use of their position in the eyes of the society apart from distorting and exploiting the religious field, and their belief that they will be forgiven no matter what they do, damages the bond of society and future generations to the religious field. At this point, the people who should avoid secularization must be the clergy because they are the groups that cause the damages of the phenomenon of secularization to spread from the individual to the social sphere and cause the greatest damage. For this reason, clergymen must fully believe in the basic principles of the religion they belong to, apply the provisions of the religion without hesitation, transfer them to people without distorting them, and be careful about worldly passions, interests, and desires. On the other hand, the fact that most of the verses in which the clergy in the Qur'an are negatively cited and condemned are related to the People of the Book does not exclude the Muslim clergy from these warnings. Therefore, this issue should not be regarded as a situation peculiar to only the People of the Book but should be an important warning to all clergymen, especially the Muslim clergy today.

Just as Allah refused clergy to create a privileged caste or group by being deceived by the various blessings of the world, He did not want them to go to extremes by accepting halal as haram. In this respect, in the Qur'an, clergymen are especially warned not to cross for worldly interests the boundaries drawn by the prophets, not to hide the truth, and not to present their interpretations to the society instead of divine orders. Therefore, it is important for both society and clergy to understand which acts of clergymen, who are rarely praised in the Qur'an but are often humiliated for being secular, cause praise or condemnation. In this study, the issue of secularization of the clergy in the Qur'an and the warnings against secularization will be examined.

## GİRİŞ

**D**ünyevîleşme kavramı, dünya hayatı ile âhiret hayatı arasında olması gereken dengenin bozulmasını ifade etmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'in "dünya hayatını âhirete tercih etmek" şeklinde anlattığı husus bizim olumsuz anlamda kullandığımız dünyevîleşmeyle aynıdır.

Önceleri dehriyye olarak isimlendirilen durum günümüzde daha çok ateizm ve sekülerizm isimleri ile anılmaktadır. Her üç kavram da bizim anlatmaya çalıştığımız, dünya-âhiret dengesini dünyanın lehine bozmak şeklindeki anlamdan daha çok dini ve dinî ritüelleri tamamen reddetme anlamında kullanılmaktadır. Dünyevîleşme kavramıyla biz, kendisini dindar olarak tanımlayan ya da gösteren kişilerin hayatlarında dinî anlayıştan ziyade kişisel hırslar, benlik ve kibir duyguları ve dünya menfaatlerinin belirleyici olmasını kastediyoruz. Bu anlamda Hz. Peygamber'in: "*Dünya sevgisi hataların başıdır.*"<sup>1</sup> ifadeleri konuyu özetlemektedir.

Kur'ân-ı Kerîm'de iman edenlerin dünya-âhiret dengesini dünya lehine bozduklarına dair çok sayıda olay anlatılmaktadır. Geçmiş kavimlerden konuyla ilgili anlatılanlar dışında Peygamberimiz'in (s.a.s.) yaşadığı dönemden de misaller verilmiştir. Bunlardan birisi Uhud'da galibiyetle başlayan savaşın mağlubiyetle sonuçlanma sebebinin dünyevîleşme olarak gösterildiği Âl-i İmrân Sûresinin 152. âyetidir: "*Andolsun ki Allah size verdiği sözü yerine getirdi. Hatırlayın ki O'nun izniyle kâfirleri kılıçtan geçiriyordunuz, ama Allah size istediğinizi (zaferi/ganimeti) gösterdikten sonra gevşediniz, emre itaat hususunda birbirinizle tartıştınız ve emre aykırı hareket ettiniz; içinizden kimi dünyayı istiyordu, kiminiz de âhireti istiyordunuz derken Allah denemek için sizi onlardan alıyordu ve sizi başısladı. Allah müminlere karşı lütfkârdır.*"

<sup>1</sup> Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî (ö. 275/888), es-Sünen, (1951), "Edeb", 125.

Esasında insanda dünya sevgisi fitrîdir. Değişik adlandırmalar olsa da bizim *din adamı* olarak ifade ettiğimiz kesimin de bu sevgiden uzak kalması düşünülemez. Yüce Yaratıcı imtihanın tam da burada olduğunu söylemektedir: *“Nefsani arzulara (özellikle) kadınlara, oğullara, yığın yığın biriktirilmiş altın ve gümüşe, soylu atlara, sağlamal hayvanlara ve ekinlere düşkünlük insanlara çekici kılınmıştır. İşte bunlar dünya hayatının geçici menfaatleridir. Hâlbuki varılacak güzel yer, Allah'ın katındadır. De ki: Size bunlardan daha iyisini bildireyim mi? Takva sahipleri için Rableri katında içlerinden ırmaklar akan, ebediyen kalacakları cennetler, tertemiz eşler ve Allah'ın hoşnutluğu vardır. Allah kullarını görmektedir.”*<sup>2</sup>

Dünyanın geçici lezzetlerine kapılmaması istenen insana rehberlik yapacak olan din adamıdır. Din adamı, hem kendisi dünya-âhiret dengesini hayatında kuracak hem de insanlara bunu telkin edecektir. Aksi halde Allah Teâlâ'nın, *“Sizler Kitabı okuduğunuz halde insanlara iyiliği emredip kendinizi unutup musunuz? Aklınızı kullanmıyor musunuz?”*<sup>3</sup> şeklinde uyardığı İsrailoğulları'nın din adamlarının düştüğü hataya düşülmüş olur.

Hz. Peygamber, *“Dünyada gurbetteymiş veya bir yolcu gibi ol”*<sup>4</sup> buyurmuş, kendisini yoluna devam ederken bir ağacın altında bir müddet dinlenen yolcuya benzetmiştir.<sup>5</sup> Konuyla ilgili yaptığı uyarılardan birinde şöyle buyurmuştur: *“Sizin için korkup endişelendiğim husus fakirlik değildir. Sizin için asıl dünyanın nimetlerinin sizden öncekilere bollaştığı gibi size de bollaşmasından endişe ediyorum. Onlar, o nimetlere ulaşmak için bir yarış içine girdikleri gibi sizin de dünyalık yarışına girmenizden korkuyorum. Bu yarışın onları helak ettiği gibi sizi de helak etmesinden endişe ediyorum.”*<sup>6</sup>

Çeşitli sosyal gruplar içerisinde dünya-âhiret dengesini sağlayamayıp dünyevîleşmesi en tehlikeli olan grup din adamlarıdır. Zira din adamının öncülük ve rehberlik misyonu göz önünde tutulursa toplumdaki hızlı bozulmanın bu sınıfın bozulmasıyla başlayacağı kolayca söylenebilir.

## 1. Din Adamının Dünyevîleşmesi

Kalıcı ve ebedî âhiret yurdu yerine geçici olduğu bilinmesine rağmen dünyaya ve onun çeşitli nimetlerine meyletme anlamına gelen dünyevîleşme

<sup>2</sup> Âl-i İmrân 14-15.

<sup>3</sup> el-Bakara 44.

<sup>4</sup> Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî et-Tirmizî, *es-Sünen* (Mısır: Mektebetü Mustafâ el-Bâb el-Halebî, trs), “Zühd”, 25.

<sup>5</sup> Tirmizî, *es-Sünen*, “Zühd”, 44.

<sup>6</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi' u's-sahîh*, thk. Muhammed Zühayr b. Nasr (Dâru Tavki'n-Necât, 1422), “Zekât”, 53; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim, *el-Câmi' u's-sahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: y.y., 1374-75/1955-56), “Zekât”, 121-122.

tüm insanlar için geçerli olan bir olgu ve tehlike olarak insanlığın karşısında durmaktadır. Öyle ki dünyevîleşme, insanın hayat yolculuğunda geçmesi gereken aşamalardan ve vermesi gereken sınavlardan belki de bütün ömrü boyunca süreklilik arz eden birkaç çetin mücadeleden birisidir. Diğer insanlarla birlikte din adamları da bu dünyevîleşme olgusundan beri ve salim değildir. Hatta kalıcı âhiret yurduna ve bu yoldaki aşamalara dair dinî bilgi sahibi olmaları da pek çoğunun dünyevîleşme olgusundan kaçınabilmesini sağlayamamış ve dünyaya olan aşırı ilgilerinin önüne geçememiştir. Ayrıca geçmişte ve günümüzde rastlanan bu olgunun gelecekte de hemen tüm din adamlarının karşı karşıya kalabileceği bir tehlike olacağı anlaşılmaktadır.

Üstelik din adamlarının toplumda ayrıcalıklı ve etkin bir konumda bulunmaları, hem bu konumu kaybetmemek için dünyevî olana meyletme noktasında daha çok risk oluşturmakta hem de dünyevîleşmelerinin kendilerinin yanı sıra topluma verdikleri zarar açısından daha fazla tehlike arz eden bir durum haline gelmesine neden olmaktadır. Çünkü din adamlarının dünya menfaatleri uğruna dinî olanı tahrif etmesi toplumu adeta bir tür çürümeye götürebilmekte, kişilerin dinî alanla bağlarının zayıflayıp kopmasına sebebiyet verebilmektedir.

Nitekim toplumun büyük çoğunluğu din adamlarına kendi bilgi seviyeleri doğrultusunda bağlanmakta ve güvenmektedirler. Din adamlarının toplumun düşünce ve davranışları üzerindeki etkisinin yüksek olduğu hususunda Bakara Sûresi 113. âyet bize fikir vermektedir.<sup>7</sup> Âyette Yahudi ve Hıristiyanların birbirlerini “hiçbir gerçeğe dayanmamakla” suçladıkları ve “Bilmeyenler de onların dediklerine benzer şeyler söylediler” ifadesiyle de dinî sahada yeteri kadar bilgi sahibi olmayan kişilerin din adamlarının peşinden gittiklerine dikkat çekilmiştir.<sup>8</sup>

Dünyevîleşme hususunda din adamlarının diğer sıradan inananlardan iki temel farkı dikkat çekmektedir. Bunlardan birincisi, din adamlarının toplumda sahip oldukları saygın konuma dayanarak dünyevî menfaatlere karşı duydukları arzu ve tamahlarının sonucunda dini istismar ederek dünyevî olana meyletmeleridir. Diğer inananlar dünyevî alanda yanlışlara yönelerek dünyevîleşirken, din adamları dinî alanı istismar ederek dünyevîleşmektedir. Bunun örneklerini kendi menfaatleri doğrultusunda âyetleri tahrif etmekten din adına yanlış hüküm vermeye kadar götürebiliriz. Neticede bu durum diğer sıradan kişilerin dünyevîleşmesinden daha ağır sonuçlar doğurmaktadır. İkinci fark ise din adamlarının konumlarının verdiği gücü kullanarak geliştirdikleri savunma mekanizmasıdır. Onlar diğer inananların aksine ayrı bir inanç geliştirmiş ve bu hususta kendilerinin zaten bağışlanacaklarına yönelik iddiada bulunmuşlardır. Bu savunma

<sup>7</sup> el-Bakara 2/175.

<sup>8</sup> Ebu'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, thk. Yâsir b. İbrahim - Guneym b. Abbas (Riyâd: Dâru'l-Vatan, 1997), 1/127.

mekanizması içsel veya dışsal eleştirilerin önünü kesmek ve yaptıkları haksız ve dinî dayanaktan yoksun eylemlerini meşrulaştırmaktan başka bir şeye hizmet etmemektedir. Nitekim yüce Allah A'râf Sûresi 169. âyette bu gerekçeye sarılan Yahudi din adamlarını şu ifadelerle eleştirmektedir:

*“Onların ardından kitaba vâris olan ve ‘nasıl olsa bağışlanacağız’ diyerek şu dünyanın geçici menfaatine sarılan bir nesil geldi. (Ne zaman) önlerine bu gibi menfaatler çıksa hemen sarılırlar. Bunlardan, Allah hakkında gerçek olandan başka bir şey söylemeyeceklerine dair kitabın öngördüğü bir söz alınmamış mıydı? Üstelik onlar kitaptakini de okuyup öğrenmişlerdi. Doğrusu âhiret yurdu sakınanlar için daha hayırlıdır. Hâlâ aklınız ermiyor mu?”*<sup>9</sup>

Genel olarak âyette söz vermelerine rağmen dünyevî menfaatler uğruna günah işleyip kitaba vâris olmalarına dayanarak bağışlanacağı zannına kapılanlar eleştirilmiş ve ebedî olan âhiret yurdunun takva sahipleri için daha hayırlı olduğu zikredilerek akla vurgu yapılmıştır. Âyette zikredilen nesli oluşturan kişilerin Hıristiyan din adamları olduğunu ileri sürenler olsa da genel kabule göre söz konusu nesli oluşturanlar Yahudi din adamlarıdır.<sup>10</sup> Yahudi din adamlarının âyette *“nasıl olsa bağışlanacağız”* dedikleri eylemin ise mahkemelerde rüşvet almaları olduğu belirtilmiştir. O dönemlerde Yahudiler arasında rüşvet almanın hayli yaygın bir uygulama olarak yer aldığı hatta rüşvet almak istemeyenlerin suçlamalara maruz bırakıldıklarını Taberî nakletmektedir.<sup>11</sup> Kurtubî rüşvet kabul etmek gibi çeşitli haramları yapıp daha sonra da *“nasıl olsa Allah affeder”* diye kuruntuya kapılmanın Yahudilere özel bir durum olmadığını, Müslümanların da bu biçimde günahlar işlediklerini ifade etmektedir.<sup>12</sup>

Her ne kadar bu âyette eleştirilenlerin ve haksız yere dünyevî menfaatlere yönelmelerine rağmen bağışlanacaklarını iddia edenlerin Yahudi din adamları olduğu ifade edilse de buradaki uyarı tüm ümmetlerin din adamlarına şamil bir ikaz sayılabilir. Nitekim Kurtubî, ilâhî emirlere mütenasip davranmanın yalnızca Yahudilerle sınırlı bir görev olmadığını, bu ve benzeri âyetlerin Müslümanları da hüküm açısından bağladığını, çünkü bu hususlarda ümmetler arasında herhangi bir farklılık bulunmadığını belirtmektedir.<sup>13</sup> Âyette eleştirilen bu yaklaşım, din adamlarının dünyevîleşmeleri hususunda ortaya koydukları bir savunma mekanizması

<sup>9</sup> el-A'râf 7/169.

<sup>10</sup> Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Camîu'l-beyân*, ed. Mahmud Muhammed Şakir - Ahmed Muhamed Şakir (Kahire, 1955), 9/105-107; Ebu'l-Kâsım Cârullah Muhammed Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 2009), 2/101.

<sup>11</sup> Taberî, *Camîu'l-beyân*, 9/105-107.

<sup>12</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ebu İshak İbrahim (Kahire: 1386), 7/311.

<sup>13</sup> Kurtubî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 7/312.

olmasının yanında meşruiyeti kendilerinden menkul ayrıcalıklı ve çeşitli imkânlarla sahip bir din adamı sınıfı oluşturmalarının da bir sonucudur. Nitekim günümüzde de Yahudi ve Hıristiyan din adamı zümrelerinin yanı sıra İslâm dünyasında da din adamı görünümlü bazı kimseler halktan ayrı imtiyazlı ve üst düzey bir noktada kendilerini konumlandırmaktadırlar. Bu durum da gösteriyor ki bir dinin temel inançları ve umdelerinin tahrif edilmesi her türlü sapkınlığa ve yanlışla yol açabilmekte, o dini koruyup temel esaslarını inananlarına aktarma vazifesini üstlenen din adamları mensup oldukları dine mugayir şekilde dünyevî amaçlar uğruna sınıfsal bir kast, bir nevi özel dünyevî imkânlarla sahip din adamı sınıfı oluşturabilmektedirler.<sup>14</sup>

### 1.1. Kur’ân-ı Kerîm’de Din Adamları

Günümüzde yaygın kullanılan kavramlardan biri olarak karşımıza çıkan “din adamı” tabiri “mesleği dinle ilgili olan kişi”,<sup>15</sup> “din görevlisi, din âlimi”<sup>16</sup> anlamlarını kapsayacak şekilde kullanılmaktadır. Günümüz Türkçesinde *din adamı*, ister resmî bir görevle isterse sivil olarak dinî törenleri idare eden, dinî bilgilere sahip kimseler için kullanılmaktadır. Bu bağlamda Yahudilik ve Hıristiyanlıkta olduğu gibi İslâm’daki dinî rehberlerle ilgili olarak da kullanılmaktadır. Ancak *dinî rehber* ifadesinin, Müslüman aydın ve akademisyenler tarafından İslâm’la ilişkin olarak pek kullanılmadığı dikkat çekmektedir. Bu, muhtemelen Hıristiyan geleneğine ait dinî rehberliği çağrıştırmamasından kaynaklanmaktadır. Diğer yandan *din adamı* tabirinin, halk dilinde daha fazla kullanıldığını söylemek mümkündür.<sup>17</sup> Bu çerçevede genel olarak bu kavramla kastedilenler, din hizmeti sunan müftü, imam, müezzin, kayyım, vaiz vb. kimselerdir. Bunlar, devlet görevlisi ya da sivil bir şekilde dinî kurumlarda, cami ve mescitlerde, halkın dinî ve ahlakî konularda aydınlatılması ve cemaatle gerçekleştirilen ibadetlerin yapılmasında rehberlik eden görevlilerdir. Bu manada dilimizde yer alan diğer bir ifade de “din görevlisi” olup daha yaygın olarak kullanılmaktadır. Nitekim Diyanet İşleri Başkanlığının yayın ve yazışmalarında bu ifadenin tercih edildiği görülmektedir.<sup>18</sup> Tüm bu açıklamaların yanı sıra Kur’ân-ı Kerîm’de bu manada geçen ifadeler için kullanılan ortak terim

<sup>14</sup> Detaylı bilgi için bk. Mustafa Öz, “Niyâbet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/164-165; Mustafa Öz, “Humus”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 28/369-370.

<sup>15</sup> *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Dil Kurumu, 1988), 1/378.

<sup>16</sup> İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: Kubbealtı Yayınları, 2010), 287.

<sup>17</sup> İbrahim H. Karşlı, *Kutsal Kitaplara Göre: Din Adamı* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013), 27.

<sup>18</sup> Karşlı, *Kutsal Kitaplara Göre Din Adamı*, 27.

*din adamı* ifadesidir. Bu bağlamda Kur'ân'da din adamı kavramı ile ilişkili ifadelere göz atmak konunun daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Bu bağlamda “rabbâniyyûn, ahbâr, ruhbân, kıssîs, havârî, ehl-i zikr, râ-sihûne fi'l-ilm ve ûtu'l-ilm” şeklinde birçok ifadenin Kur'ân tarafından *din adamı* anlamında kullanıldığı dikkat çekmektedir.

### 1.1.1. Rabbâniyyûn

“Rabbâniyyûn” kelimesi “rabbânî”nin çoğulu olup Arapça'da birkaç anlamı vardır:

- a) “Rabb”ini bilen ve O'na ibadet etmeye çalışanlar,
- b) İlim “erbab”ı, yani insanları aydınlatıp onları güzelliklere teşvik edenler,
- c) “Mürebberler”, yani insanları bilgilendirip, topluma rehberlik eden kişiler. Ancak yaygın kabule göre Rabbâniyyûn kelimesi İbrânîce kökenli olup dinî ilimlerle, özellikle Tevrat'la meşgul olan ve halka doğru inanç öğreten Yahudi din âlimleri için kullanılmaktadır. Nitekim İbn Abbas ve Katâde bu kişilerin Yahudi fakîh ve âlimler olduklarını söylemektedir.<sup>19</sup> Söz konusu ifade Kur'ân-ı Kerîm'de üç yerde zikredilmektedir.<sup>20</sup>

Âl-i İmrân Sûresi 146. âyette ise aynı manada “ribbiyyûn” ifadesi geçmektedir. “Rabbe mensup” anlamına gelen “ribbî” kelimesinin çoğulu olan ve “Allah erleri” diye çevrilen “ribbiyyûn” kelimesi “Allah'a kulluk edenler, O'nun dinine uyanlar” demektir. Bu anlamda “rabbânî” kelimesiyle aynı anlamda olup “peygamberlere uyanlar, peygamberlerin talebeleri” manasında kullanılmıştır. Bunun yanında “öncekiler” diye açıklandığı gibi, “ribbe” kelimesine nisbet edilerek “cemaat” manasında da yorumlanmıştır. Her iki kelimeyi de detaylıca tahlil eden Elmalılı, “ribbiyyûn”u cemaat anlamına gelen “ribb”e nisbet ederek “eğitim görmüş cemaat”, rabbâniyyûnu ise “eğitici, terbiye eden anlamlarına” gelen “rab” ismine nisbet ederek “bunları eğitip öğretecek yüksek seviyeye ulaşmış kimseler” olarak tefsir etmenin daha uygun olacağı düşüncesindedir.<sup>21</sup> Ayrıca Âl-i İmrân Sûresi 79 ve 146. âyetteki ifadelerin çevirilerine bakıldığında Yahudi din adamı manasından daha çok “Allah erleri, Allah'ın halis kulları” manalarını taşıdıkları görülmektedir.<sup>22</sup>

<sup>19</sup> Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azim*, thk. Seyid Muhammed Seyid (Kahire: 2005), 3/71.

<sup>20</sup> Âl-i İmrân 3/79; el-Mâide 5/44, 63; *Kur'ân Yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2012), 1/613-617.

<sup>21</sup> *Kur'ân Yolu Tefsiri*, 1/685-686; Muhammed Hamdi Yazır Elmalılı, *Hak Dini-Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), 2/1197.

<sup>22</sup> Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin, *Kur'ân-ı Kerim Meâli* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 66, 74.

### 1.1.2. *Ahbâr*

Ahbâr kelimesinin dilimizde sözler, söylentiler veya erkek kardeş, arkadaş, meslektaş gibi çeşitli anlamları bulunmaktadır.<sup>23</sup> Arapça köken olarak bakıldığında güzel, hoş görülen, beğenilen anlamlarında “hibr” veya âlim adam anlamında “habr” kelimesinin çoğuludur.<sup>24</sup> Bu anlamlarının yanında ahbâr ifadesi güzel konuşan Yahudi din adamları anlamında veya Arapça’da “yazılı veya şifâhî güzel eserler veren, güzel üslûp sahibi bilginler” anlamında da kullanılmaktadır. Bu kelime Kur’ân-ı Kerîm’de ise iki defa rabbâniyyûn kelimesiyle,<sup>25</sup> iki defa da ruhbân kelimesiyle<sup>26</sup> birlikte olmak üzere dört yerde zikredilmekte ve Musevî âlimleri ve fakîhlerini ifade etmektedir.<sup>27</sup>

### 1.1.3. *Ruhbân*

Ruhbân kelimesinin Arapça kökeni incelendiğinde endişe ve sakınma ile birlikte korku manasının olduğu görülecektir.<sup>28</sup> İstilahî açıdan *ruhbân* kelimesi, korkan kişi manasına gelen *râhib* kelimesinin çoğulu olup Allah’tan korkarak ibadet edenler anlamına gelmektedir.<sup>29</sup> Ruhbân kelimesi Hıristiyan din adamlarına; Tanrı korkusunu içselleştirmiş ve dışlarına yansıtmış, kendilerini O’na kulluk etmeye adanmış, hasretmiş kişiler manasında verilmiştir.<sup>30</sup> Ruhbân kelimesi Kur’ân-ı Kerîm’de Hıristiyan din adamları anlamında üç yerde geçmektedir.<sup>31</sup> Hadid Süresi 27. âyette ise “ruhbanlık” şeklinde zikredilmektedir.<sup>32</sup>

### 1.1.4. *Kıssîs*

*Kas* ve *kıssîs* kelimeleri Arapça’da “bir şeyi gece vaktinde aramak, araştırmak ve incelemek” demektir. Kavram olarak Hıristiyanların önde gelen ibadete düşkün ve ilim sahibi olan din adamlarıdır.<sup>33</sup> Özetle *kıssîs*

<sup>23</sup> Ayverdi, 22.

<sup>24</sup> Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, thk. Safvan Adnan Davûdî (Şam: Dâru’l-Kalem, 2009), 215.

<sup>25</sup> el-Mâide 5/44, 63.

<sup>26</sup> et-Tevbe 9/31, 34.

<sup>27</sup> *Kur’ân Yolu Tefsiri*, 2/278-279; Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab* (Beyrut: Dâru Sadır, trs), 1/460, 4/160.

<sup>28</sup> İsfahânî, *Müfredât*, 366.

<sup>29</sup> İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 1/437-438.

<sup>30</sup> Muhammed b. Tâhîr İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’l-tenvîr* (Tunus: Dâru’t-Tunusiyye, 1984), 10/170; Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb* (Beyrut: Dâru’l-Kütübil-İlmiyye, 1990), 16/37.

<sup>31</sup> el-Mâide 5/82; et-Tevbe 9/31, 34.

<sup>32</sup> *Kur’ân Yolu Tefsiri*, 2/759-763, 5/254-255.

<sup>33</sup> İsfahânî, *Müfredât*, 670.



kelimesi de tıpkı *ruhban* kelimesinde olduğu gibi Hıristiyan din adamları, bilginler anlamına gelmektedir. Kur'ân'da bu anlamda *ruhban* sözcüğü ile birlikte Mâide Sûresi 82. âyette geçmektedir. Bu âyette söz konusu kıssîslerden övgüyle bahsedilmektedir.<sup>34</sup>

### 1.1.5. *Havârî*

Arapça'da *havârî* “beyaz, beyazlık, seçilmiş, kusursuz, hâlis, kendisini bir davaya adanmış, candan dost ve yardımcı” gibi anlamlara gelir. Bu kelimenin Habeşçe'den ve Nebatî dilinden geçtiği iddia edilmiştir. Terim olarak genelde Allah'ın peygamberlerine iman edip onlara yardımcı olan herkes için kullanılan *havârî* özellikle Hz. İsa tarafından belirlenmiş, tebliğ ve irşat görevinde ona yardımcı olan on iki kişilik grubu ifade eder. Batı dillerinde *havârî* karşılığında kullanılan “apostle” ve “apôtre” kelimeleri Grekçe'de “dışarıya gönderilen, bir görevi ifa etmek üzere yollanan kişi” anlamındaki “apostolos”tan gelmektedir. *Havârî* ifadesi Kur'ân-ı Kerîm'de üç yerde<sup>35</sup> zikredilmektedir.<sup>36</sup>

### 1.1.6. *Ehl-i Zikir*

*Zikir/zikir* kelimesi unutulmuş bilginin akla getirilmesi, bir şeyin kalbe gelmesi ya da söylenen söz anlamlarını taşımaktadır. Bu anlamda *zikir*, kalb ile zikir ve dil ile zikir olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır.<sup>37</sup> Bu temel anlamlarının dışında *zikir* kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de pek çok farklı manada geçmektedir.<sup>38</sup> *Zikir* kelimesinden türeyen *ehl-i zikir* ifadesi Kur'ân-ı Kerîm'de iki âyette aynı anlamda zikredilmektedir.<sup>39</sup> Bu âyetlerdeki “ehlü'z-zikir” tamlamasını müfessirler, Tevrat veya İncil'i okuyup bilgi sahibi olan Ehl-i kitap âlimleri manasında açıklamışlardır.<sup>40</sup>

### 1.1.7. *Râsîhûne fi'l-'İlm*

*Râsîhûne fi'l-'ilm* terkihi şüpheye yer olmayacak şekilde derinlemesine ilim sahibi olanlar demektir. Râgıb el-İsfahânî bu âlimlerin vasıfları hususunda Hucurât Sûresi 15. âyetteki “...Allah'a ve Resûlü'ne iman eden,

<sup>34</sup> el-Mâide 5/82.

<sup>35</sup> Âl-i İmrân 3/52; es-Saf 61/14; el-Mâide 5/111.

<sup>36</sup> *Kur'an Yolu Tefsiri*, 1/579-583; Osman Cilacı, “Havârî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/513-516; İsfahânî, *Müfredât*, 315-316.

<sup>37</sup> İsfahânî, *Müfredât*, 328-330.

<sup>38</sup> Detaylı bilgi için bk. İsmail Karagöz, *Kur'an'da Zikir Kavramı ve Allah'ı Zikir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2002), 14-21.

<sup>39</sup> en-Nahl 16/43; el-Enbiyâ 21/7.

<sup>40</sup> İsfahânî, *Müfredât*, 328; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 4/580; *Kur'an Yolu Tefsiri*, 3/400-401, 666-667.

sonra şüpheye düşmeyen kimseler..” ve Nisâ Sûresi 162. âyetteki “... Sana (Hz. Peygamber’e) indirilene ve senden önce indirilmiş olana iman ederler..” ifadelerini misal vermektedir.<sup>41</sup> Derinlemesine bilgi ve basiret sahibi âlimler anlamındaki bu ifade Kur’ân-ı Kerîm’de Âl-i İmrân Sûresi 7. âyette ve Nisâ Sûresi 162. âyette geçmektedir.<sup>42</sup>

### 1.1.8. *Ûtu’l-‘İlm*

*Ûtu’l-‘ilm* yani kendilerine ilim verilenler ifadesi Kur’ân-ı Kerîm’de sekiz yerde tek başına zikredilmektedir.<sup>43</sup> Söz konusu ifade Rûm Sûresi 56. âyette ise kendilerine ilim ve iman verilenler şeklinde geçmektedir. Âyetlerin siyak-sibak ve sebep-i nüzulü açısından *ûtu’l-‘ilm* tabiri için farklı açıklamalar getirilmiştir. Nitekim “Allah kelâmı ile beşer sözünü ayırt edebilme melekesine sahip olanlar”<sup>44</sup> diyenler olduğu gibi “Ehl-i kitaptan İslâmiyet’i kabul edenler, ashâbın tamamı veya Hz. Peygamber’in ümmeti”<sup>45</sup> şeklinde açıklayanlar da bulunmaktadır. En genel anlamıyla kendilerine bilgi verilmiş olan kimseler manasını da içeren *ûtu’l-‘ilm* ifadesinin peygamberler ile ümmetlerini imana davet edip öğüt veren âlimler olduğu ifade edilmiştir.<sup>46</sup>

## 1.2. Kur’ân-ı Kerîm’de Din Adamının Dünyevîleşme Tezahürleri

Yüce Allah Kur’ân-ı Kerîm’de pek çok yerde din adamlarını dünyevî menfaatler uğruna yaptıkları çeşitli davranışları nedeniyle eleştirmekte, kınamakta ve ikaz etmektedir. Kur’ân-ı Kerîm’de hem toplumun hem de din adamlarının ikaz edilmesine neden olan eylem, tutum ve davranışlar incelendiğinde hemen hemen hepsinin dünyevî amaç ve menfaatler uğruna yapılan yanlış davranışlardan kaynaklandığı görülmektedir. Aslında çeşitli imkân veya menfaatlerin elde edilmesi veya kaybedilmemesine yönelik olan bu dünyevîleşme tezahürleri çeşitli şekillerde ortaya çıkmaktadırlar. Aynı zamanda din adamlarının dünyevî amaçlarla giriştikleri bu yanlış tutum ve davranışlarla ilgili toplumlara da yüce Allah uyarılarda bulunmakta ve bu gibi durumlar karşısında hak ve hakikat olana yönelmeleri gerektiğini hatırlatmaktadır. Bu minvalde Kur’ân-ı Kerîm’de din adamlarının dünyevîleşme tezahürlerinin neler olduğunu incelemek faydalı olacaktır.

<sup>41</sup> İsfahânî, *Müfredât*, 352.

<sup>42</sup> *Kur’ân Yolu Tefsiri*, 1/490-504.

<sup>43</sup> en-Nahl 16/27; el-İsrâ 17/107; el-Hac 22/54; el-Kasas 28/80; el-Ankebût 29/49; Sebe’ 34/6; Muhammed 47/16; el-Mücadele 58/11.

<sup>44</sup> Kurtubî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 13/367.

<sup>45</sup> Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib İbn Atıyye, *el-Muharrerü’l-vecîz fî tefsiri’l-kitâbi’l-‘azîz*. ed. Abdusselam Abdüşşafi Muhammed (Beyrut: 1413), 4/406; Taberî, *Camîu’l-beyân*, 12/62.

<sup>46</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, 571.

### 1.2.1. Allah'ın İndirdiğini Gizlemek

Din adamlarının dünyevîleşme tezahürlerinden belki de en eski olanlarından birisi Yüce Allah'ın kitaptaki bazı buyruklarını dünyevî amaçlar uğruna gizlemektir. Nitekim Kur'ân-ı Kerim'de bu şekilde eylemde bulunan din adamlarının varlığına işaret edilmiş ve onlar şiddetli bir şekilde eleştirilmiştir. Yüce Allah'ın peygamberleri vasıtasıyla kullarına ilettiği vahyi dünyevî hırslar uğruna gizlemeye çalışanların çetin bir azapla karşılaşacağı ve lanet edilenlerden olacakları ifade edilmiştir.<sup>47</sup>

Kur'ân-ı Kerim'de “Allah'ın indirdiği kitabın bir bölümünü gizleyenler”<sup>48</sup> şeklinde nitelenen Yahudi din adamları dünyevî menfaatlerinin azalarak tükeneceği endişesiyle kutsal kitaplarında yer alan Hz. Muhammed hakkındaki bilgileri kendi insanlarından gizlemişler ve onunla ilgili hakikati içeren dinî metinleri gerçek manasından ve bağlamından kopararak yorumlamışlardır. Her ne kadar burada söz konusu eylemde bulunanlar Yahudi din adamları olsa da hitabın bağlayıcılığı açısından vahiy mahsulü dinî metinleri kendi menfaatleri doğrultusunda yorumlayarak ya da doğrudan gizleyerek hakikatleri insanlardan saklayan her kişi veya topluluk bu eleştirinin muhatabıdır.<sup>49</sup>

Allah, kullarının doğru yolu tutabilmesi, dünya ve âhiret saadetine erişebilmesi ve yaratılma sebeplerini unutmaması için peygamberleri aracılığıyla buyruklarını apaçık bir şekilde onlara ulaştırmıştır. İnsanoğlu tüm bu amaçları sağlayabilmek için kendisine gelen ilahî mesajın gerektirdiği inanç ve amelleri yerine getirmekle sorumludur. Tam da bu noktada inananlara dinî alanda rehberlik gibi bir vazifeye sahip olan din adamlarının Allah'ın vahyini çeşitli geçici çıkarlar karşılığında gizlemesi çok büyük bir günah ve ağır mesuliyet gerektiren bir tutumdur. Nitekim bu yönde bir davranışta bulunanların doğru yol ve bağışlanmayı, sapkınlığa ve azaba tercih ederek satın alan kişiler olduğu ve bu tutumlarıyla aslında cehennem ateşini hafife aldıkları ifade edilmiştir.<sup>50</sup>

### 1.2.2. Âyetleri Az Bir Bedele Satmak

İnsanoğlu bazen akıl ve mantık doğrultusunda hareket etmek yerine ihtiraslarının ve açgözlülüğünün esiri olup hem dünya hem de âhiret saadetinden mahrum kalmaktadır. Bu gibi durumlarda nefesine boyun eğen insan çeşitli sapkın eylemlerle ve verdiği pek çok uğraş sonucu elde ettiği dünyalığın ebediyen kendisinin olacağı zannına kapılmaktadır. Hâlbuki ne dünyada türlü dalaverelerle elde ettiği getiriler ne de âhiret yurdundaki

<sup>47</sup> el-Bakara 2/174, 159.

<sup>48</sup> el-Bakara 2/174.

<sup>49</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 5/28.

<sup>50</sup> el-Bakara 2/175.

akıbeti kişinin inisiyatifine bırakılmamıştır. Din adamları için de geçerli olan bu hususta Yüce Allah kendi âyetlerini inkâr edip haksız bir şekilde kazanç sağlayan ve din adamı kisvesi altında insanları dünyalık uğruna yanlışa sevk edenleri “âyetlerimi az bir karşılığa satmayın” hitabıyla uyarmıştır.<sup>51</sup> Bu hitabın öncelikli muhatabı olan Yahudi din adamları mahkemelerde hüküm verirken rüşvet almışlar,<sup>52</sup> özellikle toplumun önde gelen zenginlerinin türlü cezalarla karşılaşmaması için Allah’ın âyetlerini tahrif etmişler, hâkim oldukları toplum düzeninde insanlara sundukları çeşitli dinî nitelikli hizmetler karşılığında dünyevî kazanç elde etmişlerdir.<sup>53</sup> Genel anlamda dünyevî kazançlar için yanlış tutum benimseyen din adamlarının özellikleri, ilâhî hakikatleri bildikleri halde gizlemeleri, toplumda yaygın olan kötü davranışlara itiraz etmemeleri, halkın cehaletinden yararlanarak bu durumu kendi kötü emelleri için fırsata dönüştürmeleri şeklinde sıralanabilir.<sup>54</sup>

Din adamlarının Allah’ın âyetlerini az bir bedele satma eylemleri sadece bu kadarla sınırlı kalmamıştır. Nitekim bazı dinî konularda kendi yazdıkları kitapları, “*bu Allah’ın katındandır*” diyerek vahiy mahsulü olduğu intibayı uyandırmak suretiyle bilgi sahibi olmayan kişilere çok az bir bedel karşılığında satan din adamlarının varlığından Kur’ân-ı Kerîm bizi haberdar etmektedir.<sup>55</sup> Bu gibi din adamlarının çeşitli dinî konularda kitaplar yazarak halkı din konusunda bilgilendirme amacı gütmedikleri, aksine kendi kişisel görüşlerini Allah’a aitmiş gibi anlatıp kutsal kabul etmeye ve bu yorumların dinî doğrular olduğu zannını yaymaya gayret sarf ettikleri anlaşılmaktadır. Bu kişiler Allah kelamı yerine kendi nefsanî düşünce ve yorumlarını barındıran metinleri, topluma Allah’ın dininin buyrukları şeklinde sunmuşlardır. Ayrıca bu tutum ve davranışlarıyla dini kendilerine menfaat sağlayan bir istismar ve getiri aracı haline çevirdikleri için şedîd bir üslupla zemmedilmişlerdir.<sup>56</sup>

Her ne kadar bazı dünyevî kazançlar uğruna yani az bir bedele karşılık Allah’ın âyetlerini satanlar olarak ilk aşamada Yahudi din âlimleri kastedilse de mensup olduğu din fark etmeksizin tüm din adamları bu uyarıdan beri değildir. Çünkü Kur’ân-ı Kerîm’deki bu gibi hitaplar hakikati dünya menfaatlerine değişen din adamlarının tamamına yöneliktir.<sup>57</sup>

<sup>51</sup> el-Bakara 2/41, 174; el-Mâide 5/44.

<sup>52</sup> Taberî, *Camîu’l-beyân*, 9/105-107.

<sup>53</sup> Seyyid Kutub, *Fî Zilâli’l-Kur’ân* (Beyrut: Dârü’ş-Şuruk, 2003), 1/67.

<sup>54</sup> Ebû’l-A’lâ Mevdûdî, *Tefhîmu’l-Kur’ân* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1991), 1/138.

<sup>55</sup> el-Bakara 2/79.

<sup>56</sup> Mevdûdî, *Tefhîmu’l-Kur’ân*, 1/89; *Kur’ân Yolu Tefsiri*, 1/148.

<sup>57</sup> Kutub, *Fî Zilâli’l-Kur’ân*, 1/150.

### 1.2.3. Âyetleri Tahrif Etmek

Allah, bütün peygamberleri apaçık bir şekilde tebliğ ile vazifeli kılmış ve bu husus Kur'ân-ı Kerîm'de pek çok âyette ifade edilmiştir.<sup>58</sup> Bu bilinçle Peygamberler gönderildikleri toplumlara hakikati duyurmuşlar, onları bir ve her şeyin yaratıcısı olan Allah'a davet etmişlerdir.<sup>59</sup> Bu tebliğlerin yanı sıra bazı Peygamberlere suhûf adı verilen az miktarda vahiy verilmiştir. Nitekim Hz. İbrahim ve Hz. Musa'ya suhûf verildiği Kur'ân'da zikredilmektedir.<sup>60</sup> Ebû Zer'den rivayet edilen bir hadiste ise tarih boyunca verilen sahifelerin sayısının 100 olduğu ve Hz. Âdem'e 10; Hz. Şît'e 50; Hz. İdrîs'e 30; ve Hz. İbrâhîm'e de 10 sahife indirildiği ifade edilmiştir.<sup>61</sup> Bazı peygamberlere ise kitap verilmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'de, ilâhî kitapların nesil anlamında Hz. Nûh ve Hz. İbrâhîm'in soylarına verildiği bildirilmektedir.<sup>62</sup> Yine Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Muhammed'den önceki peygamberlerden Hz. Musâ'ya,<sup>63</sup> Hz. İsrâ'ya<sup>64</sup> ve Hz. Dâvûd'a<sup>65</sup> kitap verilmiştir.

Kur'ân'ın nüzulünden önce tevhid mücadelesi veren bu peygamberlerden sonra zamanla din adamları tarafından ilâhî kitaplar ve peygamberlerin buyrukları tahrif edilmiştir. Bu din adamları Allah'ın vahyi yerine geçici dünyalıklar için arzu ve heveslerine uyarak hem dini hem de bu kitapları muharref duruma getirmişlerdir. Bu nedenle Kur'ân-ı Kerîm'de dinlerini tahrif eden din adamları ağır bir şekilde eleştirilmişlerdir.<sup>66</sup> Din adamlarının kutsal metinleri tahrif etmesi, Yahudilik ve Hıristiyanlığın insan etkisi altına girerek zamanla bozulmasına ve yozlaşmasına neden olmuş, din adamlarının yorumlarına göre dinin temel akidesinde değişme ve sapmalara yol açmıştır. Bu dinin temel kaidelerindeki sapmalar nedeniyle Allah kullarına peygamberler göndererek vahyini yinelemiş ve son olarak hâtemü'l-enbiya olan Hz. Muhammed kıyamete kadar geçerli bir kitapla tüm insanlığa gönderilmiştir.<sup>67</sup>

Hz. Peygamber Allah'ın emir ve yasaklarını kullarına ulaştırırken, Kur'ân-ı Kerîm'de din adamlarının dünyevîleşme tezahürlerinden biri

<sup>58</sup> er-Ra'd 13/40; el-Ankebût 29/18; el-Mâide 3/67; el-A'râf 7/79, 93; en-Nahl 16/35; el-Hicr 15/94; el-Cin 72/20-23.

<sup>59</sup> ez-Zümer 39/62; el-Mü'min 40/62.

<sup>60</sup> en-Necm 53/36-37; el-A'lâ 87/14, 19.

<sup>61</sup> Celâleddin Süyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr* (Beirut: Dâru'l-Fikr, trs), 8/489.

<sup>62</sup> el-Hadîd 57/26.

<sup>63</sup> el-Bakara 2/53, 87; el-En'âm 6/91, 154; Hüd 11/110; el-İsrâ 17/2; el-Mü'minûn 23/49; el-Furkân 25/35; el-Kasas 28/43; es-Secde 32/23; Fussilet 41/45.

<sup>64</sup> el-Bakara 2/87; Âl-i İmrân 3/48; en-Nisâ 4/46; el-Mâide 5/110; Meryem 19/30.

<sup>65</sup> el-İsrâ 17/55; el-A'râf 7/163.

<sup>66</sup> el-Bakara 2/113, 146; Âl-i İmrân 3/78; el-Mâide 5/13, 41.

<sup>67</sup> el-Ahzâb 33/40; Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, "Menâkıb", 18.

olarak gösterilen vahyi çeşitli yollarla tahrif etme tutumuyla da karşılaşmıştır. Nitekim Yahudi ve Hıristiyan din adamları, Allah'ın kendilerine indirdiği kitaplarda yer alan hakikati reddederek gereğini yapmamışlar ve kendilerine gönderilecek olan son peygamber Hz. Muhammed'e inanacaklarına dair söz vermelerine ve apaçık bir şekilde bilmelerine rağmen inkâr etmişlerdir. Böylece dünyevî emelleri nedeniyle en başta kendi kitaplarında bulunan gerçeği tahrif etmişlerdir. Kur'ân-ı Kerîm'de Ehl-i kitabın Hz. Peygamber'in nübüvvetini kabul etmemeleri hususunda; "*Kendilerine kitap verdiklerimiz onu (Peygamberi) kendi oğullarını tanıdıkları gibi tanırlar. Yine de içlerinden bir grup bile bile gerçeği saklıyorlar.*" denilmektedir.<sup>68</sup> Bu din adamlarının Hz. Muhammed'in peygamberliğini göz göre göre inkâr yoluna sapmalarının altında yatan temel neden onların bilgi eksikliği ya da kendilerine bu durumun gerçekçi gelmemesi değil, dünyevî menfaatlerine ve hâkimiyetlerine zarar gelmesinden korkmalarıdır.<sup>69</sup>

Din adamlarının Allah'ın sözünü tahrif etmeleri ile ilgili Kur'ân-ı Kerîm'de bir diğer örnek ise Bakara Sûresi 75. âyette karşımıza çıkmaktadır. Âyette "*Şimdi (ey müminler!) onların size inanacaklarını mı umuyorsunuz? Oysa onlardan bir zümre, Allah'ın kelâmını işitirler; sonra o kelâmı iyice anlamış olmalarına rağmen yine de bile bile onu tahrif ederlerdi.*" denilmektedir. Âyette özellikle "...onlardan bir zümre" ifadesiyle Yahudi din adamları kastedilmektedir. Burada da tamamen dünyalık kaygılarla hareket eden Yahudi din adamlarının Tevrat'ı kasten tahrif ettikleri ifade edilmektedir. Yahudi din adamlarının tahrifinin niteliği hususunda genel kabul gören yaklaşım, orijinal Tevrat nüshasının hem metnini hem de lafzını değiştirip bozdukları yönündedir.<sup>70</sup>

Bu minvalde tahrif hususu ile ilgili Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan ifadelerle bakıldığında bu sapkınlığın din adamlarının dünyevî ihtiras ve makam kaygılarından zuhur ettiği ve kısa dünya hayatında buldukları konumun sağladığı imkânların aldaticılığıyla hak ve hakikati tahrif ettikleri anlaşılmaktadır. Ayrıca tahrif hususunda Kur'ân-ı Kerîm'in bu ikazları Allah'ın kelâmını hangi maksatla olursa olsun lafzen veya anlam açısından tahrif etmenin çok ağır bir cürüm olduğunu vurgulamaktadır.

#### **1.2.4. Hakkı Batılla Karıştırmak**

Dünyevî amaçları uğruna din adamlarının başvurdukları bir başka yanlış yol, hakikat ile bâtil olanı karıştırarak inananları yanıltmak ve zihinlerini karıştırarak doğru yerine kendilerine tabi olmalarını sağlamaktır. Nitekim Âl-i İmrân Sûresi 70 ve 71. âyetlerde bu yanlış tutum eleştirilmiş ve şöyle

<sup>68</sup> el-Bakara 2/146.

<sup>69</sup> Kutub, *Fi Zilâli'l-Kur'ân*, 1/205.

<sup>70</sup> İbn Atıyye, *Muharrerü'l-vecîz*, 1/167; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 3/134-135.

buyurulmuştur: “*Ey Ehl-i kitap! (Gerçeği) görüp durduğunuz halde niçin Allah'ın âyetlerini inkâr ediyorsunuz? Ey Ehl-i kitap! Neden hakkı bâtul ile karıştırıyor ve bile bile gerçeği gizliyorsunuz?*”<sup>71</sup>

Yüce Allah'ın bu hitabıyla Ehl-i kitap din adamlarının hakikate vakıf olmalarına rağmen bunu inkâr etmeleri ve gerçek olan ile yalan yanlış bilgileri birbirine karıştırmak suretiyle kasten hakikati gizlemeleri eleştirilmektedir. Bu noktada gerçeği bâtulla karıştırma eyleminin ne olduğu konusunda değişik yaklaşımlar bulunmaktadır. Bunların, Tevrat'ı tahrif etme yoluyla kendi uydurduklarını ilâhî vahye karıştırmak, Tevrat'ta Hz. Muhammed ile alâkalı zikredilen açık ve kapalı âyetleri birbirine karıştırıp zihnî bir karışıklık ortaya çıkarmak, Mü'minlerin içine şüphe düşürmek niyetiyle sabah İslâm'a girdiklerini, akşam olunca da İslâm'dan çıktıklarını açıklamak ve “Muhammed, Mûsâ'nın hak peygamber olduğunu itiraf ediyor; Tevrat da Mûsâ şeriatının nesh edilemeyeceğini bildiriyor” şeklinde istidlâllerle zihinleri bulandırmak olduğu müfessirler tarafından ifade edilmiştir.<sup>72</sup>

Sonuç olarak bu eylemlerin tamamının hakikate muhalif ve Allah'ın emrinin aksine bir tavır olduğu apaçıktır. Nitekim Kur'ân-ı Kerim'de Ehl-i kitap din adamlarının Tevrat ve İncil'deki ilahî emirleri uygulamadıkları ve kendi kitaplarında yer almasına rağmen işlerine gelmeyen hükümleri görmezden geldikleri şöyle ifade edilmiştir;

“*De ki: “Ey Ehl-i kitap! Siz Tevrat'ı, İncil'i ve rabbinizden size indirileni (Kur'ân'ı) doğru dürüst uygulamadıkça tuttuğunuz yol yol değildir. Rabbinden sana indirilen, onlardan birçoğunun azgınlığını ve inkârcılığını kuşkusuz arttıracaktır. Kâfirler topluluğu yüzünden üzülme.*”<sup>73</sup>

Görüldüğü üzere Ehl-i kitap din adamlarının kendilerine indirilen Allah kelamının gereklerini yerine getirmedikleri sürece takip ettikleri yolun sonu hüsrana olacaktır. Burada değinilmesi gereken bir diğer husus Kur'ân-ı Kerim'in hükümleri noktasında Müslüman din adamlarının durumudur. Çünkü âyetteki Ehl-i kitap din adamlarının vahiy mahsulü olan ilâhî kitaplarının tüm hükümlerini eksiksiz cari kılmamalarına yönelik eleştiri aynı zamanda Müslüman din adamlarını da doğrudan ilgilendirmektedir.

### **1.2.5. İnsanların Mallarını Haksız Yere Yemek**

Din adamlarının dünyevîleşme noktasında mensubu oldukları dinin inananlarına karşı çeşitli yanlış uygulamalara yöneldikleri ve dini istismar ederek kazanç kapısı haline getirdikleri Kur'ân-ı Kerim'de net bir şekilde ifade edilmiştir. Bu hususu açıkça ortaya koyan Tevbe Süresi 34 ve 35.

<sup>71</sup> Âl-i İmrân 3/70-71.

<sup>72</sup> İbn Atıyye, *Muharrerü'l-vecîz*, 1/452-453; Taberî, *Camîu'l-beyân*, 3/310; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 8/92-93.

<sup>73</sup> el-Mâide 5/68.

âyetler şöyledir:

*“Ey iman edenler! Bilin ki Yahudi din bilginlerinin ve Hıristiyan din adamlarının birçoğu halkın mallarını haksızlıkla yerler ve Allah yolundan alıkoyarlar. Altın gümüş biriktirip Allah yolunda harcamayanları elem veren bir azapla müjdele! O gün bunlar cehennem ateşinde kızdırılıp onların alınları, böğürleri ve sırtları dağlanacak: İşte yalnız kendiniz için toplayıp sakladıklarınız; tadın şimdi biriktirip sakladıklarınızı!”<sup>74</sup>*

Âyette ‘halkın mallarını haksızlıkla yeme’ ifadesi kapsamında Yahudi ve Hıristiyan din adamlarının birden çok yöntemi bulunmaktadır. Nitekim Yahudi ve Hıristiyan din adamları ellerindeki ilahî kitaba dayanmayan fetvalar verme, ilâhî kitapta değişiklik yapıp tahrif etme, çeşitli dinî nitelikli hizmetlerde veya mahkemede rüşvet alma, günah çıkarma karşılığında bir getiri elde etme, Allah katında duaların kabulüne aracı olacağı izlenimi vererek bağış ve hediye alma, sosyal nitelikli dinî faaliyetlerde paralı uygulamalar ihdas etme gibi yollarla toplumun mallarına haksız yere el koymuşlar, toplumun dine olan yaklaşımlarını zedelemişlerdir.<sup>75</sup> Üstelik din adamlarının bu gayri meşru eylemleri sonucunda insanları Allah yolundan alıkoydukları da âyette ifade edilerek şiddetli bir şekilde eleştirilmiştir. Yüce Allah, din adamlığı vazifesini suistimal ederek buldukları makamı şahsi çıkar sağlamak için kullanan Ehl-i kitap din adamlarının bu eylemlerinin karşılığının acı verici bir azap olduğunu bildirmektedir.

## 2. Kur’ân-ı Kerîm’in İkazları

Kur’ân-ı Kerîm’de hem din adamları hem de toplum dünyevîleşme hususunda uyarılmıştır. Bazı din adamları din yolunda doğru eylemleri nedeniyle övülmüş ve onlarla ilgili haddi aşan yanlış tutum ve davranışlarda bulunulmaması hususunda insanlar ikaz edilmiştir. Ayrıca tebliğ ve irşad vazifesi hususunda peygamberlerin herhangi bir maddi karşılık beklemeyen tutumları örnek olarak gösterilmiştir.

### 2.1. Peygamberler Ücret İstememişlerdir

Görev ve sorumlulukları nedeniyle din adamları toplum içerisinde imtiyazlı ve önemli bir konuma sahip olmakta, toplumları yönlendirme noktasında etkin bir rol oynamaktadırlar. Ancak din adamlarının görevleri düşünüldüğünde en mühim vazifelerinin toplumu hakka çağırma yönünde tebliğde bulunmaları olduğu görülecektir. Tebliğ görevinin en üst düzey temsilcileri olan peygamberler gibi bu görevi karşılıksız yerine getirmesi

<sup>74</sup> et-Tevbe 9/34.

<sup>75</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 10/117; Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, 2/224; Muhammed Reşid Rıza, *Tefsîrü'l-Menâr* (Kahire, 1353), 10/395-402; Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Ebû Muhammed b. Âşûr (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1422), 5/37.



din adamlığı sorumluluğuna uygun düşen bir durumdur. Nitekim Kur'ân-ı Kerim'de pek çok âyette peygamberlerin temel görevleri olan tebliğ ve irşad için herhangi bir ücret istemedikleri ve sadece karşılığını Allah'tan bekleyerek bu vazifeleri ifa ettikleri görülmektedir.<sup>76</sup>

Konuyla ilgili Hûd Sûresi 29. âyet kronolojik açıdan önem arz etmektedir. Kavminin servet ve dünyalığa kapılmış önde gelenleri Hz. Nûh'un peygamberliğini kullanmak suretiyle mal, mülk ve şöhret sahibi olmak istediğini, bu yolla kavmi içerisinde üstünlük elde etmeye çalıştığını iddia etmişlerdi. Âyette Hz. Nûh para, makam veya başka bir karşılık beklemediğini ve böyle bir amacının olmadığını belirtmiştir. Hz. Nûh kavmine bu hususu,

*“Ey kavimim! Buna karşı ben sizden herhangi bir mal da istemiyorum. Benim mükâfatım ancak Allah'a âittir. Ben o iman edenleri (teklifinize uyararak) kovacak da değilim. Çünkü onlar Rablerine kavuşacaklardır. Fakat ben sizin bilgisizce davranan bir toplum olduğunuzu görüyorum.”*<sup>77</sup> şeklinde ifade etmiştir.

Allah'ın buyruklarını hiçbir karşılık beklemeden insanlara ulaştırmak peygamberlerin vazifelerini yapmalarında büyük önem taşımaktadır. Bu nedenle Hz. Nûh'tan sonra gelen her peygambere yaptığı görev karşılığında kavminden herhangi bir beklentisinin olmadığını onlara bildirmesi emredilmiştir.<sup>78</sup> Bu bağlamda Şuarâ Sûresinde Hz. Nûh, Hz. Hûd, Hz. Sâlih, Hz. Lût ve Hz. Şu'ayb'ın kendi kavimlerine hitaben söyledikleri, *“Bunun için sizden bir karşılık beklemiyorum. Benim ecrimi vermek yalnız âlemlerin rabbine aittir.”*<sup>79</sup> ifadeleri dikkat çekicidir. Bu hususta Hz. Peygamber'e de Allah tarafından bu yönde beyanda bulunması emredilmektedir. Bu örneklerden birisi Sâd Sûresi 86. âyettir. İlgili âyette Hz. Peygambere hitaben, *“(Resûlüm!) De ki: Bundan (tebliğ görevinden) dolayı sizden hiçbir ücret istemiyorum. Ben kendiliğinden yükümlülük altına girenlerden değilim.”* denilmektedir. Yine benzer bir hitap Furkân Sûresi 57. âyette görülmektedir: *“De ki: Bu görevimden dolayı, dileyenin Rabbine giden bir yol izlemesi dışında, sizden bir karşılık istemiyorum.”* Bu âyetlerden Hz. Peygamber'in tebliğ vazifesi karşılığında hiçbir menfaat beklemediği ve tek gayesinin insanların doğru yola, hidayete erişmeleri olduğu açıkça görülmektedir.

Tüm bu hususlar ışığında din adamlarının ilk ve öncelikli örnek almaları gereken kişiler, Allah'ın tebliğ vazifesiyle gönderdiği peygamberlerdir. Din

<sup>76</sup> el-En'âm 6/90; Yûnus 10/72; Hûd 11/29, 51; Yûsuf 12/104; el-Mü'minûn 23/72; el-Furkân 25/57; eş-Şuarâ 26/109, 127, 145, 164, 180; Sebe' 34/47; Yâsîn 36/21; eş-Şûrâ 42/23.

<sup>77</sup> Hûd 11/29.

<sup>78</sup> Kur'an Yolu Tefsiri, 3/165.

<sup>79</sup> eş-Şuarâ 26/109, 127, 145, 164, 180.

adamlarının tebliğ vazifesi açısından peygamberlerin görevlerinden birini ifa eden bir zümre olduğu düşünüldüğünde onların herhangi bir karşılık beklemezsizin hakkı insanlara ulaştırmaları ve hiçbir menfaat, makam, mevki veya ücret karşılığında hak yoldan sapmamaları gerekmekte ve beklenmektedir.

## 2.2. Din Adamları Rab Edinilmemelidir

Yüce Allah gönderdiği elçilerle kullarının tevhid akidesine bağlı kalmalarını istemiştir. Kur'ân-ı Kerîm'in temel mesajı da yine tevhid merkezlidir. Tevhid akidesi doğrultusunda Allah kendisinden başka bir şeyin rab veya ilâh edinilmesini kesin bir şekilde yasaklamış ve tek bir yaratıcı olarak sadece kendisine kulluk edilmesini emretmiştir. İlâhî kaynaklı dinlerin ve bu dinlere mensup din adamlarının temel hedefi de yine tevhid yani Allah'tan başka ilâh olmadığı inancının insanlar arasında yerleşmesini sağlamaktır. Ancak Kur'ân'ı Kerîm'in nüzulünden önceki dönemden itibaren Yahudi ve Hıristiyan din adamları muhafaza etmeleri gereken tevhid inancını bozmuşlar ve tahrif etmişlerdir.

Yüce Allah Kur'ân-ı Kerîm'de tevhid akidesinin tahrifi ile ilgili çeşitli uyarılarda ve ikazlarda bulunmuştur. Tevbe Sûresi 30 ve 31. âyetlerdeki ikaz hem tevhid akidesi açısından hem de bu tahrife sebep olan Yahudi ve Hıristiyan din adamlarının eleştirilmesi açısından dikkat çekicidir. Ayrıca bu şiddetli ikazdan Yahudilik ve Hıristiyanlığa inananlar da nasibini almıştır. Söz konusu âyetlerde öncelikle Yahudilerin Hz. Uzeyr'in, Hıristiyanların ise Hz. İsa'nın Allah'ın oğlu olduğu iddiasını dillendirdikleri, bu sözlerinin gerçek dışı ve önceki inkârcıların sözlerine benzer olduğu ifade edilmektedir. Devamında hem Yahudilerin hem de Hıristiyanların Allah'tan başka din adamlarını rab edinmeleri ve Hıristiyanların özellikle Hz. İsa'yı ilahlaştırılmaları eleştirilmiştir. 31. âyette bir diğer ikaz ve eleştiri konusu ise Yahudi ve Hıristiyanların tek bir Tanrı'ya kulluk etmekle emrolunmalarına rağmen böyle bir tahrif yoluna düşmüş olmalarıdır. Son olarak âyetin hitamında Yüce Allah'ın yakıştırılan tüm eş ve ortaklardan münezzehe olduğu ve tevhid akidesi yeniden vurgulanmıştır.<sup>80</sup>

Müfessirler, din adamlarının rab edinilmesini, inananların din adamları tarafından kendi istek ve hevalarına göre yanlış yollara yönlendirilmesi şeklinde açıklamışlardır. Bu noktada Hz. Peygamber'in bu âyet hakkında Adî b. Hâtim'e yaptığı şu açıklama konuya açıklık getirmektedir:

- “Ey Allah rasulü! Biz onlara kulluk etmiyorduk ki!”
- “Peki, onlar size istediklerini helâl, istediklerini haram kıyıyorlar ve siz de onlara uyuyor değil miydiniz?”
- “Evet!”

<sup>80</sup> et-Tevbe 9/31.

– “İşte burada söylenen de odur.”<sup>81</sup>

Bu açıklamada Hz. Peygamber âyetteki rab edinme ifadesinden din adamlarına kulluk etmenin kastedilmediğini ancak din adamlarının helal ve haram kılma yetkisini kendilerinde gördüklerini ve diğer inananların da onlara uyduklarını belirtmiştir. Unutulmamalıdır ki Din hususunda mutlak şâri' yani hüküm koyma yetkisinin mutlak sahibi Yüce Allah'tır. Bu hususta Allah tarafından belirlenen bir hükmün Peygamberler dışında hiçbir din adamı tarafından değiştirilmesi kabul edilemez. Hz. Peygamber söz konusu açıklamasında da bu noktaya dikkat çekmiştir.

Din adamlarının ilahlaştırılması hususunun Yahudilikten ziyade Hıristiyanlık'ta daha fazla olduğu görülmektedir. Bu noktada rahiplerin konumunu sağlama alan kutsal ruhbanlık sakramenti oluşturulmuştur. Bu sakrament Hıristiyan tebliğinin Hz. İsa tarafından havârilere verilmesi alışkanlığına kadar götürülmektedir. Bu kabule göre kilisenin başı sayılan Mesih görevlerini havârilere, havâriiler de din adamlarına aktarmaktadır. Ancak din adamlarının bu konumu hususunda Hıristiyan âleminde kabul gören ortak bir yaklaşım günümüzde bulunmamaktadır. Bazı kiliseler ibadet için din adamlarına ihtiyaç olmadığını söylerken, kiliselerin çoğu din adamlarını kilisenin varlığı için zorunlu saymaktadır. Katolik ve Ortodoks kiliselerine göre din adamlarının görevleri ve hiyerarşisi ilk havâriilerden günümüze kadar değiştirilmeden gelmiştir.<sup>82</sup> Kur'ân-ı Kerim'de ruhbanlığın esasında Hıristiyanlık'ta bulunmayıp sonradan ihdas edildiği ve Allah'ın rızasını kazanmak için bazı Hıristiyanlarca başlatılan bu hareketin gereğinin de tam anlamıyla yerine getirilmediği belirtilmiştir.<sup>83</sup>

Sonuç olarak din adamlarının ilâhî otorite konumunda gösterilmesi ve kutsallaştırılması tevhid akidesi açısından kabul edilemez bir durumdur. Kur'ân-ı Kerim'de onlarca âyette Allahtan başka ilah olmadığı hususu ifade edilmiştir. Ayrıca şirkin çok büyük bir günah ve iftira olduğu ve diğer günahların aksine asla bağışlanmayacağı belirtilmiştir.<sup>84</sup> Resûlullah (s.a.s.) da tevhid akidesi noktasında birçok kez ashâbına uyarıda bulunmuştur. Bir keresinde ashâbına,

“Size en büyük günahın ne olduğunu söyleyeyim mi?” diye sormuş, ashâbın “Evet, buyur ey Allah'ın Resûlü!” demesi üzerine Resûlullah, “Allah'a ortak koşmak ve anaya babaya saygısızlık etmektir...” buyurmuştur.<sup>85</sup>

<sup>81</sup> Zemaşşerî, *Keşşâf*, 2/149; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 16/37.

<sup>82</sup> Mehmet Aydın, “Hıristiyanlık”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/348-353.

<sup>83</sup> el-Hadîd 57/27; Mustafa Sinanoğlu, “Hıristiyanlık”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/364-368; *Kur'ân Yolu Tefsiri*, 2/759-761.

<sup>84</sup> en-Nisâ 4/48.

<sup>85</sup> Buhârî, *el-Câmi 'u's-sahîh*, “Edeb”, 6.

### 2.3. Övülen Din Adamları

Kur'ân-ı Kerim'de, hakikati gizlemeleri, gerçeği bilmelerine rağmen onunla amel etmemeleri, kutsal kitaplardaki âyetleri tahrif etmeleri gibi hususlarda eleştirilen<sup>86</sup> Ehl-i kitabın tamamının aynı durumda olmadığı, Yahudi ve Hıristiyan din adamlarından ve inananlarından övgüye mazhar kişilerin bulunduğu da haber verilmektedir. Âl-i İmrân Sûresi 113. âyette bu hususa değinilmiş ve geceleri secdeye kapanarak Allah'ın âyetlerini okuyup duran Ehl-i kitaptan bir topluluğun bulunduğu ifade edilmiştir.<sup>87</sup> Âyette zikredilen topluluğun, hakkı gözeten, doğru davranan ve adaleti yerine getiren müstakim bir topluluk olduğu ve Allah'ın dini üzere dosdoğru yürüyen Ehl-i kitaptan kimselerden oluştuğu belirtilmiştir.<sup>88</sup> Elmalılı bu âyet ve devamındaki âyetlerde kastedilen kişilerin Âl-i İmrân Sûresi 110. âyette geçen "...içlerinde inananlar da var, fakat çoğu yoldan çıkmıştır" ifadesinde yer alan Ehl-i kitap arasındaki inananlar zümresine yönelik bir açıklama mahiyetinde olduğu düşüncesindedir.<sup>89</sup>

Yine Âl-i İmrân Sûresi'nde yer alan bir başka âyette din adamları çeşitli nitelikleri dolayısıyla Allah tarafından övülmektedirler. Söz konusu 146. âyette geçen *ribbiyyûn* kelimesi Kur'ân-ı Kerim'de din adamları anlamında kullanılan *rabbânî* kelimesiyle eş anlamda kullanılmıştır. Burada din adamlarının övgüye mazhar olmalarını sağlayan eylemleri ile tabi oldukları peygamberleriyle türlü sıkıntıları göze alıp yılmadan usanmadan sabırla savaşmaları ve mücadele etmeleri zikredilmiştir.<sup>90</sup> Rivayete göre İslâm'ı seçtiği için Mekke'de putperestlerin fizikî baskılarına maruz kalan Habbâb b. el-Eret'in de aralarında bulunduğu birkaç sahâbî Hz. Peygamber'e gelip,

*"(Bu zulümden kurtulmamız için) Allah'ın yardımını istemeyecek misin? Bizim için O'na dua etmeyecek misin?" diyerek yakınmışlardı. O esnada cübbesini yastık yaparak Kâbe'nin duvarına dayanmış, dinlenmekte olan Resûlullah bunları duyunca bir anda mübarek yüzleri kızarıverdi ve onlara: Geçmiş ümmetler içinde öyle kimseler vardı ki, kemiklerinin üstündeki et ve siniri demir tarak ile taranırdı da bu (işkençe) onu dininden çeviremezdi. Yine başının tam ortasına bir testere konulur, başı ikiye bölünürdü de, bu (işkençe) onu dininden döndüremezdi."*<sup>91</sup> şeklinde telkinde bulundu.

Kur'ân-ı Kerim'de Allah tarafından övülen din adamlarının bir diğer örneğini Mâide Sûresi 82-83. âyetlerde görmekteyiz. Burada iman edenlerin en şedîd düşmanları olarak belirtilen Yahudi ve müşriklerin aksine

<sup>86</sup> Âl-i İmrân 3/98;en-Nisâ 4/171; el-Mâide 5/15.

<sup>87</sup> Âl-i İmrân 3/113.

<sup>88</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 'l-tenvîr*, 4/58.

<sup>89</sup> Elmalılı, *Hak Dini-Kur'an Dili*, 2/1160.

<sup>90</sup> Âl-i İmrân 3/146.

<sup>91</sup> Buhârî, *el-Câmi'u 'ş-sahih*, "Menâkıbü'l-ensâr", 29.

Hıristiyanlar, özellikle de içlerindeki kıssîs ve ruhbanlar yani Hıristiyan din adamları, inanıp iman edenlere gösterdikleri sevgi ve yakınlık nedeniyle övülmektedir. Ayrıca Hıristiyanların bu yakınlığını temin eden sebebin insaf ehli olan ve büyüklenip kibirlenmeyen bu din adamları olduğu ifade edilmektedir.<sup>92</sup> Diğer yandan iman edenlere en şedîd düşmanların Yahudi ve müşrikler olmasının arkasında yatan sebep olarak yine dünyaya olan aşırı ihtirasın bulunduğu zikredilmektedir. Mâide Sûresi 83. âyette ise övgüye layık görülen bu Hıristiyan din adamlarının Kur'ân-ı Kerim'i dinlediklerinde hakikate dair bilgi sahibi olmaları nedeniyle ağladıkları ve “*Rabbimiz! İman ettik, bizi hakka şahitlik edenlerle beraber yaz.*” şeklinde dua ettikleri ifade edilmiştir.

Hıristiyan din adamlarının inananlara karşı yakın tutumları ve kibir göstermemeleri nedeniyle methedildiği bu âyetlerin Habeş Necâsîsi Ashame ve çevresindeki insaf sahibi Hıristiyanlar hakkında indiği rivayet edilmektedir. Buna göre hükümdar Habeşistan'a göç eden Müslümanları dinlemek üzere ileri gelen din bilginlerini ve rahipleri de çağırmişti. Necâşî “Sizin kitabınızda Hz. Meryem'den söz ediliyor mu?” diye sorunca Müslümanlar onun adıyla bir sûre bulunduğunu ifade edip Kur'ân'dan bazı bölümleri okudular. Okunanlar orada bulunan samimi inanç sahibi Hıristiyanları duygulandırdı ve onları ağlattı. Tefsirlerde, hükümdarın Hz. Peygamber'e gönderdiği bir heyetin ve Resûlullah zamanında Medine'ye gelen başka Hıristiyan grupların Kur'ân-ı Kerim'i dinlerken dinî bir coşku ile ağladıklarına dair rivayetler de bulunmaktadır.<sup>93</sup>

Din adamlarının övülmesi ile ilgili olarak İbn Kesir'in tefsirinde Hz. Peygamber'e izafe edilen bir rivayette İbn Mes'ûd şöyle demiştir: “*Peygamber bana*

*-Ey İbn Mes'ûd, dedi.*

*-Buyur, ey Allah'ın Elçisi, dedim.*

*-“İsrailoğullarının yetmiş iki fırkaya ayrıldığını bildin mi? dedi, onlardan yalnız üç fırka kurtuldu. Bir fırka Meryem oğlu İsa'dan sonra kralların, zorbarların karşısına dikildiler; Allah'ın dinine Meryem oğlu İsa'nın dinine çağırıldılar. Zorbarlarla savaştılar; öldürüldüler. Bunlar sabrederek kurtuldular. Sonra başka bir fırka kalktı, savaştıkları güçleri olmayan bir fırka, kralların ve zorbarların arasında insanları Allah'ın dinine ve Meryem oğlu İsa'nın dinine çağırıldılar. Bu yüzden öldürüldüler. Hızarlarla kesildiler; ateşte yakıldılar. Bunlar da sabredip kurtuluşa erdiler. Sonra başka bir fırka kalktı, bunların ne savaşmaya ne de adaleti yerine getirmeye güçleri yoktu. Dağlara çekildiler, kendilerini ibadete, ruhbanlığa verdiler. İşte Yüce Allah'ın 'icat ettikleri ruhbanlığı biz*

<sup>92</sup> el-Mâide 5/82, 83.

<sup>93</sup> Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî Himyerî, *Tefsîru Abdürrezzâk* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419), 2/19; Taberî, *Camîu'l-beyân*, 7/1-6.

*onlara yazmamıştık, yalnız Allah'ın rızasını kazanmak için kendiliğinden uyguladılar*<sup>94</sup> *sözüyle ifade ettiği hadise budur.*<sup>95</sup>

## SONUÇ

Allah kullarının kendisinden başkasına kulluk etmemelerini ve tevhid akidesine sarılmalarını istemiştir. Peygamberler bu tevhid mücadelesinin baş aktörleri olmuşlar, din adamları ise onların varisleri olarak kabul edilmişlerdir. Ancak Allah yolunda mücadele eden din adamları olduğu gibi dünyanın geçici heves ve menfaatlerine kapılarak hem âhiretini hem de dünyasını heba eden din adamları da ortaya çıkmıştır. Üstelik bu durum geçmişten günümüze süre geldiği şekilde gelecekte de devam edecektir. Kur'ân-ı Kerîm'de din adamlarını doğru yoldan ayıran en önemli sebebin dünyevîleşmekten ileri geldiği görülmektedir. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de pek çok âyette din adamlarının farklı dünyevîleşme tezahürleri gösterilmekte ve çeşitli ikazlarda bulunmaktadır. Bu ikazların öncelikli muhatabı din adamları olduğu gibi aynı zamanda da toplumun ve inananların bizatihi kendisidir. Dünyevîleşmenin en tehlikeli olanı ise din adamlarının dünyevîleşmesidir.

Din adamlarının dünyevîleşmesi dinî alanı tahrif ve istismar etmeleri, konumlarını kullanmaları, bir kısmının ne yaparlarsa yapsınlar başlanacaklarına dair olan inançları ve en önemlisi kendilerinin yanında toplumun ve gelecek nesillerin dinî alanla ilgili başına zarar vermeleri nedeniyle en büyük hasara neden olmaktadır. Bu noktada dünyevîleşme olgusunun zararlarının fertten topluma doğru yayılarak en fazla tahribata yol açmasına neden olan zümre oldukları için dünyevîleşmekten en çok sakınması gereken kişiler din adamları olmalıdır. Bu sebeple din adamlarının, mensubu oldukları dinin temel umdelerine tam olarak inanmaları, söz konusu dinin hükümlerini tereddütsüz bir şekilde uygulamaları ve dünyevî ihtiras ve arzular karşısında müteyakkız olmaları gerekmektedir.

Diğer yandan Kur'ân-ı Kerîm'de din adamlarının menfi olarak zikredildiği ve kınandığı âyetlerin büyük çoğunluğunun Ehl-i kitap din adamları ile ilgili olması Müslüman din adamlarını bu uyarı ve ikazlar kapsamından çıkarmamaktadır. Kur'ân-ı Kerîm'in muhatabı tüm insanlar olmakla birlikte öncelikle Müslümanlardır. Dolayısıyla bu husus sadece Ehl-i kitap din adamlarına has bir durum olarak değerlendirilmemelidir. Günümüzde Müslüman din adamları başta olmak üzere tüm din adamlarına önemli bir uyarı niteliği taşınmalıdır.

<sup>94</sup> el-Hadîd 57/27.

<sup>95</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azim*, 4/216.

## KAYNAKÇA

- Aydın, Mehmet. “Hıristiyanlık”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/348-353. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Ayverdi, İlhan. *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kubbealtı Yayınları, 2010.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi`u`ş-sahîh*. thk. Muhammed Zühreir b. Nasr. 7 Cilt. Dâru Tavki`n-Necât, 1422.
- Cilacı, Osman. “Havâri”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/513-516. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş`as es-Sicistânî. *es-Sünen*. 1951.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini-Kur`an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.
- Himyerî, Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi` es-San`ânî. *Tefsîru Abdürrezzâk*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru`l-Kütübî`l-İlmiyye, 1419.
- İbn Âşûr, Muhammed b. Tâhîr. *et-Tahrîr ve`l-tenvîr*. 12 Cilt. Tunus: Dâru`l-Tunusiyye, 1984.
- İbn Atyıye, Ebu Muhammed Abdülhak b. Galib. *el-Muharrerü`l-vecîz fî tefsîri`l-kitabi`l-`azîz*. ed. Abdusselam Abduşşafi Muhammed. Beyrut: 1413.
- İbn Kesîr, Ebû`l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer. *Tefsîru`l-Kur`ânî`l-Azîm*. thk. Seyid Muhammed Seyid. Kahire: 2005.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnâvûd. 5 Cilt. Beyrut: Dâru`r-risâleti`l-âlemiyye, 2009.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü`l-`Arab*. 11 Cilt. Beyrut: Dâru Sadır, trs.
- İsfahânî, Râgîb. *el-Müfredât*. thk. Safvan Adnan Davûdî. Şam: Dâru`l-Kalem, 2009.
- Karagöz, İsmail. *Kur`an`da Zikir Kavramı ve Allah`ı Zikir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2002.
- Karlı, İbrahim H. *Kutsal Kitaplara Göre: Din Adamı*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013.
- Kurtubî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi` li-ahkâmi`l-Kur`ân*. thk. Ebu İshak İbrahim. Kahire: 1386.
- Kutub, Seyyid. *Fî Zilâli`l-Kur`ân*. Beyrut: Dâru`ş-Şuruk, 2003.
- Mevdûdî, Ebû`l-A`lâ. *Tefhîmu`l-Kur`ân*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1991.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-şahîh*. ed. Muhammed Fuâd Abdülbâki, 1955.

Öz, Mustafa. "Humus". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/369-370. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Öz, Mustafa. "Niyâbet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/164-165. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrut: Dâru'l-Kütübil-İlmiyye, 1990.

Reşîd Rıza, Muhammed. *Tefsîrü'l-Menâr*. Kahire: 1353.

Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed. *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Ebû Muhammed b. Âşûr. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsi'l-Arabî, 1422.

Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed. *Tefsîru'l-Kur'ân*. thk. Yâsir b. İbrahim - Guneym b. Abbas. Riyâd: Dâru'l-Vatan, 1997.

Sinanoğlu, Mustafa. "Hristiyanlık". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 364-368. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Süyûtî, Celâleddin. *ed-Dürrü'l Mensûr*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, trs.

Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Camîu'l-beyân*. ed. Mahmud Muhammed Şakir - Ahmed Muhamed Şakir. Kahire: 1955.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî. *es-Sünen*. 5 Cilt. Mısır: Mektebetü Mustafâ el-Bâb el-Halebî, trs.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Muhammed. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 2009.

Hayrettin Karaman vd. *Kur'ân Yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2012.

Altuntaş, Halil - Şahin, Muzaffer. *Kur'ân-ı Kerim Meâli*. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.

*Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu, 1988.



# ZEMAHŞERÎ'NİN MÜŞKİL DENİLEN ÂYETLERE DAİR ÇÖZÜMLEMESİ THE ANALYSIS OF ZAMAKHSHARÎ REGARDING THE VERSES CALLED "MUSHKIL "

Geliş Tarihi: 24.12.2020 Kabul Tarihi: 17.05.2021

@ VEysel GENGİL

DR. ÖGR. ÜYESİ

BARTIN ÜNİVERSİTESİ

İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ

orcid.org/0000-0003-0103-1274

veysel.gengil@gmail.com

## ÖZ

Kur'ân-ı Kerim ilahî bir Kitap'tır. O, en-Nisâ 4/82 âyetinde bu durumu açıkça belirtmiş ve aksi olsaydı birçok çelişkinin bünyesinde yer alacağını ifade etmiştir. Âyetin tersinden okunması halinde çelişki barındıran bir kitabın ilahî olmadığı sonucu çıkmaktadır. Buradan hareketle İslâm'a muhalif kişi ya da gruplar, kendilerine çelişkiler bulmuşlar, Kur'ân'ın ihtilaflar içeren kitap olduğunu iddia etmişler ve neticede ona karşı şüphe uyandırmaya çalışmışlardır. Öte yandan Kur'ân kültürü zayıf olan Müslümanlar da bazı âyetlerin görünümü itibariyle birbiriyle ihtilaf içerisinde olduğu (!) şeklinde bir kanaat edinmiş ve sorunun çözümü için âlimlere müracaat etmişlerdir. Bu âlimler de söz konusu soru yahut itirazlara cevap vermişlerdir. Zemahşerî de bu âlimler arasındadır. O, *el-Keşşâf*'ta Kur'ân'ın tefsirini yaparken müşkil görünen âyetlere atıf yapmış ve akla takılması muhtemel konulara temas etmiştir. İşte bu çalışma onun yorumlarını konu edinmiştir. Bu çerçevede mezkûr eser bütünüyle incelenmiş ve müfessirin soru cevap yöntemiyle ele aldığı müşkil hususlar saptanmıştır. Netice itibariyle Zemahşerî'nin, muhtemel itirazları net bir şekilde ortaya koyduğu ve onlara cevap verdiği görülmüştür.

**Anahtar Kavramlar:** Tefsir, Kur'ân, müşkil, Zemahşerî, *Keşşâf*.

## ABSTRACT

The Qur'ân is a Divine Book. The Qur'ân clearly stated this situation in Surat an-Nisâ (4/82) and stated that otherwise, many contradictions will take place within it. If the verse is read in reverse, it is concluded that a book containing contradictions is not divine. On the other hand, individuals or groups opposing Islam have found some contradictions in their own way. Therefore, they claimed that the Qur'an is a book containing disputes and that consequently one should be suspicious of it. On the other hand, Muslims with a weak Qur'anic culture have the opinion that some verses are in conflict with each other due to their appearance. They applied to scholars to solve the problem. These scholars also answered the question or objections in question. Zamakhsharî is also among the aforementioned scholars. While he was interpreting the Qur'an in his *Al-Kashshâf*, he referred to arduous verses and touched on issues that are likely to be caught in mind. This study is the subject of his comments. In this context, the work named *Al-Kashshâf* was examined and the issues that the commentator dealt with the method of question and answer were determined. As a result, Zamakhsharî clearly revealed possible objections and then answered them.

**Keywords:** Tafsir, Qur'ân, mushkil, Zamakhsharî, *al-Kashshâf*.

## THE ANALYSIS OF ZAMAKHSHARĪ REGARDING THE VERSES CALLED "MUSHKIL"

### SUMMARY

Allah (swt) states the following in verse al-Nisā 4/82: *“Do they not consider the Qur’an (with care)? Had it been from other Than Allah, they would surely have found therein Much discrepancy.”*

If this verse is read in reverse, it will be concluded that a book containing contradictions is not divine. Sections opposing Islam have also acted from this challenge throughout history and tried to find a contradiction in the Qur’an. So they wanted to cast doubt on the Qur’an. Islamic scholars also responded to these claims and built important works in this field. Zamakhsharī is one of them.

For Zamakhshari, it is the greatest jihad in the way of Allah to explain the parts of the Qur’ān that are not understood, to refute the attacks of the people of superstition and to remove the discrepancies. In his work titled *Al-Kashshāf*, he mentioned the objections in a unique style and then produced solutions to solve the problems. According to him, the problems claimed to exist in the Qur’ān are nothing but claims. It will be understood that there is no contradiction in the Qur’ān, if the issues that are claimed to be problems are considered thoroughly. In other words, the problems arise not from the Qur’ān, but from the reader’s ignorance or superficial claims. Zamakhsharī considered the objections raised one by one to prove his opinion. Therefore, he asked the most striking and effective questions that could confuse people, and then gave answers in a very relaxed manner. In this context, he emphasized that the context of the verse, the subject, the addressee, the time and the location were different, and resolved the issues that seemed complicated.

We can cite the following issue as an example: It is stated in one verse that nobody can speak and apologize will not be allowed on the Day of Judgment without the permission of Allah. In contrast to this verse, it is stated in another verse that everyone will make an effort to save their lives on the Day of Judgment. In this case, it is possible to talk about the contradiction between the verses. If there is a contradiction between the verses, it will mean that the Qur’ān is not divine (!). However, according to Zamakhsharī, there is no contradiction between the verses in question. Because the Day of Judgment is both a very long day

and a day with various positions and situations. For a part of that day, people struggle to save their lives, and they are prevented from speaking with others because they are not allowed to speak. In another part, they are allowed to speak and defend themselves, then their mouths are sealed and their hands speak and their feet testify. As a result, it is not a contradiction that it is stated in one verse that people are not allowed to speak, but that they will speak in the other verse, because the subject concerns two different time periods. This clearly shows that there is no contradiction between the verses.

We can clearly state that this is a question posed by the opposition to Islam, especially from the early period. Zamakhsharī's answer we have cited is one of many. He reported such objections throughout his work and then answered them. In fact, the issues he deals with may be the objections of the opposition to Islam, as well as those that attract the attention of believers who do not have sufficient knowledge about the Qur'ān. However, it was also seen that he was criticized for conveying the objections of the opponents of Islam as they were. On the other hand, he made use of the ideas of the Mu'tazila madhhab while solving some problems, and this rarely led to other problems. However, the scholars who explained his work solved these problems. Another point that draws our attention on the subject axis is that the explanations made by Zamakhshari were quoted as they were by the scholars after him. These quotations are mostly anonymous. Fakhr ad-Dīn ar-Rāzī is one of these scholars. He narrated the questions Zamakhshari asked and the answers he gave as they were, but mostly he did not mention a name. Moreover, he conveyed the given answers as if they were his own. However, he rarely included the name of Zamakhshari, and moreover, spoke highly of him. Ar-Rāzī likes some of Zamakhshari's statements so much that "even if he had no other wit, this wit was enough to praise him".

## GİRİŞ

**E**bü'l-Kâsım Ömer ez-Zemahşerî (ö. 538/1144), tefsir geleneğinde önemli yeri olan müfessirlerdendir. Onun *el-Keşşâf*'ına yazılan şerh ve haşiyeler istiab sınırına ulaşmıştır.<sup>1</sup> Öte yandan o, kendisinden önceki âlimlerden yararlandığı gibi tefsiri kendisinden sonraki pek çok âlime de kaynaklık etmiştir. Gerek Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) gerekse İmâm Kurtubî'nin (ö. 671/1273) tefsirlerinde Zemahşerî'nin izlerini kolaylıkla görmek mümkündür. Benzer şekilde Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) *Envâru't-tenzîl*'i ile Nesevî'nin (ö. 710/1310) *Medârikü't-tenzîl*'ini de *el-Keşşâf*'tan bağımsız düşünmek mümkün değildir. Zira bu tefsirde yer alan ifadeler mezkûr eserlerden çıkarılsa geriye önemli olsa da az miktarda değerlendirme kalacaktır. Yanı sıra bu iki esere yazılan şerh ve haşiyelerin de yekûnu oldukça fazladır.<sup>2</sup> Şu durumda bunlara yazılan şerhlerin aynı zamanda Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ına da yazılmış olduğu söylenebilir.

Zemahşerî, günümüz akademik dünyasında da üzerinde çokça durulan isimler arasındadır. Ona ve eserlerine dair yapılan çalışmaları tespit etmek üzere hazırlanmış olan iki makale<sup>3</sup> konunun boyutunu gözler önüne serecektir. Ne var ki tefsir geleneğinde olduğu gibi günümüz akademisini de etkileyen Zemahşerî'nin, araştırmalarımızdan hareketle, müşkil konusundaki düşüncelerini

<sup>1</sup> Bu hususta bk. Mehmet Taha Boyalık, *el-Keşşâf Literatürü- Zemahşerî'nin Tefsir Klasikinin Etki Tarihi*, (İstanbul: İsam Yayınları, 2019), 243-249.

<sup>2</sup> Beydâvî'nin tefsirine yapılan şerhler hakkında bk. Şükürü Maden, "Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl Literatürü ve Literatür Değerlendirmesi", ed. Müstakim Arıcı, *İslam İlim Düşünce Geleneğinde Kâdî Beyzâvî*, (İstanbul: İsam Yayınları, 2017), 581-657.

<sup>3</sup> Bk. Esra Gözeler, "Zemahşerî Araştırmaları: Bir Literatür İncelemesi", *Kader Kelam Araştırmaları Dergisi* 14 / 1 (Ocak 2016), 84-101; Mehmet Kaya, "Keşşâf Tefsiri Hakkında Yapılmış Akademik Araştırmalar: Bir Literatür İncelemesi", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (Haziran 2018), 365-414.

değerlendiren kapsamlı bir çalışma yapılmamış görünmektedir. Her ne kadar müfessirimizin Kur'ân ilimlerine bakışı bağlamında hazırlanmış iki doktora tezinde müşkil konusuna temas edilmişse de mesele ancak bazı örnekler üzerinden ele alınmıştır.<sup>4</sup> Dolayısıyla zikri geçen iki tezdeki değerlendirmelere katkı sağlamak amacıyla, bu makalede, tefsirinin bütününden hareketle Zemahşeri'nin Kur'ân'da ilk bakışta var olduğu düşünülen tenâkuz ve ihtilafli âyetler kapsamındaki yorumları incelenmeye alınacaktır. Öte yandan aynı konu çerçevesinde Fahreddin er-Râzî'nin tefsiri çaprazlama okunacak, onun, söz konusu yorumları kayda değer bulup bulmadığına temas edilecek ve böylece âlimler arası etkileşim ortaya konulmaya çalışılacaktır. Fakat konunun dışına çıkma ihtimaline binaen büyük müfessirin eleştirilerine yer verilmeyecektir. Burada şu hususa da dikkat çekilmelidir: Râzî'nin atıf sistemi günümüz atıf sisteminden farklıdır. O, eserlerinden alıntı yaptığı kimi âlimlerin isimlerini zikretmez.<sup>5</sup> Benzer durum onun *el-Keşşâf*'tan yaptığı atıflar için de geçerlidir. Râzî, Zemahşeri'ye ait ifadeleri bazen birebir nakletse de isim zikretmemekte ve böylesi durumlarda sanki şöyle demektedir: “Ben, bu görüşü isim vermeden aktarıyorum zira bunları Zemahşeri'den aldığım bellidir, bazen de naklettiğim ilgili görüş *el-Keşşâf*'ta yer alsa da asıl sahibi farklıdır. Yani bu ifade Zemahşeri'den önce söylenmiş olup ona ait değildir.” Bu hususun gözden kaçması, kanaatimizce büyük müfessir hakkında yanlış anlaşılmalara mahal verebilir.

Çalışmamızda Zemahşeri'nin gerek doğrudan gerekse dolaylı olarak *فتغلة/fengale* metoduyla dikkat çektiği hususlar üzerinde durulacaktır. *Fengale* metodundan kastımız ise müfessirimizin okuyucuyu zinde tutmak ve aynı zamanda önemli hususların gözden kaçmasını engellemek amacıyla “Şayet ... dersin şöyle cevap veririm” şeklinde dikkat çekici sorulardır. Nitekim müfessirimiz bu metottan, kendisinden önceki âlimler gibi yararlanmıştı. Müşkil meselesi de bu durumdan ari değildir.

Müşkil kelimesinin sözlük anlamı benzerlik, zihni karışıklık ve karmaşıklık.<sup>6</sup> Terim olarak müşkil, Kur'ân muhataplarının, âyetler arasında bulunduğunu düşündüğü ihtilaf ve çelişkiler anlamına gelmektedir.<sup>7</sup>

<sup>4</sup> Recep Orhan Özel, *Keşşaf Tefsirinin Kur'ân İlimleri Yönünden İncelenmesi* (Samsun: On Dokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 224-256; Oğuzhan Şemseddin Yağmur, *Zemahşeri'nin Kur'ân'ı Yorumlama Yöntemi*, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 195-205.

<sup>5</sup> Bu hususta bk. Veysel Gencil, “Şâfiî-Eşarî Müfessir er-Râzî'nin Meçhul Kaynağı Mâtürîdî”, V. Uluslararası Şeyh Şa'ban-ı Veli Sempozyumu- Eşarilik-, ed. Mustafa Aykaç vd. (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları, 2018), 621-633.

<sup>6</sup> Ebü'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, (Beyrut: Dâru Sader, 1994), 11/356-357.

<sup>7</sup> Bedruddin ez-Zerkeşi, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Zeki Muhammed (Riyad:

Nitekim Zerkeşî, *el-Burhân*'ın 35. babında “ihtilaf vehmi uyandıran âyetlerin bilgisi” anlamında مَعْرِفَةُ مُوْهِمِ الْمُخْتَلَفِ terkiğini kullanmıştır. Konu ekseninde yapılmış bazı araştırmalarda İslâm'a muhalif kesimlerin erken dönemden itibaren Kur'ân'ın tutarsızlıklar ile dolu olduğu ve buradan hareketle onun ilahî bir kitap olmadığı imajını uyandırmak istedikleri belirtilmiştir.<sup>8</sup> Nitekim İbn Kuteybe de (ö. 276/889), *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân* adlı eserini, muannitlere cevap vermek amacıyla telif ettiğini belirtmiştir.<sup>9</sup> Fakat yeterli ilmî müktesebatı haiz olmayan müminler de aynı işkâl mevzuuyla karşı karşıya kalmıştır. Müslüman âlimlerin bu hususta cevaplar üretmeleri Kur'ân'da ihtilafın yer aldığı şeklindeki vehimlere engel olmak ve dolayısıyla şüpheleri gidermek anlamına gelecektir.<sup>10</sup> Açıkçası Zemahşerî, âyetlerin anlaşılmayan kısımlarını anlaşılır hale getirmeyi, müşkileri gidermeyi, ilim ehlinin âyetlerin manalarını istinbat etmek üzere münakaşaya girmeyi ve nihayet batıl itikat sahiplerinin saldırılarını çürütmeyi Allah yolunda en büyük cihad olarak gördüğünü belirtir<sup>11</sup> ki bu ifade dahi Kur'ân'da çelişki olduğu düşüncesinin mahza mülhitler ile sınırlandırılmayacağını göstermektedir. Netice itibariyle müşkil ile ilgili hususu şu üç grup çerçevesinde değerlendirmek mümkündür:

- 1- Kur'ân'ın ilahî kelâm oluşu konusunda Müslümanların zihinlerini, yapay ve aldatıcı iddialar ile bulandırmaya çalışanlar.
- 2- Geniş Kur'ân müktesebatına ve bütüncül düşünme yetisine sahip olmayan samimi Müslümanlar.
- 3- Son olarak bu türden kişilerin zihninde oluşması muhtemel çelişki algılarını gidermek için çalışan âlimler.<sup>12</sup>

Kur'ân-ı Kerim'de gerçek manada tenakuz ve ihtilaf söz konusu değildir. Zemahşerî de Kur'ân'ın bünyesinde birbiri ile çelişir izlenimini veren ifadelerin, aslında meseleler üzerinde tedebbür edilmemesinden

Daru'l-Hadâra, 2009) İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1957), 2: 58; Celalüddin es-Süyûtî, *el-İtkan fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed b. Ali (Kahire: Dâru'l-hadîs, 2004), 3/71.

<sup>8</sup> Adem Yerinde, “İlk Bakışta Çelişki Görünümü Veren Müşkil Âyetler ve Etrafında Oluşan Bilimsel Edebiyat”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2007), 33; Yunus Akça, “el-Câmi'u li-Ahkâmi'l Kur'ân” Tefsirinde Âhiretle İlgili Âyetlerde Görülen Müşkillerin Çözümü”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (Haziran 2018), 123.

<sup>9</sup> İbn Kuteybe, Abdullah b. Muslim ed-Dineverî, *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*, nşr. Seyyid Ahmed, (Kahire: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1973), 23.

<sup>10</sup> Süleyman Pak, “Âyetlerde Çelişki Bulunduğu Vehmini Gidermede Kullanılan Yöntemler ve Bunların Değerlendirilmesi”, *Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 8/2 (Haziran 2013), 113.

<sup>11</sup> Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gâvâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*, thk: Halil Me'mûn, (Lübnan: Dâru'l-Marife, 2005), 950.

<sup>12</sup> Yakın bir tasnif için bk. Zekeriyâ Pak, *Tefsir Usûlü*, (Ankara: Bilay Yayınları, 2020), 167.

kaynaklandığını dile getirir. Söz gelimi Hz. Mûsâ ve yılan bahsi Kur'ân'ın bir yerinde ejderha<sup>13</sup> diğer yerinde ise küçük bir yılan<sup>14</sup> olarak konu edilmiştir. Aynı şekilde bir âyette inkâr edenlerin tamamına yaptıkları şeyin hesabının sorulacağı<sup>15</sup> diğerinde ise ne insana ne de cine günahlarının sorulmayacağı<sup>16</sup> beyan edilmiştir. Zahiri itibariyle bu ifadeler kendi aralarında çelişir izlenimini verse de tedebbür şartını uygulayan kimseler, müfessirimize göre, âyetler arasında bir çelişki olmadığını anlayacaklardır.<sup>17</sup> Müfessirimiz, tedebbür kelimesinin manaları iyice düşünmek ve içindeki şeyleri görmek anlamına geldiğini söylemektedir. Öte yandan Kur'ân'ın Allah'tan geldiğinin en açık delili, içinde çelişkinin bulunmamasıdır. Aksi bir durum, Kur'ân'ın gerek nazmı gerekse belâgat ve manalarının birbirleriyle çelişmesini gerektirirdi. Yanı sıra Kur'ân'ın bazı âyetleri belâgatın zirvesine ulaşırsa da bazı kısımları o aşamaya ulaşamazdı. Böylesi bir durum da onun benzerinin getirilmesini mümkün kıları. Bundan başka Kur'ân'ın gaybe dair verdiği haberlerinin bir kısmı vakıya muvafık olurken geri kalanları vakıya aykırı çıkardı. Yine Kur'ân manalarının bir bölümü, dil alanında mütebahhir âlimlerine göre doğru manaya ulaştırırken, diğerlerine göre fasid bir anlama götürürdü. “Fakat” der Zemahşerî, “Kur'ân, bahsi geçen hususların tam zıt özelliklerini taşımaktadır. Nazım açısından eşsiz, tamamı belâgatta zirve ve vermiş olduğu haberlerin hepsinin doğruluğu Kur'ân'ın Allah'tan nazil olduğunu”<sup>18</sup> dolayısıyla içinde herhangi bir çelişkinin bulunmadığını gösterir.

İlâhî bir kelâm olmasına rağmen Kur'ân-ı Kerîm'in bünyesinde müşkil olarak görülen âyetlerin varlığı bazı gerekçelere mebnidir. Bunların ilki Kur'ân'ın Arap dil ve üslubuna uygun olarak nazil olmasıdır. Bu şu anlama gelir: Araplar, sözlerini bazen net bir şekilde ifade ederlerken bazen de sadece ehlinin anlayabilmesi amacıyla üstü kapalı olarak söylerler.<sup>19</sup> Onların diline uygun olarak indirilmesi nedeniyle Kur'ân, aynı yöntemi kullanmış ve âyetler bazen oldukça net; bazen de üstü kapalı olarak gelmiştir. Bunun da amacı, bazı konuların ancak ehli tarafından anlaşılmasını sağlamaktır. Aksi durum âlim ile cahilin bir olmasını gerektirir. Bunun olumsuz yanı ise düşüncenin donuklaşmasıdır. Zira zihnî çalışmanın yapılmaması, doğal olarak fikirlerin durağanlaşmasına yol açacaktır. Kur'ân-ı Kerîm'de müşkil denilen âyetlerin varlığı, bunların çözümünü gerektireceği için bu durum, zihnin çalışmasına yol açacak, zihnin çalışması ise ilmî donuklaşmanın

<sup>13</sup> el-A'râf 7/107.

<sup>14</sup> en-Neml 27/10; el-Kasas 28/31.

<sup>15</sup> el-Hicr 15/92.

<sup>16</sup> er-Rahmân 55/39.

<sup>17</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 249.

<sup>18</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 249.

<sup>19</sup> İbn Kuteybe, *Te'vîlu müşkili'l-Kur'ân*, 40.

önüne geçecektir. İkinci olarak bu türden âyetlerin çözümü ile de uğraşmak, kişinin cihat sevabını temin etmesine de imkân verecektir.<sup>20</sup> Yanı sıra bu kişiler, zihnî çalışmaları neticesinde vardıkları sonuçları, bu aşamaya ulaşamayacak kimseler ile paylaşacaktır. Bu ise, İslâm muhaliflerinin Kur’ân’da çelişki olduğu yönünde oluşturmaya çalıştıkları şüphelerin izalesine yol açacak ve sonuç itibarıyla fertlerin, inandıkları Kitap’ın ilâhî kaynaklı olduğu hususunda kalben huzur bulmalarına imkân verecektir.

Sıradaki başlıklar altında tedebbür şartını uygulayan müfessirimizin temas ettiği müşkil konularına yer verilecek, fakat konunun genişliği nedeniyle kıraat alanındaki meseleler ile belâgattaki karşılıklarına temas edilmeyecektir.

### 1. Kendi İçinde Müşkil Görünen Âyetler

Kendi içinde çelişir görünen âyetler kapsamında Zemahşerî’nin beş farklı âyete dikkat çektiği görülmektedir. Bunların ilki Nûh 71/4 âyetinde geçmektedir. Söz konusu âyetin yer aldığı pasajda Hz. Nûh, kendisinin elçi olduğunu, Allah’a gereği gibi kulluk yapılmasını, O’ndan sakınılması ve itaat edilmesi gerektiğini bildirdikten sonra şöyle demiştir: “*Bunları yaparsanız Allah sizi bağışlar ve belirlenen süre/ecel gelinceye kadar size müddet verir. Fakat Allah’ın takdir ettiği ecel asla ertelenmez.*” Zemahşerî, bu son ifade üzerinde durarak mukadder sorusunu yöneltir: “Ecelin geciktirilmeyeceği belirtildiği halde Hz. Nûh’un *Allah sizi adı konulmuş ecele kadar geciktirir* demesinde açıkça bir tenakuz yok mu, dersin şöyle cevap veririm:” Müfessirimiz, dikkat çektiği bu soruya mezhebî anlayışı doğrultusunda cevap verir. Buna göre Allah, Nûh kavminin iman etmesi halinde ömürlerinin bin yıl olacağı fakat inkâr etmeleri halinde ömürlerinin dokuzuncu yüzyılın başında helak edileceği şeklinde bir hüküm vermiş olabilir. Bu durumda sanki şöyle denilmiştir: İman ederseniz, Allah sizi helak etmeyecektir dolayısıyla ömrünüz, adı konulmuş bir vakte kadar varlığını sürdürmeye devam edecektir. Ne var ki bu sürenin sona ermesinden sonra ömürleriniz miadını doldurmuş olacağı için daha ilerisine geçemeyeceksiniz. Şu halde siz, mühlet olarak verilmiş vakitlerde güzel işler yapma hususunda çaba sarf ediniz.<sup>21</sup>

Belirtmek gerekir ki Zemahşerî’nin öne sürdüğü cevap aslında İbn Abbas’a atfedilmektedir.<sup>22</sup> İlginç olan husus ise Fahreddîn er-Râzî’nin aynı soruyu sorup *Keşşâf*’ta yer alan aynı cevabı vermiş olmasıdır.<sup>23</sup> Ne

<sup>20</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 950.

<sup>21</sup> Nûh 71/4.

<sup>22</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, thk. Abdullah et-Türkî, (Kahire: Müessesetü’r-Risâle, 2006), 21/251.

<sup>23</sup> Ebû Abdillâh (Ebû’l-Fazl) Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb, muhakkik yok*, (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1981), 30/135.



var ki âyette var olduğu düşünülen tenakuzu gidermek için yapılan açıklama başka bir karışıklığa zemin hazırlamıştır. Zira mezkûr yorum, Allah'ın iki farklı ecel tayin ettiğini, iman ederlerse şöyle; etmezlerse böyle olacak demek suretiyle sanki gaybı bilmediği izlenimini vermiştir. Dolayısıyla bu görüşü doğru kabul etmek mümkün değildir. Şu hâlde gerek âyetteki müşkili çözmek gerekse gaybın bilgisiyle alakalı problemi izale etmek adına Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767) ile Zeccâc'ın (ö. 311/923) görüşleri tercihe şayandır. Buna göre *Allah'ın mühlet vermesi* iman eden kimselerin ecelleri gelinceye değin afiyet içerisinde yaşamaları ve ateşte yanmak yahut suda boğulmak gibi cezalandırmalara maruz kalmamaları; "... bir vakte kadar erteler" ifadesi ise Allah için bilinen bir vakte kadar ertelenir anlamına gelmektedir.<sup>24</sup>

Kendi içerisinde müşkil görünen âyetler kapsamında Zemahşerî'nin dikkat çektiği ikinci husus eş-Şûrâ 42/19 âyetinde yer almaktadır: "*Allah kullarına karşı son derece lütfkârdır. Onlardan dilediğini rızıklandırır.*" Görüldüğü üzere bu âyette öncelikle Allah'ın kullarına karşı lütfkâr olduğu bildirilmiş, hemen ardından da O'nun kullarından dilediklerini nasiplendirdiği haber verilmiştir. Müfessirimiz, Allah'ın lütf sahibi olduğunu ve bu lütfunu tüm kullarına ulaştırdığını açıkladıktan sonra *müşkil* bağlamında şu mukadder soruyu sorar: "Mademki Allah lütfunu tüm kullarına ulaştırıyor şu hâlde "*kullarından dilediklerini*" demek suretiyle âyetin tahsis edilmesinin anlamı nedir?"<sup>25</sup> Burada karışıklığa yol açan mesele âyetin aynı anda hem umumi hem de hususi bir mesaj veriyor olmasıdır. Aynı anda iki farklı şeyden haber verilmesi de müşkili gündeme getirmektedir. Müfessirimiz, mukadder sorusuyla dikkat çektiği bu hususa konunun kendi içerisinde hareketle çözüm üretir. Şöyle ki her ne kadar tüm kullar, Allah'ın lütuflarına nail olsa da bu lütufların türevleri farklıdır. Söz konusu farklılık da ilahî hikmete bağlılıktan kaynaklanmaktadır. Kullardan birine bahşedilen nimette diğerine verilen nimette bulunmayan bir özellik yer almaktadır. Söz gelimi iki kardeşten birisine evlat verilmişken diğerine verilmemiş olabileceği, ne var ki evlattan mahrum bırakılan bu kulun da onun kardeşine bahşedilmemiş başka bir lütfâ nail olabileceğini belirten müfessirimiz "şu durumda âyette zikri geçen "*dilediklerini nasiplendirir*" ifadesi bu minvalde anlaşılmalıdır"<sup>26</sup> diyerek cümlesini sonlandırır. Açıklamalarından hareketle müfessirimiz, âyetin önce umumi sonra da hususi olarak zikredilmesinde bir kapalılık olmadığını ortaya koymuştur. Öte yandan Fahreddîn er-Râzî'nin ifadelerine göz atıldığında onun âyet kapsamında Zemahşerî'nin dikkat çektiği hususa yer vermediği

<sup>24</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Şur'ân*, 21/251.

<sup>25</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 977.

<sup>26</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 977.

görülmektedir.<sup>27</sup>

Aynı âyet kapsamında müşkil olduğu düşünülen hususlardan biri de konunun kendi içerisinde bağlantısının fark edilememesinden de kaynaklanmaktadır. er-Ra'd 13/27 âyeti bu bağlamda örnek gösterilebilir. Şöyle ki mevzu bahis âyette Mekke müşriklerinin “*Rabb’inden ona bir mucize verilmeli değil miydi?*” dedikleri, buna mukabil “*Allah dilediğini saptırır*” şeklinde bir cevap verildiği buyrulur. Zahirî itibarıyla bu iki ifade arasında bir uyumsuzluğa dikkat çeken Zemahşerî: “Şayet bu iki âyet birbiriyle nasıl uyuşabilir? dersin” ifadesini kullanarak mukadder sorusunu sorar: Müfessirimize göre bu soruya verilecek olan yanıt şudur: “*Allah dilediğini saptırır*” kavli, onların sözlerine karşı duyulan bir hayret anlamına gelir. Zira Hz. Peygamber’e bahşedilen son derece açık ve türlü mucizeler, ondan önceki nebîlere verilmemiştir. “Aslında” der Zemahşerî, “Diğer mucizeler bir yana tek başına Kur’ân-ı Kerim bile mucize olarak yeterlidir. Fakat onların Kur’ân’ı inkâr edip de Hz. Peygamber’e hiçbir mucize indirilmemiş gibi davranmaları durumun yadırganıp hayret edilmesini gerektirmiştir.” Müfessirimize göre *Allah dilediğini saptırır* kavli, onların bu davranışlarına mukabil gelmiştir. Dolayısıyla mezkûr ifade bir nevi “her ne kadar bütün âyetler/mucizeler hidayete ulaştırmak için gelse de öylesine inatçı ve inkârda ısrarcı bir topluluksunuz ki Allah ancak sizin gibi küfürde ısrar edenlerin sapmalarını diler” mesajını vermektedir.<sup>28</sup> Fahreddîn er-Râzî, âyet kapsamında Zemahşerî’nin mukadder sorusuna değinmeden yukarıdaki ifadeleri aktarmıştır.<sup>29</sup>

Kendi içerisinde ifadeler arasında bağlantının olmadığı ve dolayısıyla zahiri bir müşkilin konu edildiği diğer bir örnek er-Ra'd 13/36 âyetinde yer almaktadır. Şöyle ki bu âyette öncelikle Kur’ân’ın Hz. Peygamber’e nazil olması nedeniyle sevinen Ehl-i kitap müntesiplerine atıfta bulunulmuş, takiben söz konusu topluluk arasında durumu yadırgayanların varlığına temas edilmiştir. Hemen ardından hitap Hz. Peygamber’e yöneltilmiş ve onun: “*De ki bana yalnızca Allah’a kul olmam ve O’na ortak koşmamam emrolundu.*” demesi buyrulmuştur. Zemahşerî, kendi arasında irtibat yokmuş görünümü sergileyen bu âyetteki kapalılığa dikkat çekmek amacıyla mukadder sorusuna yer verir: “Şayet âyetin sonu ile başı arasında nasıl bir irtibat vardır, dersin...” Müfessirimize göre “... *emrolundu*” kavli münkirlere yönelik bir cevap mahiyetindedir. Bu durumda mevzu bahis ifade ile Hz. Peygamber’e şöyle demesi buyrulmuş olmaktadır: Ben, bana indirilen Kitap’ta yalnızca Allah’a kul olmakla ve O’na şirik koşmamakla emrolundum. Buna mukabil sizin bu Kitap’ı inkâr etmeniz Allah’a kul olmayı ve O’nu “tek” kabul etmeyi reddetmek anlamına gelir.

<sup>27</sup> er-Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 27/161.

<sup>28</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, 540.

<sup>29</sup> er-Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 19/49-50.

Bu durumda “Allah’a ibadet edilmesi ve O’na şirk koşulmaması gerekir” şeklindeki sözlerinize rağmen bakın aslında siz neyi inkâr ediyorsunuz?<sup>30</sup> Zemahşerî’nin telif ettiği bu hususa Fahreddîn er-Râzî temas etmemiştir.<sup>31</sup>

Zemahşerî’nin, bu başlık kapsamında dikkat çektiği son örnek aynı anlama gelen iki kelimenin tek bir âyette kullanılması üzerinedir. Şöyle ki el-Furkân 25/2<sup>32</sup> âyetinin sonunda *وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا* buyrulmaktadır. Zemahşerî, âyette yer alan *خلق* ve *تقدير* kavramlarına bağlamında şu mukadder soruyu yönelir: “*Halq* kelimesinde *takdir* manası yer almaktadır. Şu durumda Allah her şeyi halk ve takdir etti demenin manası nedir? Sanki Allah her şeyi takdir etti ve takdir etti, denilmiş olmuyor mu?” Belig bir kitapta aynı manaya gelen kelimelerin, tebşir ve tehdit içermiyorsa, tekrarı da bir müşkildir. Müfessirimiz, söz konusu kapalılığı gidermek adına üç farklı cevabın verilebileceğini söyler. Bunların ilkinde göre âyetin anlamı şudur: O, her şeyi yaratmıştır ama yaratırken bir plan ve düzeni gözetmiştir. Böylece o şeyi kendisine uygun olan hedefe hazırlamıştır. Müfessirimiz düşüncesini netleştirmek için örnek verir: Allah, insanı, bilinip görüldüğü haliyle yaratmıştır. Onu bir yandan dinî ve dünyevî sahada sorumlu tutmuş diğer yandan da sorumluluğa bağlı maslahatlara ehil kılmıştır. Aynı durum gerek canlı gerek cansız varlıklar için de geçerlidir. Onları da bir hikmete ve düzene uygun biçimde yaratmış ve yaratılış gayelerine aykırı olmamalarını takdir etmiştir.<sup>33</sup> Bu durumda halk ile takdir her ne kadar birbiriyle aynı anlama gelse de kavramlar arasında ince ayırım bulunmaktadır. Buna göre ilkinde varlıkların yaratılmalarını/halk; ikincisinde ise yaratılışlarına uygun olarak hareket etmelerini anlatmaktadır. Zemahşerî’nin karışıklığı gidermek amacıyla öne sürdüğü ikinci açıklama, konunun karşı cihetinden ele alındığını göstermektedir. Şöyle ki o, Allah’ın var etmesinin O’nun halk etmesi anlamında kullanıldığını söyler. Zira Allah yaptığı her şeyi bir hikmete bağlı olarak plan ve program üzerinden meydana getirmekte ve gelişigüzel hareket etmemektedir. Dolayısıyla *وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا* âyeti Allah’ın her şeyi bir plan ve program dâhilinde var kıldığını ve yaratış sürecinde O’nun gelişigüzel hareket etmediğini söylemektedir. Müfessirimiz son olarak *فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا* ifadesinin bir zaman tayin etmek anlamına geldiği yönünde bir görüşün bulunduğunu nakleder. Bu mana merkezinde hareket edilmesi halinde âyet, yaratılan şeylerin O’nun bildiği bir vakte kadar varlıklarını sürdürecektik olduklarını söylemektedir.<sup>34</sup> Görüldüğü üzere müfessirimiz, aynı anlamda olduğu söylene de kelimeler

<sup>30</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 542.

<sup>31</sup> er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 19/61-62.

<sup>32</sup> “Göklerin ve yerin yönetimi Allah’ındır. O, çocuk edinmemiştir, mülkünde ortağı yoktur. O, her şeyi yaratan, yarattığını da belli ölçüye göre şekil verendir.”

<sup>33</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 739.

<sup>34</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, a.y.

arasında ince ayırım bulunduğunu ortaya koymuştur. Bu da Zemahşerî'nin, çok yakın olsa da kelimelerin bütünüyle aynı manayı taşımadığını ve aralarında ince bir ayırım gördüğünü gösterir. Konu ekseninde Fahreddîn er-Râzî, Zemahşerî'nin dikkat çektiği soruyu sorup ilk açıklamasını isim vermeden kaydetmiş, ardından meselenin farklı yönlerini tartışmaya açmıştır.<sup>35</sup>

## 2. Birbirleriyle Çelişir Görünümü Veren Âyetler

*el-Keşşâf* incelendiğinde Zemahşerî'nin müşkil kavramını doğrudan zikrettiği gibi onunla irtibatlı mefhumlara yer verdiği de görülmektedir. Tevfik kavramı bunlardan biridir. Müfessirimiz, birbirine zıt görünen iki âyet arasını örtüştürme anlamına gelen bu kavramı, fiil formunda el-Mâide 5/26 âyetini tefsir ederken kullanmıştır. Şöyle ki bu âyette mukaddes beldenin/Beyt-i Makdis'in İsrâiloğullarına haram kılındığı belirtilmiştir. Buna mukabil aynı sûrenin yirmi birinci âyetinde söz konusu beldenin Allah'ın İsrâiloğullarına yönelik bir yazgısı olduğu bildirilmiştir. Şu hâlde iki âyet arasında zahiren bir çelişki olduğuna dikkat çekmek amacıyla *Keşşâf* sahibi mukadder sorusunu yöneltir: “Şayet bu iki âyetin arası nasıl uzlaştırılır, dersen...” Müfessirimize göre bu soruya iki şekilde cevap verilebilir. Bunların ilki, Beyt-i Makdis İsrâiloğullarının ancak cihat şartını yerine getirmeleri halinde kendilerine ait olacaktır. Ne var ki onlar cihat şartını yerine getirmedikleri için söz konusu belde onlara haram kılınmıştır. Zemahşerî, mezkûr suale yönelik ikinci cevap için de şöyle düşünmektedir: Bey-i Makdis, İsrâiloğullarına kırk yıl haram kılınmış ve bu süre sona erdiğinde Allah'ın onlar için karar kıldığı hüküm gerçekleşecek yani onlar Beyt-i Makdis'e yerleşebileceklerdir. Müfessirimiz, bu görüşünü teyit için üç haber nakleder. Bunların ilkine göre Hz. Mûsâ, bahsi geçen sûrenin sonunda Hz. Yûşâ'nın da içinde bulunduğu bir toplulukla Eriha'yı fethetmiş ve vefat edinceye değin o beldede yaşamıştır. İkinci habere göre ise Hz. Mûsâ'nın vefatından sonra Hz. Yûşâ, onun nebi olduğunu kabul eden kimseler ile beraber Eriha bölgesini fethetmiş, orada bulunan Amâlika kavmini sürmüştü ve neticede Allah'ın ezeli hükmü yürürlüğe girmiştir. Son habere göre ise cihat görevini yerine getirmek istemeyenlerin hiçbiri o beldeye girememiş fakat bunların çölde yitip gitmelerinin ardından yetişen yeni nesil, Amâlika kavmi ile savaştıktan sonra bölgeye hâkim olmuşlardır. Zemahşerî'nin naklettiği rivayetler her ne kadar birbirinden farklılık arz etse de bunların ortak noktası cihattır. Dolayısıyla o, cihat emrinin yerine getirilmesi şartını öne sürmek suretiyle âyetler arasındaki tenakuzu gidermiştir.<sup>36</sup> Fahreddîn er-Râzî, Zemahşerî'nin zikrettiği rivayetleri aktarsa

<sup>35</sup> er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 24/47.

<sup>36</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 286.

da çelişki görünen husus ile ilgili herhangi bir işaretle bulunmamıştır.<sup>37</sup>

Belirtmek gerekir ki Zemahşerî'nin, "fengale" metoduyla sorduğu soruların bazıları, mühlitlere ait itirazlardır. O, bu itirazların sahibini açıkça belirtmeden ilgili soruyu olduğu gibi nakleder. Bu çerçevede müfessirimiz, bazen tenakuz kavramını da kullanır. Söz konusu ifadeyi Âl-i İmrân 3/13 âyetinde görmek mümkündür. Nitekim bu âyette müşriklerin, müminleri kendilerinin iki katı olarak gördüğünü bildirmekte iken; el-Enfâl 8/44 âyeti tam aksini söylemekte yani onların müminleri sayıca az gördüklerini beyan etmektedir. Zemahşerî, dikkat çektiği bu durumun ardından şu mukadder soruyu sorar: "Bu iki âyet birbiri ile tenakuz halinde değil midir?" Müfessirimiz, mevzu bahis suale âyetlerin farklı durumları anlattığını belirterek cevap verir. Bedir savaşının konu edildiği bu âyetlerde, öncelikle savaşın başlangıç anına temas edilmiş ve müşriklerin müminleri sayıca az olarak görmelerinden hareketle cesaret kazandıkları anlatılmıştır. Tarafların birbirleri ile vuruşmaya başlamalarının ardından müminler, muhaliflerinin gözüne sayıca çok görünmüş ve neticede müşrikler mağlup olmuşlardır. Dolayısıyla bir aşamada az; diğer aşamada çok sayıda görünme durumu iki farklı mevzuya yapılan bir vurgudur. Bu da âyetler arasında bir çelişkinin olmadığı anlamına gelmektedir. Müfessirimiz, benzer bir durumun "*Ne insana ne de cinne günahı sorulmayacaktır.*"<sup>38</sup> ve "*Durdurun onları; sorulacak kendilerine!*"<sup>39</sup> âyetleri için de geçerli olduğunu söyler. Bu âyetler de iki farklı hal ile irtibatlıdır ve dolayısıyla bunlar arasında da bir çelişki söz konusu değildir. Zemahşerî, daha sonra müminlerin sayılarının bir defasında az; ikinci defasında çok gösterilmesinin ilahi kudret ve mucizenin ortaya konulması açısından daha etkili olduğunu da belirtmeyi ihmal etmemiştir.<sup>40</sup> Râzî, burada Zemahşerî'nin müşkil gördüğü hususa yer verdikten sonra başka soruları tevcih etmiştir.<sup>41</sup>

Yüzeysel ele alınması halinde tenakuz olduğu ileri sürülebilecek âyet gruplarından bir diğeri, Zemahşerî'nin de dikkat çektiği üzere el-Hacc 22/12-13 âyetleridir. Bu âyet grubunda müşriklerden bahisle onların ne fayda sağlayacak ne de zarar verecek varlıklara taptıkları bildirilmiş, fakat ardından tapılan varlıkların zararının faydasından daha yakın olduğu belirtilmiştir. Müfessirimiz, zikri geçen âyetler çerçevesinde şu mukadder soruyu sorar: "Şayet bu âyetlerde putların fayda ve zarar verme özelliğinin hem olduğu hem de olmadığı belirtiliyor, bu bir tenakuz değil midir, dersene..." Ona göre mananın anlaşılması durumunda âyetler arasındaki çelişki vehmi ortadan kalkacaktır. Şöyle ki Allah, öncelikle dünyada

<sup>37</sup> Bk. er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 11/206-207.

<sup>38</sup> er-Rahmân 55/39.

<sup>39</sup> Sâffât 37/24.

<sup>40</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 163.

<sup>41</sup> er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 7/206-207.

fayda yahut zarar verme özelliği bulunmayan cansız varlıklara tapmaları nedeniyle müşriklerin akılsızlıklarını vurgulamıştır. Zira müşrik, gerek cehaleti gerekse sapkınlığı nedeniyle cansız varlıkların kendisine şefaateceğine inanmaktadır. Allah daha sonra, tapınmaları nedeniyle kıyamet günü putları ile beraber cehenneme girdiklerini, dolayısıyla kendilerine şefaate edemediklerini gördüklerinde onların çılgılığı basacaklarını söylemiştir. Takip eden âyette ise sanki şöyle denmiş olmaktadır: Mabudluğu nedeniyle zararı; şefaateçi olması nedeniyle faydasından daha çok olan varlıklar meğer ne kötü bir dost imişler!<sup>42</sup> Açıklamalarından hareketle Zemahşerî'nin, zahiren tenakuz içeren ifadelerden ilkinin dünya; ikincisinin ise âhîret ile irtibatlı gördüğü anlaşılmaktadır. Daha açık bir ifade ile aslında putun faydası da zararı da bulunmamaktadır. Fakat put inancı, o inanca sahip olan kimselere farklı farklı zararlar vermektedir. Dolayısıyla bu iki husus birbirinden ayrı şeylerdir. Bu durumda çeşitli halleri konu edinmesi nedeniyle âyetler arasında tenakuz olduğu iddiası da geçerliğini yitirir. Râzî de konu ekseninde ihtilafın varlığına temas eder. Ardından müşriklerin düşünmeleri halinde, putlarının kendilerine dünyada zarar ve fayda veremeyeceğini fakat ibadetlerinden ötürü âhîrette onlar yüzünden azaba maruz kalacaklarını anlayabileceklerini söyler. Bu durumda o da meseleyi inanç ekseninde değerlendirmiş olmaktadır.<sup>43</sup>

Zemahşerî, Muhammed 47/10 ile Yûnus 10/30 âyetleri arasında da tenakuz olduğu yönünde muhtemel bir itiraza dikkat çekmektedir. Zira bu âyetlerin ilkinde Allah'ın, iman eden kimselerin velisi olduğu fakat kâfirlerin mevlasının bulunmadığı bildirilmiştir. Buna mukabil ikinci sırada bahsi geçen âyette bütün herkesin, gerçek mevlası Allah'a döndürülecekleri beyan edilmiştir. "Herkes" kapsamına kâfir olanlar da gireceğine göre "âyetler arasında bir tenakuz vardır dersin" ifadesini kullanan müfessirimiz, muhtemel bir itiraza peşinen dikkat çekmiş ve ardından cevap vermiştir. Ona göre mevzu bahis iki âyet arasında herhangi bir çelişki söz konusu değildir. Zira Allah, zaten tüm kulların Mevla'sıdır. Zemahşerî, Allah'ın tüm kullarının Mevla'sı olmasını, O'nun tüm insanların Rabbi ve işlerinin mâliki olduğu anlamına geldiğini söyler. Buna mukabil Mevla kelimesinin yardımcı olma anlamı da vardır ki Allah, bu vasfını sadece müminler üzerinde gösterecektir.<sup>44</sup> Râzî de aynı meseleye dikkat çekmiş ve "iki âyet arası nasıl cem edilebilir denilirse" şeklinde bir sual takdir etmiştir. Ardından "deriz ki" ifadesini kullanmak suretiyle Zemahşerî'nin düşüncelerinin hemen aynısını daha sarîh bir şekilde tekrar etmiştir.<sup>45</sup> Daha önce de ifade edildiği üzere Râzî'nin bu tavrı, onun atıf

<sup>42</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 691.

<sup>43</sup> Râzî'nin benzer ifadeleri hakkında bk. er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 23/15-16.

<sup>44</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1019.

<sup>45</sup> er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 28/50-51.

anlayışı ile doğrudan irtibatlıdır. Dolayısıyla burada gizli bir intihalden söz etmek yanlış olur.

Zemahşerî, bazı durumlarda müşkil ile irtibatlı kavramları kullanmadan da muarızlar yahut bilgisi az olan Müslümanlar tarafından karışıklık olduğu öne sürülebilecek meselelere dikkat çekmiştir. en-Neml 27/4 ile el-Ankebût 29/38 âyetleri bu kapsamda ele alınabilir. Bahsi geçen ilk âyette “*Âhiret gününe iman etmeyenlere, gerçekleştirdikleri eylemleri güzel göstereceğiz.*” buyrulmuş, buna mukabil ikinci âyette “*Yaptıkları işi onlara şeytan güzel göstermiştir.*” denilmiştir. Böylelikle güzel gösterme işi bir âyette Allah’a, diğer âyette şeytana isnat edilmiştir. Buradan hareketle âyetlerin birbirleri ile çeliştiği itirazında bulunma ihtimaline karşın müfessirimiz, iki isnat arasında fark olduğunu söyleyerek çözüm üretmeye başlar. Şöyle ki güzel gösterme işinin şeytana yönelik isnadı hakiki; Allah’a yönelik isnadı ise mecazidir. Müfessirimize göre bu türden isnadın beyan ilminde iki türü vardır. Bunların ilki istiare diye isimlendirilen; ikincisi ise hükmî denilen mecazdır. İlk mecaz türüne göre durum şudur: Allah, onlara uzun ömür ve bol rızık verdiğinde, onlar, söz konusu rızıkları şehvetlerine tabi olma ve şımarma yolunda kullanmışlar, rahat ve ferahı tercih etmişler; buna mukabil zorluk ve meşakkat içeren ama aynı zamanda yapmaları gereken işlerden uzak durmuşlardır. Bu durumda sanki Allah, onların söz konusu işlerini yapmalarını güzelleştirmiştir. Nitekim meleklerin Allah’a: “*Sen, onlara ve atalarına çok rızık verdin de bu nedenle onlar Seni anmayı unuttular.*”<sup>46</sup> demeleri bu hususa işaret etmektedir. Mecazi hükmîye gelince Allah’ın şeytana mühlet vermesi ve dolayısıyla onu insanların işledikleri kötü amelleri güzel göstermesine müsaade etmesi, tezyin işinde açık bir bağlantı olduğunu gösterir. Bu gerekçe, müfessirimize göre, cazip kılma işleminin Allah’a isnat edilmesini mümkün kılmıştır. Zemahşerî, son olarak Hasan Basrî’ye atfedilen bir görüşü nakleder. Buna göre Allah’ın güzel gösterdiği fiiller zaten insanların yapmaları gereken işlerdir ki Allah işte bu işleri güzel göstermiştir ne var ki insanlar, bu hususta ilgisiz kalmışlardır.<sup>47</sup> Allah, kulları için ancak maslahatı yaratır kaidesine aykırı düşmemek amacıyla Zemahşerî’nin naklettiği bilgileri Râzî, aynıyla aktarır fakat ardından bunların Mu‘tezile’nin görüşü olduğuna dikkat çeker.<sup>48</sup>

Zemahşerî’nin tenakuz, ihtilat, ihtilaf vb. kavramları kullanmadan mukadder sorularıyla muhtemel itirazlara peşinen cevap vermeye devam eder. Şöyle ki Meryem 19/77-80 âyetlerinde müşriklerin âhiretin olmadığına şayet varsa tıpkı dünyadaki gibi orada da mal ve evlada sahip olacaklarına yönelik iddialarına, ardından da “*onların söylediklerini yazacağız*” mealindeki tehdit içeren ifadeye yer verilir. Konu edilen âyette

<sup>46</sup> el-Furkân 25/18.

<sup>47</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 775.

<sup>48</sup> er-Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, 24/179.

“...yazacağız” denilmiştir. Hâlbuki Kâf 50/18 âyetinde “Onların ağızından çıkan her bir söz gözetleyici melekler tarafından gözetlenmektedir.” denilmiş ve onların söylediği her sözün tehir edilmeksizin kayıt altına alındığı bildirilmiştir. Bu durumda bir âyetin mazi diğerinin istikbal formunu kullanması birbiriyle çelişmektedir. Zemahşerî mukadder soruyla dikkat çektiği bu meseleye iki cevabın verileceğini söyler. Bunların ilkinde göre “yazacağız” demek “yazdıklarımızı onlara göstereceğiz” demektir. Soruya yönelik ikinci cevap ise ifadenin tehdit anlamında olmasıdır. Şöyle ki katili tehdit eden kimse “Senden intikamımı alacağım.” der. Bununla da “ne kadar zaman geçerse geçsin senden intikamımı alacağım” demek istemiştir. Bu örnekten hareketle Zemahşerî, yazma ifadesinin tehdit anlamına da geldiğini belirtir<sup>49</sup> ve çelişki giderilmiş olur. Râzî, müfessirimizin dikkat çektiği soruyu aynıyla sorduktan sonra “Biz deriz ki” ifadesini kullanarak onun verdiği cevapları olduğu gibi nakletmiştir.<sup>50</sup> Bu hususun, geçtiği tüm yerlerde Râzî’nin atıf anlayışı ile irtibatlı olduğunu hatırlatmak isteriz.

Aynı cümlelerin farklı âyetlerde farklı kimselere atfedilmesi Zemahşerî’nin dikkat çektiği meseleler arasındadır. Hz. Mûsâ hakkında sarf edilen “...*Bu, usta bir büyücüdür.*” ifadesi de bu bağlamda değerlendirilebilir. Şöyle ki bu söz eş-Şuarâ 26/34 âyetinde Firavun tarafından; buna mukabil el-A‘râf 7/109 âyetinde ise sarayın önde gelen isimleri tarafından dile getirilmiştir. Bu gerçekten hareketle müfessirimiz: “Şu halde bu söz tam olarak kime aittir?” şeklindeki mukadder soruyu gündeme getirir. Ona göre aynı cümlelerin farklı kimselere atfedilmesinde bir çelişki yoktur zira mevzu bahis söz hem Firavun hem de sarayın önde gelen isimleri tarafından kullanılmıştır. Şöyle ki Hz. Mûsâ’nın mucizelerini gören Firavun, öncelikli olarak onun usta bir büyücü olduğunu söylemiş, daha sonra onun etrafında bulunan kimseler, bu sözü diğer insanlara ulaştırmak için tekrar etmişlerdir. Padişahların da bu minvalde hareket ettiğine dikkat çeken Zemahşerî, önde gelen isimlerden biri padişahın bir emrini işitir de bunu diğer insanlara tebliğ eder, der. Nitekim daha sonraları Firavun’un mezkûr sözüne karşılık diğerleri Hz. Mûsâ ve kardeşinin alıkonulmasını ve civar beldelerden mahir sihirbazların getirilmesini önermişlerdir. Müfessirimize göre bu öneri, onun düşüncesini teyit etmektedir.<sup>51</sup> Râzî, burada da Zemahşerî’nin ifadelerini aynıyla nakletmiştir.<sup>52</sup>

Fâtır 35/18 âyetinde kimsenin, bir başkasının yükünü/günahını yüklenmeyeceğini, söz konusu kişinin altında ezildiği günah yükünün bir kısmını taşıması için kendisine yakın olan kimseye çağrıda bulunsa bile o kişiye hiçbir yükünü yüklenmeyeceği bildirilmiştir. Zemahşerî, zikri

<sup>49</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 646.

<sup>50</sup> er-Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, 21/250.

<sup>51</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 378.

<sup>52</sup> er-Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, 14/205.



geçen âyeti el-Ankebût 29/13 âyeti ile nasıl tevfiik edebilirsin, şeklinde mukadder bir suale dikkat çeker. Zira söz konusu âyet, kişinin hem kendi günah yükünü hem de diğerlerinin günah yüklerini taşıyacağı belirtilmiştir. Müfessirimize göre el-Ankebût sûresinde bahsi geçen âyet, hem sapan hem de saptıran kimseler ile alakalı bir husustur. Onlar, kendi sapkınlıklarının günahlarını yükleneyecek oldukları gibi başkalarını saptırma günahlarını da yükleneyeceklerdir. Dolayısıyla bu günahların tamamı saptıran kişiye aittir. Başkalarının işlediği günahlar ise bu kapsama dâhil değildir. “Nitekim” der Zemahşerî, “el-Ankebût 29/12 âyeti bu duruma delil niteliğindedir. Şöyle ki müşrikler, iman eden kimselere “*Siz bizim yolumuza uyun! Biz de sizin günahlarınızı taşıyalım*” demişlerse de Allah, onların Müslümanların günahlarından hiçbir şeyi taşımayacaklarını bildirmiş ve onların sözlerini yalanlamıştır.<sup>53</sup> Dolayısıyla âyetler arasında bir çelişkidenden bahsetmek mümkün değildir. Râzî âyet kapsamında Zemahşerî'nin dikkat çektiği meseleye temas etmemiştir.<sup>54</sup>

Müfessirimizin âyetler arasında muhtemel itirazları önlemek, ileri sürülen itirazlara cevap vermek yahut Kur'ân kültürü zayıf olması nedeniyle problem yaşayanlara çözüm üretmek amacıyla kıyamet ve sonrası sahneleri anlatan âyetlerde de müşkil görünen hususlara dikkat çeker. Şöyle ki Hûd 11/105 âyetinde kıyamet günü Allah'ın izni olmadan kimsenin konuşamayacağı bildirilmiştir. Benzer şekilde el-Mürselât 77/35 âyetinde inkârcıların konuşamayacakları ve onların mazeret sürmelerine izin verilmeyeceği belirtilmiştir. Bu âyetlere mukabil en-Nahl 16/111'de her nefsin kendi canını kurtarmak için uğraşacağı beyan edilmiştir.<sup>55</sup> Zemahşerî, söz konusu âyetlere atıf yaptıktan sonra şu mukadder sorusuyla okuyucularının dikkatini çeker: “Şayet bu âyetler arasını nasıl tevfiik edilir diye soracak olursan derim ki...” Müfessirimizin ifadelerine göre mevzu bahis âyetler arasında bir çelişki söz konusu değildir. Zira kıyamet günü hem oldukça uzun hem de çeşitli konum ve durumları olan bir gündür. O günün bir kısmında insanlar/münkirler canlarını kurtarmak için mücadele eder dururlar, bir kısmında ise konuşmaktan alıkonurlar zira kendilerine konuşma izni verilmez. Başka bir kısmında ise konuşmalarına izin verilir de kendilerini savunurlar, sonrasında ise ağızlarına mühür vurulur ve elleri konuşur, ayakları da şahitlik eder.<sup>56</sup> Zemahşerî, tek bir paragrafta Kur'ân'ın farklı yerlerinde temas edilen kıyamet sahnelerini cem ettiği aşikârdır. Râzî, bu bahiste Zemahşerî'nin sorduğu soruyu da verdiği cevabı da aynıysıyla tekrar etmiştir. Şu farkla ki o, ayrıca inkâr ehlinin kıyamet

<sup>53</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 884.

<sup>54</sup> Bk. er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 26/14.

<sup>55</sup> Kurtubî'ye göre, mezkûr âyetler mülhitlerin dine saldırı amacıyla dile en çok getirdikleri örneklerdendir. Bk. Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 11/210.

<sup>56</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 498.

günü konuşmaktan men edilme hadisesini onların doğru düzgün cevap veremeyecekleri şeklinde yorumlanabileceğini de söylemiştir.<sup>57</sup>

Kıyamet sahnelerini anlatan âyetler arasında müşkil görülen hususlardan biri mücrimlerin durumudur. Şöyle ki el-Mü'minûn 23/101 âyetinde sûr'a üflendiği vakit soy-sop bağının kalmayacağı dolayısıyla kimsenin bir diğerini arayıp sormayacağı bildirilmiştir. Aynı duruma el-Meâric 70/10 âyetinde de temas edilmiştir. Zemahşerî: “Şayet bu ve benzeri âyetler “Birbirlerini itham ederek yapılan işlerden mesul tutacaklardır.”<sup>58</sup>, ve “...onları bir araya toplayacak ve onlar da birbirlerini tanıyacaktırlar”<sup>59</sup> âyetleri ile tenakuz halindedir, peki, bunların arası nasıl tevfiik edilir, dersin şöyle cevap veririm” demek suretiyle mukadder sorusunu yöneltir.<sup>60</sup> Müfessirimize göre bu soruya iki türlü cevap verilebilir. İlkine göre kıyamet günü elli bin yıllık bir zaman dilimine sahiptir. Bu zaman dilimi ve içindeki haller de farklı farklıdır. Bu farklı zaman ve durumlarda fertler birbirleri ile tanışacak ve karşılıklı olarak birbirlerine sorular yönelteceklerdir. Aynı zaman diliminin bazı vakitlerinde ise yaşanan korku ve dehşetin şiddetinden dolayı düşünme fırsatı bulamayacaklardır. İkinci cevap ise şudur: Fertler ilk nefhada birbirlerini tanıyamayacaklardır. İkinci nefhada ise kalkacaklar, aralarında tanışma olacak ve birbirlerine soru yöneltecek/ yahut birbirlerini mesul tutacaklardır.<sup>61</sup> Râzî, burada, söz konusu sorunun mühlitlerden geldiğini belirttikten sonra Zemahşerî'nin ifadelerine aynıysıyla yer vermiştir.<sup>62</sup> İstidrâd kabilinden belirtmeliyiz ki Kurtubî'nin nakline göre İbn Abbas, sûr'a ilk üflendiğinde kimsenin kimseyi arayıp sormayacağını, bu durumun ancak ikinci üflenışten sonra vuku bulacağını zikrederek müşkili gidermiştir.<sup>63</sup>

er-Rahmân 55/39-40 âyetleri de Zemahşerî'nin müşkil olduğuna dikkat

<sup>57</sup> er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 18/61-62.

<sup>58</sup> es-Sâffât 37/27.

<sup>59</sup> Yûnus 10/45.

<sup>60</sup> Zemahşerî şarihi İbnü'l-Müneyyir'e (ö. 683/1284) göre müfessirimizin mevzu bahis sorusu oldukça edep dışıdır. Ona göre bu soru: Bu âyetler arasını cemetmede zorluk çekiyorum, durum acaba nasıl anlaşılmalı? şeklinde olmalıdır. “Şayet” der İbn Müneyyir, “Allah'ın aziz Kitap'ı hakkında birisi böylesi bir soruyu Hz. Ömer'in yanında sormuş olsaydı o elindeki kamçısını o kişinin sırtında parçalardı.” (Zemahşerî, el-Keşşâf, 715, 3 numaralı dipnot). Açıkçası Zemahşerî'nin bu husustaki sorusu edep dışı kabul edilse de belirtmek gerekir ki o, aynı zamanda mühlitlere cevap vermektedir, dolayısıyla onlara ait bir itirazı nakletmiştir. Nitekim Râzî de aynı soruyu “Bazı dinsizler” ifadesini kullanarak aktarmıştır. Benzer şekilde Kur'ân-ı Kerim'de de münkirlerin itirazlarına aynıysıyla yer verilmiştir. Yâsîn 36/78 âyeti bu hususta bir örnektir. Dolayısıyla İbnü'l-Müneyyir'in mezkûr itirazının biraz ağır olduğunu söylemek mümkündür.

<sup>61</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 715.

<sup>62</sup> er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 23/123.

<sup>63</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 15/88-89.

çektığı yerler arasındadır. Şöyle ki bu âyette kıyamet günü insana da cine de işlediği günahlardan dolayı hesaba çekilmeyecekleri bildirilmiştir. Buna mukabil el-Hicr 15/92 âyetinde Allah zatına yemin ettikten sonra mezkûr varlıkların dünyada iken yapıp ettikleri şeyden dolayı sorguya çekilecekleri bildirilmiştir. es-Sâffât 37/24 âyetinde de aynı durum söz konusudur: “*Durdurun onları; zira hesaba çekileceklerdir.*” Zemahşerî, bu türden âyetlere dikkat çektikten sonra “Şayet bunlar birbirinin hilafına değil midir, dersen...” ifadesini kullanarak mukadder sualine yer verir. Ona göre bu soruya verilecek olan cevap tıpkı yukarıda olduğu gibidir. Yani kıyamet günü uzun bir zaman diliminden oluşmaktadır ve ayrıca pek çok farklı mekânlar bulunmaktadır. Dolayısıyla bir yerde hesaba çekilen kişi başka bir yerde hesaba çekilmeyecektir. Öte yandan hesaba çekilen de azarlama amaçlı sorguya alınır. Müfessirimizin Katâde’ye (ö. 117/735) atıfla naklettiği cevap da dikkat çekicidir. Buna göre bir sorgu vardır fakat sorgunun hemen ardından ağızlar mühürlenir de insanın yapıp ettiği şeyleri vücut azaları haber verir.<sup>64</sup> Râzî, atıf anlayışı gereği Zemahşerî’nin ifadelerini isim vermeden ve kısmen şerh etmek suretiyle nakleder.<sup>65</sup> Kurtubi ise Zemahşerî’nin ilk ifadesinin İkrime’ye (ö. 105/723), ikincisinin ise İbn Abbas’a ait olduğunu belirtir.<sup>66</sup>

Zemahşerî’nin tefsiri incelendiğinde onun zaman zaman mukadder sual metoduyla kendisine itiraz yönelttiği de görülmektedir. Bunun amacı daha önce ele aldığı bir âyeti farklı yorumladığını belirtmektir. Bu türden itirazı el-Mü’min 40/70-74 âyet pasajında görmek mümkündür. Şöyle ki bu âyetlerde cehennemde yaşanacak hadiselerle temas edilmiş ve bu bağlamda tapılan putların kaybolup gittikleri anlatılmıştır. Zemahşerî, bu âyetleri ele alırken benzer meselenin işlendiği el-Enbiyâ 21/98 âyetine atıf ile mukadder sorusuna dikkat çeker: “*Siz ve tapıklarınızın cehennem odunu olacaksınız...*” âyetini “Onlar putları ile bir arada bulunacaklar” diye tefsir etmişti fakat bu âyette putların ortadan kaybolacağı söylenmiştir.” Müfessirimiz hem âyetlerin hem de kendisinin çelişmediğini ortaya koymak amacıyla aslında tüm vakitlerde müşriklerin putlar ile beraber cezalandırıldıklarını ne var ki onların herhangi bir faydasını görememeleri nedeniyle sanki yok hükmünde sayıldıklarını söyler.<sup>67</sup> Râzî’ye gelince o, bu hususta Zemahşerî’nin son cümlesini nakletmekle yetinir.<sup>68</sup>

Cehennem temasının konu alındığı âyetler kapsamında Zemahşerî’nin müşkil olabileceği yönündeki muhtemel itiraza cevap ürettiği bir diğer mesele oradakilerin yiyecekleri ile ilgilidir. Söz gelimi el-Gâşiye 88/6

<sup>64</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1072.

<sup>65</sup> er-Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 29/119.

<sup>66</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Şur’ân*, 20/145-146.

<sup>67</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 961-962.

<sup>68</sup> er-Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 27/88-89.

âyetinde sert dikenli bir yiyecekten başka bir şeyin olmadığı belirtilmişken; el-Hâkka 69/36 âyetinde kanlı bir irinden başka yenilecek yemeğin bulunmadığı ifade edilmiştir. Zemahşerî, müşkil ile irtibatlı herhangi bir kavramı kullanmadan âyetler arasında var olduğu düşünülebilecek çelişkiye mukadder sorusunu sormak suretiyle dikkat çeker. O, ardından azabın türevlerinin farklı olduğunu, azaba maruz kalacakların da farklı tabakalardan kimseler olduğunu belirtir. Dolayısıyla muhatabına göre azabın türü de farklı olacak, bunların kimi zakkum, kimi kanlı irin, kimi de diken yemekle cezalandırılacaklardır. Müfessirimiz, günahlarının türüne göre kimin hangisinden gireceği belli olan yedi kapılı cehennem<sup>69</sup> âyetine atıfta bulunarak ifadesini müdellel hale getirir.<sup>70</sup> Râzî, bu konu bağlamında da Zemahşerî'nin ifadelerini birebir naklettikten sonra farklı olarak irin ile diken kelimelerinin ayrı olduğu yönünde bir itiraza yer verir. Ardından bunlardan birinin diğerinden olması nedeniyle iki kavram arasında çelişkinin bulunmadığını söyler. “Tıpkı” der Râzî, “koyundan başka yiyeceğim” yok diyen birinin ayrıca” süttten başka içeceğim yok” demesi gibi, zira süt koyundandır.”<sup>71</sup> Kurtubî ise âyetler arasındaki ihtilafa temas ettikten sonra bunların arasının cemedilebileceğini belirtir ve Zemahşerî'nin zikrettiği ifadeleri isim vermeden nakleder.<sup>72</sup>

Zemahşerî, cehennemi tasvir eden âyetler çerçevesinde müşkil olduğu yönündeki muhtemel itirazlardan biri olarak el-En'âm 6/23 ile 130 âyetleri üzerinde de durur. Bu âyetlerin ilkinde cehennem ehlinin “*Vallahi Rabbimiz! Biz müşrik değildik*” diyecekleri belirtilmişken; diğerinde durumlarını itiraf edecekleri bildirilmiştir. Bu veriden hareketle müfessirimiz, zahiri bir çelişkinin varlığına temas eder. Zira onlar, ilkinde şirk koştuklarını inkâr etmişken; ikincisinde hallerini itiraf etmişlerdir. Açıklamalarından hareketle Zemahşerî, âyetler arasında bir çelişkinin bulunmadığını ortaya koymuştur. Nitekim âhiret, oldukça uzun günleri, farklı konuları, mekânları ve halleri bünyesinde barındırmaktadır. Kimi vakitlerde müşrikler, kendilerinin asla şirke düşmediklerine dair yemin ederlerken; kimi vakit ve konularda söz konusu suçu işlediklerini itiraf edeceklerdir. Bu nedenle mevzu bahis iki âyet, aynı ânı değil, farklı anlarda yaşanacak durumları haber vermektedir. Bu da ilgili âyetler arasında bir çelişkinin bulunmadığı anlamına gelmektedir. “Ya da” der Zemahşerî, “Onlar suçlarını her ne kadar inkâr etseler de ağızları mühürlenip elleri konuşmaya ayakları da duruma şahitlik etmeye başladığında onların yapacakları bir şey kalmamış olur ve bu nedenle hallerini itiraf

<sup>69</sup> el-Hicr 15/44.

<sup>70</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, 1197.

<sup>71</sup> er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 31/154.

<sup>72</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 22/245.

etmek zorunda kalırlar.”<sup>73</sup> Râzî, müfessirimizin sorduğu soruyu nakleder, ardından “Deriz ki” ifadesini kullanır ve kıyamet gününün uzun bir gün olduğunu belirttikten sonra konuyu insanın korkusu bağlamında ele alır. Ona göre insanların ilkinde inkâr; ikinci itiraf etmelerinin sebebi, mezkûr günün dehşetinden dolayı yaşadıkları korkudur. Bu nedenle onların sözleri tutarlılığını yitirmiştir.<sup>74</sup>

Âhret halleri bağlamında müfessirimizin üzerinde durduğu son müşkil husus, cennet nimetleri bağlamındadır. Şöyle ki el-İnsân 76/21 âyetinde bileziklerin gümüşten olacağı bildirilmiştir. Buna mukabil el-Hacc 22/23 âyetinde bileziklerin altından olacağı ifade edilmiştir. Şu halde bu iki âyet arasında çelişki bulunmaktadır. Ne var ki Zemahşerî, her iki âyette farklı ifadelerin yer almasında bir işkâl olmadığını söyler. Zira cennettekiler bazen gümüş bazen de altın olan bileziği bazen de aynı anda hem altın hem de gümüş olan bileziği takacaklardır. “Tıpkı” der müfessirimiz, “Dünyadaki kadınların ziynet eşyalarını bazen sırasıyla bazen de bir arada taktıkları gibi.”<sup>75</sup> Râzî, yine Zemahşerî'nin dikkat çektiği mezkûr soruyu nakleder ve onun ifadelerine ek olarak insanların farklı karakterde olduklarını, bazılarının beyaz olan gümüşü sarı olan altına tercih edebileceklerini ve bu nedenle Allah'ın da herkese daha çok arzu ettiği şeyi vereceğini söyler.<sup>76</sup>

### 3. Vakıya Muhalif Görünen Haberler

Zemahşerî, Kur'ân'ın verdiği haberlerin tamamının doğru olması onun Allah'ın gönderdiği bir kitap olduğuna delalet eder,<sup>77</sup> demiştir. İfadenin tersinden okunması halinde haberlerin vakıya aykırı görünmesi Kur'ân'ın ilahî olmadığı (!) şeklinde yanlış bir algının oluşumuna yol açacaktır. Bu durumun farkında olması nedeniyle müfessirimiz, Kur'ân'a itiraz etmek yahut onu anlamak isteyen muhataplardan gelmiş ya da gelecek muhtemel itiraz veya sorulara peşinen dikkat çekmiş ve ardından cevabını vermiştir. Söz gelimi:

Müfessirimizin konu ekseninde üzerinde durduğu hususlardan biri el-Bakara 2/2 âyetinde yer almaktadır. Bu âyet, Kur'ân'ın kendisinde herhangi bir şüphe bulunmadığını bildirmektedir fakat bir hakikat olmasına rağmen birçok insan da ondan şüphe etmektedir. Şu halde kati şekilde şüphenin bulunmadığının belirtilmesinin anlamı nedir? Zemahşerî, dikkat çektiği bu soruya şu cevabı verir: “Allah, kimsenin Kur'ân hakkında şüphesi olmayacak şekilde bir şey söylememiş aksine delillerinin son derece açık, kanıtlarının da üst düzey kesin olması nedeniyle Kur'ân'ın

<sup>73</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 346.

<sup>74</sup> er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 13/206.

<sup>75</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1167.

<sup>76</sup> er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 30/253.

<sup>77</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, 249.

kendisinde şüpheye mahal verecek bir durumun bulunmadığını haber vermiştir.”<sup>78</sup> Müfessirimizin bu ifadeleri Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) sözlerini anımsatmaktadır. Şöyle ki ona en-Nisâ 4/82 âyeti sorulmuş, o da âyetin insanların Kur'ân hakkında ayrılığa düşmeyeceklerini değil, Kur'ân'ın bizzat kendisinde ihtilafın olmadığını belirtmektedir, şeklinde cevap vermiştir.<sup>79</sup> Fahreddîn er-Râzî'ye gelince o, Zemahşerî'nin sorduğu mukadder soruyu yeniden tanzim etmiştir: “Bazı mühlitler Kur'ân'da şüpheye mahal olmadığı hususunda şöyle demişlerdir: Şayet Kur'ân'da şüphe olmadığı iddia ediliyorsa (bilinsin ki) biz ondan şüphe ediyoruz. Yok, eğer Kur'ân'ın kendisinde şüphe taşıyacak bir husus bulunmuyor deniyorsa bunun bir faydası yoktur.” Bahsi geçen ifadeleriyle mühlitler, biz şüphe ettiğimiz halde, Kur'ân'ın kendisinde şüphe barındıracak bir şey olmadığını söylemesi boşlukta kalan bir iddiadır, demek istemiş görünmektedirler. Râzî, bu itiraza cevap verirken öncelikle Zemahşerî'nin ifadelerini nakleder. Ardından mühlitlerin karşı çıktıkları ikinci hususa cevap verir. Ona göre Mekke müşrikleri fesahatta zirveye çıkmışlarsa da Kur'ân'ın en kısa sûresine mukabele ve muarazada bulunmaktan aciz kalmışlardır. Böylesi bir durum ise delilin açıklığı hususunda akıllı bir kimsenin ondan şüpheye düşmesinin doğru olmadığına şahitlik eder.<sup>80</sup> Açıklamalarından hareketle Râzî, düşülen şüphenin aslında bir delile dayanmadığını ortaya koymuştur.

Yüzeysel bir bakışla vakıa ile çelişir görünen haberler kapsamında Zemahşerî'nin değerlendirdiği başka bir husus et-Tegâbun 64/3 âyetidir. Bu âyette Allah'ın insanı güzel suretlerde yarattığı bildirilmiştir. İnsanın, tüm canlıların en kıymetlisi ve en güzeli olduğunu söyleyen müfessirimiz, kimsenin başka bir canlıya benzemek istemeyişini mevzu bahis âyete delil olarak okur ve kendisine itiraz pahasına şu mukadder soruyu sorar: “Şayet yüzü çirkin yaratılışı kusurlu niceleri var ki onları görmeye tahammül etmek çok zordur, dersen...” Müfessirimiz bu itiraza, güzelliğin göreceli olduğunu ifade ederek cevap vermeye başlar. Ona göre aslında ortada çirkinlik yoktur fakat güzelliğin dereceleri vardır. Bazı güzellikler, sahibine tastamam verilmişken; bazılarının güzelliği ise kısmen eksik verilmiştir. Dolayısıyla tastamam verilmiş olan güzelliğe göre diğeri çirkin olarak değerlendirilir. Fakat bu, o şeyin çirkin olmasını gerektirmez. Zemahşerî, konuyu muhatabın gözlemlerinden hareketle örneklendirir ve şöyle der: “Kimi zaman bir sureti beğenir ve ona hayran kalırsın. Gözün ondan başkasını görmez. Daha sonra ise güzellik bakımından ondan daha üst daha sevimli olanını görürsün de daha önce meftun olduğunu artık beğenmez olursun”. Müfessirimiz, nihayetinde hukemanın güzellik ile güzel

<sup>78</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, 36.

<sup>79</sup> Zerkeşî, *el-Bürhân fî ulûmi 'l-Kur 'ân*, 2/58.

<sup>80</sup> er-Râzî, *Mefâtihu 'l-gayb*, 2/21.

konuşmanın üst sınırının bulunmadığını söylediklerini nakleder.<sup>81</sup> Râzî, Zemahşeri'nin sunduğu bu husus çerçevesinde herhangi bir açıklamaya girmemiştir.<sup>82</sup>

Vakiya muhalif görünen haberler kapsamında Zemahşeri, el-Ankebût 29/45 âyetine de dikkat çeker. Şöyle ki bu âyet, namazın, insanı çirkin işlerden ve meşru olmayan davranışlardan alıkoyduğunu bildirmektedir. Müfessirimiz bu bağlamda şu mukadder soruyu sorar: “Şayet namaz kılan nice insan var ki namazı o kimseyi günah işlemekten alıkoymuyor, dersen...” Sığ olarak bakıldığında vakiyla çelişen meseleyi gidermek adına Zemahşeri birbirinin mütemmimi farklı cevaplar verir. Şöyle ki namaz denildiğinde bununla Allah nezdinde değere sahip namaz kastedilir ki bu, ancak takva ehli kimsenin nasuh bir tevbe ile ve huşu içerisinde kılması halinde olur. Bu bağlamda ilk dönem Horasan sûfilerinden Hâtîmü'l-Esam'ın (ö. 237/851) namazını örnek veren müfessirimiz, kişinin onun gibi namaz kılması gerektiğini ifade eder. Yani namaz esnasında birey kendisini sırat üzerinde, cenneti sağında, cehennemi solunda, ölüm meleğini de üstünde görmeli, havf ve reca içerisinde namazını eda etmelidir. Ona göre bu halini namazdan sonra da devam ettiren kişinin namazı, sahibini kötülüklerden alıkoyacaktır. Müfessirimiz, adap ve erkânına göre kılınan namazın netice itibarıyla sahibini bir şekilde kötülüklerden alıkoyacağına dair iki rivayete dikkat çeker. “Ne olursa olsun” der müfessirimiz, “Şartlarını gözetmek suretiyle namaz kılan kimse, bu durumu dikkate almayan kimseye kıyasla kötülük ve çirkinliklere daha uzak bir durumda olmalıdır. Üstelik her ne kadar namaz kıldığı halde kötülük işleyen bireyler varsa da namaz kıldığı için hayâsızlıktan alıkonan nice kimselerin var olduğu dikkatlerden kaçmamalıdır.” Zemahşeri son olarak “namaz kötülüklerden alıkoyar” hükmünün namaz kılan herkes için geçerli olmadığına örnek vermek suretiyle meseleyi sonlandırır.<sup>83</sup> Râzî, âyet kapsamında Zemahşeri'nin mezkûr ifadelerinden bağımsız açıklamalarda bulunur.<sup>84</sup>

en-Neml 27/62 âyeti de Zemahşeri'nin konu ekseninde üzerinde durduğu hususlardan biridir. Şöyle ki bu âyet Allah'ın darda kalan kullarının duasına icabet edeceğini bildirmektedir. Buradan hareketle Zemahşeri: “Şayet söz konusu kavlin umum olduğunu fakat darda kaldığı halde duasına icabet edilmeyen nice kimselerin bulunduğunu söylersen...” ifadesini kullanarak mukadder sorusunu yöneltir ve ardından bu soruya usul kaidelerinden hareketle cevap üretir. Buna göre âyette zikri geçen “zor durumda kalmış kimseler” kavli marife olarak gelmiştir. Bu ise ifadenin “mutlak” olmasını gerektirir. Bununla beraber *lam* cins içindir, bu

<sup>81</sup> Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 1112.

<sup>82</sup> Bk. er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 30/21.

<sup>83</sup> Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 820.

<sup>84</sup> er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 25/73-74.

da diğerleri arasından sadece birisinin kastedilmiş olduğu anlamına gelir. Bu veriden hareket edildiğinde âyet, darda kalan tüm kullardan bazılarını kastetmiş olur. Bunlar arasından hangisinin duasına icabet edileceğini belirlemek için de Zemahşerî, bir delili gerekli görür ki ona göre bu delil, içinde maslahat bulunan duadır.<sup>85</sup> Müfessirimizin bu düşüncesi *el-Keşşâf* şarihi İbnü'l-Müneyyir'e (ö. 683/1284) göre onun mezhebinden yani aslah düşüncesinden kaynaklanmıştır. Buna göre Allah, kulları için en iyisini diler, yapılan dua kulun menfaatine ise kabul edilir, değilse edilmez. Buna mukabil Ehl-i sünnet düşüncesine göre duaya icabet Allah'ın meşietine bağlıdır.<sup>86</sup> O, dilerse kabul eder, dilerse etmez. Râzî'ye gelince o, âyet kapsamında bir usul kaidesini zikreder ve ardından "Allah duaya icabet edeceğini belirtmişse de bunun duanın yapıldığı anda gerçekleşeceğini söylememiştir," der.<sup>87</sup> Belirtmek gerekir ki aslında üç ismin zikrettiği ifadeler, ince farklarla birbirinden ayrılmaktadır. Zemahşerî, meseleyi maslahat; İbnü'l-Müneyyir ise meşîet çerçevesinde değerlendirmiştir. Râzî'nin yorumu da "Allah, istediği zaman duayı kabul edecektir", anlamına gelir ki bu da meşîet kapsamında ele alınabilir. Meşîet ise maslahata bağlı olabileceği gibi olmayabilir.

Yüzeysel olarak bakıldığında vakiya muhalif görünen haberler bağlamında Zemahşerî, et-Tevbe 9/18 âyetine de dikkat çeker. Nitekim bu âyette müminlerin ancak Allah'tan korktukları haber verilmiştir. Zemahşerî, mezkûr ifade kapsamında müminlerin Allah'tan başka şeylerden de korktuklarını üstelik kendilerini bu korkudan alıkoymadıklarına atıfla "nasıl olur da onlar Allah'tan başkasından korkmazlar, dersin," şeklindeki mukadder sorusunu sorar. Müfessirimize göre âyette bahsi geçen mesele, müminlerin tüm hususlarda değil, dine taalluk eden şeylerde Allah'tan korktuklarını anlatmaktadır. Buradaki korkunun ortaya çıkması, Allah'ın rızasını değil, başkasının rızasını tercih etme halinde vuku bulur. "Biri Allah'ın, diğeri kişinin hakkı olup bunlar birbirleri ile karşı karşıya kaldığında" der müfessirimiz, "kişinin, kendisinin değil, Allah'ın hakkını yeğlemesi gerektiğini" söyler. Öte yandan müfessirimiz, konu ekseninde bir başka görüşün bulunduğunu, buna göre dönemin insanların putlardan korkup onlardan medet ummalarını nefyetmek amacıyla Allah, müminlerin sadece Zatından korkmaları gerektiğini bildirmiştir, şeklindeki rivayeti naklederek konuyu sonlandırır.<sup>88</sup> Zemahşerî'nin zikrettiği soru ve cevabı Râzî, "Biz deriz ki" ifadesini kullanarak aktarmıştır.<sup>89</sup>

el-Enbiyâ 21/1 âyetinde "*İnsanların hesap vakti yaklaşmıştır buna*

<sup>85</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 787.

<sup>86</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, a.y., 3 numaraları dipnot.

<sup>87</sup> er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 24/208-209.

<sup>88</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 427.

<sup>89</sup> er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 16/11.



*rağmen onlar hâlâ gaflet içerisinde dirler.*” buyrulmuştur. Zemahşerî, âyet kapsamında akla takılması muhtemel bir çelişkiye mukadder sorusunu sormak suretiyle temas eder: “Şayet âyetin inişi üzerinden beş yüz yıl geçmiş olmasına rağmen nasıl olur da kıyamet yakın olmakla nitelendirilmiştir dersen...” Anlaşılan o ki müfessirimiz, üzerinden beş yüz yıl geçtiği halde hala kopmayan kıyametin yakın olarak nitelendirilmesi vakıya aykırı değil midir, sorusuna dikkat çekmek istemektedir. Ona göre âyette bir çelişki söz konusu değildir zira kıyamet vaktinin yakın oluşu Allah’ın zaman dilimine göredir. Bu nedenle o, söz konusu vaktin yakın oluşunu Allah’ın zaman dilimine bağlamış ve düşüncesini müdellel kılmak için “*Rabbinin katında bir gün sizin saydığınız bin yıl gibidir*” âyetine atıf yapmış<sup>90</sup> ve “uzak olsa da her gelecek, yakındır” şeklindeki deymi hatırlatmıştır. Zemahşerî, dünyanın geçen ömrüne kıyasla kalan ömrünün az olduğuna yönelik bir vurguyu mümkün görür. Buradan hareketle de kıyametin yakın olduğu söylenebilir. Müfessirimiz bu durumu Hz. Peygamber’in gelişi ile de irtibatlandırır. Zira o âhir zamanda gönderileceği vaat edilmiş son peygamberdir. Üstelik o, kendisinin kıyamet esintilerinin geldiği zamanda gönderilmiş olduğunu bildirmiştir.<sup>91</sup> Tüm bunlar bir arada değerlendirildiğinde kıyametin yakın olduğunu söylemekte herhangi bir müşkil bulunmadığı anlaşılmaktadır. Râzî’ye gelince o, müfessirimizin zikrettiği soruyu “Biri, üzerinden altı yüz yıl geçmesine rağmen hala kopmayan kıyametin yakın olarak nitelendirilmesinin anlamı nedir, diye sorarsa” demek suretiyle günceller. Ardından yine Zemahşerî’nin ifadelerini alıntılar.<sup>92</sup>

Vakıya aykırı görünen haberler bağlamında Kur’ân’ın Müslüman muhataplarının aklına takılması muhtemel müşkillerden biri Hz. Peygamber’e hitaben “*İnkâr edenlerin debdebe içinde diyar diyar dolaşmaları seni aldatmasın.*”<sup>93</sup> âyetidir. Zemahşerî: “Şayet Hz. Peygamber’in söz konusu zenginlik sebebiyle aldanması ve dahası böylesi bir aldanmaya karşı uyarılması nasıl mümkün olabilir, dersen” şeklindeki mukadder sorusuna dikkat çeker. Ona göre bu soruya iki şekilde cevap verilebilir. Bunların ilki hitap, her ne kadar Peygamber Efendimize ise de kasıt ona iman eden kimselerdir. Zira kimi durumlarda hitap toplumun önde gelenlerine yapılır fakat bu, toplumun tamamına yönelik olur. “Dolayısıyla” der müfessirimiz “seni aldatmasın” demek “sizi aldatmasın” demektir. Mezkûr soruya verilecek ikinci cevap ise şudur: Aslında onların zenginlikleri nedeniyle Resûl-i Ekrem’de bir aldanma durumu söz konusu değildir. Bu nedenle âyet “mevcut halin devam etsin” şeklinde bir emir

<sup>90</sup> el-Hacc 22/47.

<sup>91</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 671.

<sup>92</sup> er-Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb*, 22/139.

<sup>93</sup> Âl-i İmrân 3/196.

içermektedir. Zemahşerî'ye göre aynı emir “*Kâfirlere destek çıkma!*”<sup>94</sup>, “*Sakin müşriklerden olma!*”<sup>95</sup> ve “*Öyleyse yalancılara itaat etme!*”<sup>96</sup> âyetleri için de geçerlidir. Bahsi geçen âyetlerin yanı sıra “*Ey iman edenler! İman edin*”<sup>97</sup> ve “*Bize doğru yolu göster*”<sup>98</sup> âyetlerindeki ifadeler hep kişinin olduğu halinin devam etmesi anlamına gelen emirler arasındadır.<sup>99</sup> Râzî, bu âyette Zemahşerî'nin dikkat çektiği müşkile ve ilk cevabına yer vermiş, ardından farklı görüşleri nakletmiştir.<sup>100</sup>

Zemahşerî, muhtemel itiraza cevap olmak üzere el-Enbiyâ 21/30 âyeti üzerinde durur. Bu âyet, “*İnkâr edenler yer ile göklerin başlangıçta bitişik bir halde iken onları bizim ayırdığımızı bilmiyorlar mı?*” şeklinde bir soru yöneltmektedir. Müfessirimiz: “İnsanlar, yer ile göklerin bir olduğunu görmediklerine göre niçin onların bu hadiseyi onaylamaları bekleniyor, dersin” şeklinde mukadder soru ile dikkatleri çeker ve ardından bu soruya iki şekilde cevap verilebileceğini söyler. Bunların ilkinde göre söz konusu “olayın yaşandığını bizzat Kur’ân haber vermiştir. Mu’ciz olan Kur’ân’ın verdiği haber de gözle görülmüşçesine kesinlik arz eder.” Bahsi geçen soruya verilecek ikinci cevap da şudur: “Yer ile göğün başlangıç itibarıyla bir olup süreç içerisinde birbirinden ayrılmasını akıl sayesinde bilmek de mümkündür. Fakat bunları birbirinden ayıran bir varlığın olması lazımdır ki bu da kadîm olan Allah’tır.”<sup>101</sup> Zira bir şeyin başka bir şey ile bitişik olması da bitişik olanın ayrılması da aklen anlaşılabilen bir durumdur. Görülen o ki Zemahşerî, ilk cevabında düşüncesini dolaylı olarak belirtmiştir. Şöyle ki Kur’ân’ın Hz. Peygamber tarafından uydurulmadığı, farklı deliller ile defalarca ispat edilmiştir. Ona muhalif olanların hepsi Kur’ân karşısında aciz kalmıştır. Şu halde Kur’ân’ın Allah’ın gönderdiği bir Kitap olduğu aşikâr bir vaziyette ortaya çıkmıştır. Böylesi bir durum ise Allah’ın verdiği haberin mutlak olarak doğru kabul edilmesini gerektirir. Netice itibarıyla baş gözleri ile görmemiş de olsalar yer ile göğü birbirinden Allah’ın ayırmış olduğunu kabul etmeleri gerekmektedir. Ne var ki müfessirimizin dikkat çekip çözüm ürettiği cevaba şöyle bir itiraz gelmiştir: Kur’ân’ı kabul etmeyen bir kişiye Kur’ân’dan delil getirmenin bir karşılığı yoktur, buna mukabil onu zaten kabul eden bir kimseye yer ile gökler bir iken daha sonra Allah’ın onları ayırdığının bildirilmesi halinde bir itiraz da söz konusu olamaz. Zemahşerî şârihi et-Tîbî (ö. 743/1343) mevzu bahis itirazın yine

<sup>94</sup> el-Kasas 28/76.

<sup>95</sup> el-En’âm 6/14.

<sup>96</sup> el-Kalem 68/8.

<sup>97</sup> el-En’âm 6/136.

<sup>98</sup> el-Fâtîha 1/5.

<sup>99</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 213.

<sup>100</sup> er-Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb*, 9/157-158.

<sup>101</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, 667.

bir Keşşâf şerhi *Ferâidü'l-tefsîr* adlı eserden<sup>102</sup> geldiğini belirtir. Buna göre yukarıda geçen mukadder sorudan kasıt göğün yarılması ise bu, yağmur; yerin yarılması ise bitkiler ile olur. Yok eğer aynı soru, sema ile yerin önceleri bir iken daha sonra ayrılmaları merkezinde ise bu, bilmiyorsanız bilin ki bunları yapan Allah'tır mesajını vermektedir. et-Tîbî, bu yorumu aktardıktan sonra meselenin tevhid ve tenzih çerçevesinde ele alınması gerektiğini söyler. Buna göre ilgili âyet, Allah'a çocuk isnad edenlere ve dolayısıyla şirk koşanlara cevap niteliğindedir. Zira söz konusu kesimin Allah'ın, kâinatın yaratıcısı olduğu hususuna itirazları yoktur. Nitekim el-En'âm 6/101, 116-117 âyetleri<sup>103</sup> bu hususa delil niteliğindedir. Öte yandan bu âyetler sanki “Nasıl olur da Allah'a çocuk isnad eder de bu ağır iftirada bulunabilirsiniz, bizim tüm bu kâinatı yoktan var ettiğimizi onaylayıp inandığınız halde nasıl bu inancınızdan gaflete düşebilirsiniz. Sizin bu mevcudatı var edene çocuk isnadında bulunmanızın doğru olmadığını düşünmüyor musunuz? anlamına gelmektedir. et-Tîbî'ye göre el-Enbiyâ 21/30 âyeti de mezkûr âyetlere ziyade delil olmak sadedinde zikredilmiştir.

Sonuçta “yer ile göklerin bir iken ayrıldığını bilmiyorlar mı” ifadesi bunları yaratana nasıl olur da çocuk isnadında bulunabilirsiniz mesajını içermektedir. Vahdaniyeti konu alan âyet pasajında “*Yoksa onlar Allah dışında birtakım ilahlar mı edindiler, delillerini getirsinler bakalım... Dediler ki Allah çocuk edindi, suhhanallah...*”<sup>104</sup> ifadelerin yer almasını da şarih, sözlerine delil kılmıştır.<sup>105</sup>

el-Enbiyâ 21/21 âyetinde “*Yoksa onlar yeryüzünde birtakım putları ilah edindiler de o putlar ölüleri mi dirilteceklermiş?!*” denilmektedir. Zemahşerî, âyetteki ifadeden hareketle bir çelişkinin varlığına temas ederek şu mukadder suale yer verir: Müşrikler, ilahlarının diriltme gücüne sahip oldukları gibi bir iddiayı gütmeyenlerken Kur'ân nasıl olur da onları, böylesi bir iddia sahibi olarak tanımlar ve sonra bunu kınar? Üstelik onların, Allah'ın semaları ve arzı yarattığını kabul ettiklerini bizzat Kur'ân belirtmektedir.<sup>106</sup> Yanı sıra onlar, kudret yetirilen tüm şeylere, buna ilk yaratmada dâhil, Allah'ın kadir olduğunu fakat yeniden dirilişe

<sup>102</sup> Eser hakkında bk. Mehmet Taha Boyalık, *el-Keşşâf Literatürü- Zemahşeri'nin Tefsîr Klasiklerinin Etki Tarihi*, 68-70.

<sup>103</sup> “Allah, göklerin ve yerin eşin yaratıcısıdır. Eşi olmadığına göre O'nun nasıl çocuğu olabilir. O, her şeyi yaratan ve her şeyi ayrıntısıyla bilendir... Şayet insanların çoğunluğuna tabi olsan, şüphelen olmasın ki seni Allah'ın yolundan alıkoyarlar. Zira onlar zandan başka bir şeye tabi olmuyorlar. Dolayısıyla onlar saçmalamaktan başka bir şey yapmazlar. Şu da bir gerçek ki senin Rabbin, O'nun yolundan sapanları da doğru yoldan gidenleri de en iyi şekilde bilendir.”

<sup>104</sup> el-En'âm 6/24, 26.

<sup>105</sup> Şerefuddin et-Tîbî, *Fütûhu'l-gayb fi'l-keşf 'an kınâ'i'r-reyb*, Müşrif Muhammed Ab'urahim, thk. Ömer Hasan (Ürdün: Câ'izetu Dubeyy ed-Duveliyye li'l-Kur'âni'l-Kerîm, 2013), 10/336.

<sup>106</sup> Lokmân 31/25.

O'nun gücünün yetmeyeceğini düşünürler iken; hiçbir kudreti olmadığını bildikleri putların yeniden diriltmeye güç yetireceklerini nasıl iddia etmiş olurlar? Müfessirimize göre sarf edilen ifadeler gerçeğin kendisidir, ne var ki putların ilah olduğu iddiasında bulunmaları doğal olarak bu varlıkların yeniden diriltme gücüne sahip olduklarını söylemek anlamına gelir. Zira ilah kelimesi ancak her şeye kadir olanın hak ettiği bir isimdir. Yeniden diriltmek de bu kapsama dâhildir. Zemahşerî, mezkûr ifadeleriyle müşkil meselesine cevap verdikten sonra âyetin müşrikleri tahkir edip cehaletlerini ortaya koymayı amaçladığını belirterek konuyu sonlandırır.<sup>107</sup> Râzî'ye gelince müfessirimizin sorunu aynıyla nakletmiş ve ardından "Ben derim ki" demek suretiyle onun sözlerini kısmen şerh ile nakletmiştir.<sup>108</sup>

#### 4. Malumun İlamı Görünen Âyetler

Kur'ân-ı Kerîm'in mu'ciz bir kitap olduğu ifade edilse de sıradan müminlerin akıllarına takılan meselelerden biri zaten bilinen bir gerçeğe ayrıca dikkat çekilmesidir. Bu da muciz bir Kitap'ta bu türden verilerin bulunması onun ilâhî oluşuna halel getirmez mi? şeklindeki bir sorunun oluşumuna yol açabilir. Zemahşerî, bu tür hususların üzerinde durmuş ve ardından bunların varlığının ne anlama geldiği hususunda cevaplar vermiştir. et-Tevbe 9/30 âyeti bunlardan biridir. Burada Yahudilerin "Uzeyr Allah'ın oğludur" dedikleri, buna mukabil Hristiyanların da "Mesih Allah'ın oğludur" iddiasında buldukları nakledilmiş ve ardından "Bu, onların ağızlarıyla söylemiş oldukları bir sözdür..." şeklinde cevap verilmiştir. Zemahşerî, "Zaten söz ağızla söylendiğine göre burada ağzın bizzat belirtilmesinin anlamı nedir?" şeklindeki soruyu gündeme getirir. Ona göre bu soruya iki şekilde cevap verilebilir. Bunların ilki, bahsi geçen toplulukların söz konusu ifadeleri, hiçbir delille desteklenmeyen, havada kalan, tıpkı zil ve çingirak sesine benzer tarzda cızırtısı olsa da mana taşımayan bir söz anlamına gelmektedir. Sözün, kalbe tesir etmesi ise onun bir mana ifade etmesini gerektirir. Manası olmayan ve kalpte de etki bırakmayan söz ise sadece ağızdan çıkmış ne var ki havada kalmış bir sözdür. Dolayısıyla âyet, öncelikle bu maksadı dikkate almıştır. Müfessirimize göre bahsi geçen soruya verilecek olan ikinci cevap ise şudur: Âyette yer alan söz/kavl ifadesinden kasıt görüş demektir. Tıpkı "Bu, Ebû Hanîfe'nin kavlidir" ifadesinde olduğu gibi. Bu ifade ile "Ebû Hanîfe'nin ilgili konu ekseninde görüşü budur" denilmek istenir. Bu örnekten hareket edildiğinde âyet, "Bu, onların konu ekseninde sarf etmiş oldukları görüşleridir. Ne var ki görüşlerini destekleyecek hiçbir delile

<sup>107</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 675.

<sup>108</sup> er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 22/150.

sahip değillerdir” demiş olmaktadır.<sup>109</sup> Zemahşerî'nin sorusunu yöneltip cevabını verdiği ifadeler, kısmen değiştirilmek suretiyle de olsa Fahreddîn er-Râzî tarafından isimsiz olarak aktarılmıştır.<sup>110</sup>

Malumun ilamı kapsamında Zemahşerî'nin dikkat çektiği diğer bir husus neticede aynı manaya gelen iki ifadenin kullanılmasıdır. Nitekim el-A'raf 7/150 âyetinde Hz. Mûsâ'nın “*Benden sonra bana ne kötü bir halef oldunuz.*” dediği belirtilmiştir. Ne var ki halef zaten “bir şeyden sonra gelip, onun açtığı yolda yürür iken ona karşı çıkmayan” anlamına gelmektedir. Müfessirimiz: “Şayet aynı manaya gelen iki ifadenin kullanılmasının anlamı nedir, dersin” şeklindeki mukadder sorusuyla meseleye vurgu yapar. Ona göre Hz. Mûsâ'nın “*Benden sonra*” ifadesi, zımında Allah'ın vahdaniyetine, şirkin nefyine ve O'na halis bir şekilde kul olmaya dair gerekli şeyleri benden öğrendikten sonra manalarını taşımaktadır. “Yahut” der Zemahşerî “*Benden sonra*” demek, “İsrailoğulları'nın “*Bize de onlarınkine benzer bir ilah yap.*”<sup>111</sup> demelerinin ardından “Sizin bu heveslerinizi kırıp tek bir ilah anlayışına kavuşturduktan sonra mı” anlamına gelmektedir.<sup>112</sup> Şu hâlde birbirinin ardından gelse de iki ifade arasında nüans bulunduğu görülmektedir ki Râzî, aynı ifadeleri naklettikten sonra bir de Vahidî'ye ait olduğunu belirttiği düşünceyi aktarır.<sup>113</sup>

el-Ankebût 29/41 âyetinde zikri geçen ifade de malumun ilamı kapsamında görünen hususlar arasındadır. Zira bu âyette evlerin en zayıfının örümceklere ait olduğu belirtilmiş ve ardından “*Keşke bilselerdi*” buyrulmuştur. Söz konusu gerçeğin herkes tarafından bilindiğine dikkat çeken Zemahşerî “Bunun anlamı nedir, dersin...” ifadesini kullanır. Ona göre mezkûr ifade, evlerin en zayıfının örümceğin evi olduğunu bildirmeye yönelik değildir. Aksine “durumlarının da dinlerinin de örümcek ağının zayıflığı kadar zayıf olduğunu bilselerdi” anlamındadır. Müfessirimiz, konu ekseninde başka bir yorum yapılmasını da mümkün görmektedir: Buna göre âyette müşrik ile mümin kıyas edilmektedir. Bu bağlamda Allah'a kul olan mümin ile putlara tapan müşrikin durumu kayalardan, kireçten yahut kerpiçten ev yapan kimseye kıyasla örümcek ağından ev yapan kimseye benzer. Tüm evler arasında en zayıf ev örümceğe ait olduğu gibi tüm dinler arasında en zayıfının da müşriklere ait olduğunu keşke bilselerdi.<sup>114</sup> Râzî, bazı açıklamalarda bulunsa da Zemahşerî'nin üzerinde durduğu hususa temas etmemiştir.<sup>115</sup>

<sup>109</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 430.

<sup>110</sup> er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 16/37.

<sup>111</sup> el-A'raf 7/138.

<sup>112</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 388.

<sup>113</sup> er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 15/12.

<sup>114</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 819.

<sup>115</sup> er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 25/70.

Zemahşerî'nin konu kapsamında dikkat çektiği hususların dördüncüsü arşı taşıyan melekler ile ilgilidir. Şöyle ki el-Mü'min 40/7 âyetinde arşı taşıyan meleklerin Allah'ı hamd ile tesbih ve ayrıca O'na iman ettikleri bildirilmiştir. Arşı taşıyan yahut onun etrafında bulunan meleklerin Allah'a iman ettikleri herkes tarafından zaten bilinen bir durumdur. Şu halde malumun ilan edilmesinin yararı nedir? Müfessirimiz, mukadder soruyla vurguladığı bu durum aslında imanın kıymetinin yanı sıra faziletini ortaya koymak ve ona teşvik etmeye yöneliktir. Nitekim köle azadı, kıtlık zamanı yetim akrabaları yahut toz toprak içinde olan fakirleri doyurmayı teşvik eden âyetlerden sonra bir de imanın zikredilmesi<sup>116</sup> de aynı gayeye matuftur. Benzer durum, peygamberlerin salih olduğunu belirten âyetler için de geçerlidir. Diğer bir ifade ile peygamberler zaten salih olsalar da onların salih olduklarının belirtilmesi insanları salihlerden olmaya teşvik mahiyetindedir. Zemahşerî'ye göre meleklerin iman ettiğinin vurgulanması aynı zamanda Mücessime denilen akıma reddiye niteliğindedir. Şöyle ki onlara göre Allah, bir mekâna kurulmuştur (!). “Şayet” der Zemahşerî, o mekân arş olsaydı onu taşıyan ve etrafında bulunan melekler Allah'a şahit olup O'nu görürlerdi. Bu durumda onların iman etme vasıfları boşa çıkardı. Çünkü iman, ancak gaib olan bir varlığa yönelik olur. Böylesi bir durum netice itibarıyla iman edecek her bir varlığın ancak nazar ve istidlal yoluyla Allah'ı bilebileceğini söylemiş olur.<sup>117</sup> Râzî'ye gelince o, Zemahşerî'nin bu ifadelerini öylesine çok beğenir ki *Keşşâf*'ta “başka hiçbir nükte olmasaydı bile tek başına bu nükte onun övülmesine yeterdi” ifadesini kullanır.<sup>118</sup>

Zemahşerî'nin dikkat çektiği son husus eş-Şu'arâ 26/215 âyetidir. Burada Hz. Peygamber'e hitaben “*Sana tabi olan müminlere kol kanat ger.*” buyrulmaktadır. Kişinin Hz. Peygamber'e tabi olması zaten onun mümin olduğunu gösterir. İfadenin tersinden okunmasında da benzer durum söz konusudur: Mümin olan kimse Hz. Peygamber'e tabi olandır. Şu halde mezkûr âyette “*Sana tabi olan müminler*” ifadesinin anlamı nedir? Zemahşerî, dikkat çektiği bu mukadder soruya iki tür cevap verilebileceğini söyler. Bunların ilki şudur: Söz konusu kişilere mümin denilmişse de onlar henüz iman etmemişlerdir. Fakat iman etmelerine ramak kalmaları nedeniyle onlar mümin olarak kabul edilmiştir. Konu ekseninde öne sürülebilecek ikinci cevap da şudur: Onlara mümin denilmişse de bununla dilleri ile tasdik edenler kast edilmiştir. Müfessirimize göre bu türden kişiler de iki sınıftır. İlki Hz. Peygamber'i tasdik edip onun getirdiklerine tabi olan; ikincisi ise tabi olmamakla beraber sadece tasdik eden kimselerdir. Bunlar da ya münafık ya da fasık olan kimselerdir. Böylesi kimselere kol kanat gerilmez. Dolayısıyla konu edindiğimiz âyet, Hz. Peygamber'e:

<sup>116</sup> el-Beled 90/13-17.

<sup>117</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 951.

<sup>118</sup> er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 27/33-34.

kavmin olsun diğerleri olsun onları uyar! Sana tabi olanlara kol kanat ger; şayet sana isyan ederler de tabi olmazlarsa bu türden kimselerin Allah'a şirk koşma ve benzeri amellerinden uzak dur, demiş olur.<sup>119</sup> Râzî, bu âyet kapsamında Zemahşeri'nin dikkat çektiği soruyu sormuş ardından Hz. Peygamber'e tabi olanların hepsinin mümin olmadığını, ona din için değil de akrabalık nedeniyle uyulduğunu ifade etmiştir.<sup>120</sup>

### 5. Âyetler ile Çelişir Görünen Hadisler

Müşkil hususunda gerek müminlerin gerekse muhaliflerin dikkatini çeken hususlardan biri de bazı âyetlerin hadis-i şerifler ile çelişiyor görünümü vermesidir. Bu hususun farkında olması nedeniyle Zemahşeri, muhtemel itiraz yahut sorulara mukadder sual metoduyla dikkat çekip cevap vermiştir. Biz de bu başlık altında müfessirimizin üzerinde durduğu meselelerden iki tanesini ele almaya çalışacağız.

en-Necm 53/39-40 âyetlerinde insana ancak yapıp ettiğinin karşılığının verileceği bildirilmiştir. Bu ise başkasının güzel davranışlarının kişiye fayda sağlamayacağı anlamına gelmektedir. Zemahşeri bu gerçekten hareket ile mukadder sorusunu yöneltir. “Şayet bazı hadis-i şeriflerde kişinin vefat etmiş yakını için sadaka verebileceği, onun yerine hac görevini ifa edeceği<sup>121</sup> ve nihayet birtakım amellerin kat kat sevap ile karşılık bulacağı bildirilmiştir, dersense...” Zikri geçen soru, dolaylı olarak, mevzu bahis âyet ile hadislerin birbiriyle zahiren çeliştiği mesajını vermektedir. Müfessirimiz çelişkiyi gidermek maksadıyla iki cevap verir. Bunların ilkinde göre söz konusu âyet ile hadis arasında bir çelişki yoktur. Kişi, adına yapılan hac yahut verilen sadakanın karşılığını görecektir zira bu da kendi çalışmasıdır. Yani o, daha evvel iman etmesi ve salih bir mü'min olması nedeniyle kendisi için yapılan işlerin karşılığını görecektir. Amellerin karşılığının kat be kat alması da aynı minvalde değerlendirilir. Zemahşeri'ye göre ileri sürülecek ikinci cevap da şudur: Bir başkası, yaptığı güzel davranışı, mahza kendi menfaati nedeniyle yapmışsa, başkası bundan fayda göremeyecektir. Ne var ki yapılan iş, bir başkasına niyet ile yapılmışsa, şeriate göre, eylemi gerçekleştiren kişi, diğerinin vekili sayılır ve bu nedenle o iş, sanki bizzat diğeri tarafından yapılmış kabul edilir.<sup>122</sup> Fahreddin er-Râzî, burada da müfessirimizin ifadelerini aynıyla aktarmıştır.<sup>123</sup>

Zemahşeri'nin dikkat çektiği diğer husus ise şudur: Âl-i İmrân 3/185 âyetinde her nefsin can vereceği ve mükâfatların da tastamam olarak kıyamet

<sup>119</sup> Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 772.

<sup>120</sup> er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 24/173.

<sup>121</sup> Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi'u's-şâhih*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. Dâru Tavki'-Necât, 2001, “Hac”, 1.

<sup>122</sup> Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 1063.

<sup>123</sup> er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 29/16.

gününde verileceği beyan edilmiştir. Âyetin lafzından hareket edilmesi durumunda, sanki “hepiniz öleceksiniz fakat mükâfat yahut cezalarınızın karşılığını ancak mezarlarınızdan kalktıktan sonra elde edeceksiniz” anlamı çıkmaktadır. Bu durumda âyet, “kabir, ya cennet bahçelerinden bir bahçedir ya da cehennem çukurlarından bir çukurdur”<sup>124</sup> mealindeki hadis ile çelişiyor görünümü vermektedir. Müfessirimiz de bu duruma dikkat çekerek “Şayet, bahsi geçen âyet ilgili hadisin sahih olmadığını söylüyor görünmektedir, dersens...” şeklindeki mukadder sorusunu yöneltir. Zemahşerî’ye göre âyet ile hadis arasında bir çelişki söz konusu değildir. Böylesi bir algının gerekçesi âyette yer alan “*tastamam*” ifadesinin gözden kaçırılmasından kaynaklanmıştır. İfadenin merkeze alınması halinde âyet, mükâfat yahut cezanın eksiksiz bir şekilde verileceği günün kıyamet günü olduğunu söylemektedir. Kişinin kabirde maruz kalacağı muameleler ise bunların bir kısmına tekabül etmektedir.<sup>125</sup> Zemahşerî şarihi İbnü’l-Müneyyir, müfessirimizin Mu‘tezilî olmasına rağmen kabir azabının hak olduğu hususunda mezhebine aykırı bir inanca sahip olmasından ötürü takdir etmiştir.<sup>126</sup> Râzî ise âyet kapsamındaki açıklamaları müfessirimizin sözlerini hatırlatsa da müşkil olduğu hususuna dikkat çekmemiştir.<sup>127</sup>

## SONUÇ

Zemahşerî’nin Kur’ân-ı Kerîm’de tenakuz ve ihtilaf olduğu yönündeki vehim ve iddialara karşı ürettiği çözümler çerçevesinde hazırlanmış bu çalışmanın sonuçları şu şekildedir:

Allah’ın kelâmında çelişkinin olmayacağını vurgulayan Zemahşerî için Kur’ân’ın anlaşılmayan kısımlarını açıklamak, batıl itikat sahiplerinin saldırılarını çürütmek ve müşkülleri gidermek Hak yolunda en büyük cihattır. Ona göre Kur’ân-ı Kerîm’de hakiki manada bir ihtilaf yahut tenakuz olduğunun söylenmesi, tedebbür şartının uygulanmaması nedeniyledir. Bu da meselenin Kur’ân’dan değil, muhatabın kendisinden kaynaklandığı anlamına gelmektedir.

Zemahşerî, müşkil kavramıyla yakından irtibatlı tenâkuz, ihtilaf vb. türden kavramlara yer vermiş, bazen de bu ifadeleri zikretmeden telif, tıbâk, tevfiik gibi mefhûmları kullanmıştır. Müşkil görünen âyetlerin çözümünü bağlamında o, bazı yöntemleri takip etmiştir. Buna göre o, âyetleri bağlamı çerçevesinde okumuş, vahiy ortamını göz ardı etmemiş ve konuları bütüncül bir gözle değerlendirmiştir. İlgili âyet pasajında anahtar kavramlara dikkat çekmiş, eş anlamlı olduğu düşünülen kelimeler arasında

<sup>124</sup> Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *Sünenü’l-Tirmizî*, thk. Beşşâr Avvâd Ma’ruf, Beyrut Dâru’l-Garbi’l-İslam, 1996), “Kıyame”, 26.

<sup>125</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 210.

<sup>126</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, a.y., 2 numaraları dipnot.

<sup>127</sup> er-Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, 9/130.



ince bir ayırım bulunduğunu belirtmiş, kimi sözcüklerin hakikat değil, mecaz anlamında kullanıldığını ifade etmiş ve bazen tek bir kavramın farklı yönleriyle ele alınması gerektiğini vurgulamıştır. Âyetleri mesaj odaklı okumuş, metinde mahzuf ifadelerin bulunabileceğini söylemiş, hitabın umumi gelse de anlamda tahsisin bulunduğunu zikretmiştir. Kur'ân'da mevzu edilen bir sözün önce birisi sonra başka birileri tarafından sarf edildiğini ve nihayet aynı konunun farklı yerlerde farklı aşamalarının ele alındığını beyan etmiştir. Böylelikle o, bir yandan müşkil vehmini ortadan kaldırmış, diğer yandan benzer hususlarda, takip ettiği yöntemlerin kullanılmasıyla okuyucularının da akla takılması muhtemel tenakuz yahut ihtilaf olduğu düşünülen âyetlerdeki kapalılığı giderebileceklerini dolaylı olarak göstermiştir.

Müfessirimizin üzerinde durduğu konu, İslâm'a muhalif kesimlerin itirazları olabildiği gibi Kur'ân-ı Kerîm hakkında yeterli bilgiye sahip olmayan müminlerin de dikkatini çeken hususlardır. Öte yandan onun zikrettiği soruların bazıları bizzat mülhitler tarafından sorulmuştur. Farklı tefsirler ile mukayese edildiğinde bu durum kendini açık etmektedir. Ne var ki bu itirazların onlara ait olduğunu belirtmeden cevap vermek üzere olduğu gibi nakletmesi, müfessirimizin ilmî olmayan bir dil kullandığı şeklinde eleştirilmesine neden olmuştur.

Diğer tefsirler ile mukayese edilmesi neticesinde, müfessirimizin verdiği cevapların bazılarının, sahabe ve tâbiîn âlimlerine ait olduğu görülmüştür. Hatta onun el-Bakara 2/2 âyeti kapsamında söylediği ifade kendisinden 30 kusur yıl önce vefat etmiş olan Gazzâlî'nin sözüyle hemen hemen aynıdır. Tüm bunlar, onun gerek dönemindeki gerekse kendisinden önceki âlimlerden önemli ölçüde yararlandığını göstermektedir. Öte yandan müfessirimizin müşkil konusunda zikrettiği cevaplar, Râzî tarafından büyük oranda kayda değer bulunmuştur. O, zaman zaman aynen, bazen özetleyerek ve kısmen de şerh ile Zemahşerî'nin ifadelerini nakletmiş fakat kimi durumlarda isim belirtmeden ilgili görüşü sahiplenmiştir. Bununla beraber onun isim zikretmemesi intihal kapsamında değerlendirilmemelidir. Zira bu durum Fahreddîn er-Râzî'nin, atıf sistemine yönelik yaklaşımının farklılığından kaynaklanmaktadır. O, sıklıkla yararlanması nedeniyle naklettiği verilerin zaten *el-Keşşâf*'tan alındığının bilindiğini düşünmüş, bazen de ilgili ifadelerin daha önceki müfessirlere ait olması nedeniyle tekrar Zemahşerî'ye atıf yapma ihtiyacı hissetmemiştir. Nadiren de olsa Zemahşerî'nin ifadeleri onun dikkatini çekmemiş ve ilgili konuyu tamamen farklı bir minvalde değerlendirmiştir.

Son olarak belirtmeliyiz ki eserinin bütününden hareketle Zemahşerî'nin müşkil görünen âyetlere yönelik çözümlerini ele almaya çalışsak da dikkatimizden kaçan başka verilerin bulunması kuvvetle muhtemeldir. Bu nedenle *el-Keşşâf* merkezinde konunun derinlemesine ele alınması, belâgat

ve fesahat sahasında üst düzey yeterliliğe sahip âlimimize yönelik vefa borcunu kısmen de olsa ödemek anlamına gelecektir.

## KAYNAKLAR

Akça, Yunus. “el-Câmi’u li-Ahkâmi’l Kur’ân” Tefsirinde Âhiretle İlgili Âyetlerde Görülen Müşkillerin Çözümü”. *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (Haziran 2018), 121-153.

Boyalık, Mehmet Taha. *el-Keşşâf Literatürü- Zemahşerî’nin Tefsir Klasiğinin Etki Tarihi*. İstanbul: İsam Yayınları, 2019.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi’u’s-sahîh*. nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr. 8. Cilt. b.y.: Dâru Tavki’-Necât, 2001.

Gengil, Veysel. “Şâfiî-Eşarî Müfessir er-Râzi’nin Meçhul Kaynağı Mâtürîdî”. V. Uluslararası Şeyh Şa’ban-ı Veli Sempozyumu- Eşarîlik-. ed. Mustafa Aykaç vd. Kastamonu: 621-633. Kastamonu Üniversitesi Yayınları, 2018.

Gözeler, Esra. "Zemahşerî Araştırmaları: Bir Literatür İncelemesi". *Kader Kelam Araştırmaları Dergisi* 14/1 (Ocak 2016), 84-101.

İbn Kuteybe, Abdullah b. Muslim ed-Dîneverî. *Te’vîlu müşkili’l-Kur’ân*. nşr. Seyyid Ahmed. Kahire: el-Mektebetü’l-İlmiyye, 1973.

İbn Manzûr, Ebû’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü’l-Arab*. 15 cilt. Beyrut: Dâru Sader, 1994.

İbnü’l-Müneyyir, Ebü’l-Abbâs Nâsırüddîn Ahmed b. Muhammed. *el-İntişâf fî mâ teğammenehü’l-Keşşâf mine’l-i’tizâl. Keşşaf Baskısı İçerisinde*. thk: Halil Me’mûn. Lübnan: Dâru’l-Marife, 2005.

Kaya, Mehmet. “Keşşâf Tefsiri Hakkında Yapılmış Akademik Araştırmalar: Bir Literatür İncelemesi”. *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (Haziran 2018), 365-414.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*. thk. Abdullah et-Türkî. 24 Cilt. Kahire: Müessesetü’r-Risâle, 2006.

Maden, Şükrü. “Envâru’t-Tenzîl ve Esrâru’t-Te’vîl Literatürü ve Literatür Değerlendirmesi”. *İslam İlim Düşünce Geleneğinde Kâdî Beyzâvî*. ed. Müstakim Arıcı. 581-657. İstanbul: İsam Yayınları, 2017.

Özel, Recep Orhan. *Keşşaf Tefsirinin Kur’ân İlimleri Yönünden İncelenmesi*. Samsun: On Dokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.

Pak, Süleyman. "Ayetlerde Çelişki Bulunduğu Vehmini Gidermede Kullanılan Yöntemler ve Bunların Değerlendirilmesi". *Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 8/2 (Haziran 2013), 112-128.

Pak, Zekeriya. *Tefsir Usûlü*. Ankara: Bilay Yayınları, 2020.

Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn. *Mefâtîhu'l-gayb*. m.y. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.

Süyûtî, Celalüddin. *el-İtkan fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed b. Ali. Kahire: Dâru'l-hadîs, 2004.

Tîbî, Şerefuddîn. *Fütûhu'l-gayb fi'l-keşf'an kınâ'i'r-reyb*. müşrif Muhammed Abdurahim. thk. Ömer Hasan. 17 Cilt. Ürdün: Câ'izetu Dubeyy ed-Duveliyye li'l-Kur'âni'l-Kerîm, 2013.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *Sünenu't-Tirmîzî*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'ruf. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslam, 1996.

Yağmur, Oğuzhan Şemseddin. *Zemahşerî'nin Kur'ân'ı Yorumlama Yöntemi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.

Yerinde, Âdem. “İlk Bakışta Çelişki Görünümü Veren Müşkil âyetler ve Etrafında Oluşan Bilimsel Edebiyat”. *Sakarya Üniversitesi ilahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2007), 29-61.

Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*. thk: Halil Me'mûn. Lübnan: Dâru'l-Marife, 2005.

Zerkeşî, Bedruddin. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Zeki Muhammed. 4 Cilt. Riyad: Daru'l-Hadâra, 2009.



# NESEFÎ'NİN SİYER RİVÂYETLERİNE YAKLAŞIMI -MEDÂRİKÜ'T-TEZİL VE HAKÂIKU'T-TE'VÎL ÖRNEĞİ- AL-NASA FÎ'S APPROACH TO SIYAR NARRATIVES -THE EXAMPLE OF MADÂRIK AL- TANZİL WA HAQÂ'IQ AL-TAW'İL-

Geliş Tarihi: 19.01.2021 Kabul Tarihi: 02.06.2021

✉ AHMET DUMAN

DR

DİB

EĞİTİM UZMANI

orcid.org/0000-0002-9958-4530

ahmet.duman@diyanet.gov.tr

## ÖZ

Tefsir bilindiği üzere Kur'ân-ı Kerim'i anlama çalışmasıdır. Siyer ise Kur'ân-ı Kerim'in tebliğcisi Hz. Muhammed'in (s.a.s.) hayatını ele almaktadır. Her iki ilim dalı da birbirinden azami derecede istifade etmektedir. Siyer müellifleri Hz. Peygamber'in hayatını yazarken âyetlerden istifade etmişler müfessirler de eserlerinde çok sayıda siyer rivayetine yer vermişlerdir. Bu çalışmada Nesefî'nin *Medârikü't-tenzil ve hakâiku't-te'vîl* adlı tefsiri, içerdiği siyer rivayetleri açısından incelenecektir. Nesefî, VII. yüzyılda Mâverâünnehir bölgesinde yaşamış, Hanefî/Mâtürîdî ekolünün önde gelen temsilcileri arasında sayılmıştır. Eserleri uzun zaman medreselerde okutulmuş ve değerlerini muhafaza etmiştir. Müellifin kısa ve özlü bir şekilde kaleme aldığı eserindeki Hz. Muhammed'in hayatına dair temel meselelere yaklaşımının belirlenmesi önem arz etmektedir. Makalede müfessirin siyer rivayetlerine yaklaşımı ve Hz. Peygamber anlayışına dair tespitler yapılmaya çalışılacaktır. Tespit edilen rivayetlerin değerlendirilmesi ve ilk dönem siyer kaynaklarıyla mukayesesi yapılacaktır. Bununla birlikte *Medârikü't-tenzil*'de geçen rivayetlerin zenginliğine dair örnekler verilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Nesefî, Siyer, Tefsir, *Medârikü't-tenzil*, Rivayet.

## ABSTRACT

Tafsîr (Qur'anic exegesis) briefly means the study of comprehending the Holy Qur'ân. Sîra, on the other hand, means to deal with the life of the Prophet Muhammad (saw), the preacher of the Holy Qur'ân. The two branches of knowledge are of utmost benefit for one another. While the authors of Sîra have benefitted from the verses in the process of writing the biography of the Prophet, mufasssirs (commentators of the Qur'ân) have also included numerous narratives of Sîra in their works. In this study, Nasafî's exegesis titled *Madârik al-Tanzîl wa Haqâ'iq al-Taw'îl* will be discussed in terms of the narratives of Sîra it includes. Nasafî lived in Mâwarâ'an-Nahr (Transoxiana), and was considered among the leading figures of Hanafî/Maturidî Schools. His works were taught in madrasas for a long time and preserved their value and importance. It is important to determine the approach of the author to the main issues in the life of Prophet Muhammad in his shortly and concisely written work. In this study, the approach of the author to Sîra narratives as well as to his understanding of Prophet Muhammad will be tried to be determined. The narratives will be evaluated in comparison with the Sîra sources of the early period. Besides, several examples will be presented regarding the richness of the narratives included in *Madârik al-Tanzîl*.

**Keywords:** Nasafî, Sîra, Exegesis, *Madârik al-Tanzîl*, Narrative.

## AL-NASAFİ'S APPROACH TO SIYAR NARRATIVES -THE EXAMPLE OF MADĀRIK AL-TANZİL WA HAQĀ'IQ AL-TAW'İL-

### SUMMARY

The Qur'an contains information on the life of Prophet Muhammad (saw), as its communicator, before and after prophethood; His struggles; the lives of other prophets; and the political and social life of the period. The science of tafsir, which could be explained as the effort to comprehend and interpret the Holy Qur'an, benefits many scholarly fields such as sarf, nahw, rhetoric, asbab al-nuzul, logic, fiqh, and hadith. One of these fields is siyar, which deals with the life of Prophet Muhammad (saw). It occupies an important place among the fields that are benefited for tafsir. In this framework, the mufassirs (commentators of the Qur'an) highly benefited siyar during their efforts to interpret the Holy Qur'an. They made use of the narratives of siyar on the Prophet's life while interpreting the verses.

Born in Bukhara in the 7<sup>th</sup> century, Nasafi contributed to science with the important works he authored. He strived for the scientific construction of the region after the Mongol invasion, and authored works in line with Hanafi/Maturidi approach. He took lessons from many scholars, and later he taught in madrasas and raised many students. The works he wrote in different fields were taught in madrasas and preserved their value for a long time. Among his works, we can mention *Kanz al-Daqaiq* in fiqh, *al-'Umda* and *al-I'timad fi'l-I'tiqad* in aqaid (Islamic creed), and *Madarik al-Tanzil* in the field of tafsir. In his work *Madarik al-tanzil*, Nasafi benefited works in different fields such as tafsir, hadith, and aqaid. One of the important sources of the work is Zamakhsari's *al-Khashshaf*. Even though he made many quotations from *al-Khashshaf*, he did not adopt the Mu'tazili approach, but instead, tried to express his opinions in line with the Hanafi/Maturidi approach. He included Sufi views in the interpretation of some verses, and enriched the meaning of the verses with the explanations he made. In addition to preparing a short and concise tafsir, he benefited siyar narratives in the interpretation of verses.

The narratives used by Nasafi are generally in line with the

narratives in the first period siyar sources. Yet, he also made use of some works authored in the following periods. He used the narrations of the authors such as Ibn Ishaq, Ibn Hisham, and Waqidi, but chose the narrations he preferred among the different ones. In *al-Madarik*, he did not include the differences in narratives mentioned in the sources, but included the ones he preferred. He rarely made evaluations on the narratives he preferred.

The length of narratives used by Nasafi differs depending on the subject. The work also includes weak and fabricated narratives, particularly on the subjects related to *qisas al-anbiya* (stories of prophets). For example, the narrative known in the sources as the Story of Tha'labah is extensively included by the author.

Nasafi used the narratives of siyar in many subjects such as the Prophet's life after prophethood, his declaration and invitation to Islam in Mecca and his struggle with the polytheists, Isra-Mi'raj, Hijrah, the incidents of Medinan period, the ghazwas (battles), and family life. He presented opinions in line with the Hanafi/Maturidi thought. It is noteworthy that he also included narratives stating that Muslims would be ruled by Abu Bakr and Umar after the Prophet (saw). While he emphasized that the greatest miracle of Prophet Muhammad (saw) was the Qur'an, he also included sensory miracles. Shaqq al-Qamar (splitting of the moon), the flow of the water of dried well in Hudaybiyya, and the information given by the Prophet about the places where the leading polytheists would be killed in the Battle of Badr can be given as examples of such miracles. In addition, the following examples reveal that he had an exalting vision for the Prophet: A pigeon's establishing a nest and a spider's spinning a web at the entrance of the Cave of Thawr to prevent the Prophet and Abu Bakr from being seen by the polytheists during the Hijrah (which are the narratives of the late period), and the information that Mecca was filled with divine light during the birth of the Prophet (saw).

The Qur'an mentions many ghazwas (the battles the Prophet participated). While interpreting such verses, the author used narratives that are compatible with the information given in the first-period sources. Although not so often, he tried to give his own comments and analyses. For example, he made explanations and analyzed the situation of Muslims in the Battle of Badr. Determining the method of the mufassir and the source and authenticity of the siyar sources would help in identifying the value of the work. Nasafi generally did not give the name of the sources nor where he received the siyar sources from. While using the siyar narratives, he followed the same method he applied in his tafsir. He did not give the sanad (chain of narrators), but only included textual information.

## GİRİŞ

**K**ur'ân-ı Kerîm, Allah'ın insanlara gönderdiği son kitabıdır. İçerisinde emir ve yasaklar, öğüt ve uyarılar, ibadet, muamelat, ukûbât ve ahlakla ilgili hükümler içermektedir. Bununla birlikte peygamberlerin hayatları ve kavimleriyle olan mücadeleleri ve Hz. Muhammed'in hayatına dair bazı olaylar da anlatılmaktadır. Hz. Muhammed (s.a.s.) Hâtemü'n-Nebiyyîn'dir, Kur'ân-ı Kerîm'in tebyîn ve tebliğcisidir. Kur'ân, tarih kitabı olmamakla birlikte içerisinde ilk insan/peygamber Hz. Âdem'den itibaren indiği zamana kadar peygamberlerin hayatlarından, kavimleriyle olan mücadelelerden de bahsetmektedir. Bunun yanında Hz. Muhammed'in (s.a.s.) içinde bulunduğu topluma, aile hayatına, hicretine, İslâm'ı tebliği noktasında gayretlerine ve gazvelerine de değinmektedir.

Siyer, Hz. Muhammed'in (s.a.s.) hayatını her yönüyle ele alan ilimdir. Kur'ân ihtiva ettiği bilgiler açısından siyerin en önemli kaynağıdır. Kur'ân'ı doğru anlayabilmek için vahyin kendisine indirildiği peygamberi, onun yaşadığı ve vahyin indiği ortamı bilmek önem arz etmektedir. Bu açıdan siyer tefsir için önemli bir kaynaktır.

Müfessirler bazı konularda neredeyse bir siyer kitabında bulunan bilgi kadar Hz. Muhammed'in (s.a.s.) hayatına dair rivayetlere eserlerinde yer vermişlerdir.<sup>1</sup> Ancak kullanılan bu rivayetler farklı âyetlerin tefsirlerinde dağınık bir şekilde bulunduğu için okuyucunun gözünden kaçabilmektedir. Bu rivayetlerin toplanarak bir bütün halinde sunulması, müfessirin seçtiği rivayetler üzerinden peygamber anlayışını da tespit etmeye yardım edebilir. Ayrıca bu rivayetlerin sıhhat durumları-

<sup>1</sup> Konuyla ilgili olarak bk.; Eyüp Elkoca, "Siyerin Tefsire Kaynaklığı Bakımından Mukâtil b. Süleyman'ın Tefsiri". *Siyer Araştırmaları Dergisi* 5/2019, 154-173; Mustafa Soyca, "Tefsir-Siyer İlişkisi ve Taberî Örneği". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (28), Aralık 2019, 471-496; Feyza Betül Köse, "Hak Dini Kur'an Dili Özelinde Tefsir Siyer İlişkisi". *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2016). 35-60.



nın incelenmesiyle, ilgili eser hakkında genel bir değerlendirme de yapılabilir.

Eserlerini Hanefî/Mâtürîdî çizgisinde telif eden Nesefî (ö. 710/1310) birçok alanda eser vermesinin yanında tefsiriyle de tanınan bir müelliftir. Olgunluk döneminde telif ettiği *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vil* adlı özlü tefsiriyle de adından söz ettirmiştir. Bu eserde müellif bazı akâid konularına, fikhî meselelere değindiği gibi Kıyas-ı Enbiya'ya ait ve Hz. Muhammed'in hayatına dair çok sayıda rivayete yer vermiştir.

Nesefî'nin tefsirini farklı açılardan ele alan birçok çalışma yapılmıştır.<sup>2</sup> Ancak *Medârik*'teki siyer rivayetleri ile ilgili bir çalışmanın yapılmaması bizi bu araştırmaya sevk etmiştir. Nesefî'nin tefsir metodunda siyer rivayetlerinin yeri, rivayetleri kullanım metodu, rivayetlerin siyer kaynaklarındaki yerinin tespiti, birçok konuda bilgi edinilmesini sağlayacaktır. Bunun yanında söz konusu rivayetlerinin tahlil edilmesiyle, hicrî VIII. yüzyılda Mâverâünnehr bölgesinde yaygın ve kabul edilen rivayetlere dair bir fikir elde edilebilecektir. Ayrıca rivayetlerin kullanımından, müellifteki peygamber tasavvuruna dair ipuçlarına ulaşılabilecektir.

Nesefî'nin, Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *Keşşâf* adlı tefsirinden birçok alıntı yaptığı görülmektedir. *Medârik*'teki siyer rivayetlerine kaynaklık etme hususunda *Keşşâf*'tan istifade ettiği gibi ondan farklı rivayetlere de yer verdiği olmuştur.

Bu çalışmada Nesefî'nin hayatı ve eserleri ele alınmış, *Medârik* hakkında kısa bilgi verilmiş, adı geçen tefsirde yer alan siyer rivayetleri ve müfessirin metodu konu edilmiştir.

## 1. NESEFÎ'NİN HAYATI

Ebü'l-Berekât Hâfîzüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, Mâverâünnehr ilim havzasında Buhara yakınlarındaki Nesef'te dünyaya gelmiştir. Doğum tarihinin 620/1223 olduğu tahmin edilmektedir. Nesef, Buhara'nın güneydoğusunda yaklaşık 150 km. uzaklıkta bir yerdir.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Yüksek lisans ve doktora çalışmalarında genel olarak Nesefî'nin akâid eserleri ve tefsirindeki sûrelerin tahkik ve değerlendirmeleri ele alınmıştır. Hasan Haliloğlu'nun çalışması özellikle müellifin hayatı, dönemi ve eserleri hakkında çalışmamıza katkı sağlamıştır. Hasan Haliloğlu, *Ebü'l-Berekât Nesefî ve Adudüddîn İcî (İlmi Hayatı ve Eserleri)*, (Ankara:Gece Kitaplığı Yayınları, 2020); Bedreddin Çetiner'in "*Ebü'l-Berekat en-Nesefî ve Medârik Tefsiri*" adlı doktora çalışması ise müellifin hayatı ve tefsirini her yönüyle ele almasıyla önem arz etmektedir. Bedreddin Çetiner, *Ebü'l-Berekat en-Nesefî ve Medârik Tefsiri*, (İstanbul: İfav Yay, 1995); Kılıç Aslan Mavil, "Bir Hanefî-Mâtürîdî Âlimi Ebü'l-Berekât en-Nesefî", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/1 (2013), 57-83; Sıddık Baysal, *Ebu'l-Berekât En-Nesefî'nin Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vil Adlı Eserinde Tefsir-Te'vil İlişkisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Tefsir Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2015).

<sup>3</sup> Ebü Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî er-Rûmî Yâkut

Buhara günümüz Özbekistan sınırları içerisinde. Emevîler döneminde fethedilen Buhara dönem dönem Türklerle yapılan mücadelelere de sahne olmuştur.<sup>4</sup> Bölge zaman içerisinde Sâmânîler (819-1005), Karahanlılar (840-1212), Selçuklular (1040-1308), Karahıtaylar (1130-1211) ve Harzemşahlar'ın (1098-1221) idaresinde kalmıştır. 616/1220 yılında şehir Moğol istilasına uğramıştır. Nesevî'nin yaşadığı dönem itibariye bölgede Moğol İmparatorluğunun bölünmesiyle ortaya çıkan İlhanlıların (1256-1353) egemenliği görülmektedir. Ancak Mâverâünnehr sürekli mücadelelerin yaşanması hasebiyle çalkantılı bir yer olmuştur.<sup>5</sup>

### 1.1. Eğitimi ve İlmî Kişiliği

Mâverâünnehr bölgesi önemli âlimlerin yetiştiği ve güzide eserlerin telif edildiği bir bölgedir. Moğol istilası öncesinde bölgede isimlerini eserleriyle tarihe yazdırmış Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî (ö. 483/1090), Ebü'l-Hasen Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm el-Pezdevî (ö. 482/1089), Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî el-Mergînânî (ö. 593/1197), Ebü'l-Mehâsin Kâdihân (ö. 592/1196), Ebû Nasr Ahmed b. Mansûr el-İsbicâbî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî (ö. 538/1144), Ebü Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî (ö. 606/1210) gibi âlimler zikredilebilir.<sup>6</sup> Nesevî'nin yetiştiği dönemde Moğol İstilasî şehirde büyük bir yıkım ve katliama neden olsa da zamanla Buhara önemini tekrar kazanabilmiştir.

Nesevî devrin önde gelen hocalarından ilim tahsil etti. Daha çok kitap yazma yerine öğrenci yetiştirmeye yoğunlaşan Şemsüleimme Muhammed b. Abdissettâr b. Muhammed el-İmâdî el-Berâtekînî el-Kerderî'nin (ö. 642/1244)<sup>7</sup> talebelerinin Nesevî'nin yetişmesinde önemli bir yeri oldu. Ayrıca o, Hamîdüddin ed-Darîr'den (ö. 666/1268) çok faydalandı ve hocası-

el-Hamevî (ö. 626/1229), *Mu'cemu'l-büldân* (Beyrut:Daru Sadr, 1977), 5/285; Ebü'l-Bekât Hâfîzüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesevî (ö. 710/1310), *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, thk: Yûsuf Bedîvî, (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2018), 1/12.

<sup>4</sup> Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzürî (ö. 279/892-93), *Fütûhu'l-büldân*, Abdussettar Enis Tabbag, (Beyrut: Müessesetü'l-Maârif, 1987); Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Amülî et-Taberî el-Bağdâdî (ö. 310/923), *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim, (Mısır: Dâru'l-Maârif, 1964), 6/430.

<sup>5</sup> Ramazan Çeçen, "Buhara", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/364.

<sup>6</sup> Ahmet Ocak, "Selçuklular", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/376.

<sup>7</sup> Ahmet Özel, "Kerderî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/277.

nın ölümüne kadar onun yanından ayrılmadı. Bir diğer hocası Kerderî'nin Hâherzâde lakabıyla tanınan yeğeni Bedreddin Muhammed b. Mahmûd el-Kerderî'den de (ö. 651/1253)<sup>8</sup> ders aldı.

Nesefî uzun yıllar medreselerde hocalık yapmış ve öğrenci yetiştirmiştir. Ancak yetiştirdiği öğrencilerden sadece Hüsâmüddin Hüseyin b. Alî b. Haccâc el-Buhârî es-Siğnâkî (ö. 714/1314),<sup>9</sup> Hanefî fıkımın önce gelen isimlerinden *Mecma'u'l-bahreyn* yazarı Ebü'l-Abbâs Muzafferüddin Ahmed b. Alî b. Tağlib el-Ba'lebekkî el-Bağdâdî İbnü's-Sââtî (ö. 694/1295)<sup>10</sup> ve Sa'dü'l-mille ve'd-dîn Mahmûd b. Ahmed'in isimleri kaynaklarda zikredilmiştir.

Nesefî Buhara'nın tahrip edilmesinden sonra 671/1273 tarihinde Kirman'a gitmiş ve rivayete göre buradaki medresede 689/1290 yılında ders vermiştir. Nesefî'nin vefatına kadar olan zaman dilimi hakkında kaynaklarda çok fazla bilgi geçmemektedir. Bununla birlikte 710/1310 yılında Bağdat'a gittiği aktarılmaktadır. Vefat tarihi hususunda 701/1301, 710/1310 ve 711/1311 yılları zikredilmektedir.<sup>11</sup>

## 1.2. Eserleri

Nesefî fıkıh, tefsir, akâid gibi birçok alanda eser yazmıştır. Yazdığı eserler günümüzde de önemini korumaktadır. Farklı alanlarda yazdığı eserlerin yanında fûrû-i fıkha da hâkim olan müellifin usul alanında telif ettiği, üzerinde 100'e yakın çalışma yapılan *el-Menâr*'ı Hanefî fıkımın önemli eserleri arasında sayılır. Nesefî'nin eserlerinden bazıları şunlardır;

Fûrû-i Fıkıh;

1- *el-Müstaşfâ*, 2- *el-Muşaffâ*, 3- *el-Vâfi*, 4- *Kenzü'd-dekâ'ik*, 5- *el-Kâfi fi Şerhi'l-Vâfi*, 6- *Şerhu'l-Hidaye*, 7- *Şerhu'l-Kasideti'l-Lamiye fi't-Tevhîd*,

Usûl-i Fıkıh;

1- *Menâri'l-envâr*, 2- *el-Münevvir fi Şerhi'l-Menâr*, 3- *Keşfü'l-esrâr fi Şerhi Menâri'l-envâr*, 4- *Şerhu'l-Müntehab fi usûli'l-mezheb*, 5- *el-Münevvir fi Şerhi'l-Menâr*

Akâid;

1- *el-'Umde*, 2- *el-İ'timâd fi'l-i'tikâd*.

Tefsir;

<sup>8</sup> Bedrettin Çetiner, *Ebü'l-Berekât en-Nesefî ve Medârik Tefsiri*, 31; Hasan Haliloğlu, *Ebü'l-Berekât Nesefî ve Adudüddin İcî (İlmi Hayatı ve Eserleri)*, 47.

<sup>9</sup> Rahmi Yaran, "Siğnâkî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/165.

<sup>10</sup> Nesefî, *Medârik*, 1/10; Ahmet Özel, "İbnü's-Sââtî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 2000), 21/191.

<sup>11</sup> Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (Beyrut: Darü İhyâi Tûrasi'l-Arabi, ty), 2/1640; Murteza Bedir, "Nesefî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/568.

1- *Medârikü't-tenzîl ve hakâ'iku'te'vil*.<sup>12</sup>

Nesefî'nin *Medârikü't-tenzîl*'i tanınmış tefsir eserlerindedir. Nesefî Mu'tezile, Cehmiye, Kerrâmiye gibi fırkaların görüşlerinin yaygınlık kazanmasına karşın Ehl-i sünnet çerçevesinde âyetleri tefsir ederek toplumu aydınlatmaya çalışmıştır.<sup>13</sup> Zemahşeri'nin *Keşşâf*'ından fazlaca istifade etmiş, ancak onun Mu'tezilî görüşlerini de ayıklamak sûretiyle yorumlarda bulunmuştur.<sup>14</sup> Yer yer diğer mezheplerin görüşlerine karşı eleştirilerine yer vermiştir.<sup>15</sup> *Medârik*'in en önemli özelliklerinden biri de *Keşşâf*'taki Mu'tezilî görüşleri almaması, yer yer eleştirmesi ve onlara Hanefî-Mâtürîdî mezhebinin görüşleriyle cevap vermesidir.<sup>16</sup>

Dirâyet tefsiri olmasının yanında hadis<sup>17</sup> ve siyer rivayetlerinden yararlanan Nesefî sahâbe görüşlerine de yer vermiştir.<sup>18</sup> Özellikle dil alanında kıraat ile alakalı açıklamalar epey yer tutmaktadır.

Nesefî, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) ve sahâbenin sözlerini senetsiz almakta ve nadiren son râvinin ismiyle rivayeti aktarmaktadır.<sup>19</sup> Kısas-ı Enbiyâ'ya dair rivayetlere genellikle “روی”, “rivayet edildi ki” veya “قيل” “denildi ki” şeklinde zayıflığını gösteren ifadelerle yer vermektedir.<sup>20</sup> Zayıf ve uydurma rivayetler ile İsrâiliyat, peygamber kıssalarında daha çok görülmektedir.<sup>21</sup>

Nesefî, itikâdî meselelerde Matürîdî ekolünün fikirlerini esas almış Mu'tezile, Kerrâmiye, Cehmiye, Hâriciler Râfizî ve Mürcie gibi mezheplere reddiye sadedinde görüşlerini aktarmıştır. Ahkâm âyetlerinin tefsirlerinde Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) yanında İmam Ebû Yûsuf (ö. 182/798) ve Muhammed'in (ö. 189/805) görüşleriyle Şâfiî ve Mâlikî mezhebinin konu hakkındaki açıklamalarını vermekle yetinmiştir.<sup>22</sup>

<sup>12</sup> Nesefî, *Medârik* 1/12; Hasan Haliloğlu, *Ebü'l-Berekât Nesefî ve Adudüddin İcî (İlmi Hayatı ve Eserleri)*, 50-59; Sıddık Baysal, *Ebu'l-Berekât En-Nesefî'nin Medârikü't-Tenzil ve Hakâiku'te'vil Adlı Eserinde Tefsir-Te'vil İlişkisi*, 37-41.

<sup>13</sup> Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 2/1640.

<sup>14</sup> Nesefî, *Medârik*, 1/232 (el-Bakara 2/284).

<sup>15</sup> “Medârik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları 2003), 28/292-293; Sıddık Baysal, *Ebu'l-Berekât En-Nesefî'nin Medârikü't-Tenzil ve Hakâiku'te'vil Adlı Eserinde Tefsir-Te'vil İlişkisi*, 44.

<sup>16</sup> Sıddık Baysal, *Ebu'l-Berekât En-Nesefî'nin Medârikü't-Tenzil ve Hakâiku'te'vil Adlı Eserinde Tefsir-Te'vil İlişkisi*, 44.

<sup>17</sup> Nesefî, *Medârik*, 2/8 (Yûnus 10/9, 24,26, 64); 2/129 (Yûsuf 12/84); 2/171 (İbrâhîm 14/24); 2/235 (en-Nahl 16/106); 2/253 (el-İsrâ 17/24).

<sup>18</sup> Nesefî, *Medârik*, 1/344 (en-Nisâ 4/20), 1/352 (en-Nisâ 3/31).

<sup>19</sup> Nesefî, *Medârik*, 1/232 (el-Bakara 3/284).

<sup>20</sup> Nesefî, *Medârik*, 1/82 (el-Bakara 2/36), 1/88 (el-Bakara 2/50) 1/275 (Âl-i İmrân 3/93).

<sup>21</sup> Nesefî, *Medârik*, 1/89 (el-Bakara 3/55); 1/277 (Âl-i İmrân, 3/97); Sıddık Baysal, *Ebu'l-Berekât En-Nesefî'nin Medârikü't-Tenzil ve Hakâiku'te'vil Adlı Eserinde Tefsir-Te'vil İlişkisi*, 71.

<sup>22</sup> Örneğin müellif, Bakara Sûresi 222. âyetin tefsirinde hayız ile ilgili Ebû Hanîfe, Ebû

Nesefî'nin tefsirinde tasavvufun etkisi görülmektedir.<sup>23</sup> Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), Câfer-i Sâdık (ö. 148/765), Şakîyk-ı Belhî (ö. 194/810), Mâlik b. Dînâr (ö. 131/748'den önce), İbrâhim b. Edhem (ö. 161/778 [?]), Fudayl b. İyâz (ö. 187/803), Zünnûn el-Mısırî (ö. 245/859 [?]), Sehl et-Tüsterî (ö. 283/896) ve Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) gibi mutasavvıfların sözlerine yer verildiği görülmektedir.<sup>24</sup> Müellifin, âyetlerin tefsirinde yararlandığı 'İhlâs', 'nefis terbiyesi' ve 'tevekkül' gibi kavramlar<sup>25</sup> da tasavvufî açıklamalar olarak anlaşılabilir. Örneğin tevekkülü şöyle tarif etmiştir. "Tevekkül; kişinin, işini sâhibine zarar ve fayda vermeye güç getirene havale etmesidir. Dediler ki: "Tevekkül sâhibi; başına bir iş geldiğinde onu, günah bir işle defetmeye çalışmayan kişidir." Cüneyd de şöyle demiştir: "Tevekkül; her şeyin ile Allah'a yönelen ve her şeyinle başkalarından yüz çevirmendir. Çünkü sen iki dünyada da ona muhtaçsın."<sup>26</sup>

Nesefî bazen âyeti âyetle tefsir etmiştir. İstişhad için getirdiği âyetin bütünü yerine ilgili kısmını almıştır. Hadisler de konu içerisinde *Medârik*'te yer almıştır.<sup>27</sup> Çetiner, yapmış olduğu çalışmada bu rivayetlerin sıhhat durumlarını tespit etmiştir. Çetiner'in tespitine göre hakkında bilgi bulunmayan, zayıf ve garip rivayetlerin sayısı sahih ve mevkuf olanlardan fazladır.<sup>28</sup>

Nesefî, İbn Abbas, Mücâhid, İbn Mes'ûd, Hasen el-Basrî, Katâde gibi âlimlerin görüşlerine yer vermiştir.<sup>29</sup> Ancak eser incelendiğinde Nesefî'nin zikri geçen âlimlerin görüşlerini Zemahşerî'nin *Keşşâf*'ından iktibas ettiği görülmektedir.<sup>30</sup>

Yûsuf ve İmam Muhammed'in görüşlerine yer vermiştir. Nesefî, *Medârik*, 1/185.

<sup>23</sup> Sıddık Baysal, *Ebu'l-Berekât En-Nesefî'nin Medâriku't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vil Adlı Eserinde Tefsir-Te'vil İlişkisi*, 199.

<sup>24</sup> Müellif, örneğin Câfer-i Sâdık'tan şu rivayeti aktarmaktadır: "Herhangi bir konuda bir kimse bir zorluk yaşarsa, bunun üzerine beş kez: "Ey Rabbimiz! Peygamberlerin aracılığıyla bize vadettiklerini bize ver. Kıyamet gününde bizi rezil rüsvay etme. Şüphesiz Sen vaadinden dönmezsin." diye yakarır, Allah o kimseyi korktuğundan emin kılar ve istediğini de verir; dedikten sonra burada dua olarak geçen âyetleri okudu." Nesefî, *Medârik*, 1/323.

<sup>25</sup> Nesefî, *Medârik*, 1/589 (el-A'râf 7/99), 2/221 (en-Nahl 16/66), 2/250 (el-İsrâ 17/19), 3/82 (Fâtur 35/15); Çetiner, *Ebü'l-Berekat en-Nesefî ve Medârik Tefsiri*, 130.

<sup>26</sup> Nesefî, *Medârik*, 2/586 (eş-Şu'ara 26/217)

<sup>27</sup> Nesefî, *Medârik*, 1/104 (el-Bakara 2/29), 1/223 (el-Bakara 2/273), 1/385 (en-Nisâ 4/93).

<sup>28</sup> Nesefî, *Medârik*, 1/277 (Âl-i İmrân 3/97); Çetiner, *Ebü'l-Berekat en-Nesefî ve Medârik Tefsiri*, 97.

<sup>29</sup> Nesefî, *Medârik*, 1/104 (el-Bakara 2/80), 1/144 (el-Bakara 2/154). Nesefî ismi zikredilen alimlerin görüşlerini aynen *Keşşâf*'tan almıştır. Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî (ö. 538/1144), *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmi'zi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vil*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife 2009), 1/72, 84, 87, 2/104.

<sup>30</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/93 Nesefî, *Medârik*, 1/122 (el-Bakara 2/114). 1/232 (el-Bakara 2/284).

## 2. MEDÂRİKÜ'T-TENZİL'İN SİYER RİVAYETLERİ AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

Bu başlık altında eserde yer alan siyere dair rivayetlerin mahiyeti, kaynakları ve sıhhatleri konusuna bazı örnekler üzerinden değerlendirmelerde bulunulacaktır.

“*Sîre*” سيرة ve çoğulu “*Siyer*” سير , Hz. Peygamber’in (s.a.s.) hal tercümesi için kullanılan bir terimdir.<sup>31</sup> Gitmek, yürümek, gezmek manalarına gelmektedir. “Savaş yeri” veya “Savaş” manasındaki “*mağzâ*”nın مغزى çoğulu “*meğazi*” مغزى kelimesi de Hz. Peygamber’in gazve ve seriyyelerini ifade etmektedir.<sup>32</sup> Bu kelimeler zamanla birbirlerinin yerine kullanılmaya başlanmış ve Hz. Peygamber’in doğumu, çocukluğu, gençlik yılları, peygamberliği, Mekke ve Medine’de meydana gelen olayları, mücadeleleri, gazve ve seriyyeleri, siyasi ve askeri faaliyetleri, diğer devletlerle olan ilişkileri kısaca doğumundan ölümüne kadar Hz. Peygamber’in (s.a.s.) hayatından söz eden kitaplara “*Siyer-i Nebî*”, “*es-Siretü'n-Nebeviyye*” veya kısaca “*Siyer*” adı verilmiştir. Siyerin diğer İslâmî ilimler ile önemli bir irtibatı vardır. Tefsir de bu ilim dallarından biridir. Müfessirler de siyer ve megâziye dair haber ve rivayetleri tefsir kitaplarına almışlar, siyer ve megâzî müellifleri de ele aldıkları konuları ilgilendiren birçok âyete eserlerinde yer vermiştir.

Kur’ân-ı Kerîm’de Tâ-hâ Sûresi 21. âyette Allah şöyle buyurmaktadır: قَالَ خُذْهَا وَلَا تَخَفْ سَنُعِيدُهَا سِيرَتَهَا الْأُولَى “*Tut onu. Korkma! Biz onu yine eski durumuna döndüreceğiz.*” Nesefî âyetin tefsirinde bu kelimeye, Kur’ân-ı Kerîm’de geçtiği şekilde, “*Sîret*” olarak yer vermiştir. O, âyeti tefsir ederken ‘*siret*’ kelimesinin tahlilini yapmış ve bu kelimeyi “*İnsanın yaratılıştan ve sonradan kazanarak sahip olduğu özellikleridir.*” diye anlamlandırmış ve kelimenin daha sonra durum ve yol manalarına geldiğini söylemiştir.<sup>33</sup>

Hız. Peygamber’in (s.a.s.) doğumundan önce meydana gelen Fil Olayı’na değinen Nesefî, geniş bir rivayeti ele almıştır. O, Ebrehe’nin, yaptırdığı Kulleys Kilisesinin Kinâneli biri tarafından pisletilmesi üzerine kızdığı ve Kâbe’yi yıkmaya yemin ettiğine değinmiştir. Ayrıca bu kilisenin bir grup Arab tarafından yakılmış olduğu ve ateşin etkisiyle zarar gördüğüne dair rivayete yer vermiştir. Kâbe’yi yıkmaya gelen Ebrehe’ye Mugammes Vadisi’nde Tihame mallarının 1/3’ünü teklif ettiği haberini verenin Abdül-

<sup>31</sup> Ebû’t-Tâhir Mecdüddin Muhammed b. Ya’küb b. Muhammed Firûzâbâdî (ö. 817/1415), *el-Kâmûsü'l-muhtâ*, (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1987), “*syr*” md. 413; Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd Cevherî (ö. 400/1009), *eş-Şihâh fi’l-luğa ve sıhâhi’l-Arabîyye*, thk. Ahmed Abdulgafûr Attar, (Beyrut: Dâru’l-İlim, 1984), “*syr*” md. 575; Ebû’l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr (ö. 711/1311), *Lisânü’l-Arab* (Beyrut; Dâru Sadr, 1990), “*syr*” md. 4/388.

<sup>32</sup> İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, “*ğzv*” md. 15/123.

<sup>33</sup> Nesefî, *Medârik*, 1/104 (el-Bakara 2/80), 1/361 (Tâhâ 20/ 21).

muttalib olduğu bilgisini vermiştir. Nesefi’nin bu rivayette kaynağı İbn Hişâm görünmektedir. İbn Hişâm zikredilen bu rivayeti ‘bazı ilim ehlinin iddia ettiğine göre’ diyerek aktarmıştır.<sup>34</sup> Kaynaklarda konuyla alakalı farklı rivayetler vardır. Bu rivayetlerden birine göre Ebrehe, Esved b. Mefsud adlı birisini Mekke’ye göndermişti. O da içinde Abdülmuttalib’in develelerinin de bulunduğu malları Ebrehe’ye götürmüştü. Bir diğer rivayette ise Abdülmuttalib, Bekroğullarının lideri Ya‘mur b. Nufase ile Huzeyl’in lideri Huveylid b. Vâsile’yi Ebrehe’ye göndermiş ve ona Yemen’e geri dönmesi için Tihame mallarının 1/3’ünü teklif etmişti. Nesefi diğer bölümlerde detay bilgilere yer verdiği gibi burada da bu bilgileri aktarmıştır. Ancak Abdülmuttalib tarafından yapıldığı söylenen bu teklif hakkında eleştiriler de getirilmiştir.<sup>35</sup>

Hız. Peygamber’in müjdelenmesi, Yahudi ve Hıristiyanlar tarafından özelliklerinin bilinmesi ve onlara söylettirilmesi de siyer kaynaklarında geçen rivayetler zümresindedir. Nesefi birçok âyetin tefsirinde Hız. Muhammed’in müjdelenmesi haberlerine yer vermiştir. Örneğin Nisâ Sûresinin 44. âyetini şöyle yorumlamaktadır. Müellife göre “*Sapıklığı satın alıyorlar.*”, “*Sapıklığı hidâyete tercih ediyorlar.*” cümlesinden kasıt yahudilerdir. Çünkü onlar kendilerine apaçık âyet, delil ve mucizeler geldikten sonra ki bütün bu âyetler Hız. Muhammed’in en hak peygamber olduğu, Arap kavminden olup Tevrat ile İncil’de geleceği müjdelenen peygamber olduğu açıkça bildirilmiş olmasına rağmen onu inkâr edip Yahudilikte kalmaya ısrar eden kimselerdir.”<sup>36</sup> Bakara Sûresi 146. âyette de Yahudi bilginlerinden olup daha sonra Müslüman olan Abdullah b. Selam ile Hız. Ömer’in diyaloguna yer vermiştir. Abdullah b. Selam’ın Hız. Muhammed’in peygamber olduğunu ve kendi öz çocuğunu bildiğinden daha iyi bildiğini söylediğini belirtmiştir. Nesefi, Hız. Ömer’in neden ve nasıl bunu bilebildiğini sorduğunda ise “Ben Muhammed’in peygamber olduğundan şüphe eden biri değilim. Çocuğuma gelince ondan şüphe ederim. Çünkü belki annesi bana ihanet etmiş olabilir.” diye cevap verdiği rivayetini aktarmıştır.<sup>37</sup>

Kureyş Sûresi tefsir edilirken ise Mekkelilerin ticaret yolculukları ve Kureyş kelimesinin tahlili göze çarpmaktadır. Nesefi, “Kureyş, Nadr b. Kinane’nin oğludur. Onu “köpek balığı” kelimesinin ism-i tasğiriyle adlandırdılar. Bu da; gemilere saldıran ve kendisine ancak ateşle karşı konulan büyük bir deniz hayvanıdır. Küçültülerek söylenmesi tazim içindir. Onun,

<sup>34</sup> İbn Hişâm, Ebü Muhammed Abdülmelik (218/833), *es-Siretü’n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Saka, İbrahim el-Ebyarî, Abdulhafız eş-Şebli, (Beyrut: Daru İbn Kesîr, 2005), 59-62.

<sup>35</sup> Nesefi, *Medârik*, 3/681 (el-Fil 105/1). Aynı bilgi bazı kısaltmalarla birlikte Zemahşerî de yer almaktadır. Zemahşerî, *Keşşâf*, 30/1221.

<sup>36</sup> Nesefi, *Medârik*, 1/361 (en-Nisâ 4/44).

<sup>37</sup> Nesefi, *Medârik*, 1/141 (el-Bakara 2/146). Nesefi bu rivayeti Zemahşerî’den almıştır. 2/103. Ayrıca rivayet ilk dönem siyer kaynaklarında geçmemektedir.

gücünden kuvvetinden dolayı ona benzeterek bu adla adlandırdılar.” şeklinde bir bilgiyi aktarır.<sup>38</sup>

Müellif, Hz. Peygamber’in (s.a.s.) doğumuna dair Âmine’nin gördüğü bir rüyaya değinmektedir. Neseî, Âmine’nin rüyasında “*Kendisinden Mekke’yi aydınlıkla dolduran bir nurun çıktığını görmüştür.*” şeklindeki kaynaklarda geçen Hz. Peygamber’in (s.a.s.) doğumu hakkındaki bir rivayete yer vermektedir.<sup>39</sup> Görülen bu rüyanın zamanı ve mahiyeti hakkında kaynaklarda farklı rivayetler bulunmaktadır. İbn İshâk, İbn Hişâm gibi ilk müellifler Şam tarafındaki Busrâ saraylarını aydınlatan bir nurdan bahsetmektedirler.<sup>40</sup> Neseî’nin aktardığı ‘Mekke’ ismi ise kaynaklarda geçmemektedir.<sup>41</sup>

Vahyin nüzülünde Hz. Peygamber’in yaşadıkları olaylara dair rivayetlere yer vererek ilgili âyetleri tefsir etmiştir. Alak Sûresinin tefsirinde Hz. Muhammed’in Cebrâil ile karşılaşmasına ve ilk vahyin nasıl geldiğine değinmemiştir. Alak Sûresinin İbn Abbas ve Mücâhid’e göre ilk inen sûre olduğu, cumhûr’a göre ise ilk Sûrenin Fâtiha olduğunu belirtmekle yetinmiştir. Ancak âlimlerin çoğunluğu bu sûrenin bütün olarak ilk inen sûre olmadığı sadece beş âyetinin ilk nazil olan âyetler olduğu yönündedir. Burada âyetlerin nazil olan ilk sûrenin bir parçası olmasından dolayı böyle isimlendirildiği görülmektedir. Neseî Müddessir Sûresinde Hz. Muhammed’in Hira Mağarasında Cebrâil’i gördüğünü ve ‘*Sen Allah’ın Resûlü’sün*’ diye nida edildiğine dair rivayete değinmektedir. “*Sağıma ve soluma baktım. Bir şey göremedim. Üst tarafıma baktım. Bir de ne göreyim. O gökle yer arasında bir taht üzerinde oturuyor. Korktum ve Hatice’ye döndüm. Ona: Beni örtün, Beni örtün, dedim.*” Müellif, Hz. Hatice’nin onu örttükten sonra Cebrâil’in geldiği ve: “*Ey bürünüp sarıyan...*” âyetini okuduğunu içeren vahyin ilk dönemlerine dair rivayetler ile âyetleri tefsir etmiştir. İbn İshâk ve İbn Hişâm’da Cebrâil’in ‘sen Allah’ın Resûlü’sün’ ifadeleri geçmekte ancak ‘beni örtün’ kısımları yer almamaktadır. Neseî burada Buhârî’de geçen rivayetten istifade etmiştir.<sup>42</sup>

<sup>38</sup> Neseî, *Medârik*, 3/682 (Kureş, 106/1). Aynı bilgi bazı kısaltmalarla birlikte Zemahşerî de yer almaktadır. *Keşşâf*, 30/1222.

<sup>39</sup> Neseî, *Medârik*, 1/130 (el-Bakara 2/129).

<sup>40</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Yesâr b. Hıyâr el-Muttalibî el-Kureşî el-Medenî İbn İshâk (ö. 151/768), *es-Sîretü’n-nebeviyye*, I-II, thk. Ahmet Ferid el-Mezîdî, (Lübnan: Daru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2009), 103; İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-nebeviyye*, 153.

<sup>41</sup> Konuyla ilgili rivayetlerin tahlili ile ilgili bk. Emine Demil, *Hz. Peygamber’in Risâlet Öncesi Hayatına Dair Rivayetler* (Ankara:Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 14-31; Mustafa Özkan, “İrhâsâtla İlgili Rivayetlerin Metin ve Anlam Açısından Değerlendirilmesi”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/14, 2016/2, 26.

<sup>42</sup> İbn İshâk, *es-Sîretü’n-nebeviyye*, 168; İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-nebeviyye*, 218; Buhârî, “Tefsîr”, 74; Neseî, *Medârik*, 3/561 (el-Müddessir, 74/1-2).



Müellif, Tebbet Sûresini tefsir ederken, İslâm'ı tebliğe başladıktan sonra Hz. Peygamber'e (s.a.s.) ve Müslümanlara yapılan eziyetleri içeren siyer rivayetlerine yer vermiştir. Hz. Peygamber'in Safa tepesinde akrabalarını çağırarak tebliğe çalışmasına karşın Ebû Leheb'in itirazlarıyla karısı Ümmü Cemil'in künyesine ve yaptıklarına değinmiştir. İbn İshâk Safâ tepesindeki davete, İbn Hişâm da ayrıca Tebbet Sûresi nüzûlünde Ebû Leheb ve Ümmü Cemil'in yaptıklarına dair rivayetlere yer vermiştir.<sup>43</sup>

Nesefî'nin siyer rivayetlerini kullanımı Özellikle Hz. Peygamber'in (s.a.s.) gazvelerine dair Nesefî'deki siyer rivayetlerinin yoğunlaştığı görülmektedir. Uhd Gazvesi,<sup>44</sup> Hendek Gazvesi,<sup>45</sup> Hudeybiye Anlaşması,<sup>46</sup> Huneyn Gazvesi,<sup>47</sup> Mekke'nin Fethi,<sup>48</sup> Tebuk Gazvesi,<sup>49</sup> Yahudilerle olan mücadeleler<sup>50</sup> gibi olayların anlatıldığı âyetlerin tefsirleri siyer rivayetleri açısından zengindir. Genel olarak bu rivayetlerin kaynağını zikretmemekle birlikte araştırmalarımıza göre büyük bir kısmının ilk dönem kaynaklarda geçmesi, eserin değerini artırmaktadır. Ayrıca eserine aldığı bu rivayetleri kullanması onun bunları kabul ettiğini göstermesi açısından dikkate değerdir.

Gazveler ile ilgili olarak Nesefî'nin kullandığı rivayetlere Bedir Gazvesi özelinde birkaç örnek vermek istiyoruz.

Enfâl Sûresi 5. âyetin tefsirinde Müslümanların bir kısmının Medine'den çıkışında Şam'dan gelen Kureyş kervanı yerine Mekke'den gelen müşriklerle savaşma hususundaki isteksiz davranmalarına değinmiştir.<sup>51</sup> Müellif, âyette belirtildiği gibi, orduda bulunan bazı Müslümanların Hz. Peygamber'le (s.a.s.) olan diyalogunu aktararak onların psikolojik durumlarını tasvir etmiştir.

Eserde, kervanın Şam'dan geldiği, kişi sayısının kırk kadar olduğu ve kervandaki ganimetin çokluğu bilgisi yer almıştır. Nesefî'ye göre Hz. Peygamber'e kervan hakkındaki bilgi Cebrâil aracılığı ile verilmiştir. Vakıdî'de (ö. 207/823) geçen rivayete göre; Müslümanların kervana yöneldiği haberinin duyulmasıyla Mekke'de Ebû Cehil önderliğinde bir ordu hazırlanmış ve Ebû Cehil'in orduyu teşvik için kullandığı şu sözü zikredilmiştir.

<sup>43</sup> Nesefî, *Medârik*, 3/692 (Tebbet 111/1-5); Nesefî'nin tefsirindeki bu rivayet yine *Keşşâf*'ta da geçmektedir. Zemahşerî, *Keşşâf*, 30/1227; Ayrıca bk. İbn İshâk, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 188, İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 312.

<sup>44</sup> Nesefî, *Medârik*, 1/287 (Âl-i İmrân 3/121), 1/297 (Âl-i İmrân 3/144).

<sup>45</sup> Nesefî, *Medârik*, 3/25 (el-Ahzâb 33/22, 23, 26).

<sup>46</sup> Nesefî, *Medârik*, 3/342 (el-Fetih 48/26).

<sup>47</sup> Nesefî, *Medârik*, 1/672 (et-Tevbe 9/25-27).

<sup>48</sup> Nesefî, *Medârik*, 3/333 (el-Fetih 48/1).

<sup>49</sup> Nesefî, *Medârik*, 1/679 (et-Tevbe 9/38), 1/680 (et-Tevbe 9/40), 1/682 (et-Tevbe 9/43).

<sup>50</sup> Nesefî, *Medârik*, 3/455 (el-Haşr 59/1-11).

<sup>51</sup> Vâkıdî, *Kitâbü'l-Megâzî*, 1/20-21; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 529.

“Gün ne kervanı, ne de adamları kurtarma günüdür, gün şerefimizi kurtarma günüdür”.<sup>52</sup>

Nesefî'nin, Hz. Peygamber'in birçok olayda Cebrâil tarafından yönlendirildiğine dair rivayetlere yer verdiğini görmekteyiz. Aşağıda vereceğimiz örnekler Cebrâil'in Hz. Peygamber'i bilgilendirdiği ve yönlendirdiğine dair örneklerden bazılarıdır. Enfâl Sûresi 17. âyetinin tefsirinde Bedir Gazvesi'ne ait şu değerlendirmede bulunur; “Çünkü Cebrâil (a.s.), Hz. Peygamber'e (s.a.s.); “Yerden bir avuç toprak al da, onu müşriklerin üzerine savuruver” demişti. Resûlullah (s.a.s.) de dediği gibi toprağı alıp onların yüzlerine doğru savurdu. Diyor ki: “Hepsinin yüzleri gözleri toz toprak oldu.” Tek bir müşrik kalmaksızın hepsi de gözlerini temizlemekle ve tozları gidermekle meşgul olmaya başlamışlardı. Böylece hepsi bozguna uğrayıp yenildiler.” Bu rivayete göre meleklerin maddî yardımı ön plana çıkarılmış Hz. Peygamber ve Müslümanların gayretleri arka planda kalmıştır.

Cebrâil'in Hz. Peygamber'i bilgilendirme ve yönlendirmesine; Mekkelilerin kendi aralarında Hz. Peygamber'e kötü sözler söylemeleri ve: “Aman Muhammed'in Tanrısı işitmesin.” demeleri haberlerini Cebrâil'in hemen Hz. Muhammed'e haber vermesi,<sup>53</sup> Hicret öncesi Hz. Muhammed'e gece yatağında yatmamasını söylemesi,<sup>54</sup> Bedir Gazvesi'nde kervanın veya Mekkelilerin durumunun bildirilmesi,<sup>55</sup> Hz. Peygamber'e Benî Kureyza yurduna gitmesini söylemesi,<sup>56</sup> Benî Kureyza yurdunda Yahudilerin suikast tertibine karşı Hz. Peygamber'i Cebrâil'in uyardığı,<sup>57</sup> Hatib b. Beltea'nın Mekkelilere gönderdiği mektubun bildirilmesi,<sup>58</sup> Kâbe'nin bakımının temelli olarak Osman b. Talha ve soyundan olacağına dair bilgi<sup>59</sup> ayrıca zikredilebilecek örnekler arasındadır. Bu örneklerden anlaşıldığına göre Nesefî, Hz Muhammed'in Cebrâil tarafından bilgilendirildiği, onun vasıtasıyla tehlikelerden korunduğu düşüncesine sahiptir.

Yine Bedir Gazvesi'yle alakalı kervandakilerin sayısı hakkında 30, 40 veya 70 kişi olduğuna dair Vâkîdî, İbn Hişâm, Taberî gibi kaynaklarda farklı rivayetler zikredilmektedir. Ancak Nesefî burada kaynak belirtmeden *Keşşâf*'ta geçtiği şekilde İbn Hişâm'da zikri geçen 30 veya 40 kişi olduklarına dair rivayetten ‘40 kişi’ olanını almıştır.<sup>60</sup>

<sup>52</sup> Nesefî, *Medârik*, 1/631 (el-Enfâl 8/5).

<sup>53</sup> Nesefî, *Medârik*, 3/514 (el-Mülk 67/13).

<sup>54</sup> Nesefî, *Medârik*, 1/641 (el-Enfâl 8/30).

<sup>55</sup> Nesefî, *Medârik*, 1/646 (el-Enfâl 8/42).

<sup>56</sup> Nesefî, *Medârik*, 1/646 (el-Ahzâb 33/26).

<sup>57</sup> Nesefî, *Medârik*, 1/433 (el-Mâide 5/11).

<sup>58</sup> Nesefî, *Medârik*, 3/465 (el-Mümtehine 60/1).

<sup>59</sup> Nesefî, *Medârik*, 1/367 (en-Nisâ 4/58).

<sup>60</sup> Vâkîdî, 1/28; İbn Hişâm, *es-Siretü'n-nebeviyye*, 512; Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülük*, 2/427; Zemahşerî, *Keşşâf*, 9/403; Nesefî, *Medârik*, 1/631 (el-Enfâl 8/5).

Nesefî, kervanın yönünü sahil tarafına dönmesi üzerine Hz. Peygamber'in Bedir denilen yere geldiğini söyler. Bedir hakkında bilgi verdikten sonra Cebrâil'in Hz. Peygamber ile “*Ey Muhammed! Yüce Allah size iki gruptan birini vadetti. Bunlardan biri kervan, diğeri ise Kureyş'tir; bu ikisinden hangisi?*” şeklindeki diyaloguna ardından da ashâbıyla olan istişaresine yer verir.<sup>61</sup>

Kervanın Müslümanlardan üç mil uzakta vadi kenarında bulunduğu na değinen Nesefî ordunun yeri hakkında bilgi verir. İleride değinileceği üzere müellif konaklanan yerin aslında Müslümanlar için uygun bir yer olmadığı görüşündedir. Bunu ifade ederken müellif ilgili âyetteki mesajı atfen orduların seçtikleri yerlerin ilâhî takdir neticesinde olduğuna ayrı bir vurgu yapmaktadır. Ordunun yerleşeceği yer hakkında ilk kaynaklarda zikredilen Hz. Peygamber ile Habbab b. Eret arasındaki konuşmaya yer vermemiştir.<sup>62</sup>

Müellif, Bedir Gazvesi'ni mûcize olarak görmektedir. Orduların bulunduğu mekân hakkında bilgi verdikten sonra Allah'ın yardımının apaçık olduğuna dikkat çekmektedir.

“Nitekim Bedir Vak'ası da apaçık olan mûcizelerdendir. Kim bu Bedir olayından sonra hala küfürde ısrar ederse, onun bu ısrarı mutlak manada nefsinin beğenmesi/kendini büyük görmesi ve buna aldanması sebebiyledir. İşte bu bakımdan burada her iki tarafın da merkezleri ve yerleri zikredilmiş oldu. Kervan ise onların aşağısında sahil kenarında idi. Kaldı ki hepsi de bu gerçeği bizzat görerek biliyorlardı.

Bunun nedeni de insanların şu gerçeği bilmeleri içindi; zafer kazanmak, sayının çokluğu ve sebeplerle değildir. Aksine bizzat Yüce Allah'ın yardımıyla sağlanmış olmasıdır.

Bunun böyle olması ise, müşriklerin konakladıkları en uzak nokta olan yer, zemin, açısından uygun bir yerdi. Orada su da bulunuyordu. Kısaca pek öyle uygun olmayan bir yer değildi. Uygun bir konuşlanma yeri idi.

Hâlbuki İslâm ordusunun konuşlandığı yer, zemin bakımından uygun bir yer değildi, kumluktu, askerler yürümekte zorlanıyorlardı ve suları da yoktu.

Kervana gelince o da düşman askerlerini arkasında kalıyordu, düşmanın hem sayıca hem de askeri teçhizat bakımından gücü üstün idi. Müslümanlar ise hem sayı bakımından az ve hem teçhizat bakımından oldukça zayıf durumda idiler. Fakat sonunda olanlar oldu. Olay Müslümanların zaferiyle bitti.”<sup>63</sup>

<sup>61</sup> Nesefî, *Medârik*, 1/631 (el-Enfâl 8/5).

<sup>62</sup> Nesefî, *Medârik*, 1/646 (el-Enfâl 8/42); Ayrıca bk. İbn Hişâm, *es-Siretü'n-nebeviyye*, 523.

<sup>63</sup> Nesefî, *Medârik ve hakâikü't-te'vîl*, trc. Harun Ünal, (İstanbul: Ravza yayınları, 2019), 4/440 (el-Enfâl 8/42). Müellif Bedir Gazvesi hakkında bilgi verdiği yerlerde

Nesefî, Enfâl Sûresi 35. âyetin tefsirinde cahiliye âdeti olan Kâbe'yi çıplak tavaf ve ıslık çalmalarına değinir. Ardından Bedir'e çıkacak müşrik ordusunun Mekke'nin ileri gelenlerinden 12 kişi tarafından doyurulduğu ve her gün için on deve kesildiği bilgisini verir.<sup>64</sup> Hz. Peygamber müşrik ordusunun sayısını kesilen develerin sayısından 900-1000 civarında olduğunu tahmin etmiştir.<sup>65</sup> Bu bilgilerde ilk kaynaklardaki bilgilerle uygunluk arz etmektedir.

Enfâl Sûresi 5. âyetin tefsirinde, gazve öncesi durumu tasvir eden konuşmalardan ashâbın Kureyş ile savaş yerine Şam'dan gelen kervandaki ganimeti arzuladığı görülmektedir. Mekke Müşrikleriyle karşılaşmadaki isteksizlik üzerine Hz. Peygamber'in yüzü değişmiş ve şu sözleri söylemiştir. "İyi bilin ki kervan çoktan sahil yolundan geçip gitmiş. İşte Ebû Cehil, o size karşı silahlanmış geliyor; hangisi?" diye sorar. Yine ashâbın: "Ey Allah'ın Resûlü! Biz yine de sana kervanı vuralım, düşmanı bırak, deriz." cevabı üzerine Hz. Peygamber'in tavrının değiştiğini gören ileri gelen sahâbiler Allah Resûlü'nü teselli edici konuşmalar yapmışlardır.<sup>66</sup>

Nesefî bu âyetin yorumunda 'إن فريقاً من المؤمنين لكارهون' 'isteksiz davrananlar' kelimesini itikâdî açıdan ele almış ve Mâturîdî'nin şu cümlelerine yer vermiştir. "İsteksiz davranan bu kimselerin itikat bakımından münâfık kimseler olma ihtimalleri vardır. Bununla beraber bu kimselerin samimi olmalarına rağmen de hoşnutsuzluk göstermiş olmaları olasıdır. Çünkü insanlar doğal olarak savaştan rahatsızlık duyarlar. Zira savaşa hazırlıklı olarak çıkmamışlardı."<sup>67</sup>

Bedir Gazvesi'nde zikredilen bir diğer mesele meleklerin yardımı konusudur. Nesefî, Enfâl Sûresi 10. âyetin tefsirinde meleklerin Müslümanları desteklediği ve bu desteğin fiziki bir mahiyette olduğu görüşündedir. Müellifin belirttiğine göre Bedir Gazvesi gününde Zübeyr b. Avvâm'ın sarığı sarı renkli idi. Nitekim inen melekler de böyle sarı renkli sarıklarla inmişlerdir. Ancak İbn Hişâm'daki rivayette inen meleklerin sarıklarının beyaz renkli, sadece Cebrâil'in sarığının sarı olduğu geçmektedir. İbn Hişâm'ın rivayetlerinde geçen bilgiler de meleklerin fiziki yardımını doğrular niteliktedir.<sup>68</sup>

'Yevmi Bedr'i kullanmış sadece bu âyette 'vak'a' kelimesini tercih etmiştir. bk. Nesefî, *Medârik*, 1/630.

<sup>64</sup> Vâkıdî, *Kitâbü'l-Megâzi*, 1/53.

<sup>65</sup> Vâkıdî, *Kitâbü'l-Megâzi*, 1/53; İbn Hişâm, *es-Siretü'n-nebeviyye*, 520; Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, 2/423.

<sup>66</sup> Vâkıdî, *Kitâbü'l-Megâzi*, 1/48-49; İbn Hişâm, *es-Siretü'n-nebeviyye*, 518.

<sup>67</sup> Nesefî, *Medârik*, 1/632 (el-Enfâl 8/5).

<sup>68</sup> Nesefî, *Medârik*, 1/649-651 (el-Enfâl 8/47-50); "Müşrikler yüzlerini meleklerle doğru çevirdiklerinde melekler onların yüzlerine; arkalarını döndüklerinde ise sırtlarına ve yanlarına vuruyorlardı. Ya da müşrikler saldırıya geçtikleri zaman yüzlerine, dönüp kaçtıkları zamanda sırtlarına ve yanlarına vuruyorlardı." İbn

Katâde’nin rivayetine göre önce bin melek, daha sonra üç bin ve en son olarak da beş bin melek inmiştir.<sup>69</sup> Neseî, Bedir’deki meleklerin sayısı hakkında Katâde’nin aktardığı rivayeti almıştır. Yani üç bin melek ardından da beş bin melek daha Müslümanlara yardıma gelmiştir. Ayrıca müellif bu yardımın mahiyetinin manevi olması yanında maddi olduğu düşüncesindedir. Bu düşüncesine Enfâl Sûresi 12. âyette ‘vurun boyunlarının üstüne’ hitabını meleklerin savaşa müşahhas olarak iştirak ettiğine delil getirmiştir.

Neseî Enfâl Sûresi 10. âyetin tefsirinde şu bilgilere yer vermektedir; *“Buna göre ordugâhın sağ tarafına Cebrâil (as) komutasındaki beş yüz melekle destekte bulunmuş ve bunlar arasında Hz. Ebû Bekir de bulunuyordu. Sol kanatta ise Mikâil (as) komutasında beş yüz melek ile takviyede bulunulmuş olup Hz. Ali de bunlar arasında idi. Meleklerin hepsi de insan suretinde ve hepsi de beyaz giysiler içerisinde idiler ve başlarında da beyaz sarıklar vardı. Sarıklarının uçlarını da iki omuzları arasında sarkıtmışlardı. İşte bu şekilde savaştılar. Nitekim sırf bu yüzden Ebû Cehil, İbn Mes’ûd’a, “Bize, gelen bu darbeler ve vuruşmalar nereden geliyor? Çünkü ortada darbeleri vuran herhangi bir kimseyi göremiyoruz” demişti İbn Mes’ûd ise: “Meleklerden gelmektedir” diye cevap verince, Ebû Cehil: “Asıl bizi yenenler onlar oldular, siz değilsiniz bizi yenenler” demişti.”<sup>70</sup> Vâkîdî’de meleklerin yardımı ile ilgili bir rivayette bin melek Cebrâil, bin melek ile Mikail ve bin melek İsrâfil’in yardıma geldiği zikredilmektedir. Müellifin verdiği beş yüz meleğin yardımı, Fahreddîn Râzî’nin (ö. 606/1210) aktardığı bir rivayete dayanmaktadır.<sup>71</sup>*

Bunun yanında o, meleklerin mücadeleye katılmadıkları, meleklerin Müslümanlara manevî bir güç verdikleri, çünkü bir meleğin dahi dünyadakileri helak etmeye yeteceğine dair görüşü de vermiştir.<sup>72</sup>

Neseî, Enfâl Sûresi 47. âyetin tefsirinde müşriklerin içinde bulunduğu duruma dair şu rivayetleri aktarır.

*“Bu âyette söz konusu edilenler müşrik Mekke halkıdır. Bunlar Şam’dan dönmekte olan kervanlarını korumak amacıyla yola çıkmışlardı. Ancak Ebû Süfyan tarafından gönderilen elçisi, kervanın sağ-salim kurtulduğunu gelenlere bildirir ve geri dönmelerini söyler. Ancak Ebû Cehil buna rıza göstermez ve: “Biz Bedir’e gidinceye, orada şaraplar içip develer kesip, bizim için şarkıcı kadınlar tefçalıp oynayınca, orada Araplara istedikleri gibi yedirinceye kadar geri dönmeyeceğiz” der. İşte bu, onların şumarık-*

Hişâm, *es-Siretü’n-nebeviyye*, 533-534; Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/193.

<sup>69</sup> Neseî, *Medârik*, 1/293 (Âl-i İmrân 3/125); Ayrıca aynı ifade Zemahşerî’de de geçmektedir. *Keşşâf*, 4/193;

<sup>70</sup> Enfâl Sûresi 10. âyetin tefsirinde İbn Abbas rivayeti olarak aktarılmaktadır. Bu rivayet *Keşşâf*’tan alınmış olmalıdır. Bk. *Medârik*, 1/634; Zemahşerî, *Keşşâf*, 9/404.

<sup>71</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahrüddin er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1981), 15/134.

<sup>72</sup> Neseî, *Medârik*, 1/633 (el-Enfâl 8/12).

*lıdır. Halka yemek yedirmeleri ise gösterişleridir. Gerçi sözlerini tuttular ama şarap yerine ölüm şerbetlerini içtiler. Tefçalıp kadınların oynamasını, danslarını beklerken bunun yerine ağıtların yükselmesini tattular.”<sup>73</sup>*

Bedir Gazvesi’ne dair Nesefî, Enfâl Sûresi 48. âyetinde detay bilgiler vermiştir. Ona göre burada zikri geçen, müşriklere vesvese veren şeytandan kastın Sürâkâ b. Mâlik b. Cu’şüm olduğudur. Şeytan onun şeklinde temessül etmiş ve sancakları olduğu halde ordusuyla birlikte müşriklere desteğe gelmiş ancak meleklerin Müslümanlara desteğe geldiğini görünce kaçmıştı. Arkasını dönüp kaçan İblis ile Haris b. Hişâm’ın konuşmaları metinde yer almıştır. Müellifin aktardığı bu rivayet ilk siyer kaynaklarında zikredilmiştir.<sup>74</sup>

*“Bunun üzerine Haris b. Hişâm İblis’e: “Bizi bu hâlde bırakıp perişan mı etmek istiyorsun?” diye sorunca, İblis de ona: “Çünkü ben, sizin görmediğiniz bir gücü karşınızda görüyorum.” yani melekleri görüyorum. Bunun üzerine hepsi de hezimete uğradılar. Mekke’ye döndüklerinde: “Ordumuzu, bozguna uğratan Sürâkâ olmuştur.” demeye başladılar. Nihâyet bu sözler Sürâkâ’nın kulağına gidince o, “Allah’a yemin ederim ki sizin hezimete, uğramanıza kadar oraya gidiş ve gelişimizden ben haberdar değildim” dedi. Ancak Müslüman olduklarında bunun şeytan olduğunu öğrenmiş oldular.”<sup>75</sup>*

Sürâkâ b. Mâlik’in şeytan şeklindeki temessülü ile bilginin kaynağı ilk dönem siyer kaynaklarının yanında tefsirlerde de geçmektedir. Ayrıca ilgili âyetlerin tefsirinde müfessirlerin çoğu bu rivayete yer vermişlerdir.<sup>76</sup>

Nesefî ‘şeytanın temessülü’ne ayrıca ‘Gârânik’<sup>77</sup> olarak isimlendirilen olaya Hac Sûresi 52. âyetin tefsirinde yer vermiştir. Gârânik kıssası olarak kaynaklarda zikredilen rivayetin bir kısmını kesinlikle reddederken bir

<sup>73</sup> Nesefî, *Medârik*, 1/649 (el-Enfâl 8/47). Ebû Cehil’e ait sözler İbn Hişâm’da geçmektedir. *es-Sîretü’n-nebeviyye*, 522.

<sup>74</sup> İbn İshâk, *es-Sîretü’n-nebeviyye*, 315; Vâkîdî, *Kitâbü’l-Megâzî*, 1/38; İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-nebeviyye*, 516; Taberî, *Târîhu’l-ümem ve’l-mülük*, 2/431.

<sup>75</sup> Nesefî, *Medârik*, 1/650 (el-Enfâl 8/48); Rivayete ilgili bk. Vâkîdî, 1/75.

<sup>76</sup> Vâkîdî, *Kitâbü’l-Megâzî*, 1/70; İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-nebeviyye*, 516; Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes’ûd b. Muhammed el-Ferrâ’ el-Begavî (ö. 516/1122), *Me’âlimü’t-tenzil*, (Riyad: Daru Taybe, (h. 1411), 6/393; Nizâmüddîn Hasen b. Muhammed b. Hüseyin el-A’rec en-Nisâbüri (ö. 730/1329 [?]), *Gârâ’ibü’l-Kur’ân ve regâ’ibü’l-furkân* (Beirut Daru’l-Kütübü’l-İlmiyye, (h.1416), 5/90; Zemaşşerî, *Keşşâf*, 10/416; Abdulkadir Erkut, “8/el-Enfâl Sûresinin 48. ve 30. Âyetlerinin Tefsiri Çerçevesinde Şeytanın Temessülü ile İlgili İbn Abbâs’dan Nakledilen Rivayetler”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 56/2 (2015), 103-132.

<sup>77</sup> Bu olayın uydurma olduğuna dair; Sabri Hizmetli, *İslâm Tarihi – İlk Dönem-*, (Ankara: Ankara Okulu Yay. 2015), 246; Şaban Öz, “Hz. Peygamberin Sîretiyle ilgili Mevzu Haberlerin Tarihi Değeri”, *İslâmi Araştırmalar Dergisi* 20/1, (2007), 59-70.

kısmını doğru kabul etmektedir. İtiraz ettiği kısma göre, Hz. Peygamber, Mekkelilerin bulunduğu bir mecliste Necm Sûresi 19 – 20. âyetlerini أَفَرَأَيْتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا وَالَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِهِمْ لَمْ يَكُنْ لَهُمْ لِقَاءُكَ إِلَّا أَنْتَ بَدِيهًا مُتَحَدِّثًا يُنْفِخُونَ أَعْيُنَهُمْ عَنْ إِحْسَانِكَ لَمْ يَكُنْ لَهُمْ آيَاتُكَ إِلَّا عِتَابًا وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّاتِ وَالْعُزَّىٰ وَالْمَنَآتِ الثَّلَاثَةِ وَالْأَحْزَىٰ تِلْكَ الْغُرَانِيقُ الْعَلَىٰ ، وَإِنْ شَفَاعَتُهُنَّ وَنُفَعَالُهُنَّ فَكَانَتْ لِشَيْطَانِ الرَّجِيمِ sözleri ortaya atılır. Bunun üzerine Cebrâil, Hz. Peygamber’i uyarır ve dökülen sözlerin şeytandan olduğu haberini verir. Neseî, rivayetin bu kısmına itiraz eder ve ismet sıfatı gereği kabul edilemeyeceği ve bunun küfür olacağını söyler. Çünkü o putları övmeye değil yermeye geldiğini ifade eder. Ayrıca şeytanın zorla Hz. Peygamber’e bu sözleri söyletmesi de mümkün değildir. Hz. Peygamber’in gaflet ile söylemesi de onun sözlerine batılın karışması tehlikesini doğurur ki bu da asla caiz değildir. Neseî, Hz. Peygamber’in dilinden bu sözlerin dökülmeyeceğini ifade ettikten sonra kabul ettiği rivayetin ikinci kısmına geçmektedir. O, Hz. Peygamber’in âyetin ilgili kısmını bitirdikten sonra şeytanın putları övücü cümleleri araya karıştırdığını ve bunların da oradakiler tarafından Hz. Peygamber’den döküldüğü zannına kapıldığı bilgisine yer verir. Rivayetin bu kısmına itiraz etmeyen Neseî konumuzla ilgili kısma da destek mahiyetinde Hz. Peygamber’in şeytanı görmesini ve onunla konuşmasını getirmektedir. Ayrıca Uhud Gazvesi’nde Hz. Peygamber’in öldürüldüğü şayiasını yayanın şeytan olduğunu da eklemektedir.<sup>78</sup>

Neseî, Enfâl Sûresi 11. âyetin tefsirinde şeytanın Müslümanlara vermiş olduğu vesveseye dair değerlendirmelerde bulunmakta ve zeminin sağlam olmadığına dair bilgiye yer vermektedir. Müellife göre şeytan, Müslümanların gusül abdesti alamamalarından dolayı onlara korku vermek suretiyle vesvese vermeye çalışmıştır. Yine “Eğer cünüp olarak savaşırsanız, bu haliniz ile mücadele ederseniz savaşı kazanamazsınız.” diyerek vesvesenin ne olduğunu açıklamaya çalışmıştır. Müellifin aktardığı bu bilgi ilk siyer kaynaklarından ziyade tefsir kaynaklarına dayanmaktadır.<sup>79</sup>

Müellif, Âl-i İmrân Sûresi 13. âyetin tefsirinde ise Bedir Gazvesi’ndeki orduların asker sayısına değinmektedir. Buna göre Müslümanların sayısı 313’tür. Ancak âyette zikredilen ‘iki kat’ ifadesine göre müşrikler Müslümanları, kendilerinin iki katı yani 2000 veya Müslümanların sayısı olan 313’ün iki katı olarak gördükleri yorumunda bulunmaktadır.<sup>80</sup> Neseî “Allah dilediğini yardımıyla destekler. Nitekim Bedir ehlinin sayılarını düşmanlarının gözünde çok göstererek onlara destek verdiği gibi bu samimiyette olan her mümini de bu manada destekleyecektir. Şüphesiz bunda -az sayıdakileri çok sayıda göstermede- basiret erbâbı için büyük bir ders (öğüt) vardır.” sözleriyle desteklemektedir. Ayrıca bu sayıyı Âl-i İmrân Sûresi 123. âyette 310 küsur olarak tekrar zikretmiştir. Bu bilgiler ilk kaynak-

<sup>78</sup> Neseî, *Medârik*, 2/448 (el-Hac 22/52).

<sup>79</sup> Neseî, *Medârik*, 1/635 (el-Enfâl 8/11); Neseî’nin kullandığı bu rivayet *Keşşâf*’ta geçmektedir. Zemahşeri, *Keşşâf*, 9/406.

<sup>80</sup> Neseî, *Medârik*, 1/239 (Âl-i İmrân 3/13).

larla uygunluk arz etmektedir.<sup>81</sup>

Müellif, Enfâl Sûresi 44. âyetin tefsirinde Abdullah b. Mes'ûd'un şu sözlerine yer vererek konuyu açıklamaya çalışmıştır. Âli İmrân Sûresi 13. âyetinin tefsirinde ise bu iki âyette az/çok gösterilme hakkında bir çelişki olabileceği düşüncesine karşın şu açıklamaya yer vermiştir.

Abdullah b. Mes'ûd şöyle diyor: “Onlar gözlerimizde gerçekten oldukça az sayıda kişiler olarak gözüküyorlardı. Hatta ben yanı başımda bulunan birine dedim ki, görüyor musun yetmiş kişi kadarlar. O da, “Ben onları yüz kişi kadar olarak görüyorum” demişti. Hâlbuki sayıları bin kişi kadardı. “Sizin sayınızı da onların gözlerinde azaltmıştı.” Hatta içlerinden kimi müşrikler şöyle diyordu: “Bunların sayısı bir öğünlük deve eti kadar bir şeydir” diyerek ne kadar az sayıda olduklarını dile getirmek istiyordu. Bir tefsire göre de onlar henüz Müslümanlar ile karşı karşıya gelmeden önce Müslümanlar onların gözlerinde az olarak gösterilmişti. Ancak bu daha sonra çok olarak gösterilmiştir ki Müslümanların sayı bakımından az olduklarını görerek onlara değer vermeden üzerlerine cesaretle saldırıya kalkışmaları içindi. Daha sonra karşılarında sayıca çok olarak görünce şaşkınlığa kapılıp, korkmaya başlasınlar, diyerdir.”<sup>82</sup>

Nesefî, müşriklerin kendi sayısı olan 1000'in iki katı olarak veya Müslümanların sayısı olan 313'ün katı olarak görüldüğü fikrindedir. Bunu şu cümlelerle gerekçelendirmiştir. “Çünkü yüce Allah, Müslümanların sayılarının, müşriklerin sayılarından oldukça az olmasına rağmen, müşriklerin korkmaları için Müslümanların sayılarını düşmanlarının gözlerinde kat kat olarak göstermiştir ki; müşrikler Müslümanlarla girişecekleri bir savaşta korksunlar istenmiştir.”

Enfâl Sûresinde belirtilen ‘müşriklerin az gösterilmesi’ ifadesiyle burada geçen çok gösterilmenin haddi zatında çelişki içermediğini yine şöyle açıklamaktadır. “Çünkü ilk başta onlar ötekilerin gözlerinde oldukça az bir sayı olarak gösterildi ki; böylece onlara karşı saldırabilme cesaretini kazansınlar istenmiştir. Ne zamanki toplanıp savaş için bir araya geldiler, ta ki onları yenene kadar hep onların gözlerinde sayıca oldukça çok olarak gösterildiler. Burada azlık ve çokluk durumları iki farklı durum açısından. Bunun benzeri farklı durumlarda ve konumlarda meydana gelen olaylara göre değerlendirilir.”<sup>83</sup>

Nesefî, Bedir Gazvesi'nde binit olarak kullanılan hayvanların bilgisine yer vermiştir. Gazve yolculuğunda tek bir deve ve atın binit olarak kullanıldığı buna karşılık düşmanın ise 100 devesinin olduğunu ifade etmiştir.<sup>84</sup>

<sup>81</sup> Nesefî, *Medârik*, 1/289 (Âl-i İmrân 3/123); İbn İshâk bu sayıyı 314 olarak vermektedir. İbn İshâk, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 317.

<sup>82</sup> Nesefî, *Medârik*, 1/648, (el-Enfâl 8/44); Ayrıca bk. Zemahşerî, *Keşşâf*, 10/415.

<sup>83</sup> Nesefî, *Medârik*, 1/239 (Âl-i İmrân 3/13).

<sup>84</sup> Vâkidî, *Kitâbü'l-Meğâzi*, 1/39; Nesefî, *Medârik*, 1/279 (Âl-i İmrân 3/123).



Müellif yine Enfâl Sûresi 6. âyetin tefsirinde Müslümanlardan sadece iki kişinin binitli diğerlerinin ise piyade olduğunu aktarmıştır.<sup>85</sup> Ancak İbn Hişâm ve Vâkıdî, Bedir Gazvesi'ne giderken Müslümanların 70 devesinin olduğu ve bu develere yolculuk esnasında Hz. Peygamber (s.a.s.) ile Hz. Ali ve Mersed'in sırayla bindiğini aktarmaktadır. Hz. Hamza ile Zeyd b. Hârise ve Ebû Kebşe; Hz. Ebû Bekr ile Hz. Ömer ve Abdurrahman b. Avf ata sırayla binmiştir. Neseфі ilk dönem kaynaklarda da geçmeyen bu bilginin kaynağını vermemektedir. Bununla birlikte müellifin müşriklerin deve sayısı kaynaklardaki verdiği bilgiler ilk kaynaklardaki bilgilerle örtüşmektedir. Neseфі, müşriklerin at sayısına ise değinmemiştir.<sup>86</sup>

Bedir Gazvesi'nin neticesinde müşriklerden 70 kişi öldürülmüş ve 70 kişi de esir alınmıştır. Bunların arasında Kureyş'in önde gelenleri de bulunmaktaydı. Vâkıdî, Bedir'de öldürülen ve esir edilenlerin sayısını yetmiş, yetmişten fazla ve yetmiş dört şeklindeki vermiştir. Neseфі bu rivayetlerin ilkinin tercih etmiştir.<sup>87</sup>

Gazve sonuna dair Neseфі Enfâl Sûresi 17. âyetin tefsirinde şu bilgiyi vermektedir: “*Mekke ehli savaşta kırılıp öldürüldüklerinde ve kendileri esir edildiklerinde, Müslümanlardan onları öldüren kimse övünerek ve böbürlenerek, “Ben onu öldürdüm, ben onu esir aldım” türünden sözler konuşuyorlardı.*” Bu rivayetin akabinde öldürme ve toprak atma fiillerinin faili hakkında cebriye ve mutezileye karşı reddiye sadedinde açıklamalarda bulunmaktadır: “Bu âyette ayrıca şu gerçeğin de açıklaması bulunmaktadır; kulun fiili, ona kulun kesbi, elde ettiği olarak izafe edilirken, yüce Allah'a bu, Allah'ın yaratması olarak izafe edilmiş olmaktadır. Yoksa mesele Cebbiye ve Mu'tezile mezhebi mensuplarının dediği gibi değildir. Çünkü yüce Allah, “*Attığın zaman*” ifadesiyle fiilin kuldan olduğunu ifade ve ispat buyururken, daha sonra bunu ret ediyor ve bu işin Allah'a âit olduğunu “*Fakat Allah atmıştır*” buyurmakla kendisi adına ortaya koymuş oluyor.”<sup>88</sup>

Neseфі âyette geçen kelimeleri tahlil etmiş ve buna göre Müslümanlara karşı savaşın öldürülmeleri ve böylece tekrar savaşmaya kalkışmalarını şeklinde bir yorumlama yapmıştır. Ona göre esirlere çok şiddetli davranılmalıdır. Bu yapılan davranış geride kalanların Müslümanlarla savaşma cesaretlerinin kırılmasına vesile olsun. Onların belini doğrultmaması ve Müslümanlara karşı gelememeleri ile İslâm daha da güçlensin üstün olsun. Onların hezimetini ve zelil olmalarıyla hiçbir güç İslâm'a karşı

<sup>85</sup> Neseфі, *Medârik*, 1/633 (el-Enfâl 8/6).

<sup>86</sup> Vâkıdî, *Kitâbü'l-Megâzi*, 1/23; İbn Hişâm, *es-Siretü'n-nebeviyye*, 517.

<sup>87</sup> Neseфі, *Medârik*, 1/290 (Âl-i İmrân 3/127), 1/308 (Âl-i İmrân 3/165); Ayrıca bk. Vâkıdî, *Kitâbü'l-Megâzi*, 1/144.

<sup>88</sup> Neseфі, *Medârik*, 1/636 (el-Enfâl 8/17); Rivayet için bk. Vâkıdî, *Kitâbü'l-Megâzi*, 1/144.

gelemesin. Müellif, elde edilecek bu başarılar için esirlere sert davranılması görüşünü gerekçelendirmiştir. Savaşta esirlerinin öldürülmesi gerektiği fikrini temellendirirken âyete uygun bir yorumla müşrik esirlerin öldürülmeleri ve bu sayede geride kalanların daha çok korku ve endişe duymalarıyla Müslümanlara savaşa olan cesaretlerinin kırılmasına katkısını ifade etmeye çalışmıştır.<sup>89</sup>

Buraya kadar vermiş olduğumuz Bedir özelinde Nesefî'nin kullandığı rivayetler hakkında şunları söyleyebiliriz: O, gazvelere dair detay bilgiler vermiş, açıklamalar yapmış, sayı, zaman, mekân gibi özelliklere değinmiş, psikolojik tahlillerde bulunmuştur.

## 2.1. Mûcize Konusu

Hız Muhammed'in mûcizesi konusu siyer kaynaklarında yer aldığı gibi tefsir kitaplarında da sıklıkla değinilen konulardandır. Nesefî de birçok ayette mûcize rivayetlerine yer vermiştir. Müellifin mûcize konusunda kullandığı rivayetlerden peygamber anlayışına dair bazı tespitlere ulaşılmaktadır. Bu bölümde Nesefî'nin kullandığı rivayetleri inceleyeceğiz.

Nesefî peygamberlere verilen mûcizelere yer vermiştir. O, Hz. Peygamber'e verilen en büyük mûcizenin Kur'ân olduğuna sıklıkla vurgu yapmakta ayrıca ona sayısız mûcizeler verildiğini de söylemektedir. Mekkelilerin sürekli mûcize taleplerine karşılık Ankebût Sûresi 51. âyetinin tefsirinde şu ifadeler yer almaktadır; “Halbuki bu Kur'ân, her zaman ve her yerde onlara hep okunup durmaktadır ve bu Kur'ân onlarla birlikte devam eden ve edecek olan sabit bir mûcize olarak da hep sürüp gidecektir. Halbuki her mûcize gösterildikten sonra kaybolup gider, kaybolmayacak yegâne mûcize Kur'ân'dır. Çünkü o, sürekli ve her yerde her zaman varlığı devam edecektir.” Bu düşüncesinin yanında Bakara Sûresi 253. âyetinin tefsirinde Kur'ân'da verilen bilgilerin aynen gerçekleşmesini mûcize olarak nitelendirmiş, Hz. Muhammed'in derecesinin diğer peygamberlerden üstünlüğünü belirtmiştir. “Nitekim fazilet bakımından peygamberler aralarında birtakım farklılıklara sahip olmalarının yanında, onlardan derecelerle çok daha üst durumda olan da vardır ki, bu da Hz. Muhammed'dir. Çünkü Allah onu, evrensel olarak tüm insanlığa ve cinlere peygamber olarak göndermiştir. Öyle ki; Hz. Peygamber'e çok sayıda mûcize verilmiştir. Ondan önceki hiçbir peygambere bu manada mûcize verilmiş değildir. Bu mûcizelerin en büyüğü de Kur'ân'dır. Çünkü bu Kur'ân mûcizesi dünya durdukça yeryüzünde var olacaktır.”

Yine Hûd Sûresi 53. âyetin tefsirinde Hz. Hûd'un kavminin mûcize talepleri ile Mekkelilerin mûcize taleplerini mukayese etmiştir. Müellif burada Hz. Peygamber'e de sayısız mûcizenin verildiğini ve Mekkeliler müş-

<sup>89</sup> Nesefî, *Medârik*, 1/657 (el-Enfâl 8/89).

riklerin de bunlara iman etmediklerini ifade etmiştir. Ayrıca Furkan Sûresi 42. âyetin tefsirinde yine Hz. Peygamber'in sayısız mucizeler gösterdiğini belirtmiştir.<sup>90</sup>

Görüleceği üzere Nesefî Kur'ân mucizesinin yanında Hz. Muhammed'e verilen sayısız mucizelerden bahsetmiştir. Yukarıda zikredilenlerin haricinde Hz. Peygamber'in Bedir Gazvesi'nde rüyasında savaş alanı ile Bedir'de öldürülecek müşriklerin yerlerinin gösterilmesi ve söylediklerinin aynen gerçekleşmesini de mucize olarak ele almıştır.<sup>91</sup>

Nesefî, Kamer Sûresi 1. âyetin tefsirinde İbn Mes'ûd'un "*Hira dağıny ayın iki parçası arasında gördüm.*" dediğini aktarmıştır. Denildi ki: "Onun manası, o kıyamet gününde yarılır, şeklidir." Cumhuriyet, birinci görüş üzeredir. Buhârî<sup>92</sup> ve Müslim'de rivayet edilen de budur." şeklindeki rivayetlere yer verdikten sonra asıl konuyla ilgili tercihinin şöyle ifade etmiştir: "Eğer yarılseydi, bu diğer bölgelerdeki kişilere de gizli kalmazdı ve eğer bu onlar tarafından bilinseydi, onu mütevâtir olarak naklederlerdi. Çünkü insan tabiatı, acayip şeyleri yayma özelliğine sahiptir." denemez. Çünkü Allah Teâlâ'nın bu olayı onlardan bir bulutla gizlemesi mümkündür."<sup>93</sup>

Alimlerin bazıları ayın yarılmasını zâhirî mânada anlamış ve âyette gerçekten ayın ikiye yarıldığının bildirildiğini söylemiştir; Zemahşerî'nin de içinde bulunduğu bazı âlimlere göre âyet Mekke'de vuku bulmuş olan bir mucizeyi haber vermektedir.<sup>94</sup> Her ne kadar müellif ayın yarılması olayını kabul edip bu açıklamayı yapmaktaysa da yukarıdaki savunması zayıf kalmaktadır. Çünkü Allah'ın kudreti her şeye kadirdir. Bulutla diğer yerlerdeki insanların bu olayı görmesine engel olunması da mümkün kabul edilebilir. Ancak bu durum, mucize olarak kabul edilen bir olayın yine mucize olan başka bir olay ile pekiştirilmesi manasına gelecektir. Müellifin dediği gibi şayet herhangi bir engel ile ayın yarılması diğer yerlerdeki insanlara gösterilmemiş olduğu düşünülüyorsa, bu mucizenin anlamına uygun düşmemiş olacaktır. Müşriklerin talebi üzerine ayın yarılması olayı gerçekleştiği kabul edildiğinde bu olay mucize olarak isimlendirilmesi mümkün iken ikinci kısımda ne bir talep ne de bir meydan okuma gelmediğinden mucize sayılması uygun olmayacaktır. Bu da ikinci durumdaki olayın mucizeliğini ortadan kaldıracaktır.<sup>95</sup>

<sup>90</sup> Nesefî, *Medârik*, 2/539 (el-Furkân 25/42).

<sup>91</sup> Nesefî, *Medârik*, 2/265 (el-İsrâ 17/60).

<sup>92</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Buhârî (ö. 256/870), *el-Câmi'u's-Şâhih*, thk. Nizar Temim-Heysem Temim, (Lübnan: Daru'l-Erkam, 1995), "Menakıb", 28;

<sup>93</sup> Nesefî, *Medârik*, 3/399 (el-Kamer 54/1).

<sup>94</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, 27/1064.

<sup>95</sup> Tirmizî, "Kitâb-u Tefsiri'l-Kur'ân", 54 (3340); Konuyla ilgili değerlendirmeler için İlyas Çelebi, "İnşikâku'l-Kamer", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 22/343-345, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000); Hüseyin Çelik, "Kur'ân'da "Ay'ın

Hız. Peygamber'in hissî mûcizesine dair bir örnek Fetih Sûresi 1. âyetin tefsirinde aktarılmıştır. Hız. Peygamber 1400 civarındaki Müslüman ile Umre yapmak üzere yola çıkmış ve Hudeybiye'de konaklamıştı. Bu konaklama esnasında rivayete göre kuyunun suyu çekilmişti. Hız. Peygamber ağzına su almış, aldığı suyu ağzında çalkaladıktan sonra kuyuya tükürmüş ve hemen kuyu suyla dolmuştur. Öyle ki oradaki herkes bu sudan içmiştir. İbn İshâk Hudeybiye'de bulunanların sayısını 1400 olarak vermiştir. Hudeybiye kuyusu hakkında İbn İshâk ve İbn Hişâm'da kısa bir bilgi geçmektedir ancak suyun dolması hakkında bir bilgi yer almamaktadır. Müslim'de geçen rivayette ise dua veya tükürme neticesinde kuyunun suyla dolduğundan bahsedilmektedir.<sup>96</sup>

Nesefî, Nûr Sûresi 12. âyetin tefsirinde Hız. Aişe'ye atılan iftira hakkında sahâbe arasındaki konuşmaları içeren rivayetlere yer vermiştir. Bu konuşmalarda Hız. Aişe'nin masumiyetini dile getiren Hız. Ömer ve Hız. Osman'ın ifadeleri önem arz etmektedir. Hız. Ömer, Hız. Peygamber'in teninin sinek konmasından dahi korunduğunu söylemiştir. Bunun nedeni ise sineğin, necasetlere konması ve onlara bulaşmasıdır. Hız. Osman ise fikrini ifade ederken kimse üzerine basmasın diye Hız. Peygamber'in gölgesinin yaratılmadığını ifade etmiştir.<sup>97</sup> Bu rivayetlerin eserde yer alması bu anlayışın Mâverâünnehir bölgesinde de varlığına ve yaygınlığına işaret etmektedir. İbn İshâk ve İbn Hişâm'da bu konuda Hız. Peygamber'in Hız. Ali ve Üsâme b. Zeyd ile istişaresine yer verilmekte ancak Hız. Ömer ve Osman'a ait yukarıda zikredilen ifadeler bulunmamaktadır.<sup>98</sup>

Mûcize konusunda gerek Hız. Peygamber'in nübüvvetine delil olma kabilinden kendi dışında meydana gelen olaylar gerekse Hız. Peygamber'in kendinden zuhur eden olaylar mûcize olarak isimlendirilmiştir. Yukarıda zikrettiğimiz örnekler doğrultusunda Nesefî'de mûcize olgusunun önemli bir yer tuttuğunu söyleyebiliriz.

## 2.2. Hız. Peygamber'in Geleceği Bilmesi Konusu: Râşid Halifeleri İşaret Etmesi

Nesefî, Hız. Peygamber'in vefatından sonra halife olan Hız. Ebû Bekir, Hız. Ömer, Hız. Osman ve Hız. Ali'yi öne çıkaran rivayetler zikretmektedir. Müellif Mâide Sûresi 54. âyetini Hız. Peygamber'in nübüvvetine delil kabul etmektedir. Resûlullah henüz meydana gelmemiş olan ve sonradan meydana çıkacak bir gerçeği onlara bildirmektedir. Müellife göre âyette

Yarılması" Mucizesi", (MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi 6/4 (2017), 67-87.

<sup>96</sup> İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebevîyye*, 856; Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-şâhih*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. (Beyrut: Dâru'l-İhyai't-turâsi'l-arabiyye, 1991), "Cihad", 45; Nesefî, *Medârik*, 3/333 (el-Fetih 48/1).

<sup>97</sup> Nesefî, *Medârik*, 2/492 (en-Nûr 24/12); Diyarbekrî, *Târihu'l-Hamîs*, 3/288.

<sup>98</sup> İbn İshâk, *es-Sîretü'n-nebevîyye*, 448; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebevîyye*, 848.

kastedilen Allah'ın hoşnut olacağı topluluk Hz. Ebû Bekir ve zamanındaki Müslümanlardır. O, bu âyeti Hz. Ebû Bekir'in ve ardından Hz. Ömer'in halifeliklerine ve halifeliklerinin meşruluğuna delil kabul etmektedir. Çünkü onlar dinden dönenlerle savaşmışlar, yaptıkları cihat ile üstün özellikler göstermişlerdir.<sup>99</sup>

Tahrîm Sûresi 1. âyette Hz. Peygamber'in hanımları arasında bahsedilen sır hakkında da kaynaklarda iki farklı görüş yer almaktadır. Rivayetlerden biri Hz. Zeyneb'in odasında bal şerbeti içmesiyle ilgilidir. Diğeri ise Hz. Hafsa'ya kendinden sonra Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in ümmetin idaresini ellerine alacaklarına dair verdiği bilgidir. Neseî burada Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer ile ilgili görüşü incelemek suretiyle bu konuya önem atfettiğini göstermiştir. Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in hilafetine dair rivayet daha sonraki kaynaklarda geçmektedir.<sup>100</sup>

Fetih Sûresi 29. âyetin tefsirinde yer alan rivayetler de bu konuya dair ayrı bir örnektir. *“Onlar filizini yarıp çıkarmış, gittikçe onu kuvvetlendirerek kalınlaşmış gövdesi üzerine dikilmiş bir ekine benzerler ki bu ziraatçilerin hoşuna gider. Allah böylece onları çoğaltıp kuvvetlendirmekle kâfirleri öfkelenendirir. Allah inanıp sâlih amel işleyenlere mağfiret ve büyük mükâfat vadetmiştir.”* kısımda filizin misalini Râşid halifeler olarak yorumlamıştır. Neseî, İkrime'nin âyeti şöyle tefsir ettiğini nakletmiştir: İkrime'ye göre 'filizini çıkardı'dan kasıt Ebû Bekir'dir, 'onu kuvvetlendirmiş'ten kasıt Hz. Ömer, 'kalınlaşmış'tan kasıt Hz. Osman, 'gövdesi üzerine dikilmiş'den kasıt ise Hz. Ali'dir. Bu rivayetten sonra Neseî şöyle demektedir: *“Bu Allah'ın İslam'ın başlangıcı ve kuvvetleninceye ve hâkim oluncaya kadar ki yükselişi için verdiği misaldir. Çünkü Peygamber (s.a.s.) tek başına dikildi. Sonra Allah onu, ona îman edenlerle kuvvetlendirdi. İlk çubuğun kendinden çıkan ve kendisini soranlarla ziraat edenlerin hoşuna gidecek şekilde kuvvetlendiği gibi.”* Kasas Sûresi 26. âyetinin tefsirinde Hz. Ebû Bekir'in kendinden sonra Hz. Ömer'i halife bırakmasından dolayı Hz. Ebû Bekir'i takdir eden bir rivayete yer vermektedir. Rivayette feraset sahibi üç kişiden bahsedilmektedir. Üç kişiden biri Hz. Şuayb'ın kızı ve Hz. Musa'nın hanımı olan kadın, diğeri Hz. Yûsuf'u satın alan ve ona bakan Züleyha ve kendinden sonra Hz. Ömer'i bırakan Hz. Ebû Bekir'dir.<sup>101</sup>

<sup>99</sup> Mâide 5/54: *“Ey iman edenler! Sizden kim dininden dönerse, (bilin ki) Allah onların yerine öyle bir topluluk getirir ki, Allah onları sever; onlar da Allah'ı severler. Onlar mü'minlere karşı alçak gönüllü, kâfirlere karşı güçlü ve onurludurlar. Allah yolunda cihad ederler: (Bu yolda) hiçbir kınayıcının kınamasından da korkmazlar. İşte bu, Allah'ın bir lütfudur. Onu dilediğine verir. Allah lütfu geniş olandır; hakkıyla bilendir.”*

<sup>100</sup> Neseî, *Medârik*, 3/503 (et-Tahrîm 66/1); Hüseyin b. Muhammed b. el-Hasen Diyarbekrî, *Târîhu'l-hamîs fi ahvâli enfesi nefîs* (I-III), thk. Abdullah Muhammed el-Halîlî, (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiye, 2009), 3/10.

<sup>101</sup> Neseî, *Medârik*, 2/638 (el-Kasas 28/26).

Râşid Halifeler olarak isimlendirilen Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'nin halifeliklerine, hilafetlerinin meşruluğuna ve İslâm'ın onların eliyle güçlendiği düşüncesine yer vermesi, müellifin görüşünü yansıtmaya açıısından önemlidir.

### 2.3. Hz. Peygamber'in Hz. Zeyneb ile Evliliği

Kur'ân'da Hz. Peygamber'in aile hayatına dair bazı âyetler yer almaktadır. Müfessirler bu âyetlerin tefsirinde siyer rivayetlerinden istifade ederek âyetleri açıklamışlardır.<sup>102</sup> Neseî de, Ahzâb Süresinin 36-37. âyetlerinin tefsirinde Hz. Peygamber'in Zeyneb binti Cahş ile evliliğine değinmiş ve bazı rivayetlere yer vermiştir. İlgili âyetlerde cahiliye Araplarının bir âdeti olan evlatlıkların boşadığı eşler hakkındaki yanlış anlayış kaldırılmış ve yeni hükümler bildirilmiştir. Ayrıca Hz. Zeyneb ile evliliği öncesine dair rivayetlerde geçen bilgiler üzerinde farklı tartışmalar yapılmıştır. Bu açıdan Neseî'nin konuya bakışını tespit etmenin önemli olduğu kanaatindeyiz.

Âyetin tefsirinde kaynaklarda zikredilen rivayeti aktararak Hz. Peygamber'in Zeyd b. Hârise'ye Hz. Zeyneb'i nikâhı altında tutması tavsiyesine yer vermiştir. Rivayetin devamında Hz. Zeyneb'in şeref ve neseb bakımından Zeyd'e sıkıntı çıkardığı ve ona eziyet ettiği bundan dolayı boşamak istediği bilgisini aktarmıştır. Fakat Hz. Peygamber Zeyd'e, "Eşini yanında tut, Allah'tan kork", diyerek evliliklerinin devam etmesini tavsiye etmiştir. Hz. Aişe'nin "Eğer Resûlullah, Allah'ın ona indirdiği şeylerden birini gizleseydi bu âyeti gizlerdi." sözünü aktarmıştır. Hz. Peygamber'in Zeyd'in boşamasından ve iddetin bitiminden sonra Zeyneb'i istemesine ve düşünlerine dair bilgilere yer vermiştir.

Kaynakların birçoğunda geçen bu rivayet üzerinden Hz. Peygamber'e yönelik asılsız iftira ve suçlamalar ortaya atılmıştır. Neseî de bu rivayeti kullanmış, herhangi bir eleştiri veya itiraz getirmemiştir. Rivayette yer alan bu bilgilerin asılsız ve batıl olduğu, nübüvvetin gerektirdiği özelliklere zıt olduğu, Hz. Peygamber'in amca kızı olan Zeyneb'i zaten bildiği gibi rivayetin reddini gerektiren eleştiriler yöneltilmiştir. Örneğin *Medârik*'in makalemizde istifade ettiğimiz tahkikli nüshanın dipnotunda da "Bu söz batıl bir kelimadır. Aslı yoktur. Nübüvvetle çelişki içermektedir. Hz. Peygamber amca kızını önceden beri bilmektedir. Zeyd'den önce Zeyneb'i nikahlaması zaten mümkündür." denilerek muhakkik tarafından bu tezatlık dile getirilmiştir.<sup>103</sup> İlgili âyetin tefsirinde Elmalılı da rivayetin hadis ilmi bakımından sahih olmadığını ve mahiyet itibarıyla kendi kendini yalanlayan bir hikaye olduğunu ifade etmektedir. Elmalılı, Zeyneb'in onurlu bir

<sup>102</sup> Taberî, 8/562-563; İbn Sa'd, Muhammed (230/844), *Kitâbü'l-Tabakâti'l-kebir*, I-XI, thk. Ali Muhammed Ömer, (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 2001), 10/99; Zemahşerî, *Keşşâf*, 22/856. (Neseî, *Keşşâf* taki rivayeti aynen almıştır.)

<sup>103</sup> Neseî, *Medârik*, 3/32 (el-Ahzâb 33/ 37).

kadın olduğunu, Zeyd'i kendine denk saymadığını ve Zeyd'i istemeyerek sırf Hz. Peygamber'in emrine ittiba için kabul ettiğini ve neticede aile içi geçimsizliğin ayrılığa neden olduğunu belirtmektedir.<sup>104</sup> Ancak akâid ve fıkıh alanında da yetkin bir âlim olan Neseî'nin bu rivayete yer vermesi dikkat çekmektedir. Neseî'nin tefsir ve siyer kaynaklarında yer bulan bu rivayeti kullanması ve rivayete itirazda bulunmaması müfessirlerin bu rivayete sıklıkla değinmesiyle izah edilebilir.

### 3. NESEFİN SİYER RİVÂYETLERİNE UYGULADIĞI METOD

Neseî, tefsirindeki metodunu genel olarak siyer rivayetlerinde de uygulamıştır. Hadislerde rivayetlerin senedini veya kaynağını zikretmediği gibi siyer rivayetlerinde de senede yer vermemiştir.

Konuları ele alırken ilgili siyer rivayetlerini bazen sebab-i nüzûl bilgisi olarak ele almışken, rivayetlere bazen âyeti açıklama bağlamında bazen de verdiği bilgiyi desteklemek amacıyla eserinde yer vermiştir. Ayrıca verdiği bilgiler kimi zaman olayın ilgili kısmına ait az bir bilgi iken kimi zaman Sürâkâ olayında,<sup>105</sup> Sa'lebe kıssasında<sup>106</sup> ve Bedir esirleri<sup>107</sup> hakkında olduğu gibi geniş bir şekilde yer almaktadır.

Neseî bazen âyetlerin tefsirini konuyla ilgili detay bilgilerden yararlanarak açıklamaya çalışmıştır. Bu detay bilgilere örnek olarak Fetih Sûresinin tefsirinde aktarılan rivayetleri örnek olarak verebiliriz. Neseî, Fetih Sûresinin tefsirinde çok sayıda siyer rivayetine yer vermiştir; Fetih'ten kastın ne olduğu, 11. âyette zikredilen bedevilerin hangi kavimler olduğu, Bey'atü'r-Rıdvân'ın gerçekleşmesi, Mekkelilere elçi olarak Hırâş b. Ümeyye el-Huzâî'nin gönderilmesi, Hz. Ömer'in elçi olarak gitmemesi, Hz. Osman'ın Mekke'ye gitmesi ve orada öldürüldüğüne dair söylentilerin yayılması aktarılan rivayetler zümresindedir. Neseî'nin daha geniş ele aldığı konulardan biri de Mekkeliler ile Müslümanlar arasında gerçekleşen anlaşma esnasında olan konuşmalardır. Aktarılan rivayetler İbn Hişâm'ın verdiği bilgilerle aynıdır.<sup>108</sup>

Sa'lebe kıssası ilk siyer kaynaklarında bulunmamakla birlikte sonraki kaynaklarda yer almıştır. Tefsir kitaplarında da sıklıkla anlatılan kıssalardan biri olmuştur. Gerek senet gerekse metin yönünden eleştirilen bu kıs-

<sup>104</sup> Elmalılı Muhammed H. Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat,) 6/3899; Recep Erkocaaslan, "Hz. Peygamber'e Atılan Çirkin Bir İftira: Hz. Peygamber Zeyneb bint Cahş Evliliğinin Hz. Dâvûd Bat-Şeba Evliliğine Benzetilmesi", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* (Haziran 2020), 24/1, 479.

<sup>105</sup> Neseî, *Medârik*, 1/650 (el-Enfâl 8/ 48).

<sup>106</sup> Neseî, *Medârik*, 1/680 (et-Tevbe 9/40).

<sup>107</sup> Neseî, *Medârik*, 1/680 (el-Enfâl 8/68).

<sup>108</sup> Neseî, *Medârik*, 3/333 (el-Fetih 48/1-26); Ayrıca bk. İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 856-862.

sayı Nesefî de kullanmıştır.<sup>109</sup>

Nesefî bazen konu hakkında vaki olan farklı rivayetleri zikrettikten sonra tercih edilen görüşü açıklamaktadır. İslâm âlimlerinin çoğunun üzerinde görüş beyan ettiği konularda ‘cumhurun tercihi budur’ demektir. Ayrıca tercihini beyan ederek gerekli açıklamayı da yapmaktadır. Örneğin Siyer’in önemli konularından olan İsrâ ve Mîrac hakkında İsrâ Sûresini tefsir ederken Hz. Peygamber’in yolculuğunun mahiyeti ile alakalı iki farklı görüşe yer vermiştir. Bunlardan biri uyku ile uyanıklık arası bir halde iken olduğudur. Diğeri ise Hz. Aişe’den gelen Mîrac’ın ruhen olduğuna dairdir. Müellif bu iki önemli olayın bedenen olduğu konusunda cumhurun görüşünü tercih etmiştir. Rüyaya bir önem atfedilmeyeceği ve görene de bir değer kazandırmayacağı görüşünden hareketle bedenen olması gerektiğini savunmuştur.<sup>110</sup> İbn İshâk’ta Hz. Aişe’den gelen bir rivayette olayın ruhen olduğuna vurgu yapılmıştır.<sup>111</sup> İbn Hişâm’ın *Sire*’sinde ve hadis kitaplarında aktarılan ve İsrâ ile Mîrac’ın bedenen yapıldığına dair rivayetlerin müellif tarafından tercih edildiğini söyleyebiliriz.<sup>112</sup>

Nesefî eserini telif ederken mevcut rivayetler içerisinde kabul etmiş olduklarını almış, konu içerisindeki farklı rivayetlere genel olarak yer vermemeye gayret etmiştir. Bu onun konuyu ele almadan önce rivayetler üzerinde bir değerlendirme yaptığını göstermektedir. Nesefî rivayetler üzerinde seçmeci bir yaklaşım sergilemiştir. Az da olsa farklı görüşlerin olduğu rivayetleri aktarmıştır. Örneğin Fetih Sûresinde kastedilen fethin, Hudeybiye, Mekke’nin Fethi veya Hayber’in Fethi olabileceğine dair farklı görüşleri almasını zikredilebiliriz.<sup>113</sup>

Bedir Gazvesi’nde Allah’ın yardımı olarak meleklerin maddî veya manevî destek olduğu konusunda Nesefî, meleklerin manevî desteğin yanında fizikî olarak katıldıklarını düşünmekte ve bunun mümkün olduğuna dair açıklamalar yapmaktadır. Bunun yanında Hz. Peygamber’in (s.a.s.) Cebrâil’in sözü doğrultusunda yerden aldığı toprağı müşriklerin üzerine serpmesindeki ‘atma’ olayının izafesini Allah’a döndürmekte böylece Mutezile ve Cebriye’ye itiraz etmektedir. Bu açıklamalarıyla konuyu itikâdî bir boyuta taşımaktadır.<sup>114</sup>

Nesefî kullandığı rivayetlerde genel olarak kaynak zikretmediğini dile getirmiştik. O, nadir de olsa yararlandığı hadis kaynaklarının ismi-

<sup>109</sup> Kadir Paksoy, “Sened Ve Metin Yönünden Sa’lebe Hadisinin Tenkidi”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998), 186.

<sup>110</sup> Nesefî, *Medârik*, 2/244 (el-İsrâ 17/1).

<sup>111</sup> İbn İshâk, *es-Sîretü’n-nebeviyye*, 309.

<sup>112</sup> İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-nebeviyye*, 346.

<sup>113</sup> Nesefî, *Medârik*, 3/333 (el-Fetih 48/1).

<sup>114</sup> Nesefî, *Medârik*, 1/637 (el-Enfâl 8/17).



ni vermiştir. Örneğin Kamer Sûresinin 1. âyetinin tefsirinde geçen Buhârî ve Müslim'i rivayetini söyleyebiliriz. Ancak o metodu gereği zikri geçen bu eserlerden kaynak ismi belirtmeksizin istifade etmiştir. Örneğin esirler hakkındaki daha önce zikredilen Hz. Peygamber (s.a.s.) ile Hz. Ömer arasındaki konuşma Müslim'in *Sahih*'inde geçmektedir.<sup>115</sup>

*Medârik*'te geçen birçok rivayetin *Keşşâf*'tan iktibas olduğu görünmektedir. Neseî, *Keşşâf*'tan sıkça faydalanmış ancak yaptığı siyer rivayetleriyle ilgili alıntılarda bu eserin adını hiç zikretmemiştir. Eserin isminin geçtiği yerler ise akâid, fıkıh ve dil konularındadır.<sup>116</sup> Bakara Sûresi 236. âyetinin tefsirinde müellif "*Güzel iş yapanlara (karşılık olarak) daha güzeli ve bir de fazlası vardır.*" kısmını açıklarken 'ziyade'den kastın cennette Allah'ın görülmesi olduğuna dair hadisleri vermiştir. Zemahşerî ise aktarılan rivayetlerin uydurma olduğunu söylemişti. Burada Neseî, Zemahşerî'yi eleştirmiş ve ona itiraz etmiştir. Neseî hadislerin uydurma olmadığını ve onların merfu olduğunu belirtmiştir. Aktarılanlardan Neseî'nin cennette Allah'ın görüleceğini kabul ettiğini ifade edebiliriz.<sup>117</sup>

Neseî âyetlerin tefsirinde siyer rivayetlerinden yararlanırken fikhî hükümlere de yer vermektedir. Bazen de âyetin tefsirinde fikhî düşüncesini yansıtan siyer rivayetlerini kullanmıştır.<sup>118</sup>

Örneğin, Bedir Gazvesi'nde esirlerden fidye alınmasından sonra Enfâl Sûresinin 68. âyeti nazil olmuş bu âyette Müslümanlar uyarılmıştır. Müellif âyetin tefsirinde, Müslümanların içtihadı dayalı bir hüküm verdiği ve bu hükmü vermede kendilerine göre belli gerekçelerinin var olduğunu bundan dolayı ilâhî azaba çarptırılmadığı görüşüne yer vermektedir. Müslümanların fidye almalarının, yapılacak cihada hazırlık için gerekli ihtiyacın karşılanmasına fayda sağlayacağı düşüncesinde olduklarına hamletmektedir. Müslümanların burada şu kararı almaları gerekmektedir: Alınan esirlerin öldürülmeleri İslâm adına daha büyük bir güç sağlayacak, dolayısıyla öldürülenlerin geride bıraktıkları aileleri ve çevreleri için de oldukça büyük bir korku, dehşet ve etki bırakacak, böylece İslâm'a karşı kendilerinde hareket edebilecek bir mecal ve güç bulamayacaklardı. Onlar işin bu yönünü hesaba katmamışlardı. Neseî buradan fikhî bir hükme ulaşmakta ve içtihadın caizliğine bu âyeti delil getirmektedir. Ayrıca bu âyeti kıyası kabul etmeyenlere karşı bir delil olarak getirmektedir.<sup>119</sup> Müellifin, ilk kaynaklardan Vâkîdî'nin, Hz. Peygamber'in Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer ile Bedir esirlerine yapılacak muamele için yaptıkları istişareyi, görüşüne

<sup>115</sup> Müslim, "Cihâd", 18.

<sup>116</sup> Neseî, *Medârik*, 3/232 (Fussilet 41/17); 1/347 (en-Nisâ 4/23).

<sup>117</sup> Neseî, *Medârik*, 2/18 (Yûnus 10/26).

<sup>118</sup> Neseî, *Medârik*, 1/397 (en-Nisâ 4/119).

<sup>119</sup> Neseî, *Medârik*, 1/657 (el-Enfâl 8/68).

destek olarak aldığı ifade edebiliriz.<sup>120</sup>

Kaynaklarını özetleyecek olursak o, aldığı bilgilerin bir kısmını müfessir olmasından dolayı tefsir kaynaklarından bir kısmını da hadis ve tarih kaynaklarında aktarılan bilgilerden almıştır. Kaynak ismi vermediği gibi rivayetlerin senetlerini de zikretmemiştir.

## SONUÇ

Hicrî VII. yüzyılda Mâverâünnehir bölgesinde yetişen, Hanefî/Matürîdî çizgide eserler veren Neseî, yazmış olduğu *Medârikü'l-tenzîl ve hakâ'iku'l-te'vîl* isimli kısa ve özlü tefsirinde siyer bilgilerinden yararlanmışır. Kullandığı bu rivayetlere bazen âyetin sebep-i nüzûlünde bazen de konuyla ilgili görüşünü desteklemek amacıyla yer vermiştir.

Neseî'nin tefsirindeki metodunu siyer rivayetlerinde de uyguladığı görmektedir. O, siyer rivayetlerinde, bazı râvilerin ve âlimlerin adı dışında, kaynak ismi vermemektedir. Bu durum eserin kısa ve özlü bir tefsir olmasının yanında müellifin metoduyla ilgilidir. Ayrıca kullandığı rivayetlerin genel olarak ilk dönem siyer kaynaklarında geçtiği görülmektedir.

Kur'ân-ı Kerîm'de farklı sûre ve âyetlerde Hz. Muhammed'in (s.a.s.) hayatına değinilmektedir. Müfessirler genel olarak zikri geçen yerlerde konuyla ilgili siyer rivayetlerinden istifade ederek tefsir yapmaya çalışmışlardır. Burada siyer-tefsir ilminin konuyu ele alışından kaynaklanan farklılık kendini göstermektedir. Siyer elde ettiği kaynaklardan yararlanarak konuyu bir bütün halinde tamamlamaya çalışır. Tefsir ise ilgili âyette bahse konu olan olay hakkındaki ilgili rivayeti vermekle yetinir. Neseî kendi yorumunu destekleyen siyer rivayetleriyle âyetleri açıklamaya çalışmış ve bunu yaparken rivayetlerin ilgili kısımlarını almıştır. Muhtemelen müellif, eserinin özlü olması nedeniyle her bir rivayete yer vermemiş, kendi tercih ettiği rivayeti öncelemiştir. Müellifin aldığı bilgiler bazen uzun bazen kısa olmaktadır.

Neseî'nin rivayetlere eleştirel yaklaşımı sık görünmemekle birlikte azda olsa yorumlarına yer vermiştir. Müfessirler ilgili konu bağlamında farklı sûre ve âyetleri yorumlarken, almayı uygun gördüğü veya tasvip etmeseler de metodu gereği, bazı rivayetleri almışlardır. Neseî bazen (قيل) “kîle” şeklindeki ifadelerle rivayete olan yaklaşımını ortaya koymuştur.

Bedir Gazvesi'ni ilâhî yardım bağlamında ele almış ve gazveyi mücize olarak dile getirmiştir. Müellif meleklerin yardımlarının manevî destek yanında maddî olarak savaştıkları ve Müslümanlara destek olduğu ayrıca Cebrâil'in müşriklerin üzerine attığı toprakla dağılıp yenildiği görüşündedir.

Neseî, âyetlerdeki kapalı olan yerleri açıklamak, olayların geçtiği yeri

<sup>120</sup> Vâkîdî, *Kitâbü'l-Megâzi*, 1/108.

tespit etmek, âyette zikredilen muhataplarının kim olduğu, gazvelerin başlangıcından sonuna kadar vuku bulan olaylar, orduların sayısı, teçhizat bilgileri gibi konularda siyer rivayetlerine yer vermiştir.

*Medârik*'te kullanılan bazı rivayetlerin sıhhatinde problem olmakla birlikte müellifin, zaman içerisinde telif edilen eserlerde sıklıkla aktarılan rivayetler ile zamanla oluşan anlayışa uygun peygamber tasavvuruna sahip olduğu görülmektedir. Hicret esnasında Sevr Mağarası'nda güvercinin yuva yapması ve örümceğin ağ örmesi, ayın ikiye ayrılması, Sa'lebe kıssası gibi kaynaklarda ve incelediğimiz eserde ilgili âyet tefsirlerinde geçen ancak sıhhatinde sorun olan rivayetlerin, müellifin yaşadığı Mâverâünnehir bölgesinde de, yaygın olduğu anlaşılmaktadır.

### KAYNAKÇA

Bariş, Mustafa Necati. "Zeyneb bint Cahş ve Hz. Peygamber ile Evliliği". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2, (2010), 177-192.

Baysal, Sıddık. *Ebu'l-Berekât En-Neseî'nin Medâriku't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vil Adlı Eserinde Tefsir-Te'vil İlişkisi*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Tefsir Anabilim Dalı, Doktora Tezi, Ankara: 2015.

Bedir, Murteza. "Neseî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/567-568. İstanbul: TDV Yayınları 2006.

Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ'. *Me'âlimü't-tenzil*. Riyad: Daru Taybe, (h. 1411).

Belâzürî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd. *Fütûhu'l-büldân*. Abdussettar Enis Tabbağ, Beyrut: Müessesetü'l-Maârif, 1987.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmi'u's-şâhîh*. thk. Nizar Temim-Heysen Temim. Lübnan: Daru'l-Erkam, 1995.

Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd. *eş-Şihâh fi'l-luğa ve sıhâhi'l-Arabiyye*. thk. Ahmed Abdulgafûr Attar. Beyrut: Dâru'l-İlim, 1984.

Çeçen, Ramazan. "Buhara". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/363-367. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Çelebi, İlyas. "İnşikâku'l-Kamer", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/343-345, İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Çelik, Hüseyin. Kur'an'da "Ay'ın Yarılması" Mucizesi, *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 2017, Cilt: 6, Sayı: 4, 67-87.

Çetiner, Bedreddin. *Ebû'l-Berekat en-Neseî ve Medârik Tefsiri*. İstanbul: İfav Yayınları, 1995.

Demil, Emine. *Hız. Peygamber'in Risâlet Öncesi Hayatına Dair Rivayetler*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.

Diyarbakırî, Hüseyin b. Muhammed b. el-Hasen. *Târîhu'l-hamîs fî ahvâli enfesi nefîs*. 3 cilt, thk. Abdullah Muhammed el-Halîlî, Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiye, 2009.

Elkoca Eyüp. "Siyerin Tefsire Kaynaklığı Bakımından Mukâtil b. Süleyman'ın Tefsiri." *Siyer Araştırmaları Dergisi* 5, (2019), 154-173.

Erkocaaslan, Recep. "Hz. Peygamber'e Atılan Çirkin Bir İftira: Hz. Peygamber Zeyneb binti Cahş Evliliğinin Hz. Dâvûd Bat-Şeba Evliliğine Benzetilmesi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/1, (Haziran 2020), 475-496.

Erkut, Abdulkadir. "8/el-Enfâl Süresinin 48. ve 30. Âyetlerinin Tefsiri Çerçevesinde Şeytanın Temessülü ile İlgili İbn Abbâs'dan Nakledilen Rivayetler." *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 56/2 (2015), 103-132.

Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *el-Kâmûsü'l-muhîf*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1987.

Haliloğlu, Hasan. *Ebû'l-Berekât Neseî ve Adudüddîn İcî (İlmi Hayatı ve Eserleri)*, Ankara: Gece Kitaplığı Yayınları, 2020.

Hizmetli, Sabri. *İslâm Tarihi - İlk Dönem-*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. thk. Mustafa es-Saka, İbrahim el-Ebyarî, Abdulhafız eş-Şebli, Beyrut: Daru İbn Kesîr, 2005.

İbn İshâk, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Yesâr b. Hıyâr el-Muttalibî el-Kureşî el-Medenî. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. thk. Ahmet Ferîd el-Mezîdî, Lübnan: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2009.

İbn Sa'd, Muhammed. *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebîr*. 11 Cilt, thk. Ali Muhammed Ömer, Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 2001.

İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensarî. *Lisâ-nü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sadr, 1990, "syr" md.

Kâtib Çelebi. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. 2 Cilt. Beyrut: Darü İhyâi Tûrasi'l-Arabi, ty.

Köse, Feyza Betül. "Hak Dini Kur'an Dili Özelinde Tefsir Siyer İlişkisi." *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2016), 35-60.

Mavil, Kılıç Aslan. "Bir Hanefî-Mâtürîdî Âlimi Ebû'l-Berekât en-Neseî". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/1 (2013), 57-83.

Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-şâhih*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ihyâi't-turâsi'l-arabiyye, 1991.

Nesefî, Ebû'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Medârikü't-tenzil ve hakâiku't-te'vil*. 3 Cilt. thk: Yûsuf Bedîvî. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2018.

Nîsâbü'rî, Nizâmüddîn Hasen b. Muhammed b. Hüseyin el-A'rec. *Garâ'ibü'l-Kur'ân ve regâ'ibü'l-furkân*. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, h.1416.

Ocak, Ahmet. "Selçuklular". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/375-377, İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Öz, Şaban. "Hz. Peygamberin Sîretiyle ilgili Mevzu Haberlerin Tarihi Değeri". *İslâmi Araştırmalar Dergisi* 20/1 (2007), 59-70.

Özel, Ahmet. "İbnü's-Sââtî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/190-192. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Özel, Ahmet. "Kerderî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/276-277, Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Özkan, Mustafa. "İrhâsâtla İlgili Rivayetlerin Metin ve Anlam Açısından Değerlendirilmesi". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/14, (2016/2), 24-41.

Öztürk, Mustafa. "Medârik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/292-293, Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Paksoy, Kadir. Sened Ve Metin Yönünden Sa'lebe Hadisinin Tenkidi. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi IV*, Şanlıurfa: Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları No: 5 (1998), 161-186.

Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahrüddîn. *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.

Soycan, Mustafa. "Tefsir-Siyer İlişkisi ve Taberî Örneği". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (Aralık 2019), 471-496.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî. *Târîhu'l-ümem ve'l-mülük*. thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim, Mısır: Dâru'l-Maarif, 1964.

Vâkîdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkîd el-Vâkîdî el-Eslemî el-Medenî. *Kitâbü'l-Megâzî*. 3 Cilt. thk: Marsden Jones, Yy: Alemlü'l-Kütüb, 1984.

Yâkut el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî er-Rûmî. *Mu'cemu'l-Buldân*. 5 Cilt. Beyrut: Daru Sadır, 1977.

Yaran, Rahmi. "Siğnâkî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/164-166, Ankara: TDV Yayınları, 2009.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dîni Kur'an Dili*. 9 Cilt, İstanbul: Eser Neşriyat, 1970-1971.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî.  
*el-Keşşâf 'an hakâ'iki gâvâmiizi 't-tenzîl ve 'uyûni 'l-ekâvîl fî vücûhi 't-te'vîl.*  
30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2009.

# FIKİH USÛLÜNÜN MEDENÎ KANUNUN YORUMLANMASINA KATKIŞI

## -ALİ HİMMET BERKİ'NİN HUKUK MANTIĞI VE TEFSİR İSİMLİ ESERİ ÖRNEĞİNDE-

### THE CONTRIBUTION OF THE USUL AL-FIQH TO THE INTERPRETATION OF CIVIL LAW -WITH THE EXAMPLE OF ALI HIMMET BERKI'S LEGAL LOGIC AND INTERPRETATION

Geliş Tarihi: 24.01.2021 Kabul Tarihi: 02.06.2021

@ FATİH YÜCEL

DR

DİB

DİN İŞLERİ YÜKSEK KURULU UZMANI

orcid.org/0000-0003-4254-9133

fycel@yahoo.com

#### ÖZ

Cumhuriyetin ilanından sonraki süreçte Hukuk Fakültesi müfredatından fıkıh usulü dersi çıkarılmış; buna mukabil bu dersin yeri doldurulamamıştır. Hukuk eğitiminde uzun yıllar devam eden bu boşluğu farkederek Ali Himmet Berki, fıkıh usulünün kavram dünyasından hareketle dönemin hukukçularına yönelik *Hukuk Mantığı ve Tefsir* isimli eserini kaleme almış; bu eserde kanun metinlerinin anlaşılması ve yorumlanması noktasında hukukçulara bir hukuk mantığı ve formasyonu kazandırmayı hedeflemiştir. Berki'nin fıkıh usulünden mülhem ortaya koyduğu bu öneri kendi döneminde yeterince tartışılmış değildir. Bu çalışma günümüz hukukçuları için fıkıh usulünden yararlanmanın zaruret menzilesinde bir ihtiyaç olduğunu vurgulamakta ve Berki'nin eserinde ortaya koyduğu öneriyi bir bütün olarak ele almayı amaçlamaktadır. Çalışmada ilk olarak Berki'yi bu eseri kaleme almaya iten süreç, usûl-i fıkıhın beşerî kökenli kanunları anlama ve yorumlama noktasında hukukçulara yapabileceği katkılara, ardından da fıkıh usulündeki ilkelerin farklı bir hukuk sistemine uygulanması imkanına değinilmiştir. En son bölümde Berki'nin eserinde ortaya koyduğu öneri bir bütün halinde değerlendirmeye tabi tutulmuştur.

**Anahtar kelimeler:** Ali Himmet Berki, Hukuk Mantığı ve Tefsir, Usûl-i fıkıh, Medenî kanun, Kıyas.

#### ABSTRACT

After the proclamation of the Republic, the course of Islamic legal theory (usul al-fiqh) was removed from the Faculty of Law curriculum, and this lesson has not been compensated. Ali Himmet Berki, noticed this long-standing gap in legal education, wrote *Legal Logic and Interpretation* which he based on the conceptual world of fiqh method for the lawyers of the period and aimed to provide its counterparts with a coherent legal logic and formation. This offers, which Berki put forward inspired by fiqh method, was not discussed enough in his period. This study emphasizes the necessity of using usul al-fiqh for today's lawyers and students of law faculties, and aims to consider Berki's proposal as a whole in his work. In the study, firstly, the contribution that the fiqh method can make to the jurists in understanding and interpreting the laws of human origin in the process that prompted Berki to write this work, and then the possibility of applying the principles of fiqh to a different legal system were mentioned. In the last section, Berki's proposal in his work named *Legal Logic and Interpretation* has been evaluated as a whole.

**Keywords:** Ali Himmet Berki, Legal Logic and Interpretation, Usûl al-fiqh, Civil law, Analogy.

## THE CONTRIBUTION OF THE USUL AL-FIQH TO THE INTERPRETATION OF CIVIL LAW -WITH TH EXAMPLE OF ALI HIMMET BERKI'S LEGAL LOGIC AND INTERPRETATION -

### SUMMARY

The science of Islamic Legal Theory (usul al-fiqh) which has developed by Islamic Jurists since the second century of Hejira expresses an unprecedented acquis in terms of its content and the methods of interpretation it proposes. With its universal principles, the usul al-fiqh can contribute to non-divine legal systems and lawyers trained in this system in terms of understanding and interpretation of laws. The course of usul al-fiqh which is in the curriculum of law faculties during the Ottoman period and the first years of the Republic was removed from the curriculum after the radical legal changes in the Republic period, unfortunately. Siddık Sami Onar, Kamil Miras and Ali Himmet Berki, who have seen that this has caused a big gap in the legal universe, have expressed the urgent need for a work in which the principles of usul al-fiqh are applied to modern era laws. In line with this aim, Berki has written his work titled *Legal Logic and Interpretation* for the jurists of the period, based on the Islamic legal theory and general rules created by Islamic jurists. With the advantage of working in both legal systems, he has skillfully applied the universal principles of usul al-fiqh to modern laws, and enriched his work with general rules of fiqh. In this article, the logic of law, inspired by the usul al-fiqh, which Berki puts forward in this work for the jurists of the period has been evaluated as a whole by taking its main lines. He has presented the logic of law to the benefit of modern period jurists with a unique presentation and systematic. All of the subjects that Berki has taken from usul al-fiqh are not only specific to Islamic legal theory but also have an aspect that can be adapted to other legal systems. His first and most comprehensive subject in his work is the mention of words and indications (delâletü'l-elfâz). It can be said that this chapter is the backbone of his method of interpretation. Berki has divided his introduction, which he has constructed using the concepts of usul al-fiqh, into five main headings, which are similar to the quartet of the Hanafi system,



but partially differently: “Allocation of Word to Meaning, Use of the Word, Implications (Delâlat), Valid and unsafe deductions and statement (beyân) theory”. Although he has adopted the Hanafi procedural systematic, especially in the theory of delâletü'l-elfâz and declaration, he has not included some concepts in terms of applicability and usefulness to the Civil law. Additionally, after putting forward the definitions, scopes and indications of the concepts in his systematics in terms of Turkish, he has presented examples from fiqh, usul al-fiqh books, daily life, court decisions and civil law. It can be said that it is very beneficial both modern law students and jurists.

In his work, Berki has mostly addressed procedural issues such as analogy(qiyas), istihsan, maslahat, customs-traditions, hajet, necessity, istishâb, the principle of convenience, the aims of the law (makâsidi'ş-sharîa) and ijtiâh. It has enriched these subjects with different application examples. He has included in his work in a very detailed way the general rules that are not generally included in the literature and systematics of usul al-fiqh. Additionally, between the lines, he also touched on different concepts of fiqh. Although he has benefitted from books of classical usul al-fiqh, he has not transfer them completely to his work. In addition, he has set out from the universal principles of Islamic legal theory, leaving out the local issues of the Islamic law. It is noteworthy that Berki has elaborated the aforementioned rules with examples, enriched them with general rules of fiqh, applied them to different issues and criticized some court decisions within this framework. With this aspect, he has displayed an original point of view. It can be said that he put forward a coherent methodology that will contribute to the understanding and interpretation of the Civil Law through the topics of usul al-fiqh in his work, the general rules of Islamic law and the principles of fiqh he mentions. Seen from this point of view, he has pointed to the necessity of benefitting from this wealth for lawyers who are foreign to the acquis of fiqh. From this point of view, we can state that the usul al-fiqh has the opportunity and richness to give all jurists in the modern world a sound legal logic and methodology in understanding and interpreting the laws. In terms of sample diversity, the work is at a level that can set an example for modern period fiqh-style works. When the work is considered in terms of the subjects it contains, it has given a holistic perspective and legal logic to the law students of that period and today's lawyers to interpret the texts of the law.

## GİRİŞ

İslâm Hukukçularının hicrî II. asrın sonlarından itibaren tedvin ettikleri ve asırların birikimi ile olgunlaştırdıkları fıkıh usulü, günümüz modern dönem hukukçularının da kanunların anlaşılması ve yorumlanmasında istifade edebilecekleri evrensel nitelikte ilkeler içermektedir. İşte bu yaklaşımı benimseyen ve uygulamalı olarak konuyu enine boyuna ortaya koyanlardan biri de Ali Himmet Berki'dir. O, özellikle usûl-i fıkıhın kavram dünyasından hareketle<sup>1</sup> inşa ettiği *Hukuk Mantığı ve Tefsir*<sup>2</sup> isimli eserinde, Cumhuriyet dönemi hukukçularına kanun metinlerinin anlaşılması ve yorumlanması noktasında sağlam temellere dayalı bir metodoloji, tutarlı bir hukuk mantığı ve formasyonu kazandırmayı hedeflemiştir. Onun *Hukuk Mantığı ve Tefsir* isimli eserinde ortaya koyduğu bu yöntemin Cumhuriyet devrinde dönemin hukukçuları tarafından yeterince tartışılmadığı anlaşılmaktadır. Günümüzde bazı hukukçular onun bu önerisinin bilinçli olarak görmezden gelindiğini ileri sürmüşlerdir.<sup>3</sup> Oysaki bu tür bir çabanın tartışılmaksızın bilinçli olarak göz ardı edilmesi ilmî ve ahlâkî açıdan doğru

<sup>1</sup> Bu husus birçok çalışmada farklı biçimlerde vurgulanmıştır. Bk. Kamil Miras, "Hukuk Mantığı ve Tefsir", *Sebilürreşad*, 3/75 (Mart 1950), 386, 387; Eyyüp Said Kaya, "Türkiye Cumhuriyeti'nde Fıkıh Literatürü: Bir Hasıla", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 12/24 (2014), 43; Cengiz OTACI, "Hermeneutik (Yorum Bilim) ve Ceza Kanunlarının Yorumu", *Türkiye Barolar Birliği Dergisi* 89 (2010), 450; Sercan Gürler, "Eski ile Yeni Arasında Bir Hukukçu: Ali Himmet Berki ve "Hukuk Mantığı ve Tefsir" İsimli Eseri", *Türk Hukuk Tarihi Kongresi*, (2018), 6. <http://cdn.istanbul.edu.tr/FileHandler2.ashx?f=thtk.2018bildiri.ozetleri.pdf>. Erişim tarihi. 27.09.2020.

<sup>2</sup> Detaylı bilgi için bk. Miras, "Hukuk Mantığı ve Tefsir", 386, 387.

<sup>3</sup> Kemal Gözler, *Hukukun Genel Teorisine Giriş Hukuk Normlarının Geçerliliği ve Yorumu Sorunu* (Ankara: US-A yayıncılık, 1998), 157; Benzer vurgular için bk. Ayşe Mine Akar, *Ali Himmet Berki ve Hukuka Dair Eserleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 2.

değildir. Bu makalede Berki'nin fıkıh usulünden ilham alarak dönemin hukukçularına yönelik söz konusu eserde ortaya koyduğu hukuk mantığı ana hatlarıyla ele alınarak bir bütün halinde değerlendirilecektir. Konuya giriş sadedinde öncelikle Berki'yi bu eseri kaleme almaya iten sürece, ardından da fıkıh usulünün ilahî kaynaklı olmayan hukuk sistemlerine katkısının imkanına temas edilecektir. Aslında Berki'nin yapmaya çalıştığı şey dönemin hukukçularının ihmal ettiği köklü bir geleneğin varlığına dikkat çekmek ve onu hukukçuların istifadesine sunmaktır. Buradan hareketle, İslâm Hukukçuları tarafından ortaya konulan usûl-i fıkıh müktesebatından yararlanmanın tüm hukukçular için sadece bir zenginlik değil aynı zamanda zaruret menzilesinde bir ihtiyaç olduğunu söylememiz yanlış olmayacaktır.

Üzülerek ifade etmek gerekir ki; önemli bir hukukçu olmasına rağmen Berki'yle ilgili çalışmalar son derece azdır.<sup>4</sup> Berki'yi konu edinen makalelerde çalışmamızda yer verdiğimiz başlık münhasıran ele alınmamış; onun bu noktadaki görüşleri de kapsamlı bir değerlendirmeye tabi tutulmamıştır.<sup>5</sup> Böyle olmakla birlikte 2018 yılında Antalya'da Akdeniz İlahiyat Fakültesi ve Antalya Müftülüğünce düzenlenen ve 2019 yılında "Ali Himmet Berki Kitabı"<sup>6</sup> adıyla yayımlanan Ali Himmet Berki Sempozyumunda Ali Bakkal'ın yedi sayfalık sunumu kısa olmakla birlikte dikkate değer tespitler içermektedir.<sup>7</sup> Aynı kitapta yer alan Enver Torbalı'nın, tebliği on beş sayfa olup, Berki'nin *Hukuk Mantığı ve Tefsir* isimli eserinin kısa bir özeti mahiyetindedir.<sup>8</sup>

<sup>4</sup> Ahmet Hamdi Furat, "Ali Himmet Berki (1882-1976) Hayatı, Eserleri ve İslâm Hukukuna Katkısı", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 6 (2005), 503-514.; Akar, *Ali Himmet Berki*, 1-131.

<sup>5</sup> Bununla birlikte Furat ve Akar'ın az da olsa değerlendirmeleri mevcuttur. Bk. Furat, "Ali Himmet Berki", 509; Akar, *Medenî kanundan seçilen bol örneklerin fıkıh usulü eserleri için model teşkil edeceğini belirtir. Akar, Ali Himmet Berki*, 54.

<sup>6</sup> Kitaba erişim imkânı sunan Antalya İlahiyat Fakültesi Dekanı ve eserin Editörü Prof. Dr. Ahmet Ögke'ye teşekkürü bir borç bilirim. Bahse konu kitap eklerle birlikte 310 sayfa olup, Ali Himmet Berki'nin Hayatı, Hatırlattıkları, Berki ve İslâm Hukuku, Ahlak, Vakıf Hukuku, Tefsir-Dil Bilimi, Berki ve Hadis şeklinde yedi bölüm başlığı altında sunulan tebliğlerden oluşmaktadır. Son kısımda ekler ve teşekkür yazıları yer almaktadır.

<sup>7</sup> Bakkal, Berki'nin Hukuk Mantığı ve Tefsir adlı kitabının muhteva itibarıyla en az yüzde yetmiş oranında bir Fıkıh usulü eseri ve bir kavâid ilmi kitabı olduğunu vurgulamış; eseri modern hukuku, İslâm hukukunun mantık, felsefe ve metodolojisiyle destekleme, güçlendirme ve boşluklarını doldurma çabasından ibaret kabul etmiştir. Bk. Ali Bakkal, "Modern Hukukun İslâm Hukukunun Yorum İlkelerine İhtiyacı: Ali Himmet Berki'nin "Hukuk Mantığı ve Tefsir" Adlı Eseri Bağlamında Bir Değerlendirme", *Ali Himmet Berki Kitabı*, ed. Zeki Yaka vd. (Ankara: TDV Ofset, 2019), 73, 75. Buna mukabil tebliğ, konumuzla ilgili içerdiği başlıklara muhtemelen vakit darlığı nedeniyle sınırlı düzeyde yer ayırabilmiştir.

<sup>8</sup> Çalışma sadece Berki'nin bahse konu eserine dayandırılmış, ilave bir kaynağa bibliyografyada yer verilmemiştir. Genel olarak eserde yer alan sıralamaya göre başlıklar

## 1. Eserin Ortaya Çıkış Süreci (Arka Plan)

1882-1976 yılları arasında yaşayan, İslâm, Osmanlı ve Türk medenî hukuku alanında çalışmış sayılı hukukçulardan biri olan Ali Himmet Berki, her iki dönemde de yargı sistemi içinde tanzif olunmuş;<sup>9</sup> Cumhuriyet döneminde geçiş sürecinde pek ilgi gösterilmeyen konulara dair faydalı eserler kaleme almıştır.<sup>10</sup> Ali Himmet Berki'nin *Hukuk Mantığı ve Tefsir* ismini verdiği eserin telif süreci, Cumhuriyet döneminde 1924'den itibaren siyaset, hukuk, eğitim, din ve sosyal alanlarda benimsenen köklü değişikliklerin yapıldığı zamana rastlamaktadır. Cumhuriyetin ilanı ile birlikte "Türk Devletinin hukukî yapısının bütünüyle Avrupa kanunlarına dayanması gerektiği yönünde bir kanaat değişikliği ortaya çıkmış", nihayet 1926 yılında Mecelle yürürlükten kaldırılarak yerine İsviçre Medenî kanunu benimsenmiştir.<sup>11</sup> Bu dönemde Hukuk fakültelerinin müfredatından usûl-i fıkıh dersi çıkartılmış, bu dersin yerine hukuk tarihi konmuştur.<sup>12</sup> Müfredatta fıkıh tarihi olmasına rağmen, açıldığı tarihten itibaren bu ders hiç okutulmamıştır.<sup>13</sup> Bu konuyla ilgili müstakil bir çalışma yapan Songur, "baştan

seçilmiş, her bir başlık yine Berki'nin eserinde yer verdiği bilgilerin özeti olmuş, müellif birkaç yer hariç eserle ya da müellifin tercihleri ile ilgili bir değerlendirme yapmamıştır. Torbalı, sonuç kısmında ise eserin Cumhuriyet dönemi genç hukukçuların rehberlik ettiğini ve başarılı olduğunu; bu çalışmanın, usûl-i fıkıh ve küllî kaideler perspektifinden kanunları oluşturma ve yorumlamanın daha tutarlı ve isabetli icthadların kapısını aralayacağına ve icthad ihtilaflarının azalacağına işaret ettiğini belirtmiştir. Bk. Enver Torbalı, "Ali Himmet Berki'nin Usûl-i Fıkıh'ı Medenî Hukuka uygulama çabası -Hukuk Mantığı ve Tefsir", *Ali Himmet Berki Kitabı*, ed. Zeki Yaka vd. (Ankara: TDV Ofset, 2019), 107, 116. Aynı Sempozyum kitabı içinde Mervener Akçay'ın has ve âm lafızları müellifin Hukuk Mantığı ve Tefsir isimli eseri ekseninde özetlemeye gayret etmiştir. Bk. Mervener Akçay, "İslam Hukukunda Hass ve Amm Lafızları Ali Himmet Berki'nin İşleyişi", *Ali Himmet Berki Kitabı*, ed. Zeki Yaka vd. (Ankara: TDV Ofset, 2019), 293 vd.

<sup>9</sup> Berki, Medresetü'l-kudât'ı 1909 yılında bitirdikten sonra Meşihat-ı İslâmiyye Dairesi Fetvahânesi'nde çeşitli vazifeleri; Medresetü'l-kudât'ın ahkâmü'l-arâzî hocalığı, Tokat, Amasya ve Ankara merkez kadılığı, Şer'iyye ve Evkaf Vekâleti Hey'et-i İftâiyye üyeliği, İstanbul Üçüncü Asliye Mahkemesi ve İstanbul Asliye Mahkemeleleri birinci reisliğini, Temyiz Mahkemesi'ne üyeliği ve İkinci Hukuk Dairesi Başkanlığı gibi vazifeleri deruhte etmiş ve 24 Mayıs 1976 tarihinde vefat etmiştir. Detaylı bilgi için bk. Şakir Berki, "Ali Himmet Berki", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/509, 510; Akar, *Ali Himmet Berki*, 7.

<sup>10</sup> Detay için bk. Berki, "Ali Himmet Berki", 5/510; Furat, "Ali Himmet Berki", 505-513; Akar, *Ali Himmet Berki*, 29-109.

<sup>11</sup> Mehmet Akif Aydın, "Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 28/234.

<sup>12</sup> Kaya, "Fıkıh Literatürü", 11; Haluk Songur, "Fıkıh Usûlü Dersinin Kaldırılması Bağlamında Darülfünundan Cumhuriyete Hukuk Eğitim Müfredatı Üzerine", *Süleyman Demirel Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 3/1 (2013), 15; Sümeyye Onuk, "Son Dönem Fıkıh Usulü Eserleri", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 12/24 (2014), 185.

<sup>13</sup> Baha Kantar, "Ankara Hukuk Fakültesinin Geçmiş 25 Yılı: 1925-1950", *Ankara*

beri Roma hukuku gibi zorunlu olan fıkıh usulünün 1925-1926 yılında Hukuk Fakültelerinin müfredatından tamamen çıkarıldığını, 1926-27 öğretim döneminde bu dersin boşluğunun hukuk tarihi dersi ile doldurulmak istendiğini” belirtmiştir.<sup>14</sup> Onun; “hukuk fakültelerinin müfredatından çıkartılan fıkıh usulünün oluşturduğu boşluğun hala doldurulmadığını, bugün tüm hukuk fakültelerinin müfredatlarında yer alan zorunlu “hukuk başlangıcı” dersi veya seçmeli/zorunlu olan “hukuk metodolojisi” vb. derslerin belirli ve ortak bir içeriğe kavuşmadığı gibi bu ihtiyacı karşılamaktan da çok uzak olduklarını” vurgulaması câlib-i dikkattir.<sup>15</sup>

Ülkemizde o dönemlerde genel olarak fıkıh, özelde ise hukuk fakültelerinde usûl-i fıkıh ilminin tedrisine yönelik kısıtlamalar neticesinde ortaya çıkan hukukî metinlerin anlaşılması ve yorumlanmasında metodoloji/yöntem sorunu, uzun bir müddet devam eden bir sürecin sonucudur. Kâmil Miras’ın, “irfanımıza karşı cehaletle irtikab olunan saygısızlık” olarak adettiği nokta tam da fıkıh usulünün müfredattan çıkarılması sonucu hukuk aleminde doldurulması mümkün olmayan bir boşluğun oluşmasıdır.<sup>16</sup> Bu sürecin devamında hukuk fakültelerindeki akademik çalışmaların rotasının belli bir döneme kadar tamamıyla batıya çevrildiği ve İslâm hukuku ile ilgili çalışmaların ihmal edildiği anlaşılmaktadır.<sup>17</sup> 1928’de benimsenen harf devrimi ile birlikte, büyük çoğunluğu Arapça olan klasik usûl-i fıkıh metinlerinden dönemin yeni yetişecek hukukçularının istifade etmesi de neredeyse imkânsız hale gelmiştir.<sup>18</sup> Aslında 1924-1949 arası dönem telifat ve tedrisat açısından usûl-i fıkıh için ciddi bir fetret devri olmuştur.<sup>19</sup> Tespit edebildiğimiz kadarıyla dönemin Hukuk Fakültesi hocalarının da bu noktada oluşan boşluğu doldurmaya yönelik bir çalışması bulunmamaktadır.<sup>20</sup> Erdem, Hukuk Fakültesinde hocalık yaptığı anlaşılan Hüseyin Naci isim-

*Hukuk Fakültesi Dergisi* 7/3 (1950), 3, Kaya, “Fıkıh Literatürü”, 15.

<sup>14</sup> Songur, “Hukuk Eğitim Müfredatı”, 18.

<sup>15</sup> Songur, “Hukuk Eğitim Müfredatı”, 25, 26.

<sup>16</sup> Miras, “Hukuk Mantığı ve Tefsiri”, 386, 387.

<sup>17</sup> Bu noktada İstanbul Hukuk Fakültesi, Ankara Hukuk Fakültesi gibi hukuk fakültelerine ait dergilerin arşivine bakılabilir. İlk dönem dergilerde günümüzde olduğu gibi ağırlıklı olarak İsviçre Medenî Kanunu, Roma Hukuku, Yabancı hukukçulardan çeviriler, Fransa, Almanya hukuklarıyla ilgili değerlendirmelere yer verilmiştir. Bu dergilerde tespit edebildiğimiz kadarıyla ilk defa nadir de olsa 1940’lı yıllarda İslâm Hukukuna dair makaleler neşredilmeye başlanmıştır. Bunlara Türk Hukuk Tarihi bölümünden Ömer Nasuhi Bilmen, Osman Berkî ve Ahmet Reşid Turnagil’in makaleleri örnek verilebilir.

<sup>18</sup> Benzer ifadeler için bk. Onuk, “Son Dönem Fıkıh Usulü Eserleri”, 186.

<sup>19</sup> Onuk, “Son Dönem Fıkıh Usulü Eserleri”, 185, 186; Kaya, “Fıkıh Literatürü”, 12.

<sup>20</sup> 1926-1940 yılları arasında hukuk fakültesi dergilerinde fıkıh usulüne yönelik bir makale tespit edemedik. Buna mukabil belli bir dönemden sonra hukuk tarihi kürsüsünden eski hukukumuz adıyla sınırlı da olsa İslâm Hukukunu çalışanlar olmuştur. Benzer ifadeler için bk. Kaya, “Fıkıh Literatürü”, 12, 38 vd.

li bir kişinin 1925 senesinde Darulfünun Hukuk Fakültesi Mecmuası'nda yayımlanan bir makalesinde<sup>21</sup> laik bir fıkıh usulü inşa etme teşebbüsünden bahsetmiştir.<sup>22</sup> Halim Sabit (ö. 1946) de “mütareke yıllarına kadar neşrettiği fıkıh usulü ve ictimâî usûl-i fıkıh çalışmalarının benzerlerini bir daha kaleme almamıştır.”<sup>23</sup> Osmanlının son dönemlerinde telif edilen fıkıh usulü çalışmalarının dışında<sup>24</sup> Cumhuriyet döneminde Bilmen'in *Istılâhât-ı Fıkhiyye*'sine kadar uzunca bir süre usûl-i fıkıha dair bir esere rastlanamamaktadır.<sup>25</sup> Kaya, “o dönemde başta Medenî kanun olmak üzere, devrim niteliğindeki hukukî gelişmeler hakkında fıkıhın kavramları ve mukaddematıyla konuşan, fıkıh usulüyle düşünen bir eser yazılmamış olmasının garipsenebileceğini; buna mukabil laik ulus devlet inşasına yönelik politikalar sayesinde böyle bir teşebbüsün zemininin kalmadığını hatırlamak gerektiğini” belirtmiştir.<sup>26</sup>

Fıkıh usulünün hukuk fakültesi müfredatından çıkarılması sonucu hukuk aleminde doldurulması mümkün olmayan boşluğu Siddık Sami Bey sezmiş ve Kamil Miras'a muasır hukuk sistemine göre ve zamanın mevzuatından örnekler almak suretiyle bir usul kitabının yazılmasına olan ihtiyacı aktarmış;<sup>27</sup> buna mukabil bu çalışmayı yapmak Berki'ye nasip olmuştur. Berki, ulaşabildiği eserlerden istifade ile usul konuları üzerinde imal-i fikir ederek ulaştığı sonuçları hukuk diliyle ancak sade olarak yazmaya<sup>28</sup> gayret

<sup>21</sup> Hüseyin Naci, “Usûl-i Fıkıh Nasıl Tedris Edilmeli”, *Dâru'l-Fünûn Hukuk Fakültesi Mecmuası* 3/18 (Mayıs 1341/1925), 695-705'den naklen Sami Erdem, “Yeni usûl-i fıkıh arayışları çerçevesinde bir metin: Hüseyin Naci ve lâik usûl-i fıkıh”, *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 1 (1997), 214, 215.

<sup>22</sup> “...Usûl-i fıkıh dersi kaldırılarak yerine tarih-i fıkıh dersinin ikamesinde tezahür eden bu yaklaşım, daha sonraları da Hukuk Fakültelerinde İslâm hukukunun, bir hukuk tarihi konusu olarak okutulmasıyla sürdürülmüştür.” Sami Erdem, “Hüseyin Naci”, 214, 215.

<sup>23</sup> Bk. Ali Birinci-Tuba Çavdar Karatepe, “Halim Sabit Şibay”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/336-337. Kaya, Halim Sabit'in uzun bir suskunluk devresinin ardından İslâm Ansiklopedisi'nin ilk yıllarında hazırladığı birkaç maddenin (“Azimet”, “Beraet”, “Cihad”, “Ebu Hanife”) Cumhuriyet öncesindeki eser ve görüşleriyle irtibatını kurmanın zor olduğunu belirtmiştir. Kaya, “Fıkıh Literatürü”, 12.

<sup>24</sup> Ahmed Hamdi Şirvânî (ö.1890), Ali Haydar Efendi (ö.1903), Manstırlı İsmail Hakkı (ö.1912), Mahmud Esad Seydişehrî (ö.1918), Seyyid Bey (ö.1925) ve İzmirli İsmail Hakkı (ö. 1946) gibi alimlerin eserleri için bk. Onuk, “Son Dönem Fıkıh Usulü Eserleri”, 176; Mehmet Boynukalın, “Fıkıh Usulüne Dair Modern Tartışmalar”, *Modern Çağda Fıkıhın Anlam ve İşlevi-Tebliğ ve Müzakereler Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı* (İstanbul: Sakarya Üniversitesi Yayınları, 2019), 19, 20.

<sup>25</sup> Onuk, “Son Dönem Fıkıh Usulü Eserleri”, 186; Kaya, “Fıkıh Literatürü”, 12.

<sup>26</sup> Kaya, “Fıkıh Literatürü”, 19.

<sup>27</sup> Miras, “Hukuk Mantığı ve Tefsir”, 386, 387.

<sup>28</sup> Ali Himmet Berki, *Hukuk Mantığı ve Tefsir-Kanun ve Mukavelelerin Tanzim ve Tefsirine Ait Kaide ve Asıllar*, ed. Yasin Çevik vd. (Ankara: Türkiye Adalet Akademisi, 2018), 4.

edeceğini belirtmiş ve *Hukuk Mantığı ve Tefsir* isimli eserini kaleme almıştır.<sup>29</sup> O, fıkıh usulünden hareketle dönemin hukukçuları için yazdığı bu eserinde yaptığı yeni yöntem önerisinin tamamen kabul görmese bile genç hukukçuları düşünmeye ve tefsir hakkında fikir edinmeye teşvik edeceğini varsaymaktadır.

Eserin ortaya çıkış sürecine yönelik bu detaylardan sonra fıkıh usulünün beşerî hukuk sistemlerine katkısının imkanına temas etmek yerinde olacaktır.

## 2. Usûl-i Fıkhın Beşerî Hukuk Sistemlerine Katkısının İmkânı

İslâm hukukçularının hicrî II. asırdan itibaren geliştirdiği usûl-i fıkıh ilmi, içerik ve önerdiği yorumlama yöntemleri açısından daha önce benzerine rastlanmayan bir mükteşebatı ifade etmektedir. “Usûl-i fıkıh” (hukukun kökleri) adı ile anılmış olan bu disiplin,<sup>30</sup> Muhammed Hamidullah’ın belirttiği gibi, hukuk disiplinleri arasında sözü edilen özellikleri taşıyan bir ilim olarak dünyada ilk kez Müslümanlar tarafından vücuda getirilmiş, dünyanın diğer kıtalarında bu ilmin bir benzeri meydana gelmemiştir.<sup>31</sup> Ayrıca Muhammed Hamidullah, İslâm hukukçuları tarafından “usûl-i fıkıh” adıyla ortaya konan ilmî çalışmalardan önce, “kanun fikrine dayalı bir pozitif hukuk külliyyatı meydana getirme hedefini güden, hukuk kurallarının felsefî temelini inceleyen ve teşrî‘, tefsir, nesh gibi metotları kendisine konu edinen bir hukuk ilmi çalışmasına rastlanmadığını” belirtmiştir.<sup>32</sup> Muhammed Hamidullah’ın bu kanaatini modern dönemdeki pek çok ila-

<sup>29</sup> Bk. Miras, “Hukuk Mantığı ve Tefsir”, 387; Kemal Gözler, *Hukuka Giriş* (Bursa: Ekin Basım Yayın Dağıtım, 13. Basım, 2016), 8; Akar, *Ali Himmet Berki*, I.

<sup>30</sup> Muhammed Hamidullah, “Müslümanlarda Hukuk Felsefesi” çev. İbrahim Kâfi Dönmez, *Fıkıh Usulü İncelemeleri*, ed. Tuncay Başoğlu (İstanbul: TDV Yayınları, 2. Basım, 2018), 105; Muhammed Hamidullah, “Mutezile Fıkıh Usulü ve el-Basrî’nin ‘el-Mu‘temed Adlı Eseri”, çev. Ömer Aslan, *Bilimname* 4/1, (2004), 82.

<sup>31</sup> Hamidullah, “Mutezile Fıkıh Usulü”, 81, 82. “...hukuku ilk defa bir ‘ilim’ olarak ele alma şerefine müslüman bilginlere ait olduğunu ve bunun dünya hukuk literatürü içinde orijinal bir tür olarak yerini alan ‘usulü’l-fikh’ı ortaya koymaları suretiyle gerçekleştiğini göz ardı etmemek gerekir.” (İbrahim Kâfi Dönmez, “Usûlde İctihad Mümkün mü?”, *II. Uluslararası İslâm Düşüncesi Konferansı* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1997), 249; A. Cüneyd Köksal, *Usulü’l-Fıkh’ın Mahiyeti ve Gayesi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 213; Boynukalın, “Fıkıh Usulüne Dair Modern Tartışmalar”, 22.

<sup>32</sup> Hamidullah, “Mutezile Fıkıh Usulü”, 82; Hamidullah, “Müslümanlarda Hukuk Felsefesi”, 105; İbrahim Kâfi Dönmez, “İslâm Hukukunda Müctehidin Naslar Karşısındaki Durumu ile Modern Hukuklarda Hâkimin Kanun Karşısındaki Durumu Arasında Bir Mukayese”, *Fıkıh Usulü İncelemeleri*, ed. Tuncay Başoğlu (İstanbul: TDV Yayınları, 2. Basım, 2018), 127; Ahmet Yaman, “İslam Hukuku Araştırmaları Açısından Muhammed Hamidullah”, *Hayatı, Kişiliği ve Kişiliği ile Muhammed Hamidullah Sempozyumu* (Bursa: Bursa Müftülüğü, 2005), 140; Kaya, “Fıkıh Literatürü”, 57.

hiyatçı ve hukuk fakültesinde görev yapan bazı akademisyenlerin<sup>33</sup> paylaştığı söylenebilir. Köksal, “fıkıh usûlünün muhteva ve işlev bakımından -Hallaq’ın da ifade ettiği gibi- Batı hukukunda hukuk teorisi (legal theory), hukuk metodolojisi (legal methodology), yorum (interpretation) ve daha da önemlisi hukuk felsefesine (legal philosophy) eşdeğer olan bir çerçeveye tekabül eden çok veçheli bir tabiata sahip olduğunu” vurgulamıştır.<sup>34</sup> Muhammed Hamidullah da benzer şekilde, Müslümanların fıkıh usûlünden, aynı anda hukuk felsefesi, hukuk metodolojisi, kanunlaştırma bilimi, yorumlama, dedüksiyon/tümdengelim, hukukun uygulanması ve ilgasını ihtiva edecek olan bir muhtevayı anladıklarını ifade etmektedir.<sup>35</sup> Gözler’e göre fıkıh usulü “Batı hukuk metodolojilerine katkıda bulunabilecek seviyede zengin bir metodoloji olup; onların İslâm hukuk metodolojisinden öğreneceği pek çok şey” bulunmaktadır. Yine ona göre “bazı metodoloji sorunları, fıkıhta, modern hukuka ve keza Roma hukuku temelli hukuklara göre çok daha gelişmiş; sofistike bir şekilde incelenmiş ve çözümlenmiştir. Örneğin usûl-i fıkıhtaki kıyas teorisi, modern hukuktaki kıyas konularına nazaran çok daha gelişmiş ve ayrıntılı bir şekilde incelenmiştir; normal hacimli bir usûl-i fıkıh kitabında kıyasa onlarca sayfa ayrılmıştır. Türk hukukuna dair ders kitaplarında kıyasa ayrılan sayfa sayısı ise çoğunlukla iki üçü geçmemektedir. Bu yönüyle fıkıh, modern hukuka pek çok açıdan katkıda bulunacak düzeydedir.” Gözler fıkıh usulünün de Avrupa Hukuk bilimine ve teorisine ihtiyacının olduğunu belirtmiştir.<sup>36</sup>

Fıkıh usulüyle alakalı bu genel değerlendirmelerden sonra onun beşerî bir hukuk sistemine kanun metinlerinin anlaşılması ve yorumlanması noktasında katkısının mümkün olup olmadığına temas etmek yerinde olacaktır. Öncelikle burada tüm hukuk sistemlerinin fıkıh usulünden istifade etmesinin bir zenginlik olduğu, fıkıh usulünün de metodolojik olarak o hukuk sistemine ve hukukçularına ciddi katkıda bulunabileceği ifade edilmelidir. Usûl-i fıkıhın sadece fıkıh için değil aynı zamanda diğer İslâmî ilimler için de ortak bir metodoloji ve anlama yöntemi olduğuna dair tartışmalara girmeksizin,<sup>37</sup> burada beşerî hukuk sistemlerine ve o sistem içinde yetişen

<sup>33</sup> Mesela Songur, Bir Jurisprudence-hukuk bilimi olarak tarih sahnesinde ilk yer alan alanın adının “fıkıh usûlü” olduğunu ve bu ilmin hukuk fakültelerinde yerini dolduracak bir alan olmadığını belirtir. Songur, “Hukuk Eğitim Müfredatı”, 24, 25.

<sup>34</sup> Köksal, *Usûlü’l-Fıkh’ın Mahiyeti ve Gayesi*, 210.

<sup>35</sup> Hamidullah, “Mutezile Fıkıh Usûlü”, 82; Köksal, *Usûlü’l-Fıkh’ın Mahiyeti ve Gayesi*, 210.

<sup>36</sup> Gözler, Batı hukuk bilimi ve metodolojisinde son iki yüz yıl içinde önemli gelişmelerin yaşandığını, buna mukabil ortaya çıktığı dönem ve Orta Çağ boyunca Batı hukuk metodolojisinden ileride olan fıkıh usulü için ise bugün aynı şeyin söylene-meyeceğini vurgulamıştır. Kemal Gözler, *Fıkıh-Hukuk İlişkisi Üzerine* (Bursa: Ekin Basın Yayın Dağıtım, 2019), 62, 65.

<sup>37</sup> Ahmet Yaman, Fıkıh usulünün tarih içindeki işlevine bakıldığında İslâmî ilimlerin tümü için geçerli genel bir metodoloji olduğunu açıkça belirtir. Bk. Ahmet Yaman,



hukukçulara kanunların anlaşılması ve yorumlanması noktasında-Ali Himmet Berki'nin "*Hukuk Mantığı ve Tefsir*" isimli eseri ve Medenî Kanun özelinde- katkıda bulunup bulunamayacağını konusu ele alınacaktır. Bu, aynı zamanda fıkıh usulünün sadece geçmişçi açıklama işlevi olmadığını, halen fıkıh üretimi yanında farklı hukuk sistemlerine de katkıda bulunabilecek bir zenginlikte olduğunu kabul etmeyi beraberinde getirecektir. Muhammed Hamidullah'ın vurgularına bakılırsa İslâm hukukçuları fıkıh usulüyle -gerekli değişiklikler yapıldıktan sonra- herhangi bir ülke veya çağın hukuk sistemine uygulanabilen bir metodoloji türünü kastetmekteydiler.<sup>38</sup> Usûl-i fikhın en genel anlamda sözü ve eylemi anlama ve yorumlama metodolojisi olarak sunulması da bu kanaati doğrular niteliktedir. Usul, karakteristik yapısı itibarıyla belli bir alanla sınırlandırılmayacak özelliكتedir.<sup>39</sup>

"Fıkıh usulünün metodolojik bir model halinde benimsenmesi İslâmî ilimlerle sınırlı kalmamış, nahiv usulü ve tarih usulü gibi ilimler üzerinde de bu etki açık biçimde görülmüştür. Hatta birçok tabibin aynı zamanda fakih olması sebebiyle tıp ilminin dahi metodolojik bakımdan fıkıhtan ve usulünden yararlandığı, İbnü'l-Lebbûdî'nin *Tedkiku'l-mebâhisi't-tbbiyye* adlı eserinin bunun bir örneğini teşkil ettiği" ifade edilmiştir.<sup>40</sup> Fıkıh usulünün kimi akademisyenlerce "yalnız nasların hüküm ifade ediş keyfiyetini anlama metodolojisi değil, bütün bir sosyal varlık alanını hem tasvir hem de yeniden inşa edip sürdürmeyi amaçlayan, bu haliyle hukuk, ahlâk, bilim ve sanat alanlarını temellendirmeyi hedefleyen Batılı disiplin ve yaklaşımlarla mukayeseye elverişli bir toplumsal teori şeklinde görülmesi"<sup>41</sup> oldukça önemlidir. Bu durumda fıkıh usulünün herhangi bir dilde kaleme alınmış kanun metninin anlaşılması ve yorumlanmasına katkı sunmasına engel bir durum yoktur. Boynukalın'a göre, Şirvanlı Ahmed Hamdi herhangi bir dilde yazılmış bir kanun metninin tefsirinde usul kurallarından istifade edilebileceğini ifade etmiş olmakla birlikte bundan Türkçe olan

"Fıkıh Usulü İşlevini Tamamladı mı?", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 57 (Aralık 2019), 43; Metin Yiğit de münhasıran bu konuyu ele almış ve fıkıh usulünün tüm İslâmî ilimlerin ortak metodolojisi olduğunu farklı disiplinlere yönelik örneklerle ispatlamaya çalışmıştır. Metin Yiğit, *İslâmî İlimler Metodolojisi Olarak Fıkıh Usulü* (Diyarbakır: Karasın Ofset, 2011), 152; Dönmez ve Köksal, fıkıh usulünün, "felsefe-mantık dilini kullanan usulcülerce" daha çok İslâmî ilimlerin genel bir metodolojisi olarak temellendirilmek istendiğini vurgulamışlardır. Asım Cüneyd Köksal – İbrahim Kâfi Dönmez, "Usûl-i Fıkıh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/208.

<sup>38</sup> Hamidullah, "Müslümanlarda Hukuk Felsefesi", 19.

<sup>39</sup> Yiğit, *İslâmî İlimler Metodolojisi Olarak Fıkıh Usulü*, 151.

<sup>40</sup> Köksal-Dönmez, "Usûl-i Fıkıh", 42/208.

<sup>41</sup> Tahsin Görgün, "Yeni" Anlama ve Yorumlama Yöntemlerinin Fıkıh Usulüne Göre Durumu", *İslâmî İlimlerde Metodoloji / Usûl Mes'elesi I*, Yayına haz. İsmail Kurt – Seyit Ali Tüz (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 675-698; Köksal-Dönmez, Usûl-i Fıkıh maddesi, 42/209.

Mecelle'yi kastetmiştir. Oysaki bu şekilde bir sınırlamanın usulün doğasıyla örtüştüğü söylenemez.

Son dönemde kaleme alınan Hallâf'ın ve Zeydân'ın eserlerinde fıkıh usulünün sadece nasların değil, -Arapça olduğu sürece-kanun metnlerinin tefsiri için de bir metodoloji olarak kullanılabileceği ifade edilmiştir.<sup>42</sup> Hallâf bu çerçevede çağdaş problemlere cevap vermede fikhın ve usûl-i fikhın yeterli olduğunu ispat etme gayreti içinde olmuş;<sup>43</sup> ayrıca usule dair eserinde fıkıh usulünü hem fıkıh hem de yürürlükteki kanunu anlama metodu olarak ele almıştır. O, fıkıh usulünün “taabbudî kâideler ve konular” olmadığını, fıkıh usulündeki kural ve kâidelerin sadece fıkha has olmayıp yürürlükteki diğer kanunlara da tatbik edilebilecek vesileler ve araçlar olduğunu belirtmiş, eserinde iki türden örnekler vermiş ve iki sistem arasında kısa mukayeseler yapmıştır.<sup>44</sup> Onun fıkıh usulü ile ilgili yaptığı bu vurgular son derece önemlidir. Muhammed Ebû Zehre'ye göre hukukçular kanunları gerçek manada anlayabilmek için fıkıh usulüne başvurmalıdır; zira bu ilim, kelimelerin delâletlerini ve sözlerin ne anlama geldiğini ifade etmektedir. Onun hukukçuların kanunların tatbik ve tefsirinde fıkıh usulüne müracaat etmeleri gerektiğini, mesela kıyas ve istihsanın bu alanda kullanılabilecek iki önemli yöntem olduğunu ifade etmesi de işlediğimiz konu bakımından dikkate değer bir yaklaşımdır.<sup>45</sup> Zeydân da beşerî kanunlarla ilgilenen avukat, hakim ve akademisyenlerin de fıkıh usulüne ihtiyacının olduğunu belirtmiş; beşerî kanunların tefsiri ve ihtiva ettikleri hükümleri anlamak isteyen herkesin kıyası, nasların tefsirine dair usul kaidelerini, lafızlar ve delaletlerini, deliller arasında tercih kaideleri gibi usul ilminin tespit ettiği kaide ve esasları hazmetmesi gerektiğini vurgulamıştır. Bundan dolayı da fıkıh usulü Irak, Suriye ve Mısır hukuk fakültelerinde günümüzde de okutulmaktadır.<sup>46</sup> Zuhaylî'nin bu noktadaki görüşleri de Ebû Zehre, Hallâf ve Zeydân'dan farklı değildir.<sup>47</sup> Kısaca Arap dünyasında Şeriat ve Hukuk fakültelerinde okutulan bu eserlerde fıkıh usulünün Arapça olan ya da Arapça'ya tercüme edilmiş beşer ürünü kanunların yorumunda da kullanılabileceği ifade edilmiştir.<sup>48</sup> Çağdaş dönemde Arapça kaleme alınan usul

<sup>42</sup> Abdülkerim Zeydân, *el-Vecîz fî usûli'l-fikh* (Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1987), 5; Abdülvehhâb Hallâf, *İlmu usûli'l-fikh* (İskenderiyye: Mektebetü't-da' ve el-İslâmiyye, 8. Basım, 2002), 9; Boynukalın, “Modern Çağda Fikhın Anlam ve İşlevi”, 23.

<sup>43</sup> Abdülvehhâb Hallâf, *Mesaduru't-teşri'i'l-İslâmî fî mâ lâ nassa fih* (Kuveyt: 6. Basım, 1414/1993), 6; Bonukalın, “Modern Çağda Fikhın Anlam ve İşlevi”, 22.

<sup>44</sup> Hallâf, *Usûl*, 9, 19; Boynukalın, “Modern Çağda Fikhın Anlam ve İşlevi”, 23.

<sup>45</sup> Muhammed Ebu Zehra, *İslâm Hukuk Metodolojisi (Fıkıh Usûlü)*, çev. Abdulkadir Şener (Ankara: Fecr Yayınları, 7. Basım, 1997), 14, 15.

<sup>46</sup> Zeydan, *Veciz*, 13.

<sup>47</sup> Vehbe Zuhaylî, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî* (Dimaşk: Dârü'l-fikr, 1986/1406), I, 6-10.

<sup>48</sup> Müellif burada Arapça kaydını düşmüş olsa da dilin doğası gereği sınırlandırılması

eserlerinin birçoğunun hukuk fakültesi talebeleri için kaleme alınması<sup>49</sup> da bu yaklaşımla paralellik arz etmektedir. Boynukalın'a göre kanunlaştırma modern bir olgu olsa da geçmişte fıkıh usûlü ile fıkıh metinleri arasında kurulan bağın fıkıh usûlü ile kanun arasında da kurulması mümkündür.<sup>50</sup>

Koca, “lafızlar ve delâletleri konusunun her biri bir cümle kalıbına dö-külmüş olan ve hemen her dilde bulunan hukukî metinlerin veya kanun ko-yucuların maksatlarının anlaşılması için de yararlı hukukî düşünce ürünleri olduğunu” belirtmiştir. Ona göre “somut bir olgu ve insanî bir yetenek olan dil, bir iletişim aracı olarak aynı zamanda hukuk normlarını da taşımak-tadır. Bu durumda hukuk normlarının nasıl yorumlanıp uygulanacağı ve hukuk dili karşısında onun muhatabı olan insanların durumunun ne olacağı şeklindeki problemler, sadece İslâm hukukunun değil bütün hukuk ekolle-rinin ve genel hukuk metodolojisi ve felsefesinin konularını teşkil etmek-tedir.”<sup>51</sup> Öyleyse fıkıh usulünün delâletü'l-elfâz bahisleri, kıyas, istihsan, maslahat, örf-âdet, hâcet, zaruret, istishâb gibi evrensel nitelikli ilkeleri ile bir kısım kavâid-i külliyyenin sadece fıkha özgü olmayıp her dildeki hukuk metnine uygulanmaya elverişli olduğunu söyleyebiliriz.

Sonuç olarak fıkıh usulü Berki'nin de ısrarla vurguladığı gibi medenî kanun ya da farklı dildeki bir kanun metninin anlaşılması ve yorumlanma-sına katkı sunabilecek bir zenginliktir. İhtiva ettiği bu özellikler dikkate alındığında tüm hukuk sistemlerinin ondan istifade edebileceği yönlerin bulunduğu pekâlâ söylenebilir. Bunun için Berki'nin yaptığı gibi usûl-i fi-kıhtaki fıkha özgü unsurlardan ziyade delâletü'l-elfâz, kıyas, zaruret, hâ-cet, istishâb, örf ve âdet gibi evrensel hususların öne çıkarılması son derece önem arz etmektedir.

### 3. Berki'nin Hukuk Mantığı ve Tefsiri

Berki'nin 1948 yılında Güney Matbaacılık tarafından yayımlanan *Hu-kuk Mantığı ve Tefsiri*'i 2018 yılında Türkiye Adalet Akademisi tarafından tekrar basılarak hukukçuların ve ilahiyatçıların istifadesine sunulmuştur.<sup>52</sup> Berki'ye göre, kanunları yorumlama ve tefsir etmenin önemli olması nede-niyle İslâm hukukçuları daha başlangıçta bu ihtiyacı anlamış; fıkıh usulü

kanaatimizce uygun değildir. Bilgi için bk. Zeydan, *Veciz*, 275; Mustafa Bülent Da-daş, *Mecelle'de Bulunan Hukuk-Dil İlişkinine Yönelik Külli Kâidelerin Çözümleme-leri* (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005), 43.

<sup>49</sup> Zeydân, *Veciz*, 5; Boynukalın, “Modern Çağda Fıkhın Anlam ve İşlevi”, 20.

<sup>50</sup> Boynukalın, “Modern Çağda Fıkhın Anlam ve İşlevi”, 27-28.

<sup>51</sup> Ferhat Koca, “İstinbat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/369.

<sup>52</sup> Yaklaşık yetmiş sene sonra bu değerli eseri başta hukukçular olmak üzere ilim ca-miasının hizmetine sunan Türkiye Adalet Akademisine, Editör heyetine ve emeği geçenlere teşekkür ediyoruz.

adı verilen bir ilim meydana getirmişler ve bunun neticesinde fıkıh ilmi gelişmiştir.<sup>53</sup> Ona göre o günkü medenî kanun hukukçuları arasındaki ic-tihad ihtilaflarının çokluğu bu kaide ve esasların dikkate alınmamasından kaynaklanmaktadır.<sup>54</sup> O, “kanunlarda ya da hukuki vesikalarda kullanılan kelime ve ibarelerin kendilerine has manaları ve kanun koyucuların birtakım maksatlarının olduğunu; ibarelerin, siyak, sibak, hükümlerin illet ve menâtları ile lisan kâideleri çerçevesinde maksada uygun biçimde yorumlanması gerektiğini” beyân etmiştir. Bu zaruret neticesinde ortaya çıkan tefsir (fıkıh usulü),<sup>55</sup> başlı başına üzerinde durulması ve kafa yorulması gereken bir ilimdir. Diğer ilimler gibi bunun da kaide, zâbıt (dâbıt) ve in-celikleri vardır.<sup>56</sup> Onun, farklı fıkıh usulü eserlerinden istifade etmekle bir-likte meseleler üzerinde i‘mâl-i fikir yaptıktan sonra ulaşabildiği neticeleri yazacağını açıkça vurgulaması bir fıkıh usulü eseri değil, aksine fıkıh usu-lünün evrensel ilkelerinden hareketle modern dönem hukukçularına hitap edecek bir eser yazma hedefinde olduğunu göstermektedir. Buna göre onun İslâm Hukukunun tabiatı gereği kendine has usul konularını dışarıda bıra-karak fıkıh usulünü Medenî kanunun yorumlanmasına elverişli hale getir-me çabası taşıdığı söylenebilir. Berki’nin bu eserini Medenî kanunun kabul ettiği mesleğe göre yazdığını vurgulaması<sup>57</sup> da bu hedefiyle örtüşmektedir. Bununla birlikte Berki’nin bu eserde “kanun, örf ve âdet” şeklinde yer ver-diği hukukun kaynakları,<sup>58</sup> tabiatıyla fıkıh usulündeki kaynak anlayışından bir diğer deyişle edille-i şer‘iyyeden -örf âdet konusunda benzerlikler olsa da- bir çok açıdan farklıdır. Doğrusu eserin Medenî kanunun kabul ettiği mesleğe göre yazılması da bunu gerektirmektedir.

Yorum konusuna hasredilmiş yegâne çalışma olan *Hukuk Mantığı ve Tefsir* isimli eserden<sup>59</sup> Kamil Miras da, sitayişle bahsetmiş, hukuk mantı-ğının, tâbir-i kadîmi ile usûl-i fıkıh diye isimlendirilen İslâm Hukuk felse-fesinin muasır hukuk sistemine tatbiki ile vücut bulmuş yepyeni bir ilim olduğunu belirtmiştir. Onun bu noktadaki vurgularından biri Berki’nin hukuk mantığını fıkıh usulünden ilmi bir ustalıkla alması ve muasır hu-kuk dünyasına hediye etmesidir. Miras’a göre batıda fıkıh usulüne gere-ken önem verilmiş olsa da bu ilmin günümüz hukuk kaynaklarına tatbiki hususunda genel bir istikamet söz konusu olamamıştır. Ona göre aslında *Hukuk Mantığı ve Tefsir* usûl-i fikhın bir kopyası niteliğinde olup, kanun-

<sup>53</sup> Berki, *Hukuk Mantığı ve Tefsir*, 3.

<sup>54</sup> Berki, *Hukuk Mantığı ve Tefsir*, 4.

<sup>55</sup> Berki, *Hukuk Mantığı ve Tefsir*, 3.

<sup>56</sup> Berki, *Hukuk Mantığı ve Tefsir*, 4.

<sup>57</sup> Berki, *Hukuk Mantığı ve Tefsir*, 9.

<sup>58</sup> Berki, *Hukuk Mantığı ve Tefsir*, 11.

<sup>59</sup> Gözler, *Hukukun Genel Teorisine Giriş*, 157.

ların yapımında ve tefsirinde önemli bir rolü bulunmaktadır.<sup>60</sup> Eser, hem fıkıh usulünün Medenî kanuna tatbiki konusunda bir çerçeve çizmiş hem de Miras'ın dediği gibi bunu ilmî bir ustalıkla uygulamıştır. Buna mukabil usulün bütün konularını kuşatmamıştır. Müellif bu esere Osmanlı döneminde elde ettiği hukuk-fıkıh müktesebatını ve kadılık tecrübesini de yansıtmıştır. Nitekim bu husus eserin yeni baskısının takdiminde de açıkça vurgulanmıştır. Takdim yazısındaki ilk vurgu “kanun ve sözleşmeleri yorumlayabilmenin hukuk fakültesi müfredatını aşan bir donanıma sahip olmayı gerektirdiği” konusudur.<sup>61</sup>

Berki'nin bu çalışması ve önerisiyle ilgili az da olsa günümüz hukukçularının da değerlendirmeleri mevcuttur. Mesela, “usûl-i fıkha dair klasik çalışmaların niteliği gereği modern hukuka uyarlanmadığı; Ali Himmet Berki'nin, *Hukuk Mantığı ve Tefsir* isimli eserinin ise fıkıh usûlü kurallarından yararlanarak, modern kanunların nasıl yorumlanacağını gösteren önemli bir eser olduğu”;<sup>62</sup> “fıkıh usûlü gibi hayli özgün bir düşünme faaliyetine kaynaklık eden İslâm Medeniyetinde yorumun, hukukî düşüncenin can damarını oluşturduğu; İslâm hukukçularının yoruma dair fikrî çabalarının, Türkiye özelinde Cumhuriyet döneminde inkıtaya uğradığı, Berki'nin *Hukuk Mantığı ve Tefsir* isimli eserinde, kanun ve sözleşme gibi modern hukukun temel iki kaynağı üzerinden hukukta yorum meselesine eğildiği, bunu da Fıkıh usûlünün kavram hazinesinden istifadeyle gerçekleştirmesinin Berki'nin konumunu Türk Hukuk Tarihi açısından daha da ilginç kıldığı” ifade edilmiştir.<sup>63</sup> Cumhuriyet dönemi fıkıh literatürüne dair çalışmasında Kaya, “Berki'nin 1948'de yayınladığı *Hukuk Mantığı ve Tefsir* isimli eserini, fıkıh usûlündeki elfâz bahislerinin kavram ve sistematığının modern Türk medenî hukukuna tatbiki teşebbüsü olarak” nitelendirmiştir. O, “resmî bir kurumun yayınlamaya talip olmadığı kitabın, laik bir fıkıh usûlü inşa etme teşebbüsü olarak değil, eğitim hayatı boyunca fıkıh usûlü görmemiş yeni hukukçu neslin hukuk metinlerini anlama noktasında nasıl bocaladığına şahit olmuş eski bir Mekteb-i Kudat mezunu ve tecrübeli bir hâkim tarafından getirilen çözüm teklifi olarak yorumlanması gerektiğini” belirtmiştir.<sup>64</sup> Kaya'nın, Berki'nin eserinde ortaya koyduğu öneriyi sadece “delâletü'l-elfâz” bahislerinin kavram ve sistematığının modern Türk

<sup>60</sup> Miras, “Hukuk Mantığı ve Tefsir”, 386, 387.

<sup>61</sup> Yılmaz Akçıl, “Takdim”, *Hukuk Mantığı ve Tefsir-Kanun ve Mukavelelerin Tanzim ve Tefsirine Ait Kaide ve Asıllar*, ed. Yasin Çevik vd. (Ankara: Türkiye Adalet Akademisi, 2018), 7.

<sup>62</sup> Bk. Otacı, “Hermeneutik (Yorum Bilim)”, 450.

<sup>63</sup> Gürler, “Ali Himmet Berki”, 6. Berki ile ilgili hatırat türü değerlendirmeler için bk. İsmail Doğanay, “Kaybettiğimiz Büyük Hukukçu Ali Himmet Berki'nin Ardından”, *Yargıtay Dergisi* 2/2, (Şubat 1976), 147, 149, 150; Volf Çernis, “Kaybettiğimiz Büyük Hukukçu”, *Yargıtay Dergisi* 2/2, (Şubat 1976), 152, 153.

<sup>64</sup> Kaya, “Fıkıh Literatürü”, 43.

medenî hukukuna tatbik teşebbüsü olarak nitelendirmesi doğru olmakla birlikte eksik bir tanımlamadır. Zira aşağıda da görüleceği üzere o fıkıh usulüne ait daha birçok konu ve kavram üzerinden eserini inşa etmiştir. Dolayısıyla Berki'nin yaptığı fıkıh usulü ve fıkıhın mantığından hareketle yeni dönemde bir “hukuk mantığı” ve “yorumlama yöntemi” ortaya koymak olmuştur.

### 3.1. Eserin İçeriği

Berki, doktrinde genellikle dört bölüm<sup>65</sup> halinde ele alınan fıkıh usulünün belli başlı konuları çerçevesinde modern dönemdeki hukuk fakültesi talebelerine bir hukuk mantığı önerisinde bulunmuştur. İslâm Hukuk sistemine has olan pek çok konuya bu eserde tabiatıyla rastlanmamaktadır. Mesela, Kur'ân ve Sünnet ile irtibatlı olan usûlî konular, doktrinde önemli bir yer tutan haber-i vahidlerle ilgili tartışmalar, icmâ, şer'u men kablenâ, sahâbî kavli, şer'î hükümler gibi İslâm Hukukuna has konular eserde yer almamıştır. Berki'nin fıkıh usulünden aldığı konuların tamamının sadece fıkıha özgü olmayıp diğer hukuk sistemlerine de uyarlanabilir bir yönü bulunmaktadır. Onun eserinde ilk ve en kapsamlı biçimde temas ettiği konu, lafızlar ve delâletleri bahsidir (delâletü'l-elfâz). Beyân teorisi, kıyas, örf-âdet, zaruret, ihtiyaç, istihsan ve istishâb konuları da doğrudan değindiği ve farklı uygulama örnekleri ile zenginleştirdiği usul konularındandır. Berki'nin fıkıh usulü literatürü ve sistematüğünde genellikle bir bütün halinde yer almayan küllî kaidelere eserinde yer vermesi; küllî kâidelere fıkıh usulünde ilk kez yer veren Hâdimî<sup>66</sup> ve Türkçe muhtasar usul eseri kaleme alan Şîrvânî'den<sup>67</sup> etkilendiğini göstermesi bakımından önemlidir. Berki, bu kaideler içinde fıkıh usulünün önemli konularını kapsamlı sayılabilecek şekilde örneklendirmekle kalmamış; yer yer ehliyet arızalarına, maslahat, gâî yorum, berâet-i zimmet, örf-âdet, zaruret, ihtiyaç, ictihad ve fıkıhın muamelat bahislerinde yer alan bazı kavramlara da temas etmiştir.

Berki altı kısma ayırdığı eserinde sırasıyla “mukaddime” (delâletü'l-el-

<sup>65</sup> İmam Gazâlî, *el-Mustasfâ-İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, çev. Yunus Apaydın (Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994), I, 6.

<sup>66</sup> Ebû Saîd Hâdimî, *Levâmi'u'd-Dekâik fî Tercemeti Mecâmi'i'l-Hakâik -Mecâmi'u'l-Hakâik Tercümesi-*, çev. Ahmed Hamdi Şîrvânî, haz. Hüseyin Örs-Seher Erdem Örs (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 289 vd.; Kâşif Hamdi Okur, “Bir Usulcü Olarak Muhammed Hâdimî”, *Osmanlı Fakih ve Mutasavvıfı Ebû Saîd Muhammed Hâdimî Sempozyumu*, (Konya): Konya Büyükşehir Belediyesi, Erman Ofset, 2015), 171; Orhan Çeker, “Ebû Saîd Muhammed el-Hâdimî'nin Mecâmiu'l-Hakâik Adlı Eseri”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1999), 48.

<sup>67</sup> Ahmed Hamdi Şîrvânî, *Türkçe Muhtasar Usûl-i Fıkıh* (İstanbul: Mihran Matbaası, 1302/1885), 7, 8; Değerlendirme için bk. Mehmet Erdoğan-Ramazan Çöklü, “Ahmed Hamdi Şîrvânî ve Türkçe Muhtasar Usûl-i Fıkıh Adlı Eseri İle İlgili Bir Değerlendirme”, *İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi* 4/1 (Bahar 2018), 41.

fâz ve beyân çeşitleri, 7-72), “ruh ve mantık bakımından tefsir” (hükümlerin illet ve menâtları, beyyine külfeti, ek: örf ve âdet, 73-98), “tefsirler” (kazâî, ilmî ve teşri’î tefsir, 99-110), “kıyas” (hukukun yardımcı kaideleri, zaruret, hâcet, meşakkat, istihsan, 111-119), “tefsir kaideleri” (külli kaide ve zâbitların önemi ve farklı konulardaki külli kaideler, 120-203) ve “bazı kanun ve mukaveleler üzerinde tefsir tatbikatı” (204-241) konularına yer vermiştir.

## 3.2. Eserde Yer Verilen Usul Konuları

### 3.2.1. Mukaddime: Delâletü’l-Elfâz

Modern hukuk düşüncesinde yorum yöntemlerinden biri olarak takdim edilen “lafzî yorum”un “Hukuka Giriş” literatüründe son derece sınırlı bir bakış açısıyla ele alındığı söylenebilir.<sup>68</sup> Berki’nin, *Hukuk Mantığı ve Tefsir* isimli eserinin en dikkat çekici özelliği ise, bu kısırlığı aşma noktasında mukaddimesine fıkıh usulünde detaylıca ele alınan lafızlar ve delâletleri bahsiyle başlamasıdır. Bu bölümün, onun yorumlama yönteminin omurgasını oluşturduğu söylenebilir. Bugün de bir kısım hukukçular onun bu tutumuna paralel bir yaklaşımla yorum ilkeleri noktasında fıkıh usulünden ve küllî kaidelerden istifade etme yoluna gitmişlerdir.<sup>69</sup> Berki, fıkıh usulüne ait kavramları kullanarak inşa ettiği mukaddimesini, Hanefî usul sistematüğünde yer alan dörtlü taksime benzer ama kısmen farklı olarak “Sözün Manaya Tahsisi, Sözün İstimali, Delâletler, Sahih ve Muteber Olmayan İstidlaller ve Beyân Nevileri” şeklinde beş ana başlığa ayırmış; bu kavramların tanımlarını, delâletlerini, gereklerini (muceb) ve bunlarla ilgili örnekleri yer yer detaylı sayılabilecek şekilde zikretmiştir. Bu noktada verdiği örneklerin bir kısmını kendinden önce telif edilen fıkıh ve usûl-i fıkıh literatüründen, günlük hayattan, Medenî kanun ve mahkeme kararlarından seçtiği söylenebilir. Eserin bu kısmında yer alan kavramlar klasik fıkıh usulünün ilgili bölümünün özet bir sunumu mahiyetinde olduğundan her bir kavramın tanımını, gereğini (muceb) ve usule müteallik meseleleri burada zikredilmeyecek; varsa farklılıklara temas edilecektir. Berki’nin bu konularla ilgili tercihlerinin genel olarak Hanefî usul anlayışı ile paralel olduğu rahatlıkla ifade edilebilir. Fıkıh usulüne yabancı olan hukuk talebeleri ve hukukçular için kaleme alınmış olsa da eserin epeyce bir tekrarı gerektirdiği en baştan ifade edilmelidir. Zira bütün bunlar klasik fıkıh usulünden belli oranda haberdar olmayı gerekli kılmaktadır.

<sup>68</sup> Bu noktadaki bakış açısını anlayabilmek için bk. Gözler, *Hukuka Giriş*, 264-267; amlf. *Hukukun Genel Teorisine Giriş*, 166, 167.

<sup>69</sup> Bu konuya en güzel örnek Kemal Gözler’dir. O *Hukuka Giriş* isimli eserinin 14. Bölümü olan Çeşitli Yorum İlkeleri konusunu bu çerçevede ele almıştır. Bk. Gözler, *Hukuka Giriş*, 283-324; Abdullah Demir, “Külli Kaidelerin Hukuk Kaynağı Olarak Değeri”, *Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi Özel Sayı 1* (2016), 1-6.

Berki, mukaddimenin birinci babında Hanefî usul sistematîğinde olduğu gibi<sup>70</sup> “Sözün Manaya Tahsisi İtibariyle Kısımları” başlığı altında “has”, “âm” ve “müşterek” lafzı ele almış; has konusu içinde has lafzın tarifi, gereği, mutlak, mukayyet, emir ve nehiy kavramlarına; âm konusu içinde âm lafzın tarifi, âmın hükmü, umûm ifade eden kelimeler, âmın tahsisi, âm ile has arasında tearuz konularına oldukça detaylı sayılabilecek bir biçimde değinmiştir. Onun özellikle, emir konusunun, umum, husus, tekrar ve fevr ifade edip etmemek bakımından muhtelif meseleleri ihtiva ettiği için tefsir ilminde başlı başına bir inceleme konusu olduğunu; bu meselelerden pek çok ihtilâfın meydana gelebileceğini, bunların ancak tefsir ilminin tespit ettiği esas ve kaidelerle halledilebileceğini; bunların çözümünü rastgele ve bilhassa yetersiz ictihadlara bırakmanın hukukî münasebetlerde kargaşa ve düzensizliğe neden olacağını vurgulaması oldukça dikkat çekicidir.<sup>71</sup> Hanefî usul sistematîği içinde “hakikat”, “mecaz”, “sarîh” ve “kinâye”<sup>72</sup> şeklinde tasnif edilen “sözün istimal itibariyle kısımları” Berki, “hakikat” ve “mecaz” olarak iki başlıkta ele almış, bu iki kavramla ilgili küllî kâidelere de yer yer temas ederek konunun iyice yerleşmesini amaçlamıştır. Buna mukabil Hanefî usul sistematîği içinde genellikle bu açıdan yapılmış bir başka ayırım olarak yer verilen sarîh ve kinâyeye temas etme gereği duymamıştır.

Berki, klasik Hanefî usul sistematîğinden kısmen farklı olarak müstakil bir “delâletler” başlığı açmış ve bu başlık altında kendine has bir özellik olarak ilk önce “Sükûtun Delâleti” sonra sırasıyla “Manâya Delâletinin Şekli Bakımından Lafzın Delâleti”, “Sözün/Lafzın delâleti”, Hanefilerde dörtlü tasnifin bir parçası olan “Açıklık-Kapalılık İtibariyle Lafızların Nevileri” başlıklarını incelemiştir. O, usul eserlerinde genellikle müstakil olarak yer almayan “Sükûtun delâleti” başlığı altında Bakara sûresindeki ilgili âyetten<sup>73</sup> hareketle akit ve hukukî tasarrufların hakikî mahiyetlerinin rızaya dayalı olduğunu; rıza tezahür etmedikçe bunların bir hüküm ifade etmeyeceğini, rızanın da asıl olarak sözle ortaya çıkacağını belirtmiştir. Onun bu bölümde vurguladıkları fıkhîta “sâkite söz isnat edilemeyeceği-

<sup>70</sup> Nesefî sîga ve dil açısından nazmın şekilleri (vücuhu'n-nazm): has (emir-nehiy), am, müşterek, müevvel olarak; Molla Hüsrev ise konuluğu itibariyle lafızları hâs, âm, müşterek, cem'u'l-münekker olarak zikretmiştir. Mahmûd b. Muhammed ed-Dihlevî, *İfâdatü'l-Envâr fî idâeti usûli'l-menâr*, thk. Halid Hanefî (Riyad: Mek-tebetü'r-rüşd, 1. Basım, 2005/1426), 99, 100; Molla Hüsrev, *Mirkâtü'l-vusûl ilâ 'il-mi'l-usûl fî usûli'l-fıkh* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011/1433), 22.

<sup>71</sup> Berki, *Hukuk Mantığı ve Tefsir*, 23.

<sup>72</sup> Dihlevî, *İfâda*, 190, 250; Molla Hüsrev, *Mirkât*, 23.

<sup>73</sup> “Ey iman edenler! Mallarınızı aranızda batıl yollarla yemeyin. Ancak karşılıklı rıza ile yapılan ticaretle olursa başka. Kendinizi helâk etmeyin. Şüphesiz Allah, size karşı çok merhametlidir. (Nisâ 4/29)” âyet-i kerimesinde buna işaret vardır.



ne”<sup>74</sup> dair yer verilen küllî kâidenin açıklımıyla paraleldir. “Hukukî olayların rıza ile vücut bulabileceğini; sadece kast ve niyetlerin hukukî olarak bir hüküm ifade etmeyeceğini; kaide olarak rıza ve iradenin delilinin söz olması nedeniyle “sâkite bir söz isnat edilemeyeceğini”; fakat mantık, hukuk ve âdet icabı olarak bazı hallerde sükûtun beyân addolunacağını söylemiştir. Buna göre, söylenen şeyden söylenmeyen şey zarureten anlaşılırsa, hukukun beyânın gerekli olduğu yerlerde ve örf-âdet icabından ise sükût beyân addolunur. Bu esaslar haricinde aklen, hukuken ve âdeten beyânın gerekli olmadığı yerlerde sükûta beyân hükmü izafe edilemez. Meselâ, “bahçedeki misafir izin almaksızın meyve yer de ev sahibi ona bir şey söylemezse bu durumda onun yenen meyveleri tüketmeye izin vermiş sayılacağını ve buna ahlâkî ve hukukî bir şey terettüp etmeyeceğini” vurgulamıştır. Ona göre fiilî delâlet ile sükût delâleti birbirinden ayrılmalıdır. Meselâ, baş ile veya el ile işaret bir beyândır. Ekmek gibi fiyatı muayyen bir malı alıp parasını vermek de bir beyândır. Bunlar hep fiilîdir. Sükût ise ne fiilî ne de kavli bir beyândır.<sup>75</sup>

Berki, Hanefî usul sistematiğinde “manâya delâletinin şekli bakımından lafız”;<sup>76</sup> mütekellimîn usulcülerce de “delâletler” başlığı altında (mantûk-mefhûm) ele alınan lafzın delâleti konusuna, sözün muhtelif delâlet ve ifadeleri olan mutabakat, tazammun ve iltizâmını ele alarak giriş yapmıştır. Bu girişten sonra klasik Hanefî usulünde yer aldığı şekliyle lafzın delâletleri olan “dâl bi'l-‘ibâre”, “dâl bi'l-işâre”, “dâl bi'd-delâle” ve “dâl bi'l-iktizâ” kavramlarını açıkladıktan sonra her birine günlük hayattan ve kanun maddelerinden örnekler vermiştir.<sup>77</sup> Hanefî usul sistematiğinde “zâhir”, “nass”, “müfesser” ve “muhkem”;<sup>78</sup> mütekellimîn usulcülerce “zâhir” ve “nass”<sup>79</sup> olarak ele alınan “açıklık (vuzuh) itibariyle lafızlara “zâhir (belirli)”, “nass (açık)” ve “müfesser (yorumlu)” şeklinde üç ana başlık altında kısaca temas etmiştir. Hanefî usul eserlerinde “hafî”, “müşkil”, “mücmel” ve “müteşabih”;<sup>80</sup> mütekellimîn usul eserlerinde ise “mücmel”

<sup>74</sup> Sâkit'e söz isnad olunmaz. Lakin ma'rız-ı hâcette sükût beyandır. Ahmet Cevdet Paşa vd, *Mecelle*, haz. Ali Himmet Berki (İstanbul: Hikmet Yayınları, 1982), 25, Madde 67.

<sup>75</sup> Berki, *Hukuk Mantığı ve Tefsir*, 44-46.

<sup>76</sup> Molla Hüsrev, *Mirkât*, 23; Dihlevî, *İfâda*, 254 vd.

<sup>77</sup> İlgili maddede “Müddeti içinde reddetmiyen mirasçı, mirası kayıtsız ve şartsız iktisap etmiş olur” denmiştir. “Buraya köpekle girmek yasaktır” denen yere kurt veya ayı ile de girilemez. Zira yasaklamanın illeti olan pisletme, eşip bozma kurt ve ayıda daha ziyade muhtemel olup, bu evleviyetle sabit olur. “Benim hesabıma malınızdan filana bin lira veriniz” sözünde emrolunan şahıs bin lira verince emreden “bu ikraz tarafımdan kabul ve tesellüm olunmamıştır” diye bir iddiada bulunamaz.

<sup>78</sup> Molla Hüsrev, *Mirkât*, 22, 23; Dihlevî, *İfâda*, 179.

<sup>79</sup> Yunus Apaydın, “Nas”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/ 391, 392.

<sup>80</sup> Molla Hüsrev, *Mirkât*, 23; Dihlevî, *İfâda*, 184.

ve “müteşabih”<sup>81</sup> şeklinde ele alınan kapalılık itibariyle lafızları sadece “hafî” ve “mücmel” şeklinde iki kategoride incelemiş; “müşkil” ve “müteşabih” gruplandırmasına ise yer vermemiştir.

Berki, Hanefî usul eserlerinde zikredildiği gibi “Sahih ve muteber olmayan istidlaller”<sup>82</sup> başlığı altında lafız ile istidlalin biri muteber diğeri muteber olmayan şekilde iki türünden bahsetmiş, şu ana kadar zikredilenlerin muteber olduklarını, bu başlık altında ise muteber olmayan istidlallerden bahsedeceğini bildirmiştir. Burada cumhurun yani mütekellimîn usulcülerin delâlet yönteminde yer alan “mantûk” ve “mefhûm” kavramlarını açıkladıktan sonra, mefhûmun mefhûm-i muvâfakat (fehva’l-hitâb) ve mefhûm-i muhâlefet (delilü’l-hitâb) şeklinde iki türü olduğunu, mefhûm-i muhâlefetin önemli bir konu olup ehemmiyet ve dikkatle üzerinde durulması gerektiğini bahsetmiştir. Modern hukukta “aksiyle kant” isimlendirmesi çerçevesinde temas edilen bu konuyla<sup>83</sup> istidlâlî mümkün görenlerin konuyu bazı kayıd ve şartlara tâbi tuttuklarını belirten Berki, mefhûm-i muhâlifin, mefhûm-i isim, mefhûm-i sıfat, mefhûm-i şart, mefhûm-i gaye, mefhûm-i istisna ve mefhûm-i hasr kısımlarına ayrıldığını, sadece mefhûm-i hasırda mefhûm-i muhâlefetin muteber olduğunu, onu da mantûk saymanın daha doğru olacağını belirtmiştir.<sup>84</sup> Hanefî usul sistematiği içinde beşli taksimle ele alınan<sup>85</sup> “beyân ve nevileri” konusuna, “sözdeki maksadı açıklamak” anlamına gelen beyân tanımı ile başlamış, beyânın sözle, fiil (işlem) ile hatta sükût (susmak) ile de olabileceğini belirttikten sonra beyân çeşitlerini Hanefî usul eserlerinde yer verildiği şekliyle ele almıştır. Bu çerçevede o, beyânın, “beyân-ı takrîr, beyân-ı tefsîr, beyân-ı tağyir, beyân-ı zaruret ve beyân-ı tebdil (nesih ve ilga)” nevilerine ayrıldığını belirterek, farklı alanlardan zikrettiği örneklerle konunun anlaşılmasına katkıda bulunmuştur.<sup>86</sup>

### 3.2.1.1. Değerlendirme

Berki fıkıh usulünden ilham alarak ortaya koyduğu delâletü’l-elfâz/li-san kaideleri noktasında oldukça hassas davranmış; kanun metinlerindeki maksadın açık olmadığı yerlerde metni bu tefsir kaidelerine göre yorumlamanın gerekli olduğunu vurgulamıştır. Onun kanun vâzının ifade etmediklerini söyletmenin “nas üzerine ziyade yapma” anlamına geleceğini, bu

<sup>81</sup> Ferhat Koca, “Mücmel”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006) 31/453, 454; Zekiyüddin Şaban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları* (Usûlü’l-Fıkıh), çev. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 391.

<sup>82</sup> Molla Hüsrev, *Mirkât*, 158; Dihlevî, *İfâda*, 263.

<sup>83</sup> Bk. Gözler, *Hukuka Giriş*, 335 vd.

<sup>84</sup> Berki, *Hukuk Mantığı ve Tefsir*, 55, 56.

<sup>85</sup> Dihlevî, *İfâda*, 340-352 vd.; Molla Hüsrev, *Mirkât*, 169 vd.

<sup>86</sup> Berki, *Hukuk Mantığı ve Tefsir*, 59-62. Beyân teorisi ile ilgili detaylı bilgi için bk. Mehmet Cengiz, “Hanefî (Fukahâ) Usûlünde Beyân Teorisi”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 35 (2020), 129-161.

durumda da kanun ve mukavelelere hiç itimat kalmayacağını belirtmesi<sup>87</sup> oldukça önemlidir. Berki için lafızlar ve delâletleri konusuna riayet etmek o kadar önemlidir ki; o hem bundan dolayı hem de eserinin genelinde ortaya koyduğu hukuk mantığı çerçevesinde yer yer mahkeme kararlarını da eleştirebilmiştir. Mesela Temyiz Birinci Hukuk Dairesinin bazı kararlarını doğru bulmamış,<sup>88</sup> bazı mahkeme kararını sorgulamış,<sup>89</sup> ibarenin bu tür bir tefsire müsait olmadığını ve vâzı-ı kanunun kastettiğinin de bu olmadığını açıkça ortaya koymuştur.<sup>90</sup> Bu çerçevede Tevhid-i İctihad Hayeti kararının, kanunun maksat ve ruhuna uymadığını da ifade edebilmiştir.<sup>91</sup>

Ali Himmet Berki, Medenî kanunun kabul ettiği mesleğe göre kaleme aldığı eserinde aşağıda şema halinde de yer verdiğimiz lafızlar ve delâletleri konusunda, genel olarak Hanefî usul sistematığı ile uyumludur. Buna mukabil o, lafızları tasnifte sadeleştirmeye gitmiş; müevvel, müteşabih, sarih, kinâye, muhkem gibi bazı lafızları kullanım alanı olmaması nedeniyle eserine almamıştır. Mütakellimin usul eserlerinde delâletler konusunda yer verilen “mantûk ve mefhûm” kavramlarına da fasit istidlaller şeklinde temas etmesi fukahâ yöntemi ile uyumludur. Beyân teorisi ile ilgili Berki'nin tasnifi, beyânı genellikle mücmel lafzın içinde ele alan Mütakellimin usulcülerden ziyade Hanefî usulcülerle benzeşmektedir. Pezdevî ve onu takip eden Hanefî usulcülerin çoğunluğu bu tasnifi benimsemiştir.<sup>92</sup>

Berki her bir lafzın Türkçe anlamını, Türkçe'de bu lafzın kapsamına giren kelimeleri, bu kavramların delâletlerini açıkladıktan sonra dönemin kanun maddelerinden ve sözleşmelerden bolca örnekler zikrederek konuları anlaşılır hale getirmiştir. Bu aktarım başlangıç düzeyindeki talebeler için son derece öğreticidir. Bu noktada eserin dikkat çeken yönlerinden birinin; Medenî kanundan ve farklı ictihadlardan bol bol örnekler vermek suretiyle öğrencilerin bu kavramları ve delâletlerini sorunsuzca kavrayıp kanun metni içinde yorumlayabilecek bir melekeye sahip olmalarını temin olduğu söylenebilir.

<sup>87</sup> Berki, *Hukuk Mantığı ve Tefsir*, 222, 223.

<sup>88</sup> Berki, *Hukuk Mantığı ve Tefsir*, 182.

<sup>89</sup> Berki, *Hukuk Mantığı ve Tefsir*, 211, 212.

<sup>90</sup> Berki, *Hukuk Mantığı ve Tefsir*, 213, 219.

<sup>91</sup> Berki, *Hukuk Mantığı ve Tefsir*, 91.

<sup>92</sup> Dihlevî, *İfâda*, 340-352 vd.; Molla Hüsrev, *Mirkât*, 169 vd. “Debûsi ise beyân-ı takrîr, tağyîr, tefsîr ve tebdîl şeklinde dörtlü bir ayırım yapmış, istisnayı beyân-ı tağyîr ve şarta ta'liki beyân-ı tebdîl olarak nitelendirmiştir. Serahsî bu ayırımı benimsemekle beraber beyân-ı zarûreti ekleyerek onu beşli hale getirmiştir.” Detaylı bilgi için bk. İbrahim Kâfi Dönmez, “Beyân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992) 6/23-25.



kanundan “evlat edinme” ve “mal ortaklığını” bu konuya örnek vermiş, bu müesseselerin kıyasa muhalif olarak sabit olması nedeniyle diğer meselelerde makîsün aleyh olamayacağını; bunlara kıyasen bir icthadda bulunulamayacağını belirtmiştir. Ona göre bu durumda bir hukukçunun yapması gereken şey bir hüküm üzerinde durulurken her şeyden evvel bunun kıyasa muvafık olup olmadığını tayin etmek, muhalif ise o hükmü mevridine hasretmektir.<sup>96</sup>

Berki kanunun ruhu ile yorumlamanın ne suretle cereyan etmesi lâzım geldiğini açıklamak üzere “beyyine külfeti”,<sup>97</sup> “evlenme ehliyeti ve evlilik yaşı”<sup>98</sup> gibi bazı konularda ortaya konan farklı yorumları analiz etmiştir. Medenî kanunda benimsenen “akdî ve kânûnî şüf’a hakkına” temas ettikten sonra “kânûnî şüf’a” hakkında tefsire muhtaç meselelerin oluşması nedeniyle konuyla ilgili değerlendirmelerine detaylıca yer vermiştir.<sup>99</sup> Berki’nin bu noktalarda yaptığı açıklama ve yer verdiği örnekler, kıyâs, istihsan gibi fıkıh usulünün en önemli konularının modern dönem hukukçularına tanıtılmasından ibarettir. O bu bölüme ek olarak yer verdiği örf-âdet konusundaki değerlendirmelerini İbn Âbidîn’in örfle ilgili meşhur risâlesine<sup>100</sup> de atıfta bulunarak usûl-i fıkhıdaki yerleşik anlayış üzere aktarmıştır.<sup>101</sup> Bu çerçevede Mecelle’deki küllî kaidelere de temas ederek<sup>102</sup> örf ile hüküm verilebilmesi için aranan şartlardan bahsetmiş, ilmî ve kazaî icthadların âdete müstenit ise âdetin değişmesiyle değişeceğine vurgu yapmıştır. Hukukçu ya da hâkimlerin yeni vaziyet ve deliller karşısında eski icthadını değiştirebileceğine; ancak bunun ilmî gerekçelerle ve bir araştırma neticesi olmasının gereğine işaret ettikten sonra, İslâm hukukunda da büyük müctehidlerin zaman zaman bazı icthadlarından rücu etmelerinin yeni delil ve neticelere ulaşmalarından kaynaklandığının altını çizmiştir.<sup>103</sup>

Kanun ve mukavelelerin daima vazih olmayıp müphem ve mücmel olabileceğini, hatta bazen beyân ve hükümler arasında tezat dahi bulunabileceğini; kimi zaman da kanun vâzî‘ının bazı hâdiseleri gözden kaçırmış ve yepyeni bazı münasebet ve hâdiselerin de vuku bulmuş olabileceğini vurgulayan Berki, bu gibi durumlarda hâkime mücmel metinleri ilmî metotlarla tefsir etme ve kanunun boşluklarını doldurma vazifesinin düştüğünü ifade etmiştir.<sup>104</sup> O bu kısımda “Medenî kanunun verdiği yetki çerçe-

<sup>96</sup> Berki, *Hukuk Mantığı ve Tefsir*, 75.

<sup>97</sup> Berki, *Hukuk Mantığı ve Tefsir*, 75.

<sup>98</sup> Berki, *Hukuk Mantığı ve Tefsir*, 79.

<sup>99</sup> Berki, *Hukuk Mantığı ve Tefsir*, 91.

<sup>100</sup> İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer, “Neşrû'l-‘arf fî binâi ba‘dî'l-ahkâm ‘ale'l-‘urf”, *Mecmû‘âtü resâil-i İbn Âbidîn* (İstanbul: 1325), 2/114-147.

<sup>101</sup> Berki, *Hukuk Mantığı ve Tefsir*, 95.

<sup>102</sup> Berki, *Hukuk Mantığı ve Tefsir*, 96.

<sup>103</sup> Berki, *Hukuk Mantığı ve Tefsir*, 98.

<sup>104</sup> Berki, *Hukuk Mantığı ve Tefsir*, 99.

vesinde hâkimin, -vazih olduğu takdirde- evvelâ kanunu lafziyle; sarih ve vazih olmayan hususlarda kanunun ruhunu teşkil eden illet ve menâtları ile tefsir edeceğini; kanunun temas etmediği meselelerde ise örf ve âdetle, örf ve âdet de yoksa mutlak icthadı ile hareket edeceğini” belirtmiştir.<sup>105</sup> Berki’nin fıkıh usulünden mülhem bu noktadaki yönlendirmeleri oldukça önemlidir. Ayrıca onun bu noktada küllî kaidelere vurgu yapması da dikkat çekicidir. O, her hukukî müessesenin asıl ve zâbıtlarının olduğunu; bunların tefsir ve tatbikatta rehberlik vazifesi gördüğünü; hâkimlerin de asıl ve esaslara uygun olarak kanunu tefsir ve hâdiseleri o dairede çözüme kavuşturmaları gerektiğini vurgulamıştır. Bu durumdaki hâkimin icthadı varit olduğu hâdisede muteber kabul edilir.<sup>106</sup>

### 3.2.3. Kıyas ve Hukukun Yardımcı Kaideleri

Modern dönem hukuka giriş eserlerinde sınırlı biçimde değinilen konulardan biri de kıyastır. Bu konuya vurgu yapanlardan biri de Gözler’dir. O fıkıh usulünde sayfalar dolusu anlatılan kıyas konusuna modern dönem hukukçuların eserlerinde nerdeyse hiç temas etmediğine ve kıyasın da analojiye indirgendiğine vurgu yapmıştır.<sup>107</sup> Gözler sonraki dönemde bu kısırlığı fark etmiş olacak ki diğer eserlerinde bu hususun da altını çizerek fıkıh usulündeki kıyastan faydalanmanın zaruretine değinmiştir.<sup>108</sup> Onun bu noktadaki kaynağı ise genelde Ömer Nasuhi Bilmen’dir.<sup>109</sup> Berki de kendi döneminde ortaya çıkan benzer bir eksikliği giderme noktasında “hukukta en önemli ve faydalı bir icthad membaı” olarak nitelendirdiği “kıyas” konusuna eserinde müstakil bir yer ayırmıştır. Buna mukabil onun fıkıh usulü eserlerinde geçtiği şekliyle kıyası çok kapsamlı ele almadığı, malumun ilamı kabilinden konulara temas etme gereği duymayıp önemli gördüğü bazı özel hususiyetleri inceleme konusu yaptığı görülmektedir. Bunun da fıkıh usulü içeriğine yabancı olan hukuk talebelerine ve hukukçulara temel düzeyde bir hukuk mantığı kazandırma noktasında yeterli olacağı söylenebilir. Ona göre kıyas, hukuk ilminin gelişmesinde, kanunların tamamlanması ve tatbikinde bir genişlik ve muvaffakiyet vasıtası olmuştur.

<sup>105</sup> Berki, *Hukuk Mantığı ve Tefsir*, 100. Girişte de; “Hâkim, kanunun mantık ve delâletleriyle ve kanunun lafiz ve ruhiyle temas etmediği hâdiselerde örf ve âdetle ve örf ve âdet de yoksa bir kanun vâzı’ı imiş gibi icthadiyle hareket edecektir.” demiştir. Bk. Berki, *Hukuk Mantığı ve Tefsir*, 8.

<sup>106</sup> Berki, *Hukuk Mantığı ve Tefsir*, 100.

<sup>107</sup> Örnek olarak bk. Gözler, *Hukukun Genel Teorisine Giriş*, 173-176.

<sup>108</sup> Gözler, *Hukuka Giriş*, 328; a.mlf. *Fıkıh-Hukuk İlişkisi*, 62. Benzer bir yaklaşım için bk. Fahrettin Kayhan, “Yargısal İçtihatlardan Yararlanma Yöntemi ve Türk Hukuku”, *Banka ve Ticaret Hukuku Enstitüsü*, -Sempozyum ve Tartışmalar XI (Ankara:1999) 21, 36-38. <https://www.fahrettinkayhan.com/FileUpload/bs820441/File/yargisal.pdf>.

<sup>109</sup> Gözler, *Hukuka Giriş*, 328, 330 vd.

Ayrıca her hüküm bir illete bağlı olduğundan illet ve menâtları nazara almaksızın kanunları sarahatine hasretmek doğru değildir.<sup>110</sup> Berki'nin eserinde en çok vurgu yaptığı konuların başında hükmün illet ve menatını; hükümlerin illet ve sebeplerini incelemenin geldiği söylenebilir.<sup>111</sup>

Tevsîi tefsir kabilinden gördüğü kıyası, “tasrih olunan bir meselenin hükmünü benzeri meselelerde ortaya çıkarmak” şeklinde tarif eden Berki, bu noktadaki kastının lafızların delâletinin dışında sırf istinbata dayalı kıyas olduğunu belirtmiş; evleviyet kıyasının ise delâlet türünden olduğunu vurgulamıştır.<sup>112</sup> Berki ayrıca kıyasın unsurlarından, kıyas yapılabilmesi için asıl ile fer‘in illette müşterek olmasının lüzumundan, kıyas ile nassın delâleti/fehva‘l-hitâbın birbirine karıştırılmaması gerektiğinden bahsetmiş;<sup>113</sup> kıyas konusuyla ilgili meseleleri borçlar hukukundan pek çok örnek ile açıklamıştır. Bu çerçevede pek çok konu yanında “âriyet” ve “icâre akdi” de kıyas açısından değerlendirilmeye tabi tutularak, aralarında bir müşterek illetin olmadığı ifade edilmiştir.<sup>114</sup> Berki klasik usul eserlerinde yer verildiği şekliyle kıyas konusunda önemli bazı şartları da zikretmiştir: Mesela o, “hükmün mevzuuna mahsus olmaması”, “asıl yani makisün aleyh olan meselenin kıyasa muhalif olarak sabit olmaması” ve “makisün aleyh olan meselenin hükmünün bir illet ile muallel olması ve illetin kasır ve tamamlanmamış olmaması” gibi konuların rükün mesabesinde olduğunu belirterek her bir şarta detaylı örnekler vermiştir.<sup>115</sup>

“Hukukun Yardımcı Kaideleri” başlığı altında hukukun kaynaklarının örf-âdet ve teşrihlere münhasır olmadığını; zaruret, hâcet, meşakkat gibi hukuk ilminin siyasî, içtimaî, iktisadî icaplarla uyumlu biçimde yürümesine ve insan münasebetlerinin mâkul ve faydalı bir şekilde devamına hizmet eden yardımcı kaynaklarının da olduğuna işaret ederek önemli bir hususu dikkat çekmiştir. Ayrıca o kanunların tanziminde bu hususların daima göz önünde bulundurulduğunu; bunları ihmal eden kanunların akamete mahkûm kaldığını vurgulamış; ırz, nefis, mal müdafaa-muhafazasıyla ilgili izin ve ruhsatların zarurete mebni olduğunu; bütün neveleriyle “cebrî istimlâk”, “bey‘ bi‘l-vefâ”, “istisnâ”, “bakma mukavelesi”, “vekâleti olmaksızın başkası hesabına tasarruf” gibi muamelelerin “kıyasa muhalif olarak” “ihtiyaca”; “boşanma”, “matlubu temlik”, “vasiyet” ve “borçlunun

<sup>110</sup> Berki, *Hukuk Mantığı ve Tefsir*, 111.

<sup>111</sup> Berki, *Hukuk Mantığı ve Tefsir*, 207, 210.

<sup>112</sup> Berki, *Hukuk Mantığı ve Tefsir*, 111, 112.

<sup>113</sup> Berki, *Hukuk Mantığı ve Tefsir*, 112; Konuyla ilgili detaylı bilgi için bk. Uğur Bekir Dilek, “Nassın-Mefhûm-i Muvâfakatin Delâleti: Lafzî Bir Delâlet mi Kıyas-ı Celî mi?”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 20 (2012), 317-339.

<sup>114</sup> Berki, *Hukuk Mantığı ve Tefsir*, 115.

<sup>115</sup> Berki her bir konuya örnek vermiş, son madde için de ibadetlere ait konuların kıyas mevzusu olmayıp taabbüdi olduklarına işaret etmiştir. Berki, *Hukuk Mantığı ve Tefsir*, 117.

bazı mallarının satılmamasının” “meşakkat” esasına binaen tecviz edildiklerini ifade etmiştir.<sup>116</sup>

Berki ayrıca “İslâm Hukuku’nda istihsan” konusuna kısaca değinmiş, istihsanın kıyası hafî ve bazılarınca “kıyası terk ile nâsın haline muvafık olanı ihtiyar etmek”, “nâsa icabında kolaylık göstermek” şeklinde tarif edildiğine gerek eski ve gerek yeni hukukta kıyasa muhalif olarak kabul olunan hükümlerin ekserisinin bu mülâhaza ile vaz olduğuna vurgu yapmıştır.<sup>117</sup> Özellikle zaruret ve hâcet konusunda hem usulde hem de küllî kaideler kısmında detaylı biçimde değinmiştir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla kıyas, örf-âdet, istihsan, zaruret, hâcet, gibi konulara oldukça detaylı biçimde yer vermiş; berâet-i zimmet çerçevesinde istishâb kaidesine temas etmiştir.<sup>118</sup>

Maslahat konusuna müstakil bir başlık açmasa da satır aralarında bazı örnekler içinde gerekçelendirme noktasında fayda, amme maslahatı, zarar ve fayda karşılaştırması sonucu faydası galip olan cihetin tercih edileceğine vurgu yapmış; ayrıca ahkâmın değişmesine de temas etmiştir.<sup>119</sup> “Fihakika hukuk münasebetleri daima nazarî esaslarla idare edilemezse de esaslardan inhiraf için mutlaka faide ve maslahat lâzımdır.” ifadesi bu noktada yol göstericidir.<sup>120</sup>

Berki eserinde yer yer nassa ziyade, nesh ve icthad konularına da değinmiş; kanunun söylemediği yerde söyletmeyi “nassa ziyade” kabilinden uygun olmayan bir husus olarak takdim etmiştir. Müellifin “mürûzaman” müessesesini hukuk mantığına muvafık olmasa da âmme emniyetine, ferdlerin huzur ve sükûnuna uygun olmak bakımından makul ve faydalı olarak nitelendirmesi dikkat çekicidir.<sup>121</sup> Birçok meseleyi ele alırken illet ve sebebi dikkate almanın; konunun müspet ve menfi yönlerini hesap etmenin gereği üzerinde durmuştur.<sup>122</sup> Teşriin hakikî hukuk membalarına uygun olmasının zaruretinden; halkın kanunlara ancak bu uygunluk nisbetinde itaat edeceğinden, tabîi haklara, halkın örf ve âdetine, ihtiyaçlarına muvafık olan kanunun, hakikî membalara ve cemiyetin ortak vicdanına uygun demek olacağından bahsetmiştir.<sup>123</sup>

Örf ve âdetin de bir hukuk kaynağı olduğunu; bununla birlikte bunların da hakikî hukuk membaina muvafık olmasının gerektiğini yani bir nevi şeriatın asıllarına aykırı ve mülga olmamasının lüzumunu belirtmiştir. Bu

<sup>116</sup> Berki, *Hukuk Mantığı ve Tefsir*, 118.

<sup>117</sup> Berki, *Hukuk Mantığı ve Tefsir*, 118-119.

<sup>118</sup> Berki, *Hukuk Mantığı ve Tefsir*, 172 vd.

<sup>119</sup> Berki, *Hukuk Mantığı ve Tefsir*, 122, 182, 190.

<sup>120</sup> Berki, *Hukuk Mantığı ve Tefsir*, 187.

<sup>121</sup> Berki, *Hukuk Mantığı ve Tefsir*, 174.

<sup>122</sup> Berki, *Hukuk Mantığı ve Tefsir*, 223.

<sup>123</sup> Berki, *Hukuk Mantığı ve Tefsir*, 12.



çerçevede o insan hürriyetine, mal, can, ırz masuniyetine muhalif ve güçlünün zayıfı istismarına vesile olan âdetleri hukuk kaynağı olarak nitelendirmemiş; hukuka memba olanın bu esaslara muhalif olmayan iyi âdetler olduğunu vurgulamıştır.<sup>124</sup> Kanunun ancak kanunla ilga veya tadel olunacağını vurgulayan Berki, kamu düzenine veya ahlâka müstenit kanunların örf ve âdetle mülga sayılamayacağını; buna mukabil kamu düzeni ve ahlâkla irtibatı olmayan hükümlerin örf ve âdetin değişmesi ile kendiliğinden hükümünün kalkacağını ifade etmiştir.<sup>125</sup>

Berki yer yer kanunun gözettiği gaye kavramına temas ederek gâi yorumlamada bulunmuştur. Özellikle onun “böyle bir yorum kanunun gözettiği gayeye tamamen mugayirdir.”<sup>126</sup> şeklindeki cümlesi bu noktada bize fikir vermektedir. Yine Tevhid-i İctihad Heyeti kararının, kanunun maksat ve ruhuna uymadığını da ifade edebilmiştir.<sup>127</sup> Kanunların bir hüküm koymadığı/ meskût bıraktığı hususların icthadla çözümleneceğini de belirtmiştir.<sup>128</sup> Özellikle ilmî ve kazaî icthadların âdete müstenit ise âdetin değişmesi ile bunların da değişeceğine vurgu yapmıştır.<sup>129</sup> Hükümleri değerlendirirken yer yer bir tutumun ya da kabulün akla ve hakkaniyete uygun düşmeyeceğinin; meselenin hukuk ilminin mantık ve esasları, hukuki mefhum ve esaslar dairesinde halledilmesi gerektiğinin altını çizmesi önemlidir.<sup>130</sup>

Berki'nin Medenî kanun yorumcularınca ihmal edilen kıyas (illet, menât, sebep), istihsan gibi konular yanında zaruret, hâcet, örf-âdet, maslahat, gâi yorum, nassa ziyade, istishâb (berâet-i zimmet) gibi meselelerde modern dönem hukuk talebelerine verdiği hukuk mantığı son derece yol göstericidir. Kaldı ki onun yaptığı bu işin ne kadar hayati olduğu farklı hukukçular tarafından da ifade edilmiştir. Klasik fıkıh usulünün içeriği ile karşılaştırıldığında Berki'nin hüküm istinbat metodlarına hukuk mantığı adıyla yoğunlaştığı söylenebilir.

### 3.2.4. Küllî Kaideler

Berki, fıkıh usulü sistematığı altında bir bütün olarak genellikle yer verilmeyen küllî kaidelere hukuk talebelerine hem bütünü görebilmeleri hem de bu çerçevede hukuk mantığını zihinlerinde yerleştirebilmeleri adına eserinde yer vermiştir. Osmanlının son dönemlerinde yaşayan Ahmed Hamdi Şirvanlı'nın Arapça'da yetkinleşmeyen ve usûl-i fıkıh ile ilk kez

<sup>124</sup> Berki, *Hukuk Mantığı ve Tefsir*, 12, 13.

<sup>125</sup> Berki, *Hukuk Mantığı ve Tefsir*, 65.

<sup>126</sup> Berki, *Hukuk Mantığı ve Tefsir*, 82.

<sup>127</sup> Berki, *Hukuk Mantığı ve Tefsir*, 91.

<sup>128</sup> Berki, *Hukuk Mantığı ve Tefsir*, 91.

<sup>129</sup> Berki, *Hukuk Mantığı ve Tefsir*, 98.

<sup>130</sup> Berki, *Hukuk Mantığı ve Tefsir*, 193, 210, 215.

karşılaşan Hukuk Mektebi öğrencileri için hazırladığı Türkçe *Muhtasar Usûl-i Fıkıh* isimli eserinde de küllî kâidelere de yer vermesi<sup>131</sup> Berki'nin bu eserden istifade etmiş olabileceğini akla getirmektedir. Kaldı ki günümüzde pek çok hukuk literatüründe ve fıkıh usulü eserinde küllî kâidelere yer verildiği de ifade edilmelidir. İslâm hukukçularınca geliştirilen küllî kaidelerin Medenî kanunun yorumlanmasında kullanılması konusunu başka bir çalışmaya hasrederek burada konuya dair kısa bir özet sunmanın yeterli olacağını değerlendiriyoruz.

Berki, eserinin “tefsir kaidelerine” hasrettiği bölümünde pek çok küllî kaideye yer vererek fıkıhın/hukukun temel konularında hukuk talebelerine bütüncül bir bakış açısı kazandırmayı hedeflemiştir. O, küllî kaidelerin kısmen kanun ve kısmi küllîsinin hem kanun, hem de mukavelelerin tefsirinde yardımcı vazifesi gören bir takım düsturlar olduğunu ifade etmiş;<sup>132</sup> bunlardan çoğunun fer‘î meselelerden istikrâ’ ve istinbat olduğunu, her hukukçunun ve özellikle başlangıç seviyesindeki hukuk talebelerinin üzerinde durup işleyecekleri mevzular olduğunu belirtmiştir. Berki küllî kaide ve zâbıt/dâbıtın anlamına yer verdikten sonra çözümünü güç bir hadiseye rastlandığında küllî kaide ve zâbıtlardan büyük faydalar görüleceğini;<sup>133</sup> bu asıl ve kaideler üzerinde durmanın insana meleke temin edeceğini; hükümlerinde derin bir anlayış ve güven hasıl olacağını vurgulamıştır.<sup>134</sup> Berki burada İslâm hukukçularınca oluşturulan ve ağırlıklı kısmı Mecelle'nin mukaddimesinde yer alan altmış beş küllî kaideye kapsamlı bir biçimde temas etmiştir. Bu çerçevede o, zimmete, iradenin tezahürü, vaad ve şartları, örf ve âdet, kolaylık, zaruret, dava hakkı, ispat hukuku, mülkiyetin hükümleri, haksız fiiller, tebean sabit olan hükümler ve icihad konularındaki asıl hükümlerle istisnalarına değinmiştir. Müellif burada yer yer Mecelle ile Borçlar Kanunu hükümlerini mukayese etmiş; detaylı bilgi için okuyucuyu Mecelle şerhlerine yönlendirmiştir. Biz burada detaya girmeksizin sadece ıztırar hali ile ilgili birkaç örnek vermekle iktifa edeceğiz: Berki bu maddenin altında “Zaruretler memnû olan şeyi mubah kılar.”<sup>135</sup> “Zaruretler kendi miktarlarıncâ takdir olunur.”<sup>136</sup> “Zarar kendi misliyle izale olunamaz.”<sup>137</sup> “Iztırar gayrin hakkını iptal etmez.”<sup>138</sup> “Hâcet umûmî olsun, hususî olsun zaruret menziline tenzil olunur.”<sup>139</sup> “Bir özür için caiz

<sup>131</sup> Şirvânî, *Usûl*, 7-8; Erdoğan-Çöklü, “Şirvânî”, 41.

<sup>132</sup> Berki, *Hukuk Mantığı ve Tefsir*, 120.

<sup>133</sup> Berki, *Hukuk Mantığı ve Tefsir*, 120.

<sup>134</sup> Berki, *Hukuk Mantığı ve Tefsir*, 121.

<sup>135</sup> Mecelle, md. 21.

<sup>136</sup> Mecelle, md. 22.

<sup>137</sup> Mecelle, md. 25.

<sup>138</sup> Mecelle, md. 33.

<sup>139</sup> Mecelle, md. 32. Berki ihtiyaç dolayısıyla vazolunan bir çok müessese ve hükümlerden bahsetmiş; “vakıf, vasiyet, evlat edinme, mirastan ıskat, temlik-i deyin, istisnâ

olan şey o özrün zevaliyle batıl olur.”<sup>140</sup> “Mâni zâil oldukda memnû avdet eder.”<sup>141</sup> gibi kaideleri farklı alanlardan örnekler vermek suretiyle detaylı biçimde açıklamıştır. Buraya kadar zikredilen hususların her birinin hukuk talebelerine sağlam temellere dayalı bir hukuk mantığı ve formasyonu kazandıracağında şüphe yoktur. Eserde zikredilen küllî kâideler de seçtikleri konu itibariyle hem lafızlar ve delâletleri ile ilgili kavramların hem de hukukun genel mantığının kavranması ve sorunların yine hukukun içinde kalarak çözülmesi noktasında muhataplarına güçlü bir bakış açısı kazandırmaktadır.

### 3.2.5. Hukuk Mantığının Bazı Konulara Tatbiki

Berki'nin eserini farklı kılan yönlerden birinin, fıkıh usulünden hareketle ortaya koyduğu yorumlama yöntemini farklı alanlardan seçtiği örneklere uygulaması olduğu söylenebilir. O eserinde yer verdiği kaideleri “farazî” ya da vaki olmuş misallere tatbik etmiş; insanın nazarî olarak birçok şey bilebileceğinden, bununla birlikte tatbikat karşısında tereddüt ve şüphelere düşebileceğinden bahsetmiştir. Zira ona göre teorik bilgiler soyut ve mücmeldir. Bu bilgilerin ilişkili olduğu kaide ve esaslar umûmî mevzu ve hükümleri tanzim eder, teferruata intikal etmez. Berki bu bölümde yer verdiği tahlil ve mütalâaların, kuramsal mefhum ve hükümleri vakıalar arasında canlandırmağa ve sonuçta kanunlara yatkınlık sağlayacağını vurgular.<sup>142</sup> Berki bu kısımda “evlenme esnasında yapılan taahhütler”, “ikrar halinde mürûrüzaman”, “harici ikrarla hüküm”, “nafaka talebi”, “bir vekaletnamedeki kayıtlar”, “ıcar süresinin başlangıcı”, “vasiyetnamedeki şartlar” gibi yirmi iki ayrı problemlili konuyu eserinde yer verdiği lisan kaidelerini, hukukun maksatlarını, kıyas, istihsan, istıshab, maslahat, hâcet, zaruret, örf-âdet gibi ilkeleri ve küllî kâideleri işleterek analiz etmiştir. Burada meselelere farklı açılardan bakabilmeyi; bahsedilen kaideler ve hukuk içinde meselelerin çözümünü öğretmeyi hedeflediği söylenebilir.

Berki, döneminde cari olan kanun maddesine göre şüf'a hakkının bölünüp bölünmeyeceğine (tecezzi) dair mesele hakkında görüşlerini açıklarken Medenî kanunun şüf'a'ya ait hükümlerinin noksan olduğunu; boşlukların tefsir yoluyla doldurulmasının zarureti ifade etmiştir. Meselenin anlaşılması babında zikrettiği bir örnek şöyledir: Birden fazla şahsın ortak olduğu bir gayrimenkulde hissedarlardan biri hissesini muayyen bir ücret

---

ve bakma mukavelelerini bu kapsamda mütalaa etmiştir. Ayrıca o, İslâm Hukukunda da bey' bi'l-vefâ, görüp gözetmek şartıyla hibe, selem, istisnâ, icâr, hıyar-ı tayin gibi kıyasa muhalif olan muamele ve tasarrufların bu kaideye tefiri olduğunu” beyân etmiştir. Berki, *Hukuk Mantığı ve Tefsir*, 164.

<sup>140</sup> Mecelle, md. 23.

<sup>141</sup> Mecelle, md. 24.

<sup>142</sup> Berki, *Hukuk Mantığı ve Tefsir*, 204.

karşılığında gayrimenkulde hissesi olmayan hariçten birine satmıştır. Şüf'a hakkı sahibi, hakk-ı şüf'ası sebebiyle satılan hissenin müşteriden tamamını değil de yarısını almak istemektedir. Berki bu meselenin çözümünü izah sadedinde şüf'anın mülkiyet ve tasarruf serbestisi esasına mugayir olduğu halde ihtiyaca binaen kabul olunduğunu; en başta mülke yabancı bırakmak gayesini hedeflediğini ve bunda taşınmazdaki iştirâki azaltma gayesinin de yer aldığını belirttikten sonra, ortaklardan birinin taşınmazın satılan hissесinin yarısını almak istemesini şüf'a hakkı ile hedeflenen manaya aykırı bulmuştur. Ayrıca bu durum taşınmazın değerini düşürerek hisse sahibine zarar vereceği için söz konusu talep yerine getirilmez.

Benzer şekilde mukaveleler üzerindeki kayıtların tefsirini/yorum ve anlaşılması konusunu ele aldığı başlıkta mukavele metnindeki cümlelerde yer alan her bir lafzın âm, has, emir, sarih, zahir vb. kavramlardan hangisine girdiğini tespit ettikten sonra, bu lafızların delâletini ortaya koymuş ve konuyu bu çerçevede oldukça detaylı bir şekilde analiz etmiştir. Berki'nin verdiği örneklerden biri şöyledir: “Amerika’da bulunan “A” “İstanbul’da bulunan bilûmum gayrimenkullerimi idare ve âhare îcârla ücretlerini alup bana göndermeğe ve muhtacı tamir olanları tamire ve bundan başka leh ve aleyhimde açılmış ve açılacak her nevi dâvada Türkiye mahkeme ve dairelerinin her kısım ve derecesinde beni temsile, benim yapabileceğim her işi ifa ve icraya âharı tevkile mezun olmak üzere İstanbul Avukatlarından ... nı vekil nasbeyledim” diye vekil tâyin ediyor.” Berki bu vekâletnamede bir çok kaydın olduğunu ve bazılarının tetkik edilmesi gerektiğini belirttikten sonra “İstanbul’da” lafzının hem has hem de zâhir bir lafız olduğunu; has lafızların da medlûllerinde “katiyet ve yakîn ifade ettiğini; zâhirin, işitilince manası hemen anlaşılabilir söz demek olup hükmünün yakîn ifade etmediğini, gerek has ve gerek zâhir olan lafızlarda delilden neşet etmeyen ve vehim kabilinden olan ihtimallere itibar edilemeyeceğini belirterek bu halde İstanbul kelimesinin, anlamında kesinlik ve yakîn ifade ettiğini dolayısıyla vekilin herhangi bir tevil ile müvekkilin başka mahallerde bulunan gayrimenkullerinde tasarruf edemeyeceğini” vurgulamıştır. “Bilumum gayrimenkullerimi” terkiбindeki (bilumum) kelimesinin tamim için olduğunu, müvekkilin İstanbul’da bulunan bütün gayrimenkullerine şamil olacağını buna mukabil müvekkilin İstanbul’da ailesinin ikamet ettiği bir evi var ise, bu evin hâl karînesiyle lafzın umûmünden hariç kalacağını; bu durumda vekilin bu evi kiraya veremeyeceğini, fakat tamir ettirebileceğini belirtmiştir. Zira âm lafızlar muktezâ-yı akıl, örf-âdet ve delâlet-i hâl ile kayıtlanabilir ve tahsis edilebilir. Berki, mutlak lafzın “hilâfına karîne olmadıkça mutlaklığı üzerine carî olup efradından birine veya bazılarına tahsis edilemeyeceğini ifade ettikten sonra vekâletnamedeki “tamir” tabirinin alelâde ufak tefek ve esaslı tamirata da şamil olacağını; esaslı veya ufak tefek tamir kast olunduğuna delâlet edecek bir karîne olmadığından sözün

ıtlakı üzere i' mâl olunacağını” belirtmiştir. Bu halde vekil esaslı ve ufak tefek tamirâtı yaptırabilir. Müvekkil sonradan “Benim niyet ve maksadım ufak tefek veya esaslı tamir idi” diye itiraz edemez. Bu vekâletnamenin birinci fıkrası İstanbul'daki gayrimenkullerin idare ve icârına ve onu takip eden fıkra müvekkilin, leh ve aleyhinde ikame olunacak her nevi dâvada kendisini temsile aittir. Berki buradaki “Her nevi dâvalar” tâbirinden maksadın; “Gayrimenkullere müteallik her nevi dâvalar” mı yoksa “mevzuu ne olursa olsun bütün dâvalar” mı olduğunu şöyle izah etmiştir: “İbarede bu umûmu takyide delâlet edecek bir kayıt yoktur. Bilâkis ve ‘bundan başka’ ibaresinden müvekkilin maksadı, mevzuu ne olursa olsun her nevi dâva olduğu anlaşılır. Eğer böyle olmasaydı “bundan başka” yerine bu hususta gibi bir kayıt sevkedilmek icabederdi. Şu hâlde vekil her nevi dâvada müvekkili temsil edebilecektir.” Berki, bu vekâletnameye istinaden vekilin bir boşanma dâvasında vekâlet edip edemeyeceği tartışırken ilk bakışta yapılabileceği anlaşılma ile birlikte böyle umûmî vekâletlerde boşanma dâvası gibi mühim ve hususiyeti olan dâvaların düşünölmeyeceğini ve ekseriyetle boşanma dâvalarında tevkil işleminin tasrih edilerek yapıldığını; muttarid olmasa da galip olanın bu olduğunu ifade eder. Zira itibar “Galib ve şâyı-adır, nadire değildir”.<sup>143</sup> Berki lafızlar ve delâletleri bahislerinde verdiği bilgilerle yer yer küllî kâideleri de kullanarak detaylı bir tahlil yapmış; bu noktada verdiği örnek çözümler son derece yol gösterici olmuştur.

Başka bir örnekte ise; yapılan icar anlaşmasında adet edevâtın kime ait olacağı gibi bir konuda taraflar arasında bir ihtilaf çıkması halinde, bu mevzu akitte belirtilmemiş ve kanun maddesinde de konuyla ilgili bir açıklık yok ise meselenin bölgede cari olan örf ile çözölmeye gerektiğini vurgulayan Berki, “örfen bilinen bir husus akitte şart koşulmuş gibidir”<sup>144</sup> kaidesinden hareket etmiştir.<sup>145</sup> Yine birkaç oğlu olan bir kimsenin “oğlumun birine şu malımı vasiyet ediyorum” diyerek yazılı vasiyet bırakması halinde hangi oğlunu kastettiği müphem olacağı; bunun da şahitle ispatının tefsir kaideleri açısından mümkün olmayacağı için vasiyetin uygulanamayacağı belirtmiştir. Aksi takdirde ona göre kanunen yazı ile yapılması gereken bir şey yazılmaksızın yapılmış olur ki bu da kanun vazınının maksadına uygun düşmeyecektir. Berki'ye göre yazılı olarak yapılması kanunun emri olan mukavele ve tasarruflarda da durum böyledir. Bu durumda vasiyet hükümsüz kabul edilir.<sup>146</sup> Berki'nin tefsir tatbikatına dair verdiği bir başka örnek tahlil şöyledir: Tonuna 700 TL muhammen bedel biçilen bir mal için resmî bir ihaleye giren ve teklifine 630 lira yazacağı yerde sehven 63 lira yazdığını fark eden, sonrasında icabından vazgeçtiğini belirttiği hal-

<sup>143</sup> Mecelle, md. 42. Ayrıca bk. Berki, *Hukuk Mantığı ve Tefsir*, 225-227.

<sup>144</sup> Mecelle, md. 43.

<sup>145</sup> Berki, *Hukuk Mantığı ve Tefsir*, 229.

<sup>146</sup> Berki, *Hukuk Mantığı ve Tefsir*, 233, 234.

de 1285 TL si teminat olarak alıkonulan kişinin durumunu tartışan Berki, burada 700 TL kıymet biçilen bir şeye 63 TL bedel önermenin aklen uzak bir şey olacağını; basiretli bir kimsenin bu şekilde bir pazarlığa girmeyeceği için bunun hataen böyle yazıldığı belli olduğunu, bu durumda da müracaatın kabulü gerektiğini belirtmiştir. Nitekim mahkeme teminatın iadesine hükmederek teklif verenin lehine karar vermiştir.<sup>147</sup> Berki zirai ortaklık mukavelesinde meselenin çözümünü beyân-ı zaruret, örf-âdet (âdet muhakkemdir<sup>148</sup>), iddia edenin beyyine ile meseleyi ispat etmesi<sup>149</sup> gibi konular çerçevesinde ortaya koymuştur.<sup>150</sup> Uygulama örneklerinin tamamına bakıldığında Beki'nin eserinde yer verdiği delâletü'l-elfâz, kıyas, örf-âdet, zaruret, hâcet, hukukun maksatları, maslahat gibi hukuk mantığını oluşturan ilkeler çerçevesinde analizler yaptığı müşahade edilmektedir.

## SONUÇ

Ali Himmet Berki, *Hukuk Mantığı ve Tefsir*'de klasik fıkıh usulünün delâletü'l-elfâz, kıyas, istihsan, maslahat, örf-âdet, hâcet, zaruret, istishâb, kolaylık prensibi, hukukun maksatları (makâsîdü's-şerîa), ictihad gibi kavram dünyasından ve küllî kâidelerden hareketle uzunca bir zaman fıkıh usulüne mesafeli duran dönemin hukukçularına bir nevi yeni bir anlama ve yorumlama yöntemi önermiştir. O klasik fıkıh usulü eserlerinden istifade etmekle birlikte onları bütünüyle eserine aktarmamış; usulün fıkha özel konularını dışarıda bırakarak, evrensel nitelikteki ilkelerinden hareket etmiştir. Özellikle delâletü'l-elfâz ve beyân teorisinde Hanefî usul sistematliğini benimsemekle birlikte, muhkem, müşkil, müteşabih, müevvel, cem-'i münekker, sarîh, kinaye, gibi bazı kavramları Medenî kanuna uyarlanabilirlik ve kullanılabilirlik açısından eserine almamıştır. Berki, sistematğinde yer verdiği kavramların tanımlarını, kapsamalarını ve delâletlerini Türkçe açısından ortaya koymuş; kendisinden önceki fıkıh, fıkıh usulü kitapları, günlük hayat, mahkeme kararları ve Medenî kanun maddelerinden örnekler vermek suretiyle bunları modern dönem hukuk öğrencilerinin ve hukukçuların istifadesine sunmuştur. Berki'nin bahse konu kaideleri detaylı biçimde işleyerek küllî kâidelerle zenginleştirilmesi, farklı meselelere uygulaması ve bu çerçevede bazı mahkeme kararlarını eleştirmesi dikkat çekicidir. Bu yönüyle onun orijinal bir bakış açısı sergilediği; eserinde yer verdiği usule dair konular, küllî kâideler ve satır aralarında değiştiği fıkha dair ilkeler vasıtasıyla Medenî kanunun anlaşılması ve yorumlanmasına katkıda bulunacak kendi içinde tutarlı bir metodoloji ortaya koyduğu söy-

<sup>147</sup> Berki, *Hukuk Mantığı ve Tefsir*, 235.

<sup>148</sup> Mecelle, md. 36.

<sup>149</sup> Mecelle, md. 67.

<sup>150</sup> Berki, *Hukuk Mantığı ve Tefsir*, 239.

lenebilir. Bu açıdan bakıldığında o, usûl-i fıkıh mükteşebatına yabancı duran hukukçulara bu zenginlikten yararlanmalarının zaruretine işaret etmiştir. Buradan hareketle fıkıh usulünün modern dünyadaki tüm hukukçulara kanunları anlama ve yorumlama noktasında sağlam bir hukuk mantığı ve metodolojisi kazandırabilecek imkâna ve zenginliğe sahip olduğunu ifade edebiliriz. Berki'nin önerdiği yöntemi özümsemek ve kanun metinlerine tatbik etmek epeyce bir yoğunlaşma ve tatbikatı gerekli kılmaktadır. Bu nedenle bol tekrar ve çözümlene yapılması gerektiği ifade edilmelidir. Örnek çeşitliliği yönüyle eser modern dönem fıkıh usulü eserlerine örneklik edebilecek düzeydedir. Eser içerdiği konular açısından bakıldığında o dönemdeki hukuk fakültesi talebelerine ve günümüz hukukçularına kanun metinlerini yorumlama noktasında bütüncül bir bakış açısı ve hukuk mantığı kazandırmaktadır. Buna mukabil eserin dili günümüz talebeleri için farklı zorluklar içermektedir.

## KAYNAKÇA

Ahmet Cevdet Paşa vd. *Mecelle*. haz. Ali Himmet Berki. İstanbul: Hikmet Yayınları, 1982.

Akar, Ayşe Mine. *Ali Himmet Berki ve Hukuka Dair Eserleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi, 2013.

Akçay, Mervener. “İslam Hukukunda Hass ve Amm Lafızları Ali Himmet Berki'nin İşleyişi”. *Ali Himmet Berki Kitabı*. ed. Zeki Yaka vd. 293-304. Ankara: TDV Ofset, 2019.

Akçil, Yılmaz. “Takdim”. *Hukuk Mantığı ve Tefsir-Kanun ve Mukavelelerin Tanzim ve Tefsirine Ait Kaide ve Asıllar*. ed. Yasin Çevik vd. 7, Ankara: Türkiye Adalet Akademisi, 2018.

Apaydın, Yunus. “Nas”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/391-392. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Aydın, Mehmet Akif. “Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/231-235. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.

Bakkal, Ali. “Modern Hukukun İslâm Hukukunun Yorum İlkelerine İhtiyacı: Ali Himmet Berki'nin “Hukuk Mantığı ve Tefsir” Adlı Eseri Bağlamında Bir Değerlendirme”. *Ali Himmet Berki Kitabı*. ed. Zeki Yaka vd. 68-75. Ankara: TDV Ofset, 2019.

Berki, Ali Himmet. *Hukuk Mantığı ve Tefsir-Kanun ve Mukavelelerin Tanzim ve Tefsirine Ait Kaide ve Asıllar*. ed. Yasin Çevik vd. Ankara: Türkiye Adalet Akademisi, 2018.

Berki, Şakir. “Ali Himmet Berki”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/509-510. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Birinci, Ali- Karatepe, Tuba Çavdar. “Halim Sabit Şibay”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/336-337. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Boynukalın, Mehmet. “Fıkıh Usûlüne Dair Modern Tartışmalar”. *Modern Çağda Fıkıhın Anlam ve İşlevi-Tebliğ ve Müzakereler Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı*. 17-31. İstanbul: Sakarya Üniversitesi Yayınları, 2019.

Cengiz, Mehmet. “Hanefî (Fukahâ) Usûlünde Beyân Teorisi”. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 35 (2020), 129-161.

Çeker, Orhan. “Ebû Sâid Muhammed el-Hâdimî'nin Mecâmiu'l-Hakâik Adlı Eseri”. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1999), 43-52.

Çernis, Volf. “Kaybettiğimiz Büyük Hukukçu”. *Yargıtay Dergisi* 2/2 (Şubat 1976), 152-153. <http://www.yargitaydergisi.gov.tr/dergiler/yd/subat1976.pdf>

Dadaş, Mustafa Bülent. *Mecelle'de Bulunan Hukuk-Dil İlişkisine Yönelik Külli Kâidelerin Çözümlemeleri*. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.

Demir, Abdullah. “Külli Kaidelerin Hukuk Kaynağı Olarak Değeri”. *Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi Özel Sayı 1* (2016), 1-6.

Dihlevî, Mahmûd b. Muhammed. *İfâdatü'l-Envâr fi idâeti usûli'l-menâr*. thk. Halid Hanefî. Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1. Basım, 1426/2005.

Dilek, Uğur Bekir. “Nassın-Mefhûm-i Muvâfakatın Delâleti: Lafzî Bir Delâlet mi Kıyas-ı Celî mi?”. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 20 (2012), 317-339.

Doğanay, İsmail. “Kaybettiğimiz Büyük Hukukçu Ali Himmet Berki'nin Ardından”, *Yargıtay Dergisi* 2/2, (Şubat 1976), 147-150.

Dönmez, İbrahim Kâfi. “Beyân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/23-25. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Dönmez, İbrahim Kâfi. “İslâm Hukukunda Müctehidin Naslar Karşısındaki Durumu ile Modern Hukuklarda Hâkimin Kanun Karşısındaki Durumu Arasında Bir Mukayese”. *Fıkıh Usulü İncelemeleri*. ed. Tuncay Başoğlu. 125-152. İstanbul: TDV Yayınları, 2018.

Dönmez, İbrahim Kâfi. “Usûlde İctihad Mümkün mü?”. *II. Uluslararası İslâm Düşüncesi Konferansı*. 243-250. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1997.

Ebu Zehra, Muhammed. *İslâm Hukuk Metodolojisi (Fıkıh Usûlü)*. çev. Abdulkadir Şener. Ankara: Fecr Yayınları, 1997.

Erdem, Sami. “Yeni usûl-i fıkıh arayışları çerçevesinde bir metin: Hüseyin Naci ve lâik usûl-i fıkıh”. *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*. 1 (1997), 213-223.



Erdoğan, Mehmet - Çöklü, Ramazan. “Ahmed Hamdi Şirvânî ve Türkçe Muhtasar Usûl-i Fıkıh Adlı Eseri İle İlgili Bir Değerlendirme”. *İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi* 4/1 (Bahar 2018), 27-47.

Furat, Ahmet Hamdi. “Ali Himmet Berki (1882-1976) Hayatı, Eserleri ve İslâm Hukukuna Katkısı”. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 6 (2005), 503-514.

Gazâlî, İmam. *el-Mustasfâ-İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*. çev. Yunus Apaydın. 2 Cilt. Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994.

Görgün, Tahsin. “Yeni” Anlama ve Yorumlama Yöntemlerinin Fıkıh Usûlüne Göre Durumu”. *İslâmî İlimlerde Metodoloji / Usûl Mes'eleleri*. I. Yayına haz. İsmail Kurt – Seyit Ali Tüz. 675-698. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.

Gözler, Kemal. *Fıkıh-Hukuk İlişkisi Üzerine*. Bursa: Ekin Basın Yayın Dağıtım, 2019.

Gözler, Kemal. *Hukuka Giriş*. Bursa: Ekin Basın Yayın Dağıtım, 13. Basım, 2016.

Gözler, Kemal. *Hukukun Genel Teorisine Giriş Hukuk Normlarının Geçerliliği ve Yorumu Sorunu*. Ankara: US-A yayıncılık, 1998.

Gürler, Sercan. “Eski ile Yeni Arasında Bir Hukukçu: Ali Himmet Berki ve “Hukuk Mantığı ve Tefsir” İsimli Eseri”. *Türk Hukuk Tarihi Kongresi*. (2018). 6. <http://cdn.istanbul.edu.tr/FileHandler2.ashx?f=thtk.2018bildiri.ozetleri.pdf> Erişim tarihi. 27.09.2020.

Hâdimî, Ebû Said. *Levâmi 'u'd-Dekâik fî Tercemeti Mecâmi 'i'l-Hakâik -Mecâmi 'u'l-Hakâik Tercümesi-*. çev. Ahmed Hamdi Şirvânî. Haz. Hüseyin Örs-Seher Erdem Örs. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.

Hallâf, Abdülvehhâb. *İlmu usûli'l-fikh*. İskenderiyye: Mektebetü't-da' ve el-İslâmiyye, 8. Basım, 2002.

Hallâf, Abdülvehhâb. *Mesadiru't-teşrî'i'l-İslâmî fî mâ lâ nassa fih*. Kuveyt: 6. Basım, 1414/1993.

Hamidullah, Muhammed. “Mutezile Fıkıh Usûlü ve el-Basrî'nin “el-Mu'temed Adlı Eseri”. çev. Ömer Aslan. *Bilimname* 4/1, (2004), 81-105.

Hamidullah, Muhammed. “Müslümanlarda Hukuk Felsefesi”. çev. İbrahim Kâfi Dönmez. *Fıkıh Usûlü İncelemeleri*. ed. Tuncay Başoğlu. 105-122. İstanbul: TDV Yayınları, 2. Basım, 2018.

İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer. “Neşrû'l-'arf fî binâi ba'di'l-ahkâm 'ale'l-'urf”. *Mecmû'âtü resâil-i İbn Âbidîn*. 2/114-147. İstanbul: 1325.

Kantar, Baha. “Ankara Hukuk Fakültesinin Geçmiş 25 Yılı: 1925-1950”. *Ankara Hukuk Fakültesi Dergisi* 7/3 (1950), 1-6.

Kaya, Eyyüp Said. “Türkiye Cumhuriyeti’nde Fıkıh Literatürü: Bir Hasıla”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 12/24 (2014), 9-126.

Kayhan, Fahrettin. “Yargısal İçtihatlardan Yararlanma Yöntemi ve Türk Hukuku”. *Banka ve Ticaret Hukuku Enstitüsü,-Sempozyum ve Tartışmalar XI* (Ankara:y.y. 1999) 21, 36-38. <https://www.fahrettinkayhan.com/FileUpload/bs820441/File/yargisal.pdf>

Koca, Ferhat. “İstinbat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/368-369. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Koca, Ferhat. “Mücmel”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/453-454. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Köksal, A. Cüneyd. *Usûlü’l-Fıkh’ın Mahiyeti ve Gayesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.

Köksal, Asım Cüneyd – Dönmez, İbrahim Kâfi. “Usûl-i Fıkıh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/201-210. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Miras, Kamil. “Hukuk Mantığı ve Tefsir”. *Sebilürreşad*. 3/75 (Mart 1950), 386-388.

Molla Hüsrev. *Mirkâtü’l-vusûl ilâ ‘ilmi’l-usûl fî usûli’l-fıkh*. Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1433/2011.

Okur, Kâşif Hamdi. “Bir Usulcü Olarak Muhammed Hâdimî”. Osmanlı Fakih ve Mutasavvıfı Ebû Said Muhammed Hâdimî Sempozyumu. 151-179. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi, Erman Ofset, 2015.

Onuk, Sümeyye. “Son Dönem Fıkıh Usulü Eserleri”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 12/24 (2014), 173-195.

Otacı, Cengiz. “Hermeneutik (Yorum Bilim) ve Ceza Kanunlarının Yorumu”. *Türkiye Barolar Birliği Dergisi* 89 (2010), 439-491.

Songur, Haluk. “Fıkıh Usûlü Dersinin Kaldırılması Bağlamında Darülfünundan Cumhuriyete Hukuk Eğitim Müfredatı Üzerine”. *Süleyman Demirel Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 3/1 (2013), 1-28.

Şaban, Zekiyyüddin. *İslâm Hukuk İlminin Esasları* (Usûlü’l-Fıkh). çev. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: TDV Yayınları, 2010.

Şirvânî, Ahmed Hamdi. *Türkçe Muhtasar Usûl-i Fıkıh*. İstanbul: Mihran Matbaası, 1302/1885.

Torbalı, Enver. “Ali Himmet Berki’nin Usûl-i Fıkıh’ı Medenî Hukuka Uygulama Çabası -Hukuk Mantığı ve Tefsir”. *Ali Himmet Berki Kitabı*. ed. Zeki Yaka vd. 101-116. Ankara: TDV Ofset, 2019.

Yaman, Ahmet. “Fıkıh Usûlü İşlevini Tamamladı mı?”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 57 (Aralık 2019), 25-46. DOI: 10.15370/maruifd.679183

Yaman, Ahmet. “İslam Hukuku Araştırmaları Açısından Muhammed Hamidullah”. Hayatı, Kişiliği ve Kişiliği ile Muhammed Hamidullah Sempozyumu. 135-162. Bursa: Bursa Müftülüğü, 2005.

Yiğit, Metin. *İslâmî İlimler Metodolojisi Olarak Fıkıh Usûlü*. Diyarbakır: Karşın Ofset, 2011.

Zeydân, Abdülkerim. *el-Vecîz fî usûli 'l-fikh*. Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1987.

Zuhaylî, Vehbe. *Usûlü 'l-fikhi 'l-İslâmî*. 2 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-fıkr, 1406/1986.



# BİR KARŞI HİCRET HAREKETİ OLARAK MESCİD-İ DIRÂR MASJİD AL-DİRÂR AS AN ANTI- HİJRAH MOVEMENT

Geliş Tarihi: 29.12.2020 Kabul Tarihi: 17.05.2021

✉ YAŞAR DOĞRU

DR.

AFYONKARAHİSAR ÇOBANLAR İLÇE MÜFTÜSÜ

orcid.org/0000-0002-1634-5674

yasar.dogru@diyanet.gov.tr

## ÖZ

Hiz. Peygamber Mekke'de Akabe görüşmelerinde Yesrib halkının temsilcileri tarafından yönetici seçilmesinin ardından hicret etmiş, Yesrib'i el-Medine'ye dönüştürmüştür. Yesrib'i ve sahip oldukları konumu kaybeden Abdullah b. Übey b. Selül ile Ebü Âmir ve bu kişilerle hareket edenler, karşı hicret hareketi içerisinde olmuşlar Abdullah b. Übey Medine içinde Ebü Âmir ise dışında direnişlerini sürdürmüşler, el-Medine'ye dönüşen Yesrib'i İslâm öncesine döndürebilmek için çalışmışlardır. Bu çalışmaların en somut göstergesi Tevbe Süresinde sözü edilen Mescid-i Dirâr'dır. Mescid-i Dirâr'dan söz eden âyetler bu binayı yapanların amaçlarını ve amaçlarını gizlediklerini ortaya koymaktadır. İkiyüzlülük içerisinde hareket eden bu kimseler, gerçek niyetlerini fark edemeyen kişilerin temiz duygularını kötüye kullanmışlardır. Medine'yi yeniden ele geçirmek üzere askeri güç hazırlayarak dönmesi beklenen Ebü Âmir'in namaz kılması için hazırlanan binaya meşruiyet kazandırmak için Hiz. Peygamber'i davet etmişlerdir. Her ne kadar adına mescit dense, içerisinde namaz kılınacağı ifade edilse de Kur'an, buranın zarar veren, inkâr ve müminleri bölme amaçlı, Allah'a ve Resûlüne savaş açan kimseyi gözleyen bir merkez olduğunu beyan etmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Hiz. Peygamber, Hicret, Medine, Abdullah b. Übey, Ebu Âmir, Mescid-i Dirâr.

## ABSTRACT

After being elected as a ruler by the representatives of Yathrib people in the Aqaba talks in Mecca, Prophet Muhammad (saw) migrated and turned Yathrib into al-Madina. Abdullah b. Ubey b. Selül, and Abu Âmir who lost Yathrib and their position and those who acted with these people were involved in the anti-hijrah movement, and continued their resistance. Abdullah b. Ubey continued their resistance in Medina and Abu Amir outside, and they worked to return Yathrib, which turned into al-Medina, back to pre-Islamic times. The most concrete indicator of these studies is the Masjid al-Dirâr, which is mentioned in the Surah of Tawba. The verses mentioning the Masjid al-Dirâr reveal that those who built this building conceal their purpose. Acting in hypocrisy, these people abused the pure feelings of those who could not realize their true intentions. They invited Prophet Muhammad (saw) to gain legitimacy to the building prepared for Abu Âmir to pray, by preparing military power to recapture Madina. Although it is called a mosque and it is stated that prayers will be performed in it, the Quran states that this place is a center that harms, denies and divides believers, and protects anyone who wages war against Allah and His Messenger.

**Keywords:** Prophet Muhammad (saw), Hijrah, al-Madina, Abdullah b. Ubey, Abu Amir, Masjid al-Dirâr.

## MASJİD AL-DİRÂR AS AN ANTI-HİJRAH MOVEMENT

### SUMMARY

The strengthening of Islam in Madina after the Hijrah (migration), after Prophet Muhammad (saw) took over the administration of the newly formed state, some people who lost their influence and expectations and those who were connected to them started a counter action. Two of them are noble and creditable Abdullah b. Ubey b. Selûl and Abu Âmir who is named as priests because of his religious identity. In Madina Abdullah b. Ubey, outside Madina Abu Âmir continued their opposition. Abu Âmir, who met with the Ahl al-Kitab (People of the Book), claimed that he was hanif, avoided worshiping idols, after Prophet Muhammad came to Madina, he argued with Him, went to Mecca with his followers, provoked the people of Mecca and acted together with pagan Quraysh tribe against his people in the battles of Badr and Uhud. He stayed there until Mecca was conquered, then fled to Taif, after the battle of Huneyn, the Hevazin tribe defeated and took refuge in Damascus under Byzantine rule. Abdullah b. Ubey b. Selûl exploited peace environment after migration and continued to slander the Islamic society, Prophet Muhammad's personality and his family. The strong change experienced in Madina and the rapid increase in the number of those who embraced Islam led to different psychological and sociological effects and formations in the people living in Quba, Madina. One of these formations is the discord movement that can act systematically and in an organized manner with each other. Although the discord movement is open to evaluations from different angles, it is a structure seen in the Madina period as a social class. Information is given about this structure and the hypocrites' typology that belongs to this structure in various Surahs of the Quran and in the Surah of Tawba.

The fact that the discord movement, which we define as the anti-hijrah movement, called the building they built in order to carry out their own activities as a mosque reveals the importance of the mosque in the period of Prophet Muhammad (saw). Besides, it is a concrete example of the abuse of religious values as stated in the siyer sources. In a very strategic period, the hypocrites who applied to the Prophet had to wait for the outcome of the Tabuk war. On return of the Tabuk expedition, Prophet Muhammad

(saw) ordered the demolition of the Masjid al-Dirâr, which became the focus of the discord movement and their expectations.

It is stated that Abu Âmir would return, he would make speeches in the mentioned mosque, he would pray, and that the mosque was built for this purpose. The pray of Abu Âmir, who took refuge in Damascus within the borders of Byzantine, came with military power the capture Madina, made plans to drive out Prophet Muhammad (saw) and His believers, and tried to colonize the lands where He was born and raised for the sake of his personal passions is not dwelled on. Naming the building, which can be regarded as the success of the discord movement, which gained strength and power every day during the period of Madina, which started with the migration of Prophet Muhammad (saw), and the claim that prayers will be performed in it, shows that it was used for code naming in order to cover its real purposes.

The building in which Prophet Muhammad (saw) was given the name of the prayer was tried to be legitimated by giving the name of the mosque, and it was demolished by the order of Prophet Muhammad and it was decided to be used a garbage dump. The demolition of the building, which was built with the expectation of returning Madina to the pre-Islamic period by coming with an irresistible military force, after the expedition of Tabuk, which was considered a military and political victory against Byzantium, led to the destruction of these dreams of the discord movement. It is stated that the ruins of the mosque, which is stated to be located between the Quba and the Madina, have remained for many years and that people consider removing parts from these remains as a religious act.

Netiher Abdullah b. Ubey who was a noble, prestigious and wealthy person and those who participated in the discord movement nor had enough culture to negotiate with the People of the Book, the religion of Abu Âmir, who was named as priest due to his religious identity, could not display a moral example. They acted in line with their worldly interests in war and peace. This subject, which we dealt with in the study, contains up-to-date messages, as well as the points we touched on are issues that can be seen in every period.

## GİRİŞ

**H**z. Peygamber Mekke’de üç yıl devam eden gizli davet safhasından sonra dördüncü yıldan itibaren açık davet sürecine geçmiştir. On yıl süren bu aşamada insanlara tebliğde bulunmuş, daha geniş kitlelere duyurabilmek için, Mekke çevresinde kurulan Ukâz, Mecenne ve Zülmecâz gibi Arap pazarları mevsimlerinde<sup>1</sup> ve Hac maksadıyla Mekke’ye gelenlere İslâm’ı anlatmıştır.<sup>2</sup> Siyer ve İslâm Tarihi kaynaklarının İslâm’ın kabilelere arzı başlığı altında aktardıkları bu görüşmelerde Hz. Peygamber kabile ileri gelenlerine veya liderlerine İslâm’ı anlatmış, Rabbinden aldığı elçilik görevini gerçekleştirmek için koruma ve himaye talep etmiştir.<sup>3</sup>

Peygamberliğin on birinci yılında hac mevsiminde Hz. Peygamber Mekke’de Akabe denilen yerde Medineli altı kişiyle görüşmüş onlara İslâm’ı tebliğ etmiş, bu altı kişi İslâm’ı kabul etmiş, gelecek sene hac mevsiminde tekrar buluşmak üzere sözleşmişlerdir. Yesrib’e hicretin önünü açan, hızlandıran bu görüşmelerde hem katılımcı sayısı artmış hem de neticesinde Medine’de İslâm’a katılımında artış olmuştur.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Eserlerde geçen mevsim kelimesinin insanların toplanması nedeniyle hem hac hem de dönemsel olarak kurulan Arap panayırları veya pazarlarının zamanları için kullanıldığı söylenmektedir. Bk. İbn Sîde, Ebû'l-Hasen Ali b. İsmâil ed-Darîr el-Mürsî, *el-Muḥkem ve'l-muḥîṭü'l-a'zam*, thk. Abdülhamîd Hindâvî (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2000), 8/628.

<sup>2</sup> Himyerî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Abdillâh b. Abdilmün'im es-Sanhâcî, *er-Ravzü'l-mî'târ fi ḥaberi'l-aqtâr*, thk. İhsan Abbas (Beirut: Mektebetü Lübnân, 1984), 411, 523.

<sup>3</sup> İbn İshâk, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Yesâr b. Hıyâr el-Muttalibî el-Kureşî el-Medenî, *Kitâbü's-Siyer ve'l-Megâzî*, thk. Süheyl Zekkâr (b.y.: Dâru'l-Fikr, 1398/1978), 232; İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Meâfirî el-Basrî el-Mısırî, *es-Sîretü'n-nebevîyye*, nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî (Beirut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1410/1990), 2/92.

<sup>4</sup> İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b.



Hız. Peygamber'in hicretiyle el-Medine'ye dönüşecek olan Yesrib'de İslâm'ın yaygınlık kazanması bir takım kişi ve çevreleri olumsuz etkilemiştir. Özellikle hicretten sonra Hız. Peygamber'in Medine'de idareyi ele alması, mescid merkezli bir devlet tesis etmesinden itibaren kendisine, İslâm'a ve Müslümanlara muhalefet ve karşı hareket başlatılmıştır.<sup>5</sup> Bu çalışmada hicretle birlikte Hız. Peygamber'in faaliyetlerine karşı hareket başlatan öncü isimlerden iki portre Abdullah b. Übey b. Selûl ve rahip olarak tanınan fakat Hız. Peygamber tarafından fâsık olarak isimlendirilen Ebû Âmir üzerinde durulacak, tepkileri daha Kubâ'da görülen nifak hareketine temas edilecek ve bu hareketin zirve noktası diyebileceğimiz Medine'yi İslâm öncesine döndürmek amacıyla inşa edilen Dirâr mescidi üzerinde durulacaktır.

### 1. Tevbe Sûresi ve İlgili Âyetler

Hız. Peygamber'in sosyal, ekonomik, idarî, askerî ve benzeri alanlardaki faaliyetlerine her türlü engelleme, karşı koyma, aleyhine gerekirse dış bağlantılarla iş birliği yapma,<sup>6</sup> asılsız iftiralarla algı operasyonları yürütme gibi eylemlerde bulunan karşı hicret hareketi diyebileceğimiz odakların çalışmalarının gözle görünür en önemli sembolü olan Mescid-i Dirâr'dan söz eden âyetler Berâe olarak da bilinen<sup>7</sup> Tevbe Sûresinin son kısmında geçmektedir.<sup>8</sup>

Nüzul tertibi listelerinde sonlarda<sup>9</sup> yer alan Tevbe Sûresinin bir bütün

Hazm el-Endelûsî el-Kurtubî, *Cevâmi' u's-sire*, nşr. Abdülkerîm Sâmî el-Cündî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003), 45.

- <sup>5</sup> İbn Hişâm Hız. Peygamber'in Medine'deki ilk zamanları hakkında bilgi verirken Ensar'ın Evs ve Hazrec kabilesi münafıklarından Yahudilerin yanında toplananların isimlerini saymaktadır. Buradan hareketle hicretin ilk senesinden itibaren karşı hicret hareketi adını verdiğimiz bir münafık kitlesi oluştuğunu söylemek mümkündür. Bk. İbn Hişâm, *es-Siretü'n-nebevîyye*, 2/160.
- <sup>6</sup> Konu ile ilgili bir çalışma için Bk. Şaban Karasakal, "Emperyalist Bir Faaliyet Örneği Olarak Mescid-i Dirâr ve Tebük Seferi", *II. Uluslararası Demokrasi Sempozyumu Emperyalizm, Hegemonya ve İstihbarat Faaliyetleri*, Yayına Hazırlayan. Merve Uğur (Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi, 2019), 27-61.
- <sup>7</sup> Sürenin on altıdan fazla ismi olduğu belirtilmektedir. Bk. Tavîl, Ahmed b. Ahmed b. Muhammed Abdillâh, *Muhteviyâtu Suveri'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Riyâd: Medâru'l-Vatan, 1434/2013), 91.
- <sup>8</sup> Sûre isimleri için Bk. Cüşemî, Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim, *et-Tehzîbü fi'l-tefsîr*; thk. Abdurrahmân b. Süleymân es-Sâlimî (Kâhire: Dâru'l-Kitâbi'l-Mısri-Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Lübnânî, 1439-1440/2018-2019), 4/3013, 3014; Tabersî, Ebû Alî Emînüddîn (Emînü'l-İslâm) el-Fazl b. el-Hasen b. el-Fazl, *Mecma'u'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Murtazâ, 1427/2006), 5/5.
- <sup>9</sup> Zührî, Ebû Bekr Muhammed b. Müslim b. Ubeydillâh İbn Şihâb, *en-Nâsih ve'l-mensûh*, nşr. Hâtim Sâlih ed-Dâmin (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1998), 42; Şehristânî, Ebû'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed,

olarak en son inen sûre olduğu da aktarılmakta,<sup>10</sup> tek parça olarak nazil olduğu kanaati bulunmakla birlikte zamana yayıldığı da söylenmektedir.<sup>11</sup> Sürenin iniş zamanı, bu konuda tarih verenlere göre hicretin 9. yılı olarak belirtilmektedir.<sup>12</sup> Sürenin ele aldığı konular, Hz. Peygamber'in hayatını kronolojik bakımdan ele alan eserlere dayalı olarak sıralanırsa sürenin ilk bölümünün son kısmından daha sonra nazil olduğu, sürenin ilk nazil olan bölümünün 38 ila 71. âyetler arası olduğunu söylemek mümkündür.<sup>13</sup> Sürenin içeriği, İslâm toplumunun hâkimiyeti, sosyal disiplin, münafıklar ve samimi müminlerin özelliklerinin anlatılması şeklinde, üç bölüm halinde değerlendirilebilir. Kur'ân'ın çeşitli âyetlerinde temas edilen münafıklar, Tevbe Sûresinde önemli ve hassas bir dönemde sergiledikleri îmanî, mâlî, askerî, siyâsî problemleriyle ele alınmaktadır. Sûre, nifak hareketinin organize bir topluluk ve etkin bir güç olarak hareket ettiklerini belirtmekte, müminlerin arasına tefrika sokan Mescid-i Dırâr'dan uzak durulmasını istemekte, ilk andan itibaren takvâ gibi evrensel değer üzere kurulan mescidi merkeze almaktadır.<sup>14</sup>

## 2. Nifak Hareketi

Tevbe Sûresi, sosyal sınıf olarak Mekke döneminde görülmeyen Hz. Peygamber'in Medine'ye hicretiyle birlikte, Kubâ günlerinde başlayan nifak hareketi ve bu harekete katılan münafıklardan söz etmektedir.<sup>15</sup> Hz. Peygamber hicret sırasında Kubâ'da misafir kaldığı süreçte geceleri evi taşlanmış, Hz. Peygamber "bu nasıl komşuluk" diye sitem etmiştir.

*Mefâtihu'l-esrâr ve meşâbihu'l-ibrâr*, thk. Muhammed Ali Âzerşeb (Tahrân: Merkezu'l-Bühûs ve 'd-Dirâsât li't-Türâsi'l-Mahtût, 1429/2008), 22, 23.

<sup>10</sup> Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Ali, *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Habîb Kasîr el-Âmilî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 5/167; İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Bağdâdî, *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr* (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1404/1984), 3/388.

<sup>11</sup> Şîrâzî, Nâsir Mekârim, *el-Emsel fî tefsîri Kitâbillâhi'l-münezzel* (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 1434/2013), 9/116 (5. Cilt içerisinde).

<sup>12</sup> Ayyâşî, Ebû'n-Nadr Muhammed b. Mes'ûd b. Muhammed es-Sülemî es-Semerkan-dî, *Tefsîrü'l-'Ayyâşî*, nşr. Seyyid Hâşim er-Resûlî el-Mahallâtî (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 1411/1991), 2/79; Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî, *Ahkkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Sâdık Kamhâvî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1412/1992), 4/255.

<sup>13</sup> Bâzergân, Mehdî, *el-Kur'ânu fî mesâri tetavvurihi/Seyr-i Tehavvul-i Kur'ân*, trc. Kemâl es-Seyyid (Beyrut: Merkezu'l-Hadâra li-Tenmiyeti'l-Fikri'l-İslâmî, ts.), 185 (Cetvel. 15).

<sup>14</sup> Derveze, Muhammed İzzet b. Abdilhâdî b. Dervîş, *Sîretü'r-resûl* (Kahire: el-Matba'atü'l-İstikâme, 1367/1948), 2/188 vd., 204, 205; Bâzergân, Mehdî, *Seyr-i Tehavvul-i Kur'ân*, 367 vd.

<sup>15</sup> et-Tevbe 9/38-129. Bk. Şerefüddîn, Ca'fer, *el-Mevsû'atu'l-Kur'âniyye Hasâisu's-Süver*, Gözden Geçirme. Ahmed Hâtûm-Muhammed Tevfik Ebû Ali (Beyrut: Dâru't-Takrîb Beyne'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye, 1420/1999), 3/240 vd.

Ya'kübî (ö. 292/905'ten sonra) taşlayanların Avfoğulları'ndan ayak takımı ve münafıklar olduğunu söylemektedir.<sup>16</sup> Henüz nifak hareketi oluşmadığına göre bunların [Ebû Âmir ve Abdullah b. Übey b. Selûl tarafından] kışkırtılmış kimseler olduğunu düşünmek mümkündür. Nitekim Hz. Peygamber Kubâ'dan ayrılıp Medine'ye hareket edeceği zaman Neccaroğulları'nın ileri gelenlerine haber salmış, onlar da silahlarını kuşanıp gelmişler, Medine'ye kadar Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634) ve Hz. Peygamber'e refakat etmiş, onlar korumuşlardır.<sup>17</sup>

Münafıklar, Yesrib'in soylu, varlıklı,<sup>18</sup> ileri gelen, yerleşik şehirlileri olup, Medine'de Kur'ân vahyi ve Hz. Peygamber'in rehberliğinde yükselen İslâm'ı ahlâka dönüştürmeyen, Medine'yi hicret öncesi haline çevirmek isteyen kişilerdir.<sup>19</sup> Şehir dışında badiyelerde yaşayan nifak ehli ise nifak hususunda şehirlilere nazaran daha ileri olan eğitimsiz, kültürsüz, anlayışsız, kaba kimselerdir.<sup>20</sup>

### 3. Hicret ve Karşı Hicret

Hicret, vahiy doğrultusunda, Peygamberlerin önderliğinde dinin yaşanması için ruh, kalb ve beden ile gerçekleştirilen dönüşüm hareketidir.<sup>21</sup> Hz. İbrahim'in örneğinde görüldüğü üzere İslâm'ı yaşama imkânı kalmayan yerlerden göç etme<sup>22</sup> veya Mekke'ye hicretinde olduğu gibi ailesinden birilerini iskân ederek bir yerleşim yerini yeniden inşa şeklinde tezahür etmektedir.<sup>23</sup>

Karşı hicret ise gerçekleştirilen iman ve ahlâk hareketini bozmak, değiştirmek, istismar etmek, hicret öncesindeki düzen ve otoriteyi sürdürmek için yapılan her türlü fikinsel, sözlü ve fiili eylemleri ifade etmektedir. Karşı hicret tanımlaması bu harekete katılanların sundukları bir

<sup>16</sup> Ya'kübî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'küb İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzih, *Târîhu'l-Ya'kübî*, thk. Abdu'l-Emîr Mihnâ (Beyrut: Şirketü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 1431/2010), 1/360.

<sup>17</sup> İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997), 1/181.

<sup>18</sup> Bk. et-Tevbe 9/85.

<sup>19</sup> Bk. en-Nisâ 4/143.

<sup>20</sup> Bk. et-Tevbe 9/97; Muhammed İzzet Derveze 98. âyetle başlayan bölümün Tebuk Seferinin yapıldığı dönemde Medine toplumunu oluşturan sosyal yapıyı ihtiva ettiğini söylemekte ve dokuz sınıf saymaktadır. Bk. Derveze, Muhammed İzzet b. Abdilhâdî b. Dervîş, *et-Tefsîrû'l-hadîş* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1421/2000), 9/534, 535.

<sup>21</sup> Râgıb el-İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1430/2009), 833.

<sup>22</sup> Bk. es-Sâffât 37/99.

<sup>23</sup> Bk. İbrâhîm 14/37.

alternatif olmasından ziyade, beklentilerinin gerçekleşmemesi, planlarının bozulması ve haset gibi nedenlerle protest ve tepkisel bir içerik taşımasını ifade etmektedir.<sup>24</sup>

#### 4. Mescid

Arap dilinde mekân ismi olan mescid kelimesinin aslı olan “s-c-d” maddesinde siyasi otoriteye boyun eğme manası bulunmaktadır.<sup>25</sup> Escâd kelimesi cizye anlamındadır ve “derâhimu’l-escâd” ifadesi kralların bastıkları para anlamındadır.<sup>26</sup>

Kur’ân-ı Kerîm’de “mescid” kelimesi, çoğulu olan “mesâcid” kalıbıyla yirmi sekiz yerde geçmektedir.<sup>27</sup> Bu âyetlerde Mescid-i Haram, Mescid-i Aksa, takva üzere kurulu mescid,<sup>28</sup> Mescid-i Dırâr,<sup>29</sup> Ashâb-ı Kehf’in sığındıkları mağara üzerine yapılacak bina<sup>30</sup> ve Allah’a (c.c) ibadet edilen yerler hakkında kullanılmaktadır.<sup>31</sup> Mescid-i Haram ile Mekke’deki Kâbe ve etrafı,<sup>32</sup> Mescid-i Aksâ ile Kudüs’teki Beytülmakdis ve civarının

<sup>24</sup> Abdullah b. Übey hakkında aktarılan iki hadise maksadımızı açıklar mahiyettedir. İlki Musa b. Ukbe tarafından nakledilen, Hz. Peygamberin hicreti esnasında yaşanan bir olaydır. Medine’de insanlar Hz. Peygamber’i evlerinin önlerinde O’nu buyur ederken Hz. Peygamber Abdullah b. Übey’in evinin önünden geçerken ona bakmış, Abdullah b. Übey “seni davet edene bak!” demiştir. Diğeri Hz. Peygamber Sa’d b. Ubâde’yi ziyarete giderken yaşanmıştır. Sa’d b. Ubâde, Abdullah b. Übey’in melik olarak taç giyme fırsatını kaçırmaması nedeniyle tepki gösterdiğini, Hz. Peygamber’in bu durumu anlayışla karşılaması gerektiğini söylemiştir. Bk. Mûsâ b. Ukbe, Ebû Muhammed Mûsâ b. Ukbe b. Ebî Ayyâş el-Kureşî el-Esedî el-Medenî, *el-Megâzî*, cem, dirâse ve tahkik. Muhammed Bakış Ebû Mâlik (Akâdir: Câmîatü İbn Zühr, 1994), 111; San’ânî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi’ el-Himyeri, *el-Muşannef*, nşr. Habîburrahman el-A’zamî (Beirut: el-Mektebü’l-İslâmî, 1392/1972), 5/490, 491 (No. 9784).

<sup>25</sup> Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh, *el-Câmi’ li-ahkâmî’l-Kur’ân*, thk. Hişâm Semîr el-Buhârî (Riyâd: Dâru ‘Âlemi’l-Kütüb, 1423/2003), 11/49; Neşvân el-Himyeri beytte geçen “tescüdü” kelimesinin musafaha/tokalaşmayı ifade eden tahiyye/selamlama anlamında olduğunu söylemektedir. Bk. Neşvân el-Himyeri, Ebû Saîd Neşvân b. Saîd (b. Neşvân) b. Sa’d b. Ebî Himyer b. Ubeydillâh el-Yemenî, *Şemsü’l-’ulûm ve devâ’ü kelâmi’l-’Arab mine’l-külûm*, thk. Hüseyin b. Abdullah el-Amrî-Mutahhar b. Ali el-Iryânî-Yûsuf Muhammed Abdullah (Dimaşk: Dâru’l-Fikr, 1420/1999), 5/2982.

<sup>26</sup> Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Herevî, *Tehzîbü’l-luğa*, nşr. Ömer Selâmî-Abdülkerîm Hâmid, Danışman. Muhammed Ivaz Mura’aab (Beirut: Dâru İhyâi’t-Türâsî’l-Arabî, 1421/2001), 10/301.

<sup>27</sup> Muhammed Fuâd b. Abdilbâkî b. Sâlih el-Mısrî, *el-Mu’cemü’l-müfehres li-elfâzi’l-Kur’ânî’l-Kerîm* (Kâhire: Dâru’l-Kütübî’l-Mısrıyye, 1364), 345.

<sup>28</sup> Bk. et-Tevbe 9/108.

<sup>29</sup> Bk. et-Tevbe 9/107.

<sup>30</sup> Bk. el-Kehf 18/21.

<sup>31</sup> Örnek olarak Bk. el-Bakara 2/114; Muhammed Fuâd b. Abdilbâkî, *el-Mu’cem*, 345.

<sup>32</sup> Örnek olarak Bk. el-Bakara 2/144; Muhammed Fuâd b. Abdilbâkî, *el-Mu’cem*,

kastedildiği ifade edilmektedir.<sup>33</sup> Kehf Sûresinde sözü edilen mescid, şehrin ileri gelenlerinin çocuklarından<sup>34</sup> putlara tapmamak için mağaraya sığınan tevhit ehli gençlerin hatıralarının sembolü, insanlığa örnek olmak üzere yapılacak binayı ifade etmek üzere kullanılmaktadır. Kubâ veya Mescid-i Nebevî'nin kastedildiği “takvâ üzerine kurulu mescid”,<sup>35</sup> Hz. Peygamberin hayat modeli oluşturmak, toplumu ve devleti yönetmek üzere kullandığı mekân olarak tarif edilebilir. Dirâr mescidi ise Hz. Peygamber'e ve İslâm toplumuna karşı girişilen reconquista<sup>36</sup>/karşı hicret hareketinin odağı, merkezi olan yerdir.<sup>37</sup>

Mescid-i Nebevî ölçü olarak alındığında mescid günümüzde anlam kaybına uğramış bir kelimedir. Zira Hz. Peygamber'in mescidi idarî, siyasî, iktisadî, hukukî, askerî, eğitim-öğretim, vakıf ve benzeri İslâm kurumlarının kendisinden neşet ettiği ana merkezdir. Kadim Arapça sözlüklerde kelimenin bu anlamı bulunmaktadır. Tay kabilesinin dilinde “s-c-d” maddesinin ism-i fâil kalıbı olan “sâcid” kelimesine “dikilen, ayakta duran” anlamına gelen “el-muntasıb” karşılığı verilmektedir.<sup>38</sup> Aslında Kâbe'nin Harem sınırlarını belirleyen dikili taşlara aynı kökten “nusb, çoğulu ensâb” dendiği hatırlanacak olursa<sup>39</sup> mescid kelimesinin

198; Zerkeşi, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türki el-Mısrî el-Minhâcî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Ḳur'ân*, thk. Ebû'l-Fazl ed-Dimyâtî (Kâhîre: Dâru'l-Hadîs, 1427/2006), 481.

<sup>33</sup> Bk. el-İsrâ 17/1.

<sup>34</sup> Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî, *Tefsîrü't-Ta-berî/Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Ḳur'ân*, nşr. İslâm Mansûr Abdülhamîd, Ahmed 'Âşûr İbrâhîm-Ahmed Ramazân Muhammed (Kâhîre: Dâru'l-Hadîs, 1431/2010), 7/540.

<sup>35</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 6/124-127; Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm en-Nisâbüri, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Ḳur'ân/Tefsîrü's-Sa'lebî*, Ebû Muhammed İbn Âşûr, Gözden geçirme ve tetkik. Nazîr es-Sâ'idî (Beyrut: Dâru İh-yâi't-Türâsi'l-Arabî, 1422/2002), 5/94.

<sup>36</sup> Geri döndürmek, çevirmek anlamına gelen Reconquista, Endülüs döneminde İber Yarımadasındaki Hıristiyanların, yarımadaadaki Müslümanların varlıklarını ortadan kaldırma amaçları ve çabalarına verilen isimdir. 1492 yılında son Endülüs devletinin yıkılmasıyla başarıya ulaşan Reconquista, İspanyolca'da “yeniden fetih” anlamına gelmektedir. Bk. Corriente, Federico Córdoba, *Nuevo Diccionario Español-Arabe* (Madrid: Instituto Hispano-Arabe De Cultura, ts.), 986; Rızâ, Yûsuf Muhammed, *Al-Muîn Diccionario Español-Arabe* (Lübân: Mektebetü Lübân Nâşîrûn, 1993), 595.

<sup>37</sup> Bk. et-Tevbe 9/107.

<sup>38</sup> İbnü's-Sikkî, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk, *el-Ezâdâd*, nşr. August Haffner [Selâsetü kütüb fi'l-ezâdâd içerisinde] (Beyrut: el-Matba'atu'l-Kâtolikiyye li'l-Âbâi'l-Yesû'îyye, 1912), 196; İbnü'l-Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed, *Kitâbü'l-Ezâdâd*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm (Beyrut: el-Mektebetü'l-As-riyye, 1407/1987), 294 (md: 195).

<sup>39</sup> Bk. Ezrakî, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Abdillâh b. Ahmed b. Muhammed, *Ahbâru Mekte ve mâ câ'e fihâ mine'l-âşâr*, thk. Rüşdî es-Sâlih Melhas (Beyrut: Dâru'l-En-

anlamı farklı bir boyut kazanacaktır.

### 5. Medine İslâm Devletinin Teşekkülü

Hicretten kısa bir süre önce hac mevsiminde Medine'den gelen Müslümanlar Mekke'de Akabe mevkiinde Hz. Peygamber'le görüşmüşler ve onunla (s.a.s.) “savaş biati”<sup>40</sup> yapmışlardır.<sup>41</sup> Hz. Peygamber bu toplantıda kendi adına görev yapacak on iki temsilci seçmiş,<sup>42</sup> bu kimseleri Hz. Musa'nın yardımcıları<sup>43</sup> ve Hz. İsa'nın havarilerine benzeterek onlara “sizler toplumunuzun kefilisi ben de toplumumun kefilisiyim” demiştir.<sup>44</sup> Akabe'de yapılan bu son sözleşme Medine İslâm Devletinin temeli olma özelliği taşımakta, lideri Mekke'de olan, Medine'ye beklenen ve yöneticilerinin belirlendiği devletin kurulmasına işaret etmektedir. Bir başka anlamı ise, uğrunda ölümün göze alındığı Hz. Peygamber'in dinî ve dünyevî en üst otorite olarak Medine'ye davet edilmiş olmasıdır.<sup>45</sup>

### 6. Karşı Hicret Temsilcileri

Karşı hicret hareketi doğrudan Hz. Peygamber'in şahsını, ailesini, inananları nihayetinde elçiliğini hedef almış, her fırsatta galip gelme ve Medine'den çıkarma vurgusunu dile getirmiştir. Bu bölümde Medine dönemi boyunca Hz. Peygamber'e muhalefette öncülük etmiş kişiler ele

delüs, 1403/1983), 2/127 vd.

<sup>40</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 37/373 (No. 22700). Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût-Âdil Mürşid-Saîd el-Lehhâm-Ahmed Berhûm (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 37/373.

<sup>41</sup> Rebî' b. Habîb, Ebû Amr er-Rebî' b. Habîb b. Amr el-Ezdî el-Ferâhîdî el-Basrî, *el-Câmi'u's-Şaḥîḥ/Müsned* (Umân: Vüzâratü'l-Evkâf ve's-Şüûni'd-Diniyye, 1432/2011), 100 (No. 1); Vercelânî, Ebû Yak'ûb Yûsuf b. İbrâhîm, *Kitâbü't-tertib*, tashih ve ta'lîk. Nûruddîn Abdullâh b. Humeyd es-Sâlimî (Umân: Mektebetu Maskat, 1424/2003), 285; Sâlimî, Ebû Muhammed Nûruddîn Abdullâh b. Hamîd (Humeyd) b. Sellûm, *Şerḥu'l-Câmi'i's-Şaḥîḥ/Müsned* (Umân: Metâbi'u'l-Âlemiyye, ts.), 2/282, 283.

<sup>42</sup> Becelî, Ebân b. Osmân el-Ahmer, *el-Meb'as ve'l-megâzi ve'l-vesfât ve's-sakîfe ve'r-ridde*, nşr. Resûl Ca'feriyan (Kum: Merkezu'n-Neşri't-Tâbi'i'l-Mektebi'l-İlâmi'l-İslâmî, 1417), 58; Fâkihî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Abbâs, *Aḥbâru Mekke fi kadîmi'd-dehr ve ḥadîsîh*, thk. Abdülmelik b. Abdullah b. Düheyş (Beyrut: Dâru Hızır, 1414/1994), 4/237 (No. 2542).

<sup>43</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 1/296; Nüveyrî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Abdilvehhâb b. Muhammed el-Bekrî et-Teymî el-Kureşî, *Nihâyetü'l-ereb fi fûnûni'l-edeb*, thk. Alî Muhammed Hâşim (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2004), 16/224.

<sup>44</sup> İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/92; İbn Sa'd, *et-Ṭabaḳâtü'l-kubrâ*, 1/172.

<sup>45</sup> Şulul, Kasım, *İlk Kaynaklara Göre Hz. Peygamber Devri Kronolojisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 374.

alınacaktır.<sup>46</sup>

### 6.1. Ebû Âmir

Mescid-i Nebevî'nin hicretin gayesini gerçekleştirmekteki önemi, etkisi ve Peygamber'e karşı yürütülen muhalefetin yapısı, çalışma biçimi ve karşı hicreti (hicrete karşı hicret) anlayabilmek için ele alınması gereken konulardan biri Mescid-i Dırâr'dır. Hicretten sonra Hz. Peygamber'e karşı muhalif hareketin somut ve sembol ismi diyebileceğimiz Mescid-i Dirâr'ın oluşum sürecini hicretin ilk yıllarına götürmek mümkündür. Zira söz konusu yerin yapımının arka planındaki isim Hz. Peygamber'le tartışmış ve hayatı boyunca ona karşı duruş sergilemiş birisidir.<sup>47</sup> Mescid-i Dirâr, Medine'deki nifak hareketinin ortak yapımı olsa da, bu hareketin üst aklı, yönetici ve yönlendiricisi diyebileceğimiz kişi, seçkin sahabi, Uhud savaşı şehidi, Hanzale'nin (ö. 3/625) babası Ebû Âmir'dir (10/631-32 [?]).<sup>48</sup> Nitekim kaynaklar bu kişinin nesebini Hanzale'nin tanıttığı yerlerde zikretmektedirler.<sup>49</sup>

Rum asıllı bir anneden olan Ebû Âmir,<sup>50</sup> ibadetlerine dikkat eden,<sup>51</sup> hanif dini üzere olduğunu söyleyen, çul giyen<sup>52</sup>, rahip gibi davranan,

<sup>46</sup> Zülhveysıra'nın ganimet taksimi sırasında adaletle davranmamakla itham etmesi gibi Hz. Peygamber'e karşı saygısızlık yapanlar bahse konu edilmemiştir. Hz. Ömer bu kişi hakkında münafik nitelemesi yapmıştır. Bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 23/123 (No. 14820).

<sup>47</sup> Hatîb el-Bağdâdî *Telhişü'l-müteşâbih* adlı eserinde Ebû Âmir'i "Ensâri" nisbesi ile anmaktadır. Hanif olduğu söylenen Ebû Kays b. Eslet ile birlikte Evs kabilesi adına Hz. Peygamber'le görüşmek üzere gittiklerini, Hz. Peygamber ile mescidde görüştiklerini aktarmakta, sonunda "Bunlar ensardan Rasulullah'ı (s.a.v.) ilk karşılayanlardır" denmektedir. Bk. Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit, *Telhişü'l-müteşâbih fi'r-resm ve himâyetü mâ eşkele minhü 'an bevâdiri't-tašhîf ve'l-vehm*, thk. Sükeyne eş-Şihâbî (Dimaşk: Dâru Tilâs, 1985), 1/257, 258. İbn Hacer el-Askalânî haberi reddetmemekte şaz olduğunu söylemektedir. İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed, *el-İşâbe fi tem-yizi's-şahâbe*, nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Alî Muhammed Muavvaz (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1995), 7/252, 253.

<sup>48</sup> Esbâb-ı Nüzul'e dair rivayetler Âl-i İmrân 3/89; en-Nisâ 4/142; el-A'râf 7/175; et-Tevbe 9/101, 107 ve 108. âyetleri Ebû Âmir'le irtibatlı olarak değerlendirmektedirler.

<sup>49</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *el-İşâbe*, 2/119.

<sup>50</sup> İbn Atyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Girnâfî el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-veciz fi tefsiri'l-kitâbi'l-'aziz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2001), 3/81.

<sup>51</sup> Ebû Zehre, Muhammed b. Ahmed b. Mustafâ, *Zehretü't-tefâsîr* (b.y.: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, ts.), 7/3443.

<sup>52</sup> Çul olarak çevirdiğimiz kelimenin aslı "müsüh"tur. Keçi kılı veya kenevir'den dokunan, çul yapımında kullanılan kaba sert kumaş veya aba'dır. Çoğunlukla keçi kılından yapılmakta ve siyah renkli olmaktadır. Çıplak bedene, vücuda eziyet olsun diye, hatalara karşı duyulan hüznün veya tevbe alameti olarak giyilen bir giysidir.

soylu, itibarlı, ilişkileri güçlü birisidir. Hz. Peygamberle Medine'ye geldiğinde tartışmış, açık muhalefet sergilemiştir. Bedir savaşında [17 Ramazan 2/624] Mekke'de bulunduğu<sup>53</sup> göz önünde bulundurulursa 624 tarihine kadar kendisiyle birlikte hareket eden on küsur,<sup>54</sup> on beş<sup>55</sup> veya elli kişi<sup>56</sup> (gençle)<sup>57</sup> çöle/badiyeye gidecekmiş görüntüsüyle<sup>58</sup> Mekke'ye göç etmiştir.<sup>59</sup> İbn Hişâm'ın, İbn İshâk kaynaklı verdiği bilgiye göre Hz. Peygamber'le Ebû Âmir arasındaki tartışma şu şekilde cereyan etmiştir.

Medine'de ensarı teşkil eden Kahtânî asıllı iki Arap kabilesinden biri olan Evs'in ileri gelenlerinden Ebû Âmir,<sup>60</sup> Medine'ye hicret ettiği zaman Resûlullah'a (s.a.s.) gelmiş ve O'na: -getirmiş olduğun bu din nedir? diye sormuş, Hz. Peygamber: -İbrahim'in dini olan hanifliği getirdim şeklinde cevap vermiştir.<sup>61</sup> Ebû Âmir: -ben de onun üzerideyim, deyince Rasûlullah (s.a.s.): -sen onun üzerinde değilsin diye karşılık vermiştir. Ebû Âmir: -hayır bilakis onun üzerideyim, fakat ey Muhammed! Sen hanifliğe onda olmayan şeyleri sokuşturdun<sup>62</sup> demiş, Hz. Peygamber de: -böyle yapmadım, ben ancak tertemiz saf bir şekilde getirdim cevabını vermiştir. Ebû Âmir: -Allah, yalancıyı sürülmüş, gurbette, tek başına öldürsün! diye beddua etmiştir.<sup>63</sup> Bu rivayette iki husus dikkati çekmektedir. İlki Ebû Âmir'in Hz. İbrahim'in dini olan haniflik üzerinde olduğunu öne sürmesi,

<sup>53</sup> Vâkıdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-Eslemî el-Medenî, *Kitâbü'l-Megâzî*, thk. Marsden Jones (Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1404/1984), 1/206.

<sup>54</sup> Makrîzî, Ebû Muhammed (Ebû'l-Abbâs) Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir b. Muhammed, *İmtâ'u'l-esmâ' bimâ li'n-Nebîyyi mine'l-ahvâl ve'l-emvâl ve'l-hafede ve'l-metâ'*, thk. Muhammed Abdülhamid en-Nümeysî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1420/1999), 1/222.

<sup>55</sup> Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, Alî b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî, *Kitâbü'l-Egâni* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1414-15/1994), 15/126.

<sup>56</sup> Vâkıdî, *Kitâbü'l-Megâzî*, 1/205, 206; İbn Sa'd, *et-Tabâkâtü'l-kübrâ*, 2/28; Mes'ûdî, Ebû'l-Hasen Alî b. el-Hüseyn b. Alî el-Hüzelî, *Mürücu'z-zeheb ve me'âdinü'l-cevher*, nşr. Charles Pellat (Beyrut: el-Câmi'atu'l-Lübânîyye, 1966), 1/82.

<sup>57</sup> İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebevîyye*, 3/30; İbn Hazm, *Cevâmî'u's-sîre*, 95.

<sup>58</sup> Mukâtil b. Süleymân, Ebû'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşir el-Ezdi el-Belhî, *et-Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte (Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-'Arabî, 1423/2002), 1/288.

<sup>59</sup> Makrîzî, *İmtâ'u'l-esmâ'*, 1/132.

<sup>60</sup> Bk. İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî, *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-aşhâb*, thk. Alî Muhammed el-Bicâvî (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1412/1992), 1/380 (No. 549).

<sup>61</sup> Kâdî Abdülcebbar "senin iddiana göre aradığın hanif dini" şeklinde aktarmaktadır. Bk. Kâdî Abdülcebbar, Ebû'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdilcebbar el-Hemedânî, *Teshâtü delâ'ili'n-nübüvve*, thk. Abdülkerim Osman (Beyrut: Dâru'l-'Arabiyye, 1386/1966), 2/475.

<sup>62</sup> İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *el-Muntazam fî târihi'l-mülûk ve'l-ümem*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ-Mustafâ Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1995), 3/184.

<sup>63</sup> İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebevîyye*, 2/226, 227.



ikincisi ise Hz. Peygamber'in haniflik'te olmayan şeyleri hanifliğe kattığı iddiasıdır. Bu iddia Ebû Âmir'in her iki dini bildiği ve mukayese ettiğini düşündürmektedir. Rivayette Hz. Peygamber'in Ebû Âmir'i bilmemekle değil haniflik üzerinde olmamakla itham ettiği belirtilmektedir.

Hz. İbrahim'in dini üzere hanif dinine mensup olduğunu söyleyen, Hz. Peygamber'i hanifliğe onda olmayan hususları katmakla suçlayan, Medine'ye İslâm girmeden önce kendisini Allah'a (c.c.) adayan,<sup>64</sup> Allah'ı (c.c.) birleyen,<sup>65</sup> şirkten yüz çeviren<sup>66</sup> Ebû Âmir, Mekke'ye göç etmiştir. Yahudi din adamları ve âlimlerinin Kureyş putperestlerine "sizin dininiz onun dininden daha hayırlıdır" demeleri gibi,<sup>67</sup> Kureyş'in hak üzere olduğunu söylemiş,<sup>68</sup> Hz. Peygamber'e karşı kışkırtmış, onları savaşmaya teşvik etmiş ve toplumunun kendisini gördüklerinde itaat edeceklerini ve onunla birlikte hareket edeceklerini telkin etmiştir.<sup>69</sup> Kendisi de, birlikte göç etmiş olduğu elli kişiyle Uhud harbinde Hz. Peygamber'e karşı savaşmıştır.<sup>70</sup>

Önceki dönemlerinde ilim<sup>71</sup> ve din<sup>72</sup> arayışında olan Ebû Âmir muhtelif yerlere yolculuk yapmış, haniflik hakkında Ehl-i kitâb'tan araştırmalar yapmıştır. Ehl-i kitâb'tan görüş alışverişinde bulunduğu âlimler kendisine Hz. İbrahim'in dininden bir peygamber geleceğini haber vermişlerdir.<sup>73</sup> Ebû Âmir, Ehl-i kitâb'ın ilmini okumuş, Tevrat ve İncil üzerine uzman birisidir.<sup>74</sup> Ehl-i kitâb arasında saygınlığı bulunmaktaydı.<sup>75</sup> Kendisinin

<sup>64</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 3/408; Nizâmüddîn Hasen b. Muhammed b. Hüseyin el-A'rec en-Nisâbüri, *Garâ'ibü'l-Kur'an ve regâ'ibü'l-furkân*, nşr. Zekeriyâ Umeyrât (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1416/1996), 3/346.

<sup>65</sup> Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, 9/533.

<sup>66</sup> Diyârbekrî, Kâdî Hüseyin b. Muhammed b. el-Hasen, *Târîhu'l-hamîs fi ahvâli enfesi nefîs* (b.y.: Matba'a Osmân Abdürrezzâk, 1302), 1/32.

<sup>67</sup> Bk. en-Nisâ 4/51.

<sup>68</sup> Bk. Vâkıdî, *Kitâbü'l-Megâzî*, 1/206.

<sup>69</sup> Makrîzî, *İmtâ'u'l-esmâ'*, 1/222.

<sup>70</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 2/28.

<sup>71</sup> Mukâtil b. Süleymân, *et-Tefsîru Mukâtil*, 2/196; Fahreddin er-Râzî, Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî, *et-Tefsîru'l-Kebîr/Mefâtihu'l-Gayb*, thk. Seyyid İmrân (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1433/2012), 8/393.

<sup>72</sup> Sem'ânî, Ebû'l-Muzaff'er Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbar et-Temîmî el-Mervezî, *Tefsîrü'l-Kur'an* (Riyâd: Dâru'l-Vatan, 1418/1997), 2/348.

<sup>73</sup> Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ahmed b. Abdillâh b. İshâk, *Delâ'ilü'n-nübüvve*, nşr. Muhammed Revvâs Kal'acî-Abdülber Abbas (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1406/1986), 80, 81 (No. 41); Diyârbekrî, *Târîhu'l-hamîs*, 1/32.

<sup>74</sup> Bursevî, Ebû'l-Fidâ İsmâil Hakkî b. Mustafâ el-İslâmbülî el-Hanefî el-Halvetî, *Rûhu'l-Beyân*, nşr. Abdüllatif Hasan Abdurrahmân (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1439/2018), 3/527.

<sup>75</sup> Zühaylî, Vehbe, *et-Tefsîru'l-münîr fi'l-'akîdeti ve's-şerî'ati ve'l-menhec* (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1430/2009), 6, 44.

peygamberlikle görevlendirileceği beklentisi içerisindeydi.<sup>76</sup> Şirk'ten kaçınan, kulluğa dikkat eden,<sup>77</sup> Rum kökenli Ebû Âmir<sup>78</sup> Ehl-i kitâb ile görüşürdü. Yaşadığı ortam Yahudiler ile çevrili olmasına rağmen o Hıristiyanlığı benimsemişti.<sup>79</sup> Dinî riyaset arzu ediyordu. İdarî reislik için hazırlanan Abdullah b. Übey [Ebû'l-Hubâb Abdullâh b. Übeyy b. Mâlik b. Hâris (ö. 9/631)] ile akraba olup,<sup>80</sup> Abdullâh b. Übeyy, Ebû Âmir'in teyzesinin oğludur.<sup>81</sup>

Mukâtil b. Süleymân Ebû Âmir için Yahudi demektedir.<sup>82</sup> Bu tanımlama Ebû Âmir'in savruluşunu anlatmaktadır. Zira İslâm'a katkıda bulunması beklenen eğitilmiş, şehirli bir insanın haniflikten putperest işbirlikçiliği<sup>83</sup>, Yahudi yandaşlığından<sup>84</sup> Hıristiyanlığa doğru evirilen hayat hikâyesi oldukça hüznülüdür.<sup>85</sup> Ebû Âmir, kişisel hırslara mağlup olmanın<sup>86</sup> kişi

<sup>76</sup> Belâzürî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd, *Ensâbü'l-esrâf*, thk. Süheyl Zekkâr-Riyâz Ziriklî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1417/1996), 1/335; Makrîzî, *İmtâ'u'l-esmâ'*, 14/360.

<sup>77</sup> Mukâtil b. Süleymân, *et-Tefsîr*, 2/196; İbn Hazm, *Cevâmi'u's-sîre*, 95.

<sup>78</sup> Makrîzî, *İmtâ'u'l-esmâ'*, 14/359.

<sup>79</sup> Hattâbî, Hz. Peygamber'in hicretinden önce Ebû Âmir'in Haniflik üzerinde olduğunu, hicretten sonra Ensâr'ın Hz. Peygamber'e biat ettiklerini öğrenince değiştiğini ve haniflikten vazgeçtiğini aktarmaktadır. Bk. Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el-Büstî, *Garîbü'l-hadis*, thk. Abdülkerim İbrâhîm el-Azbâvî (Mekketü'l-Mükerreme: Câmî'a Ümmi'l-Kurâ, 1422/2001), 1/673; Vâhidî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbü'rî, *Esbâbü'nizâli'l-Kur'an*, nşr. Kemâl Besyûnî Zağlûl (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1991), 264. Vâhidî, Ebû Âmir'in Hz. Peygamber Medine'ye geldikten sonra Hanefiliği bıraktığını söylemektedir; Makrîzî, *İmtâ'u'l-esmâ'*, 14/362. Ebû Âmir ibadete düşkün, kendisini Allah'a adanmış birisidir. Bu nedenle “rahîp” diye anılmıştır. Ebû Âmir Hz. Peygamber'e gelerek “duyduğuma göre kişilerin arasını açıyor-muşsun, benim Hanzala adında bir oğlum var onu bana bırak” demiştir. Bk. Makrîzî, *İmtâ'u'l-esmâ'*, 14/361.

<sup>80</sup> Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhîl*, thk. Züheyr Cuayd (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1431-1432/2010), 5/503.

<sup>81</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 3/408.

<sup>82</sup> Mukâtil b. Süleymân, *et-Tefsîr*, 2/195, 196.

<sup>83</sup> İbrahimî din üzere yaşadığı iddiasında bulunan Ebû Âmir Kureyş putperestlerine “Muhammed'in kökünü kazıyınca kadar sizinle birlikteyiz, ona düşmanlık ve ona karşı savaşmak üzere sizinle anlaşmaya geldik” demiştir. Birlikte Bedir'deki kayıplarını hatırlayıp Müslümanlara karşı nefretlerini tazelemişlerdir. Ebû Süfyân “merhabalar, hoş geldiniz! Bizim için insanların en iyisi Muhammed'e düşmanlıkta bize yardım edenlerdir” demiştir. Vâkîdî, *Kitâbü'l-Megâzî*, 2/441, 442; Makrîzî, *İmtâ'u'l-esmâ'*, 1/222.

<sup>84</sup> İslâm karşıtlığında Medine Yahudileri ile nifak hareketi mensupları birlikte hareket etmişlerdir. Süveylim adındaki Yahudi evini nifak hareketi mensuplarının toplantıları için tahsis etmiştir. Bk. İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebevîyye*, 4/157.

<sup>85</sup> Bk. Kâdî Abdülcebbar, *Teşbîtü delâ'il*, 2/475. Ebû Âmir “gün gelecek dinim üstün gelecek, geniş kalabalıklar oluşacak ve saygınlık kazanacak” diye savunuyordu.

<sup>86</sup> Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 4/367.

veya kitlelerin sapmalarındaki etkisini anlamak için ibret alınası bir model olarak karşımızda durmaktadır.

Ebû Âmir, hakkında nakledilen iyi niteliklere rağmen<sup>87</sup> ahlâken örnek olabilecek davranışlar sergileyememiştir.<sup>88</sup> Herakleios'un (ö. 20/641) dini üzere olduğu belirtilen<sup>89</sup> Ebû Âmir'in hicretin onuncu senesinde Rum diyarında Herakleios'un yanında, Kınnesrîn'de<sup>90</sup> öldüğü belirtilmektedir.<sup>91</sup>

## 6. 2. Abdullah b. Übey

Abdullah b. Übey ortamı gözetleyen ve durumdan istifade etmek isteyen bir figürdür. Hz. Peygamber'in Medine'ye hicret etmesinden önce ortamın karışıklılığından yararlanmış, hicretten sonra ise aynı yöntemi takip etmiş ve hicret öncesinde hazırlandığı reisliği elde etmenin beklentisi içerisinde olmuştur. Medine dışında Hz. Peygamber'e muhalefet eden Ebû Âmir ile işbirliğiyle Medine içerisinde Hz. Peygamber'e muhalefet etmiştir.<sup>92</sup>

<sup>87</sup> Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, 6/123.

<sup>88</sup> Ebû Âmir 50 veya 70 (Halebî, *es-Sîretü'l-Halebiyye*, 2/230) kişiyle Medine site devletine karşı savaşmak için Mekke'den Kureyş ile birlikte hareket etmiştir. Ebvâ'ya gelindiğinde Hind bnt. Utbe Uhud'da esir düşebilecek kişilere karşılık olmak üzere Hz. Peygamber'in annesi Âmine'nin kabrini açarak naaşını çıkarmayı teklif etmiştir. Ebû Süfyan konuyu istişare etmiş, Kureyş'liler mukabele-i bi'l-misil endişesiyle böyle bir kapı açılmamasını söylemişlerdir (Ezrakî, *Ahbaru Mekke*, 2/272, 273; Makrîzî, *İmtâ' u'l-esmâ'*, 1/132). Putperestlerin kabul etmedikleri böyle bir durumda Ebû Âmir'in tavri görülmemektedir. Uhud'da savaşı ilk kızıştıran (İbn Sa'd, *eş-Şabâkâtü'l-kübrâ*, 2/30), Müslümanların düşmeleri için çukurlar kazdıran Ebû Âmir olmuştur (Vâkîdî, *Kitâbü'l-Megâzî*, 1/244; Makrîzî, *İmtâ' u'l-esmâ'*, 13/257). Savaş sonunda şehitlere müslâ yapılrken seyirci kalmış sadece oğluna [Hanzale b. Ebî Âmir Amr b. Sayfî el-Ensârî el-Evsî (r.a.)] yapılmamasını istemiştir (Vâkîdî, *Kitâbü'l-Megâzî*, 3/1049; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 6/52). Hz. Peygamber'in Medine'ye hicretinden sonra Mekke'ye, oradan Tâif'e oradan Hevâzin'e sonra ise kendi halkı tarafından seçilmiş meşru yönetimi askeri darbe ile devirebilmek için ölünceye kadar gayret etmiştir.

<sup>89</sup> İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdülâh b. Abdülmuhsin et-Türkî (Cize: Dâru Hicr, 1418/1997), 7/189.

<sup>90</sup> Mukâtil b. Süleymân, *et-Tefsîr*, 2/196; Ebüssuûd, Muhammed b. Muhammed el-İmâdî, *Tefsîru Ebi's-Su'ûd/İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kur'ân-i'l-Kerîm*, nşr. Hasan Muhammed el-Mes'ûdî, danışman. Muhammed Muhammed Abdüllatîf (Mısır: el-Matba'atü'l-Mısriyye, 1347/1928), 2/296.

<sup>91</sup> Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî, *Târihu'l-ümem ve'l-mülûk* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1407/1987), 2/200; İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *eş-Şikâat* (Haydarâbâd: Matba'atu Meclisi Dâirati'l-Ma'ârifî'l-Osmâniyye, 1398/1978), 2/123; İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dımaşkî eş-Şâfî, *Târihu medineti Dımaşk*, thk. Muhibbuddîn Ebû Saîd b. Garâme el-Amrî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1417/1996), 41/141; İbnü'l-Adîm, Ebû'l-Kâsım Kemâlüddîn Ömer b. Ahmed b. Hibetillâh b. Muhammed el-Ukaylî el-Halebî, *Bugyetu'l-Taleb fi Târihi Haleb*, thk. Süheyl Zekkâr (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 10/4498.

<sup>92</sup> Bk. Kar'ânî, Rızâ b. Alî, *A'dâu'n-Nebî Zemen en-Nübüvve* (Beyrut: Dâru't-Talî'a,

Huzaa [خزاعة] kabilesinden Selûl isimli babaannesine nisbetle anılan Abdullah b. Übey, Medine’li Hazrec kabilesine mensuptur. Medine’nin iki büyük kabilesi Evs ile Hazrec arasında cereyan eden ikinci fîcâr ve Hicretten beş veya altı yıl önce (617) cereyan eden Buâs harbine katılmamış her iki kabilenin de güvenini kazanmış, ondan önce hiç kimsede görülmeyen bir şekilde Evs ve Hazrec kabilesi onun liderliği üzerinde görüş birliğine varmıştı. Tâc giydirme ve melik olarak ilan edilme merasimlerine hazırlık yapılmakta idi.

Arapça ve İbrânîce yazabilen Abdullah b. Übey<sup>93</sup>, Hazrec kabilesi içerisinde sevilen sayılan itibarlı<sup>94</sup> birisidir.<sup>95</sup> Akabe biatlarının ikincisinin yapıldığı sırada Abdullah b. Übey de Mekke bulunmaktadır. Abbâs [Abbâs b. Ubâde b. Nadle el-Ensârî el-Hazrecî (ö. 3/624)] biatın daha güçlü ve sağlam olması amacıyla Abdullâh’ın katılması için toplantıyı ertelenmesini istemiş, Abdullâh toplantıya gelmemiş, biat ona bilgi verilmeden gizlice yapılmıştır.<sup>96</sup> Hazrec kabilesinden İslâm’a yoğun katılımlar olmuş ve Medine’de İslâm’ın yayılmasında Hazrec’lilerin önemli katkıları olmuştur. Hz. Peygamber’in Medine’ye gelişiyle idari liderliği elinden giden, çevresini kaybeden Abdullâh hayatı boyunca Medine’de Hz. Peygamber’e muhalefet etmiş en kritik zamanlarda Hz. Peygamber’i zor durumda bırakmıştır.<sup>97</sup> Belki de kaybetmiş olduğu liderliği ve elinden kayıp giden Medine Şehir Devleti başkanı (melik) olma durumunu yeniden kazanmak için Hz. Peygamber’in Medine’den çıkartılması için çabalamış ve Hz. Peygamber’ibununla tehdit etmiştir. Hz. Peygamber’in 2 Şâban 5/27 Aralık 626’da çıktığı 1 Ramazan 5/24 Ocak 627 tarihinde Medine’ye döndüğü Müreysi’ (Benî Mustalık [بنو المصطلق]) gazvesinde “*hele Medine’ye dönelim, o zaman güçlü olan zayıf olanı oradan çıkaracak*”<sup>98</sup> diyerek

2010), 120 vd.

<sup>93</sup> Belâzürî, Ebü’l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd, *Fütûhu’l-büldân*, nşr. Abdullah Enîs et-Tabbâ’-Ömer Enîs et-Tabbâ’ (Beyrut: Müessesetü’l-Ma’ârif, 1407/1987), 663, 664.

<sup>94</sup> Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 6/9.

<sup>95</sup> Abdullah b. Übey b. Selûl Müslüman olduktan sonra da kendisine konum ve değer verilmiştir. Örnek olarak bk. Vâkîdî, *Kitâbü’l-Megâzî*, 1/318.

<sup>96</sup> İbn Hişâm, *es-Siretü’n-nebeviyye*, 2/93.

<sup>97</sup> Örneğin Uhud savaşından sonra ortaya çıkan tablo karşısında Abdullah b. Übey b. Selûl ve onunla birlikte hareket edenler şiddetli bir karalama kampanyası başlatmışlardır. Bk. Âl-i İmrân 3/156. Yahudiler de farklı bir söylemle “Muhammed krallık/meliklik peşinde” diyerek onlara destek olmuşlardır. Bk. Vâkîdî, *Kitâbü’l-Megâzî*, 1/317; İbnü’r-Rif’a, Ebü’l-Abbâs Necmüddîn Ahmed b. Muhammed b. Alî el-Ensârî, *Kifâyetü’n-nebîh şerhu’l-tenbîh*, nşr. Mecdî Muhammed Sürûr Bâsellûm (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2009), 16/377. Benzeri bir iddia Ebü Süfyan tarafından dile getirilmiş ancak Hz. Peygamber’in amcası Abbas tarafından “o mülk değil Nübüvvetir” denilerek düzeltilmiştir. Bk. Vâkîdî, *Kitâbü’l-Megâzî*, 2/822.

<sup>98</sup> el-Münâfikûn, 63/8.

tehditler savurmuştur.<sup>99</sup>

Abdullah b. Übey b Selûl'un bu tehdidi herhangi bir yetki, gerekçe ve hukukî karara dayanmamaktadır. Hukuksuzluk yoldan çıkan kişi ve toplumların karakteristik özelliklerindedir. Böyleleri hukuk aramaksızın, asılsız algı oluşturup, oluşturdukları algı ile kişi, kurum ve değerleri yıpratmayı yöntem haline getirmişlerdir. Kur'ân-ı Kerîm, Hûd Peygamber'in elçi olarak gönderildiği toplumu "uydurma/ları yaşam tarzı haline getirmiş" biçiminde tasvir etmektedir.<sup>100</sup>

Abdürrezzâk es-San'ânî'nin (ö. 211/826-27) bildirdiğine göre Bedir savaşından bir süre önce Kureyş ileri gelenleri Abdullah b. Übey b. Selûl'e ve Evs ve Hazrec kabilelerinden putperest olanlara mektup yazmışlardır.<sup>101</sup> Bu mektup Kureyş ileri gelenlerinin Abdullâh'ı Medine'nin lideri gibi gördüklerini, resmi muhatap olarak Abdullah b. Übey'i tanıdıklarını göstermekte aynı zamanda bu mektubun yazılmasının ardında Ebû Âmir'in olduğunu düşündürmektedir. Zira Bedir savaşından sonra Yahudiler'e de benzer bir mektup göndermişlerdir.<sup>102</sup>

Abdullah b. Übey b. Selûl, Uhud savaşının nerede yapılacağına dair yapılan istişare toplantısına katılmış, Hz. Peygamber ile aynı kanaati ifade etmiştir.<sup>103</sup> Uhud harbinden sonra gerçekleştirilen Hamrâu'l-Esed seferine katılmak istediğini söylemiş fakat Hz. Peygamber izin vermemiştir.<sup>104</sup> Benî Mustalik gazvesine münafıklardan yoğun katılım olmuş, onlarla birlikte Abdullah b. Übey'de bulunmuştur. Hicretin 6. senesinde çıkılan Hudeybiye seferine Abdullah b. Übey katılmıştır. Hudeybiye'de konaklayan Müslümanlar Mekke'ye alınmamış, Kureyş Abdullah b. Übey'e haber göndererek dilerse Kâbe'yi tavaf etmesine izin vereceklerini bildirmiş, Abdullah, oğlunun da etkisiyle "Resûlullah (s.a.s.) tavaf edinceye kadar ben de tavaf etmeyeceğim" diye haber göndermiştir.<sup>105</sup> Ön görüşme yapmak üzere gönderilen Hz. Osman'ın öldürüldüğü şayiasının ulaşması üzerine yapılan Rıdvân Biatına Abdullah b. Übey b. Selûl de iştirak

<sup>99</sup> Hevvârî, Hûd b. Muhakkem, *Tefsîru kitâbillâhi'l-'azîz*, nşr. Belhâc b. Saîd Şerîfî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1990), 4/357, 358.

<sup>100</sup> Bk. Hûd 11/50.

<sup>101</sup> Zührî, Ebû Bekr Muhammed b. Müslim b. Ubeydillâh İbn Şihâb, *el-Megâzi'n-nebeviyye*, thk. Süheyl Zekkâr (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1401/1981), 71.

<sup>102</sup> Zührî, *el-Megâzi'n-nebeviyye*, 72.

<sup>103</sup> İbn İshâk, *Kitâbü's-Siyer ve'l-Megâzi*, 324; Vâkîdî, *Kitâbü'l-Megâzi*, 1/209, 210, 217.

<sup>104</sup> Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî, *Delâ'ilü'n-nübüvve*, nşr. Abdülmü'tî Kal'acî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1429/2008), 3/313; Halebî, Ebû'l-Ferrec Nürüddîn Alî b. Burhâniddîn İbrâhîm b. Ahmed, *es-Siretü'l-Halebiyye/İnsânü'l-'uyün fi sîreti'l-emîni'l-me'mûn* (Mısır: Matba'atu Muhammed Alî Sabîh, 1353/1935), 2/271.

<sup>105</sup> Vâkîdî, *Kitâbü'l-Megâzi*, 2/605.

etmiştir.<sup>106</sup> Aktarılanlarda görüldüğü üzere nifak hareketinin öncülerinden Abdullah b. Übey Medine İslâm Devletinin güvenliğini ilgilendiren istişare toplantılarına katılmış, savaşlarda yer almıştır. Bunun yanında en kritik zamanlarda bölücü ve yıkıcı faaliyetlerde bulunmuş, Hz. Ömer gibi sahabilerin tepkilerine rağmen Hz. Peygamber, Abdullah b. Übey ve onunla birlikte hareket edenleri cezalandırmamış, devlet gücünü kullanmamıştır.<sup>107</sup>

Münafıklar imanı ahlaka dönüştürmemiş kişilerdir. Abdullah b. Übey Hz. Peygamber’i tanıyan, oğlu ve kızkardeşi (Cemile) vesilesiyle tevhide bilen, Ebû Âmir, Ebû Kays gibi kişilerden Hanifliği, dostluk kurduğu Yahudilerden Yahudiliği gören birisi olmasına karşın nifak hareketi içerisinde kalmıştır. Zengin, Utum<sup>108</sup> sahibi,<sup>109</sup> ikili ilişkileri güçlü<sup>110</sup> bir kişiliktir. Hicret öncesi dönemde Medine’de kurulan pazarlardan (sûk, ç. esvâk) Muzâhim, Abdullah b. Übey b. Selûl’ün’dür ve bu Pazar Abdullah için ekonomik, siyasi güç anlamına gelmektedir. Abdullâh, İslâm ordusunun Tebük seferinden döndüğü, Dırâr Mescidi’nin ortadan kaldırıldığı günlerde [Şevvâl veya Zilkâde] ölmüştür.<sup>111</sup>

## 7. Tebük Seferi ve Nifak Hareketi

Taberânî’nin (ö.360/971) aktardığına göre Hıristiyan Araplar Herakleios’a “Nübüvvet iddiasında bulunan kişi öldü, halkına kıtlık isabet etti, malları telef oldu, buranın halkını dinine katmak istiyorsan tam zamanıdır” şeklinde mektup yazmışlar,<sup>112</sup> Herakleios büyük komutanlardan

<sup>106</sup> İbn Hişâm, *es-Sîretü ’n-nebevîyye*, 3/262; Taberî, *Târîhu ’l-ümem ve ’l-mülûk*, 2/122.

<sup>107</sup> Vâkıdî, *Kitâbü ’l-Megâzi*, 1/318.

<sup>108</sup> Utum ç. Âtâm (أطم ج أطم): Arap yarımadasında Negrân, San’â’ gibi yerlerde İslâm’dan önce ve sonra görülen, çoğunlukla siyah bazalt taşlardan inşa edilen, tavanına kereste serilen, kale gibi korunaklı, savaş zamanlarında kale ve sığınak vazifesi gören (الحصون), genellikle kare (murabba’) şeklinde, köşk (القصور) tarzı yüksek binalara denmektedir. Konum, itibar ve servet göstergesi olarak, mimari gösteriş ve süsleme sanatlarının ortaya konduğu, bu cümleden olarak erkek olsun, kadın olsun sahibinin ismiyle anıldığı yapılardır. Bk. Abduh, Abdullâh Kâmil Mûsâ, *Âtâmu ’l-Medîne bi’l-Cezîre fi’l-Câhiliyyeti ve ’l-İslâm*, *Mecelletu ’d-Dirâsâti ’t-Târîhiyye ve ’l-Hadârâti ’l-Misriyye*, 5 (Ekim 2018), 77-137. Ayrıca bk. Ka’kî, Abdülazîz b. Abdirrahmân b. İbrâhîm, *Me’âlimu ’l-Medîneti ’l-Münevvereyne beyne ’l-’imâra ve ’t-târîh* (Beyrut: Metâbi’u Dâri İhyâi’-t-Türâsi’l-’Arabî, 1419/1998), 2/49 vd.

<sup>109</sup> Hıyârî, Ahmed Yâsîn Ahmed, *Târîhu ’l-Me’âlimi ’l-Medîneti ’l-Münevvereyne Kadîmen ve Hadîsen* (Cidde: Müessesetü’l-Medîne li’s-Sahâfe (Dâru’l-İlm), 1414/1993), 30 (Müellif 128 adet utum saymaktadır.).

<sup>110</sup> Makrîzî, *İmtâ’u ’l-esmâ’*, 1/123. Abdullah b. Übey, İslâm’ın doğusunda Medine’de yaşayan üç yahudi kabilesinden biri olan Medine’nin güneybatısındaki Vâdibuthân’da oturan Benî Kaynukâ’ ile anlaşmalıdır.

<sup>111</sup> Nüveyrî, *Nihâyetü ’l-ereb*, 16/302.

<sup>112</sup> Taberânî’nin naklettiği metinde “başkasına ait olanı kendisininmiş gibi iddia etmek/kendisine mal etmek” anlamındaki “intihâl” kelimesi İbn Hacer’in aktarımında “id-dia / [يدعي النبوة]” olarak yer almaktadır. İbn Hacer el-Askalânî, Ebû’l-Fazl Şihâbüd-

Kubâz [قباذ] veya Zanâd [الضناد] isminde birisini görevlendirmiş, emrine kırk bin asker hazırlatmış olduğu bilgisi Hz. Peygamber'e ulaştınca, Hz. Peygamber Tebük seferi hazırlıklarına başlamıştır.<sup>113</sup>

Yine hadiselerin seyri Tebük seferinin düzenlenmesinin nedenlerinden birisinin Medine içinde<sup>114</sup> ve dışında giderek güçlenen muhalefet hareketinin umut bağladığı Rumlardan veya Rumların desteğindeki Arap kabilelerinden gelecek savaş propagandasının önüne geçmek olduğunu düşündürmektedir.

Hız. Peygamber Tebük seferine hazırlanırken Abdullâh b. Übey b. Selûl İslâm ordusunun moral ve motivasyonunu bozmak, kalplere ve gönüllere korku salmak için "Muhammed, büyük bir zorlukla, sıcakta ve dönüşü olmayan uzak bir şehre doğru sarı ırkla savaşmaya gidiyor, Muhammed sarı ırkla savaşı oyun zannediyor. Allâh'a yemin olsun ki daha şimdiden onun arkadaşlarını organlara bağlanmış vaziyette görür gibiyim!"<sup>115</sup> diyerek kara propagandasına devam etmiştir. Tebük seferine nifak hareketinden katılanlar da olmuştu. Sefer boyunca Abdullâh'ın propagandasını tekrar etmeyi sürdürmüşlerdir. Ammâr b. Yâsir [Ebü'l-Yakzân Ammâr b. Yâsir b. Âmir el-Ansî (ö. 37/657)] durumdan haberdar olmuş, Hz. Peygamber'e bilgi vermiş, söz konusu lafları sarf eden Vedîa Hz. Peygamber'e gelerek özür dilemiştir.<sup>116</sup>

Stratejik bir savaş öncesi kritik zamanlarda nifak hareketine mensup kişiler tarafından yürütülen bu gizli diyaloglardan daha fazlasını Ammâr duymuş veya haberdar olmuş olmalıdır. Zira sefer dönüşü Hz. Peygamber'e düzenlenen öldürme girişimi sırasında Ammâr Hz. Peygamber'in yanında bulunmuştur.<sup>117</sup>

Hız. Peygamber Tebük seferindeyken, Humus'ta<sup>118</sup> veya Dımaşk'ta

---

dîn Ahmed b. Alî b. Muhammed, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Şahîhi'l-Buhârî*, nşr. Şu-ayb el-Arnaût- Âdil Mürşid-Muhammed Kâmil Karâbilelî-Saîd el-Lehhâm (Beyrut: er-Risâletü'l-Âlemiyye, 1434/2013), 12/703, 704.

<sup>113</sup> Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 18/231, 232 (No. 577). Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyüb, *el-Mu'cemü'l-kebir*, neşr. Hamdî Abdulmecîd es-Selefi (Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.), 18/231, 232.

<sup>114</sup> İbnü'l-Cevzî Medine'de üçyüz erkek, yüz yetmiş kadın münafik olduğunu söylemektedir. Bk. İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *Keşfü'l-Müşkil min hadîsi's-Şahîhayn*, thk. Alî Hüseyin el-Bevvâb (Riyâd: Dâru'l-Vatan, 1418/1997), 1/109.

<sup>115</sup> Vâkîdî, *Kitâbü'l-Megâzi*, 3/995, 996.

<sup>116</sup> Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülük*, 2/185; 3/1003, 1004.

<sup>117</sup> Zehebî, Ebü Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1424/2003), 1/434.

<sup>118</sup> Vâkîdî, *Kitâbü'l-Megâzi*, 3/1015.

kaldığı<sup>119</sup> belirtilen Rum Kayser'i Herakleios'a cizye âyetinin<sup>120</sup> de eklendiği ikinci bir davet mektubu gönderdiği bildirilmektedir.<sup>121</sup> Başarılı geçen Tebük seferi dönüşü Hz. Peygamber'e düzenlenen suikast son anda önlenmiştir.<sup>122</sup>

Ebû Âmir dinî, Abdullah b. Übey ise siyasî figürdür. İkinin ortak noktası ise her ikisinin de itibar peşinde koşmuş olmalarıdır. Ebû Âmir ilmî, mânevî otorite,<sup>123</sup> Abdullah ise politik güç ve itibar arzu etmişler, Abdullah b. Übey ölümünü dahi saygınlık için kullanmak istemiştir.<sup>124</sup> Arap dilinde münafığın bir anlamı da budur. Halil b. Ahmed'in (ö. 175/791) aktardığına göre bir metânın müşterisi çok olduğunda fiyatının artması "nefaka's-si'ru" şeklinde ifade edilmektedir.<sup>125</sup>

Gizli faaliyetlerde bulunsalar da nifak hareketi mensupları bilinmeyen bir örgüt veya yapı değildir. Sayıları, kimlikleri, isimleri, özellikleri bilinen kimselerdir.<sup>126</sup> Uhud savaşında Abdullah b. Übey'in üç yüz kişiyle ayrıldığı, Tebük savaşı için yola çıkılıp, Medine'nin kuzeyindeki Seniyyetulvedâ' mevkiinde, Zübâb dağının etekleri hizasında durulduğunda Abdullah b. Übey b. Selûl ile birlikte olanların<sup>127</sup> Hz. Peygamber ile beraber olanlardan daha az olmadığı,<sup>128</sup> Benî Müstalik gazvesine çok sayıda münafığın

<sup>119</sup> Mes'ûdî, Ebû'l-Hasen Alî b. el-Hüseyn b. Alî el-Mes'ûdî el-Hüzelî, *et-Tenbih ve'l-İsrâf*, neşr. Abdullâh İsmâil es-Sâvî (Kâhire: Dâru's-Sâvî, 1357/1938), s. 227.

<sup>120</sup> Bk. et-Tevbe 9/29.

<sup>121</sup> Ebû Ubeyd, el-Kâsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî, *Kitâbü'l-Emvâl*, thk. Muhammed 'İmâre (Beyrut: Dâru's-Şürûk, 1409/1989), 92 (No. 55). Hamîdullah, Muhammed, *Mecmû'atü'l-veşâ'iki's-siyâsiyye li'l-'ahdi'n-nebevî ve'l-hilâfeti'r-râşide* (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1405/1985), 110.

<sup>122</sup> Âmilî, Câfer Murtazâ, *es-Şahîh min Sîreti'n-Nebiyi'l-A'zam* (Beyrut: Dâru'l-Hadîs, 1428/2007), 30/123 vd.

<sup>123</sup> Cessâs, *Ahkkâmü'l-Kur'an*, 4/367; Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, 8/393.

<sup>124</sup> Abdürrezzâk es-San'ânî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi', *Tefsîr*, thk. Mahmûd Muhammed Abduh (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1999), 2/161.

<sup>125</sup> Halil b. Ahmed, Ebû Abdîrrahmân el-Halil b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî (el-Fürhûdî), *Kitâbü'l-'Ayn*, thk. Mehdi Mahzûmî-İbrâhim es-Sâmerrâî (Îrân: Müessesetü Dâri'l-Hicre, 1410), 5/177. Emtiyanın popüler olması veya popülizm olarak anlaşılabilir.

<sup>126</sup> Bk. İbn Habîb el-Bağdâdî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb b. Ümeyye b. Amr el-Hâşimî, *el-Muḥabber*, nşr. Ilse Lichtenstädter (Haydarâbâd-Dekken: Dâiratu'l-Ma'ârifü'l-Osmâniyye, 1361/1942), 467, 469 vd; Belâzürî, *Ensâbü'l-esrâf*, 1/325, 326 vd; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 16/250.

<sup>127</sup> Hiç şüphesiz Abdullah b. Übey b. Selûl'ün etrafında olanların tümünün nifak ehli olduğunu söylemek mümkün değildir zira Tebük seferine Medine içinden ve dışından bedevî, anlaşmalı (halif ç. hulefâ) Yahudi ve diğer Arap kabilelerinden pek çok katılan olmuş, Hz. Peygamber hareket emri verdiğinde ordu belirli bir düzen içerisinde hareket etmiştir. Abdullah b. Übey has adamlarıyla Medine'ye geri dönmüştür. Tebük seferinden geri kalanlar "tehalluf" şeklinde ifade edilmektedir. Geride kalanların seksen civarında olduğu belirtilmektedir.

<sup>128</sup> Mes'ûdî, Tebük seferine 30.000 kişinin katıldığını belirtmektedir. Bk. Mes'û-



katılması hatta en fazla sayıda münafığın katıldığı aktarımları,<sup>129</sup> Mescid-i Dirâr'ı yapan kişilerin isimlerinin açıkça sayılması, devlet başkanı olan Hz. Peygamber'in içerisinde namaz kılması davetini iletmek üzere oluşan resmi görüşme heyetinin isimlerinin belirtilmesi ve benzeri nakiller asr-ı saadette münafıkların bilindiklerini ortaya koymaktadır.

Hz. Peygamber'in sırdaşı olarak tanınan münafıkların isimlerinin kendisine sır olarak verildiği belirtilen Huzeyfe b. Yemân (ö. 36/656) münafığı "imanı bilen fakat amel etmeyen" yani imanı kabul eden ancak sosyal hayatta Müslüman gibi yaşamak istemeyen kişiler şeklinde tarif etmektedir.<sup>130</sup> İmam Mâtürîdî (ö. 333/944) münafığın dini, mezhebi olmadığını söylemektedir.<sup>131</sup> Buna göre nifak, kendisini İslâm'a nispet edenlerde rastlanabileceği gibi, her türlü fikri ve ameli akımda<sup>132</sup>, Mekkeli putperestlerde de görülebilmektedir.<sup>133</sup> Zira münafık, gördüğü, bildiği, hakikatlere uygun davranmayan kişi veya gruplardır.

Karşı hicret hareketi mensupları amaçlarına ulaşmak için hiçbir vicdanî, ahlâkî, insanî ve hukukî sınır tanımamışlardır. Güç, otorite ve etkilerini devam ettirmek için kadın-cinsellik, servet, nüfuz, istihbarat, iftira, linç, kaba kuvvet gibi her türlü yöntemi kullanmışlar ve her türlü değeri pervasızca istismar etmişlerdir.<sup>134</sup>

## 8. Mescid-i Dirâr

Mescid-i Dirâr'ı ele alan çalışmalarda "dirâr [ضِرَار]" kelimesinin manası üzerinde fazla durulmamakta, "zarar" kelimesiyle karşılanmaktadır. Hâlbuki "zarar" ile "zırâr" veya bilinen kullanımıyla "dirâr" arasında

dî, *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*, s. 235; Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî, *el-Hâvî'l-kebir*, nşr. Mahmûd Mataracı v.dğr. (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1414/1994), 18/84; Zehebi, *Târîhu'l-İslâm*, 1/423. Zehebi otuz binden fazla kişinin katıldığını söylemekte Abdullah b. Übey b. Selûl ile beraber olanların sayısı hakkındaki anlatımı "iddia/fi mâ yez'umûn" olarak aktarmaktadır.

<sup>129</sup> Mûsâ b. Ukbe, *el-Megâzî*, 229; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 2/24, 49.

<sup>130</sup> Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, Ebü Abdîrahmân Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *es-Sünne*, thk. Ebü Hâcer Muhammed es-Sâ'id b. Besyûnî Zeğlûl (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2003), 110 (No. 623).

<sup>131</sup> Mâtürîdî, Ebü Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-azîm/Te vilâtü Ehlî's-sünne*, thk. Fâtıma Yûsuf el-Haymî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşîrûn, 1425/2004), 2/427.

<sup>132</sup> Yahudilerden münafıklar için bk. İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/168; İbn Habîb el-Bağdâdî, *el-Muhabber*, 470; İbn Şebbe, Ebü Zeyd Ömer b. Şebbe en-Nümeyrî el-Basrî, *Ahbâru'l-Medîneti'n-Nebeviyye*, nşr. Abdullâh b. Muhammed b. Ahmed ed-Düveyş (b.y.: Dâru'l-'Uleyyân, 1411/1990), 1/330, 331. Evs ve Hazrec müşriklerinin nifakı için Bk. İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/155.

<sup>133</sup> Paret, Rudi, *Kur'ân Üzerine Makaleler*, çev. Ömer Özsoy (Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1995), 138-144.

<sup>134</sup> Örnek için bk. Kureybî, İbrâhîm b. İbrâhîm, *Merviyâtü gazveti beni'l-Müstalâk (el-Medînetü'l-Münevvere: Câmi'atü'l-İslâmiyye, ts.)*, 405-408.

fark bulunmaktadır. İbnü'l-Esîr (ö. 606/1210) dırâr kelimesini şöyle açıklamaktadır:

“Dırâr, zarr aslından fi'âl veznindedir. Zırar, zarar ilave ederek karşılık vermektir. Zarar bir kişinin, zırâr ise iki kişinin fiilidir. Zarar fiilin başlangıcı, zırâr ise ona karşılıktır.”<sup>135</sup>

İbnü'l-Esîr'in temriz sigasıyla (görüş sahibinin belirtilmediği ifade kalıbı) aktardığı diğer anlam Mescid-i Dırâr'ın isimlendirilmesinde bir başka noktaya işaret etmektedir. İbnü'l-Esîr'in aktardığı mana “zarar, kişinin faydalandığı halde zarar vermesi, zırâr ise faydalanmaksızın verilen zarardır” şeklindedir.<sup>136</sup> Bu izah çerçevesinde, Mescid-i Dırâr hiçbir şekilde faydası dokunmayan, hiçbir fayda elde edilemeyen mescid anlamına gelmektedir.

İbn Fâris (ö. 395/1004) zarr [ضَرَّ] kelimesi hakkında “dâd, râ ve râ harfleri üç asıl manaya gelmektedir. İlki faydanın zıttı, ikincisi bir şeyin toplanması, üçüncüsü ise kuvvettir” demektedir. İbn Fâris, Asmaî'den (ö. 216/831) naklen aynı kökten gelen kelimenin evli bir erkekle evlenen, kendinden önceki kadın üzerine gelen kadın/kuma'yı anlatmak üzere kullanıldığını söylemektedir.<sup>137</sup>

Kelime üzerine tahkik çalışması yapan Mustafavî (ö. 1426/2005) “zırâr” kelimesinin “zarar” kelimesine nisbetle devam bildirdiğini ifade etmektedir.<sup>138</sup> Bu değerlendirme Mescid-i Dırâr'ın Müslümanlara kalıcı zarar verme niyetiyle yapıldığını göstermektedir.

İmam Mâtürîdî Tevbe Süresi 110. âyette geçen “rîbe [رِبْيَةٌ]” kelimesini “pişmanlık ve şüphe”, “tekatta'a [تَقَطُّعٌ]” kelimesini “ölüm” olarak tefsir etmektedir.<sup>139</sup> Bu tefsir ışığında söylenecek olursa, Hz. Peygamber'e karşı hareket edebilmek için Mekke, Tâif, Huneyn, Şâm gibi yerlere giderek faaliyette bulunan, Nebevî hareket karşıtlığını uluslararası boyuta taşıyan, Hz. Peygamber'e Uhud'da “seninle savaştan kimi bulursam onunla birlikte sana karşı savaşıcağım” diyen<sup>140</sup> Ebû Âmir'in Medine'ye dönerek öncülük yapacağı, kendilerine namaz kıldıracağı beklentisiyle Dırâr binasını yapan ve mescid ünvanını verenlerin kalplerindeki şüphe, ikircikli hal

<sup>135</sup> Tasarrufla çevrilen metin için Bk. İbnü'l-Esîr, Ebû's-Seâdât Meccüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *en-Nihâye fî garîbi'l-î-hadîş ve'l-eşer*. thk. Alî b. Hasan b. Alî b. Abdilhamîd el-Halebî el-Eserî (ed-Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzî, 1421), 542.

<sup>136</sup> İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, 542.

<sup>137</sup> İbn Fâris, *Mu'cemü mekâ'yisi'l-luğa*, 3/360.

<sup>138</sup> Mustafavî, Hasan, *et-Tahkîk fî kelimâti'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Tahrân: Merkezu Neşr Âsâri'l-'Allâme el-Mustafavî, 1385), 7/27.

<sup>139</sup> Mâtürîdî, *Tefsîr*, 2/447.

<sup>140</sup> Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 5/92; İbn Fazlullah el-Ömerî, Şihâbüddîn (Ebü'l-Abbâs) Ahmed b. Yahyâ b. Fazlillâh, *Mesâlikü'l-ebşâr fî memâlikü'l-emşâr*, thk. Abdullâh b. Yahyâ es-Süreyhî (Abû Zabî: el-Mecma'u's-Sekâfî, 1424/2003), 1/175.

sürüp gidecek, amaçları elde edilemez bir hayal olarak kalacaktır. Tevbe etmedikleri sürece, binanın yapılması da, yıkılması da ölüm kendilerini buluncaya değin, yüreklerini parçalayacak pişmanlık, şüphe ve kuşkular içerisinde kalmalarından kurtulmalarına yetmeyecektir.

Medine'den Hz. Peygamber'e muhalefet edenlerden bazı kişilere mektup yazan<sup>141</sup> Ebû Âmir, Kuba Mescidi'ne karşı direniş ve Kuba Mescidini tahkir/aşağılama amacıyla bir mescid yapılmasını istemiştir.<sup>142</sup> Son derece gizli olduğunu düşündüğümüz bu mektubu kendisi de Zubey'a oğulları'ndan [ضبيعة] olduğu için nifak hareketi içerisinde olan Zubey'a oğulları'ndan isimleri kaynaklarda nakledilen güvendiği kişilere göndermiş olmalıdır. Mescid-i Dirâr'ı yapanlar arasında Zubey'a oğulları'ndan dört-beş kişinin olması bu fikre sevk etmektedir.<sup>143</sup> Ebû Âmir'in namaz kılması düşüncesiyle bina yapan kişiler, bina inşaatı tamamlanınca içerisinde namaz kılması ve bereket duası yapması için Hz. Peygamber'e başvurmuşlardır.<sup>144</sup> Kur'ân'da “*takva üzere tesis edilen mescid*” methine mazhar olduğu değerlendirilen Kuba mescidinin “*Leyye'nin eşeğini bağladığı yer*”,<sup>145</sup> “*mirbed/deve ağılı*”<sup>146</sup> diyerek adını anmayanlar ve uzak duranların kendi yaptıkları binaya Mescid demiş olmaları oldukça manidardır.<sup>147</sup>

<sup>141</sup> İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003), 2/583.

<sup>142</sup> İbn Atıyye, *el-Muħarrerü'l-veciz*, 3/81; Nesefî, Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Nesefî es-Semerkandî, *et-Tefsîr fi'l-tefsîr*; nşr. Mâhir Edîb Habbûş (İstanbul: Dâru'l-Lübâb, 1440/2019), 7/469, 470.

<sup>143</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 6/120.

<sup>144</sup> Burada cevaplandırılması gereken sorular bulunmaktadır. İlki Ebû Âmir namaz kılıyor idiyse bu namaz Müslümanların kılmış olduğu namazla aynı mıdır? Ebû Âmir'in Müslüman olduğuna dair bir kayıt olmayıp, kendisinin hanif olduğu iddiası bulunmaktadır. Hanif olarak kılmış olduğu namaz Müslümanların namazıyla aynı ise İslâm öncesi Medine'de namazın biliniyor ve kılınıyor olması gerekmektedir. Bunlar söz konusu değilse Ebû Âmir'in namaz kılması/kıldırması için beklentinin dayanağı veya açıklaması nedir? Soruların cevapları için Hz. Peygamber'in bi'setinden kısa bir süre önce Şam'dan Yesrib'e gelen Yahudi âlim İbn Heyyebân'ın beş vakit namaz kıldığı rivayetleri hatırdâ tutulmalıdır. Bk. İbn İshâk, *Kitâbü's-Siyer ve'l-Megâzi*, 85.

<sup>145</sup> İbn Şebbe, *Aħbârü'l-Medîneti'n-Nebeviyye*, 1/57; Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 9.

<sup>146</sup> Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, 5/177.

<sup>147</sup> Mescid-i Dirâr'ı yapanların meseleyi farklı bir alana çektikleri “deve, eşek bağlanan bir yerde namaz kılmaya katlanamayacakları veya bir kadının eşek bağladığı yere secde edemeyeceklerini” söylem haline getirdikleri görülmektedir. Bk. Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 1/335; İbn Atıyye, *el-Muħarrerü'l-veciz*, 3/81; Makrîzî, *İmtâ'u'l-esmâ'*, 14/361; İbn Hacer el-Askalânî, *el-İşâbe fi'temyîzi's-şahâbe*, nşr. Abdülâh b. Abdülmuhsin et-Türki-Abdüssind Hasan Yemâme (Kâhire: Merkezu Hicr, 1429/2008), 14/190 [No. 11872]. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî nifak hareketi mensuplarının dil ve cedel uzmanı olduklarını belirtmektedir. Bk. Mâtürîdî, *Tefsîr*; 2/447. Jons Pedersen, Kubâ mescidinden söz ederken hurma kurutma alanı manasıyla “mirbad”

## 9. Gizli Maksada Örtü: Mescid-Namaz

Vâkıdî, Belâzürî gibi İslâm tarihçileri, müfessirler hatta Ezherî gibi lügat âlimleri Mescid-i Dırâr'ı yapanların “Ebû Âmir gelecek bizlere hitap edecek, bizlere namaz kıldırarak, içerisinde namaz kılacak, burayı ibadethane olarak kullanacak, burayla mutlu olup sevinecek, gelecek bekliyoruz bize imam olacak, önderlik yapacak,<sup>148</sup> işlerimizi kendisiyle istişare edeceğiz<sup>149</sup>” gibi söylemlerini nakletmektedirler.<sup>150</sup> Mescid-i Dırâr'ı yapanların açıklamalarına bakılırsa Ebû Âmir'in Medine'ye girişinin yasaklanmadığı, bütün karşı eylemlerine rağmen hakkında ölüm ya da cezalandırma kararı verilmediği anlaşılmaktadır.

Görebildiğimiz kadarıyla hiç birisi Ebû Âmir'in namazından söz etmemekte, bu namaz kılma/kıldırma ile ne kastedildiğine açıklık getirmemektedirler.<sup>151</sup> Zemaşerî (ö. 538/1144) binayı “Ebû Âmir'in Şam'dan döndüğünde namaz kılması, kardeşlerine karşı kendileri için değer ve üstünlük olması için” yaptıklarını söylemektedir.<sup>152</sup> Hâlbuki Medine'de kendisini bekleyen ve geleceğe dair hevesler besleyenlerle haberleşen Ebû Âmir “ellerinden geldiğince kuvvet ve silah hazırlamalarını, kendisinin Rum diyarından Medine'ye karşı konulması imkânsız ordu yığacağını<sup>153</sup> ve onlarla Muhammed ve arkadaşlarını sürüp çıkaracağını” söylemiştir.<sup>154</sup>

---

kelimesini kullanmaktadır. Kuşkuyla ifadelerle anlatımda bulunan Pedersen Mescid-i Dırâr konusunu geçiştirmekte, ismini verdiği Ebû Âmir er-Râhib'in Ermeni kökenli Herakleios'tan askeri destek istemek üzere diplomatik görüşmelerde bulunma ve Mescid-i Dırâr'ın askeri üs haline getirilme çabalarına temas etmemektedir. Pedersen, Jons, “Masdjid”, *The Encyclopaedia of İslam* (New Edition), ed. C. E. Bosworth vd. (Leiden: Brill, 1991), 6/647; Pedersen, Jons, “Mescid”, *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1979), 8/4.

<sup>148</sup> Bk. İbn Şebbe, *Ahbâru'l-Medîneti'n-Nebeviyye*, 1/57.

<sup>149</sup> İbn Ebû Zemenîn, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. İsâ el-Mürri el-Kurtubî, *Tefsîrû'l-Şur'âni'l-'aziz*, thk. Ebû Abdillâh Hüseyin b. 'Ukkâşe-Muhammed b. Mustafa el-Kenz (Kâhire: el-Fârûku'l-Hadîse, 1423/2002), 2/231.

<sup>150</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 1/335; Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî, *Me'âni'l-Şur'an ve i'râbüh*, nşr. Abdülcelil Abduh Şelebî (Beirut: 'Âlemu'l-Kütüb, 1408/1988), 2/468; Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, 12/97; İbn Atıyye, *el-Muħarrerü'l-vecîz*, 3/81 (İbn Atıyye'nin aktarımından Ebû Âmir'in üzgün olduğu, kendisini bekleyenlerin onu sevindirmek istedikleri anlaşılmaktadır).

<sup>151</sup> Taberî bunun iddia olduğunu vurgulamaktadır. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 6/120.

<sup>152</sup> Zemaşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî, *el-Keşşâf 'an haķâ'iki ğavâmiẓi't-tenzîl ve 'uyûni'l-eķâvîl fî vücûhi't-te'vîl* (Beirut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1366/1947), 2/310.

<sup>153</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 6/121; Mâtürîdî, *Tefsîr*, 2/447; Cessâs, *Aħkâmü'l-Şur'an*, 4/367.

<sup>154</sup> Abdülkâhir el-Cürçânî, Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdirrahmân b. Muhammed, *Der-cü'd-dürer fî tefsîri'l-âyi ve's-süver*, thk. Velîd b. Ahmed b. Sâlih el-Hüseyin-İyâd Abdüllatif el-Kaysî (Manchester: Mecelletü'l-Hikme, 1429/2008), 2/919.

Sırf kendileriyle baş başa kalacakları<sup>155</sup>, tahkim edilmiş,<sup>156</sup> silah deposu haline getirilmesi istenen,<sup>157</sup> Hz. Peygamber ve ona inananların askeri bir hareketle sürülüp çıkartılmasının merkez üssü olarak düşünülen<sup>158</sup> bu bina için Ebû Yûsuf'un (ö. 182/798) "gerçekte bu binayı mescid niyetiyle yapmadıklarını" söylediği aktarılmaktadır.<sup>159</sup>

### 9.1. Mescid-i Dirâr'ın Yapılışı

İlk dönem kaynakları Hz. Peygamber'in her cumartesi günü binitli yahut yaya olarak Kubâ'ya gittiğini nakletmektedirler.<sup>160</sup> Bu bilgi ve hadiseler bütüncül olarak bakıldığında Hz. Peygamber'in nifak hareketlerini dikkatle takip ettiği, Dirâr Mescidi hakkında bilgi sahibi olduğu anlaşılmaktadır. Taberî'nin (ö. 310/923) aktardığına göre Hz. Peygamber Mescid'i yapanlardan Bahzec'e "yazıklar olsun sana! Şu gördüğüm şeyle ne yapmak istiyorsun" demiş, Bahzec ise "Yâ Resûlallâh Allâh'a yemin olsun ki iyilikten başka bir şey istemiyorum" diyerek cevap vermiştir.<sup>161</sup>

Mescid-i Dirâr'ın yapılarak aktif hale getirilmesi, o güne kadar teşkilatsız ve örgütsüz hareket eden, Yesrib'i Hz. Peygamber ve inananlardan geri almak isteyenlerin yerel ve uluslararası anlamda başarısı ve artık teşkilatlı ve örgütlü çalışabilecekleri bir merkez kazanmış olmaları anlamına gelmektedir.<sup>162</sup>

<sup>155</sup> İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnisîyye, 1984), 11/30.

<sup>156</sup> İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfî, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm*, nşr. Muhammed Hüseyin Şemsüddîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998), 4/185.

<sup>157</sup> Mekkî b. Ebû Tâlib, Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî, *el-Hidâye ilâ bulûğî'n-nihâye*, nşr. eş-Şâhid el-Bûşeyhî danışmanlığında bir heyet tarafından neşredilmiştir (eş-Şârîka: Câmî'atu's-Şârîka, 1429/2008), 4/3153.

<sup>158</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 6/124-127.

<sup>159</sup> Abdülkâhir el-Cürcânî, *Dercü'd-dürrer*, 2/920.

<sup>160</sup> Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfi, *Kitâbü'l-Âşâr*, nşr. Su'üd İbrâhîm Muhammed el-Osmân (Peşâver: Dâru'l-Kütüb, ts.), 407 (No. 939).

<sup>161</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 6/121; İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî el-Endelüsî, *el-Beyân ve't-taḥşîl*, thk. Muhammed el-'Araysî-Ahmed el-Habbâbî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1408/1988), 17/365.

<sup>162</sup> Mescid-i Dirâr'ı inşa edenler yapımında kullandıkları malzemeyi, sürüp çıkartmak istedikleri, gerektiğinde hayatlarına kastedecekleri Müslümanlardan da temin etmişlerdir. Ebû Lübâbe [Ebû Lübâbe Beşîr (Rifâa) b. Abdilmünzir el-Ensârî el-Evsî] nifak hareketine dâhil olmadığı halde, iç yüzünü bilmediği için Mescid-i Dirâr'a kereste yardımı yapmıştır. Bk. Vâkîdî, *Kitâbü'l-Megâzî*, 3/1047; Sıbt İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf b. Kızıoğlu et-Türkî el-Avni el-Bağdâdî, *Mir'âtü'z-zamân fi târîhi'l-a'yân*, thk. Muhammed Berekât-Ammâr Rayhâvî (Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1434/2013), 4/155.

## 9.2. Mescid-i Dırâr'ın Yapımında Adı Geçenler

Mescid-i Dırâr'ı yapanların on iki kişi oldukları söylenmekte ve isimleri sayılmaktadır.<sup>163</sup> Biz bu on iki sayısının sembolik olduğunu ve Akabe biatleri sırasında Medine yönetimi için seçilen on iki nakibe karşılık olduğunu düşünmekteyiz.

## 9.3. Mescid-i Dırâr'ın İmamı

İyi niyetli ve samimi olmanın yeterli olmadığı, içerisinde yer alınan çevrenin istikamet ve faaliyetlerinin kişinin itibarını sarsmasına örneklerden birisi Mescid-i Dırâr'ın imamı Mücemmi' dir [Mücemmi' b. Cârîye b. 'Âmir el-Evsî el-Ensârî (ö. 60/680 [?])]. Uzun yıllar nifak töhmetinden kurtulamamış, Hz. Ömer'in (ö. 23/644) idaresi döneminde Kuba mescidinde imamlık teklifine münafık olduğu gerekçesiyle Hz. Ömer tarafından ret cevabı verilmiş, kendisinin nifakla ilişkisi olmadığını ifade etmesi üzerine Hz. Ömer tarafından Kuba mescidinde imamlığına izin verilmiştir.<sup>164</sup> Hâlbuki Mücemmi' Medine'li olup Kur'ân-ı Kerim'i cem eden sayılı kişilerden birisidir.<sup>165</sup> Mücemmi' kendisinin olup bitenleri anlamayacak genç bir yaşta olduğunu söylemiştir.<sup>166</sup> Cürçânî (ö. 471/1078-79) onun Ebû Âmir'i temsilen yahut görevin asıl sahibi Ebû Âmir gelinceye kadar âdeta ona niyabeten imamlık yaptığını ifade etmektedir.<sup>167</sup>

San'ânî'nin Mücemmi'den Kubâ mescidi hakkında Hz. Ömer'in “şu mescidde bir namaz kılmak Beyt-i Makdis'te dört namaz kılmaktan daha sevimli geliyor. Şayet bu mescid ufukların ötelerinde olsaydı bineklerimizi sürer giderdik” sözünü nakletmesi dikkat çekicidir.<sup>168</sup>

## 9.4. Mescid-i Dırâr'da Gizlilik

Mescid olarak bina edilen yere Hizâm b. Hâlid'in evinden geçiş

<sup>163</sup> Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 6/120; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 16/301.

<sup>164</sup> İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlikü'l-ebşâr*, 1/205.

<sup>165</sup> İbn Sa'd, *eş-Şabâkâtü'l-kübrâ*, 2/271, 6/121; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 2/261 (No. 2092); Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî, *el-İntişâr li'l-Kur'ân*, thk. Muhammed İsâm el-Kudât (Ammân: Dâru'l-Feth, 1422/2001), 165, 170, 171; Zerkeşî, *el-Burhân*, 170; Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî, *el-İşkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, neşr. nşr. Mustafa Dîb el-Bugâ (Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 1414/1993), 1/227.

<sup>166</sup> İbn Zebâle, Ebû'l-Hasen Muhammed b. el-Hasen b. Zebâle el-Medenî el-Mahzûmî, *Ahbârü'l-Medîne*, cem. tevsik ve dirâse. Salâh Abdülazîz Zeyn Selâme (b.y.: Merkez-zü Buhûs ve Dirâsâtü'l-Medînetü'l-Münevvere, 1424/2003), 139; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/164.

<sup>167</sup> Abdülkâhir el-Cürçânî, *Dercü'd-dürer*, 2/918.

<sup>168</sup> İbn Zebâle, *Ahbârü'l-Medîne*, 139; San'ânî, *el-Muşannef*, 5/123 (No. 9141).

yeri yapılmıştır.<sup>169</sup> Bunun bir tür özel giriş-çıkış yolu olduğunu değerlendirmekteyiz. Zira bağlılarınca Medine'ye tekrar göç etmesi beklenen Ebû Âmir kendisinin Müslümanlar tarafından görülmesini istememiş, başına istemediği bir durumun gelebileceğinin tedirginliği içerisinde “sizin şu mirbede giremem, çünkü Muhammed'in arkadaşları görebilir ve başıma istemediğim bir durum gelebilir” demiştir.<sup>170</sup>

Hz. Peygamber (s.a.s.) öncesi günlerin özlemini duyanlar<sup>171</sup> Kubâ Mescidinde rahat hareket edemedikleri için kendi görüşleri dışında kimsenin bulunmayacağı bir yapı bina etmeyi planlamışlardır.<sup>172</sup> Ebû Âmir'in ısrarla “deve ağılı/mirbed” dediği Kubâ Mescidine alternatif olmak üzere yaptıkları binaya Müslümanlar fark etmesinler, kamuoyunda tepki oluşmasını diyerek, Ebû Âmir'in talimatlarını Müslümanların kavramlarıyla ifade etmişlerdir. Zira günün birinde Ebû Âmir'in döneceği ve Hz. Peygamber'e galip gererek onu Medine'den sürüp çıkaracağını beklediği içinde olmuşlardır.<sup>173</sup>

<sup>169</sup> İbn Habîb el-Bağdâdî, *el-Muḥabber*, 469; Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 1/329; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 16/301

<sup>170</sup> Vâkıdî, *Kitâbü'l-Megâzî*, 3/1049.

<sup>171</sup> Peygamberler öncü ve önder insanlardır. Peygamberlerin inşa etmek istedikleri sosyal yapıya karşı çıkanlar belli bir dönemde yaşamış ve sona ermiş değildirlere. Her zaman ve mekânda görülebilecek kişi veya gruplardır (et-Tevbe 9/69). Yönetimin Peygamber'de olduğu dönemde karşı hareket üyeleri elde edemeyecekleri beklentilerin peşinde koşmuşlardır (et-Tevbe 9/74). Bu durumu beyan eden âyetle ilgili dört görüş aktarılmaktadır. İlki Abdullah b. Übey'in Hz. Peygamber ve inananları Medine'den sürgün etme ikincisi Hz. Peygamber'in hayatına kastetme üçüncüsü Müslümanlardan birisini öldürmeye teşebbüs dördüncüsü Tebuk seferi dönüşü Abdullah b. Übey'e tac giydirme (Vâkıdî, *Kitâbü'l-Megâzî*, 3/1068; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 3/471) girişimleridir. Mescid-i Dirâr'ın yapılması hicret karşıtı hareketin umutlarını yeşertmiştir (Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, 3/397). Tevbe 9/110'da geçen “rıbe/رِبِي” kelimesi “korku ve endişe ile birlikte şüphe olarak izah edilmiştir (İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa*, 2/463). Hz. Peygamber'in emriyle, yapılan binanın yıkılması nifak hareketi üyelerinde beklemedikleri bir panik ve şaşkınlık meydana getirmiştir. Kendilerine çok ağır gelen bu yıkma işlemi kimilerinde nefretlerinin fazlalaşmasına kimilerinde Hz. Peygamber'in elçiliğine karşı şüphelerinin artmasına sebep olmuştur. Sonuçta Mescid-i Dirâr'ın yıkımı korku, endişe ve şüphe içerisinde hareket edenlerin umutlarına ağır bir darbe indirmiştir (Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, 3/397); Fakîh Yûsuf, Yûsuf b. el-Ahmed b. Osmân, *Tefsîru's-semrâti'l-yâni'a vel'l-ahkâmi'l-vazihati'l-kâti'a* (Sa'de: Mektebetü't-Türâsi'l-İslâmî, 1423/2002), 3/476, 477.

<sup>172</sup> Nisâbü'rî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ebi'l-Hasen b. el-Hüseyn el-Gaznevî, *Bâhirü'l-burhân fi me'âni müşkilâti'l-Kur'ân*, nşr. Suâd bint Sâlih b. Saîd Bâbekî (Mekketü'l-Mükerrreme: Câmi'atü Ümmi'l-Kurâ, 1418/1997), 1/615.

<sup>173</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 6/124-127; Sallâbî, Alî Muhammed Muhammed, *es-Sîretü'n-Nebeviyye* (Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 1430/2009), 2/492, 493. Kaynaklarda bu yapı hakkında Mescid-i şikâk ve Mescid-i nifâk tanımı kullanılmaktadır. Şikâk'ı Râğıb el-İsfahânî “muhafeft” kelimesiyle karşılamakta, “dostunun, arkadaşının tarafının dışındaki tarafta bulunmak” şeklinde açıklamaktadır. Nifâk'ı ise “şeriatin

### 9.5. Mescid-i Dırâr'ın Yakılışı

Yapımı Cuma günü tamamlanan Mescid- Dırâr'da Cuma namazı kılınmıştır. Sadece üç gün namaz kılındığı belirtilen bina<sup>174</sup> için Hz. Peygamber'in "bağlıları zalim olan şu mescidi yıkın ve yakın" emri üzerine, nifak merkezi Salı günü akşam ile yatsı vakti arası yakılmıştır. İçerisinde bulunanlar, yapımında adı geçen Cârîye'nin oğlu, Mescid-i Dırâr imamı Mücemmi' kaçışmışlar, ısrarla içeride kalmak isteyen Cârîye'nin diğer oğlu Zeyd'in kaba etleri yanmıştır.<sup>175</sup> Aktarımlardan Hz. Peygamber'in açık ve kesin tavrının göstergesi olmak üzere, belirli bir kısmının yakıldığı ve yıkıldığı anlaşılmaktadır.

### 9.6. Hz. Peygamber Sonrası Durumu

Yâkût el-Hamevî (ö. 626/1229) Kubâ maddesinde "Mescid-i Dırâr buradadır ve halk onu yıkmayı tetavvu' saymaktadır" demektedir.<sup>176</sup> Bu ifade binanın kalıntılarının mevcut olduğunu, sembolik de olsa bir parçanın sökülüp yere atılmasının tetavvu' kabul edildiğini düşündürmektedir. Beşşârî olarak tanınan Makdisî (ö. 390/1000 civarı) Yâkût'tan yaklaşık üç asır önce insanların bu kabulünü belirtmektedir.<sup>177</sup> Buna rağmen bina ne kadar ayakta kaldı bunun üzerinde durmak gerekmektedir.

İbnü'n-Neccâr (ö. 643/1245) Mescid-i Dırâr hakkında "Kubâ Mescidine yakındır, büyüktür, duvarları yüksektir, ondan taş alırlar, binası görkemlidir" demektedir.<sup>178</sup> Buna karşılık Matarî (ö. 741/1340) ise İbnü'n-

---

bir kapısından girip bir başka kapıdan çıkmak" şeklinde açıklamaktadır. Tanımların lafzi yapıları ve açıklamalar doğrultusunda Mescid- Dırâr'ı bölücü ve ayrılıkçı hareketin merkezi olarak tarif etmek mümkündür. Bk. Ferrâ', Ebü Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî, *Me'âni'l-Kur'ân*, nşr. Ahmed Yûsuf Necâti-M. Ali en-Neccâr (Kahire: Matba'atu Dâri'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1374/1955), 1/452; İbn Hişâm, *es-Siretü'n-nebevîyye*, 4/172; Mâverdi, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî, en-Nüket ve'l-'uyûn/ Tefsîrû'l-Kur'ân, nşr. Seyyîd b. Abdülmaksûd b. Abdürrahîm (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 2/401; Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, 456, 460; 819. İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-veciz*, 3/81.

<sup>174</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 6/131; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-veciz*, 3/85; İbnü'l-Arabî, Ebü Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî, *el-mesâlik fi şerhi Muvatta'î Mâlik*, nşr. Muhammed b. el-Hüseyn es-Süleymânî-Âişe bnt. el-Hüseyn es-Süleymânî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1428/2007), 3/178.

<sup>175</sup> Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 4/155.

<sup>176</sup> Yâkût el-Hamevî, Ebü Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî er-Rûmî, *Mu'cemü'l-büldân*, thk. Ferîd Abdülazîz el-Cündî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 4/342.

<sup>177</sup> Makdisî, Ebü Abdillâh Şemstüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebü Bekr el-Bennâ el-Makdisî eş-Şâmî el-Beşşârî, *Ahşenü't-tekâsım fi ma'rifeti'l-ekâlîm*, nşr. Muhammed Emîn ed-Dannâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2002), 90.

<sup>178</sup> İbnü'n-Neccâr, Ebü Abdillâh Muhibbüddîn Muhammed b. Mahmûd b. el-Hasen b. Hibetillâh el-Bağdâdî, *ed-Dürretü's-semîne fi ahbâri'l-Medîne*, nşr. Hüseyin Muhammed Ali Şükrî (el-Medinetü'l-Münevvere: Dâru'l-Medineti'l-Münevvere,



Neccâr'ın anlatımının yanlış olduğunu, aslının olmadığını söylemektedir.<sup>179</sup> Nifak hareketinin merkezi, adı ne konursa konsun Hz. Peygamber'in emriyle çöplük haline getirilerek, tarihte olması gereken yeri almıştır.<sup>180</sup>

### 9.7. İstihbarat

Mescid-i Dirâr'ı incelerken önemli bir ayrıntı olan istihbarat konusuna temas etmek gerekmektedir çünkü Mescid-i Dirâr aynı zamanda istihbarat örgütlerinin faaliyet alanı olmak üzere yapılmış bir yerdir.<sup>181</sup> Medine'de yoğun bir casusluk faaliyeti olduğu görülmektedir. Şam bölgesinden Medine'ye ticaret için gelen Nabat'lı bir tüccarın Tebük seferine katılmayan Kâ'b b. Malik'e (ö. 50/670) mektup vermesi buna bir örnektir.<sup>182</sup> Hadiseyi Kâ'b şöyle anlatmaktadır:

“Ben Medine pazarında geziyorken Şam halkından Medine'ye gıda maddesi satmak üzere gelen bir Nabat'lı ‘bana Kâ'b b. Mâlik'i kim gösterir?’ diyordu. İnsanlar ona beni işaret etmeye başladılar. Bana geldi ve Gassân melikinin bir parça ipeğe sarılı mektubunu verdi. Mektupta şöyle diyordu: “Bize gelen bilgiye göre dostun sana eziyet ediyormuş. Allah seni hor görüleceğin, kıymetinin bilinmeyeceği bir yer için yaratmamıştır. Aramıza

1417/1996), 182, 183.

<sup>179</sup> Matafî, Cemâlüddîn Muhammed b. Ahmed, *et-Ta'rif bimâ enseti'l-hicre min me'âlimi Dâri'l-hicre*, nşr. Süleymân er-Rahîlî (Riyâd: Dâratü'l-Melik Abdilazîz, 1426/2005), 132, 133; Semhûdî, Ebü'l-Hasen Nürüddîn Alî b. Abdillâh b. Ahmed b. Alî el-Hasenî, *Vefâ'ü'l-vefâ bi-ahbâri dâri'l-Muştafâ*, nşr. Hâlid Abdülğanî Mahfûz (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1427/2006), 3/30, 31.

<sup>180</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 6/123; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 5/92, 93; İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlikü'l-ebşâr*, 1/204.

<sup>181</sup> Bizans İmparatoru Herakleios'tan askeri destek alarak Medine'deki yönetimi devirme, Hz. Peygamber ve arkadaşlarını sürüp çıkarmanın merkezi olarak düşünülen yapının istihbarat faaliyetlerinin üssü olması kaçınılmaz olacaktır. Bk. Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 4/155. Ayrıca Bk. Şaban Karasakal, “Emperyalist Bir Faaliyet Örneği Olarak Mescid-i Dirâr ve Tebük Seferi”, 32, 33.

<sup>182</sup> Yesrib, Arabistan'ın güneyi ile kuzeyi arasında ulaşımı sağlayan ticaret yollarından biri üzerinde bulunmaktadır. Bu konunun yanında ziraata elverişli olması ve hurma yetiştiriciliği nedeniyle tüccarların uğrak yeri olmuştur. Kaynaklar Medine'de birtakım ticari pazarlardan söz etmektedirler. Bunlardan biri de Nabat pazarıdır. Pazarın ismi, Şam'dan gelen Nabati tüccarların bu pazara uğraması Hıristiyan Nabatlıların Medine'de varlığını ve yerleşik olduklarını göstermektedir. Nabat pazarı için bk.

Vâkıdî *Kitâbü'l-Megâzî*, 1/395; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 1/64; Zübeyr b. Bekkâr, Ebü Abdillâh ez-Zübeyr b. Bekkâr b. Abdillâh el-Kureşî el-Esedî ez-Zübeyrî el-Medenî el-Mekkî, *Cemheretü nesebi Kureys ve ahbâruhâ*, nşr. Abbas Hânî el-Cerâh (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010), 1/236; İbn Ebü Âsım, Ebü Bekr Ahmed b. Amr b. ed-Dahhâk b. Mahled eş-Şeybânî, *el-Âhâd ve'l-meşânî*, thk. Bâsim Faysal Ahmed el-Cevâbire (Riyâd: Dâru'r-Râye, 1411/1991), 3/454 (No. 1908); Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülük*, 2/219; Ebü Nuaym, *Delâ'il*, 2/460 (No. 387); Makrîzî, *İmtâ'u'l-esmâ'*, 7/4, 12/64, 65; Alî, Cevâd, *el-Mufaşşal fî târihi'l-'Arab kable'l-İslâm* (Bagdâd: Mektebetü'n-Nahza, 1970), 6/602.

katıl, sana destek olalım.” Mektubu okuyunca, -bu da ayrı bir bela dedim, tandıra gittim ve mektubu hemen yaktım.”<sup>183</sup> Kâ‘b b. Malik Müslümanca bir tavır sergilemiş ve kendi kendisine şöyle demiştir: “İçerisine düştüğüm durumu kâfir<sup>184</sup> /putperest birisi değerlendirmek istiyor!”<sup>185</sup>

İbn Kesîr (ö. 774/1373) müfessir ve tarihçi olması hasebiyle Mescid-i Dırâr’ı ele almakta ve “zırâr, küfr, tefrik, irsâd”<sup>186</sup> gibi noktalara vurgu yapmakta, görünüşte mescid olsa da “harp dairesi [دَارُ حَرْبٍ]” olarak inşa edilmiştir, demektedir. İbn Kesîr’in kullanmış olduğu “dâru harb” ifadesi, üzerinde tefekkür edilmesi gereken bir tanımlama olmaktadır. Çünkü yine kendisi bu binanın, mescid adıyla yapılmış olsa da âdeti savaş için cephanelik haline getirildiği, Ebû Âmir’in yanından gelen elçilerin karargâhı, münafıklardan kendileriyle birlikte hareket edenlerin toplantı yeri haline geldiğini belirtmektedir.<sup>187</sup>

## SONUÇ

Hiz. Peygamber’in hicretinden önce İslâm ile tanışan Yesrib’de Hiz. Peygamber’in hicretiyle sosyal, siyasal, ekonomik, idari, askeri, hukuki, ahlaki değişim ve dönüşümler meydana gelmiştir. Buna karşın Yesrib’i yeniden kazanmak, hicretle başlayan değişim ve dönüşüm hareketine karşı durmak, tersine çevirmek için direnişler olmuştur.

Karşı hicret diye tanımladığımız bu direnişin Medine içerisindeki temsilcisi Abdullah b. Übey, dışındaki temsilcisi ise Ebû Âmir’dir. Ebû Âmir Medine dışında mücadele etmeyi seçmiş, çalışmalarını uluslararası plana taşımıştır. Bedir harbine kadar Medine’de kaldığını tahmin ettiğimiz Ebû Âmir, Bedir harbinden önce ekibiyle birlikte Mekke’ye geçmiş, Kureys’i savaşıma teşvik etmiştir. Bedir savaşına kadar olayların seyrini takip eden Abdullah b. Übey, Bedir’de Kureys’in ağır bir yenilgi alması üzerine İslâm’ı kabul etmek zorunda kalmış, Hiz. Peygamber’e karşı mücadelesini Müslüman görünümünde sürdürmüştür.<sup>188</sup> Hiz. Peygamber

<sup>183</sup> Tayâlîsî, Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd, *el-Müsned*, nşr. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî (Cize: Dâru Hicr, 1420/1999), 2/295 (No. 1034); Vâkıdî, *Kitâbü'l-Megâzî*, 3/1052.

<sup>184</sup> İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî, *el-Muşannef*, thk. Muhammed Avvâme (Cidde: Dâru'l-Kible, 1427/2006), 20/548 (No. 38162).

<sup>185</sup> Vâkıdî, *Kitâbü'l-Megâzî*, 3/1052; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 4/177.

<sup>186</sup> Ayrıca Bk. Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/468; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 3/85; Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, 8/393.

<sup>187</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 7/189.

<sup>188</sup> Taberî'nin aktardığına göre Abdullah b. Übey “iman etmemi istediniz, iman ettim, malımın zekâtını vermemi istediniz, verdim, geriye sadece Muhammed’e secde etmem kaldı” demiştir. Bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 10/819.

Ebû Âmir için “fâsık”<sup>189</sup>, Abdullah b. Übey b. Selûl ve onunla birlikte hareket edenler için “münafık” nitelemesi yapmıştır.

Hz. Peygamber’in her yaptığına bir bahane ile muhalefet eden, olayların öncesinde, sürecinde ve sonunda yaygara koparan, buna karşılık herhangi bir hayat modeli sunmayan bu kitlelerin aradıkları yaşam tarzı için İslâm öncesi Mekke ve İslâm öncesi Yesrib’e bakmak yeterli olacaktır. Hz. İbrahim’in gönderildiği Hanif dini üzerinde olduğunu iddia eden, içki içmeyen, putlara tapmayan, Ehl-i Kitâb ile yakın diyalogo olan, Kitâb-ı Mukaddes’i okuyan, kendisini Allah’a (c.c.) adayan fakat Nebevî hayat modeline karşı putperestler, Tâif’li peygamber düşmanları ve nihayet Medine’yi işgal etmeleri için adeta yalvarılan Suriye Hıristiyanları ile dayanışma içerisinde ömrünü tamamlayan Ebû Âmir ve bağlıları ile zengin, varlıklı, devlet başkanı olmaya aday, Kubâ Yahudileri ile anlaşmalı, büyük iş insanı, servet ve nüfuzunun bir tarafı kadın ve cinsellik ticaretine dayalı olan Abdullah b. Übey ve taraftarları, Yesrib toplumunu oluşturan karakterlerdendir.

Peygamber karşıtı hayatın Medine temsilcileri, Hz. Peygamber döneminde oluşan barış, kardeşlik, birlik ve beraberlik günlerinden istifade etmişler, çıkar, menfaat ve statü kazandırabilecek her türlü eylemde görünmeye çalışmışlardır.

Mekke şehrinin Hz. İbrahim’den bu yana Kâbe merkezli oluşu gibi, Hz. Peygamber Medine’de kurduğu devleti ve dönüştürdüğü toplumu mescid merkezli inşa etmiştir. Bu anlamıyla mescid; Nebevî topluma aidiyetin, salât; Hz. Peygamber ve O’nun getirdiklerini meşru kabul etme ve İslâm toplumuyla birlikte hareketin fiili göstergesi, salavat; Hz. Peygamberi önder ve rehber edinmenin sözlü ifadesi olmuştur. Buna mukabil Medine’yi Yesrib’e dönüştürmek isteyenler de kendilerine merkez olarak yaptıkları bina için mescid adını kullanmışlar, eylemlerine kod ad olarak namazı vermişler, Ebû Âmir’e bağlılıklarını dile getirmişlerdir.

Mescid-i Dirâr’ın çöplük haline getirilmesi sembolik olarak “şer odaklarının ürettiği manevi kötülük burada kümelenmişti, öyleyse çöpler buraya atılarak, Müslümanlar görünür ve görünmez kirden, kötülükten tiksinsinler” anlamı taşımaktadır.

## KAYNAKÇA

Abduh, Abdullâh Kâmil Mûsâ. “Âtâmu’l-Medîne bi’l-Cezîre fi’l-Câhiliyyeti ve’l-İslâm”. *Mecelletu’d-Dirâsâti t-Târîhiyye ve’l-Hadârâti’l-Mısriyye*. 5 Ekim 2018, 77-137.

<sup>189</sup> İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-nebeviyye*, 3/30; Şeyho, Luvîs, Rızkullâh b. Yûsuf b. Abdilmesîh b. Ya’kûb Şeyho el-Yesûî (Louis Cheikho), *en-Naşrâniyye ve âdâbühâ beyne ‘Arabi’l-Câhiliyye* (Beyrut: Dâru’l-Maşrik, 1989), 114.

Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdîrrahmân Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *es-Sünne*. thk. Ebû Hâcer Muhammed es-Sâ'îd b. Besyûnî Zeğlûl. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.

Abdülkâhir el-Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdîrrahmân b. Muhammed. *Dercü'd-dürrer fî tefsîri'l-âyi ve's-süver*. thk. Velîd b. Ahmed b. Sâlih el-Hüseyn-İyâd Abdüllatîf el-Kaysî. Manchester: Mecelletü'l-Hikme, 1429/2008.

Abdürrezzâk es-San'ânî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfî'. *Tefsîr*. thk. Mahmûd Muhammed Abduh. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1999.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût-Âdil Mürşid-Saîd el-Lehhâm-Ahmed Berhûm. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.

Alî, Cevâd. *el-Mufaşşal fî târihi'l-'Arab qable'l-İslâm*. Bagdâd: Mektebetü'n-Nahza, 1970.

Âmilî, Câfer Murtazâ. *es-Şahîh min Sîreti'n-Nebiyi'l-A'zam*. Beyrut: Dâru'l-Hadîs, 2. Basım, 1428/2007.

Ayyâsî, Ebü'n-Nadr Muhammed b. Mes'ûd b. Muhammed es-Sülemî es-Semerkandî. *Tefsîrû'l-'Ayyâsî*. nşr. Seyyid Hâşim er-Resûlî el-Mahallâtî. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 1411/1991.

Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *el-İntişâr li'l-Kur'ân*. thk. Muhammed İsâm el-Kudât. Ammân: Dâru'l-Feth, 1422/2001.

Bâzergân, Mehdî. *el-Kur'ânü fî mesâri tetavvurihi/Seyr-i Tehavvul-i Kur'ân*. trc. Kemâl es-Seyyid. Beyrut: Merkezu'l-Hadâra li-Tenmiyeti'l-Fikri'l-İslâmî, ts.

Becelî, Ebân b. Osmân el-Ahmer. *el-Meb'as ve'l-megâzî ve'l-vefât ve's-sakîfe ve'r-ridde*. nşr. Resûl Ca'feriyân. Kum: Merkezu'n-Neşri't-Tâbi 'î'l-Mektebi'l-İlâmî'l-İslâmî, 1417.

Belâzürî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd. *Ensâbü'l-eşraf*. thk. Süheyl Zekkâr-Riyâz Ziriklî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1417/1996.

Belâzürî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd. *Fütûhu'l-büldân*. nşr. Abdullah Enîs et-Tabbâ'-Ömer Enîs et-Tabbâ'. Beyrut: Müessesetü'l-Ma'ârif, 1407/1987.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *Delâ'ilü'n-nübüvve*. nşr. Abdülmu'tî Kal'acî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1429/2008.

Bursevî, Ebü'l-Fidâ İsmâîl Hakkî b. Mustafâ el-İslâmbûlî el-Hanefî el-Halvetî. *Rûhu'l-Beyân*. nşr. Abdüllatîf Hasan Abdurrahmân. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1439/2018.

Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Aḥkâmü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Sâdık Kamhâvî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1412/1992.

Corriente, Federico Córdoba. *Nuevo Diccionario Español-Arabe*. Madrid: Instituto Hispano-Arabe De Cultura, ts.

Cüşemî, Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim. *et-Tehzîbü fi't-tefsîr*. thk. Abdurrahmân b. Süleymân es-Sâlimî. Kâhire: Dâru'l-Kitâbi'l-Mısırî-Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Lübânî, 1439-1440/2018-2019.

Derveze, Muhammed İzzet b. Abdilhâdî b. Dervîş. *et-Tefsîrû'l-ḥadîş*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2. Basım, 1421/2000.

Diyârbekrî, Kâdî Hüseyin b. Muhammed b. el-Hasen. *Târîḫü'l-ḥamîs fi aḥvâli enfesi nefis*. b.y.: Matba'a Osmân Abdürrezzâk, 1302.

Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî. *el-Bahrü'l-muḥîṭ*. thk. Züheyr Cuayd. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1431-1432/2010.

Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ahmed b. Abdillâh b. İshâk. *Delâ'ilü'n-nübüvve*. nşr. Muhammed Revvâs Kal'acî-Abdülber Abbas. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2. Basım, 1406/1986.

Ebû Ubeyd, el-Kâsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî. *Kitâbü'l-Emvâl*. thk. Muhammed 'Îmâre. Beyrut: Dâru'ş-Şürûk, 1409/1989.

Ebû Yûsuf, Ya'küb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî. *Kitâbü'l-Âşâr*. nşr. Su'ûd İbrâhîm Muhammed el-Osmân. Peşâver: Dâru'l-Küttüb, ts.

Ebû Zehre, Muhammed b. Ahmed b. Mustafâ. *Zehretü't-tefâsîr*. b.y.: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, ts.

Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, Alî b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî. *Kitâbü'l-Egânî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1414-15/1994.

Ebüsuûd, Muhammed b. Muhammed el-Imâdî. *Tefsîru Ebi's-Su'ûd/İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kur'ân-i'l-Kerîm*. nşr. Hasan Muhammed el-Mes'ûdî, danışman. Muhammed Muhammed Abdüllatîf. Mısır: el-Matba'atü'l-Mısriyye, 1347/1928.

Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Herevî. *Tehzîbü'l-luğa*. nşr. Ömer Selâmî-Abdülkerîm Hâmid, Danışman. Muhammed İvaz Mura'aab. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1421/2001.

Ezrakî, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Abdillâh b. Ahmed b. Muhammed. *Aḥbâru Mekke ve mâ câ'e fihâ mine'l-âşâr*. thk. Rüşdî es-Sâlih Melhas. Beyrut: Dâru'l-Endelüs, 3. Basım, 1403/1983.

Fahreddin er-Râzî, Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed

b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî. *et-Tefsîru'l-Kebîr/Mefâtihu'l-gayb*. thk. Seyyid İmrân. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1433/2012.

Fakîh Yûsuf, Yûsuf b. el-Ahmed b. Osmân. *Tefsîru's-semerâti'l-yâni'a vel'l-ahkâmi'l-vazihati'l-kâtî'a*. Sa'de: Mektebetü't-Türâsi'l-İslâmî, 1423/2002.

Fâkihî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Abbâs. *Ahbâru Mekke fi kadîmi'd-dehr ve hadîsîh*. thk. Abdülmelik b. Abdullah b. Düheş. Beyrut: Dâru Hızır, 2. Basım, 1414/1994.

Halebî, Ebû'l-Ferec Nürüddîn Alî b. Burhâniddîn İbrâhîm b. Ahmed. *es-Sîretü'l-Halebiyye/İnsânü'l-'uyûn fi sîreti'l-emîni'l-me'mûn*. Mısır: Matba'âtu Muhammed Alî Sabîh, 1353/1935.

Halîl b. Ahmed, Ebû Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî (el-Fürhûdî). *Kitâbü'l-'Ayn*. thk. Mehdi Mahzûmî-İbrâhîm es-Sâmerrâî. İrân: Müessesetü Dâri'l-Hicre, 2. Basım, 1410.

Hamîdullah, Muhammed. *Mecmû'atü'l-vesâ'iki's-siyâsiyye li'l-'ahdi'n-nebevî ve'l-hilâfeti'r-râşide*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 5. Basım, 1405/1985.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *Telhîşü'l-müteşâbih fi'r-resm ve himâyetü mâ eşkele minhü 'an bevâdiri't-taşhîf ve'l-vehm*. thk. Sükeyne eş-Şihâbî. Dimaşk: Dâru Tılâs, 1985.

Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el-Büstî. *Ğarîbü'l-ğadîs*. thk. Abdülkerîm İbrâhîm el-Azbâvî'. Mekketü'l-Mükerrreme: Câmî'a Ümmi'l-Kurâ, 2. Basım, 1422/2001.

Hevvârî, Hûd b. Muhakkem. *Tefsîru kitâbillâhi'l-'azîz*. nşr. Belhâc b. Saîd Şerîfî. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1990.

Hıyârî, Ahmed Yâsîn Ahmed. *Târihu'l-Me'âlimi'l-Medîneti'l-Münevver Kadîmen ve Hadîsen*. Cidde: Müessesetü'l-Medîne li's-Sahâfe (Dâru'l-İlm), 4. Basım, 1414/1993.

Himyerî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Abdillâh b. Abdilmün'im es-Sanhâcî. *er-Ravzü'l-mi'âr fi haberî'l-ağtâr*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Mektebetü Lübnân, 2. Basım, 1984.

İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî. *el-İstî'âb fi ma'rifeti'l-aşhâb*. thk. Alî Muhammed el-Bicâvî. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1412/1992.

İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dimaşkî eş-Şâfîî. *Târihu medîneti Dimaşk*. thk. Muhibuddîn Ebû Saîd b. Garâme el-Amrî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1417/1996.

İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî. *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*. Tunus: ed-Dâru't-Tûnisîyye, 1984.

İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Gırnâfî el-Endelüsî. *el-Muharrerü'l-veciz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'aziz*. thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2001.

İbn Ebû Âsım, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. ed-Dahhâk b. Mahled eş-Şeybânî. *el-Âhâd ve'l-meşânî*. thk. Bâsim Faysal Ahmed el-Cevâbire. Riyâd: Dâru'r-Râye, 1411/1991.

İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî. *el-Muşannef*. thk. Muhammed Avvâme. Cidde: Dâru'l-Kible, 1427/2006.

İbn Ebû Zemenîn, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Îsâ el-Mürrî el-Kurtubî. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'aziz*. thk. Ebû Abdillâh Hüseyin b. 'Ukkâşe-Muhammed b. Mustafâ el-Kenz. Kâhire: el-Fârûku'l-Hadîse, 1423/2002.

İbn Fazlullah el-Ömerî, Şihâbüddîn (Ebü'l-Abbâs) Ahmed b. Yahyâ b. Fazlillâh. *Mesâlikü'l-ebşâr fi memâliki'l-emşâr*. thk. Abdullâh b. Yahyâ es-Süreyhî. Abû Zabî: el-Mecma'u's-Sekâfî, 1424/2003.

İbn Habîb el-Bağdâdî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb b. Ümeyye b. Amr el-Hâşimî. *el-Muhabber*. nşr. Ilse Lichtenstädter. Haydarâbâd-Dekken: Dâiratu'l-Ma'ârifî'l-Osmâniyye, 1361/1942.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Şahîhi'l-Buhârî*. nşr. Şuayb el-Arnaût-Âdil Mürşid-Muhammed Kâmil Karâbilelî-Saîd el-Lehhâm. Beyrut: er-Risâletü'l-Âlemiyye, 1434/2013.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *el-İşâbe fi temyizi's-şahâbe*. nşr. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî-Abdüssind Hasan Yemâme. Kâhire: Merkezu Hicr, 1429/2008.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî. *Cevâmi'u's-sîre*. nşr. Abdülkerîm Sâmi el-Cündî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *eş-Şikât*. Haydarâbâd: Matba'atu Meclisi Dâirati'l-Ma'ârifî'l-Osmâniyye, 1398/1978.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyüb el-Himyerî el-Meâfirî el-Basrî el-Misrî. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 3. Basım, 1410/1990.

İbn İshâk, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Yesâr b. Hıyâr el-Muttalibî el-Kureşî el-Medenî. *Kitâbü's-Siyer ve'l-Megâzî*. thk. Süheyl Zekkâr. b.y.: Dâru'l-Fikr, 1398/1978.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dimaşkî. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî. Cîze: Dâru Hicr, 1418/1997.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dimaşkî eş-Şâfîî. *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-'azîm*. nşr. Muhammed Hüseyin Şemsüddîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998.

İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî el-Endelüsî. *el-Beyân ve't-taḥşîl*. thk. Muhammed el-'Arayşî-Ahmed el-Habbâbî. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2. Basım, 1408/1988.

İbn Sa'd, Ebü Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî. *et-Tabaḳâtü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1418/1997.

İbn Sîde, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl ed-Darîr el-Mürsî. *el-Muḥkem ve'l-muḥîṭü'l-a'zam*. thk. Abdülhamîd Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2000.

İbn Şebbe, Ebü Zeyd Ömer b. Şebbe en-Nümeyrî el-Basrî. *Aḥbâru'l-Medîneti'n-Nebeviyye*. nşr. Abdullâh b. Muhammed b. Ahmed ed-Düveys. b.y.: Dâru'l-'Uleyyân, 1411/1990.

İbn Zebâle, Ebü'l-Hasen Muhammed b. el-Hasen b. Zebâle el-Medenî el-Mahzûmî. *Aḥbâru'l-Medîne*. cem, tevsik ve dirâse. Salâh Abdülazîz Zeyn Selâme. b.y.: Merkezü Buhûs ve Dirâsâti'l-Medîneti'l-Münevvere, 1424/2003.

İbnü'l-Adîm, Ebü'l-Kâsım Kemâlüddîn Ömer b. Ahmed b. Hibetillâh b. Muhammed el-Ukaylî el-Halebî. *Bugyetu't-Taleb fî Târîhi Haleb*. thk. Süheyl Zekkâr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

İbnü'l-Arabî, Ebü Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî. *Aḥkâmü'l-Kur'an*. nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.

İbnü'l-Arabî, Ebü Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî. *el-mesâlik fî şerhi Muvattâi Mâlik*. nşr. Muhammed b. el-Hüseyin es-Süleymânî-Âişe bnt. el-Hüseyin es-Süleymânî. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1428/2007.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 3. Basım, 1404/1984.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *el-Muntaẓam fî târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*. thk.



Muhammed Abdülkâdir Atâ-Mustafâ Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1415/1995.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Keşfü'l-Müşkil min hadîsi's-Şahîhayn*. thk. Alî Hüseyin el-Bevvâb. Riyâd: Dâru'l-Vatan, 1418/1997.

İbnü'l-Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed. *Kitâbü'l-Ezdâd*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1407/1987.

İbnü'l-Esir, Ebü's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *en-Nihâye fi garîbi'l-hadîş ve'l-eşer*. thk. Alî b. Hasan b. Alî b. Abdilhamîd el-Halebî el-Eserî. ed-Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzî, 1421.

İbnü'n-Neccâr, Ebû Abdillâh Muhibbüddîn Muhammed b. Mahmûd b. el-Hasen b. Hibetillâh el-Bağdâdî. *ed-Dürretü's-semîne fi aḥbârî'l-Medîne*. nşr. Hüseyin Muhammed Alî Şükrî. el-Medînetü'l-Münevvere: Dâru'l-Medîneti'l-Münevvere, 1417/1996.

İbnü'r-Rif'a, Ebü'l-Abbâs Necmüddîn Ahmed b. Muhammed b. Alî el-Ensârî. *Kifâyetü'n-nebih şerhu't-tenbih*. nşr. Mecdî Muhammed Sürûr Bâsellûm. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009.

İbnü's-Sikkît, Ebü Yûsuf Ya'kûb b. İshâk. *el-Ezdâd*. nşr. August Haffner [Şelâsetü kütüb fi'l-ezdâd içerisinde]. Beyrut: el-Matba'atu'l-Kâtolikiyye li'l-Âbâi'l-Yesû'iyye, 1912.

Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdülcebbar el-Hemedânî. *Teşbîtü delâ'ili'n-nübüvve*. thk. Abdülkerîm Osman. Beyrut: Dâru'l-'Arabiyye, 1386/1966.

Ka'kî, Abdülazîz b. Abdirrahmân b. İbrâhîm, *Me'âlimu'l-Medîneti'l-Münevvere beyne'l-imâra ve't-târih*. Beyrut: Metâbi'u Dâri İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1419/1998.

Kar'ânî, Rızâ b. Alî. *A'dâu'n-Nebi Zemen en-Nübüvve*. Beyrut: Dâru't-Talî'a, 2010.

Kureybî, İbrâhîm b. İbrâhîm. *Merviyâtü gazveti beni'l-Müstalık*. el-Medînetü'l-Münevvere: Câmi'atü'l-İslâmiyye, ts.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi li-aḥkâmi'l-Kur'an*. thk. Hişâm Semîr el-Buhârî. Riyâd: Dâru 'Âlemi'l-Kütüb, 1423/2003.

Makdisî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Bennâ el-Makdisî eş-Şâmî el-Beşşârî. *Aḥsenü't-tekâsîm fi ma'rifeti'l-eḳâlîm*. nşr. Muhammed Emîn ed-Dannâvî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2002.

Makrîzî, Ebû Muhammed (Ebû'l-Abbâs) Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir b. Muhammed. *İmtâ'u'l-esmâ' bimâ li'n-Nebıyyi mine'l-aḥvâl ve'l-emvâl ve'l-ḥafede ve'l-metâ'*. thk. Muhammed Abdülhamid en-Nümeysî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420/1999.

Matarî, Cemâlüddîn Muhammed b. Ahmed. *et-Ta'rîf bimâ enseti'l-hicre min me'âlimi Dâri'l-hicre*. nşr. Süleymân er-Rahîlî. Riyâd: Dâratü'l-Melik Abdilazîz, 1426/2005.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî. *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm/Te'vilâtü Ehli's-sünne*. thk. Fâtıma Yûsuf el-Haymî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşîrûn, 1425/2004.

Mâverdî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *el-Ḥâvi'l-kebîr*: nşr. Mahmûd Mataracı v.dğr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1414/1994.

Mekkî b. Ebû Tâlib, Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî. *el-Hidâye ilâ bulûğî'n-nihâye*. nşr. eş-Şâhid el-Bûşeyhî danışmanlığında bir heyet tarafından neşredilmiştir. eş-Şârika: Câmî'atu's-Şârika, 1429/2008.

Mes'ûdî, Ebû'l-Hasen Alî b. el-Hüseyn b. Alî el-Hüzelî. *Mürüccü'z-zeheb ve me'âdinü'l-cevher*. nşr. Charles Pellat. Beyrut: el-Câmî'atu'l-Lübnâniyye, 1966.

Mes'ûdî, Ebû'l-Hasen Alî b. el-Hüseyn b. Alî el-Mes'ûdî el-Hüzelî. *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*. nşr. Abdullâh İsmâil es-Sâvî. Kâhire: Dâru's-Sâvî, 1357/1938.

Muhammed Fuâd b. Abdilbâkî b. Sâlih el-Mısırî. *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kâhire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1364.

Mukâtil b. Süleymân, Ebû'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî. *et-Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte. Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-'Arabî, 2. Basım, 1423/2002.

Mûsâ b. Ukbe, Ebû Muhammed Mûsâ b. Ukbe b. Ebî Ayyâş el-Kureşî el-Esedî el-Medenî. *el-Megâzî*. Cem, dirâse ve tahkik. Muhammed Bakşîş Ebû Mâlik. Akâdir: Câmîatü İbn Zühr, 1994.

Mustafavî, Hasan. *et-Taḥkîk fî kelimâti'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Tahrân: Merkezu Neşr Âsârî'l-'Allâme el-Mustafavî, 1385.

Nesefî, Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Nesefî es-Semerkindî. *et-Teyşîr fî't-tefsîr*. nşr. Mâhir Edîb Habbûş. İstanbul: Dâru'l-Lübâb, 1440/2019.

Neşvân el-Himyerî, Ebû Saîd Neşvân b. Saîd (b. Neşvân) b. Sa'd b. Ebî Himyer b. Ubeydillâh el-Yemenî. *Şemsü'l-'ulûm ve devâ'ü kelâmi'l-'Arab mine'l-külûm*. thk. Hüseyin b. Abdullah el-Amrî-Mutahhar b. Ali el-Iryânî-Yûsuf Muhammed Abdullah. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1420/1999.

Nîsâbü'rî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ebi'l-Hasen b. el-Hüseyn el-Gaznevî. *Bâhirü'l-burhân fî me'âni müşkilâti'l-Ḳur'ân*. nşr. Suâd bint Sâlih b. Saîd Bâbekî. Mekketü'l-Mükerreme: Câmi'atü Ümmi'l-Kurâ, 1418/1997.

Nizâmüddîn Hasen b. Muhammed b. Hüseyin el-A'rec en-Nîsâbü'rî. *Ġarâ'ibü'l-Ḳur'ân ve regâ'ibü'l-furkân*. nşr. Zekeriyâ Umeyrât. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416/1996.

Nüveyrî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Abdilvehhâb b. Muhammed el-Bekrî et-Teymî el-Kureşî. *Nihâyetü'l-ereb fî fînûni'l-edeb*. Thk. Alî Muhammed Hâşim. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2004.

Paret, Rudi. *Kur'ân Üzerine Makaleler*. Çev. Ömer Özsoy. Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1995.

Pedersen, Jons. "Masdjid". *The Encyclopaedia of İslam* (New Edition). Ed. C. E. Bosworth vd. Leiden: Brill, 1991.

Pedersen, Jons. "Mescid". *İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 3. Basım, 1979.

Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal, *Müfredâtü elfâzi'l-Ḳur'ân*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1430/2009.

Rebî' b. Habîb, Ebü Amr er-Rebî' b. Habîb b. Amr el-Ezdî el-Ferâhîdî el-Basrî. *el-Câmi'u's-şahîh/Müsned*. Umân: Vüzâratü'l-Evkâf ve's-Şüûni'd-Dîniyye, 1432/2011.

Rızâ, Yûsuf Muhammed. *Al-Muîn Diccionario Español-Arabe*. Lübnân: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1993.

Sa'lebî, Ebü İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm en-Nîsâbü'rî. *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Ḳur'ân/Tefsîrü's-Şa'lebî*. Ebü Muhammed İbn Âşûr, Gözden geçirme ve tetkik. Nazîr es-Sâ'idî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1422/2002.

Sâlimî, Ebü Muhammed Nûruddîn Abdullâh b. Hamîd (Humeyd) b. Sellûm. *Şerhu'l-Câmi'i's-şahîh/Müsned*. Umân: Metâbi'u'l-Âlemiyye, ts.

Sallâbî, Alî Muhammed Muhammed. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 2. Basım, 1430/2009.

San'ânî, Ebü Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfî'el-Himyerî. *el-Muşannef*. nşr. Habîburrahman el-A'zamî. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1392/1972.

Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temîmî el-Mervezî. *Tefsîrü'l-Ḳur'ân*. Riyâd: Dâru'l-Vatan, 1418/1997.

Semhûdî, Ebü'l-Hasen Nûruddîn Alî b. Abdillâh b. Ahmed b. Alî el-

Hasenî. *Vefâ'ü'l-vefâ bi-ahbâri dâri'l-Muştafâ*. Nşr. Hâlid Abdülganî Mahfûz. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1427/2006.

Sıbt İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf b. Kızıoğlu et-Türkî el-Avni el-Bağdâdî. *Mir'âtü'z-zamân fi târihi'l-a'yân*. thk. Muhammed Berekât-Ammâr Rayhâvî. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1434/2013.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-İtkân fi ulûmi'l-Ḳur'ân*. neşr. nşr. Mustafa Dîb el-Bugâ. Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 2. Basım, 1414/1993.

Şaban Karasakal. "Emperyalist Bir Faaliyet Örneği Olarak Mescid-i Dırâr ve Tebük Seferi". *II. Uluslararası Demokrasi Sempozyumu Emperyalizm, Hegemonya ve İstihbarat Faaliyetleri*. Yayına Hazırlayan. Merve Uğur. Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi, 2019.

Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed. *Mefâtihu'l-esrâr ve meşâbihu'l-ibrâr*. Thk. Muhammed Alî Âzerşeb. Tahrân: Merkezi'l-Bühûs ve'd-Dirâsât li't-Türâsi'l-Mahtût, 1429/2008.

Şerefüddîn, Ca'fer. *el-Mevsû'atu'l-Kur'âniyye Hasâisu's-Süver*. Gözden Geçirme. Ahmed Hâtûm-Muhammed Tevfik Ebû Alî. Beyrut: Dâru't-Takrîb Beyne'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye, 1420/1999.

Şeyho, Luvîs, Rızkullâh b. Yûsuf b. Abdilmesîh b. Ya'kûb Şeyho el-Yesûî (Louis Cheikho). *en-Naşrâniyye ve âdâbühâ beyne 'Arabi'l-Câhiliyye*. Beyrut: Dâru'l-Maşrik, 2. Basım, 1989.

Şirâzî, Nâsır Mekârim. *el-Emsel fi tefsiri Kitâbillâhi'l-münezzel*. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 1434/2013.

Şulul, Kasım. *İlk Kaynaklara Göre Hz. Peygamber Devri Kronolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 3. Basım, 2011.

Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidu'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-kebîr*: neşr. Hamdî Abdulmecîd es-Selefi. Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.

Taberî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî. *Târihu'l-ümem ve'l-mülûk*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407/1987.

Taberî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî. *Tefsîrû't-Taberî/Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Ḳur'ân*. nşr. İslâm Mansûr Abdülhamîd, Ahmed 'Âşûr İbrâhîm-Ahmed Ramazân Muhammed. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1431/2010.

Tabersî, Ebû Alî Emînüddîn (Emînü'l-İslâm) el-Fazl b. el-Hasen b. el-Fazl. *Mecma'u'l-beyân fi tefsiri'l-Ḳur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Murtazâ, 1427/2006.

Tavîl, Ahmed b. Ahmed b. Muhammed Abdillâh. *Muhteviyâtu Suveri'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Riyâd: Medâru'l-Vatan, 1434/2013.

Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd. *el-Müsned*. nşr. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî. Cîze: Dâru Hicr, 1420/1999.

Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî. *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Habîb Kasîr el-Âmilî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

Vâhidî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbüri. *Esbâbü nüzûli'l-Kur'ân*. nşr. Kemâl Besyûnî Zağlûl. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1991.

Vâkîdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkîd el-Eslemî el-Medenî. *Kitâbü'l-Megâzî*. Thk. Marsden Jones. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 3. Basım, 1404/1984.

Vercelânî, Ebû Yak'ûb Yûsuf b. İbrâhîm. *Kitâbü't-tertib*. Tashih ve ta'lik. Nûruddîn Abdullâh b. Humeyd es-Sâlimî. Umân: Mektebetu Maskat, 1424/2003.

Ya'kûbî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzih. *Târîhu'l-Ya'kûbî*. thk. Abdu'l-Emîr Mihnâ. Beyrut: Şirketü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 1431/2010.

Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî er-Rûmî. *Mu'cemü'l-büldân*. thk. Ferîd Abdülazîz el-Cündî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*. nşr. Abdülcelîl Abduh Şelebî. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1408/1988.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1424/2003.

Zemaşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmiizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fî vücûhi't-te'vil*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1366/1947.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Ebû'l-Fazl ed-Dimyâfî. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1427/2006.

Zübeyr b. Bekkâr, Ebû Abdillâh ez-Zübeyr b. Bekkâr b. Abdillâh el-Kureşî el-Esedî ez-Zübeyrî el-Medenî el-Mekkî. *Cemheretü nesebi Kureys ve aḥbâruhâ*. nşr. Abbas Hânî el-Çerâh. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010.

Zühaylî, Vehbe. *et-Teşîru'l-münîr fi'l-'akîdetWi ve's-şerî'ati ve'l-menhec*. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 10. Basım, 1430/2009.

Zührî, Ebû Bekr Muhammed b. Müslim b. Ubeydillâh İbn Şihâb. *en-Nâsih ve'l-mensûh*. nşr. Hâtim Sâlih ed-Dâmin. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1418/1998.

Zührî, Ebû Bekr Muhammed b. Müslim b. Ubeydillâh İbn Şihâb. *el-Megâzi'n-nebeviyye*. Thk. Süheyl Zekkâr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1401/1981.

# OSMANLILAR DÖNEMİNDE YARIM KALAN BİR İSTÎ'ÂB TERCÜMESİNİN SERENCAMI VE YAZMA TANITIMI

## INTRODUCTION AND CONSEQUENCE OF AN UNFINISHED TRANSLATION OF İSTÎ'ÂB IN THE OTTOMAN PERIOD

Geliş Tarihi: 21.10.2020 Kabul Tarihi: 17.05.2021

✉ ÖMER GÖK

DR.

ATATÜRK KÜLTÜR MERKEZİ BAŞKANLIĞI

orcid.org/0000-0003-0474-2928

omergok89@gmail.com

### ÖZ

İbn Abdülber en-Nemerî el-Kurtubî (ö. 463 / 1071) tarafından kaleme alınmış olan *el-İstî'âb fi ma'rifeti'l-ashâb*, sahâbe biyografilerini ihtiva eden oldukça hacimli bir eserdir. Günümüze ulaşan ilk sahâbe biyografilerinden biri olarak kabul edilen bu eser, miladi 10. yüzyılın ortalarında Arapça telif edilmiştir. Eserin Türkçe'ye ilk tercümesi, şimdiki bilgilerimize göre Sultan I. Ahmed'in isteğiyle Mustafa Sâfi Efendi tarafından 17. yüzyılın başlarında yapılmaya başlanmışsa da mütercimnin vefat etmesiyle tercüme yarım kalmıştır. Mustafa Sâfi'nin Arap alfabesine göre hazırlamaya başlayıp ha "ح" harfine kadar getirdiği tercümeyi, Taşköprizâde Kemâleddin Mehmed Efendi tamamlamak istemiş ancak o da ra "ر" harfinin yarısına kadar getirebilmiştir. Bu makalede, *el-İstî'âb fi Ma'rifeti'l-Ashâb Tercemesi*'nin Nuruosmaniye Kütüphanesi 723 numarada bulunan el yazması nüshasının tanıtımı ile birlikte içerisinde yer alan sahâbe isimlerinin dizini ortaya koyulacaktır. Böylelikle hem Türkçe'deki ilk ve tek *İstî'âb* tercümesinin muhteviyatı ve şekil özelliklerinin ortaya çıkarılması hem de içerisinde yer alan sahâbe biyografileri hakkında araştırmacıların bilgi sahibi olması amaçlanmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** İbn Abdülber, *el-İstî'âb fi ma'rifeti'l-ashâb Tercümesi*, Mustafa Sâfi Efendi, Taşköprizâde Kemâleddin Mehmed Efendi, Sahâbe biyografileri.

### ABSTRACT

*al-İstî'âb fi Ma'rifat al-Ashâb*, written by Ibn Abd al-Barr al-Namari al-Qurtubi (d. 463 / 1071), is a very voluminous work that contains the biographies of the Companions of the Prophet Muhammad (saw). This study, considered as one of the first companion biographies to survive, was written in Arabic in the middle of the 10th century AD. Although the first translation of the study into Ottoman Turkish was started at the beginning of the 17th century by Mustafa Sâfi Efendi at the request of Ahmed I, according to our current knowledge, the translation was left unfinished after the translator's death. Taşköprizâde Kemâleddin Mehmed Efendi wanted to continue the translation study, which Sâfi started to prepare according to the Arabic alphabet and brought up to the letter kh "ح", but he was able to bring up to the half of the letter ra "ر". In this article, the index of the names of the companions will be presented together with the introduction of the manuscript of *al-İstî'âb fi Ma'rifat al-Ashâb Translation* at the Nuruosmaniye Library number 723. In this way, it is aimed to reveal the content and form features of the first and only *al-İstî'âb* translation in Ottoman Turkish and to have information about the biographies of the companions in it.

**Keywords:** Ibn Abd al-Barr, *al-İstî'âb fi Ma'rifat al-Ashâb Translation*, Mustafa Sâfi Efendi, Taşköprizâde Kemâleddin Mehmed Efendi, Biographies of the companions.

## MINTRODUCTION AND CONSEQUENCE OF AN UNFINISHED TRANSLATION OF İSTÎÂB IN THE OTTOMAN PERIOD

### SUMMARY

Ibn Abd al-Barr al-Namari al-Qurtubi (d. 463 / 1071) is an important Islamic thinker who authored studies in many different fields such as hadith, fiqh, sirah, history, literature and biography. He is among the leading scholars and writers of the Andalusian Umayyad State period. One of the studies written by Ibn Abd al-Barr in the field of biography is al-Istî'âb fi Ma'rifat al-Ashâb. This study, considered as one of the first companion biographies to survive, was written in Arabic in the middle of the 10th century AD. This study, which contains the biographies of the companions and has a large volume, is considered as one of the first studies written in this field. For this reason, it was not only respected in the period when it was written, but also in the following periods, additions and annotations of the study were written by different authors in different geographies and translated into other languages. Known mostly by its abbreviated name al-Istî'âb, the book contains biographies of approximately 3500 companions.

According to our current knowledge, the first translation of the study into Turkish was started by Mustafa Sâfi Efendi at the request of Sultan Ahmed (Ahmed I), one of the Ottoman sultans, at the beginning of the 17th century, but the translation was left unfinished after the translator's death. At the same time, Taşköprizâde Kemâleddin Mehmed Efendi wanted to continue the translation study, which Mustafa Sâfi, who is known for his closeness to Sultan Ahmed and who was also his chief imam, started to prepare according to the Arabic alphabet and brought to the letter kh “خ”, but he also wanted to continue with the letter “ج” has brought up. The translated study begins with a shorter “Muqaddime” section compared to the source work, following the main sections seen in all manuscripts such as “Praise to Allah, Praise to the Prophet, Praise to the Sultan and Reason-Copyright”. This section is under ten bab (1. Bâb-ı ħarfu'l-elf, 2. Bâb-ı ħarfu'l-be, 3. Bâb-ı ħarfu't-te, 4. Bâb-ı ħarfu's- şe, 5. Bâb-ı ħarfu'l-cim, 6. Bâb-ı ħarfu'l-ħa, 7. Bâb-ı ħarfu'l-kh, 8. Bâb-ı ħarfu'd-dal, 9. Bâb-ı ħarfu'z-zel, 10. Bâb-ı ħarfu'r-ra)



contains the translation of 756 companions. 559 in the part translated by Mustafa Sâfî; in the part translated by Kemâleddin Mehmed Efendi, there are biographies of 197 companions. Companions' biographies begin with "Abu bin Ka'b bin Çays bin 'Ubayd al-Enşârî" and finish with "Ri'ye as-Suḥaymî".

In this article, together with the introduction of the manuscript copy of *al-Istî'âb fî Ma'rifat al-Ashab Translation* at Nuruosmaniye Library number 723, the index of the names of the companions in it is presented. Later, for the readers to have information about the language and style of the translation, "Usâme bin Zeyd" and "Enes bin Mâlik" translated by Mustafa Sâfî and "Ḥuzeyme b. Şābit" translated by Kemâleddin Mehmed Efendi transcribed text of the biographies of is given. In this way, it was aimed to reveal the content and form features of the only known *al-Istî'âb fî Ma'rifat al-Ashâb Translation* in Ottoman Turkish according to the current knowledge and to have information about the biographies of the companions in it.

## GİRİŞ

**S**ahâbe biyografileri alanında yazılmış ilk kaynak eserler arasında kabul edilen *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-ashâb*, İbn Abdülber tarafından Endülüs'te kaleme alınmıştır. Yaşadığı çağda ve sonraki dönemlerde çokça itibara nail olan İbn Abdülber'in eserleri de büyük rağbet görmüştür. Bu çalışmada üzerinde durulacak olan *el-İstî'âb* da onun asırlar geçmesine rağmen değeri eksilmeyen eserlerinden birisidir. Her ne kadar 17. yüzyıla gelinceye değin eserin Türkçe'ye tercümesi görülme de Arapça istinsah nüshalarının Türkiye kütüphanelerinde görülmesi, onun bu coğrafyada bilindiğini ve okunduğunu göstermektedir. Nitekim Sultan I. Ahmed devrine gelindiğinde, bizzat padişahın isteğiyle Mustafa Sâfi Efendi'nin (ö. 1616) *el-İstî'âb*'ın Türkçeye tercümesi noktasında çalışmaya başladığı görülmektedir. Ancak Sâfi'nin vefatı, başladığı tercüme işinin de yarım kalmasına neden olmuştur. Ardından Taşkoprîzâde Kemâleddin Mehmed Efendi (ö. 1621) bu işi sürdürmek istemişse de onun da eseri hitama erdiremediği görülmektedir. Aşağıda detaylı bir şekilde tanıtımını yapacağımız *el-İstî'âb* tercümesine dair incelemeye geçmeden önce kaynak eserin değeri ve müellifi hakkında da kısaca bilgi verilecektir.

## 1. İBN ABDÜLBER EN-NEMERÎ'NİN HAYATI VE BİYOGRAFİK ESERLERİ

### 1.1. Hayatı

İbn Abdülber en-Nemerî, hicrî 368'de (M. 978) Endülüs, Kurtuba'da dünyaya gelmiştir. Babasının ismi Abdullah, dedesinin ismi Muhammed'dir. "Dedelerinden Nemir b. Kâsıt'a nisbetle Nemerî diye anılmış" olsa da bazı kaynaklarda doğum yerinin öne çıkarılarak Kurtubî kisvesiyle anıldığı görülmektedir. Tam künyesi ise Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdullâh b. Muhammed b. Abdülber en-Nemerî

el-Kurtubî olarak geçmektedir.<sup>1</sup>

İlk tahsilini kendisi gibi âlim olan babası Abdullah'tan alan İbn Abdülber'in dedesi Muhammed de Endülüs'ün tanınmış sufilerindedir. Tahsili boyunca Endülüs dışına çıkmayan İbn Abdülber, küçük yaşlarda Abbas b. Asbağ el-Hemedânî ve Abdurrahman b. Ebân gibi hocaların ilminden istifade etmiştir. Yüz küsur âlimden icâzet aldığı söylenen İbn Abdülber'in hocaları arasında “Ebu'l-Kâsım İbnü'd-Debbâğ, İbn Battâl el Batalyevsî, Abdülvâris b. Süfyân, Ahmed b. Kâsım el-Bezzâr, Ebû Ömer Ahmed b. Abdullah el-Bâcî, İbnü'l-Mekvî ve İbnü'l-Faradî” gibi önemli simalar vardır.<sup>2</sup>

İbn Abdülber daha hayatta iken büyük şöhret kazanmış, devrin yöneticilerinden himaye görmüştür. Endülüs'te şehir devletlerinin hükümrân olduğu devirlerde Âmirîler'in farklı şehirlerinde kadılık da yapmıştır. Âmirîler'in liderlerinden Muzaffer b. Eftas, İbn Abdülber'in ilim meclislerine katılmış, ondan hadis dinlemiştir.<sup>3</sup> Yaşadığı dönem, yetiştirdiği talebeler ve telif ettiği eserlerle İslâm dünyası için önemli izler bırakan İbn Abdülber, Hicri 463 (M. 1071) tarihinde Şâtibe'de (Jativa ya da Xativa) vefat etmiştir.<sup>4</sup>

## 1.2. Biyografik Eserleri ve *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-ashâb*'ı

İbn Abdülber fıkıh, hadis, kıraat, siyer, tarih, edebiyat, biyografi gibi farklı sahalarda çok sayıda eser vermiştir. Günümüze ulaşan eserlerinin sayısı yirmi civarı olsa da kaynaklarda daha fazla eserin ona isnat edildiği görülmektedir.<sup>5</sup> Eserlerinin tamamı hakkında bilgi vermenin makalenin sınırlarını aşacağı düşünülerek, burada *el-İstî'âb fî Ma'rifeti'l-Ashâb*'ın da aralarında bulunduğu biyografik içerikli eserlerini anmak daha doğru

<sup>1</sup> İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'î'z-zamân*, nşr. İhsan Abbas (Beyrut: Daru Sâdır, [t.y.]), 7/66; Leys Suûd Câsim, “İbn Abdülber en-Nemerî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), 19/269; Nevzat Tartı, *İbn Abdî'l-Berr ve et-Temhid'indeki Şerh Metodu* (Samsun: On Dokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1994), 12.

<sup>2</sup> Câsim, “İbn Abdülber en-Nemerî”, 19/269; Harun Apaydın, *İbn Abdilberr'in (ö. 463) Hadis Usulcülüğü (et-Temhid Çerçevesinde)* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 27-34; Nur Zengin, *Endülüs'lü Fakih İbn Abdilberr en-Nemerî ve el-Kâfî fî'l-Fıkh İsimli Muhtasarı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 32-34.

<sup>3</sup> Mustafa Öztoprak, “Endülüs Hadisçiliğinde Kadıların Yeri”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7 (Haziran 2013), 113-114.

<sup>4</sup> Câsim, “İbn Abdülber en-Nemerî”, 19/269.

<sup>5</sup> Daha fazla bilgi için bk. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, nşr. Şerefettin Yaltkaya - Kılıslı Rifat Bilge (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014), 1/81; Câsim, “İbn Abdülber en-Nemerî”, 19/269; Rifat Yıldız, *İbn Abdülber ve Fıkîhî Kişiliği* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015).

olacaktır. Bunlar:<sup>6</sup>

1. *el-İstignâ` fi esmâ`i`l-meşhûrîn min hameleti`l-`ilmi bi`l-künâ*: İbn Abdülber, bu eserinde isimleri bilinmeyip künyeleriyle tanınan ashâb, tâbiîn ve diğer meşhur kişilerin terceme-i hâllerini ele almıştır. Eser hakkında Mekke`de Abdullah Merhûl es-Sevâlime bir doktora tezi (1983-1984) hazırlamıştır.

2. *el-İntikâ` fi fezâ`ili`ş-şelâseti`l-e`immeti`l-fukahâ`*: Üç büyük mezhebin imamı olan İmâm Mâlik, Ebû Hanîfe ve İmâm Şâfi`nin terceme-i hâllerinin ve fikhî yönlerinin ele alındığı bir eserdir. *el-İntikâ`* Kahire (1931) ve Beyrut`ta (1997) matbu olarak neşredilmiştir.

3. *Tercemetü`l-İmâm Mâlik b. Enes*: Eser, adından da anlaşılacağı üzere Mâlik b. Enes`in hayatına dairdir. Mâlik b. Enes, İbn Abdülber`in *el-İstî`âb`da* da hayatına uzunca yer verdiği sahâbîlerin başında gelmektedir. *Câsim*, eserin Rabat el-Mektebetü`l-Âmme`de bir nüshası ile Kahire Ma`hedü`l-Mahtûtâti`l-Arabiyye`de bir mikrofilmi olduğunu belirtmektedir.<sup>7</sup>

4. *et-Ta`rif bi-cemâ`a min fukahâ`i`l-Mâlikiyye*: Bu eserde, İbn Abdülber herhangi bir sıra ya da öncelik gözetmeksizin yirmi Mâlikî fâkihinin biyografisi vermiştir. *Câsim*, risâle boyutundaki bu eserin Kahire Ma`hedü`l-Mahtûtâti`l-Arabiyye`de bir fotokopisi olduğu bildirmektedir.<sup>8</sup>

5. *el-İstî`âb fi ma`rifeti`l-ashâb*: Eser hakkında aşağıda daha ayrıntılı bilgi verilecektir.

### 1.3. *el-İstî`âb fi ma`rifeti`l-ashâb*

Hicrî 433/miladî 1041 yılından evvel yazıldığı rivayet edilen *el-İstî`âb*, tam adıyla *el-İstî`âb fi ma`rifeti`l-ashâb*, 3500 civarı sahâbenin biyografisini muhtevî bir eser olarak bilinmektedir.<sup>9</sup> Bu alanda yazılmış ilk kaynaklar arasında zikredilen eser, mukaddime ve dört bölümden oluşmaktadır. Mukaddimedede sahâbe kavramı üzerinde durularak, kimlerin ashâba dâhil olup kimlerin olmayacağı irdelenmiştir. İbn Abdülber, Mağrib alfabesine göre dizdiği eserinin birinci bölümünde nesebiyle bilinen erkek sahâbîleri, ikinci bölümünde künyesiyle bilinen erkek sahâbîleri; üçüncü bölümünde nesebiyle bilinen kadın sahâbîleri ve son olarak dördüncü

<sup>6</sup> Eserlerle ilgili bk. *Câsim*, “İbn Abdülber en-Nemerî”, 19/269-272; Yıldız, İbn Abdülber ve Fikhî Kişiliği, 16-20.

<sup>7</sup> *Câsim*, “İbn Abdülber en-Nemerî”, 19/271.

<sup>8</sup> *Câsim*, “İbn Abdülber en-Nemerî”, 19/271.

<sup>9</sup> Eserin 2010 yılında Beyrut`ta yapılan yakın dönem neşirlerinden biri, toplam 3659 sahâbenin biyografisini ihtiva etmektedir. Bk. İbn Abdülber el-Kurtubî, *el-İstî`âb fi Ma`rifeti`l-Ashâb*, nşr. eş-Şeyh Ali Muhammed Muavvad - eş-Şeyh Âdil Ahmed Abdulmevcûd (Beyrut: Dârü`l-Kütübü`l-İlmiyye, 2010).

bölümde künyesiyle bilinen kadın sahâbîleri konu edinmiştir.<sup>10</sup>

Yazıldığı döneme göre oldukça hacimli bir eser olan *el-İstî'âb*'ın kaynakları arasında Mûsâ b. Ukbe (ö. 141/758), İbn İshâk (ö. 151/768), Vâkıdî (ö. 207/823), Halife b. Hayyât (ö. 240/854-55), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Buhârî (ö. 256/870), Zübeyr b. Bekkâr (ö. 256/870), İbn Ebû Hayseme (ö. 279/892-93), İbnü'l-Cârûd (ö. 307/919-20), Muhammed b. Cerîr et-Taberî (ö. 310/923), Ebû Bişr ed-Dûlâbî (ö. 310/923), Muhammed b. İshah es-Serrâc (ö. 313/925), Ebu'l-Kâsım el-Begavî (ö. 317/929), Ebû Ca'fer el-Ukaylî (ö. 322/934), Ebû Hâtım er-Râzî (ö. 322/933-34) ve İbnü's-Seken (ö. 353/964) gibi müelliflerin eserleri anılmaktadır.<sup>11</sup> Müellifin kaynak olarak sayılan bu isimlere metin içerisinde şu şekilde atıf yaptığı görülmektedir: “Kezâlik sened-i âhar ile ‘Urve bin ez-Zübeyr’den ve ‘Urve atası Zübeyr’den rivâyet ider ki” (N, vr. 65a); “Muhammed bin İshâk Şâlih bin Keysân’dan ve anlar ‘Ubeydullâh bin Abdullah’dan rivâyet eyledi, eyitmiş ki” (N, vr. 66a); “Muhammed bin ‘Ömer el-Vâkıdî İbn Ebî Zî’b’den ve ol İshâk bin Zeyd’den rivâyet idüp eyitdi ki” (N, vr. 82a); Bu bâbda esaḥḥ-ı akvâl Muhammed bin ‘Abdullâh Aḥmed bin Selmân’dan ve ol ‘Abdullâh bin Aḥmed bin Ḥanbel’den ve ol vâlidî Aḥmed bin Ḥanbel’den ve anlar mu‘temirden ve ol Ḥumeyde’den bi-ṭarîḳi’t-taḥdîs rivâyet idüp didügidir ki” (N, vr. 83a).

Yazıldığı dönemden sonra büyük revaç gören *el-İstî'âb*'a başta İbn Abdülber'in talebesi Ebû Ali el-Gassânî (ö. 498/1105) olmak üzere İbn Fethûn Muhammed b. Halef (ö. 520/1126)<sup>12</sup>, Ruşâtî (ö. 542/1147) ve Ebu'l-Velid İbnü'd-Debbâğ (ö. 546/1151) gibi müelliflerin zeyiller kaleme aldığı belirtilmişse de bunlardan bazılarına ulaşılammaktadır. Bundan başka eser üzerine yazılan haşiyeler ve yapılan ihtisarlarla diğer dillere tercümeleri de bulunmaktadır. Bugün bile sahâbe biyografisi konusunda yapılan çalışmalarda *el-İstî'âb*'a atıflar yapılması, eserin değerinin eksilmeden devam ettiğini göstermektedir.

## 2. EL-İSTİ'ÂB FÎ MA'RİFETİ'L-ASHÂB TERCÜMESİ

İbn Abdülber'in *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-ashâb*'ının Türkçe'ye ilk tercümesi, bugünkü bilgilerimiz ışığında, Sultan I. Ahmed'in imamlığı vazifesinde de bulunmuş Mustafa Sâfi Efendi tarafından yapılmak istenmiştir. Babasının ismi İbrahim olan Mustafa Sâfi, Makedonya'nın Kesriye kasabasına bağlı Hürpişte nahiyesinde dünyaya gelmiştir. Sultan I. Ahmed tarafından ve Hafız Ahmed Paşa vasıtası ile kendisinden *Celâl ü Cemâl* adlı Farsça bir mesnevinin Türkçe'ye tercüme edilmesi

<sup>10</sup> Ali Yardım, “İstî'âb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001), 23/314-315.

<sup>11</sup> Yardım, “İstî'âb”, 23/315.

<sup>12</sup> İbn Fethûn'un zeylinin ismi *el-İstilsâk 'ale'l-İstî'âb* dır.

istenmiştir. Daha sonra bu tercüme vesilesiyle padişah imamlığına getirilmiş ve “imam-ı sultanî” olarak şöhret bulmuştur. Telif ve tercüme birçok eser kaleme alan Sâfi Efendi'nin *Kitâbü'l-İstî'âb fi ma'rifeti'l-ashâb Tercemesi*'nden başka bilinen eserleri şunlardır: *Zübdetü'l-tevârih*, *Terceme-i Celâl ü Cemâl*, *Vesiletü'l-vüsûl ilâ mahabbeti'r-Resûl*, *Mir'atu's-Safâ fi Hilyeti'n-Nebiyi'l-Mustafâ* ve *Cihad-nâme*. 1025/1616 yılında vefat eden Mustafa Sâfi Efendi, *İstî'âb* tercümesini ömrü vefa etmediği için hitama erdirememiştir.<sup>13</sup>

Mustafa Sâfi'nin ardından Osmanlı devrinin meşhur ailelerinden Taşköprülüler'e mensup olan Taşköprizâde Kemaleddin Mehmed Efendi (ö. 1030/1621) tercümeyi devam ettirmek istemiştir. 960/1553 yılında İstanbul'da dünyaya gelen Kemâleddin Efendi, *Şakâ'ik-i Nu'mâniyye* sahibi babası Taşköprizâde Ahmed Efendi'nin sayesinde Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi, Şeyh Hâfız Ahmed Buhârî ve Aziz Mahmud Hüdâyî gibi dönemin meşhur âlimlerinden ders almış ve müderrislik kadılık ve kazaskerlik gibi önemli vazifelerde bulunmuştur. Hadis, tefsir, fıkıh, tarih, biyografi ve edebiyat alanlarında telif ve tercüme eserlerinden bilinenleri şunlardır: *Sûre-i Kehf Tefsirine Hâşiye*, *Tabakâtu'l-Fukahâ*, *Kaside-i Bür'e Tahmisi*, *Tarih-i Kaht-ı Mısır Tercümesi*, *Şeh-nâme*, *er-Risaletü'l-Âliyye fi'l-Ehâdisi'n-Nebeviyye Tercümesi*, *Mevzû'âtü'l-Ulûm*, *Uddetü'Ashâbi'l-Bidâyeti ve'n-Nihâye*.<sup>14</sup> Bu eserlerden başka Mustafa Sâfi'nin kaldığı yerden *İstî'âb* tercümesini tamamlamak istemişse de Sultan I. Ahmed'in vefatı, bu meşakkatli işin tekrar akamete uğramasına sebep olmuştur. Her ne kadar elimizde yarım kalmış ve tamamlanamamış bir eser bulunsa da Osmanlı Türkçesinde yapılan nadir sahâbe tabakatı denemelerinden olduğu için önemlidir. Nitekim eksik hâliyle dahi aşağıda nüsha incelemesinde daha detaylı görüleceği üzere oldukça hacimli bir eserle karşı karşıya olduğumuzu ifade etmek gerekir.

<sup>13</sup> Mustafa Sâfi Efendi ile ilgili daha fazla bilgi için bk. Nev'îzâde Atâyî, *Hadâ'iku'l-Hakâ'ik fi Tekmîleti's-Şakâ'ik*, haz. Suat Donuk (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 2/1502; Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, haz. A. Fikri Yavuz - İsmail Özen (İstanbul: Meral Yayınları, 1975), 3/134; İbrahim Hakkı Çuhadar, *Mustafa Sâfi'nin Zübdetü'l-Tevârih'i* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2003), 1/19-23; Bekir Kütükoğlu, “Sâfi Mustafa Efendi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008), 35/471-472; Ömer Gök, “Zübdetü'l-Tevârih Müellifi Mustafa Sâfi'nin Bir Başka Eseri: *Tercüme-i Celâl ü Cemâl*”, *Erdem* 76 (Haziran 2019), 91-93.

<sup>14</sup> Taşköprizâde Kemâleddin Mehmed Efendi ile ilgili daha fazla bilgi için bk. Nev'îzâde Atâyî, *Hadâ'iku'l-Hakâ'ik fi Tekmîleti's-Şakâ'ik*, 2/1606-1609; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/455-456; Mehmet İpşirli, “Taşköprizâde Kemâleddin Efendi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 40/152-154); Süleyman Taş, “Taşköprizâde Kemâleddin Efendi ve ‘Udde Kitabı’”, *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (Eylül 2020), 5-10.

Bugüne kadar *el-İstî'âb fî Ma'rifeti'l-Ashâb Tercemesi* üzerine yapılmış herhangi bir çalışma ya da yayın tespit edilememiştir. Eserin tespit edilebilen yazma nüshaları, Nuruosmaniye Kütüphanesi Nu: 723 ile İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi Nu: 1549 ve 3217'de bulunmaktadır. Bu nüshalardan İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi 3217 numarada bulunan nüsha diğer iki nüshaya göre daha eksiktir. Bu makalede istinsah tarihi daha eski olması hasebiyle Nuruosmaniye nüshası üzerinden birtakım değerlendirmelerde bulunulmuştur.

### 2.1. Nuruosmaniye 723 Numaradaki *el-İstî'âb fî Ma'rifeti'l-Ashâb Tercümesi*

*el-İstî'âb fî Ma'rifeti'l-Ashâb Tercümesi*, mukaddime ve 756 sahâbenin hayatının konu edildiği biyografi kısmından oluşmaktadır. Mukaddime kısmında İbn Abdülber'in üzerinde durduğu sahâbe kavramı ve kimlere sahâbe denileceği gibi hususlar ile Hz. Peygamber'in hayatının anlatıldığı kısımlar tercümede çok kısa tutulmuştur. Zaten Mustafa Sâfi tercümenin başında Hz. Peygamber'in siretini kısa tutacağını “ayrıca İstîâb'daki isnadları hafzedeceğini, farklı tarihlerle gelen bir haberin ecma' ve erfa'olanını tercih edip geri kalanını terk ettiğini belirtmiştir”.<sup>15</sup> Sâfi Efendi, bu kısımların daha önce Saîd Kâzerûnî isimli bir müellif tarafından yapılan tercümesinden söz etmiş, kendisinin de onun söylediklerini özetlediğini belirtmiştir (N, vr. 2b-3a). Yazma nüshada ismi *fî Mevlidi'n-Nebiyi'l-Mustafâ* olarak zikredilen eser *Terceme-i Mevlid-i Mustafâ, Siyer-i 'Afîf veya Siyer-i Kazerûnî* adlarıyla da bilinmekle birlikte 'Afîfüddîn b. Sa'îdüddîn Muhammed b. Mes'ûd el-Kazerûnî'nin (ö. 766/1364-65) babası Sa'îdüddîn Muhammed b. Mes'ûd el-Kazerûnî (ö. 758/1357) tarafından Arapça kaleme alınan *el-Müntekâ min-Siyeri'n-Nebî el-Mustafâ*'nın Farsça tercümesidir.<sup>16</sup> Mustafa Sâfi ve Taşköprüzâde'nin tercümelerine esas aldıkları kaynak, bu Farsça eser olmuştur.

#### 2.1.1. Nüsha Tavsifi

Nuruosmaniye Kütüphanesi 723 numarada kayıtlı el yazması nüsha, toplam 262 varaktan müteşekkildir. Bunlardan 209 varak Mustafa Sâfi; 53 varak Taşköprüzâde'nin tercümesidir. Eserin 1b'sinde ve 210b'sinde bulunan iki ser-levha da tezhipli ve çiçek motifli işlemelidir. Mihrabiyele

<sup>15</sup> Mustafa Celil Altuntaş, *Osmanlı Döneminde Hadis İlmî* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 394-395.

<sup>16</sup> Mitat Çekici, “Edebi Bir Tür Olarak Mevlid ve Farsça Mevlid Müellifi Nureddin Muhammed Kazerûnî”, *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi* 7/1 (Mart 2020), 363; Hasan Gültekin, *Nâbî – Zeyl-i Siyer-i Nebvî* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2021), 8.

ise yazısızdır. Metinde kullanılan mürekkebin rengi siyahtır ancak başlık ve söz başlarında kırmızı mürekkep kullanılmıştır. Metnin ilk 70 varaklık kısmında şahıs isimleri ve söz başlarının geçtiği tahmin edilen yerler boş bırakılmıştır. Ayrıca müstensihin yer yer “sah” kaydı düştüğü görülmüştür. Yazma nüshanın diğer belli başlı özellikleri aşağıdaki tabloda verilmiştir:

<b>Cilt Özellikleri</b>	Bitki motifli şemseli, salbekli, vişne çürüğü renkli, sırtı kahverengi deri, miklebi kopuk, şirazeli, kapak içi taraklı ebrulu.
<b>Ölçüleri</b>	340x229-260x135 mm.
<b>Yaprak Sayısı</b>	209+53 yk.
<b>Satır Sayısı</b>	23.
<b>Sütun Sayısı</b>	1
<b>Yazı</b>	Nesih (Harekeli).
<b>Kâğıt</b>	Nuhudi renkli, az aharlı, orta kalınlıkta filigransız.
<b>Telif/Tercüme Tarihi</b>	-
<b>Mütercimleri</b>	Mustafa Sâfi ve Taşköprizâde Kemâleddin Mehmed
<b>Baş</b>	Hamd u şenâ-yı bî-intihâ ol cezilü'n-ni' amâ ve 'azîmü'l-'aâ müfîzu'l-âlâ celle şânehu ve te'âlâ ve tevâtir berrehu ve tevâlî cenâb-ı ulûhiyyet kıbâbına maşşûşdur ki... (1b)
<b>Son</b>	Bu maqâmda dahî kelâm-ı İbn Ferhûn tamâm olmuşdur. Min Allâhi't-tevfîk ve'l-ilhâm ve's-şâlatu ve's-selâmu 'alâ seyyidi'l-enâm ve âlihi ve şâhbihi'l-kirâm. (262b)

### 2.1.2. *el-İsfâ'ab fi Ma'rifeti'l-Ashâb Tercümesi'*nden Birkaç Sahâbe Biyografisi Metni

Osmanlı döneminde yapılmış bir tercüme eserin diline ve üslubuna daha fazla hâkim olmak ve biyografi metinleri yazılırken hangi kıstasların (doğum tarihi ve yeri, ölüm tarihi ve yeri, hadisçiliği, Hz. Peygamber ile yakınlığı gibi konular) göz önünde bulundurulduğunu daha iyi görmek için birkaç sahâbe biyografisinin transkripsiyonlu metnini sunmak isabetli olacaktır. Metin transkribe edilirken o zamanki dil ve üslup özelliklerini yansıtabilmek için yazım ve imlaya herhangi bir müdahalede bulunulmamış, yalnızca okumayı kolaylaştırması açısından metinler paragraflara bölünmüştür. Burada sunulan iki mütercime ait üç biyografi metninde de görüldüğü üzere eserin dili dönemin ağır ve ağdalı süslü nesir tarzından oldukça uzaktır. Her iki mütercimin de metnin anlaşılır olmasını murat ettiklerini ve bu yüzden hem dili sade ve yalın hem de ifadeleri kısa



tuttuklarını söyleyebiliriz.

Eserde iki mütercimim imzası olması hasebiyle aşağıda ikisinden de örnekler sunulmuştur. Biyografi metinlerinde geçen hadisler, mütercimler tarafından Arapça yazılmış, hemen ardından manaları verilmiştir. Bu yüzden ayrıca izaha ihtiyaç kalmamıştır.<sup>17</sup> Mustafa Sâfi'nin kaleme aldığı "Üsâme bin Zeyd" ve "Enes bin Mâlik" ile Taşkoprîzâde'nin kaleme aldığı "Huzeyme bin Şâbit" biyografisinin çeviri yazısı aşağıdaki şekildedir.

### 2.1.2.1. Üsâme bin Zeyd (N, 65a-66b)

Üsâme bin Zeyd bin Hârişe bin Serâhîl bin Ka' b bin 'Abdu'l-'uzzâ el-Kelbî rağıyallâhu 'anh. Şâhibü'l-İstî'âb eyitdi ki: "Taḥḳîken biz Üsâme'niñ nesebini babası Zeyd bin Hârişe'nin zıkrı maḥallinde beyân idüp ve babası Zeyd ibn Hârişe'ye 'ârız u lâḥik olan esîrligi ve soñra Rasûlullâh şallallâhu 'aleyhi ve sellem ḥazretine naḳl idüp ol ḥazretiñ 'abd-i memlûki ma'nâsına mevlâsı olup velâsı ol ḥazrete naḳl itdügüni ol maḥalde zıkr ü îzâḥ eyledik. Ḥazret-i Üsâme Ebû Zeyd ve bir ḳavld e Ebû Muḥammed diyü künyet olunur ve anlara el-ḥibbe bin el-ḥibbe denilür. Ya' nî sevgülü oğlu sevgülü dimek olur. İbn İshâḳ anlara Üsâme bin Zeyd bin Hârişe bin Şerḥîl dimiş ammâ sâ'ir 'ulemâ-i ensâb aña muḥâlefet idüp İbn Şerâḥîl dimişlerdir. Üsâme'niñ anası Ümmü Eymen'dir ki ismi Bereke olup Rasûlullâh şallallâhu 'aleyhi ve sellem ḥazretiniñ babaları 'Abdullâh bin 'Abdu'l-muḥtalib'den irşile intikâl itmiş memlûkesi ve ol ḥazretiñ şallallâhu 'aleyhi ve sellem vâlideleri Âmine'niñ vefâtından soñra anlarıñ zamân-ı şabâsında aḥvâlin ta' aḳḳud ider ve görüp gözedir ḥâzinası idi.

Rasûlullâh şallallâhu 'aleyhi ve sellem ḥazretiniñ vefâtı gününde Üsâme'niñ sinn ü sâ-i 'ömrinde iḥtilâf olunmuş. Bir ḳavld e yigirmi yıl ve bir ḳavld e on ḫokuz ve bir ḳavld e on sekiz yıl idi. Ḥazret-i Nebî'niñ şallallâhu 'aleyhi ve sellem vefâtından soñra Medîne ḥavâlisinde vâki' olan Vâdiü'l-Ḳurâ'da sâkin olup ve ba' dehu Medîne'ye rücû' idüp Mu'âviye ḥilâfetiniñ evâḫirinde Cerf nâm maḥalde vefât eyledi. İbn Sa' d kendü senedi ile 'Urve binü'z-Zübeyr'den ve ol babası Zübeyr bin 'Avvâm'dan rivâyet ile zıkr itmişdir ki: "Ḥazret-i Nebî şallallâhu 'aleyhi ve sellem Üsâme bin Zeyd'e intizâr sebebi ile yevm-i 'arefede Cebel-i 'Arafât'dan ifâza ya' nî sür'atile inüp Minâ tarafına aḳup gitmegi te'ḥîr eyledi ya' nî Ḥazret-i Üsâme 'Arafât'a gelmege bir mâni' sebebi ile eglenüp geç ḳalmağın vuḳûf-ı 'Arafât'dan maḥrûm olmasun diyü ol ḥazret muntazır olup ol gelince ifâza eylemedi". Râvi eydir: "Bundan soñra ḥuzẓâr-ı 'Arafât âyâ intizâr kimedir diyü tevaḳḳufda iken gördiler ki bir ḡulâm-ı esved-i eḫḫas geldi ya' nî burnı yaşşı bir siyâḥ-çerde ḡulâm geldi ki ol Üsâme bin Zeyd idi. Pes bu maḥalde

<sup>17</sup> Hadislerle ilgili bk. Komisyon, *Hadislerle İslâm* (İzmir: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019).

ehl-i Yemen eyitdiler ki: “Ne ‘aceb biz bunuñ için mi maħbûs olduk”. Pes ehl-i Yemen bu küstâhlık sebebi ile şöñradan kâfir oldılar. Yezîd bin Hârûn eyitdi: “Kâfir oldukları Ebû Bekir-i Şiddîk’ın ħilâfeti zamânında mürted olduklarıdır”.

Ĥazret-i ‘Ömer bin el-Ĥaĥĥâb ħilâfeti zamânında Üsâme bin Zeyd’e beş biñ dirhem taĥdîr ü ta‘yîn idüp kendü oĝlı ‘Abdullâh bin ‘Ömer’e iki biñ taĥdîr eyledi. Pes ibn ‘Ömer eyitdi: “Üsâme bin Zeyd’i benim üzerime tafzîl itdiñ ĥâlbuki ĝazâlardan ben ĥâzır olduğum meşâhide ol ĥâzır olmadı”. Ĥazret-i ‘Ömer eyitdi: “Yâ ‘Abdullâh taĥķîken Üsâme Rasûlullâh şallallâhu ‘aleyhi ve sellem ĥazretine senden ve babası babañdan aħabb idi”. Şâhibü’l-kitâb kendü senedi ile Sâlim bin ‘Abdullâh’dan ve Sâlim babası ‘Abdullâh ‘Ömer’den rivâyet ider ki: “Rasûlullâh şallallâhu ‘aleyhi ve sellem buyurdılar ki: “احب الناس الي اسامة بن زيد ما حاشا فاطمه ولا غيرها” ya‘nî cümle-i nâsın baña ziyâde sevgülüsi Üsâme bin Zeyd’dir, Fâtîma-i Zehrâ’dan mâ‘adâ daĥı ĝayrı degil. Ya‘nî Üsâme’den aħabb Fâtîma’dır. Andan ĝayrı Üsâme’den aħabbı yoĥdur”.

Kezâlik sened-i âħar ile ‘Urve bin ez-Zübeyr’den ve ‘Urve atası Zübeyr’den rivâyet ider ki: “Taĥķîken Rasûlullâh şallallâhu ‘aleyhi ve sellem eyitdi: “ان اسامة بن زيد لاحب الناس الي” ya‘nî taĥķîken Zeyd bin Ĥârîse oĝlı Üsâme bî-şek cemî‘-i nâsdan baña sevgülüdür”. Râvî eydür ki yâĥûd “ان احب الناس الي” didi ya‘nî ĥalkın baña aħabbı olan aħbâbandır dimek olur. Ĥafî degildir ki rivâyet-i ûlâ üzere ki “ان اسامة بن زيد احب الناس الي” rivâyetidir. Üsâme şerîk ü mu‘âdilsüz ol ĥazrete aħabb olmaĥ ve rivâyet-i şâniyye üzere ki *min aħabbi ‘n-nâsi âliyyedir*. Aħabb olmada daĥı şerîkleri olup Üsâme anlardan ba‘z olmaĥ fehmi olunur ve Allâhu a‘lem ba‘dehu buyurdi ki: “و انا ارجو ان يكون من صالحكم فاسو صوابه خيرا” ya‘nî ben recâ iderem ki Üsâme siziñ şâlihlerüñüzden ola, pes imdi siz aña te‘âhüd idüp aña îşâl-i ĥayr için ahd-i vaşiyet itmege teveccüh eyleñ.

Muħammed bin İshâķ Şâlih bin Keysân’dan ve anlar ‘Ubeydullâh bin Abdullah’dan rivâyet eyledi, eyitmiş ki: “Üsâme bin Zeyd’i gördüm ki Ĥazret-i Nebî’nin şallallâhu ‘aleyhi ve sellem ĥabri-i şerîfi ĥatında namâz kılar idi. Ol eşnâda Mervân ki vâlî-i Medîne idi bir cenâze namâzına da‘vet olundu. Pes namâzın kıilup rücû‘ eyledi ĥalbuki Üsâme ĥücre-i şerîfe-i Nebeviyye ĥapısı önünde henüz namâz kılardı. Pes Mervân Ĥazret-i Üsâme’ye eziyyete başlayup maĥsûduñ kendü maĥâmuñı riyaen göstermek idi. Uşda ĥâlüñi bilüp maĥâmuñi bildiñ. Allâh seni şöyle itsün böyle itsün diyü ĥavl-i ĥabiĥ söyledi ve dönüp gitdi. Bu maħalde Üsâme dönüp eyitdi: “Baña izâ eylediñ ve sen bir fâĥiş-i mütefaĥĥiş olup ĥavl-i ĥabiĥi söylersen ve ben Rasûlullâh şallallâhu ‘aleyhi ve sellem ĥazretini işitdim, söyler idi: “ان الله يبغض الفاحش المتفحش” ya‘nî Allâhu Te‘âlâ keşirü’l-fuĥş olan fâĥişe buĝ u ‘adâvet ider.

Şâhibü’l-İstî‘âb kendü senedi ile İbn Ĥaşrem’den rivâyet ider, eyitmiş

ki: “Ben Vekî‘a eyitdim ki: “Rasûlullâh şallallâhu ‘aleyhi ve sellem hazretinden sonra vâkı‘ olan fitnelerden aşhâb-ı Rasûl‘den sâlim ü halâşım olmuş kimdir”, cevâb virdi ki: “Ammâ aşhâb-ı Nebî‘den Rasûlullâh şallallâhu ‘aleyhi ve sellem selâmet ile ma‘rûf olanlardan dört kimsedir. Biri Sa‘d bin Mâlik ve biri ‘Abdullâh bin ‘Ömer ve biri dağı Muhammed bin Mesleme ve birisi dağı Üsâme bin Zeyd‘dir ve bunlardan mâ‘adâsı ihtilât itmiş ve ol fitnelerden ba‘zı anlara işâbet itmişdir. Meşelâ Hazret-i ‘Osman‘ın rağıyallâhu ‘anh katli vağ‘ası ve vağ‘a-i Cemel gibi ve Mu‘âviye ile Hazret-i ‘Alî rağıyallâhu ‘anhumâ mâ-beyninde olan vağ‘âyî‘ gibi ki anlarda aşhâbdan bir niçeniñ huletası olmuşdur. Rağıyallâhu ‘anhum ecma‘în.

Yine Vekî‘ eyitdi: “Kezâlik tâbî‘inden dağı dört kimse ol fitnelere hâzır olmadılar. Biri Rebî‘ bin Haysem ve biri Mesrûk bin Ecda‘ ve biri Esved bin Yezîd ve dördüncü Ebû ‘Abdurrahman Sülemî‘dir”. Şâhibü‘l-kitâb eyitdi: “Ammâ Ebû ‘Abdurrahman Sülemî pes şahîh olan budur ki Harb-i Şıffîn‘de ‘Alî bin Ebî Tâlib ile bile idi ammâ Mesrûk pes İbrahim Nah‘î andan şöyle naql eyledi ki: “Hazret-i ‘Alî‘den tağallûf idüp Harb-i Şıffîn‘e hâzır olmaduğuna tevbe itmeyince vefât eylemedi. Fi‘l-hakîka İmâm-ı ber-hak olan ‘Alî bin Ebî Tâlib ile muğâlîfîn-i harbinde bile olup i‘ânet-i ‘ale‘l-hak itmemek seyyi‘e olduğı ecilden ol seyyi‘eden istığfâr u inâbet itmişlerdir ve kezâlik ‘Abdullâh bin ‘Ömer‘den rivâyet-i şahîha ile rivâyet olunmuşdur ki: “Hazret-i ‘Alî ile rağıyallâhu ‘anhumâ bile olup fi‘e-i bâğıye ile ya‘nî İmâm-ı ber-hak üzere hurûc ehl-i bağı ile muğâtele itdüğüne te‘essüf idüp peşimân olduğum gibi bir nesneye te‘essüf itmezem”.

Üsâme bin Zeyd rağıyallâhu ‘anh târih-i Hicret‘iñ elli sekiz ve bir kavilde elli tokuz senesinde Mu‘âviye‘niñ hilâfeti zamânında vefât itmişdir ve ba‘z-ı ehl-i târih elli dördüncü senede vefât eyledi didiler. Şâhibü‘l-kitâbü‘l-İstı‘âb eyitdi: “Bu kavil benim katımda eşahh-ı akvâldendir. İnşâ‘allâh Hazret-i Üsâme‘den Ebû ‘Osman Nehdî ve ‘Ubeydullâh ‘Abdullâh ve ‘ulemâdan bir cemâ‘at rivâyet itmişlerdir”.

### 2.1.2.2. Enes bin Mâlik (N, vr. 82a-83a).

Enes bin Mâlik bin Nađr bin Damdam bin Zeyd el-Enşârî el-Neccârî hâdimu Rasûlillâh şallallâhu ‘aleyhi ve sellem rağıyallâhu ‘anh. Bunlar Ebû Hamza dimekle künyete olunup ‘ammî olan Enes bin en-Nađr ismi ile tesmiye olunmuşdur. Vâlidesi Ümmü Selîm bint-i Melhân Enşâriyye‘dir. Enes Rasûlullâh şallallâhu ‘aleyhi ve sellem hazreti Medîne‘ye geldikde on yaşında ve bir kavilde sekiz yaşında idi.

Şâhibü‘l-kitâb kendü senedi ile Zührî‘den ve ol Enes bin Mâlik‘den rivâyet eyledi. Eyitmiş ki: “Rasûlullâh şallallâhu ‘aleyhi ve sellem Medîne‘ye geldi ben on yaşında idim. Dağı vefât eyledi hâlâ ki yigirmi yaşında idim”. Muhammed bin ‘Abdullâh-i Enşârî babasından ve ol Enes

bin Mâlik'in bir memlûkünden rivâyet eyledi. Memlûk eyitdi ki: "Enes bin Mâlik'e su'âl eyledim ki Ğazve-i Bedr'de hâzır olduñ mı?" Cevâb virdi ki: "لَا أَمَّ لَكَ وَ آئِنَ غِبْتُ عَنْ بَدْرٍ". Ya' nî seniñ anañ ölmesün, ben Bedr Ğazası'ndan nîreye gidüp ğâ'ib oldum. Yine Muħammed bin 'Abdullâh eyitdi ki: "Rasûlullâh şallallâhu 'aleyhi ve sellem Bedr'e teveccüh eyledüğü ģinde Enes bin Mâlik bile çıķdı. Ĥâlbuki ol ģazrete şallallâhu 'aleyhi ve sellem ģidmet ider bir ģulâm idi. Muħammed bin 'Ömer el-Vâķıdı İbn Ebî Zî'b'den ve ol İşhâķ bin Zeyd'den rivâyet idüp eyitdi ki: "Ben Enes bin Mâlik'i ģördüm. Ĥâlbuki boynuñda bir dâğı var idi. Haccâc-ı Zâlim anı tezlil ü taħķir için dâğlamış idi. Vefâtı zamânında iħtilâf olundu. Bir ģavilde hicretin toķsan bir senesinde vâķi' oldı ve bu ģavl İmâm Vâķıdı'nın bir ģavlidir ve bir ģavilde toķsan iki senesinde ölmüşdir ve bir ģavilde dağı toķsan üç senesinde ve bu ģavl Ĥalife bin Ĥayyât'ın ve ģayrının ģavlidir. Ĥalife bin Ĥayyât eyitdi ki: "Enes bin Mâlik toķsan üç târiħinde vefât eyledi. Ĥâlbuki yüz üç yaşında idi ve bir ģavilde vefât itdüğü zamânda yüz on yaşında idi. Muħammed bin Sa'd eyitdi: "Muħammed bin 'Abdullâhi Enşârî'ye su'âl eyledim ki: "Enes bin Mâlik vefât itdüğünde kaç yaşında idi". Cevâb virdi ki: "Yüz yedi yaşında idi". Bir ģavilde dağı Enes vefât itdikde toķsanla yüz yaş mâ-beyninde idi. Ebû el-Yekzân eyitdi: "Enes bin Mâlik'in namâzını Ĥutn bin el-Müdrık kıldı ve Hasan bin 'Osımân eyitdi: "Enes bin Mâlik toķsan bir târiħinde Başra'dan iki fersah yirde olan ģaşırında vefât idüp Taff nâm maħalde defn olundu. Şâhibü'l-kitâb eyitdi: "Bu bâbda esaħħ-ı aķvâl Muħammed bin 'Abdullâh Aħmed bin Selmân'dan ve ol 'Abdullâh bin Aħmed bin Ĥanbel'den ve ol vâlidı Aħmed bin Ĥanbel'den ve anlar Mu'temir'den ve ol Ĥumeyde'den bi-tariķi't-taħdiş rivâyet idüp didüģidir ki: "Enes bin Mâlik'in 'ömri yüz yıldan bir yıl eksik idi. Yine şâhibü'l-kitâb eyitdi: "Enes bin Mâlik aşħâbdan Başra'da vefât idenlerin âħiridir ve Rasûlullâh şallallâhu 'aleyhi ve sellem ģazretini ģörenlerden anlardan soñra Ebu't-Tufeyl'den ģayrı vefât itmiş kimseyi ben bilmezem".

Rivâyet olundu ki: "Enes bin Mâlik şulbi evlâdından ve evlâd-ı evlâdından yüz nefer kimseyi vefâtından evvel âħirete ģönderdi ve bu keşret-i evlâdın sebebi oldur ki Raşûlullâh şallallâhu 'aleyhi ve sellem aña du'â eyleyüp "اللَّهُمَّ ارْزُقْهُ مَالًا وَ وِلْدًا وَ بَارِكْ لَهُ" dimiş idi. Ya' nî yâ Allâh Enes bin Mâlik'i mâl ve evlâd ile merzûķ idüp aña bereket vir dimek olur. Enes bin Mâlik eyitdi: "Ol du'â şemeresi ile taħķiķen ben tâ'ife-i enşârîñ mâl ve evlâd cihetinden ekşeriyem ve rivâyet olundu ki Enes bin Mâlik'in seksen veledi oldı ki yitmiş sekizi erkek ve ikisi ģız olup biriniñ ismi Ĥafşa ve biriniñ künyeti Ümmü 'Amr idi.

### 2.1.2.3. Huzeyme bin Sâbit (N, 234b-235a)

Ĥuzeyme bin Sâbit bin el-Fâķih bin Sa'lebe el-Ĥatmî el-Enşârî ģabile-i Evs'den Benî Ĥatmedendir. Ĥatme feth-i ģâ ve sükün-ı tâ-i mühmeleyn

iledür. Zi's-şehâdeteyn ile ma' rûfdur ya' nî iki şehâdet şâhibi dimekdür. Ol sebebden ki Hâzret-i risâlet-penâh 'aleyhi mine's-selâm ezkâh ve ebhâh anuñ bir huşûşda şehâdetini yalnız kabûl buyurup iki racul şehâdeti hükminde kıldılar. Künyeti Ebû 'Umâre'dür.

Bedr'e ve andan sonra olan meşâhide hâzır olmuştur. Yevm-i fethe Hâtm'e-niñ râyesi ya' nî 'alemi anuñ elinde idi. Yevm-i Şıffin'de Hâzret-i şîr-i Hudâ ve ibn-i 'amme-i nebî-i müctebâ 'Alî velî-i kerremallâhu Te'âlâ vechehu el-Behtî ile bile idi. Vaqtâ ki ol kâr-zârda Hâzret-i 'Ammâr şehd-i şehâdetden hişsedâr oldu, Huzeyme dağı seyfini tecrid idüp gılâfından çıkardı ba' dehu muķâbeledede olan 'asker-i Mu' âviye ile muķâtele eyledi. Tâ ki maķtûl olup şehîd-i maķbûl oldu. Şıffin vaķ'ası otuz yedinci senede idi. Bu 'abd-i fakîr eydür: "Hâzret-i 'Ammâr vaķ'asınıñ aşlı budur ki cenâb-ı Rasûl-i kerîm 'aleyhi efđâlu eş-şalati ve't-teslîm bir gün 'Ammâr'a muķabbetlerin izhâr buyurup "ويح عمار تقتله الفئة البغية" buyurdılar. Vayh lisân-ı 'Arabda kelime-i terahhumdur ya' nî yazuķ ve hayf 'Ammâr'a ki anı bir 'asker-i baġy katl eylese gerekdür diyüp bu kelâm-ı şerîf cümle-i mu' cizâtdan olmuştur ki niçe yıldan sonra Hâzret-i 'Ammâr bu vechle Şıffin'de 'asker-i Mu' âviye elinden şehâdet ile dâhil-i huld-i berîn olmuştur. Hattâ ba' z-ı 'ulemâ-i dîn bu hadîş-i seyyide'l-mürselîn ile istidlâl idüp Hâzret-i 'Alî cânibi muķîķ olup Mu' âviye cânibi hilâfindadır diyü baş-ı maķâl eylemişlerdür. Zirâ Hâzret-i risâlet-penâh 'Ammâr'ı katl eyleyen 'askeri baġy diyü ta'yîn eylemişdür. Ve'l-ilm 'indallâhu Te'âlâ intehâ".

Şâhib-i kitâb eydür: "Muħammed bin 'Ammâre bin Huzeyme bin Sâbit'den birkaç vechle rivâyet olunmuştur ki ben anları Kitâbü'l-İstizkâr'da zikr itmişemdür. 'Ammâr'ın hadîşi tarîķlerindeki Muħammed bin 'Ammâre eyitdi: "Benim ceddîm Huzeyme İmâm 'Alî ile Şıffin'de olup silâhını keff eylemekden ya' nî isti'mâlden men' eylemekden hâlî olmuş idi. Kezâlik yevm-i Cemel'de daġı ya' nî ehl-i İslâm ile muķâteleden imtinâ' iderdi. Vaktâ ki Şıffin'de Hâzret-i 'Ammâr maķtûl oldu, Huzeyme eyitdi: "Ben Rasûlallâh'dan işitdim. Dimişdür ki 'Ammâr'ı bir fi'e-i bâġıyye katl ider. Ba' dehu sell-i seyf idüp muķâteleye şürû' eyledi tâ ki maķtûl oldu"

## SONUÇ

Peygamber Efendimiz Hz. Muhammed ve onun ashâbı üzerine muhtelif coğrafya ve zamanlarda birçok eser kaleme alınmıştır. Bunlardan biri de erken dönemde yazılmış kaynaklar arasında adı geçen *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-ashâb*'dir. Endülüslü âlim İbn Abdülber tarafından telif edilen bu eserin Türkçe'de bilinen tek tercümesi, her ne kadar yarım kalmış olsa da 17. yüzyılda bir kısmı Mustafa Sâfi Efendi, bir kısmı da Taşköprizâde Kemâleddin Mehmed Efendi tarafından olmak üzere yapılan

tercümedir. Tercümenin şekli ve muhtelif yönleri üzerinde durulduğu ve sahâbe isimlerinin dizinlendiği bu makaleden elde edilen sonuçlardan en önemlisi *İstî'âb* tercümesinin muhtevasının ortaya konulması olmuştur. İçerisinde toplam 756 sahâbînin biyografisi bulunan yazma eser, dinî tabakat çalışmaları açısından faydalı olacaktır. Sahâbe biyografileri içerisinde hem en eski hem de en hacimli eserlerden biri olarak kabul edilen *İstî'âb*'ın kısmî de olsa bir tercümesinin elimizde olması, bundan sonra yapılacak çalışmalara katkı ve kolaylık sağlayacaktır. *İstî'âb*'ın güncel bir tercümesi bugün için elimizde mevcut değildir. Bunun için her ne kadar Osmanlı Türkçesi ile yazılmış ve yarım kalmış olsa bile bu eserin bir tercümesinin bulunması literatür açısından önem taşımaktadır. Nitekim biz eserden istifadeyi kolaylaştırmak adına eser içerisinde biyografisi bulunan tüm sahâbîlerin ismini *Ek*'te dizin hâlinde sunduk. Araştırmacılar bu dizinden hareketle biyografisini okumak istedikleri bir sahâbînin eserde bulunup bulunmadığını teyit edebilir, şayet var ise doğrudan yazma eserin ilgili sayfasına müracaat edebilir. Son olarak bu makale ile *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-ashâb Tercümesi*'nin ilk defa bu kadar ayrıntılı bir şekilde ele alındığını belirtmek isteriz. Çalışmamızın hem güncel *İstî'âb* tercümesi çalışmalarına hem de burada tanıtımı yapılan yazma nüshanın tam metninin ortaya konulması noktasında araştırmacılara önemli katkılar sunacağına inanmaktayız.

## KAYNAKLAR

Altuntaş, Mustafa Celil. *Osmanlı Döneminde Hadis İlimi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.

Apaydın, Harun. *İbn Abdilberr'in (ö. 463) Hadis Usulcülüğü (et-Temhid Çerçevesinde)*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

Bursalı Mehmet Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. haz. A. Fikri Yavuz, İsmail Özen. İstanbul: Meral Yayınları, 1975.

Câsim, Leys Suûd. "İbn Abdülber en-Nemerî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/269-272. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.

Çuhadar, İbrahim Hakkı. *Mustafa Sâfi'nin Zübdetü'l-Tevârih'i*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2003.

Çekici, Mitat. "Edebi Bir Tür Olarak Mevlid ve Farsça Mevlid Müellifi Nureddin Muhammed Kazerûnî". *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi* 7/1 (Mart 2020), 355-373.

Gök, Ömer. "Zübdetü'l-Tevârih Müellifi Mustafa Sâfi'nin Bir Başka

Eseri: *Tercüme-i Celâl ü Cemâl*". *Erdem* 76 (Haziran 2019), 89-116.

Gültekin, Hasan. *Nâbî – Zeyl-i Siyer-i Nebevî*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2021.

İbn Abdülber el-Kurtubî. *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-ashâb*. nşr. eş-Şeyh Ali Muhammed Muavvad ve eş-Şeyh Âdil Ahmed Abdulmevcûd. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2010.

İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm. *Vefâyâtü'l-'ayân ve enbâü ebnâi'z-zamân*. nşr. İhsan Abbas. Beyrut: Daru Sâdır, [t.y.].

İpşirli, Mehmet. "Taşköprizâde Kemâleddin Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/152-154. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.

Kâtib Çelebi. *Keşfü'z-zünûn*. nşr. Şerefettin Yaltkaya ve Kilisli Rifat Bilge. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014.

Komasyon. *Hadislerle İslâm*. İzmir: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019.

Kütükoğlu, Bekir. "Sâfi Mustafa Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/152-154. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.

Mustafa Sâfi. *Kitâbü'l-İstî'âb fî Ma'rifeti'l-Ashâb Tercümesi*. İstanbul: Nuruosmaniye Kütüphanesi, 723.

Mustafa Sâfi. *Kitâbü'l-İstî'âb fî Ma'rifeti'l-Ashâb Tercümesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, 1549.

Mustafa Sâfi. *Kitâbü'l-İstî'âb fî Ma'rifeti'l-Ashâb Tercümesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, 3217.

Nev'izâde Atâyî. *Hadâ'iku'l-Hakâ'ik fî Tekmileti's-Şakâ'ik (2. Cilt)*. haz. Suat Donuk. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.

Öztoprak, Mustafa. "Endülüs Hadisçiliğinde Kadıların Yeri". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7 (Haziran 2013), 105-122.

Redhouse, WJ. *Müntahabât-ı Lügât-i Osmâniyye*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2016.

Tartı, Nevzat. *İbn Abdi'l-Berr ve et-Temhid'indeki Şerh Metodu*. Samsun: On Dokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1994.

Taş, Süleyman. “Taşköprizâde Kemâleddin Efendi ve ‘Udde Kitabı”. *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (Eylül 2020), 1-18.

Yardım, Ali. “el-İstîâb”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/314-315. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.

Yıldız, Rifat. İbn Abdülber ve Fıkhî Kişiliği. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.

Zengin, Nur. *Endülüslü Fakih İbn Abdilberr en-Nemerî ve el-Kâfi fi'l-Fıkh İsimli Muhtasarı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.



EK:  
el-İstî'âb fî Ma'rifeti'l-Ashâb Tercümesi'nde Yer Alan  
Sahâbî İsimleri Dizini

BÂBLAR	SAHÂBE İSİMLERİ	VR. NU
<b>BÂB-I HARFÜ'L-ELİF</b>		
Bâb-1 Ebî	1. Ebî b. Ka' b b. Qays b. 'Ubeyd el-Enşârî	56b
	2. Ebî b. Mu'âz b. Enes en-Neccârî	59b
	3. Ebî b. 'Umâre el-Enşârî	59b
	4. Ebî b. Mâlik el-Cüreşî	59b
Bâb-1 Ebân	5. Ebân b. Sa'îd el-Qureşî el-Emevî	60a
	6. Ebân el-Muḥâribî	62a
Bâb-1 İbrâhîm	7. İbrâhîm et-Tâ'ifî	62a
	8. İbrâhîm b. 'İbâd el-Enşârî el-Ḥârîşî	62a
Bâb-1 Aḥmer	9. Aḥmer b. Ceziyy es-Sedûsî	62b
	10. Aḥmer b. 'Ubeyb	62b
	11. Aḥmer b. Süleym	62b
Bâb-1 Eḥram	12. Eḥram	63a
	13. Eḥram el-Esedî	63a
Bâb-1 Edra'	14. Edra' Ebu'l-Ca'd ed-Damrî	63a
	15. Edra' el-Eslemî	63a
Bâb-1 Ezher	16. Ezher b. 'Abdi 'Avf el-Qureşî	63a
	17. Ezher b. Menḳar	64b
	18. Ezher b. Qays	65a
	19. Ezher b. Ḥumeyza	65a
Bâb-1 Üsâme	20. Üsâme b. Zeyd b. Ḥârîşe el-Kelbî	65a
	21. Üsâme b. 'Umeyr el-Ḥüzeli	66b
	22. Üsâme b. Şerîk ez-Zübyânî eş-Şa'lebî	67a
	23. Üsâme b. Aḥdarî eş-Şaḳarî	67a
Bâb-1 Esed	24. Üsâme b. Ḥuzeym	67a
	25. Esed b. Aḫî Ḥadîce r.a. el-Qureşî el-Esedî	67a
	26. Esed b. 'Ubeyd el-Qurazî	67a
	27. Esed b. Kürz b. 'Amir el-Quşeyrî	67b
Bâb-1 Es'ad	28. Esed b. Ḥârîşe el-Kelbî	67b
	29. Es'ad b. Zürâre el-Ḥazrecî en-Neccârî	67b
	30. Es'ad b. Yezîd el-Enşârî ez-Zürayḳî	68b
	31. Es'ad b. Yerbû' el-Enşârî	68b
Bâb-1 Eslem	32. Es'ad b. Sehl b. Ḥanîf el-Enşârî	68b
	33. Eslem Mevlâ Rasulallâh şallallâhu 'aleyhi ve sellem	69a
	34. Eslem el-Ḥabeşiyyü'l-Esved	70a
	35. Eslem b. 'Umeyre	71a

	36. Eslem b. Bücre el-Enşârî	71a
Bâb-1 Esla‘	37. Esla‘ b. Şerîk el-A‘ vecî et-Temîmî	71a
	38. Esla‘ b. el-Eska‘ el-A‘ râbî	71a
Bâb-1 Esmâ’	39. Esmâ’ b. Hârişe el-Eslemî	71b
	40. Esmâ’ b. Rabbân el-Cermî	71b
Bâb-1 Esved	41. Esved b. ‘Avf el-Ğureşî ez-Zührî	72a
	42. Esved b. Nevfel b. Hıveylid	72a
	43. Esved b. Ebi’l-Bahterî el-Ğureşî el-Esedî	72a
	44. Esved b. Hâlef el-Ğureşî ez-Zührî	72b
	45. Esved b. Serî‘ et-Temîmî	72b
	46. Esved b. Veheb	73a
	47. Esved b. Zeyd	73b
	48. Esved b. Şa‘lebe el-Yerbû‘	73b
	49. Esved b. Süfyân b. ‘Abdi’l-Esed	73b
	50. Esved b. Eşramu’l-Muhâribî	73b
	51. Esved b. ‘Abdillâh es-Sedûsî	73b
	52. Esved Vâlid-i ‘Amir b. Esved	73b
	53. Esved b. ‘İmrân el-Bekrî	74a
	54. Esved b. Yezîd b. Ķays en-Neħa‘î	74a
Bâb-1 Üseyd	55. Üseyd b. Hıdayr el-Enşârî el-Eşhelî	74a
	56. Üseyd b. Şa‘lebe el-Enşârî	75b
	57. Üseyd b. Yerbû‘ el-Enşârî es-Sâ‘idî	75b
	58. Üseyd b. Sâ‘ide el-Enşârî el-Hârişî	75b
	59. Üseyd b. Züheyr el-Enşârî el-Hârişî	75b
	60. Üseyd b. Sa‘ye	76a
Bâb-1 Esîd	61. Esîd b. Sa‘ye el-Ğarazî	76a
	62. Esîd b. Şafvân	77a
	63. Esîd b. Hârişe eş-Şekâfî	77a
Bâb-1 Üseyr	64. Üseyr b. ‘Urve el-Enşârî	77b
	65. Üseyr b. ‘Amr b. Câbir el-Muhâribî	78b
Bâb-1 Eĝarr	66. Eĝarr el-Müzenî	79a
	67. Eĝarr el-Ğifârî	79a
Bâb-1 Eflah	68. Eflah b. Ebi’l-Ğays	79a
Bâb-1 Ekra‘	69. Akra‘ b. Hâbis b. ‘İkâl et-Temîmî	79a
	70. Akra‘ b. Şakî el-Kelbî	79b
	71. Akra‘ b. ‘Abdillâh el-Hımyerî	80a
Bâb-1 İmru‘u’l-Ğays	72. İmru‘u’l-Ğays b. ‘Âbis el-Kindî	80a
	73. İmru‘u’l-Ğays b. Esbaĝ el-Kelbî	80b

Bab-1 Ümeyye	74. Ümeyye b. Ebî 'Ubeyde b. Hemmâm et-Temîmî el-Hanzalî	80b
	75. Ümeyye b. Huveylid eđ-Damrî	80b
	76. Ümeyye cedd-i 'Amr b. 'Osmân-ı Şekafî	81a
	77. Ümeyye b. Maḥşî el-Ḥuzâ'î	81a
	78. Ümeyye b. el-Eşker el-Cenda'î	81a
	79. Ümeyye b. Ḥâlid	81a
Bâb-1 Enes	80. Enes b. Kâtâde el-Enşârî	81b
	81. Enes b. Mu'âz el-Enşârî	81b
	82. Enes b. Nađr b. Đamđam el-Enşârî	81b
	83. Enes b. 'Atîk b. 'Amr el-Enşârî el-Eşhelî	82a
	84. Enes b. Mâlik b. Nađr b. Đamđam el-Enşârî	82a
	85. Enes b. Mâlik el-Kuşeyrî	83a
	86. Enes b. Đabu' b. 'Âmir	83a
	87. Enes b. Züheyr el-Hârişî el-Enşârî	83a
	88. Enes b. el-Hâriş	83a
	89. Enes b. Hezle	83b
Bab-1 Üneys	90. Enes b. Feđâle b. 'Adiyy el-Enşârî	83b
	91. Üneys b. Kâtâde b. Rabî'a el-Enşârî	83b
	92. Üneys b. Kâtâde el-Bâhilî	83b
	93. Üneys b. Cünâde el-Ġifârî	83b
	94. Üneys b. Merşed b. Ebî Merşed el-Ġifârî	84a
	95. Üneys b. eđ-Đahḥâk el-Eslemî	84b
Bâb-1 Üneyf	96. Üneys	84b
	97. Üneyf b. Vâ'ile	84b
Bâb-1 Evs	98. Üneyf b. Ḥabîb	84b
	99. Evs b. Şâbit b. el-Münzir el-Enşârî	84b
	100. Evs b. Ḥavlî b. 'Abdillâh el-Enşârî el-Ḥazrecî	84b
	101. Evs b. Şâmit b. Kays el-Enşârî	85a
	102. Evs b. Erķam b. Zeyd b. el-Kays el-Enşârî	85a
	103. Evs b. Ḥubeyb el-Enşârî	85b
	104. Evs b. el-Fâkihe el-Enşârî	85b
	105. Evs b. Ḥadeşân en-Naşrî	85b
	106. Evs b. Beşir	85b
	107. Evs b. Şürahbîl	85b
	108. Evs b. Evs eş-Şekafî	85b
109. Evs b. Ḥuzeyfe eş-Şekafî	86a	
110. Evs b. 'A'iz	86a	

	111.Evs b. ‘Avf eş-Şekâfî	86a
	112.Evs b. Mi‘yer el-Ḳuraşî el-Cumahî	86a
	113.Evs b. Sem‘ân Ebû ‘Abdillâh	86b
	114.Evs b. Ḳayzî b. ‘Amr el-Enşârî	86b
	115.Evs b. ‘Abdillâh b. Ḥucr el-Eslemî	86b
Bâb-1 Evfâ	116.Evfâ b. Mevle et-Temîmî	87a
	117.Evfâ b. ‘Urfuṭa	87a
Bâb-1 Ehbân	118.Ühbân b. Evs el-Eslemî	87a
	119.Ühbân b. Şayfî el-Ġifârî	87b
	120.Ühbân b. Uḥut Ebî Zerr	88a
Bâb-1 Eymen	121.Eymen b. ‘Ubeyd el-Ḥabeşî	88a
	122.Eymen b. Ḥureym el-Esedî	88a
Bâb-1 İyâs	123.İyâs b. el-Bekîr	89a
	124.İyâs b. Mu‘âz	89a
	125.İyâs b. Vedaḳa el-Enşârî	90a
	126.İyâs b. ‘Adiyy el-Enşârî en-Neccârî	90a
	127.İyâs b. Evs	90a
	128.İyâs b. ‘Abd el-Müzenî	90a
	129.İyâs b. ‘Abd el-Fihri	90a
	130.İyâs b. ‘Abdillâh ed-Devsî	90a
	131.İyâs b. Şa‘lebe el-Ḥârişî el-Enşârî	90b
Bâbü'l-Efrâd (Ya‘nî bu bâb ismi ile müfred olup iştirâki olmayan aşâb beyânı bâbıdır.)	132.Ebyaḳ b. Ḥammâl el-Me‘âribî	90b
	133.Ebî'l-Laḥm el-Ġifârî	91a
	134.Aḥnef b. Ḳays es-Sa‘dî et-Temîmî	91a
	135.Uḥayḫa b. Ümeyye b. Ḥalef	92b
	136.Edyem et-Taḡlebî	92b
	137.Üzeyne el-‘Abdî	93a
	138.Erbed b. Ḥumeyr	93a
	139.Erḳam b. Ebî'l-Erḳam	93a
	140.Üseyr b. ‘Amr el-Enşârî	94a
	141.Esmer b. Muḳarris et-Ṭâ‘î	94a
	142.Eşecc ‘Abdî'l-Ḳays	94b
	143.Eş‘aş b. Ḳays el-Kindî	94b
	144.Eşyem ed-Dıbâbî	96a
	145.Aşram eş-Şakarî	96a
	146.Uşeyl el-Hüzelî	96a
	147.A‘şâ benî Mâzin	96a
	148.A‘yen b. Ḍubey‘a et-Temîmî	96b
	149.Eftas	96b

	150. Akram b. Zeyd el-Ḥuzâ'î	96b
	151. Ak'as b. Mesleme	96b
	152. Ektek b. Şemmâḥ	97a
	153. Ekşem b. Cevn el-Ḥuzâ'î	97a
	154. Enceşe	98a
	155. Enese	98a
	156. Avsaḥ b. 'Amr el-Becelî	98b
	157. İyâd Ebû's-Samaḥ	98b
	158. İmâ' b. Raḥaḍa el-Ġifârî	98b
<b>BÂB-I ḤARFÜ'L-BÂ</b>		
Bâb-1 Büceyr	159. Büceyr b. Ebî Büceyr	99a
	160. Büceyr b. Becre eṭ-Ṭâ'î	99a
	161. Büceyr b. Evs b. Ḥârişe eṭ-Ṭâ'î	99a
	162. Büceyr b. Züheyr b. Ebî Sülmâ	99a
	163. Büceyr b. 'Abdillâh	99b
Bâb-1 Büdeyl	164. Büdeyl b. Verḳa' b. 'Abdi'l-'uzzâ el-Ḥuzâ'î	99b
	165. Büdeyl	99b
	166. Büdeyl b. Ümmü Aşram	100a
Bâb-1 Berâ'	167. Berâ' b. Ma'rûr b. Şaḥr el-Enşârî el-Ḥazrecî	100a
	168. Berâ' b. Evs b. Ḥâlid en-Neccâr	100b
	169. Berâ' b. Mâlik b. Naḍr el-Enşârî	100b
	170. Berâ' b. 'Âzib b. el-Ḥâriş el-Enşârî	101b
Bâb-1 Büsr	171. Büsr b. Ertât b. Ebî Ertât el-Ḳureşî	102b
	172. Büsr b. Süfyân b. 'Amr el-Ḥuzâ'î	106b
	173. Büsr es-Sülemî	106b
	174. Büsr b. Cehḥâş el-Ḳureşî	106b
Bâb-1 Bişr	175. Bişr b. Berâ' el-Enşârî el-Ḥazrecî	106b
	176. Bişr b. Ḥâriş b. Ḳays el-Ḳureşî	107b
	177. Bişr b. 'Abdillâh el-Enşârî	107b
	178. Bişr b. 'Abd	107b
	179. Bişr b. Süḥaym el-Ġifârî	108a
	180. Bişr b. Mu'âviye el-Kilâbî	108a
	181. Bişr b. 'İşmet el-Müzenî	108a
	182. Bişr el-Ġanevî	108a
	183. Bişr eş-Şekafî	108b
	184. Bişr es-Sülemî	108b
	185. Bişr b. el-Ḥâriş	108b
	186. Bişr b. Cehḥâş	108b

	187.Biştir b. Kudâme eđ-Dibâbî	108b
	188.Biştir b. ‘ Akrebe el-Cühenî	108b
	189.Biştir b. ‘ Aşım eş-Şekafî	108b
Bâb-ı Beşîr	190.Beşîr b. Sa‘d b. el-Enşârî el-Ĥazrecî	109a
	191.Beşîr b. ‘ Anbes el-Enşârî ez-Zaferî	109b
	192.Beşîr b. ‘ Abdî’l-Münzir Ebû Lübâbe el-Enşârî	109b
	193.Beşîr b. Ĥaşâşiye es-Sedûsî	109b
	194.Beşîr b. Ĥâriş	109b
	195.Beşîr b. Ma‘bed es-Sülemî	109b
	196.Beşîr b. Ebî Zeyd el-Enşârî	110a
	197.Beşîr b. ‘ Amr b. Miĥşan el-Enşârî	110a
	198.Beşîr b. ‘ Abdillâh el-Enşârî	110a
	199.Beşîr el-Ġifârî	110a
	200.Beşîr b. ‘ Akrebe el-Cühenî	110b
	201.Beşîr b. ‘ Amr	110b
	202.Beşîr es-Sülemî	110b
	203.Beşîr b. Enes el-Enşârî	111a
	204.Beşîr b. Câbir	111a
	205.Beşîr b. Ebî Mes‘ûd el-Enşârî	111a
	206.Beşîr b. Yezîd eđ-Đab‘î	111a
207.Beşîr el-Ĥârişi	111b	
Bâb-ı Bekr	208.Bekr b. Ümeyye eđ-Đamrî	111b
	209.Bekr b. Mübeşşir	111b
Bâb-ı Bilâl	210.Bilâl b. Rebâĥ	111b
	211.Bilâl b. Mâlik el-Müzenî	114a
	212.Bilâl b. el-Ĥâriş el-Müzenî	114a
	213.Bilâl	114a
Bâbü’l-Efrâd	214.Bâĥûm er-Rûmî	114a
	215.Bicâd	114a
	216.Becrâ b. ‘ Âmir	114b
	217.Beĥĥâş b. Şa‘lebe el-Belevî	114b
	218.Buĥur b. Đuba‘er-Ru‘aynî	115a
	219.Berr b. ‘ Abdillâh	115a
	220.Büreyde el-Eslemî	115b
	221.Besbes b. ‘ Amr b. Şa‘lebe el-Enşârî	116b
	222.Büşeyr es-Sülemî	116b
	223.Başra b. Ebî Başra el-Ġifârî	116b
	224.Bünne el-Cühenî	117b

	225. Behz	118a
	226. Büheyr b. el-Heysem el-Hârişî el-Enşârî	118a
	227. Büheys b. es-Sülemî et-Temîmî	118a
	228. Beyrah b. Esed et-Tâhî	
<b>BÂB-I HÂRFÜ'T-TE</b>		
Bâb-1 Temîm	229. Temîm b. Ye'âr el-Enşârî el-Hazrecî	118a
	230. Temîm b. Nüsr el-Enşârî el-Hazrecî	118a
	231. Temîm b. el-Hâriş el-Kureşî es-Sehmî	118a
	232. Temîm el-Enşârî	118b
	233. Temîm ed-Dârî	118b
	234. Temîm Mevlâ Hîrâş b. eş-Şamme	119a
	235. Temîm b. Üseyd	119a
	236. Temîm el-Mâzinî el-Enşârî	119a
	237. Temîm b. Hucr Ebû Evs el-Eslemî	119b
Bâbü'l- Efrâd	238. Temmâm b. 'Abbâs b. 'Abdu'l-Muṭṭalib	119b
	239. Tilb b. Şa'lebe et-Temîmî	120b
<b>BÂB-I HÂRFÜ'Ş-ŞE</b>		
Bâb-1 Şâbit	240. Şâbit b. Ceza'	120b
	241. Şâbit b. Hezzâl b. 'Amr el-Enşârî	120b
	242. Şâbit b. 'Amr b. Zeyd en-Neccâr	120b
	243. Şâbit b. Hâlid	120b
	244. Şâbit b. Hânsâ el-Enşârî	121a
	245. Şâbit b. Akrâm el-Belevî el-Enşârî	121a
	246. Şâbit b. Şuheyb el-Enşârî es-Sâ'idî	121a
	247. Şâbit b. Zeyd el-Eşhelî el-Enşârî	121a
	248. Şâbit b. Kays el-Hazrecî	121a
	249. Şâbit b. ed-Dahdâh	123a
	250. Şâbit b. Rebî'	123b
	251. Şâbit b. Nu'mân el-Enşârî ez-Zaferî	123b
	252. Şâbit b. Vakş el-Eşhelî el-Enşârî	123b
	253. Şâbit b. 'Ubeyd el-Enşârî	123b
	254. Şâbit b. Dahhâk el-Enşârî el-Hazrecî	123b
	255. Şâbit b. Dahhâk el-Eşhelî	124a
	256. Şâbit b. Şâmit el-Enşârî el-Eşhelî	124a
	257. Şâbit b. Vedî'a	124a
	258. Şâbit b. Kays el-Enşârî ez-Zaferî	124a
	259. Şâbit b. Rufeiy' el-Enşârî	124b
	260. Şâbit b. Mes'ûd	124b
261. Şâbit b. Vâsile	124b	

	262.Şâbit b. Nu‘mân el-Enşârî ez-Zaferî	124b
	263.Şâbit b. Hâriş el-Enşârî	124b
Bâb-1 Şa‘lebe	264.Şa‘lebe b. ‘Aneme el-Enşârî	124b
	265.Şa‘lebe b. Sa‘d b. Mâlik el-Enşârî es-Sâ‘idî	125a
	266.Şa‘lebe b. ‘Amr b. ‘Ubeyd	125a
	267.Şa‘lebe b. Hâtîb b. ‘Amr	125b
	268.Şa‘lebe b. Selâm	126b
	269.Şa‘lebe b. Sü‘ayye	126b
	270.Şa‘lebe b. Süheyl el-Hârişî	127a
	271.Şa‘lebe b. Zehdem el-Hanzalî	127a
	272.Şa‘lebe b. el-Hakem el-Leysî	127a
	273.Şa‘lebe b. Şu‘ayr el-‘Uzrî	127a
Bâb-1 Şümâme	274.Şümâme b. ‘Adiyy el-Kureşî	127a
	275.Şümâme b. Üşâl el-Hanefî	127b
	276.Şümâme b. Bicâd	129b
Bâbü'l- Efrâd fi'ş-şe	277.Şakb b. Ferve el-Enşârî es-Sâ‘idî	129b
	278.Şekaf b. ‘Amr el-Esemî	129b
	279.Şevbân	129b
<b>ĤARFÜ'L-CĪM</b>		
Bâb-1 Câbir	280.Câbir b. Hâlid b. Mes‘ûd el-Enşârî	130a
	281.Câbir b. ‘Abdillâh b. Rabâb el-Enşârî es-Selemî	130a
	282.Câbir b. ‘Abdillâh b. ‘Amr el-Enşârî es-Selemî	130a
	283.Câbir b. ‘Abdullâh er-Râsibî	130b
	284.Câbir eş-Şadeî	130b
	285.Câbir b. Süfyân el-Enşârî ez-Zürâkî	131a
	286.Câbir b. ‘Uteyk el-Enşârî	131a
	287.Câbir b. en-Nu‘mân el-Belevî	131b
	288.Câbir b. ‘Umeyr el-Enşârî	131b
	289.Câbir b. Ebî Şa‘şa‘a	131b
	290.Câbir b. Zâlim eṭ-Ṭâ‘î el-Baḥterî	131b
	291.Câbir b. Hâbis	131b
	292.Câbir b. ‘Abdu'l-‘abdî	131b
	293.Câbir b. Ebî Sübrâ	131b
	294.Câbir b. Üsâme el-Cühenî	132a
	295.Câbir b. Semûre b. ‘Amr	132a
	296.Câbir b. el-Aḥmesî	132a
	297.Câbir b. Süleyym	132b



Bâb-1 Cârîye	298.Cârîye b. Kudâme et-Temîmî es-Sa'îdî	133a
	299.Cârîye b. Humeyl	133b
	300.Cârîye b. Zafer el-Yemâmî	133b
	301.Cârîye b. Zeyd	133b
Bâb-1 Cebbâr	302.Cebbâr b. Şahr el-Enşârî	133b
	303.Cebbâr b. Sülemî el-Kilâbî	134a
Bâb-1 Cebr	304.Cebr b. 'Uteyk	134b
	305.Cebr el-A' râbî el-Muḥâribî	135a
	306.Cebr b. ' Abdillâh el-Ḳıbtî	135a
Bâb-1 Cübeyr	307.Cübeyr b. Mut'im el-Ḳureşî	135a
	308.Cübeyr b. İyâs el-Enşârî ez-Zürâkî	136b
	309.Cübeyr b. Buḥeyne	136b
	310.Cübeyr b. Nüfeyr el-Ḥadramî	136b
	311.Cübeyr b. el-Ḥuveyrîş	136b
Bâb-1 Cebele	312.Cebele b. Hârîşe el-Kelbî	137a
	313.Cebele b. ' Amr el-Enşârî es-Sâ'idî	137a
	314.Cebele b. el-Ezrak el-Kindî	137a
	315.Cebele	137a
	316.Cebele b. Mâlik ed-Dârî	137a
	317.Cebele b. el-Eş'ar el-Ḥuzâ'î	137a
Bâb-1 Cerîr	318.Cerîr b. ' Abdillâh b. Câbir	137b
	319.Cerîr b. Evs b. Hârîşe et-Tâ'î	139a
Bâb-1 Ca' de	320.Ca' de b. Hübeyre el-Ḳureşî el-Maḥzûmî	139b
	321.Ca' de b. Hübeyre el-Eşca'î	140a
	322.Ca' de el-Ceşemî	140a
Bâb-1 Ca' fer	323.Ca' fer b. Ebî Ṭâlib	140a
	324.Ca' fer b. Ebî Süfyân	141a
Bâb-1 Cu' ayl	325.Cu' ayl b. Sürâka el-Ġifârî eḍ-Damrî	141b
	326.Cu' ayl el-Eşca'î	142a
Bâb-1 Cemîl	327.Cemîl b. ' Âmir el-Cumaḥî	142a
	328.Cemîl b. Ma' mer el-Cumaḥî	142a
Bâb-1 Cünâde	329.Cünâde b. Süfyân el-Enşârî	143a
	330.Cünâde b. Mâlik el-Ezdî	143a
	331.Cünâde el-Ezdî	143a
	332.Cünâde b. Ebî Ümeyye el-Ezdî ez-Zehrânî	143a
	333.Cünâde b. ' Abdillâh b. ' Alkame	144a
	334.Cünâde b. Cerâd el-Esedî	144a
Bâb-1 Cündeb	335.Cündeb b. Cünâde Ebû Zer el-Ġifârî	144b
	336.Cündeb b. ' Abdillâh b. Süfyân el-Becelî	147a

	337.Cüdebe b. Mekîş el-Cühenî	147b
	338.Cüdebe b. Dâma el-Cenda'î	147b
	339.Cüdebe b. Ka' b el- ' Abdî el-Ezdi	147b
Bâb-1 Cehm	340.Cehm b. Kays b. ' Abd	149a
	341.Cehm el-Belevî	149a
Bâb-1 Cüheym	342.Cüheym b. eş-Şalt el-Çureşî el-Muṭṭalibî	149b
	343.Cüheym b. Kays	149b
Bâbü'l- Efrâd fi'l- cîm	344.Cârûd el- ' Abdî	149b
	345.Câhime es-Sülemî	150a
	346.Cübâre b. Zûrâre el-Belevî	150b
	347.Cebel b. Cevvâl eş-Şa' lebî	150b
	348.Cübeyb b. el-Hârîş	150b
	349.Ced b. Kays el-Enşârî	151a
	350.Cidâr el-Eslemî	151b
	351.Cerrâh el-Eşca'î	151b
	352.Cürşûm el-Eşter el-Huşenî	151b
	353.Cürmûz el-Hüceymî	152a
	354.Cirv ed-Devsî el-Yemânî	152a
	355.Cerel b. ' Abbâs b. ' Âmir	152a
	356.Cerhed el-Eslemî	152a
	357.Cüzeyy	152b
	358.Cezâ' b. ' Amr el- ' Uzrî	152b
	359.Cez' b. Mâlik b. ' Âmir	152b
	360.Cezî b. Mu' âviye	153a
	361.Cüzeyy el-Eslemî	153a
	362.Ci' âl	153a
	363.Cu' şum el-Ḥayr eş-Şadefî	153a
	364.Cu' fî	153a
	365.Cifşîş el-Kindî el-Ḥadramî	153a
	366.Cüfeyne en-Nehdî	153b
	367.Cülâs b. Süveyd el-Enşârî	154a
	368.Cüleybib	155a
	369.Cüleyha b. ' Abdillâh	156a
	370.Cemre b. en-Nu' mân el- ' Uzrî	156a
	371.Cenâb el-Kelbî	156a
	372.Cünda' el-Evsî	156b
	373.Cendel b. Naḍla b. ' Amr	156b
	374.Cendere b. Ḥaysene	156b
	375.Cüneyd b. Sibâ'	156b

	376.Cûdân	156b
	377.Cüveyriye el- 'Aşrî	156b
	378.Cehcâh el-Ğıfârî	157a
	379.Ceyfer b. Cülendâ	157b
<b>BÂB-I HARFÜ'L-HÂ</b>		
Bâb-1 Hâbis	380.Ĥâbis b. Düğunne el-Kelbî	157b
	381.Ĥâbis b. Sa' d et-Ṭâ'î	157b
	382.Ĥâbis b. Rebî' et-Temîmî	158b
Bâb-1 Hâcib	383.Ĥâcib b. Yezîd el-Enşârî el-Eşhelî	160a
	384.Hâcib b. Zeyd	160a
Bâb-1 el- Ĥâriş	385.Ĥâriş Ebû ' Abdillâh	160a
	386.Ĥâriş b. Ebi Sebre	160a
	387.Ĥâriş b. Ebi Şa' şa' a	160a
	388.Ĥâriş b. Ebi Dırâr	160a
	389.Ĥâriş b. el-Ezma' el-Hemedânî	160b
	390.Ĥâriş b. Uķayş	160b
	391.Ĥâriş b. Evs b. ' Atfk	161a
	392.Ĥâriş b. Evs b. el-Mu' allâ	161a
	393.Ĥâriş b. Evs b. Mu' âz el-Eşhelî	161a
	394.Ĥâriş b. Enes b. Mâlik el-Enşârî	161a
	395.Ĥâriş b. Enes	161a
	396.Ĥâriş b. Bedel es-Sa' dî	161a
	397.Ĥâriş b. Tebî' er-Ru' aynî	161a
	398.Ĥâriş b. Şâbit b. Süfyân	161a
	399.Ĥâriş b. el-Ĥâriş el-Ezdî	161b
	400.Ĥâriş b. el-Ĥâriş el-Eş' arî	161b
	401.Ĥâriş b. el-Ĥâriş el-Ġâmidî	161b
	402.Ĥâriş b. el-Ĥâriş b. Kays el-Kureşî	162a
	403.Ĥâriş b. Ĥâriş b. Kelede eş-Seķaffî	162a
	404.Ĥâriş b. Ĥâtib el-Kureşî	162a
	405.Ĥâriş b. Ĥâtib el-Enşârî	162a
	406.Ĥâriş b. Ĥassân b. Kelede	162b
	407.Ĥâriş b. Ĥâlid b. Şahr el-Kureşî	165b
	408.Ĥâriş b. Ĥazme	165b
	409.Ĥâriş b. Ĥuzeyme el-Enşârî	166a
	410.Ĥâriş b. Rib' î	166a
	411.Ĥâriş b. Ziyâd es-Sa' idî el-Enşârî	166b
412.Ĥâriş b. Süveyd	166b	
413.Ĥâriş b. Sehl el-Enşârî	167a	

	414.Ĥâriş b. Şüreyĥ et-Temîmî	167b
	415.Ĥâriş b. eş-Şimme b. ‘Amr	167b
	416.Ĥâriş b. Dırâr el-Ĥuzâ‘î	168a
	417.Ĥâriş b. et-Ṭufeyl el-Ĥureşî	168a
	418.Ĥâriş b. ‘Abdillâh b. Evs eş-Şekâfî	168a
	419.Ĥâriş b. ‘Abdillâh b. Sa‘d	168a
	420.Ĥâriş b. ‘Abdillâh b. Vehb ed-Devsî	168a
	421.Ĥâriş b. ‘Abdi Ķays	168b
	422.Ĥâriş b. ‘Atîk	168b
	423.Ĥâriş b. ‘Adiyy b. Ĥareşe	168b
	424.Ĥâriş b. ‘Adiyy b. Mâlik	168b
	425.Ĥâriş b. ‘Arfece el-Enşârî	168b
	426.Ĥâriş b. ‘UĶbe b. Ķâbûs	168b
	427.Ĥâriş b. ‘Umar el-Hüzeli	168b
	428.Ĥâriş b. ‘Amr el-Enşârî	169a
	429.Ĥâriş b. ‘Amr es-Sehmî	169b
	430.Ĥâriş b. ‘Amr el-Ĥureşî el-‘Adevî	169b
	431.Ĥâriş b. ‘Amr el-Medenî	169b
	432.Ĥâriş b. ‘Umeyr el-Ezdî	169b
	433.Ĥâriş b. ‘Avf el-Leyşî	170a
	434.Ĥâriş b. ‘Avf el-Mürrî	170a
	435.Ĥâriş b. Ğaziyye	170a
	436.Ĥâriş b. Ğutayf el-Kindî	170a
	437.Ĥâriş b. Ķays b. Ĥâlid el-Enşârî ez-ZürayĶî	170a
	438.Ĥâriş b. Ķays b. ‘Adiyy el-Ĥureşî es-Sehmî	170b
	439.Ĥâriş b. Ķays b. ‘Umeyre el-Esedî	170b
	440.Ĥâriş b. Mâlik el-Leyşî	170b
	441.Ĥâriş b. Muĥâşin	170b
	442.Ĥâriş b. Mes‘ûd	170b
	443.Ĥâriş b. Müslim et-Temîmî	170b
	444.Ĥâriş el-Müleykî	171a
	445.Ĥâriş b. en-Nu‘mâñ b. Ümeyye	171a
	446.Ĥâriş b. Nevfel b. el-Ĥâriş	171a
	447.Ĥâriş b. Hişâm el-Cühenî	171b
	448.Ĥâriş b. Hişâm el-Ĥureşî el-Maĥzûmî	171b
	449.Ĥâriş b. Yezîd el-Ĥureşî el-‘Âmirî	173a
	450.Ĥâriş b. Yezîd b. Üneyse	173a
Bâb-1 Ĥârişe	451.Ĥârişe b. en-Nu‘mân el-Enşârî	173a
	452.Ĥârişe b. Ĥumeyr el-Eşca‘î	174a

	453. Hârişe b. Sürâka b. el-Hâriş	174b
	454. Hârişe b. 'Adiyy b. Ümeyye	174b
	455. Hârişe b. 'Amr el-Enşârî	174b
	456. Hârişe b. Kuṭn	174b
	457. Hârişe b. Mâlik el-Enşârî ez-Zürâkî	175a
	458. Hârişe b. Vehb el-Ḥuzâ'î	175a
Bâb-1 Hâzîm	459. Hâzîm b. Ebî Hâzîm el-Ahmesî	175b
	460. Hâzîm b. Ḥarmele b. Mes'ûd el-Ġifârî	175b
	461. Hâzîm b. Ḥizâm el-Ḥuzâ'î	175b
Bâb-1 Hâtîb	462. Hâtîb b. Ebî Belte'a el-Laḥmî	175b
	463. Hâtîb b. el-Hâriş el-Ḳureşî el-Cumahî	177b
	464. Hâtîb b. 'Amr b. 'Abdi Şems	177b
	465. Hâtîb b. 'Amr b. 'Atîk	177b
Bâb-1 Ḥubâb	466. Ḥubâb b. Cübeyr	178a
	467. Ḥubâb b. Cüz' b. 'Amr	178a
	468. Ḥubâb b. Zeyd el-Enşârî	178a
	469. Ḥubâb b. Ḳayzî el-Enşârî	178a
	470. Ḥubâb b. el-Münzir b. el-Cemûḥ el-Enşârî	178a
Bâb-1 Ḥabbân	471. Ḥabbân b. Buḥ eş-Şadâ'î	178b
	472. Ḥabbân b. Münkiz el-Enşârî	178b
	473. Ḥabbân (Ḥayyân) b. Ḳays	178b
Bâb-1 Ḥabbe	474. Ḥabbe b. Ba'kek el-Ḳureşî el-'Âmirî	179a
	475. Ḥabbe b. Ḥâlid es-Süvâ'î	179a
Bâb-1 Ḥabîb	476. Ḥabîb b. Eslem Mevlâ	179a
	477. Ḥabîb b. Esîd eş-Şekâfî	179a
	478. Ḥabîb b. el-Hâriş	179b
	479. Ḥabîb b. Ḥayyân et-Temîmî	179b
	480. Ḥabîb b. Ḥumâşe el-Ḥazmî el-Enşârî	179b
	481. Ḥabîb b. Zeyd el-Enşârî el-Beyâzî	180a
	482. Ḥabîb b. Zeyd b. 'Âşım	180a
	483. Ḥabîb b. Sibâ' el-Enşârî	180a
	484. Ḥabîb b. es-Selâmânî	180a
	485. Ḥabîb es-Sülemî	180a
	486. Ḥabîb b. 'Amr b. Muḥşin el-Enşârî	180b
	487. Ḥabîb b. Fûdeyk	180b
	488. Ḥabîb b. Miḥnef el-'Amrî	180b
	489. Ḥabîb b. Mesleme el-Ḳureşî el-Fihri	180b
Bâb-1 Ḥaccâc	490. Ḥaccâc b. el-Hâriş es-Sehmî	182a
	491. Ḥaccâc b. 'Âmir eş-Şümâlî	182a

	492.Ḥaccâc b. ‘Amr el-Enşârî el-Mâzinî	182a
	493.Ḥaccâc b. ‘Îlât es-Sülemî	182b
	494.Ḥaccâc b. Mâlik el-Eslemî	183b
Bâb-1 Ḥucr	495.Ḥucr b. Rebî‘a b. Vâ‘il	184a
	496.Ḥucr b. ‘Adiyy el-Kindî	184a
	497.Ḥucr b. ‘Anbes el-Kûfî	186a
Bâb-1 Ḥuceyr	498.Ḥuceyr b. Ebî İhâb et-Temîmî	186a
	499.Ḥuceyr el-Hilâlî	186a
	500.Ḥuceyr b. Beyân	186a
Bâb-1 Ḥuzeyfe	501.Ḥuzeyfe b. Esîd el-Gıfârî	186b
	502.Ḥuzeyfe el-Kala‘nî	186b
	503.Ḥuzeyfe b. el-Yemân	186b
Bâb-1 Ḥizeym	504.Ḥizeym b. Ḥanîfe	187b
	505.Ḥizeym b. ‘Amr et-Temîmî	187b
Bâb-1 Ḥarâm	506.Ḥarâm b. Milhân	187b
	507.Ḥarâm b. Ebî Ka‘b el-Enşârî es-Sülemî	187b
Bâb-1 Ḥarmele	508.Ḥarmele b. ‘Abdillâh b. İyâş	188a
	509.Ḥarmele b. ‘Amr el-Eslemî	188b
	510.Ḥarmele el-Müdleci	188b
	511.Ḥarmele b. Hevze el-‘Âmirî	189a
Bâb-1 Ḥureys	512.Ḥureys b. Zeyd	189a
	513.Ḥureys b. Ḥassân	189a
	514.Ḥureys b. Seleme el-Enşârî	189a
	515.Ḥureys b. ‘Abdillâh el-Kureşî el-Maḥzûmî	189a
Bâb-1 Ḥassân	516.Ḥassân b. Şâbit el-Enşârî	189b
	517.Ḥassân b. Câbir es-Sülemî	194b
	518.Ḥassân b. Ḥuvt ez-Zühelî	194b
Bâb-1 Hüseyl	519.Ḥüseyl b. Câbir el-‘Absî	194b
	520.Ḥüseyl b. Nüveyre el-Eşca‘î	195a
Bâb-1 Ḥuşayn	521.Ḥuşayn b. Evs et-Temîmî	195a
	522.Ḥuşayn b. Bedr	195a
	523.Ḥuşayn b. Ḥâriş el-Kureşî el-Muṭṭalibî	195a
	524.Ḥuşayn b. Ḥumâm	195a
	525.Ḥuşayn b. Rebî‘a	195a
	526.Ḥuşayn Ebî ‘İmrân b. Ḥuşayn el-Ḥuzâ‘î	195b
	527.Ḥuşayn b. ‘Avf el-Ḥeş‘emî	195b
	528.Ḥuşayn b. Müşemmet	196a
	529.Ḥuşayn b. Vaḥvaḥ el-Enşârî	196a
	530.Ḥuşayn b. Yezîd b. Şeddâd	196a

Bâb-1 Hakem	531. Hakem b. Ebi'l-Hakem	196a
	532. Hakem b. Ebi'l-'Aş eş-Şekâfi	196b
	533. Hakem b. Ebi'l-'Aş el-Kureşî el-Emevî	196b
	534. Hakem b. Hâriş es-Sülemî	197b
	535. Hakem b. Hazen el-Külefî	198a
	536. Hakem b. Sa'îd b. 'Aş	198a
	537. Hakem b. Süfyân eş-Şekâfi	198a
	538. Hakem b. eş-Şalt el-Kureşî el-Muṭṭalibî	198a
	539. Hakem b. 'Amr eş-Şümâlî	198b
	540. Hakem b. 'Amr el-Gıfârî	198b
	541. Hakem b. 'Amr eş-Şekâfi	199b
	542. Hakem b. 'Umeyr	199b
	543. Hakem b. Keysân el-Maḥzûmî	199b
Bâb-1 Hakîm	544. Hakîm (Hukeym) b. Cebele	200a
	545. Hakîm b. Hizâm el-Kureşî el-Esedî	202b
	546. Hakîm b. Hazen	203a
	547. Hakîm b. Hakîm Ebû Mu'âviye	203b
	548. Hakîm b. Talîk b. Süfyân	205a
	549. Hakîm b. Mu'âviye en-Numeyrî	205a
Bâb-1 Hamza	550. Hamza b. 'Abdu'l-Muṭṭalib b. Hâşim	205a
	551. Hamza b. 'Amr el-Eslemî	208a
	552. Hamza b. Humeyr	208a
Bâb-1 Hamel	553. Hamel b. Sa'âd el-Kelbî	208a
	554. Hamel b. Mâlik el-Hüzelî	208b
Bâb-1 Humeyd	555. Humeyd b. Şevr el-Hilâlî	208b
	556. Humeyd b. Münhib eṭ-Ṭâ'î	209a
Bâb-1 Hanẓale	557. Hanẓale el-Enşârî	209a
	558. Hanẓale b. Hizeym el-Hanefî	209b
	559. Hanẓale b. er-Rebî'a et-Temîmî	209b
Bâb-1 Efrâd fi'l-hâ	560. Humrân b. Câbir el-Hanefî	212a
	561. Humeyr b. 'Adî el-Haṭmî	212a
	562. Humeyl b. Başra el-Gıfârî	212a
	563. Hanṭab b. el-Hâriş el-Kureşî el-Maḥzûmî	212b
	564. Huneyn	212b
	565. Havşeb b. Taḥye el-Hamîrî	213a
	566. Hüveyriş b. 'Abdillâh el-Gıfârî	213b
	567. Havṭ b. 'Abdi'l-'Uzzâ	213b
	568. Hüveyşa b. Mes'ûd el-Enşârî el-Hârişî	214a

	569.Ḥuveytıb b. ‘Abdi’l-‘Uzzâ el-Ḳureşî el-‘Âmirî	214a
	570.Ḥayde ve Verdân	215a
	571.Ḥayy b. Ḥârîse eş-Şekâfî	215a
	572.Ḥayy el-Leysî	215a
<b>BÂB-I ḤARFÜ’L-ḤÂ</b>		
Bâb-ı Ḥârîce	573.Ḥârîce b. Zeyd el-Enşârî	215b
	574.Ḥârîce b. Ḥuzâfe el-Ḳureşî el-‘Adevî	216a
	575.Ḥârîce b. Ḥışn	217a
	576.Ḥârîce b. ‘Âmir el-Enşârî	217a
	577.Ḥârîce b. eş-Şalt	217a
	578.Ḥârîce b. Cebele	217a
	579.Ḥârîce b. Ceziyy el-‘Uzrî	217a
	580.Ḥârîce b. Ḥamîr el-Eşca‘î	217b
	581.Ḥârîce b. ‘Ukfân	217b
Bâb-ı Ḥâlid	582.Ḥâlid b. Sa‘îd el-Ḳureşî el-Emevî	217b
	583.Ḥâlid b. Zeydel-Enşârî en-Neccârî	220b
	584.Ḥâlid b. el-Bükeyr el-Leysî	221a
	585.Ḥâlid b. ‘Amr el-Enşârî	222a
	586.Ḥâlid b. el-Velîd el-Ḳureşî el-Maḥzûmî	222a
	587.Ḥâlid b. Velîd el-Enşârî	224b
	588.Ḥâlid b. ‘Umeyr	224b
	589.Ḥâlid b. Esîd el-Ḳureşî el-Ümevî	224b
	590.Ḥâlid b. ‘Aş el-Maḥzûmî	225a
	591.Ḥâlid b. Ḥizâm b. Ḥuveylid	225a
	592.Ḥâlid b. ‘Ukbe el-Ḳureşî el-Ümevî	225a
	593.Ḥâlid b. Hevze	225b
	594.Ḥâlid b. Hişâm	225b
	595.Ḥâlid b. ‘Ukbe	225b
	596.Ḥâlid b. Ḳays el-Enşârî el-Beyâdî	226a
	597.Ḥâlid el-Eş‘arî el-Ḥuzâ‘î	226a
	598.Ḥâlid b. ‘Ubâde el-Gıfârî	226a
	599.Ḥâlid b. ‘Abdillâh el-Ḥuzâ‘î	226a
	600.Ḥâlid el-Ḥuzâ‘î	226b
	601.Ḥâlid b. ‘Arfeṭa el-Leysî	226b
	602.Ḥâlid b. Ḥakîm b. Ḥizâm	226b
	603.Ḥâlid b. Ebî Cebel	227a
	604.Ḥâlid b. Rebâḥ el-Ḥabeşî	227a
605.Ḥâlid b. ‘Adiyy el-Cühenî	227a	



	606. Hâlid b. Nâfi' el-Huzâ'î	227a
	607. Hâlid b. el-Leclâc	227a
	608. Hâlid b. el-Havârî el-Habeşî	227a
	609. Hâlid b. Eymen el-Ma'âfirî	227b
	610. Hâlid b. er-Rebî'î et-Temîmî	227b
Bâb-1 Habbâb	611. Habbâb b. el-Eret	228a
	612. Habbâb b. Kıbtî el-Enşârî el-Eşhelî	229a
	613. Habbâb Mevlâ 'Utbe	229a
	614. Habbâb Mevlâ Fâtîma	229a
Bâb-1 Hubeyb	615. Hubeyb b. 'Adiyy el-Enşârî el-Evsî	229a
	616. Hubeyb b. İsâf el-Enşârî el-Hazrecî	231a
Bâb-1 Hıdâş	617. Hıdâş b. Selâme	231b
	618. Hıdâş 'Ammi Şafiyye	231b
	619. Hıdâş	231b
Bâb-1 Hırâş	620. Hırâş b. eş-Şamme	232a
	621. Hırâş b. Ümeyye el-Ka'бі el-Huzâ'î	232a
	622. Hırâş el-Kelbî	232a
Bâb-1 Haraşe	623. Haraşe b. el-Hâriş	232a
	624. Haraşe b. el-Hurr	232a
	625. Haraşe	232b
Bâb-1 Hureym	626. Hureym b. Fâtik el-Esedî	232b
	627. Hureym b. Evs	233a
Bâb-1 Huzeyme	628. Huzeyme b. Şâbit el-Hatmî el-Enşârî	234b
	629. Huzeyme b. Ma' mer	235a
	630. Huzeyme b. Evs	235b
	631. Huzeyme b. Ceziyy el-'Abdî	235b
Bâb-1 Hufâf	632. Hufâf b. Eymâ	235b
	633. Hufâf b. Nedbe	235b
Bâb-1 Hallâd	634. Hallâd b. Râfi' el-Enşârî ez-Zürakî	236b
	635. Hallâd b. Süveyd	236b
	636. Hallâd b. es-Sâ'ib	236b
	637. Hallâd b. 'Amr	237a
Bâb-1 Huneys	638. Huneys b. Huzâfe el-Kureşî es-Sehmî	237a
	639. Huneys b. Hâlid	237a
Bâb-1 Havlî	640. Havlî b. Ebî Havlî	237a
	641. Havlî b. Evs el-Enşârî	237b
	642. Havlî	237b
Bâb-1 Huveylid	643. Huveylid b. 'Amr el-Huzâ'î el-Ka'бі	237b
	644. Huveylid b. Hâlid	237b

Bâb-1 Efrâd	645. Hıvât b. Cübeyr b. en-Nu'mân	238a
	646. Haşhâş b. el-Hâriş	239a
	647. Hırbâk es-Sülemî	239b
	648. Hayseme b. el-Hâriş el-Enşârî el-Evsî	240a
	649. Halîfe b. 'Adiyy el-Enşârî	240a
	650. Huleyde b. Kays el-Enşârî es-Sülemî	240a
	651. Hıryed b. Râşid	240a
	652. Hızâm b. Vedî' a el-Enşârî	240a
	653. Halde ez-Züraķî el-Enşârî	240b
	654. Hadîc b. Selâme	240b
	655. Hunâfir b. Tev'em el-Hımyerî	240b
656. Hufşîş el-Kindî	240b	
<b>BÂB-I HARFÜ'D-DÂL</b>		
	657. Dâzviye	240b
	658. Dârim Ebu'l-Eş' aş	240b
	659. Dâvud b. Bilâl	241a
	660. Dihye b. Halife el-Kelbî	241a
	661. Dağfel b. Hanzale es-Sedûsî eş-Şeybânî	241a
	662. Defe b. İyâs el-Enşârî	241b
	663. Dükeyn b. Sa'îd el-Müzenî	241b
	664. Deylem el-Hımyerî	241b
	665. Dînâr el-Enşârî	241b
<b>BÂB-I HARFÜ'Z-ZÂL</b>		
Bâb-1 Zekvân	666. Zekvân b. 'Abdi Kays	242a
	667. Zekvân	242a
	668. Zekvân	242b
Bâb-1 Zü'eyb	669. Zü'eyb b. Küleyb	242b
	670. Zü'eyb b. Halhale	242b
	671. Zü'eyb el-'Anberî	243a
Bâb-1 Ezvâ'	672. Zü-Mihber	243b
	673. Zü'ş-Şimâleyn	243b
	674. Zü'l-Ġurre el-Cühenî	243b
	675. Zü'l-Eşâbî' et-Temîmî	244a
	676. Zü'z-Zevâ'id el-Cühenî	244a
	677. Zü'l-Kelâ'	244a
	678. Zü-Zuleym Hıvşeb b. Taḥye	245b
	679. Zü'l-Lihye el-Kilâbî	245b
	680. Zü'l-Cevşen eḍ-Dıbbâbî	245b
681. Zü-'Amr	246b	

	682.Zü'l-Ğuşsa el-Huşayn b. Yezîd	247a
	683.Zü'l-Yedeyn	247a
<b>BÂB-I HÂRFÜ'R-RÂ</b>		
Bâb-1 Râfi'	684.Râfi' b. Mâlik	249a
	685.Râfi' b. el-Hâriş	249a
	686.Râfi' b. Hâdic	249b
	687.Râfi' b. el-Mu'allâ	249b
	688.Râfi' b. 'Ancede	250a
	689.Râfi' Mevlâ Ğazye b. 'Amr	250a
	690.Râfi' b. 'Amr el-Müzenî	250a
	691.Râfi' Mevlâ Büdeyl b. Verka	250a
	692.Râfi' b. 'Amîre	250a
	693.Râfi' b. Sinân el-Enşârî	250b
	694.Râfi' b. Sehl b. Râfi'	251a
	695.Râfi' b. Sehl b. Zeyd	251a
	696.Râfi' b. Züheyr	251a
	697.Râfi' b. 'Amr b. Mücedda'	252a
	698.Râfi' b. Zeyd	252a
	699.Râfi' b. Yezîd eş-Şekafi	252a
	700.Râfi' b. Mekîş el-Cühenî	252b
701.Râfi' b. Beşîr es-Sülemî	252b	
702.Râfi' b. Rifâ'a b. Râfi'	252b	
Bâb-1 Rebâh	703.Rebâh b. el-Mu'teref	252b
	704.Rebâh b. er-Rebî'	253a
	705.Rebâh Mevlâ el-Hâriş	253a
	706.Rebâh Mevlâ Caḥcabâ	253a
	707.Rebâh Mevlâ en-Nebî	253a
	708.Rebâh Mevlâ el-Laḥmî	253a
Bâb-1 Rebî'	709.Rebî' b. İyâs el-Enşârî	253b
	710.Rebî' b. Sehl el-Enşârî	253b
	711.Rebî' b. Ziyâd	253b
	712.Rebî' el-Enşârî	254a
Bâb-1 Rebî'a	713.Rebî'a b. el-Hâriş	254a
	714.Rebî'a b. Ka'b	254a
	715.Rebî'a b. Rufey'	254b
	716.Rebî'a b. 'İbâd	255a
	717.Rebî'a b. 'Âmir el-Ezdi	255a
	718.Rebî'a b. 'Amr el-Cüreşî	255b
	719.Rebî'a b. Ebî Hâreşe	256a

	720.Rebî' a el-Kureşî	256a
	721.Rebî' a b. Ziyâd el-Ĥuzâ'î	256a
	722.Rebî' a ed-Devsî	256a
	723.Rebî' a b. Ekşem	256a
	724.Rebî' a b. Ravḥ el- Ansî	256b
	725.Rebî' a b. Yezîd es-Sülemî	256b
	726.Rebî' a b. ' Abdillâh et-Temîmî	256b
	727.Rebî' a b. Lühâ' a el-Ĥadramî	256b
Bâb-1 Recâ'	728.Recâ' el-Ġanevî	257a
	729.Recâ' el-Cülâs	257a
Bâb-1 Reşîd	730.Ruşeyd b. Mâlik	257a
	731.Ruşeyd el-Fârisî	257b
Bâb-1 Rifâ' a	732.Rifâ' a b. ' Amr	257b
	733.Rifâ' a b. Râfi'	257b
	734.Rifâ' a b. ' Abdi'l-Münzir	258b
	735.Rifâ' a b. Vaqş	258b
	736.Rifâ' a b. el-Ĥâriş	258b
	737.Rifâ' a b. ' Amr el-Cühenî	259a
	738.Rifâ' a b. Mesrûḥ el-Esedî	259a
	739.Rifâ' a b. ' Arâbe	259a
	740.Rifâ' a b. Zeyd b. ' Âmir	259a
	741.Rifâ' a b. Mübeşşir el-Enşârî	259a
	742.Rifâ' a b. Senev'el	259a
	743.Rifâ' a b. Yeşribî	259a
	744.Rifâ' a b. Zeyd b. Vehb	259b
Bâb-1 Ravḥ	745.Ravḥ b. Seyyâr el-Kelbî	259b
	746.Ravḥ b. Zenbâ'	259b
Bâb-1 Ruveyfi'	747.Ruveyfi' b. Şâbit el-Enşârî	260b
	748.Ruveyfi'	260b
Bâb-1 Efrâd fi'r-Râ	749.Râşîd es-Sülemî	260b
	750.Rib'î b. Râfi'	260b
	751.Ruḥayle b. Şa'lebe el-Enşârî	261a
	752.er-Ruḥayl el-Cu' fi	261a
	753.Rezîn b. Enes	261a
	754.Rüstem el-Hecri' el-' Abdî	261b
	755.Reşdân	261b
	756.Ri'ye es-Suḥaymî	261b



KUR'ÂN-I KERİM'İN DİN ADAMLARINI DÜNYEVİLEŞMEYE KARŞI İKAZI  
THE WARNING OF THE QUR'AN AGAINST THE SECULARIZATION OF THE CLERGY  
BURHAN İŞLİYEN

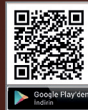
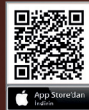
ZEMAŞERİ'NİN MÜŞKİL DENİLEN ÂYETLERE DAİR ÇÖZÜMLEMESİ  
THE ANALYSIS OF ZAMAKHSHARİ REGARDING THE VERSES CALLED "MUSHKIL"  
VEYSEL GENÇİL

NESEFİ'NİN SİYER RİVÂYETLERİNE YAKLAŞIMI -MEDÂRİKÜ'T-TENZİL VE  
HAKÂİKÜ'T-TE'VİL ÖRNEĞİ-  
AL-NASAFİ'S APPROACH TO SIYAR NARRATIVES  
-THE EXAMPLE OF MADÂRIK AL-TANZİL WA HAQÂIQ AL-TAWİL-  
AHMET DUMAN

FIKİH USÛLÜNÜN MEDENÎ KANUNUN YORUMLANMASINA KATKISI  
-ALİ HİMMET BERKİ'NİN HUKUK MANTIĞI VE TEFŚİR İSİMLİ ESERİ ÖRNEĞİNDE-  
THE CONTRIBUTION OF THE USUL AL-FİQH TO THE INTERPRETATION OF CIVIL LAW  
WITH TH EXAMPLE OF ALİ HİMMET BERKİ'S LEGAL LOGIC AND INTERPRETATION  
FATİH YÜCEL

BİR KARŞI HİCRET HAREKETİ OLARAK MESCİD-İ DIRÂR  
MASJİD AL-DİRÂR AS AN ANTI-HIJRAH MOVEMENT  
YAŞAR DOĞRU

OSMANLILAR DÖNEMİNDE YARIM KALAN BİR İSTİ'ÂB TERCÜMESİNİN SERENCAMI VE  
YAZMA TANITIMI  
INTRODUCTION AND CONSEQUENCE OF AN UNFINISHED TRANSLATION OF İSTİ'ÂB IN THE  
OTTOMAN PERIOD  
ÖMER GÖK



Fiyatı: 15,00 ₺