

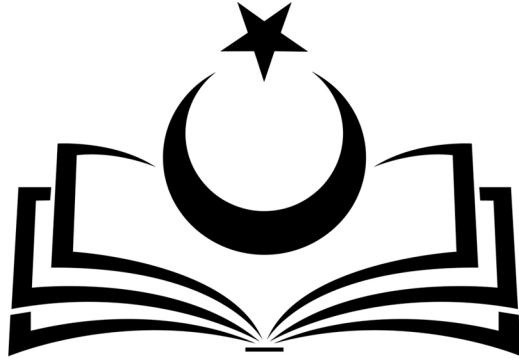
HATAY MUSTAFA KEMAL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
Journal of Social and Theological Studies



ANTAKİYÂT

2021

HATAY MUSTAFA KEMAL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
Journal of Social and Theological Studies



A N T A K İ Y Â T

CİLT/VOLUME: 4

SAYI/ISSUE: 1



2021

Contact / İletişim

Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tayfur Sökmen Kampüsü Antakya/HATAY

Phone : +90 326 245 50 84
Fax : +90 326 245 50 83
e-mail : ilahiyatdergi@mku.edu.tr
web : dergipark.org.tr/tr/pub/antakiyat

e-ISSN: 2667-4017

Copyright © 2021
Hatay Mustafa Kemal University Faculty of Theology
All rights reserved

Sahibi / Owner

Mehmet Ali KİRMAN, Prof. Dr. (Dean), Hatay Mustafa Kemal University

Baş Editör / Editor-in-Chief

Yusuf OKŞAR, Assist. Prof. Dr., Hatay Mustafa Kemal University

Editör Kurulu / Editorial Board

Adem APAK, Prof. Dr., Uludağ University

Mehmet BAYRAKTAR, Prof. Dr., Yeditepe University

Hasan AKKANAT, Associate Prof. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli University

Necmettin ÇALIŞKAN, Associate Prof. Dr., Hatay Mustafa Kemal University

Ali BİRBİÇER, Assist. Prof. Dr., Hatay Mustafa Kemal University

Rıdvan DEMİR, Assist. Prof. Dr., Hatay Mustafa Kemal University

Recep BİLGİN, Assist. Prof. Dr., Hatay Mustafa Kemal University

Yayın Kurulu / Publication Board

Fatih Yahya AYZ, Prof. Dr., Çukurova University

Ali PAJAZİTİ, Prof. Dr., South East European University

Galip SAYILOV, Prof. Dr., Azerbaijan National Academy of Sciences

Salih AYDEMİR, Associate Prof. Dr., Ankara Hacı Bayram University

Ferhat YILMAZ, Assist. Prof. Dr., Hatay Mustafa Kemal University

İlbey DÖLEK, Assist. Prof. Dr., Hatay Mustafa Kemal University

Yalçın ÇETİN, Assist. Prof. Dr., Hatay Mustafa Kemal University

Eduart ÇAKA, Dr., Albanian Institution of History

Dil Editörü / Language Editor

İlbey DÖLEK, Assist. Prof. Dr., Hatay Mustafa Kemal University (İngilizce)

Ferhat KANDERUN, Lecturer, Hatay Mustafa Kemal University (Arapça)

Sekreteryä / Secretariat

Ahsen YILMAZ, Res. Assist., Hatay Mustafa Kemal University

Tasarım / Design

Kürşat Kaan ÖZKEMAHLI, Res. Assist., Hatay Mustafa Kemal University

Arif YÜCEL, Lecturer, Kahramanmaraş Sütçü İmam University

Dergi içerisinde yer alan içeriklerden sadece ilgili yazarlar sorumludur. Editör kurulu sorumlu tutulamaz.

ANTAKİYAT Hakemli bir dergidir. Yılda 2 sayı olacak şekilde yayımlanır.

ANTAKİYAT Dergisi Google Scholar, İdealonline, Kaynakca.info, İSAM (İslam Araştırmaları Merkezi), ACAR İndeks, ASOS İndeks, Türk Eğitim İndeksi, ResearchBib, Index Copernicus, Scientific indexing service (SIS), Paperity, OpenAIRE, Elektronischen Zeitschriftenbibliothek, ROOTINDEXING, I2OR Indexing Services, Directory of Research Journals Indexing (DRJI), BASE (Bielefeld Academic Search Engine) veri tabanlarında taranmaktadır.

Editörden

Değerli okurlarımız; Akademik yayın hayatına başladığımız 2018 yılından beri yenilenerek ve gelişerek hedeflerine ilerleyen dergimizin 4. Cilt 1. Sayısını siz değerli okurlarımıza takdim etmenin sevincini yaşamaktayız. Bilimsellik ve kaliteli yayın ilkesinden taviz vermeden hedefleri doğrultusunda ilerleyen dergimiz, 2018 yılında başladığı yayın serüvenine ULAKBİM TR Dizin başvurusu yapmış, geçen sayıda ise uluslararası birçok indeks tarafından taranmaya başlamıştır. Ayrıca birçok uluslararası indekslere başvurularımız tamamlanmış olup bir kısmı tarafından izleme sürecimiz devam etmektedir.

Her ne kadar 2020 yılındaki Covid-19 salgınının ortaya çıkardığı olumsuz koşullara rağmen bu sayımızda alanında yetkin hakemlerimizin kanaatleri sonucunda 1 İngilizce, 7 Türkçe toplam 8 araştırma makalesi ile 2 Türkçe kitap kritiği yayımlanmaya uygun görülmüştür. İlk makale Fazlul Haq Meryaniwal'e aittir. "Muslim Women Seeking Divorce: An Analysis on Socio-Religious Practice" adlı İngilizce makalede boşanmanın Müslüman kadınları, özellikle evlilik ilişkisinde aile içi şiddete maruz kalanları hedef alan bir sosyal damgalama olmasıyla mücadele ele alınmıştır. Alpaslan Alkış ve Ayşe Darendeli "İmam Şâfiî ve Cessâs'ın Nesh Anlayışlarının Karşılaştırılması" adlı makalede Şâfiî ve Cessâs'ın neshin imkân ve vukûu, neshin dayanağı, nesh kapsamında olan/olmayan konularındaki yaklaşımlarını karşılaştırmıştır. Mustafa Ünverdi ve Mehmet Murat'a ait "Çocukta Dini İncanın İnşasında Soyut Kavramlar Yerine Hz. Peygamber Örnekliliği" adlı makalede çocuklarda dini incanın teşekkül sürecinde gaybî/soyut ve metafizik kavramlar yerine Hz. Peygamber'in merkeze alınması gerektiğine dikkat çekilmiştir. Ahmet Sait Sıcak "Ashâbü'l-Karye Kıssası Hakkındaki Rivâyetlerin ve Tefsir Anlatılarının Sıhhati, Bağlayıcılığı ve Telif Süreci" adlı makalesinde Ashâbü'l-karye kıssası hakkındaki açıklamaların kaynak değerini ve metinsel içeriğinin gelişimini ele almaktadır. "İslam Hukuku Açısından Kapora" adlı makalede Mehmet Onur, satılan malın veya hizmetin teslim edilmeden önce sorumluluğunun kime ait olduğu, dolayısıyla teslim edilmeden evvel malın telef olması yahut kusurlu hâle gelmesi durumunda ya da tesliminin imkânsızlaşması durumunda akdin ne olacağı ve kaporanın iade edilip edilmeyeceği konularını incelemiştir. Durmuş Arslan ve Lokman Yılmaz "Sivas Ziya Bey Yazma Eserler Kütüphanesindeki Tefsirle İlgili Yazmalar Üzerine Bir İnceleme" adlı çalışmalarında Sivas Ziya Bey Yazma Eserler Kütüphanesi'nde bulunan Kur'an-ı Kerim'in tamamını tefsir eden eserlerin yazma nüshaları ile bu tefsirler üzerine yapılan şerhler, cüz, sûre, ayet tefsirleri ve tefsir konulu risalelerini incelemiştir. "Ticaret" Kavramı Bağlamında Kur'ân'da Uhrevî Ticaret" adlı çalışmasında Murat Oral, Kur'ân'ın ticaret kavramı üzerinde gerçekleştirdiği değişikliklerin ve onun anlam alanına kazandırdığı uhrevî boyutunu incelemiştir. Yedinci makalemiz "Türkiye'de Kadın ve Din Çalışmaları Üzerine Bir

Araştırma” adlı çalışmada Harun Tunç, Türkçe yazın üzerinde bir literatür taraması yapılmak suretiyle Türkiye’de “din-toplumsal cinsiyet-kadın” ilişkisi çerçevesinde ele alınmış çalışmalar ve “İslamcı feminizm” başlığı altında değerlendirilebilecek çalışmalar üzerine bir bibliyografya denemesi yapmıştır. Bu sayıdaki “Mendup Kavramının Fıkıh Usulünde İfade Ettiği Anlam” adlı son araştırma makalesinde M. Şeref Aydan ve Derviş Dokgöz mendup kavramının fıkhi boyutları ele almışlardır.

Sayımızdaki ilk kitap kritiği Meryem Yıldırımhan’a aittir. Yazar bu çalışmasında Yusuf Okşar’ın kaleme aldığı Peygamberlik Olgusu adlı kitabı değerlendirmiştir. Diğer kitap kritiğinde ise Ahmet Bayır, Azat Toktonaliev’in Muhammed Mâlikî’nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri adlı kitabını incelemiştir.

Hazırlamış oldukları kıymetli çalışmalarının yayınlanması konusunda dergimizi tercih eden yazarlarımıza, bu çalışmalarını titizlikle inceleyen hakem kurulumuzdaki hocalarımıza ve bu sayımızın yayımlanmasında emeği geçen bütün dergi kurullarımızdaki değerli çalışma arkadaşlarımıza teşekkür ederiz. Yeni sayımızda buluşmak üzere...

Baş Editör
Dr. Öğretim Üyesi Yusuf OKŞAR

İÇİNDEKİLER/ INDEX

Araştırma Makaleleri / Research Articles

Fazlul Haq MERYANIWAL, Sanaa TALWASA

Muslim Women Seeking Divorce: An Analysis on Socio-Religious Practice /
Boşanmak İsteyen Müslüman Kadınlar: Dini ve Sosyolojik Bir Analiz1

Alpaslan ALKIŞ, Ayşe DARENDELİ

İmam Şâfiî ve Cessâs'ın Nesh Anlayışlarının Karşılaştırılması /
Comparison of Nesh Methodologies of Imam Shafii and Cessas.....21

Mustafa ÜNVERDİ, Mehmet MURAT

Çocukta Dini İnançın İnşasında Soyut Kavramlar Yerine Hz. Peygamber Örneği /
Example of the Prophet Mohammad Instead of Abstract Concepts in the
Construction of Religious Belief in Children.....47

Ahmet Sait SICAK

Ashâbü'l-Karye Kıssası Hakkındaki Rivâyetlerin ve Tefsir Anlatılarının Sıhhati,
Bağlayıcılığı ve Telif Süreci /
The Validity, Reliability, and the Compilation Process of Riwayahs
and Interpretational Narrations of the Parable of the Companions of the City.....67

Mehmet ONUR

İslam Hukuku Açısından Kapora /
Down Payment in Terms of Islamic Law.....105

Durmuş ARSLAN, Lokman YILMAZ

Sivas Ziya Bey Yazma Eserler Kütüphanesindeki Tefsirle İlgili Yazmalar Üzerine
Bir İnceleme /
A Study on Tafsir Manuscripts in Sivas Ziya Bey Manuscripts Library119

Murat ORAL

Ticaret Kavramı Bağlamında Kur'ân'da Uhrevî Ticaret/
The Ethereal Trade in Quran in the Context of the Concept of Trade145

Harun TUNÇ

Türkiye’de Kadın ve Din Çalışmaları Üzerine Bir Araştırma /

A Research on Women and Religion Studies in Turkey.....175

Mustafa Şeref AYDIN, Derviş DOKGÖZ

Mendup Kavramının Fıkıh Usulünde İfade Ettiği Anlam /

The Meaning of the Notion of Mandup in the Usul al-Fiqh.....191

Kitap Tanıtımı / Book Reviews

Meryem YILDIRIMHAN

Peygamberlik Olgusu (Kuramsal Çerçeve ve Tarihsel Süreç)209

Ahmet Bayır

Muhammed Mâlikî’nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri215

Muslim Women Seeking Divorce: An Analysis on Socio-Religious Practice

Boşanmak İsteyen Müslüman Kadınlar: Dini ve Sosyolojik Bir Analiz¹

Professor Fazlul Haq Meryaniwal

ORCID: 0000-0001-8069-2630

Professor of Herat University Faculty of Sharia Law Department of Islamic Sociocultural Studies,
Herat/Afghanistan, fazal.khial@gmail.com

Sanaa Talwasa

ORCID: 0000-0002-6933-6632

Legislative Drafting Officer in the Ministry of Justice, Kabul/ Afghanistan,
Sanaa.talwasa@alumni.emory.edu

Makale Bilgisi/Article Info:

Geliş/Received: 17.04.2021 Düzeltme/Revised:20.05.2021 Kabul/Accepted:22.05.2021

Araştırma Makalesi / Research Article

Atif / Cite as: Meryaniwal, F. & Talwasa, S. (2021). Boşanma İsteyen Müslüman Kadınlar: Dini ve Sosyolojik bir Analiz. Antakiyat, 4(1), 1-20

Abstract

Islamic regulations about Muslims' private life attract attention since it bolds women's rights from several perspectives in society. Marriage and divorce concepts reflect the core approach of Islamic law toward women's rights, and not surprisingly, the Islamic traditional interpretations pulse cultural and social norms render women vulnerable in the private sphere of life. Accordingly, religious institutions fail to develop an inclusive procedure for women seeking a divorce when needed. Muslim society has snowballed divorce to an extent that Muslim women prefer to live with toxic, torturous, and extremely abusive marriages rather than being labeled as a "divorcee," and religious institutions exacerbate this approach. Nevertheless, pre-modern jurisprudence and interpretation of Islam struggle to secure its role in the private aspects of Muslims' life, protecting women's fundamental rights and adapting social norms as well. The paper tends to highlight the significance of religious institutions' role to combat the social stigma of divorce targeting Muslim women, especially those who face domestic violence in a marital relation. The paper points out the absence of any religious instructions encouraging women to get along with toxic and violent marital relations for spiritual assets. It is reiterated that Imams need to facilitate religious divorce for

¹ Bu araştırma sürecinde TR Dizin 2021 kuralları kapsamında "Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesinde" yer alan tüm kurallara uyulmuş ve yönergenin ikinci bölümünde yer alan "Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiğine Aykırı Eylemlerden" hiçbiri gerçekleştirilmemiştir. Ayrıca bu araştırma "Etik Kurul İzni" gerektirmeyen bir çalışmadır.

women when special conditions are met. The paper suggests adaptations to the social norms of Muslim society to secure women’s fundamental and religious rights.

Key Words: Divorce, Religious institutions, Muslim women, Social Stigma, Community.

Öz

Müslümanların özel hayatıyla ilgili İslami düzenlemeler, toplumdaki çeşitli açılardan kadın haklarını tanımlamaları nedeniyle dikkat çekmektedir. Evlilik ve boşanma kavramları İslam hukukunun kadın haklarına yönelik temel yaklaşımını yansıtmaktadır ve şaşırtıcı olmayan bir şekilde, geleneksel İslam yorumları kültürel ve sosyal normlarıyla birlikte özel yaşam alanlarında kadınları savunmasız hale getirmektedir. Dini kurumlar gerektiğinde boşanmak isteyen kadınlar için kapsayıcı bir prosedür geliştirememişlerdir. Müslüman toplumu boşanma meselesini o denli büyütülmüştür ki Müslüman kadınlar “boşanmış” diye yaftalanmaktansa zehirli, eziyetli ve aşırı suistimalli evliliklerle yaşamayı yeğler ve dini kurumlar da bu yaklaşımı güçlendirmektedir. Ancak pre-modern İslam içtihatı ve yorumu, Müslümanların yaşamının özel alanlarında temel kadın haklarının korunmasında ve aynı zamanda sosyal normları uyarlamada İslam’ın rolünü korumaya uğraşmaktadır. Bu makale, boşanmanın Müslüman kadınları, özellikle evlilik ilişkisinde aile içi şiddete maruz kalanları hedef alan bir sosyal damgalama olmasıyla mücadelede dini kurumların rolünün önemini vurgulama eğilimindedir. Makale, kadınları manevi değerler için zehirli ve şiddetli evlilik ilişkileriyle geçinmeye teşvik eden herhangi bir dini talimatın yokluğuna işaret etmektedir. İmamların özel koşullar sağlandığında kadınlar için dini boşanmayı kolaylaştırmaları gerektiği yinelenmektedir. Makale, kadınların temel ve dini haklarının korunması için Müslüman toplumun sosyal normlarına uyarlamalar önermektedir.

Anahtar Kelimeler: Boşanma, Dini Kurumlar, Müslüman Kadınlar, Sosyal Damgalama, Topluluk.

Introduction

Shariah, the body of Islamic laws, in principle governs both the actions of individuals and the whole Muslim community. The fundamental sources for the *Sharia* are the Holy book, the Quran, and the *Sunnah*, the normative practice of the Prophet Muhammad. As a part of *Sharia*, Islamic Family law, social, and cultural norms govern marriage and marriage annulment concepts. However, sociocultural norms gain a predominant role over Muslims’ private life, which is likely less women-friendly norms. For instance, divorce counts as a failure for Muslim individuals, and most of the time women bear the heavy burden of this failure based on the social and cultural norms in most Muslim communities.

Nevertheless, a careful and deep study of the time and the *Sunnah* of Prophet Muhammad reveals that although divorce was considered explicitly a disgraceful *Hallal*, *permissible*, for Muslims, it lacked any kind of social or cultural stigma.² During his lifetime, many of Prophet Muhammad’s companions reached divorce as

² Amber Kafil Khan, “Divorce - A Social Stigma,” *24 News HD* (February 4, 2020), sec. Opinion

the last settlement for legitimate reasons, who continued to live normally without being blamed or ashamed as a consequence. This means that good people as the companions of the Prophet may face unsolvable disputes in their marriage just like usual people, and may choose divorce. For instance, two companions of the prophet *Zaid ibn Harithah* and *Zainab bint Jahash*, who married due to his request, never got along with each other in a marital relationship and ended in divorce.³ Besides, the contract-based right to divorce for women “*Talaq al-tafwid*” indicates almost no trace of social stigma around divorce for divorcee women at the beginning of Islam. This approach confirms women’s right to divorce as a clause in the marriage contract known as “*Talaq al-tafwid*,” which points out the nature of marriage as a contract rather than a sacrament bound between two Muslims.⁴ However, Islamic Scholars pursuing traditional and conservative interpretations, deny women’s right to divorce based on the marriage contract, perhaps in conformity with the twelve-century approaches.⁵

The paper briefly points out divorce and the domestic violence concept in Muslim communities, and how religious authorities respond to it. Then, the paper indicates the hurdles that Muslim women face while seeking a divorce; such as the complicated procedure of seeking a divorce from the religious institutions and their incline toward pushing women back to the marriage, the social stigma around divorce, and the post-divorce stage trauma, based on the interviews and updated articles conducted in different Muslim societies, which will be discussed in details. The last part of the paper includes the possible solutions and recommendations for the religious and social institutions’ constructive role to respond to this social challenge and which modern adaptation is required to be considered in Muslim communities. The paper’s findings are briefly concluded at the end.

1.Divorce in Islam

As much as marriage, divorce is inevitable in Islamic societies. Men and women have been entitled to a right to divorce in Islam.⁶ Nevertheless, divorce is undeniably one of the most condemnable *Hallal* acts in Islam. In a famous but slightly weak in narration Hadith, a statement quoted from the Prophet (PBUH), is reported to have said: { أَبْغَضُ الْحَلَالَ إِلَى اللَّهِ الطَّلَاقُ }

‘The most detestable of all permissible deeds to Allah is divorce.’⁷ This means that Almighty Allah hates divorce, though it is not forbidden since human mutual

³ Kafil Khan, “Divorce - A Social Stigma.”

⁴ Sarah Malik, “The Little-Known Divorce Loophole That Could Help Muslim Women | SBS Voices” (January 7, 2020). Sonia Shah-Kazemi, “Untying-the-Knot,” *Nufield Foundatoin*, (2001), 1-83.

⁵ Anisa Buckley, *Not “Completely” Divorced : Muslim Women in Australia Navigating Muslim Family Laws* (Melbourne University Press, 2019).

⁶ Shah-Kazemi, “Untying-the-Knot.”

⁷ Imam Muhammad bin Yazid Ibn Majah al-Qazvini, Sunan Ibn Mājah. ed. Muhammad Fu'ad Abd al-Baqi, (Library of Knowledge, 2008), “Chapter on Divorce”, 2018.

interaction and relations may cause much destruction to carry out the marital life goals.⁸ Similarly, the Holy Quran provides a clear mechanism to follow for sorting out marital conflicts, Almighty Allah says in Sura An-Nisa:

{وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا}

“And if you fear a breach between spouses, appoint one arbiter from the relatives of the husband and one from the relatives of the wife. If the two sides sincerely desire to set things right, Allah will create a way of reconciliation between them, for surely Allah knows everything and is aware of everything”⁹

This verse of the Quran points out one of the mechanisms for settling marital disputes in the family. This along with many other sections in the Quran proves that the bond between wife and husband needs to be guarded and protected from shatter. However, Islamic perceptions reluctantly allow divorce as the last and inevitable resolution for marital disputes.¹⁰ Accordingly, any resolution either reconciliation or divorce needs to be in a good manner protecting the wife’s dignity and honor. Almighty Allah says in Surah Al-Talaq:

{فَإِذَا بَلَغَ الْأَجَلْنِ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ...}

“Then when they have reached the end of their (waiting) periods either retain them (in wedlock) in a fair manner or part with them in a fair manner”¹¹

Most of the verses related to two significant concepts, like marriage and divorces, show Islam’s attitude of compassion, kindness, prosperity towards women and men bear this responsibility. Based on sharia law, Muslim men have the unilateral right to extrajudicial divorce, disrespectful of any reason, merely by pronouncing the word of *Talaq*.¹² While women need to seek prior consent from the husbands or claim certain grounds for an annulment.¹³ The certain grounds for annulment valid for scholars could be listed as infidelity, physical, financial or emotional harm, and sexual dysfunction.¹⁴

It is noteworthy that the concept of divorce exists in Muslim societies since the beginning of Islam without any stigma or guilt-trip for any party. For instance, the daughters of the Prophet Mohammad, *Ruqayyah*, and *Umm Kulthoom* were married to *Utbah* and *Utiaba* sons of *Abu Lahab*, who were then divorced after their

⁸ Kafil Khan, “Divorce - A Social Stigma.”

⁹ An-Nisa 4/35

¹⁰ Kafil Khan, “Divorce - A Social Stigma.”

¹¹ Al-Talaq 65/2

¹² Haily Gleeson, Baird Julia, “Bullied, Beaten, Trapped: Muslim Women Denied Divorce from Abusive Men,” *ABC News* (April 18, 2018).

¹³ Buckley, *Not “Completely” Divorced: Muslim Women in Australia Navigating Muslim Family Laws*.

¹⁴ Gleeson, Baird, “Bullied, Beaten, Trapped.”

conversion to Islam and sent back home. After getting divorced, the prophet's companion *Uthman bin Affan*, the noblest and richest companion, married *Bibi Ruqayyah*. After her death, her sister named *Umm Kulthoom* was married to *Uthman bin Affan*.¹⁵ In addition, *Bibi Zainab bint Jahsh* was first married to *Zaid ibn Haris*, and divorce due to disagreement and conflict between them. The prophet was told by Almighty Allah to marry *Bibi Zainab* after spending the specific time, and she had been famous for generosity and nobility among her peer afterward.¹⁶

This means that the Prophet Muhammad married divorced and widowed women, receiving the title of *Ummuhatul Muslimin*. Accordingly, many Islamic scholars protecting Muslim women from post-divorce stigmas, point out the fact that rather than *Hazrat Aysah*, the rest of Prophet Muhammad's wife were either divorced or widows.¹⁷ Similarly, being a divorcee and marrying a divorced woman with several kids was a normal scenario and unreservedly acceptable in society back then. These cases declare the normal status of divorce and lack of any social stigma around the divorce concept at the beginning of Islam.

Currently, practicing the steadfast principles of Islamic thoughts in private life is dimmed, which renders lots of social challenges in Muslim societies. Based on the ABC News interview of members of the board of Imams Victoria Australia, domestic violence counts as the top reason for ending marital relationships among Muslim couples.¹⁸ Besides, early marriages, lack of communication, incompatibility, lack of education, a short courtship before marriage, and family interference or over-involvement are cited as the top reasons for divorce in Muslim communities.¹⁹ It is noteworthy that derogated and violent attitude toward women goes far beyond wedlock and divorce-seeking period, women face threats and violence from ex-husband even after being divorced as well.²⁰

2. Domestic Violence in Islam

Most religious institutions suffice to denounce merely physical abuse, which decreases the level of condemnation of emotional, financial, psychological, and sexual abusive against women.²¹ In other words, it is significant to condemn all forms of abuse and violence against women in Islamic society since the social and financial abuse distress individual far more than any physical abuse in modern life. Social and

¹⁵ Fatema Mohammed, "Is It True That the Two Daughters of Prophet Muhammad Were Married to the Uthman Ibn Affan? - Quora" (Accessed January 31, 2021).

¹⁶ Ibrahim et al., "A Review on The Story of the Holy Prophet and Zaynab Bint Jahsh," *International Journal of Multicultural and Multireligious Understanding* 5/3 (November 1, 2019), 351-364.

¹⁷ Kafil Khan, "Divorce - A Social Stigma."

¹⁸ Gleeson, Baird, "Bullied, Beaten, Trapped."

¹⁹ Fakir Al Gharaibeh - Nicole Footen Bromfield, "An Analysis of Divorce Cases in the United Arab Emirates: A Rising Trend," *Journal of Divorce & Remarriage* 53/6 (August 1, 2012), 436-452.

²⁰ Gökem Kelebek-Küçükarslan - Özlem Cankurtaran, "Experiences of Divorced Women Subject to Domestic Violence in Turkey," *Journal of Interpersonal Violence*, (July 9, 2020), 0886260520927503.

²¹ Gleeson, Baird, "Bullied, Beaten, Trapped."

financial abuse indicates the common form of violence that Muslim women face during marital relationships either from husband or their in-laws.

Accordingly, the Australian Parliament consider social abuse as a form of domestic violence and describes it as “systematic isolation from family and friends, instigating and controlling relocations to a place where the victim has no social circle or employment opportunities and preventing the victim from going out to meet people.” Furthermore, the economic or financial abuse includes control of money and “preventing the victim seeking or holding employment and taking wages earned by the victim.”²²

Theoretically, a husband shall divorce his wife whenever the continuation of marital relations harms the wife. Otherwise, domestic violence and harms threatening the wife counts as a ground for Muslim women to seek marriage annulment in case they could prove the abusive marital relationship to judicial authorities. At least 70% of the divorces are granted by religious authorities as marriage annulments, *Tafriq*, since the husband refrains to grant a divorce as considered religiously. This means that most of the divorce applications end in marriage annulment since the abusive husbands refuse to cooperate and grant a divorce.

Despite the abuser who makes it hard for his wife to get free of a toxic marriage, many responsible religious authorities refrain to utilize their authority to grant marriage annulment when needed. The majority of clients and advocates claim that Imams and religious authorities avoid granting religious-based divorce for women in practice, forcing them to stay in abusive marital relationships. However, contemporary jurisprudence and its followers facilitate marriage annulment if abuse is incurred, a high-ranking member of the Australian National Council of Imams said: “Islam does not require proven grounds for divorce as a pre-condition to its grant. Divorce is granted if and when requested by either spouse. It is superfluous to say ... that any form of domestic abuse is grounds for an Islamic divorce.”²³

In other words, while some of the younger imams consider the dynamic of domestic violence, some of the elder ones consider this concept from their conservative believes that “men are superior and therefore have rights over women”. This means that all of Imams and religious scholars are not “on the same page” regarding the domestic violence, and some women “are not being believed,

²² Parliament of Australia, *Domestic Violence in Australia—an Overview of the Issues*, Background note (November 22, 2011) (Australia:)

²³ Gleeson, Baird, “Bullied, Beaten, Trapped.”

and they are being forced back to their husbands, being pressured to forgo their entitlements," said an appointee in the Imams' board.²⁴

This means that religious leaders lack the skills to tackle the domestic violence concept in modern society.²⁵ Besides, a high risk of victimization and revictimization embedded with domestic violence due to social and cultural norms in Muslim societies. The social institutions facilitate shame, blame, and stigma around domestic violence to become bolder for women that prevents them to talk and complain about it publicly.²⁶

3. Hurdles against Muslim women seeking divorce

Muslim women trapped in toxic, unhappy, and unhealthy marriages face sociocultural, religious, and legal dilemmas seeking to secure a divorce, both in Muslim and western countries.²⁷ In countries with a different legal system than the Islamic one, Muslim communities lack any Sharia-based judicial institutions to address marriages and divorces; thus, religious institutions, such as Imams, the boards, and councils in the Islamic centers, carry out the duty. Interestingly, religious institutions expose widely varying interpretations of sharia laws,²⁸ which fails to set a suitable precedent. Below, the hurdles against women seeking marriage annulment are described briefly.

3.1. Traditional jurisprudence of Islam

The conservatives and patriarchal interpretations of Islam render an obvious ignorance toward women's rights both in the public and private sphere of life. This approach renders an intricate procedure for women seeking marriage annulment, even when the relationship is abusive²⁹ Most Imams in Islamic communities are self-appointed community leaders, who prefer narrow interpretations of traditional Islamic jurisprudence. Few Imams expose flexible interaction with the pre-modern Islamic thoughts, who face enormous pressure from the conservative scholars to pursue traditional jurisprudence.³⁰ The traditional jurisprudence of Islam consists of the patriarchal interpretation of the *Sharia laws* considering the conservative beliefs, where women are considered a less active group in society. Besides, some Imams living in western countries tend to refrain from touching the challenges in Muslims'

²⁴ Akhtar, Rajnaara. "Unregistered Muslim Marriages in the UK, Examining Normative Influences Shaping Choice of Legal Protection." Taylor and Francis, 2018

²⁵ Rowaida Abdelaziz, "Domestic Violence In Muslim Communities," Weekend Edition Sunday (Accessed January 31, 2021).

²⁶ Gleeson, Baird, "Bullied, Beaten, Trapped."

²⁷ Peliwe Mnguni, "Book Review: Challenging Identities: Muslim Women in Australia," *Journal of International Women's Studies* 12/1 (January 3, 2013), 196–199

²⁸ Gleeson, Baird, "Bullied, Beaten, Trapped."

²⁹ Gleeson, Baird, "Bullied, Beaten, Trapped."

³⁰ Buckley, *Not "Completely" Divorced: Muslim Women in Australia Navigating Muslim Family Laws.*

domestic sphere of life supposing they avoid adding to the rising graph of Islamophobia and consider it a shame to acknowledge domestic violence or marriage annulment in Muslim communities.³¹ Thus, divorce and domestic violence concepts remain untouched by the religious and academic institutions in Muslim communities.³²

3.2 Family bond preference

The majority of social and religious institutions reluctantly authorize women to divorce, aiming to protect the family institution from being shattered and the marriage's sacred contract to be ended. For instance, mothers are the primary source to reach out for coping and solving a problem in a collectivist culture, who unreservedly aim to advise daughters to forget and forgive in order to keep the honor of their marriage intact in the eye of the society.³³ Similarly, parents' response toward domestic violence normalizes the concept among couples and renders illogical justification for men to act as they want. Accordingly, the divorce-seeking process takes forever since the religious institutions avoid taking any responsibility of so-called "family shattering permission" and shunt it back toward husbands,³⁴ who refrain to grant divorce at all, and use their spiritual role to reconcile the couples.

In other words, conservatives prioritize family bound and institutions over women's right to live free of any violence and distress. Thus, religious institutions urge Muslim women to get along with the low standard of marital life and domestic violence for respecting socio-cultural and religious approaches toward the family institution. In addition, Muslim communities lack any coping mechanism for the post-divorce stage, either for men and women;³⁵ however, women suffer much more.

3.3 Women seeking religious divorce:

Most Muslims, regardless of the level of being religiosity, willingly seek religious regulations for most occasions such as marriage, divorce, funeral, and childbirth.³⁶ Accordingly, religious divorce is much common instead of civil divorce in Muslim communities. In countries where the legal framework is different than Islamic laws, Muslim women seeking divorce could be categorized in two as following:

³¹ Rowaida Abdelaziz, "Muslim Survivors Of Domestic Violence Need You To Listen | HuffPost," *Huffpost* (November 12, 2019).

³² Jaime E. Mendoza et al., "Strengthening Marriages in Egypt: Impact of Divorce on Women," *Behavioral Sciences* 10/1 (January 2020), 14.

³³ Shajia Abidi, "In My Muslim Community, Getting a Divorce Is the Same as Being Cursed," *The Tempest* (blog), August 12, 2017.

³⁴ Gleeson, Baird, "Bullied, Beaten, Trapped."

³⁵ Kafil Khan, "Divorce - A Social Stigma."

³⁶ Buckley, *Not "Completely" Divorced: Muslim Women in Australia Navigating Muslim Family Laws*.

- Muslim women who failed to register their marriage in the official system as civil marriage and secure document-based evidence. The lack of any civil marriage documents renders the women deprived of any legal protection to their rights.³⁷ The women have no other option rather than to reach out the religious scholars or religious institutions.
- Muslim women who registered their marriage through and civil procedure and could seek marriage dissolution through the legal procedure. However, civil divorce lacks the meaning and significance of religious divorce and the women prefer to secure the last.³⁸ This means that the majority of Muslim women, whether religious or not, prefer to seek religious and Islamic divorce in addition to a civil one, which puts women on a distressful journey.³⁹

Muslim women seeking divorce face hardships practically not theoretically. “It is noteworthy that it is not religious laws per se, but rather their application that this participant took issue with, and the safeguards within the national legal system against such abuses would therefore be transparency, non-discrimination, and fair representation.”⁴⁰ Regularly the husbands refuse to grant a divorce and religious institutions count as the last but challenging resort. The process of religious divorce or marriage annulment lacks any clear guidelines both for the clients and the Imams, which renders the procedure vague and lengthy, making the journey tougher for the women. It is noteworthy, that the challenging procedure of securing religious divorce exists among Muslim, Orthodox, and Jews communities.⁴¹

Unfortunately, religious authorities fail to proceed with women’s requests for divorce in a systematic and clear framework. In other words, divorce seeking procedure varies between boards and communities, and most of the institutions keep the procedure complicated, lengthy and challenging for women. The procedure can take months, if not years, and highly authentic and reliable evidence as a base to grant a divorce without the husband’s consent.⁴² The very first resolution advised women to give another chance to the husband and continue living with him for at least a few months even through extreme conditions. Besides, families and relatives have the chance to have their points of view regarding the marital relationship, and women need to provide solid evidence for proving domestic violence or any relevant ground for divorce.

³⁷ Akhtar, Rajnaara. “Unregistered Muslim Marriages in the UK, Examining Normative Influences Shaping Choice of Legal Protection.” Taylor and Francis, 2018

³⁸ Shah-Kazemi, “Untying-the-Knot,” 10

³⁹ “Islamic Divorce in the English Courts: Human Rights and Sharia Law,” *British Politics and Policy at LSE* (blog), August 23, 2018.

⁴⁰ Akhtar, Rajnaara C. “Modern Traditions in Muslim Marriage Practices, Exploring English Narratives.” *Oxford Journal of Law and Religion* 7, no. 3 (October 1, 2018): 427–54

⁴¹ Mnguni, “Book Review.”

⁴² Rahmani Nargis, “When a Marriage Ends - Navigating a Post-Divorce Life” (August 1, 2019).

3.4 Lack of information about *Talaq-al- Tafwid*

It is noteworthy that the *Sharia* law authorized Muslim women to include their right to divorce as a clause in the marriage contract signed by both sides, known as "*Talaq al-Tafwid*," as a "fettered right" to divorce in case defined conditions meet.⁴³ As the very first hurdle against this right, Muslim women lack any information regarding this right. "There is not an awareness of the *Talaq al-Tafwid* position that women can include in the marriage contracts and have a copy. So many of the religious leaders outrightly denied it, looking at the 12th century."⁴⁴

Dr. Anisa adds that even women who get married under Islamic law, rather than civil law, lack any awareness regarding the pre-emptive avenue, *Talaq al-Tawid*, and the entitlement to a property settlement in a marriage. Thus, a rare number of Muslim women acknowledge the right, who are expected to forfeit this right proving their trust,⁴⁵ good faith, and interest in their marriage. Entitling the right by women counts as a so-called clue of starting a marriage with a mindset of inclining to end it rather than to save it, which emerges another battle for Muslim women to fight. Although this could be correct, it is beyond any doubt that the pros of utilizing this right are more than the cons.

3.5 Social Stigma

The society compels women to live unhappy and toxic marriage rather asking for a divorce,⁴⁶ which "brings the shame" and render women with "low social status" in society. Muslim societies expect women to behave tolerated, convinced, and flexible to any life condition to sustain their marriage. Society considers divorce and marriage annulment disgraceful and normally women get blamed for it.⁴⁷ Embedded religious and social narratives, both hand in hand, hold women directly responsible for "shattering a family" and destroying the husband's life. In other words, divorce becomes a definition for divorced women.⁴⁸

Several divorced women open up the trauma they survived in the post-divorce stage of life, being blamed for the disgrace they brought to their families, being ashamed for failing to sustain their marriage, and being discriminated against by the way that community judge and weight them, Divorcee women receive negative emotions and behaviors such as, pity, sympathy, slandering, gossiping, judging, and curiosity disregarding any respect for their right to privacy and right to a happy life in

⁴³ Abidi, "In My Muslim Community, Getting a Divorce Is the Same as Being Cursed." Malik, "The Little-Known Divorce Loophole That Could Help Muslim Women | SBS Voices."

⁴⁴ Buckley, *Not "Completely" Divorced: Muslim Women in Australia Navigating Muslim Family Laws.*

⁴⁵ Abidi, "In My Muslim Community, Getting a Divorce Is the Same as Being Cursed."

⁴⁶ Abidi, "In My Muslim Community, Getting a Divorce Is the Same as Being Cursed."

⁴⁷ Ramzia Hisham Saleh - Rocci Luppacini, "Exploring the Challenges of Divorce on Saudi Women," *Journal of Family History* 42/2 (April 1, 2017), 184–198.

⁴⁸ Diana Alghoul, "'Divorced and Proud': How Arab Women Beat Social Stigma and Start New Life," *Middle East Eye* (March 8, 2017); Kafil Khan, "Divorce - A Social Stigma."

Muslim societies. However, the male counterparts are kept immune from such trauma,⁴⁹ which indicates the patriarchal norms once again. In some cases, women lack any basic kind of support, such as a shelter and accommodations to rely on temporarily, when they flee the violent relationship. The safe houses and shelters provide a suitable solution for the challenge; however, many Muslim women who experienced the shelters talked about being perpetually revictimized there.⁵⁰ It is noteworthy that Police and law enforcement authorities in western countries double the hurdle rather than simplifying the situation for Muslim women facing domestic violence.⁵¹

In addition to the hustles against women seeking a divorce, the key challenge embrace women and their families' life after she gets a divorce. The divorcee women facing social stigma automatically face financial, health, and emotional problems in the post-divorce stage,⁵² especially those who single-handedly raise their children. It is also highly unlikely that divorcee women receive suitable marriage proposals since Muslim men generally avoid marrying divorcee women due to the stereotype image of divorcee women in society.⁵³ Not surprisingly, divorced women experience more depression, loneliness, and social interaction anxiety as compared to married women and divorce has been cited as "the worst trauma".⁵⁴ Divorcee women need to handle the trauma themselves and readjust to their new life without receiving support through coping mechanisms. Besides, the chaos of post-divorce life and social stigmas would exacerbate in case they have child custody or guardianship legal cases before the court.

4. A Modern Approach Towards Divorce in Muslim Communities

The modern Muslim communities require a significant shift to handle domestic violence escalating the level of the religious institutions' awareness, especially when the number of divorces raising even in ultra-conservative countries.⁵⁵ The modern approach toward divorce and women seeking divorce shall refrain from sending women back home hoping for reconciliation or encouraging women to "be patient," said the secretary of the Board of Imams Victoria in an interview.⁵⁶ Furthermore, the modern approach needs to facilitate women solving dilemmas relevant to women's rights in the domestic sphere of Muslims' life impacted by the cultural and social norms, ease marriage annulment applications, and consider any kind of violence reliable for a marriage annulment. Social and religious institutions have key roles in

⁴⁹ Alghoul, "“Divorced and Proud”"; Kafil Khan, "Divorce - A Social Stigma."

⁵⁰ Abdelaziz, "Domestic Violence In Muslim Communities."

⁵¹ Abdelaziz, "Muslim Survivors Of Domestic Violence Need You To Listen | HuffPost."

⁵² Saleh - Luppacini, "Exploring the Challenges of Divorce on Saudi Women."

⁵³ Kafil Khan, "Divorce - A Social Stigma."

⁵⁴ Gharaibeh - Bromfield, "An Analysis of Divorce Cases in the United Arab Emirates."

⁵⁵ Fariba Nawa, "Divorce Turkish Style," *The New York Review of Books* (blog), 2019.

⁵⁶ Gleeson, Baird, "Bullied, Beaten, Trapped."

adapting Muslim societies' sociocultural bases and inclining towards a women-friendly society as a standard. For instance, social institutions provide public access to anti-domestic violence training programs and specialized assistance for women seeking to end their marital life due to abuse, or public speeches about women's right to live healthy and safe relationships.

Similarly, various forms of violence need to constitute a ground for marriage annulment if harms women in the family. For instance, *Sheikh Shady Suleiman*, the president of the Australian National Imams Council, became the lead signatory on a statement signed by more than thirty known Muslim figures that condemned "all forms of intimidation and abuse targeting women." Furthermore, the council embraced a consistent campaign for three subsequent years (2015-2017) focusing on the 25th of November, the International Day for the Elimination of Violence against Women, to encourage religious institutions in delivering weekly speeches on condemning domestic violence. It has a tremendous impact on sociocultural norms in a society hearing the religious institutions to condemn domestic violence in its all forms and any marital relation containing abuse avoiding the harm to women. Thus, Imams and religious institutions shall tend to consult Muslim families, who fail to establish healthy relationships, encouraging them to dissolve marital relations rather than maintaining harm or harsh treatments against any member.

4 Solutions

The social challenge requires adaptations in individual, social and collective levels combating the stigma attached to divorcee women in Muslim societies. The religious institutions can exert sufficient effect on sociocultural norms as the primary change agents to adapt the judgmental and condemnatory mindset and behaviors against divorcee women;⁵⁷ however, the significance of society's each member could not be undermined. Thus, the paper suggests the below findings as sufficient approaches toward combating social stigmas against divorce for women in Muslim communities.

5.1 Contemporary Islamic thoughts and interpretations:

Social changes and modernization effects human lifestyle and religious institutions need to update the principles to secure individuals' rights and prosperity. The scholars and Imams shall come out of their comfort zone and touch the sensitive concepts relate to the domestic sphere of life for Muslims based on modern life and its novel standards. For instance, the Indian Parliament passed a bill that criminalized "triple Talaq," which had rendered lots of Muslim women.⁵⁸ This approach seems to be against fundamental principles of *sharia* law; however, the contemporary

⁵⁷ Kafil Khan, "Divorce - A Social Stigma."

⁵⁸ Sugam Pokharel - Amy Woodyatt, "Indian Parliament Criminalizes Muslim Practice of Instant Divorce - CNN" (July 13, 2019).

principles incline to protect individuals' fundamental rights and interests based on current societies' standards. Accordingly, deliberate research needs to be conducted on the modern jurisprudence to "complex and nuanced reading of gender dynamics" adapted society.⁵⁹

Similarly, Imams and religious scholars need to elaborate suitable perceptions on how to comply with marital duties and how to sort out related conflicts when they give public speeches, lectures, and consults to couples or Muslim individuals. Securing women's financial rights through marriage and divorce, the financial provisions that husbands are required to provide shall be protected by religious institutions.⁶⁰ The legal system fails to recognize and protect financial maintenance for women based on *Sharia* law provisions, however, religious institutions and communities could protect this right for Muslim women. However, it should be taken into account that this may also have other disadvantages.

5.2 Active and specialist Muslim women and their role:

The rise of more Muslim female judges, activists, leaders, and feminist theologians could not have a neutral effect on this approach (Buckley, 2019). It shall not be a matter of surprise to retain the significance of women's role in the religious divorce's decision-making process, at least for better communication and interaction with the applicant. Accordingly, Muslim female specialists are encouraged to raise their voices and stand for their rights in a men-dominated framework such as the Imams' board. Besides, the women-led campaigns to reform traditional Islamic law governing marriage, divorce, and women's rights concepts in the society, facilitate adaptations. For instance, some Islamic countries- including Pakistan, Malaysia, Indonesia, Morocco- willing to secure women's right to divorce in standard and civil marriage contracts, recognized as *Tafwith Talaq*.⁶¹ Likewise, the board of Imams Victoria in Australia has commenced advocating a modern approach toward domestic violence and women's right to marriage annulment. Public awareness, women-led advocacy, and legal protection in favor of women's rights in a marital relation provoke society and strengthen the modern approach of Islam.

5.3 The Significance of Counseling Institutions:

The psychological counseling services could make a revolution to the private spare of Muslim couples and families. Couples need to receive pre-marriage counseling services to understand rights and responsibilities in marital life. The family counseling centers or any relevant therapies educate youth and women about the scientific, and novel methods to mental and emotional health, stress

⁵⁹ Mnguni, "Book Review."

⁶⁰ Charrad, Mounira. "Women in Muslim Family Law, by John L. Esposito", *Sociology of Religion* 43, 4 (December 1, 1982): 389-91

⁶¹ Gleeson, Baird, "Bullied, Beaten, Trapped."

management, social and relationship anxiety-related issues in life, and accessing legal assistance and support services in the community.

Social and religious institutions need to make sure that required support mechanisms, including psychological, emotional, social aids, exist for reconciling couples with conflicts to make the family bond stronger and provide negotiation, mediation, consultations, familial arbitrations, individual and marital counseling services. The institutions shall normalize that whenever almost all methods of reconciliation are exhausted to protect marriage, divorce becomes the very last approach to consider for everybody's interest. Nevertheless, several cases exist where getting a divorce could be the only suitable resolution for the conflicts to avoid any harm for parties involved, the sooner the better. It is noteworthy that the services facilitate social acceptance of divorce concepts⁶² and normalizing self-reliance.

5.4 The Legal Framework Protection:

The contemporary legal frameworks in some countries authorize wife and husband to seek divorce claiming similar grounds based on civil law through a relatively straightforward process, known as civil divorce, that has the same weight as the religious one. The civil procedure facilitates marriage and divorce registration through an inclusive system, which needs to be mandatory for the citizens. This mandate provides an opportunity for the parties to make their rights secure in case they claim it before judicial organs. For instance, women's right to initiate divorce (*Talaq- al- Tafwid*) could be one of the marriage conditions in the contract, which ease a divorce process in conformity with legal conditions. In other words, both legal and religious marriage and divorce need to be registered through the professionalized and standardized process. This way, the regulations that organize human relationships and interactions with each other establish a standard framework that keeps the balance between parties' rights and responsibilities.

Accordingly, getting a divorce has become much easier where women's rights are supported by civil law. This could be one of the reasons that Turkish Civil law requires both religious ceremony and formal registration of marriage through the developed procedure. Turkish couples need to announce their desire to get married twice, in front of the religious institutions and again for the official authority. The requirement allows civil law to observe the implication of legal marriage regulations, such as eradicating underage and polygamy marriages, to monitor the religious institutions' performance in conformity with legal provisions, and to protect women's rights in wedlock and divorce. Nevertheless, the parliament passed a bill that authorizes highly credential religious institutions and entities to register

⁶² Kafil Khan, "Divorce - A Social Stigma."

marriages in 2017, which raised women's rights and civil societies' concerns over religious institutions' misuse of this authority.⁶³

In other words, the lack of any professionalized or standardized procedure renders inefficient monitoring over the process that could easily incline to rights' violation. Currently, Muslim women in the UK struggle with this legal vacuum and lose their chance to be protected by the legal system. Muslim couples living in the UK merely conduct a religious ceremony for marriage and refrain to comply with the legal procedure, which renders fragile or even zero legal protection of rights in a marital relation or post-divorce stage.

5.5 Developing Social Coping Mechanism:

Muslim social and religious institutions shall make sure that coping mechanisms for divorcee women, victims of domestic violence, and women at risk exist, and they have access to required professional and legal assistance. "Divorce is a taboo in our society and it's destroying countless lives. We should be able to talk about it, and we should be able to get divorced when we feel it's necessary without us – and our families – being shunned for it." Similarly, the society shall not refrain from any support to assist women in their various aspects of life, especially economic empowerment. "The aim should be to create a society that is compassionate, integrative, and assimilative towards divorced women and that has all legal, social, financial mechanisms in place to help them become healthy, productive, and constructive individuals, contributing to the society with the best of their capabilities."

Muslim women need to have access to education, vocational training, and capacity-building programs, conducted for lower-income, lesser educated, and single parents. The programs facilitate obtaining short course certificates to make them ready to compete for an active role in the market and economic empowerment. This way, the financial dependence could not provide top factors that justify the continuation of a toxic relationship for women. Women empowerment counts as a feature of the social coping system in a society, which encourages women to continue normal and ideal life even after getting a divorce.

Conclusion

The various interpretation of Islamic jurisprudence and lack of any observative institution on how the religious institutions carry out their responsibility renders divorce-seeking women, vulnerable. Religion is a cultural factor influencing the way that perpetrators act and their victims respond in domestic violence cases. The traditional interpretation of religious instructions failed to decrease domestic violence and justifies the use of violence and unfair attitude against women in the

⁶³ Ozan Kose, "Turkish Marriages between Religion and the State," *Reset DOC* (November 6, 2017).

majority of Muslim communities. Even gentle, polite, and prudent strike against women as a last resort fails to cover the obscenity of the act and could lead to further stereotypes against women. In other words, the traditional version of Islam failed to protect Muslim women's fundamental rights and safety, and in worse scenarios, it renders women vulnerable in domestic areas of life and marital relations.

Accordingly, Muslim women suffer toxic and violent relations and continue to accept it as a norm merely due to social stigma and so-called religious thoughts linked to divorce. One of the significant reasons for this deeply rooted culture is the failure of imams and religious scholars to carry out their duties properly in conformity with novel and updated Islamic thoughts. The conservative Imams and religious scholars advise women to patiently get along with their life hardships and accept it as their destiny, which will be rewarded in heaven by Almighty Allah. Nevertheless, the scholars and survivors constantly acknowledge the fact that domestic violence victims encounter hurdles while seeking divorce or marriage annulment links to patriarchal culture rather than religious instructions. Accordingly, the religious and social institutions draw a brutal image of women's lives in the post-divorce stage, especially when children exist, as a perpetual response. The response obstructs women to seek marriage dissolution and pushes them to keep their unhappy or even abusive marriage. Most Muslim women's post-divorce stage commences with being marginalized from society through social and cultural stigmatization.

Based on the interviews with dozens of Imams, advocates, survivors, social workers, and religious scholars mentioned in the paper, three important findings are as below:

1. Muslim women face inconsistency and ad-hoc process seeking a divorce, which lacks any procedural fairness due to Imams' approaches that underestimate the effects of toxic marital life and neglect their role in structuring a healthy society.
2. Imams and religious authorities' response toward Muslim women seeking marriage annulment indicate the persistent lack of awareness or obvious denial of the dynamics of domestic violence and related legal resolutions.
3. As a result, Imams and religious authorities push Muslim women to continue their marital life disrespect of knowing the level of abuse and toxic that exist.

Considering globally accepted liberal and standard norms in communities, divorce and marriage annulment that results in fairness and justice needs to be authorized. It took long years for modern communities to realize that violence against women needs to be exposed rather than being endured. Muslims need to consider that nothing justifies domestic violence and depriving women of

fundamental rights if they elaborate the holy Quran and its thoughts as an inclusive, constructive, and efficient style of life in comparison with other religions. It is noteworthy that the social negative connotation that divorcee women experience in current Muslim societies lacks any history in Islam and *Fiqh*.

The paper strongly supports the concept of urging religious institutions to follow updated and contemporary approaches toward women's rights, marriage annulment, and domestic violence. Relevant and adapted approaches from several countries such as Australia, India, Turkey, Malaysia, could set proper precedents for other Muslim communities. Similarly, educated and scholarly women with legal, religious, and sociology field of interest shall step to reach consensus in this regard.

Currently, social and religious institutions influencing the social norms could mount the pressure to condemn domestic violence, and protect women's right to divorce as a pre-condition to marriage, *Talaq -al- Tawid*, or when extreme conditions exist in a marital relation. In case the fundamental conditions are met, marriage annulment must be granted by the religious institutions and the social institutions must embrace the decision with the required coping mechanism for women, men, and children involved. In other words, coping mechanisms and counseling institutions and their roles shall be embedded in Muslim communities properly. The proposed adaptation will make the divorce-seeking procedure far systematic, and establish an inclusive resilience mechanism.

In addition, women's awareness of their legal and religious rights needs to be enhanced through educational, religious, and social institutions in Muslim communities. For instance, the concept of tolerating domestic violence in order to keep Almighty Allah happy and save the honor of family in the eye of society, need to be eradicated. Flexible and contemporary Islamic thoughts could govern Muslims' private life in harmony with native civil law principles and modern standards. Nevertheless, public and collective awareness of socio-cultural norms and their consequences on society in the long term need to be reminded and repeated in order to raise an alert generation.

BIBLIOGRAPHY

- Abdelaziz, Rowaida. "Domestic Violence In Muslim Communities." Weekend Edition Sunday. Accessed January 31, 2021. <https://www.npr.org/2019/11/24/782403524/domestic-violence-in-muslim-communities>.
- . "Muslim Survivors Of Domestic Violence Need You To Listen | Huffpost." *Huffpost*, November 12, 2019. https://www.huffpost.com/entry/domestic-violence-muslim-women_n_5dc59809e4b00927b2325ac6?guccounter=1&guce_referrer=aHR0cHM6Ly93d3cuZ29vZ2xlLmNvbS8&guce_referrer_sig=AQAAAIdxzBiGjAPeFLOsvX0WXiwYav2HxLZPIY5OnKEIzTEJA5I8GdynuKx8IKV-

jZSy63G1iZZcQaxaOFdGak2ayZM0MU7m5fqgVfSRpLQMVW1oGLAuqc2IOaTE--8-2S7JhvDZ9OjGuBdlSaFy40QgbsOZRCzqFe4aMJs0UDhZDEY.

- Abidi, Shajia. "In My Muslim Community, Getting a Divorce Is the Same as Being Cursed." *The Tempest* (blog), August 12, 2017. <https://thetempest.co/2017/08/12/weddings/im-tired-divorce-taboo-desi-society/>.
- Akhtar, Rajnaara. "Unregistered Muslim Marriages in the UK, Examining Normative Influences Shaping Choice of Legal Protection." Taylor and Francis, 2018. <https://doi.org/10.4324/9781315413617-10>.
- Akhtar, Rajnaara C. "Modern Traditions in Muslim Marriage Practices, Exploring English Narratives." *Oxford Journal of Law and Religion* 7, 3 (October 1, 2018): 427-54. <https://doi.org/10.1093/ojlr/rwy030>.
- Alghoul, Diana. "'Divorced and Proud': How Arab Women Beat Social Stigma and Start New Life." *Middle East Eye*, March 8, 2017. <http://www.middleeasteye.net/news/divorced-and-proud-how-arab-women-beat-social-stigma-and-start-new-life>.
- Buckley, Anisa. *Not "Completely" Divorced: Muslim Women in Australia Navigating Muslim Family Laws*. Melbourne University Press, 2019. <http://lawcat.berkeley.edu/record/1137704>.
- Charrad, Mounira. "Women in Muslim Family Law, by John L. Esposito", *Sociology of Religion* 43, 4 (December 1, 1982): 389–91. <https://doi.org/10.2307/3710839>.
- Gharaibeh, Fakir Al, and Nicole Footen Bromfield. "An Analysis of Divorce Cases in the United Arab Emirates: A Rising Trend." *Journal of Divorce & Remarriage* 53, no. 6 (August 1, 2012): 436–52. <https://doi.org/10.1080/10502556.2012.682896>.
- Gleeson, Baird, Haily, Julia. "Bullied, Beaten, Trapped: Muslim Women Denied Divorce from Abusive Men." *ABC News*, April 18, 2018. <https://www.abc.net.au/news/2018-04-18/abused-muslim-women-denied-right-to-divorce/9632772>.
- Ibrahimi, Ibrahim, Seyyedmajid Nabavi, and Robab Shahmoradi. "A Review on The Story of the Holy Prophet and Zaynab Bint Jahsh." *International Journal of Multicultural and Multireligious Understanding* 5, 3 (November 1, 2019): 351–64. <https://doi.org/10.18415/ijmmu.v5i3.1081>.
- British Politics and Policy at LSE. "Islamic Divorce in the English Courts: Human Rights and Sharia Law," August 23, 2018. <https://blogs.lse.ac.uk/politicsandpolicy/islamic-divorce-in-the-english-courts/>.
- Kafil Khan, Amber. "Divorce - A Social Stigma." *24 News HD*, February 4, 2020, sec. Opinion. <https://www.24newshd.tv/04-Feb-2020/divorce-a-social-stigma>.
- Kelebek-Küçükarslan, Görkem, and Özlem Cankurtaran. "Experiences of Divorced Women Subject to Domestic Violence in Turkey." *Journal of Interpersonal Violence*, July 9, 2020, 0886260520927503. <https://doi.org/10.1177/0886260520927503>.
- Kose, Ozan. "Turkish Marriages between Religion and the State." *Reset DOC*, November 6, 2017. <https://www.resetdoc.org/story/turkish-marriages-religion-state/>.
- Malik, Sarah. "The Little-Known Divorce Loophole That Could Help Muslim Women | SBS Voices," January 7, 2020. <https://www.sbs.com.au/topics/voices/relationships/article/2020/01/07/little-known-divorce-loophole-could-help-muslim-women>.

- Mendoza, Jaime E., Maram Tolba, and Yasmine Saleh. "Strengthening Marriages in Egypt: Impact of Divorce on Women." *Behavioral Sciences* 10, 1 (January 2020): 14. <https://doi.org/10.3390/bs10010014>.
- Mnguni, Peliwe. "Book Review: Challenging Identities: Muslim Women in Australia." *Journal of International Women's Studies* 12, 1 (January 3, 2013): 196-99.
- Mohammed, Fatema. "Is It True That the Two Daughters of Prophet Muhammad Were Married to the Uthman Ibn Affan? - Quora." Accessed January 31, 2021. <https://www.quora.com/Is-it-true-that-the-two-daughters-of-Prophet-Muhammad-were-married-to-the-Uthman-Ibn-Affan>.
- Nargis, Rahmani. "When a Marriage Ends - Navigating a Post-Divorce Life," August 1, 2019. <https://blog.hautehijab.com/post/navigating-a-post-divorce-landscape-1>.
- Nawa, Fariba. "Divorce Turkish Style." *The New York Review of Books* (blog), 2019. <https://www.nybooks.com/daily/2019/02/20/divorce-turkish-style/>.
- Parliament of Australia. "Domestic Violence in Australia—an Overview of the Issues." Background note, November 22, 2011. Australia. https://www.aph.gov.au/About_Parliament/Parliamentary_Departments/Parliamentary_Library/pubs/BN/2011-2012/DVAustralia#_Toc309798373.
- Pokharel, Sugam, and Amy Woodyatt. "Indian Parliament Criminalizes Muslim Practice of Instant Divorce - CNN," July 13, 2019. <https://edition.cnn.com/2019/07/31/india/triple-talaq-criminalized-india-intl-scli/index.html>.
- Saleh, Ramzia Hisham, and Rocci Luppisini. "Exploring the Challenges of Divorce on Saudi Women." *Journal of Family History* 42, 2 (April 1, 2017): 184-98. <https://doi.org/10.1177/0363199017695721>.
- Shah-Kazemi, Sonia. "Untying-the-Knot," 2001.

Extended Abstract

Muslim Women Seeking Divorce: An Analysis on Socio-Religious Practice

Islamic principles instructed a flexible and logical approach toward marriage and divorce for Muslims. The fundamental principles secure enjoyment of numerous rights for women and provide them concrete protections in a marital relationship. Individual rights and property have never been dimmed for the sake of social or collective interests. In other words, Islamic thoughts refrain from imposing coercion, discomfort, and any harm to individuals to protect social values, such as supporting family institutions. Marriage annulment and divorce need to be evaluated based on their effects on the individuals in the first step, and then from the aspect of its consequence in society.

Islam's theoretical instructions endorsed women's right to divorce or any condition to ask for divorce prior to accepting the marital relations, which eases seeking a divorce for women when certain and specific conditions met; such as bigamy and addiction.

Nevertheless, the scenario becomes different in practice. Muslim women seeking a divorce, even for legitimate reasons, face hardships from the religious and social intuitions in the society. Besides the hardships of reaching divorce, Muslim women struggle with a high level of stigma and social isolation after being divorce.

The article indicates the difference between the theoretical and practical Islamic principles regarding women seeking divorce and the recognition of legitimate reasons to seek divorce in religious and social institutions. The article underscores how the social and religious institutions fail to protect Muslim women suffering in a marital relation, claiming the traditional and conservative values raised recently mostly in societies with different legal systems or less educated societies. For instance, Muslim women in some Muslim societies bear domestic violence merely to keep the honor of their parents in the eye of society and gain spiritual awards after this life.

The article refrains that any religious obligation on women to suffer domestic violence and broken marital relationship exit and reiterate religious institutions' responsibility to explore women's hardships in private life and protect their fundamental religious rights. It is highly recommended that Imams and Islamic scholars talk about the importance of women's rights in marital relations, and consider an executive mechanism for protecting these rights if the legal system of a country fails. Similarly, it is noteworthy that the social institutions shall take an impressive role in protecting women's rights through providing speeches and lectures, counseling services for youth prior to the wedding, raise information, and assist women to seek help if face abuse in their marital relations.

The article underscores that the social and religious institutions own a crucial role in protecting women's rights in marital relationships based on modern narratives. It is time to make sure that Islamic societies pursue Islamic narratives, both religious and social ones, in favor of Muslim women according to global standards. The author suggests a few solutions and comments be considered by religious and social institutions, which do not sound unfamiliar to the Muslim community. Islamic community needs to apply the Islamic instructions based on the real philosophy behind it in order to keep the title of "prosper community" in the globe. Similarly, Muslim women are entitled to enjoy happy and healthy relationships, strong self-esteem, and be active members of the Muslim community.

Key Words: Divorce, Religious institutions, Muslim women, Social Stigma, Community.

İmam Şâfiî ve Cessâs'ın Nesh Anlayışlarının Karşılaştırılması¹

Comparison of Nesh Methodologies of Imam Shafii and Cessas

Alpaslan ALKIŞ

ORCID: 0000-0003-3401-7073

Doç. Dr., Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi/Türkiye,
alpaslanalkis@gmail.com

Ayşe DARENDELİ

ORCID ID: 0000-0001-7955-6850

Doktora öğrencisi ve Kur'ân Kursu Uzman Öğreticisi, Kırıkhan İlçe Müftülüğü, Hatay/Türkiye,
aysekonuklar@hotmail.com

Makale Bilgisi/Article Info:

Geliş/Received: 25.05.2021 Düzeltme/Revised: 02.06.2021 Kabul/Accepted: 02.06.2021

Araştırma Makalesi / Research Article

Atıf / Cite as: Alkiş, A, Darendeli, A. (2021). İmam Şâfiî ve Cessâs'ın Nesh Anlayışlarının Karşılaştırılması. Antakiyat, 4(1), 21-46

Öz

Nesh meselesi, sahâbe ve tâbiîn dönemlerinden başlayarak ilimlerin tedvin dönemi ve sonrasında üzerinde geniş tartışmaların cereyan ettiği bir konu olmuştur. Bu çalışma, Hanefî ve Şâfiî ekolünün günümüze ulaşan ilk usul eserlerinden olan İmam Şâfiî'nin (ö. 204/820) *er-Risâle* ile Ebû Bekr el-Cessâs'ın (ö. 370/980) *el-Fusûl fi'l-Usûl* eserleri bağlamında her iki fakihin nesh konusundaki görüşlerinin mukayesesini amaçlamaktadır. Nesh konusunda "ref" ve "beyân" şeklinde ortaya çıkan iki temel görüş, bu iki fakihin nesh teorileri üzerinden karşılaştırılmaktadır. Şâfiî ve Cessâs'ın neshin imkân ve vukûu, neshin dayanağı, icmâ' ile Kur'ân ve Sünnet'in neshi, Hz. Peygamber'in vefatından sonra neshin olamayacağı, nesh kapsamında olan/olmayan hususlar, Kur'ân'ın Kur'ân'ı ve Sünnet'in Sünnet'i neshi gibi konularda ittifak ettikleri görülmektedir. Ancak neshin ıstılah anlamı ile Kur'ân'ın Sünnet'i, Sünnet'in de Kur'ân'ı neshi gibi konularda ise ortaya koydukları metodoloji gereği nesh anlayışlarında ihtilaf bulunmaktadır. Bu ihtilaf, her birinin kullandıkları delillerin ve nesihle ilgili belirledikleri kâidelerin sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Bazen de bir görüşü hem kabul eden hem de reddeden tarafın aynı gerekçeyi ileri sürdüğü fakat farklı sonuçlara vardığı görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Şâfiî, Cessâs, Nesh, Metodoloji, Fıkıh.

¹ Bu araştırma sürecinde TR Dizin 2020 kuralları kapsamında "Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesinde" yer alan tüm kurallara uyulmuş ve yönergenin ikinci bölümünde yer alan "Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiğine Aykırı Eylemlerden" hiçbirini gerçekleştirilmemiştir. Ayrıca bu araştırma "Etik Kurul İzni" gerektirmeyen bir çalışmadır.

GİRİŞ

Nesh meselesi, fıkıh, hadis, kelâm ve tefsir gibi ilmi disiplinler tarafından ele alınan önemli konulardan biridir. Nesh kelimesi, sahâbe ve tâbiîn dönemlerinde istisna, tahsis, takyid, mücmel ve müphem beyanı gibi hususlarda nasslar arasında görülen zahiri farklılıklar şeklinde geniş anlamda kullanılmıştır.² İlimlerin tedvini ile birlikte ilmi disiplinler içerisinde nesh anlayışının kavramsal çerçevesi oluşmuştur. İslâm hukukunda da kendi dönemlerinde fıkıh ekollerinin temsilcileri olan Ebû Hanîfe ve İmam Şâfiî gibi müçtehid imamların nesh konusundaki yaklaşımları ve açıklamaları nesh kelimesinin ıstılâhî mana kazanmasına katkı sağlamıştır. Ebû Hanîfe neshin sahasını tayin etmeye ilişkin görüşler ortaya koyarken İmam Şâfiî de neshi tahsis ve takyid gibi hususlardan ayrı müstakil bir konu olarak ele almıştır.³

İslâm hukukunda ıstılâhî anlam kazanmasıyla birlikte nesh, ictihad edebilmek için müçtehidlerin bilmesi gereken sıfatları arasında sayılarak⁴ önemi ortaya konmuş ve klasik dönem usul eserlerinde çok yönlü olarak incelenmiştir. Bu bağlamda Şâfiî'nin "*er-Risâle*" eseri ile Ebû Bekir el-Cessâs'ın "*el-Fusûl fi'l-Usûl*" eseri, Hanefî ve Şâfiî metodu gibi iki farklı usul metodunu yansıtan, neshi müstakil bir konu olarak inceleyen ve elimize ulaşan ilk usul eserleri olması nedeniyle nesh meselesinde önemli bir yere sahiptirler. Bu nedenle her iki fakihin nesh ile ilgili görüşleri, teorik olarak nesh konusunda benzeştikleri ve ayrıldıkları hususları söz konusu kitaplar muvacehesinde karşılaştırılması yapılmaktadır. Çalışmada her iki fâkih'in görüşleri kendi eserlerinden aktarılmaya çalışılmış ancak gerekli görülen yerlerde fakihlerin görüşlerine izah getirilerek değerlendirmelerde bulunulmuştur. Konu, metodolojik boyutuyla ele alındığından örneklere çok fazla yer verilmemiş ve furû' konularına girilmemiştir. Nitekim furû'a yansıyan yönü ayrı bir çalışma konusu olacak kadar geniş mahiyettedir.

Fakihlerin nesh teorileri karşılaştırılırken kendi eserleri dışındaki kaynaklardan da istifade edilmeye gayret edilmiştir. Bu bağlamda Muhammed Ebû Zehra'nın *İmam Şâfiî* isimli eseri, Mustafa Zeyd'in *en-Nesh fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* eseri, Davut İltaş'ın *Kur'ân Araştırmalarında Önemli Bir Kırılma: Nesih Meselesi* adlı kitap bölümü, Merve Özdemir'in *Cessâs'ın Nesih Anlayışı* isimli yüksek lisans tezi, Ali Bakkal'ın "*İmam*

² Ebû İshâk eş-Şâtîbî, *el-Muvâfâkât fi usûlü's-şerîa* (Mısır: Matbaatü'r-rahmâniyye, 1968), 3/108.

³ Ebû Hanîfe, *el-Alim ve'l-Mütealim*, çev. M. Öz (İstanbul: İFAV Yay., 2015), 10; Mustafâ Zeyd, *en-Nesh fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Mısır: Dârü'l-vefâ, 1987), 91; Nail Okuyucu, "Şâfiî'nin Kaynak İçerisi Nesih Teorisi ve Şâfiî Fıkıh Geleneğinde Yorumlanış Biçimleri", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 43 (2020), 2-4; Fatih Tok, "Ebû Hanîfe'nin Nesih Anlayışı", *Usul İslâm Araştırmaları* 24 (Temmuz-Aralık 2015), 9-14; Menderes Gürkan, "İmam Şâfiî Öncesi Nesih Kavramı ve İmam Şâfiî'nin Deliller Arası Nesih Anlayışı" *Uluslararası İmam Şâfiî Sempozyumu*, (7-9 Mayıs 2010), 839-842.

⁴ Muhammed b. İdrîs Şâfiî, *er-Risâle*, çev. A. Şener- İ. Çalışkan (İstanbul: TDV Yay., 1985), 23; Ebû Bekir Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl* (Küveyt: Vizâratu'l-Evkâfu'l-Küveytiyye, 1994), 4/273.

Şâfiî’de Nesh Anlayışı” makalesi, Sahip Beroje’nin *“İmam Şâfiî’nin Nesh Anlayışı ve İlk Şâfiî Usulcülerin Buna Yönelik Eleştirileri”* makalesi, Nail Okuyucu’nun, *“Şâfiî’nin kaynak içi Nesih Teorisi ve Şâfiî Fıkıh Geleneğinde Yorumlanış Biçimleri”* makalesi, Nasi Aslan’ın *“Eş’arî Usulcülerin Nesih Konusunda İmam Şâfiî’ye Yönelttiği Eleştiriler”* makalesi ile Menderes Gürkan’ın *“İmam Şâfiî Öncesi Nesih Kavramı ve İmam Şâfiî’nin Deliller Arası Nesih Anlayışı”* bildirisi zikredilmeye değerdir. Görüldüğü gibi Şâfiî ve Cessâs’ın nesh anlayışları hakkında ayrı çalışmalar bulunmakla birlikte her ikisinin görüşlerinin beraberce konu edinilerek iki farklı metodun karşılaştırmasının yapılmasının da ayrıca gerekli olduğu kanaati ile bu çalışma yapılmıştır.

1. Neshin Tanımı

Nesh sözlükte “yok etmek izale etmek, yazmak ve bir şeyi bir yerden başka bir yere aktarmak” manalarında kullanılmaktadır.⁵ Kur’ân’da ise, nesh (ن-س-خ) kelime kökünden gelen dört âyet bulunmaktadır:⁶

1. “Biz, bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak (ertelersek) (نسخ) mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz.”⁷

2. “Ne var ki Allah, şeytanın katacağı şeyi iptal eder (فيسخ). Sonra Allah, kendi âyetlerini (lafız ve mana bakımından) sağlam olarak yerleştirir.”⁸

Bu iki âyette nesh “yok etmek, iptal, ref’ ve izale” manalarında kullanılmaktadır.

3. “Musa’nın öfkesi dinince levhaları aldı. Onlardaki yazıda (نسختها) Rablerinden korkanlar için hidâyet ve rahmet (haberi) vardı.”⁹

4. “Bu, yüzünüze karşı gerçeği söyleyen kitabımızdır. Çünkü biz, yaptıklarınızı kaydediyorduk (يستنسخ).”¹⁰

Bu son iki âyette de nesh kelimesi “nakil, tebdil ve yazmak” manalarında kullanılmıştır. Buna göre Kur’ân’da nesh kavramı, yok etmek, yazmak ve bir şeyi bir yerden başka yere aktarmak manalarında kullanılmıştır. Mütetekellimîn usulcüler

⁵ Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab* (Beyrut: Dâr Sâdır, 1993), 3/61; Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd Cevherî, *es-Sihâh* (Beyrut: Dârü’l-İlmi l’l-melâyin, 1979), 5159; Ebû’l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredat fî Garibi’l-Kur’ân* (Şam: Dârü’l-kalem, 1991), 801.

⁶ Muhammed Fuad Abdulbaki, *el-Muğcemü’l-Müfehres li-Elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerîm* (İstanbul: Mektebetü’l-İslâmiyye, 1982), 698.

⁷ *Kur’ân-ı Kerîm Meâli*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay.), 2008, Bakara 2/ 106.

⁸ Hac 22/52.

⁹ A’râf 7/154.

¹⁰ Câsiye 45/29.

çoğunlukla nesh kelimesinin “yok etme (ref ve izale)” anlamını esas alırken Hanefî usulcüler ise genelde “tebdil, nakil” anlamını kullanmışlardır.¹¹

Usulcülere göre neshin dildeki hakikat ve mecaz anlamının “ref’ ve izâle” mi yoksa “nakil” mi olduğu ya da bu iki anlam arasında müşterek mi olduğu hususunda ihtilaf bulunmakta¹² ve bu ihtilafın sonucu olarak tercih edilen görüşün ıstılahî anlamına da yansması olmaktadır. Mesela Cessâs nesh kelimesinin lügat anlamının haricinde ıstılah manasının “beyan” olduğunu ifade etmektedir.¹³

Usulcüler arasında neshle ilgili asıl ihtilafın lügat anlamından çok ıstılah manası üzerinde gerçekleştiğini söylemek mümkündür. Şâfiî neshi doğrudan tanımlamamış olsa da onun “*Neseha'nın mahiyeti farziyetin terkedilmesidir. Halbuki neshedilmeden önce o hak idi. Allah neshettiğinde onun da terk edilmesi lazımdır*” ifadesinden mensuhu tanımladığı; “*farziyyeti zail olan, sona eren*” ifadesinden de¹⁴ neshi tanımladığı anlaşılmaktadır.¹⁵ Cessâs ise neshi وَالنَّسْخُ فِي الشَّرِيعَةِ هُوَ بَيَانُ مُدَّةِ الْحُكْمِ الَّذِي كَانَ فِي تَوْهُمِنَا وَتَقْدِيرِنَا جَوَازُ بَقَائِهِ “*Şer’î manada nesh, bizim tasavvur ve değerlendirmemize göre bâkî olması câiz olan hükmün müddetinin beyan edilmesidir*”¹⁶ şeklindeki tanımlamıştır.

Başta Şâfiî olmak üzere Gazâlî (ö. 505/1111) ve Fahreddin Râzi (ö. 606/1210) gibi Eş’arî usulcülerin ıstılah olarak tercih ettiği mana, “*sübutundan sonra hükmün kaldırılması*” anlamındaki “*ref*”tir.¹⁷ Sahâbe döneminden tâbiîn dönemine kadar takyid, tahsis hatta istisna, nesh kapsamında değerlendirilirken¹⁸ Eş’arî usulcülerin neshle ilgili “*önceki hitapla sabit olan bir hükmün daha sonra gelen bir hitapla kaldırılması*”¹⁹ şeklindeki klasik tariflerinin İmam Şâfiî’den sonra yaygınlaşan bir

¹¹ Pezdevî, Ebû'l-Usr, *Usûlü'l-Pezdevî (Keşfü'l-esrâr şerhi ile)* Beyrut 1997, 3/232; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *el-Mustasfâ* (b.y.: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1993), 86; Râzî, Fahrüddîn, *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fıkıh* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1992), 3/279; Davut İltaş, “Kur'an Araştırmalarında Önemli Bir Kırılma: Nesh Meselesi”, *Modernleşme Protestanlaşma ve Selefileşme: Modern İslâm Düşüncesinde Nassın Araçsallaştırılması*, ed. Murteza Bedir vd. (İstanbul: İsar Yayınları, 2019), 382.

¹² Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah, *Takvîmu'l-edille fi'l-usûl* (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2001), 228; Pezdevî, *Usûl*, 3/232-234; Râzî, *el-Mahsûl*, 3/279; Seyfüddîn Amidî, *el-İhkâm fî usûli'l-Ahkâm* (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1985), 2/96; Şükrü Selim Has, “Klasik Fıkıh Usûlünde Neshin Mahiyeti”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2/21 (2006), 545-547.

¹³ Cessâs, *el-Fusûl*, 2/197-198; Has, “Neshin Mahiyeti”, 547.

¹⁴ Şâfiî, *er-Risâle*, 78, 142-143.

¹⁵ Gürkan, “İmam Şâfiî'nin Deliller Arası Nesh Anlayışı” 844.

¹⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, 2/199.

¹⁷ Şâfiî, *er-Risâle*, 66-68; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, 86; Râzî, *el-Mahsûl*, 3/282; İltaş, “Nesh Meselesi”, 382.

¹⁸ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 3/108.

¹⁹ Gazâlî, *el-Mustasfâ*, 86; Râzî, *el-Mahsûl*, 3/285.

tanım olduğunu belirtilmektedir.²⁰ Mustafa Zeyd de ilk defa nesh ile takyid, tahsis, istisna kavramlarını birbirinden ayırarak her birinin sınırlarını çizen, bunların manalarını tayin eden ve bunlar arasındaki ayrımı yapan ilk âlimin İmam Şâfiî olduğunu ifade etmektedir.²¹ Bu manada Şâfiî'nin neshe ıstilahî bir anlam kazandırdığını söylemek mümkündür.²² Nitekim Şâfiî kitabında lafızların manaya delaleti kapsamında bilhassa âmm ve hâss lafızları tahlil etmekte, mücmeli açıklamakta ancak “nâsih ve mensuh” konusunu ayrı başlıklarda ele almakta ve bu konuları birbirinden ayırmaktadır.²³ Meselâ Şâfiî, Kur’ân’ı beyân eden Sünnet’in Kur’ân’ı neshedemeyeceğini²⁴, Kur’ân’ın umumunu tahsis veya mücmelini tafsil edebileceğini²⁵ söyleyerek nesh ve tahsisin farklı şekilde cereyan ettiğini ortaya koymaktadır.

Cessâs’ın “*hükümün müddetinin beyânı*”²⁶ şeklindeki nesih tanımı ise kendisinden sonraki Debûsi (ö. 430/1039), Pezdevî (ö. 482/1089) ve Serahsî (ö. 483/1090) gibi Hanefî usul âlimlerinin görüşlerini ve tanımlarını etkilemiştir. Bu manada Cessâs’ın da Hanefî usulünde neshin “*ref*” olmayıp “*beyân*” olduğu görüşün temelini ortaya koyduğu görülmektedir.²⁷

Neshin ıstilahî tanımı olarak “*hükümün müddetinin sona erişinin açıklanması*”²⁸ ve “*bir âyetin hükümünün daha sonra gelen başka bir âyetin hükmüyle kaldırılması*”²⁹ şeklinde iki tanım öne çıkmaktadır. Bu tanımlardan ilki Hanefî usulcülerin tanımı olup neshin “*beyân*” anlamını esas almışlardır. İkinci tanım ise Eş’ârî usulcülere ait olup bunlar da neshin “*ref*” anlamını esas almışlardır.³⁰ Görüldüğü gibi neshin tanımı hususunda Şâfiî ve Cessâs kendilerinden sonra gelen usulcülerin nesh tariflerinde etkili olmuştur.

²⁰ Talip Özdeş, “Vahiy-Olgü İlişkisi Açısından Neshe Getirilen Yorumlara Eleştirel Bir Yaklaşım”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 14/1 (2001), 39.

²¹ Şâfiî, *er-Risâle*, 67-68, 72; Mustafâ Zeyd, *en-Nesh fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm* (Mısır: Dârü'l-vefâ, 1987), 97; Ferhat Koca, “Nesih”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamsiklopedisi.org.tr/nesh--seriat#3-fikih> (Erişim 07 Şubat 2021); Ali Bakkal, “İmam Şâfiî’de Nesh Anlayışı”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/4 (1997), 118; Merve Özdemir, *Cessâs’ın Nesih Anlayışı* (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2010), 48.

²² Muhammed Ebû Zehra, *Usûlü'l-fıkh* (b.y.: Dârü'l-fikri'l-Arabî, 1985), 185; Muhammed Ebû Zehra, *İmam Şâfiî*, çev. O. Keskiöğlü (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 293; Bakkal, “İmam Şâfiî’de Nesh Anlayışı”, 118.

²³ Şâfiî, *er-Risâle*, 33-48, 65-74, 105-124, 143-154.

²⁴ Şâfiî, *er-Risâle*, 65.

²⁵ Şâfiî, *er-Risâle*, 43-47.

²⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, 2/199.

²⁷ Özdemir, *Cessâs’ın Nesih Anlayışı*, 142.

²⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, 2/199.

²⁹ Gazâlî, *el-Mustasfâ*, 86; Râzi, *el-Mahsûl*, 3/285.

³⁰ Râzi, *el-Mahsûl*, 3/287; Has, “Neshin Mahiyeti”, 547; İltaş, “Nesih Meselesi”, 382.

2. Neshin İmkân ve Vukûu

Şâfiî'ye göre Allah Kur'ân'ı indirmiş, onda teşri' kıldığı bazı hükümleri sabit ve değişmez bırakmış bir kısmını da kullarına rahmet ve kolaylık olarak neshetmiştir.³¹ Şâfiî'ye göre Kur'ân'da ve Sünnet'te nesh vuku bulmuş olup eserinde neshin vâki oluşunu örnekler vererek izah etmektedir.³² Cessâs ise neshi reddedenlerin Kur'ân'a ve mütevâtir haberlere muhalefet ettiklerini vurgulayarak bu kimselerin selefin ve halefin neshin varlığına dair ittifakına aykırı davranmış olduklarını belirtmektedir.³³ Bu açıdan Şâfiî ve Cessâs arasında neshin imkân ve vukuu konusunda ittifak ettikleri ve bu konuda aralarında bir ihtilaf bulunmadığını söylemek mümkündür.

3. Neshin Temellendirilmesi

Şâfiî'ye göre neshin temelinde “kolaylık sağlama” ve Allah'ın insanlara olan rahmeti vardır. Nitekim eserinde şunları ifade etmektedir: “Allah her şeyi açıklayıcı olarak inzal buyurduğu hidayet rehberi kitabında, teşri' kıldığı bazı hükümleri sabit ve değişmez bırakmış, bazılarını da kullarına rahmet, kolaylık ve genişlik olarak neshetmiştir böylece insanlara büyük bir nimet vermiştir.”³⁴

Cessâs ise neshi “maslahat” ilkesi ile temellendirmektedir. Allah'ın kullarına bir şeyi önce vacip kılıp sonra onu yasaklaması insanların maslahatı sebebiyledir. Meselâ, Allah namaz ve orucu vakitlerinde emretmiş ancak bayram günlerinde oruç tutmayı, güneş doğarken ve batarken namaz kılmayı yasaklamıştır. Allah zenginlik, fakirlik, sağlık, hastalık, soğuk, sıcak gibi hallerin hangisinde kulların maslahatının olduğunu bilmektedir. Bu nedenle Allah maslahat gereği bazen bir şeyi emrederken bazen de yasaklamaktadır.³⁵

4. Neshin Mahiyetine Dair Hususlar

4.1. Hz. Peygamber'in Vefatından Sonra Neshin Olmayacağı

Şâfiî, Hz. Peygamber'den sonra neshin olamayacağını açık bir ifade ile söylememiş olsa da yalnızca âyetin âyeti, sünnetin de sünneti neshedeceğini belirtmesinden³⁶ hareketle Hz. Peygamber'den sonra neshin gerçekleşmeyeceğini kabul ettiğini anlamaktayız. Cessâs da mensuh olanın kaldırılıp nâsîh olanın onun yerine yürürlüğe konulmasında ve doğrudan veya dolaylı olarak Şârî'nin hitabına bağlı olduğu için Kur'ân hükümlerinin ne lafzının ne hükmünün Hz. Peygamber'in

³¹ Şâfiî, *er-Risâle*, 65.

³² Şâfiî, *er-Risâle*, 143-154.

³³ Cessâs, *el-Fusûl*, 2/217.

³⁴ Şâfiî, *er-Risâle*, 65.

³⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, 2/204.

³⁶ Şâfiî, *er-Risâle*, 65-67.

vefatından sonra neshedilemeyeceği konusunda ümmet arasında ittifak olduğunu³⁷ ifade etmektedir.³⁸

4.2. Nesh Kapsamında Olan ve Olmayan Hususlar

Şâfiî, vukuu bakımından neshi incelemiş, şeriatta neshedildiğini gördüğü meseleleri araştırarak onlardan istikrâ yoluyla neshin hüküm ve kaidelerini çıkarmıştır. Ona göre aklın iyi ve kötü olarak bildiği şeylerde neshin olup olmayacağı, neshedilen hükmün yerine yeni bir hükmün konmasının vâcib olup olmadığı gibi konular, amelî bir netice barındırmayan münakaşalardır.³⁹ Bu sebeple Şâfiî'nin görüşünün, nesh amelî hükümlerde vâkidir, şeklinde olduğunu söylemek mümkündür.

Cessâs ise neshin kapsamını ortaya koyarken mükelleflerin fiillerinin aklen üç yönü olduğuna dikkat çekerek teorisini açıklamıştır. Cessâs'a göre Allah'a ve peygamberlerini kabul, aklen kötü olan şeylerden uzak durmak "*aklen vâcib olan şeyler*" ile nimete nankörlük etmek, yalan söylemek, adam öldürmek, Allah ve peygamberleri kabul etmemek gibi "*aklen yasak (mümteni) olan şeyler*" de nesh câiz değildir. Çünkü vahiy gibi akıl da Allah katında bir hüccet olup bunların birbiriyle çelişmesi câiz olmadığından aklın hükmettiği şeyin aksine bir vahiy gelmesi veya bunlarda değişikliğe gidilmesi imkânsızdır.⁴⁰ Ancak namaz, oruç, hac, kurban gibi vahiy olmadan aklın farz, vacip, haram veya mubah olup olmamasını bilemeyeceği şer'î hükümlerde⁴¹ nesh câizdir. Çünkü bu kısım akılla bilinemeyip ancak vahiyle bilinebilir.⁴²

5. Nâsih ve Mensuhun Türü Açısından Nesh Çeşitleri

Usulcüler arasında hangi delillerin birbirinin nâsih-mensuhu olabileceği mevzusu ihtilafli meselelerden birisidir. Şâfiî ve Cessâs arasında Kur'ân'la Kur'ân'ın, Sünnet'le de Sünnet'in neshedilebileceği⁴³ konusunda bir ihtilaf bulunmazken aralarındaki asıl ihtilâf Sünnet'in Kur'ân'la ve Kur'ân'ın da Sünnet'le neshinin caiz olup olmadığı hususunda ortaya çıkmaktadır. Şâfiî ve Cessâs'ın şer'î deliller arasındaki nesh teorilerini şöyle özetlemek mümkündür.

³⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, 2/ 253.

³⁸ Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Ali b. Tayyib el-Basrî, *el-Mu'temed fi usûli'l-fıkh*, Nşr. Halil el-Meys (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1983), 1/400; Serahsî, *Usûl*, 2/67.

³⁹ Ebû Zehra, *İmam Şâfiî*, 294; Bakkal, "İmam Şâfiî'de Nesh Anlayışı", 130.

⁴⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, 2/203-205; Özdemir, *Cessâs'ın Nesih Anlayışı*, 22.

⁴¹ Cessâs, *el-Fusûl*, 2/204. Özdemir, *Cessâs'ın Nesih Anlayışı*, 22.

⁴² Cessâs, *el-Fusûl*, 2/204-205; Özdemir, *Cessâs'ın Nesih Anlayışı*, 22-24.

⁴³ Daha sonra açıklanacağı üzere buradaki Sünnet'in Sünnet'i neshi mutlak anlamda olmayıp kuvveti eşit olan Sünnet'in veya kuvvetli Sünnet'in zayıf olanını neşhetmesi olduğu kastedilmektedir.

Şâfiî'ye göre şer'î bir delil ancak kendi misli bir delille neshedilebilir.⁴⁴ Allah'ın kitabını ancak O'nun kitabı nesheder. Farzlarından dilediğini kaldıran da sabitleştiren de O'dur.⁴⁵ Bu yetki - Hz. Peygamber dahil- O'nun kullarından hiçbirisi için söz konusu olmaz.⁴⁶ Hz. Peygamber'in Sünnet'ini de ancak onun Sünnet'i neshedebilir.⁴⁷ Kur'ân Sünnet'i doğrudan neshetmez. Sünnet'le belirlenen bir hükümden sonra Allah yeni bir hüküm koyacak olursa Hz. Peygamber, Allah'ın bildirdiği yeni hükme uygun bir uygulamada bulunarak önceki uygulamasını neshedebilir. Böylece Sünnet, Sünnet'i neshetmiş olur.⁴⁸ Şâfiî'ye göre Sünnet'in Kitab'ı neshi de aklen ve şer'an⁴⁹ vâki değildir. Çünkü Sünnet Kitab'ın misli olmadığından onu neshedemez. Sünnet Kitab'a tâbi olup onu beyan etmektedir.⁵⁰

Cessâs'a göre aynı tür ve kuvvetteki delillerden biri diğerini neshedebileceği gibi kuvvetli olan delil kendinden zayıf olan delili de neshedebilir. Buna göre Kur'ân'la Kur'ân, Sünnet'le de Sünnet neshedilebilir. Sünnet de Kur'ân'la neshedilebilir. Ancak Kur'ân, Kur'ân dışında yalnızca mütevâtir ve meşhur sünnetle⁵¹ neshedilebilir. Kur'ân ve mütevâtir sünnet de âhâd haberle neshedilemez. Âhâd haber yine haber-i vâhidle ve kendinden kuvvetli başka bir delille neshedilebilir.⁵²

Şâfiî'nin nesh teorisinde bir şer'î delilin kendisi gibi yani benzeri/misli bir delil olduğu sürece neshetmesi mümkündür. Birbirinin misli olan deliller kuvvetçe de aynı olacağından nâsih-mensuh ilişkisi bakımından herhangi bir sorun da teşkil etmeyecektir. Ancak kuvvetçe eşit mertebede dahi olsa birbirinin misli olmayan deliller arasında doğrudan nesh gerçekleşmemektedir. Şâfiî, hükümlerin kaynağı bakımından sıhhati sabit olan Sünnet'i birinci mertebede görmekte ve Kur'ân'la aynı

⁴⁴ Şâfiî, *er-Risâle*, 66-67.

⁴⁵ Ra'd 13/39.

⁴⁶ Şâfiî, *er-Risâle*, 65-66.

⁴⁷ Şâfiî, *er-Risâle*, 66.

⁴⁸ Şâfiî, *er-Risâle*, 66-67.

⁴⁹ Zerkeşî kitabında, Şâfiî'nin Kur'ân'ın Sünnet'le neshinin aklen mi şer'an mı vâki olamayacağını kastettiği hakkında Şâfiî mezhebindekilerin ihtilafa düştüklerini, bu ihtilafı ve mezhepteki âlimlerin görüşlerini aktarmaktadır. Bkz. Bedruddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît* (b.y. : Dârü'l-kütübî, 1994), 5/263.

⁵⁰ Şâfiî, *er-Risâle*, 65.

⁵¹ Meşhur haberin bir bakıma mütevâtir haber gibi amel edilmesi gerekli bir hüccet olduğu hususunda Hanefî usulcülerinde görüş birliği bulunmaktadır. Cessâs'a göre haber, mütevâtir ve âhâd şeklinde ikiye ayrılmakta ve meşhur haber, Hanefîler dışındaki çoğunluğun benimsediğinin aksine âhâd haberin değil mütevâtir haberin kapsamına girmekte ve onun iki türünden biri olarak yer almaktadır. Meşhur haberin bir kısmını mütevâtir haberin bir türü sayan Cessâs'a göre meşhur haber de mütevâtir haber gibi ilim (ilme'l-yakîn) ifade etmektedir. Cessâs, *el-Fusûl*, 3/48-49,67-69. Ayrıca bkz. H. Yunus Apaydın, "Meşhur", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/meshur> (Erişim 04 Nisan 2021).

⁵² Cessâs, *el-Fusûl*, 2/323; Özdemir, *Cessâs'ın Nesih Anlayışı*, 105.

derecede kabul etmekle⁵³ birlikte nesh söz konusu olduğunda bu iki delilin birbirini doğrudan nesh edemeyeceğini belirtmektedir.

Cessâs için neshin Kur'ân'la Kur'ân, Sünnet'le Sünnet gibi aynı tür deliller arasında olması yani birbirinin misli olması veya olmaması esas oluşturan bir kıstas değildir. Ona göre kuvvetçe üstün veya eşit olan deliller arasında neshin gerçekleşmesine mâni bir durum yoktur.⁵⁴ Bu sebeple birbirinin misli olmadığı halde kuvvetçe eşit olan mütevâtir Sünnet'le Kur'ân neshedebilirken kuvvet bakımından denk olmadıklarından haber-i vâhidle mütevâtir Sünnet'in neshi câiz değildir.

5.1. Kur'ân'la Kur'ân'ın Sünnet'le Sünnet'in Neshi

Şâfiî, Kur'ân'ın bir hükmünün ancak Kur'ân'la neshedilebileceğini belirtmektedir.⁵⁵ Aynı şekilde Hz. Peygamber'in Sünnet'ini de yalnızca Sünnet'in neshedebileceğini ifade etmektedir. Çünkü onun nesh anlayışına göre *bir delil ancak kendi misliyle nesh olabilir*. Daha sonra izah edilecek olan Sünnet'in Kur'ân'ı doğrudan neshedemeyeceği şeklindeki görüşünü ise genel olarak Sünnet'in Kur'ân'ın misli olmamasına dayandırmaktadır.⁵⁶ Misli deliller olduğu için Kur'ân'la Kur'ân'ın, Sünnet'le de Sünnet'in nesh olabileceği açıkça ifade edilmektedir. Nitekim Şâfiî âlimlerinden Zerkeşî de *el-Bahru'l-Muhît* adlı ansiklopedik eserinde⁵⁷ Kur'ân'la Kur'ân'ın mütevâtir Sünnet'le mütevâtir Sünnet'in, âhâd haberin âhâd haberle, âhâd haberin mütevâtirle neshi konusunda bir ihtilâf olmadığını belirtmektedir.⁵⁸

Cessâs da Kur'ân'la Kur'ân'ın, Sünnet'le Sünnet'in neshini kabul ederek bu konuda fukaha arasında bir ihtilâf olmadığını belirtmektedir. Nesh konusundaki esas ihtilâfin Kur'ân-Sünnet gibi farklı tür deliller arasında gerçekleştiğini ifade etmektedir.⁵⁹ Görüldüğü üzere, Kur'ân'la Kur'ân'ın, Sünnet'le Sünnet'in neshi konusunda her iki fakih ittifak etmişlerdir.

5.2. Kur'ân'la Sünnet'in Neshi

Kur'ân ve Sünnet'in birbirlerini neshedip edemeyeceği meselesi hakkında Şâfiî ve Cessâs arasındaki ihtilaf, fıkıh usulü açısından büyük bir ehemmiyeti hâizdir.

⁵³ Ebû Zehra, *İmam Şâfiî*, 219.

⁵⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, 2/323; Özdemir, *Cessâs'ın Nesih Anlayışı*, 105.

⁵⁵ Şâfiî, *er-Risâle*, 65.

⁵⁶ Şâfiî, *er-Risâle*, 66-67.

⁵⁷ Menderes Gürkan. "Zerkeşî, Bedreddin", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamsiklopedisi.org.tr/zerkesi-bedreddin> (Erişim 22 Şubat 2021).

⁵⁸ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 5/259.

⁵⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, 2/323, 328; Özdemir, *Cessâs'ın Nesih Anlayışı*, 105.

Şâfiî, bu konuya dair görüşlerini “er-Risâle” isimli eserinde şöyle açıklamaktadır: “Biri, Sünnet Kur’ân’la neshedilir mi? diye sorarsa, şöyle cevaplandırılabilir: Sünnet, Kur’ân’la neshedilecek olursa, Hz. Peygamber’in ilk sünnetinin sonraki sünnetiyle neshedileceğini bildiren bir sünneti bulunur ki, böylece bir şeyin ancak kendi benzeriyle (misliyle) neshedileceğine dair insanlar için bir belge mevcut olsun. Bu söylediklerinin delili nedir? diyecek olursa, söylediğimin delili şudur: Hz. Peygamber, Allah’ın farzlarıyla âmm ve hâss olma bakımından ne murad ettiğini açıklama mevkine sahiptir. Yine bu kitabımda anlattım; Hz. Peygamber, bir şeyi daima Allah’ın hükmüne dayanarak söyler. Allah onun söylediği bir hükmü neshedecek olursa, Hz. Peygamber’in de Allah’ın neshettiği konuda bir sünneti varid olur.”⁶⁰

Şâfiî’ye göre “Sünnet’le belirlenen bir hükümden sonra Allah yeni bir hüküm koyacak olursa, Hz. Peygamber, Allah’ın bildirdiği şey hususunda yeni bir Sünnet vaz eder. Böylece Hz. Peygamber, önceki Sünnet’ini nesheden yeni bir Sünnet ortaya koymuş olur.”⁶¹ Yani şâyet Allah, bir Sünnet’in hükmünü neshetmeyi murad etmişse Hz. Peygamber’in Allah’ın muradına uygun olarak yeni bir Sünnet ile önceki Sünnet’i nesh etmiş olduğunu insanlara göstermesi veya bildirmesi gerekir. Böylece Sünnet tek başına Kur’ân tarafından değil Kur’ân’la beraber Sünnet’le neshedilmiş olur. Dolayısıyla ona göre Kur’ân, Sünnet’i doğrudan neshedememektedir. Şâfiî, bu görüşü sebebiyle başta Cessâs olmak üzere birçok âlim tarafından eleştiriye tutulsa da⁶² ortaya koyduğu nesh teorisi açısından tutarlılık göstermiştir. Çünkü ona göre *şer’î bir delil ancak kendi misli bir delille nesh edilebilir*. Kur’ân da Sünnet’in misli olmadığı için onu nesh edemez.⁶³

Şâfiî’ye göre şâyet Kur’ân’ın Sünnet’i neshettiği kabul edilirse beyân mekanizması tersine çevrilmiş olur. Zira sünnet, neshi beyân ettiğinden⁶⁴ neshin varlığını ortaya koyan bir Sünnet olmadan bir âyetin, ilgili Sünnet’i nesh edip etmediği anlaşılabilir. Dolayısıyla Hz. Peygamber’in, önceki Sünnet’inin nesh edildiğini ortaya koyan yeni bir Sünnet’i olmalı ki ilgili âyetin ilk Sünnet’in hükmünü ortadan kaldırmak için nazil olduğu anlaşılmalı ve beyan edilmiş olsun. Bu durumda iki nâsîh (Kur’ân ve Sünnet) var gibi görünse de Şâfiî’ye göre Kur’ân’ın Sünnet’i

⁶⁰ Şâfiî, *er-Risâle*, 68.

⁶¹ Şâfiî, *er-Risâle*, 66-67.

⁶² Cessâs, *el-Fusûl*, 2/328; Sahip Beroje, “İmam Şâfiî’nin Nesh Anlayışı ve İlk Şâfiî Usulcülerin Buna Yönelik Eleştirileri”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2007), 56-57.

⁶³ Şâfiî, *er-Risâle*, 67.

⁶⁴ Şâfiî ile Cessâs’ın nesh konusunda “beyân” anlayışlarının farklı olduğunu belirtmek gerekir. Cessâs neshi “hükümün müddetinin beyânı” olarak tanımlar. Şâfiî ise Sünnet’i Kur’ân’ın beyân edicisi olarak niteleyerek “Sünnet’in bazı farzların ne zaman kalkacağına ne zaman devam edip yapılması gerekeceğinin Allah adına açıklanması” şeklinde izhâr ve tebliğ anlamında beyânı kullanır. Bkz. Şâfiî, *er-Risâle*, 18. Ayrıca “nâsîh ve mensûhlar” bahsinde beyânın tek şekilde olmadığını, birkaç çeşidi bulunduğunu belirtmektedir. Bkz. Şâfiî, *er-Risâle*, 89.

neshettiği zannedilmemeli ve buradaki asıl nâsihin Sünnet olduğu bilinmelidir. Bu da Sünnet'in Kur'ân'la değil Sünnet'in Sünnet'le neshi kabilindedir.⁶⁵

Şâfiî'ye göre şayet "Allah'ın bildirdiği"yle⁶⁶ beraber sünnet bulunmaksızın, Kur'ân doğrudan sünneti neshetmiş olsaydı, Hz. Peygamber'in her hadisi hakkında Kur'ân'da benzerini bulamayınca "O böyle bir şey söylememiştir" diyerek Kur'ân'a zahirde muâriz görünen bütün hadisleri reddetmek gerekirdi. Mesela "*Hırsızlık eden erkek ve kadının, yaptıklarına karşılık bir ceza ve Allah'tan bir ibret olmak üzere ellerini kesin.*"⁶⁷ âyetine dayanarak muhafaza edilmeyen malı çalanın da çeyrek dinardan az bir şey çalanın da üzerinden hadd cezası kaldırılmaz, demek câiz olurdu. Çünkü âyete göre hırsızlık az veya çok çalanı da muhafaza edilen veya edilmeyeni çalanı da kapsamaktadır. Hâlbuki bu âyetlerin beyânı Sünnet iledir. Aksi halde Sünnet, Kur'ân'ın beyân edicisi olamazdı. Böyle bir durumda da Sünnet, Kur'ân'ın âmını dahi tahsis edemezdi.⁶⁸

Kur'ân'ın Sünnet'i neshi konusunda Şâfiî şu hususa dikkat çekmektedir: Bazı bilginler, "*Allah dilediğini siler, dilediğini de yerinde bırakır; ana kitap onun katındadır.*"⁶⁹ âyetine dayanarak Kur'ân'da hükmü bildirilmeyen konularda Allah'ın Hz. Peygamber'e hüküm vaz etme yetkisi verdiğine dair delalet bulunduğunu ifade etmektedirler. "*Allah dilediğini yok eder*" ibaresinin ise Hz. Peygamber'in kendiliğinden koyduğu hükümlerden Allah'ın dilediği farzı kaldırdığı, dilediği farzı da sabit kıldığı anlamına geldiği söylemişlerdir ki kendisi de bu görüşü doğru bulduğunu belirtmektedir. Şâfiî'ye göre buna "*Biz bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak, mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz.*"⁷⁰ âyeti delalet etmektedir. Bu âyette Allah, Kur'ân'ın neshinin ancak Kur'ân'la mümkün olacağını bildirmektedir.⁷¹ Yani Şâfiî'ye göre Kur'ân'da hükmü bildirilmeyen konularda Hz. Peygamber'e ictihad ederek kendiliğinden hüküm koyma yetkisi varsa –ki var olduğunu kabul etmektedir- Allah o hükmü ister vahy-i metlûv ister vahy-i gayri metlûv yoluyla dilerse sabit kılar, dilerse de kaldırır. Nitekim Hz. Peygamber'in ictihadında hata üzere bırakılması söz konusu değildir. Böylece Hz. Peygamber de

⁶⁵ Beroje, "İmam Şâfiî'nin Nesh Anlayışı", 58; Bakkal, "İmam Şâfiî'de Nesh Anlayışı", 125.

⁶⁶ Şâfiî'nin "*Sünnet'le belirlenen bir hükümden sonra Allah yeni bir hüküm koyacak olursa, Hz. Peygamber, Allah'ın o bildirdiği şey hususunda yeni bir Sünnet koyar*" cümlesinde belirttiği "*Allah'ın o bildirdiği şey*" ile kastının "Kur'ân ayeti" olduğuna dair bir açıklık kitabında bulunmamakla birlikte onun doğrudan "ayet" demeyip bu şekilde ifade etmek istemesinde Cessâs "Kur'ân"ın yanı sıra "vahy-i gayri metlûv" kastının da bulunabileceği yorumunu yapmıştır. Bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, 2/336-337.

⁶⁷ Mâide 5/38.

⁶⁸ Şâfiî, *er-Risâle*, 69; Ebû Zehra, *İmam Şâfiî*, 290-291; Bakkal, "İmam Şâfiî'de Nesh Anlayışı", 125.

⁶⁹ Ra'd 13/39.

⁷⁰ Bakara 2/ 106.

⁷¹ Şâfiî, *er-Risâle*, 66.

Allah'ın kaldırmayı dilediği hükmünün yerine ona muvafık yeni bir Sünnet ortaya koyar ki Sünnet Kur'ân'la değil Sünnet'le neshedilmiş olsun, Allah'ın sabit kılma'yı dilediği hükümde ise mevcut Sünnet'ini devam ettirir. Yahut da Hz. Peygamber, Allah'ın kaldırmayı dilediği bir hükmü vahy-i gayri metlûv yoluyla ortaya koymuşsa – ki bunu kendisi açıklamadığı sürece bizce o hükmün kendi içtihadıyla mı yoksa Allah'ın iradesiyle mi olduğunu bilemeyiz- onu neshedecek olan yine ya Kur'ân'dır ya da vahy-i gayri metlûv'dur. Bakara suresindeki âyetin delaleti bunu göstermektedir. Böylece Allah'ın indirdiğinin neshedilmesi veya inzalinin geciktirilmesi yine Allah'ın iradesine bağlı olarak vâkî olacaktır.

Sünnet'in Kur'ân'la neshedilemeyeceği görüşünde olan Şâfiî, herhangi bir insan sözünün de Sünnet'i neshedemeyeceğini şöyle ifade etmektedir: *“Sünnet, söylediğim gibi, insanlardan hiçbirisinin sözüne denk olmayınca onu ancak benzeri bir şey neshedebilir. Onun benzeri de yine Hz. Peygamber'in sünnetidir. Çünkü Allah, Hz. Peygamberden sonra hiç kimse için O'na verdiği yetkiyi tanımamıştır. Aksine, insanların O'na uymasını farz kılınmıştır. Allah, insanları O'nun emrine uymaya mecbur etmiştir. Bütün halk da O'na tabidir. Tabi olan birinin, uymakla mükellef bulunduğu şeye muhalefet etmesi söz konusu olmaz. Hz. Peygamber'in sünnetine uyması, üzerine vacib olan kimsenin O'na muhalefet etmesi mümkün değildir. Böyle birisi, O'nun sünnetine dâhil olan bir şeyi neshetme yetkisine sahip değildir.”*⁷² Yani Şâfiî'ye göre Hz. Peygamber'in sabit bir hüküm olarak ortaya koyduğu bir Sünnet ne icma ne içtihad ne de kıyas gibi insan görüşüne dayanan bir delille neshedilemez. Çünkü Allah, insanlara Hz. Peygamber'e uymayı emretmişken onun sabit bir hüküm olarak koyduğu bir Sünnet'i neshetmeleri Hz. Peygamber'e muhalefet anlamına gelir ki bu da Allah ve resulüne itaatsizliktir. Şâfiî'ye göre nasıl ki insan re'yinin ürünü bu deliller peygamber sözüne denk olamayacağından Sünnet'i neshedemezse aynı şekilde bu delillerle Allah kelâmı olan Kur'ân'ın neshedilmesinin mümkün olmadığı söylenebilir.

Cessâs ise Kur'ân'ın Sünnet'i neshi konusundaki kendi görüşüne aykırı görüşleri eleştirerek bir delilin başka bir delili neshedebilmesi hususunda *“sübutu kat'î bir delil, ancak sübutu kat'î bir delille neshedilebilir”* ve *“sübutu zannî bir delil ile sübutu kat'î terk edilemez”* şeklinde ilke belirlemiştir.⁷³ Bu açıdan Cessâs'a göre zannî olan haber-i vâhidin ne Kur'ân'ı ne de mütevâtir yolla sabit olan Sünnet'i neshetmesi câiz değildir. Ancak kat'î bir delil olan Kur'ân Sünnet'i neshedebilir. Zira *“Bu kitabı sana her konuda açıklama getiren bir rehber, bir hidâyet ve rahmet kaynağı, Allah'a gönülden bağlananlar için bir müjde olarak indirdik.”*⁷⁴ âyeti bunun delili olduğu gibi seleften

⁷² Şâfiî, *er-Risâle*, 67.

⁷³ Cessâs, *el-Fusûl*, 1/168; 2/324; Özdemir, *Cessâs'ın Nesih Anlayışı*, 104.

⁷⁴ Nahl 16/89.

de Sünnet'in Kur'ân'la neshininin câiz oluşuna aykırı bir görüş de bulunmamaktadır.⁷⁵ Cessâs, Sünnet'i⁷⁶ "Kur'ân olmayan vahiy/بُرْآنٍ لَيْسَ بِقُرْآنٍ" olarak nitelemekte⁷⁷ ve bu görüşünü "O kendi heva ve hevesiyle konuşmaz. O, kendisine vahyedilen bir vahiyden başka bir şey değildir"⁷⁸ âyetiyle delillendirmektedir. Buna göre Sünnet'in Sünnet'le neshi câiz olduğu gibi Kur'ân'la neshinin de câiz olduğunu belirtmektedir. Nitekim her ikisi de Allah'tan gelen vahiydir ve ikisi de aynı seviyede delillerdir. İki delil arasındaki fark ise Sünnet'in "okunmayan Kur'ân/قُرْآنٍ وَعَبْرٌ قُرْآنًا"⁷⁹ oluşudur. Bu sebeple de Kur'ân'ın Sünnet'i neshedebilmesi gerekir.⁸⁰

Cessâs, İmam Şâfiî'nin Sünnet'in Kur'ân tarafından neshedemeyeceğine, Sünnet'in ancak kendi misli olan Sünnet'le neshedilebileceğine dayanak gösterdiği "şer'î hükümlerin ancak kendi misleriyle neshedilebileceği" şeklindeki anlayışını ve Sünnet'in Kur'ân'la neshi şeklinde görünen bazı durumların esasen bizzat Sünnet'in Sünnet'le neshi olduğuna dair görüşünü bazı yönlerden çelişkili ve hatalı olduğunu belirterek eleştirir. Cessâs göre, Şâfiî'nin hem Sünnet'in ancak Sünnet'le neshedebileceğini söyleyip hem de "Hz. Peygamber'in Sünneti'yle belirlediği bir hüküm konusunda Allah ona başka bir şey bildirirse, Peygamber, Allah'ın o bildirdiği şey konusunda yeni bir Sünnet koyar"⁸¹ demesi çelişkilidir. Zira Şâfiî, "Allah ona başka bir şey bildirirse" ifadesini "Kur'ân ile bildirmesi" şeklinde anlamışsa sözlerinin sonundaki "yeni bir Sünnet ortaya koyar" beyanından dolayı kendisiyle çelişkiye düşüyor demektir. Çünkü Hz. Peygamber ortaya yeni bir Sünnet koyuyor olsa bile evvelki Sünnet'i nesheden şey yine Kur'ân'ın kendisi olmaktadır. Şâyet Şâfiî "Allah ona başka bir şey bildirirse" ifadesiyle "Kur'ân olmayan bir vahiy ile bildirmesi" manasını –ki ahkâmı ilgili Kur'ân dışında ona indirilen vahiy, ancak kendisinin Sünnet'idir – kastediliyorsa; bu durumda onun sözünün geri kalan kısmı –yani Kur'ân'ın Sünnet'i neshedemeyeceğine dair ifadesi- herhangi bir anlam ifade etmeyecektir. Çünkü Sünnet Sünnet'i neshetmiş olduğundan zaten "Allah ona yeni bir Sünnet bildirirse, Peygamber, Allah'ın o bildirdiği şey konusunda yeni bir Sünnet koyar" demiş olmaktadır. Dolayısıyla Allah, Kitab'ının haricinde (okunmayan/gayrı metlûv) vahiyyle yeni bir Sünnet vazetmesinin akabinde Hz. Peygamber'in bunun üzerine bir Sünnet daha ortaya koyarak önceki Sünnet'i neshettiğini bildirmesi gereksiz olacaktır. Çünkü Kur'ân dışında bir vahiy olan Sünnet'le önceki Sünnet'in neshi sâbit olmuştur ve ikinci kez Rasûlullah'ın Sünnet'iyle önceki Sünnet'in neshine

⁷⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, 2/324.

⁷⁶ Cessâs'ın buradaki Sünnet ile kastının haber-i vâhid olmadığı kanaatindeyiz. Nitekim ona göre haber-i vâhid, Kur'ân'ı neshedemeyeceği gibi meşhur ve mütevâtir haberi de neshedemez.

⁷⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, 2/353.

⁷⁸ Necm 53/3-4.

⁷⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, 2/259.

⁸⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, 2/259, 324; Özdemir, *Cessâs'ın Nesih Anlayışı*, 106.

⁸¹ Şâfiî, *er-Risâle*, 66-67.

gerek yoktur. Zira neshedilmiş olan bir hükmün bir kez daha neshedilmesi mümkün değildir. Çünkü o hüküm artık mevcut değildir. Bu aynı zamanda Allah'ın, Kur'ân ile neshettiği bir hükmün Hz. Peygamber tarafından kendi Sünneti'yle neshettiğini iddia ettiği manasını gelir ki Hz. Peygamber'in böyle bir muhalefette bulunması muhaldir.⁸²

Cessâs burada Şâfiî'yi eleştirirken esasen kendi nesh teorisi açısından bir kapalılık oluşturmaktadır. Şöyle ki Cessâs'a göre Allah, Kur'ân dışında bir vahiy yoluyla –ki onu Sünnet olarak kabul etmektedir- yeni bir Sünnet belirledikten sonra Hz. Peygamber'in bunun üzerine bir Sünnet daha vaz ederek önceki Sünnet'i neshettiğini bildirmesini gereksiz görmektedir. Çünkü ona göre Kur'ân dışında bir vahiy olan Sünnet'le önceki Sünnet'in neshi sabit olmuştur ve ikinci kez Resûlullah'ın Sünnet'iyle önceki Sünnet'in neshine gerek yoktur. Ancak "Hz. Peygamber, önceki Sünnet'ine muhalif olarak Kur'ân dışında bir vahiy aracılığıyla kendisine bildirilen bir hükümle amel etmezse, Kur'ân dışında o vahyin önceki Sünnet'i nesh ettiği insanlar tarafından nasıl anlaşılabilir olsun?" sorusuna bir açıklık getirmemiştir. Yani iddia ettiği gibi Kur'ân dışında vahiy olan Sünnet'le önceki Sünnet'in neshinin sabit olduğu nasıl tespit edilsin? Cessâs "ikinci kez Resûlullah'ın Sünnet'iyle önceki Sünnet'in neshine gerek yoktur, mensuh bir hükmün bir kere daha neshedilmesi mümkün değildir" derken kendisinin öncelikle ilkin gerçekleştiğini iddia ettiği Kur'ân dışındaki vahyin önceki Sünnet'i neshettiğini ispat etmesi gerekirdi. Halbuki Hz. Peygamber bunu bildirmediikten veya uygulamadıktan sonra -Kur'ân dışındaki vahiy insanlar tarafından okunup bilinemeyeceğine göre- önceki Sünnet'in neshedildiği bilgisi peygamberde saklı kalacaktır ki bu beyân ve tebliğ görevi bulunan Hz. Peygamber için muhal bir durumdur. Bu açıdan Şâfiî'nin işaret ettiği "Allah ister Kur'ân ister Kur'ân dışındaki vahiyle bir Sünnet'i neshetmeyi murad etmişse Hz. Peygamber muhakkak o hükmü uygulayan bir Sünnet ortaya koymalıdır ki insanlar tarafından önceki hükmün neshedildiği anlaşılmalı olsun ve insanlar mensuh olan hükümle amel etmeye devam etme durumunda kalmasın"⁸³ şeklindeki yaklaşımı kabul edilebilir görünmektedir. Yani "Sünnet ancak Kitâb ve Sünnet'le birlikte nesholur" görüşü hem teorik açıdan hem Kur'ân-Sünnet arasındaki âdâb açısından daha tutarlı bir yöntemdir demek mümkündür. Nitekim Zerkeşî de bazı usulcülerin Şâfiî'nin Sünnet'in Kur'ân'la neshedilmeyeceği görüşünü yanlış anladıkları kanaatindedir. Ona göre Şâfiî'nin bu konudaki muradı şudur: "Hz. Peygamber bir sünnet ortaya koyar da Allah, Kitâb'ında o Sünnet'in hükmünü nesheden bir şey indirirse Hz. Peygamber'in, önceki sünnetini neshettiğini gösteren Kitâb'a muvafık bir Sünnet ortaya koyması gerekir ki neshin hem Kur'ân hem de Sünnet nassıyla beraber o Sünnet'i neshettiğine dair insanlar için bir delil olsun ve neshin sadece birine dayandırıldığı şüphesi doğmasın. Böylece önceki Sünnet tek başına Kitâb'a muhalif olmasın. Şâfi aslında 'Sünnet ancak Kitâb ve

⁸² Cessâs, *el-Fusûl*, 2/336-337; 340-341; Özdemir, *Cessâs'ın Nesih Anlayışı*, 116-117.

⁸³ Şâfiî, *er-Risâle*, 66-67.

Sünnet’le birlikte nesholur’ demiş olmaktadır. Bu, insanlar üzerinde her iki şer’î delille hüccet oluşması ve kuşkulu kimselerin bir delilin diğerinden soyut olduğunu vehmetmeleri içindir. Halbuki her iki delil de Allah’tandır. Ancak usulcüler Şâfiî’nin bu konudaki muradı üzerinde durmadılar. Daha önce de belirttiğimiz gibi Şâfiî’nin burada ortaya koyduğu büyük bir âdâb vardır ve onun kastı bahsettiğimizden başka bir şey değildir.”⁸⁴

Zerkeşî, bu konu hakkında büyük bir fikhî incelik ortaya koyan Şâfiî’nin, sonraki usulcüler tarafından maksadının anlaşılmaya çalışılmadığını hatta onun görüşünün yanlış yorumlandığını ifade etmektedir. Zerkeşî’nin bu ifadesinden Cessâs’ın da Şâfiî’nin Sünnet’in Kur’ân’la neshedilmeyeceği hakkındaki görüşünü yanlış anladığını söylemek mümkündür. Kur’ân’la Sünnet’in neshi konusunda İmam Şâfiî’nin görüşüne Şâfiî mezhebi içerisinden el-Mervezî (ö. 340/951), Gazâlî, Razî, Âmidî (ö. 631/1233) gibi fakihlerin eleştiri getirdikleri hatta Şîrâzî (ö. 476/1083) ve Sem’ânî (ö. 489/1096) hariç Eş’ârî usulcülerin de bu hususta İmam Şâfiîden farklı düşündükleri nakledilmektedir.⁸⁵ Ancak günümüz akademisyenlerinden Sahip Beroje’nin de belirttiği üzere Şâfiî’nin benzer ifadeleri dikkatle incelendiğinde maksadının rahatlıkla anlaşılabilirliğini, problemin ise onun görüşünün yeterince önemsenmemesinden kaynaklandığını ifade etmek mümkündür.⁸⁶

Cessâs ayrıca Şâfiî’nin Sünnet’in ancak Sünnet’le neshedilebileceği görüşünü Allah’ın kullarına, Hz. Peygamber’e uymayı farz kıldığını belirterek delillendirmeye çalıştığını ifade etmekte fakat nasıl ki Kur’ân-ı Kerîm’e ittiba etmekle mükellef olduğumuz halde Kur’ân’ın Kur’ân’la neshinin câiz olmadığı söylenemezse Hz. Peygamber’e ittiba ile mükellef olmamızdan dolayı Kur’ân’ın Sünnet’i neshedemeyeceğini de iddia etmenin mümkün olamayacağını belirtmektedir.⁸⁷

Şâfiî, Allah’ın insanlara, Hz. Peygamber’e uymayı farz kıldığını belirterek delillendirmeye çalıştığı şey Cessâs’ın iddia ettiği gibi Sünnet’in ancak Sünnet’le neshedilebileceği görüşünü ispat etmekten ziyade Sünnet’in herhangi bir insan sözüyle neshedilmeyeceğini açıklamak içindir. Çünkü ona göre hem hiçbir insan sözü Hz. Peygamber’in sözüne denk değildir⁸⁸ hem de insanların kendisine tâbi olunması emredilmişken onun sözüne muhalif olarak Sünnet’ini neshetmeleri itaatsizlik olacaktır.

⁸⁴ Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, 5/275.

⁸⁵ Nasi Aslan, “Eş’ârî Usulcülerin Nesih Konusunda İmam Şâfiî’ye Yöneltilmiş Eleştiriler -Râzî ve Âmidî Örneği” *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 36 (Ekim 2020), 4.

⁸⁶ Beroje, “İmam Şâfiî’nin Nesh Anlayışı”, 57.

⁸⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, 2/338; Özdemir, *Cessâs’ın Nesih Anlayışı*, 117-118.

⁸⁸ Şâfiî, *er-Risâle*, 67.

Cessâs, Şâfiî'ye ait "*Sünnet, insanlardan hiçbirisinin sözüne denk olmadığından, onu ancak benzeri bir şey nesheder*"⁸⁹ ifadesini de tahlil ve tenkit etmektedir. Şâfiî'nin "*Sünnet'in insanlardan hiçbirisinin sözüne denk olmaması*" beyanından kastının nazım bakımından değil hüküm bakımından olduğunu belirten Cessâs, bunu Kur'ân'ın metninin îcâzı sadece kitaba özel bir durum olmasına dayandırmaktadır. Çünkü Sünnet'in de lafız bakımından îcâzını kabul etmek onu Kur'ân'la bir tutmak anlamına gelir ki bu da hatalı bir görüş olur. O halde Şâfiî'nin bu sözden maksadı "*Sünnet'in ortaya koyduğu hükümdür*" ki hiçbir Müslümanın Peygamber'den başka bir insanın şerîat ve ahkâm ortaya koyduğu iddiası olmadığından bu kaydı düşmenin bir anlamı yoktur. Ayrıca İmam Şâfiî'nin bu sözden kastı ne manaya gelirse gelsin Kur'ân da insan sözüne denk olmadığı ancak neshedilebildiği kesin olduğu halde "*beşer kelâmına muadil olmadığı için Sünnet neshedilemez*" denilemez, Kur'ân Sünnet'i neshedebilir.⁹⁰

Şâfiî burada Cessâs'ın ifade ettiği gibi "*insan sözüne denk olmadığı için Sünnet neshedilemez*" iddiasında bulunmamaktadır. Bilakis Şâfiî "*Sünnet, insanlardan hiçbirisinin sözüne denk olmadığından, onu ancak benzeri bir şey nesheder*"⁹¹ ifadesiyle insan sözünün ne Allah kelâmına ve Hz. Peygamber'in sözüne denk olmadığından hükmü sabit olan bir âyet veya Sünnet'in insan re'yi ile neshedilemeyeğine işaret etmekte ve Kur'ân'ın ancak Kur'ân'la Sünnet'in de ancak Sünnet'le nesholunacağını belirtmektedir.

Cessâs'ın Şâfiî'ye yönelik eleştirilerinden biri de "*İnsanlara, kendilerine indirileni açıklaman ve onların da (üzerinde) düşünceleri için sana bu Kur'ân'ı indirdik*"⁹² âyeti gereği Resûlullah'ın ve dolayısıyla da Sünnet'in, Kur'ân'ın açıklayıcısı oluşu sebebiyle Kur'ân'ın Sünnet'i neshedemeyeceği görüşüdür.⁹³ Çünkü bu görüştekilere göre Sünnet, Kur'ân'ın beyân edicisi olduğu halde Kur'ân'ın Sünnet'i neshederek onu tebyîn ettiği söylenirse her iki delil birbirinin beyân edicisi gibi olacağından bir çıkmaza yol açar. Cessâs bunu iddia edenlerin iddiaları da yersiz bularak *Kur'ân'ın kendi kendisini beyân etmesine rağmen Kur'ân'ın Kur'ân'la neshedilmesi mümkün değildir denilemeyeceğine göre benzer şekilde, Sünnet'in de Sünnet'i beyân etmekle birlikte neshetmesinin mümkün olduğu* sözleriyle temellendirmekte ve Sünnet'in Kur'ân'ı tebyîn etmesinin Sünnet'in Kur'ân tarafından neshedilmesine mâni olmadığını belirtmektedir.⁹⁴

⁸⁹ Şâfiî, *er-Risâle*, 67.

⁹⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, 2/339; Özdemir, *Cessâs'ın Nesih Anlayışı*, 118.

⁹¹ Şâfiî, *er-Risâle*, 67.

⁹² Nahl 16/44.

⁹³ Şâfiî, *er-Risâle*, 65-66.

⁹⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, 2/334-335; Özdemir, *Cessâs'ın Nesih Anlayışı*, 114-115.

Şâfiî, Kur'ân'ın ancak Kur'ân'la, Sünnet'in de ancak Sünnet'le nesholunacağını belirtirken bunu Kur'ân'ın Kur'ân'ı veya Sünnet'in Sünnet'i beyân etme özelliğine bağlamamaktadır. Hatta Şâfiî bu delillerin kendi içinde ihtilafı gibi görünen hükümleri arasında tearuzu giderme yollarından biri olan neshin gerçekleşmesini mümkün görmektedir.⁹⁵ Ancak iş Kur'ân ve Sünnet arasındaki nesh meselesine gelince ilişkinin temelinde sünnetin beyân rolü bulunduğundan iki delil arasında tearuzun gerçekleşmesini muhal görmektedir. Ona göre Sünnet, Kur'ân'ın ahkâmına asla muhalif olamaz, muhkem nassla hükmü bildirilip neshedilmemiş âyetlerin nakzedicisi de olamaz. Hz. Peygamber'in Sünnet'yle teşri' ettiği her hüküm, Allah'ın kitabının nassına uygundur. Sünnet, Kur'ân'da bulunmayan bir şey teşri' ederse Allah, Rasulüne itaati emrettiğinden o Sünnet'e tâbi olunur. Yani Sünnet ya Kur'ân'ın âmını tahsis ya mücmelini tafsil ya mutlakını takyîd eder –ki bütün bu hususların beyânını Allah, Hz. Peygamber'e bırakmıştır- yahut da Kur'ân'da nass bulunmayan bir hüküm getirir ki bunların hiçbiri nesh değildir.⁹⁶ Şu durumda Şâfiî, Sünnet, beyân ettiği Kur'ân'la tearuz edemeyeceğinden nesh de edemez, demiş olmaktadır.

5.3. Sünnet'le Kur'ân'ın Neshi

Şâfiî'ye göre Sünnet, Kur'ân'ı neshedemez. Çünkü Sünnet, Kitâb'a tâbidir ve Allah'ın mücmel olarak inzal ettiği hususları beyân etmektedir.⁹⁷ Ona göre *"İnsanlara, kendilerine indirileni açıklaman için ve düşünüp anlasınlar diye sana da bu Kur'ân'ı indirdik."*⁹⁸ âyeti ve bu anlamdaki diğer âyetlerin gereği olarak Sünnet'in esas görevi Kur'ân'ın beyân edicisi olduğu gerçeğidir.⁹⁹ Bu nedenle Şâfiî, Sünnet haber-i hâssa değil haber-i âmme de olsa hatta haber-i vâhid değil de mütevatir haber dahi olsa Sünnet'in Kur'ân'ı neshetmesinin mümkün olmadığını belirtmektedir.¹⁰⁰ Ayrıca *"Kendilerine âyetlerimiz açıkça okunup anlatılınca bize geleceklerine inanmayanlar, "Bundan başka bir Kur'ân getir veya bunu değiştir" dediler. Onlara şöyle de: "Onu kendiliğinden değiştirmeye hak ve yetkim yoktur, ben ancak bana vahyedilene uyuyorum. Eğer rabbime itaatsizlik edersem şüphesiz dehşetli bir günün azabından korkarım."*¹⁰¹ âyeti gereği Hz. Peygamber'in kendisine vahyolunana uyması farz kılınmış ve kendiliğinden bir âyeti değiştiremeyeceği bildirilmiştir. Böylece *"...Onu kendiliğinden değiştiremem..."* ifadesi gereği Allah'ın Kitâb'ını ancak O'nun Kitâb'ı nesheder. Çünkü farzlarından dilediğini kaldıran da sabitleştiren de O'dur¹⁰² ve bu

⁹⁵ Ebû Zehra, *İmam Şâfiî*, 268-269.

⁹⁶ Şâfiî, *er-Risâle*, 11-12, 18-19, 23; Ebû Zehra, *İmam Şâfiî*, 265, 269-270, 274-276, 286, 293-294.

⁹⁷ Şâfiî, *er-Risâle*, 65-66.

⁹⁸ Nahl 16/44.

⁹⁹ Şâfiî, *er-Risâle*, 19; Beroje, "İmam Şâfiî'nin Nesh Anlayışı", 55.

¹⁰⁰ Ebû Zehra, *İmam Şâfiî*, 283.

¹⁰¹ Yûnus 10/15.

¹⁰² Ra'd 13/39.

yetki -Hz. Peygamber dahil- O'nun kullarından hiçbirisine verilmemiştir.¹⁰³ Nesh ise bir nevi tebdil/değiştirmektir. Halbuki Hz. Peygamber'in kendisine vahyolunanı değiştirme salâhiyeti olmadığı gibi Kur'ân'dan bir hükmü nesh yoluyla kaldırmak ancak Allah tarafından yapılabilir.¹⁰⁴ Buna göre Şâfiî'nin *"bir delili ancak kendi benzeri/misli bir delil neshedebilir"* teorisi gereği birbirinden farklı olan hiçbir delilin birbirini neshedemeyeceğinden Sünnet de Kur'ân'ı neshedemez.¹⁰⁵ Ancak Şâfiî'nin bu görüşünün Eş'ârî usulcülerden Râzî ve Âmidî tarafından eleştirilerek Sünnetin Kur'ân-ı neshinin aklen caiz ve şer'an da vâki olduğunu ifade ettikleri nakledilmiştir.¹⁰⁶

Cessâs'a ve kendinden önceki Hanefî usulcülere göre ise haber-i vahid olmayan Sünnet'in Kur'ân'ı neshi câizdir. Yani mütevâtir ve meşhur Sünnet Kitab'ı neshedebilir ancak haber-i vahid Kur'ân'ı neshedemez.¹⁰⁷ Çünkü Cessâs'ın nesh teorisine göre *"sübutu kat'î olan bir delil, ancak sübutu kat'î bir delille neshedilebilir"* ve *"sübutu zannî delille sübutu kat'î delil terk edilemez"*.¹⁰⁸

Cessâs, daha önce Kur'ânın Sünnet'i neshi meselesinde belirtildiği üzere Şâfiî'nin Sünnet, Kur'ân'ın beyân edicisi olması sebebiyle neshedemeyeceği görüşünü eleştirmiş ve bir şeyin beyân ettiği şeyi neshetmesinin câiz olduğunu, Kur'ân'ın da Kur'ân'ı beyân ettiği halde neshedebildiğini ve zaten neshin de bir çeşit beyân olduğunu savunmuştur. Cessâs, aynı gerekçeyle ve ona göre her ikisinin -Kur'ân ve Sünnet'in- vahiy ürünü olması hasebiyle nasıl ki Kur'ân'ın Kur'ân'ı ve Kur'ânın Sünnet'i neshetmesi câizse Sünnet'in Kur'ân'ı neshetmesi de câiz olmalıdır.¹⁰⁹ Cessâs aynı zamanda Kur'ân'ın Sünnet tarafından tahsisinin cevazında ittifak olduğunu belirterek bu konuyu *"Sünnet'le Kur'ân'ın tahsisi câiz olduğuna göre neshinin de câiz olması gerektiği"* şeklinde delillendirmektedir. Çünkü ona göre tahsîs ve nesh gerek hükmü beyân etmesi gerekse takyid etmesi açısından benzerlik göstermektedir.¹¹⁰

Cessâs, bazılarının *"Biz bir âyetin yerine başka bir âyeti getirdiğimiz zaman -ki Allah, neyi indireceğini çok iyi bilir- «Sen ancak bir iftiracısın» dediler."*¹¹¹ âyetinin, bir âyet bir âyeti neshettiği zaman Hz. Peygamber'in onu kendi nefsinden yapmadığına dair kâfirlerin öne sürebilecekleri delillerin önünü kesmek ve *"uydurdu"* şeklindeki iddialarını çürütmek üzere nazil olduğunu, buradan da âyetin ancak âyetle neshedilebileceği ve dolayısıyla Kur'ân'ın Sünnet tarafından neshedilemeyeceği

¹⁰³ Şâfiî, *er-Risâle*, 65-66.

¹⁰⁴ Ebû Zehra, *İmam Şâfiî*, 284.

¹⁰⁵ Şâfiî, *er-Risâle*, 67; Bakkal, "İmam Şâfiî'de Nesh Anlayışı", 119.

¹⁰⁶ Aslan, "Eş'ârî Usulcülerin Nesih Konusunda İmam Şâfiî'ye Yönelttiği Eleştiriler", 9-10.

¹⁰⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, 2/345; Özdemir, *Cessâs'ın Nesih Anlayışı*, 122.

¹⁰⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, 1/168; 2/324; Özdemir, *Cessâs'ın Nesih Anlayışı*, 104.

¹⁰⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, 2/346.

¹¹⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, 2/347-348; Özdemir, *Cessâs'ın Nesih Anlayışı*, 125.

¹¹¹ Nahl 16/101.

anlamını çıkardıklarını ifade etmektedir. Ancak ona göre bu âyetten böyle bir anlamın çıkarılması mümkün değildir. Çünkü burada yalnızca, bir âyet başka bir âyetle neshedildiğinde Peygamberimize iftiracı dediklerine dair bir haber bulunmaktadır. Âyet şâyet Sünnet’le nesholursa kâfirlerin bunu Peygamber’in kendi nefsinden yaptığına dair şüpheleri oluşur iddiası da yersizdir. Çünkü âyet âyeti neshettiği halde bu durum kâfirlerin şüpheye kalmalarına mâni olmamış onlar yine kuruntularına devam etmişlerdir. Dolayısıyla onların bu evhamları âyetin Sünnet’le neshine mâni değildir.¹¹² Böylece ona göre ayette bahsedilen nesih her ne kadar “âyetin âyetle neshi” olsa da Sünnet de Kur’ân’ı neshetmiştir ve âyette Kur’ân’ın Sünnet’le neshinden bahsedilmemiş olması Sünnet’in Kur’ân’ı neshetmediği anlamına gelmemektedir. Âyet, Sünnet’le de neshedilebilir ve “ancak âyetle neshedilebilir” denilemez.¹¹³

Cessâs “ Biz bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak, mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz.”¹¹⁴ ve “Biz bir âyetin yerine başka bir âyeti getirdiğimiz zaman”¹¹⁵ âyetlerini delil getirerek “Sünnet’in Kur’ân’dan daha hayırlı veya ona denk olmadığından Kur’ân’ı neshedemeyeceği” iddiasında bulunanları da eleştirmektedir. Ona göre bu âyetler, Kur’ân’la Kur’ân’ın neshedilebileceğine, nesh olayının yalnızca âyetle âyet arasında gerçekleşebileceğine, Sünnet’le Kur’ân’ın neshedilemeyeceğine delâlet etmemektedir. Çünkü bu âyetlerde, Kur’ân’da neshin var olduğu anlaşılacakla birlikte ne tür deliller arasında neshin gerçekleşebileceğine dair bir işaret bulunmamaktadır. Dolayısıyla ilk âyette geçen “daha iyisi” olan şeyin Sünnet olmaması için hiçbir sebep yoktur.¹¹⁶ Cessâs, âyette geçen “daha iyisi” ifadesinden kastın “daha faydalı” anlamında olabileceğini, bir âyetin hükmünün kaldırılıp onun yerine daha faydalı bir Sünnet’in gelmesinin mümkün olabileceğini, âyetteki “daha iyi” oluştan maksadın bizim için daha iyi olması şeklinde anlaşılması gerektiğini belirtmektedir. Ona göre Allah maslahatı gözeterek hükümlerin bir kısmını Kur’ân’la bir kısmını da yine vahiy olan Sünnet’le indirebilir. Dolayısıyla da Sünnet’le Kur’ân’ın neshini engelleyen bir durum yoktur.¹¹⁷ Diğer yandan “misl” kelimesinden muradın, iki şey arasında bütün yönlerden değil bazı yönlerden benzerlik olduğunu vurgulayan Cessâs, şayet tüm cihetlerden benzerlik kastedilseydi nâsîh ve mensuhun nazım, suret, harf ve mana açısından misli/denk olması gerektiğini ifade etmektedir. Bu durumda nâsîh bizzat mensûh olurdu ki bu da başlı başına neshin bâtıllığını gerektirirdi. Nitekim âyette “iri

¹¹² Cessâs, *el-Fusûl*, 2/355-356.

¹¹³ Cessâs, *el-Fusûl*, 2/327.

¹¹⁴ Bakara 2/106.

¹¹⁵ Nahl 16/101.

¹¹⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, 2/327, 350, 352-353.

¹¹⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, 2/349, 351-352; Özdemir, *Cessâs’ın Nesih Anlayışı*, 127-128.

gözlü huriler/حُورٌ عِينٌ¹¹⁸ denildikten sonra “saklı inciler gibi/كَأَمْثَالِ اللُّؤْلُؤِ الْمَكْنُونِ”¹¹⁹ ifadesi gelir ki “huriler” ve “inciler” arasındaki benzerlik tüm yönlerden olmayıp saflık ve duruluk bakımından “misli” ifadesi kullanılmıştır. Nasıl ki bir cihetten bile benzerlik sebebiyle âyetin kapsamına girip huri ve inci birbirinin misli olabiliyorsa iyilik ve faydalılık bakımından Sünnet de Kur’ân’ın misli olabilir. Ayrıca her ikisi de Allah’tan gelen vahiydir ki bu, genel anlamda Sünnet’in Kur’ân’ı neshinin cevazını gerektirir.¹²⁰

Cessâs “Kendilerine âyetlerimiz açıkça okunup anlatılınca bize geleceklerine inanmayanlar, “Bundan başka bir Kur’ân getir veya bunu değiştir” dediler. Onlara şöyle de: “Onu kendiliğimden değiştirmeye hak ve yetkim yoktur, ben ancak bana vahyedilene uyuyorum.”¹²¹ âyetini delil göstererek Hz. Peygamber’in Kur’ân’ı değiştirme hakkının olmadığını, şayet böyle bir hakkı olsaydı bunu kendiliğinden yapmış olacağından Sünnet’in Kur’ân’ı neshedemeyeceğini iddia edenleri de eleştirmektedir. Nitekim o, Hz. Peygamber’in Kur’ân dışında da vahiy aldığını, Sünnet’le neshin gerçekleşmesi durumunda Kur’ân’daki o hükmü değiştiren veya neshedenin aslında Hz. Peygamber değil yine Allah olduğunu ifade etmektedir. Çünkü “Ben ancak bana vahyolunana uyarım” ifadesiyle vahyin sadece Kur’ân olmayıp Sünnet de olabileceği anlaşılmaktadır. Böylece Hz. Peygamber kendi nefisinden değil kendisine vahyolunan ile Kur’ân’ı neshetmiş olmaktadır.¹²²

Şâfiî’nin Kur’ân’ın Sünnet’i neshi konusunda bahsettiği anlayış, Cessâs tarafından Sünnet’in Kur’ân’ı neshetmesi bahsinde söylediği ifadelerle benzeşmektedir. Şâfiî, Kur’ân’ın Sünnet’i doğrudan neshedemeyeceğini açıklarken ortaya koyduğu anlayışta Kur’ân, Sünnet’i neshedeceği zaman Kur’ân’ın yeni hükmüne uygun bir Sünnet’in Hz. Peygamber tarafından ortaya konacağını ve böylece Sünnet’in Sünnet’le neshetmiş sayılacağını belirtmektedir. Cessâs da Sünnet’in Kur’ân’ı neshetmesi bahsinde söylediği ifadelerde Hz. Peygamber Kur’ân dışında da vahiy aldığı için Sünnet’le Kitap’daki hükmü neshedenin aslında Hz. Peygamber değil yine Allah olduğunu ifade etmekte ve dolaylı olarak Kur’ân’ın Kur’ân’la daha doğrusu vahyin vahiyle neshedildiğini ortaya koymaktadır. Yani birinin Kur’ân’ın Sünnet’i neshi için kullandığı yöntemi diğeri Sünnet’in Kur’ân’ı neshi için kullandığı söylenebilir. Böylece aynı yöntemle farklı sonuçlara varmakta oldukları görülmektedir.

Ayrıca Sünnet’in Kur’ân’ın beyân edicisi olduğu hususu, her iki fakih tarafından gerekçe gösterilmekte fakat Şâfiî bu gerekçeyi Kur’ân’la Sünnet’in birbirlerini neshine

¹¹⁸ Vâkıa 56/22.

¹¹⁹ Vâkıa 56/23.

¹²⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, 2/349.

¹²¹ Yûnus 10/15.

¹²² Cessâs, *el-Fusûl*, 2/354.

mâni olarak sunarken Cessâs, aynı gerekçeyi Kur'ân'la Sünnet'in birbirini neshine dayanak olarak kullanmaktadır. Burada da aynı gerekçeyle farklı sonuçlar ortaya çıkarılmıştır. Kanaatimizce Şâfiî ve Cessâs'ın nesh anlayışlarının karşılaştırılmasında kullandıkları yöntem ve gerekçe açısından bu iki husus dikkate değer noktalardandır.

5.4. İcmâ ile Kur'ân ve Sünnet'in Neshi

Şâfiî'nin “bir delili ancak kendi benzeri/misli bir delil neshedebilir”¹²³ ifadesinden hareketle birbirinden farklı olan hiçbir delilin birbirini neshedemeyeceği için icmâ, Kur'ân'ı da Sünnet'i de neshedemez. Çünkü Şâfiî'ye göre hiçbir insanın sözü ne Allah'ın ne de Hz. Peygamber'in sözünün misli/dengi olmadığından¹²⁴ ne icmânın ne de içtihadın/kiyasın Sünnet'i veya Kur'ân'ı neshi mümkün değildir. Hükümleri kaynakları bakımından birinci mertebede gördüğü “sıhhati sabit olan Sünnet'in” Kur'ân'ı neshini kabul etmeyen Şâfiî, ilmi açıdan ikinci mertebede gördüğü icmâ'nın Kur'ân'ı ya da Sünnet'i neshini de kabul etmemektedir.¹²⁵

Cessâs da Şâfiî gibi icmâ'nın Kur'ân ve Sünnet'i neshedemeyeceği görüşünde olsa da İsâ b. Ebân'ın “إِذَا رُوِيَ خَبْرَانِ مُتَضَادَّانِ وَالنَّاسُ عَلَى أَحَدِهِمَا فَهُوَ النَّاسِخُ لِلْآخَرِ، / Şayet birbirine zıt iki haber rivayet edilmişse ve insanlar da biri üzerinde icmâ etmişlerse, o haber diğerinin nâsîhidir”¹²⁶ sözünden hareketle icmâ'yı neshin varlığını ortaya koyan bir delil olarak görmektedir.¹²⁷ Mesela Cessâs, Kur'ân ve mütevâtir Sünnet'in haber-i vâhidle nesh olmayacağını söylemekle beraber “zinâ eden kadınların cezasının hapis ve dille eziyet” olduğunu bildiren Nisâ 15-16. âyetlerinin âhâd bir tarikle gelen “Bekar bekarla zinâ ederse yüz değnek ve bir yıl sürgün, evli evliyle zinâ ederse yüz değnek ve recm”¹²⁸ hadisiyle neshedildiğini belirtmektedir. Hanefîlere göre ümmetin kabul ettiği ve hükmünün uygulanmasında ittifâk edilen haber-i vâhidler artık meşhur ve mütevâtir haber hükmünde olduğundan bunlarla Kur'ân nesh edilebilmektedir.¹²⁹ Aynı şekilde Cessâs'a göre haber-i vâhid olan “Vârise vasiyet yoktur”¹³⁰ hadisini ümmet kabul etmiş ve böylece bu icmâ ile Kur'ân'ın neshi mümkündür.¹³¹

¹²³ Şâfiî, *er-Risâle*, 66-67.

¹²⁴ Şâfiî, *er-Risâle*, 67.

¹²⁵ Ebû Zehra, *İmam Şâfiî*, 220.

¹²⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, 2/290; Özdemir, *Cessâs'ın Nesih Anlayışı*, 57.

¹²⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, 2/290; Özdemir, *Cessâs'ın Nesih Anlayışı*, 59.

¹²⁸ Müslim, “Kitâbü'l-Hudûd”, 12 (No. 4414); Ebû Dâvûd, “Kitâbü'l-Hudûd”, 23 (No. 4415); Tirmizî, “Kitâbü'l-Hudûd”, 8 (No. 1434).

¹²⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, 2/358-359.

¹³⁰ Ebû Dâvûd, “Kitâbü'l-Vasâyâ”, 6 (No. 2870); Tirmizî, “Kitâbü'l-Vasâyâ”, 5 (No. 2120, 2121).

¹³¹ Cessâs, *el-Fusûl*, 2/360-362; Özdemir, *Cessâs'ın Nesih Anlayışı*, 123-124.

Cessâs, icmânın hakiki bir nâsih olmadığını ve icmânın ancak neshin varlığını bildiren delillerden biri olduğunu bilhassa vurgulamaktadır.¹³² Nitekim icmâ, Hz. Peygamber'in vefatından sonra sabit olduğundan ve Resûlullah'ın vefatından sonra da nesh gerçekleşmeyeceğinden gerçek anlamda icmâ ile nesihten söz edilemeyeceğini ifade etmektedir.¹³³ Dolayısıyla icmâ ile Kur'ân veya Sünnet neshedilemeyecektir. Ayrıca Cessâs'ın nesh teorisinin temelini "sübutu kat'î bir delil, ancak sübutu kat'î bir delille neshedilebilir" ve "sübutu zannî olan delille sübutu kat'î delil terk edilemez" görüşü üzerine olduğundan¹³⁴ kuvvet bakımından birbirine denk olmayan deliller birbirini neshedemez. İcmâ' da kuvvet bakımından Kur'ân veya Sünnet'in misli veya dengi değildir.

TARTIŞMA VE SONUÇ

Şâfiî ve Cessâs'ın nesh anlayışlarında bazı cüz'î meselelerde birliktelik olmakla birlikte esasta ihtilaf bulunmaktadır. Şâfiî ve Cessâs'ın neshin imkân ve vukuu, icmâ ile Kur'ân ve Sünnet'in neshi, Hz. Peygamberden sonra neshin olamayacağı, nesh kapsamında olan/olmayan hususlar, Kur'ân'la Kur'ân'ın, Sünnet'le Sünnet'in neshi gibi konularda ittifak ettikleri ancak ortaya koydukları anlayış gereği neshin istilâh anlamı, Kur'ân'ın Sünnet'i neshi, Sünnet'in Kur'ân'ı neshi, neshin dayanağı gibi konularda ise ihtilaf ettikleri görülmektedir. Bu ihtilaf, her birinin kullandıkları delillerin ve nesihten ilgili belirledikleri kaidelerin teorik sonucu olarak ortaya çıkmaktadır.

Şâfiî ve Cessâs, neshin imkân ve vukuu, Kur'ân'la Kur'ân'ın ve Sünnet'le Sünnet'in neshi konusu ile Hz. Peygamber'in vefatından sonra neshin câiz olamayacağı hususunda teorik açıdan hemfikir oldukları gibi ancak şer'î-amelî hükümlerin nesh kapsamında olduğu konusunda da ittifak halindedirler.

Şâfiî ve Cessâs icmâ'nın şer'î bir hükmü neshedemeyeceği hususunda da mutabıktırlar. Şâfiî açısından icmâ, ikinci mertebede bir delil olup hem hükmün kaynağı bakımından birinci mertebede olan Kur'ân ve sıhhati sabit olan Sünnet ile aynı mertebede değildir hem de bu deliller birbirinin benzeri/misli değildir. Bu sebeple icmâ Kur'ân'ı ve Sünnet'i neshedemez. Cessâs'a göre icmâ Hz. Peygamber'in vefatından sonra oluşan şer'î bir delil olmasından dolayı bir hükmün nâsihi olamaz.

Şâfiî neshi "ref" olarak tanımlarken Cessâs neshi "beyan" olarak tanımlamaktadır. Neshin istilâhî tanımındaki bu ihtilaf neshle ilgili iki farklı görüşün temelini oluşturmaktadır. Her iki fakihin neshi temellendirirken ileri sürdükleri gerekçelerde de farklılık bulunmaktadır. Şâfiî'ye göre neshin temelinde "teysîr" diye

¹³² *وَكَانَ هَذَا دَلِيلًا عَلَى أَنَّ الْحُكْمَ الْآخَرَ مَنْسُوحٌ بِمَا أَجْمَعُوا عَلَيْهِ*. Cessâs, *el-Fusûl*, 2/292.

¹³³ Cessâs, *el-Fusûl*, 2/290-292; Özdemir, *Cessâs'ın Nesih Anlayışı*, 60-61.

¹³⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, 1/168; 2/324.

özetlenebilecek kolaylık sağlama varken Cessâs'a göre "maslahat" ilkesi bulunmaktadır.

Şâfiî ve Cessâs'ın nesh teorilerindeki en temel farklılıklardan biri, Kitab'ın Sünnet'le ve Sünnet'in Kitab'la neshi konusudur. Şâfiî bu iki neshin doğrudan gerçekleşeceğini kabul etmezken Cessâs, Şâfiî'ye karşı çıkararak her iki nesh türünün mümkün olduğunu ispatlamaya çalışmaktadır. Bu görüş ayrılığının temelinde kendi oluşturdukları nesh ilkeleri bulunmaktadır.

Kur'ân'ın Sünnet'i neshedebileceği hususunda en azından Şâfiî'den öncesine kadar bir ittifak bulunduğunu belirten Cessâs, Kur'ân'ın Sünnet'i neshedebileceğine dair birçok âyeti delil olarak ortaya koyarak seleften de bu hususta aykırı bir görüş bulunmadığını aktarır. Cessâs, Şâfiî'nin Sünnet, Kitab'ı beyan eder bu nedenle Kur'ân Sünnet'i neshedemez görüşünü de eleştirmektedir.

Şâfiî Kur'ân'ın Sünnet'i doğrudan neshedemeyeceğini ancak Sünnet'in, Kitâb ve Sünnet'le birlikte nesh olabileceğini ifade etmektedir. O böyle bir yaklaşımın Kur'ân-Sünnet arasında gözetilen âdâb açısından daha uygun olacağı görüşündedir. Şâfiî Kur'ân, Sünnet'i neshedeceği zaman önce, Hz. Peygamber tarafından Kur'ân'ın yeni hükmüne uygun bir Sünnet ortaya konur ve böylece Sünnet Sünnet'i neshetmiş sayılır, demektedir.

Cessâs da Sünnet'in Kur'ân-ı neshetmesi bahsinde Sünnet'in vahiy kaynaklı olduğunu dolayısıyla Kur'ân'daki o hükmü değiştiren veya nesh edenin esasında Hz. Peygamber değil Allah olduğunu ifade etmekte ve dolaylı olarak vahyin vahiyle neshedildiğini ortaya koymaktadır. Yani birinin Kur'ân'ın Sünnet'i neshi için kullandığı yöntemi diğeri Sünnet'in Kur'ân'ı neshi için kullandığı söylenebilir. Ayrıca Sünnet'in Kur'ân'ın beyân edicisi olduğu hususu, her iki fâkih tarafından gerekçe gösterilmekte fakat Şâfiî bu gerekçeyi Kur'ân'la Sünnet'in birbirlerini neshine mâni olarak sunarken Cessâs, aynı gerekçeyi Kur'ân'la Sünnet'in birbirini neshine dayanak olarak kullanmaktadır. Kanaatimizce Şâfiî ve Cessâs'ın nesh anlayışlarının karşılaştırılmasında kullandıkları yöntem ve gerekçe açısından bu iki husus dikkate değer noktalardandır.

KAYNAKÇA/REFERENCES

- Abdülbâkî, Muhammed Fuâd, *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. İstanbul: Mektebetü'l-İslâmiyye, 1982.
- Apaydın, H. Yunus. "Meşhur", *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 04 Nisan <https://islamsiklopedisi.org.tr/meshur>.
- Aslan, Nasi. "Eş'ârî Usulcülerin Nesih Konusunda İmam Şâfiî'ye Yönelttiği Eleştiriler -Râzî ve Âmidî Örneği-". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 36 (Ekim 2020), 1-15.

- Aydın, Hakkı. "Cassâs ve Debûsî'nin Usullerindeki Metodları". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2000), 11-60.
- Bakkal, Ali. "İmam Şâfiî'de Nesh Anlayışı". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/4 (1997), 109-132.
- Basrî, Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Ali b. Tayyib. *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh*. Nşr. Halil el-Meys. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1983.
- Beroje, Sahip. "İmam Şâfiî'nin Nesh Anlayışı ve İlk Şâfiî Usulcülerin Buna Yönelik Eleştirileri". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2007), 53-82.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *el-Fusûl fi'l-Usûl*. Kuveyt: Vizâratu'l-Evkâfu'l-Küveytiyye, 1994.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammad. *es-Sihâh*. Beyrut: Dârü'l-ilm li'l-melâyîn, 1979.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. Neş. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, ts.
- Ebû Hanife, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, çev. Mustafa Öz, İstanbul: İFAV Yayınları, 2015.
- Ebû Zehra, Muhammed. *İmam Şâfiî*, çev. Osman Keskiöglü. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020.
- _____ Muhammed. *Usûlü'l-fikh*. b.y.: Dârü'l-fikri'l-Arabî, 1985.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfâ*, thk. Muhammed Abdüsselâm Abduşşâfi. Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1993.
- Gürkan, Menderes. "Zerkeşi, Bedreddin", *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 22 Şubat 2021 <https://islamsiklopedisi.org.tr/zerkesi-bedreddin>.
- _____ "İmam Şâfiî Öncesi Nesih Kavramı ve İmam Şâfiî'nin Deliller Arası Nesih Anlayışı" *Uluslararası İmam Şâfiî Sempozyumu* (7-9 Mayıs 2010), 836-856.
- Has, Şükrü Selim. "Klasik Fıkıh Usûlünde Neshin Mahiyeti". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2/21 (2006), 543-564.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. b.y.: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâr Sâdir, 1993.
- İltaş, Davut. "Kur'an Araştırmalarında Önemli Bir Kırılma: Nesih Meselesi". *Modernleşme Protestanlaşma ve Selefleşme: Modern İslâm Düşüncesinde Nassın Araçsallaştırılması*. ed. Murteza Bedir, Necmettin Kızılkaya, Merve Özaykal. 379-430. İstanbul: İsar Yayınları, 2019.
- İmam Mâlik, Mâlik b. Âmir el-Asbahî. *el-Muvatta'*. Nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâr ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1985.
- Koca, Ferhat. "Nesih", *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 07 Şubat 2021 <https://islamsiklopedisi.org.tr/nesih--seriat#3-fikh>.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 8. Basım, 2008.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Müsnedü's-sahîhu'l-muhtasar*, Nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.
- Okuyucu, Nail, "Şâfiî'nin kaynak içi Nesih Teorisi ve Şâfiî Fıkıh Geleneğinde Yorumlanış Biçimleri". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 43 (2020), 1-44.
- Özdemir, Merve. *Cessâs'ın Nesih Anlayışı*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2010.
- Özdeş, Talip. "Vahiy-Olgü ilişkisi Açısından Neshe Getirilen Yorumlara Eleştirel Bir Yaklaşım". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 14/1 (2001), 39-48.

- Pezdevî, Fahru'l-İslâm Ali b. Muhammed b. Hüseyin. *Kenzü'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl (Keşfü'l-esrâr ile birlikte)*. Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, ts.
- Râgıb el-İsfahânî. Ebû'l-Kâsım el-Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, Şam: Dârü'l-kalem, 1991.
- Râzi, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fikh*. Nşr. Taha Câbir Feyyâz el-Alvanî, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1997.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebû Sehl. *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî. Beyrut: Dârü'l-mâ'rife, 1973.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *er-Risâle*. çev. Abdulkadir Şener- İbrahim Çalışkan, İstanbul: TDV Yayınları, 1985.
- Şâtıbî, Ebû İshâk, *el-Muvâfâkât fî usûlü's-şerîa*, Mısır: Matbaatü'r-rahmâniyye, 1968.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Serve. *el-Câmiu'l-kebîr; Sünenü't-Tirmizî*. Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1998.
- Tok, Fatih, "Ebû Hanîfe'nin Nesih Anlayışı". *Usul İslâm Araştırmaları* 24 (2015/2), 7-32.
- Zerkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilu'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*. Kâhire: Dâru ihyâi'l-kütübî'l-Arabiyye, 1947.
- Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh. *el-Bahru'l-muhît*. 8 cilt. b.y. : Darü'l-kütübî, 1994.
- Zeyd, Mustafâ. *en-Nesh fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Mısır: Dâru'l-vefâ, 1987.
- Zührî, Muhammed b. Müslim. *en-Nâsîh ve'l-mensûh*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1998.

Extended Abstract

Comparison of Nesh Methodologies of Imam Shafii and Cessas

The issue of annihilation has been a subject on which wide discussions took place, starting from the periods of Companions and natures, during and after the period of taught in sciences. This study presents the Imam Shafii (d. 204/820), who was the first to preach the subject of "nesh" in an nesh sense and Abu Bakr al-Jessas (d. 370/980), one of the most famous early Hanafi scholars aims to reveal the views of Shafi and Cessas on the nesh in a general framework and to compare the issues they have allied with and disagreed with. The two basic views formed as "ref" and "declaration" on the nesh are compared over the abolition theories of these two fiqh scholars. It is seen that Shafii and Jessas agree on issues such as the possibility and vucû of nesh, grounding of nesh, nesh of the Quran and Sunnah with ijma, Hz. there will be no nesh after the death of the Prophet, issues that are / are not covered by nesh, nesh of the Quran by the Quran and Sunnah by Sunnah. However, there is a controversy in their understanding of abrogation due to the methodology they put forward on issues such as the term meaning of nesh, nesh the Sunnah of the Quran, Sunnah nesh the Quran. This controversy arises as a result of the evidence each used and principles each one has determined regarding nesh. Sometimes it is seen that both the accepting and rejecting an opinion put forward the same justification but reached different conclusions.

It is seen that Shafii and Jessas agree on issues such as the possibility and vucû of nesh, grounding of nesh, nesh of the Quran and Sunnah with ijma, Hz. there will be no nesh

after the death of the Prophet, issues that are / are not covered by nesh, nesh of the Quran by the Quran and Sunnah by Sunnah. This controversy arises as a result of the evidence each used and principles each one has determined regarding nesh.

According to Shafii, there is nesh and she details the existence of nesh in his works by giving examples. Jessas says that those who refuse nesh oppose the Quran and the mutevatir in hadiths, there is also an alliance between predecessor and successor regarding the existence of nesh and he criticizes them for acting against this alliance.

According to Shafii, while the basis of abrogation is “ease” and God’s mercy on human beings according to Jessâs, there is the principle of “maslahat”. Shafii and Jessas agree that only religious-deeds are within the scope of abrogation, not creed or news. In addition, it is clear that both scholars agree on the cancellation of the Quran with the Quran and Sunnah with Sunnah.

One of the most fundamental differences between Shafi and Jessas’s theories of abrogation is the issue of the abolition of the Quran with the Sunnah and the Sunnah with the Qur’an. While Shafii does not accept that these two neshs will occur directly, she tries to prove that both types of nesh are possible by opposing Cessas Shafii. Jessas, who stated that there was an alliance at least until before Shafii regarding the permissibility of the Quran to abolish the Sunnah, reveals many verses of the Quran as evidence that it can abolish the Sunnah and he states from his predecessor that there is no contradictory opinion that the abrogation of the Sunnah of the Quran is permissible.

In the method that Shafi’i stated while explaining that the Quran cannot abrogate the Sunnah directly, it is stated as follows: When the Quran abrogates the Sunnah, a Sunnah is put forward by the Prophet in accordance with the new decree of the Quran and thus the Sunnah is deemed to have abrogated the Sunnah. Jessas also makes the following statements about the Sunnah’s abrogation of the Quran: Since the Prophet received revelation outside the Quran, in the event of abrogation by the Sunnah, it is actually Allah, not the Prophet, who changes or abrogates the decree in the Quran. Therefore, the abolition of the Quran with the Qur’an, more precisely through the revelation of revelation, is in question.

Keywords: Islamic Law, Şâfiî, Cessâs, Nesh, Methodology, Fiqh.

Çocukta Dini İnancın İnşasında Soyut Kavramlar Yerine Hz. Peygamber Örneği¹

Example of the Prophet Mohammad Instead of Abstract Concepts in the Construction of Religious Belief in Children

Mustafa ÜNVERDİ

ORCID: 0000-0002-2848-4073

Doç. Dr., Gaziantep Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, G. Antep/Türkiye, mustafaunverdi@yahoo.com

Mehmet MURAT

ORCID: 0000-0003-3946-7006

Doç. Dr., Gaziantep Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, G. Antep/Türkiye,
mmurat6147@gmail.com

Makale Bilgisi/Article Info:

Geliş/Received: 23.03.2021 Düzeltme/Revised: 04.05.2021 Kabul/Accepted: 11.06.2021

Araştırma Makalesi / Research Article

Atıf / Cite as: Ünverdi, M. & Murat, M. (2021). Çocukta Dini İnancın İnşasında Soyut Kavramlar Yerine Hz. Peygamber Örneği. Antakiyat, 4(1), 47-65

Öz

Bu makalenin amacı, çocuklarda dini inancın teşekkül sürecinde Allah, melek, şeytan, ahiret, cin gibi gaybî/soyut ve metafizik kavramlar yerine Hz. Peygamber'in (as) merkeze alınması gerektiğini ortaya koymaktır. Çocuklar Allah, ahiret, melek gibi gaybî kavramlarla karşılaştıklarında anlama sorunu ile karşılaşabilmektedir. Dahası bunun zaman zaman çocuklarda psikolojik travmalara neden olduğu gözlemlenmektedir. Çalışmamız temelde bu problem üzerine kuruludur. İnsan yapısı gereği İslam'ı kabule yatkındır. Dini inanç çocukluk çağından itibaren teşekkül etmekte ve ilerleyen yaşlarda kanıksanmakta veya zayıflamaktadır. İnsanın çocukluk çağı soyut düşüncenin en zayıf olduğu dönem olarak kabul edilir. Çocuk varlıkları benzetmelerle ve örneklerle anlayabilmekte ve dini inanç ile ibadetlere dair ilk oluşum taklit düzeyinde başlamaktadır. Bu aşama dini ve pedagojik açıdan doğru biçimde şekillenmediğinde birtakım sorunlar artık kaçınılmaz hale gelmektedir. Örneğin çocuğun dini sevmesi ve daha "dindar" olması için sıklıkla Allah'ın otoritesini hatırlatmak, çocuğu -eğitimle engellenemeyen- kötü davranışlardan men etmek için Allah'ın (günahkârları) yakıcı gücünü bir sopa gibi kullanmak aslında dini inancın hiç de sağlam temellere oturtulmadığı anlamına geldiği gibi bazen de çocukta ruhsal travmalara yol açtığı

¹ Bu araştırma sürecinde TR Dizin 2020 kuralları kapsamında "Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesinde" yer alan tüm kurallara uyulmuş ve yönergenin ikinci bölümünde yer alan "Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiğine Aykırı Eylemlerden" hiçbirini gerçekleştirilmemiştir. Ayrıca bu araştırma "Etik Kurul İzni" gerektirmeyen bir çalışmadır.

bilinmektedir. Mâmafih dinin gaybî/metafizik alanını çocuk terbiyesinde kullanmak istenmeyen sonuçlar verebilir.

Bu araştırmada çocuklara yönelik din eğitimi ve çocuk terbiyesinde soyut/metafizik kavramlar yerine Hz. Peygamber örneğine yer verilmesi gerektiği dini ve pedagojik açıdan temellendirilmeye çalışılacaktır. Araştırma çerçevesinde temel dini kaynaklar ve çocuk gelişimine dair eserler kaynak taraması ve nitel araştırma yöntemi ile incelenecektir. Böylece çocukta dini inancın oluşumunda ve din eğitiminde izlenecek yönetime ilişkin öneride bulunulacaktır. Ayrıca bu makale ile çocuklara yönelik din eğitim ve öğretimine muhteva ve dil açısından katkı sağlanması amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, İnanç, Çocuk, Soyut, Peygamber.

GİRİŞ

Her ana-baba evladının iyi bir insan olması için türlü imkânları seferber eder. Zira çocuk, anne babanın gözbebeğidir. Çocuk sahibi olmak kadar onu iyi yetiştirmek ve topluma hayırlı bir fert kazandırmak önemlidir. Ancak günümüz bilişim ve teknoloji çağında artık çocuklarla iletişim kurmak ve onları istediğimiz ahlak ölçülerine göre yetiştirmenin zor olduğu ortadadır. Çünkü çocuğun dünyasına hitap eden binlerce faktörün ebeveynler tarafından kontrolü kolay değildir. Bununla birlikte, halen çocuğun ilk eğitim yuvası ana-baba ocağıdır ve aile büyükleri çocuğa belli bir yaşa kadar etki eden birincil unsurdur.

Çocuğun iyi bir kişiliğe sahip olması ve ahlak kurallarına riayet etmeyi öğrenmesinin önemli bir boyutu dini terbiyedir. Dini terbiye, dini referanslarla yapılan eğitim olarak kabul edilebilir. Çocuk gelişim sürecine bağlı olarak dini inanç ve ibadetlerle tanışır. Başta aile büyüklerinin inanç ve ibadetleri ile sosyal hayatta kendisini gösteren dini ritüeller, semboller ve kurumlar çocukta dini inancın oluşmasında öncü role sahiptir. Bu noktada anne babanın çocuğu eğitme ve onun ahlakını güzelleştirme görevi vardır: “Ey iman edenler, kendinizi ve ehlinizi cehennemden koruyun...” (Tahrim, 66/6). Ancak bu konuda doğru bir yöntem izlenmesi gerektiği açıktır.

Toplumumuzda çocuk terbiyesi ve çocuğa din eğitimi verme isteği müsellemidir. Bu nedenle gerek Diyanet İşleri Başkanlığına gerekse özel vakıflara bağlı Yaz Kur’an Kursları her yıl binlerce öğrenciyi ağırlamaktadır. Keza çocuklara yönelik dini yayınların büyük ilgi gördüğü de bilinen bir gerçektir. Bütün bu çabalar, asırlardır İslam kimliğine mensup ve meftun olmuş bir toplumun, inancını sonraki nesillerle aktarmanın ve hakikati konusunda hiç şüpheye düşmediği dinini yaşatmanın bir çabası gibidir. Atalarımızın “Ağaç yaşken eğilir” dediği gibi çocuklara küçük yaşlardan itibaren inanç, ibadet ve ahlak eğitimi vermek onları geleceğe daha iyi hazırlama adına önemlidir. Çocukluk evresi, insanın kişiliğinin oluştuğu ve karakter yapısının temelini aldığı dönem olarak kabul edilir. Eğer bu dönemde çocuğa güzel ahlak

kazandırılırsa, çocuk ömür boyu bu temel üzerine yaşayacaktır. İşte dini inanç da çocukta bu dönemde aşılır ve çocuk yaratıcısı hakkında ilk bilgileri alır. Bununla birlikte bu çalışmada çocuğun pedagojik açıdan dini inançla ilk temasının hangi düzeyde olması gereği tartışılacak ve bu konuda Hz. Peygamber örneği önerilecektir.

Bu makalede çocukta dini inancın inşasında soyut kavramlara ağırlık vermek yerine Hz. Peygamber örneğinden hareket etmenin gerekliliği işlenecektir. Nitekim çocuğun anlama düzeyinin üzerinde veya dışında bilgilendirmeler kimi zaman çocukta psikolojik travmalara neden olabilmektedir. Bu nedenle çocuğa örnek teşkil edecek kişi ve kişiler tercih etmelidir. İnsan özellikle çocukluk yaşlarında rol model edinmeye yatkındır. İslam geleneğinde Müslümanlar için en iyi örneğin Hz. Muhammed olduğu kabul edilir. O, tarih içerisinde vahyin ete kemiğe bürünmüş halidir. Bununla birlikte Kur'an insanların peygamberi aşırı yüceltmesine karşıdır. Bu nedenle onun beşeri yönüne vurgu yapar ve insanlar içinden çıkarılmış normal bir kişi olduğunun altını çizer: "Senden önce gönderdiğimiz bütün peygamberler de hiç şüphesiz yemek yerler ve çarşılarda dolaşırlardı" (Furkan, 25/20). Onun evde bir baba, torunlarına dede, mahallede komşu, savaşta komutan, siyasette lider olması, farklı insanî rolleridir. Onu diğer insanlardan ayıran ise Allah'tan vahiy alması ve bunu insanlara tebliğ etmesidir. (Vatandaş, 2007) İşte bu çalışmada çocuk yetiştirmede Hz. Muhammed örneği ile hareket etmenin imkânı ve yararları ele alınacaktır.

Yukarıda belirtilen amaca yönelik olarak, din eğitimi, kelim ve çocuk gelişimi gibi alanlara ait kaynaklar nitel araştırma yöntemi ile incelenecektir. Esasen çocuğun dini eğitiminde Hz. Peygamber modeli konusunda çalışmalar pek çoktur. Çalışmada, tekrardan sakınma adına, ilgili eserlerden sadece konumuza katkı sağlayan bölümler itibarıyla istifade edilecektir.

1. İdeal Bir Çocuk Terbiyesinin Başlangıcı: Mutlu Aile Yuvası

Çocuklar içinde buldukları cemiyetin geleceğidir. Mutlu çocuk neşeli aile, neşeli aile sağlıklı toplum, sağlıklı toplum ise güvenli gelecek demektir. Toplumların geleceği için çocukların iyi yetiştirilmeleri elbette büyük önem taşımaktadır. Çocukların iyi yetiştirilebilmelerinin bazı koşulları bulunmaktadır. Mesela ailenin sevgi eksenli kurulması buna bir örnek olarak kabul edilebilir. Bu sevginin temelinde; "Yaratılanı severiz yaratandan ötürü" diyen Yunus Emre'nin felsefesi olabileceği gibi ilahi aşkın yansıması da olabilir. Eşler evlenmeden önce birbirlerini yeterince tanımalı ve sağlıklı karar vermelidirler. Evlendikten sonra ise eşlerin çocuklarının annesi veya babası olmayı hak edip etmediklerini yeniden gözden geçirmelidirler. Her şey yolunda gitti varsayalım, artık çocuk isteme zamanı gelmiş ise önce annenin fiziksel/ruhsal sağlığı gözden geçirilmelidir. Daha sonra ailenin ekonomi yönetimi ele alınmalıdır. Aile, çocuk istiyorlar ise yüksek taksitli borçlanmalara girmemelidirler.

Çünkü ekonomik zorluklar ailenin varlığını bile tehdit etmektedir. Belki de kişiler evlenmeden evliliğe hazırlık okuluna kayıt olmalılar. Evliliği tehdit eden ekonomik sosyal ve psikolojik etmenler konusunda eğitilmelidirler (Kesici, Ak, Subaşı, & Özkan, Özteke, 2019).

Ebeveynin sağlam bir temel üzerine kurduğu yuvada çocuk da iyi yetiştirilmeye aday demektir. Bu noktada çocuğa dönük hizmetler onun potansiyelinin kendine, ailesine içinde yaşadığı topluma ve hatta insanlığa faydalı becerilere dönüşmesi bakımından büyük önem arz etmektedir. Çocuğun eğitiminde kaç yapayım derken göz çıkarmamak gerek. İyi niyetli verilen birçok emek, çocuğun gelişimini tehdit edebilmektedir. İyi niyetli olmak gerekli ancak bu, yeterli değildir. Çocuk gelişimi ve eğitimi konusunda yeterli bilgi ve beceriye de sahip olmak elzemdir.

2. Çocuk Eğitiminde Yöntem Sorunu

Çocuk eğitimi ilk planda anne-babanın görevi olduğundan çocuk sahibi olmaya karar veren ebeveynin ilk andaki kararlılıkları, çocuk yetiştirmeye dair eğitim durumları ve çocuk sahibi olmada sevgiye dayalı duygusal hazır bulunuşları önemlidir. Psikoloji ilmi bebeklerin temel ihtiyaçlarının karşılanma biçiminin onların psikolojilerini de etkilediğini belirtmektedir. Burada annenin ya da bebeği bakan kişinin beden dili ve tutumları çok önemlidir. Bebeğin temel ihtiyaçlarını karşılarken olumlu bir beden diline ve güzel sözlere de ihtiyaç vardır. Zorlama yapılmamalıdır. İhtiyaçlar, gerçekten de gerekli görüldüğü ortamda karşılanmalıdır. Mesela yemek, kişiye ancak acıktığında verilmelidir. Her çocuğun kendine özgün yapısı vardır. Aile bu yapıyı dikkate alarak ihtiyaçlarını karşılamalıdır. Kendi zihinlerindeki modele göre çocuğa muamele yapmamalıdır (Kesici, Baloğlu, & Murat 2019).

Çocukların her şeyi sorguladıkları dönem 3-5 yaşları kabul edilir. Bu dönemler öğrenmeye en açık oldukları dönemler olarak yorumlanır. Eğitimciler soru sormayı öğrenmenin başlangıcı olarak görürler. İnsanın doğasında olan incelemek, araştırmak ve keşfetmek merak duygusu ile beslenmektedir. Çocuk soru sorarak merak ettikleri hakkında doğru ve sağlıklı bilgi almaya çalışmaktadır. Bu nedenle çocukların sordukları şeyler hiç evirip çevrilmeden olduğu gibi açıklanmalıdır. Burada en önemli olan şey sormadıkları şeyleri ilerde lazım olur diye kendi aklımızdaki şekli ile açıklamamak gerekir. Çocukların sordukları şeyler gelişim düzeylerine uygun olan şeylerdir. Çoğu kez bizim anladığımız ile çocukların anlamak istedikleri birbirinden farklı olmaktadır. Çocuklarla öyle bir diyalog içinde olmalıyız ki çocuklar akıl edebildiklerini sorsunlar. Merak ettiklerin ve öğrenmek istediklerini sorsunlar. Çocuklar ile ilişkilerde biz yetişkinler az konuşmalıyız. Konuşmak tek taraflı bilgi aktarmak yerine çocuğun zekâsını kullanacağı, açıklamalar yapacağı sorular sormalıyız. Sorularımız onların düşüncelerini anlamaya yönelik olmalıdır. Çocukların düşünme biçimlerini öğrenebilirsek buradan hareketle onların pek çok şeyi

öğrenmelerini sağlayabiliriz. Kısaca “çocuğa göre”li ve “çocukla birlikte” ilkelerini merkeze almalıyız. Hz. Peygamberin “Kimin çocuğu varsa –onunla- çocuklaşsın” dediği rivayet edilir. (Hökelekli, 1992) Böylece o, çocuğun seviyesine inmeyi ve onu hoş tutmayı temel bir kural haline getirmiş ve çocuklarla iyi bir iletişim kurmuştur. Çocukla iletişimde onun seviyesini dikkate almak demek, onun potansiyelini, gelişim özelliklerini ve ilgilerini dikkate alan bir yaklaşım demektir. Çocukla birlikte derken ise onunla iletişim kurabilen bir yaklaşımdan söz edilmektedir. Çocukla iletişim kurabilmenin en önemli yolu onun biz yetişkinleri model/örnek yetişkinler olarak görmelerinden geçmektedir. Çocuklar ile sağlıklı iletişim, kendimizle kurduğumuz iletişime bağlıdır. Kendimiz ile aramız iyi olmalı. Erdemli ve örnek alınabilecek davranışlarımızı artırmaya çalışmalıyız. Öncelikli kendimiz ile daha sonra da eşimiz ve sevdiklerimiz ile anlamlı bir iletişime sahip olmalıyız (Baloğlu, Kesici ve Murat, 2019).

Çocukların algı düzeyi onların gelişim aşamalarına göre değişir. Onların yaş seviyelerine nasıl bir din eğitimi almaları gerektiği ve bu din eğitiminin yöntemi eğitimciler tarafından farklı kuramlara konu olmuştur. (Tosun & Yıldız, 2019) Kabul edilen gelişim aşamalarına göre ilk çocukluk dönemi (2-6 yaş) itibariyle çocuk kavramlara anlam yüklemeye başlar. Ancak bu dönemde çocuğun kavramları algılaması yeterli düzeyde değildir. Buna ek olarak kavram algısı soyut düzeye erişmez. Son çocukluk döneminde ise (7-13 yaş) çocukta kavramları daha doğru ve yerli yerinde algılama yetisi gelişir. Ancak soyut anlama kapasitesi halen gelişmiş değildir. Çocuklar kavramları ancak somutlaştırarak öğrenebilirler. Çocuklarda soyut kavramların anlaşılma yaşı olarak 10-12 olarak ifade edilmektedir (Ölçer, 2011).

Çocuklarda soyut anlama yeteneği zayıf olduğundan din öğretiminde onların anlama düzeylerine daha uygun olan dini kişilikler ve semboller ön plana çıkarılabilir. Hz. Peygamberin yanı sıra sahabe ve İslam büyükleri, cami, minare, ezan, bayramlar, ibadetler vs. çocukta dini inancın oluşmasında önemli yapı taşları olarak görülebilir. Ancak bu, çocuklara hiç Allah’tan bahsedilmeyeceği anlamına gelmemelidir. Özellikle çevresindeki varlıkları keşfeden bir öğrenci gibi olan çocukta, evren ve yaratıcı ilişkisi üzerinden Allah hakkında bilgi verilmeli ancak bu, çocuğun anlayabileceği bir şekilde sunulmalıdır. O halde çocukluk düzeyinde Allah inancının nasıl verilmesi gerektiği öne çıkmaktadır. Erken dönem çocuklukta Allah inancı son derece önemli bir yer tutar. Zira çocuk varlığı Allah ile ilişkilendirerek anlamlandırma kabiliyetini küçük yaşlardan itibaren edindiğinde bu onun dini ve ahlaki gelişimi için güçlü bir başlangıç olacaktır. Bununla birlikte erken dönem çocuklukta din eğitiminin çocukta ilgi uyandırma ve kutsallık hissini açığa çıkarma niteliğinde olması önerilmiştir (Ölçer, 2011).

3. Ailede Temel Bir Görev: Çocuğa Dini Terbiyenin Verilmesi

Çocuklarla doğru bir iletişim kurma becerisi gösteren ana-baba için kaçınılmaz görevlerden birisi çocukta dini inancın inşa edilmesidir. İslâm dini kendisini “insanları

en güzel yola ileten bir çağrı” olarak nitelemiştir (İsrâ, 17/9). Bu nedenle anne babalar genellikle bu gerçeği göz ardı etmek istemez. Çocuklarını küçük yaşlardan itibaren dini eğitim veren kurumlara gönderirler. Çocuğa yönelik dini eğitim İslam eğitim tarihinde müstakil bir alan olarak kendine yer bulmuştur.

İslam eğitim tarihinde Suffa, Küttab ve Sıbyan Mektepleri çocuğa din eğitimi sunan önemli kurumlardır. Ayrıca İbn Sina (ö. 428/1037), İbn Miskeveyh (ö. 421/1030), Gazali (ö. 505/1111) ve İbn Haldun (ö. 808/1406) gibi teorisyenler de küçük çocukların din eğitimi konusunda önemli çalışmalar yapmışlardır. İslam kurumlar tarihine baktığımızda Hz. Peygamber’in Mekke’den Medine’ye hicretinden sonra inşa ettiği Mescid-i Nebevi’nin bir bölümünün çocukların eğitimine ayrıldığı görülmektedir (Oruç, 2014).

İnsanın dini sorumluluğu onun akıl baliğ olduğu dönemden itibaren başlar. Bunun naklî dayanağı Allah’ın Hz. Peygamber ve onun aracılığıyla tüm ümmete şu emri olarak kabul edilebilir: “Ailene namazı emret. Kendin de onda kararlı ol. Senden rızık istemiyoruz, bilakis seni biz rızıklandırıyoruz. Güzel sonuç takvâ iledir” (Tâhâ: 20/132). Hz. Peygamber bu ayet indikten sonra kızı Fâtıma (ö. 11/632) ve damadı Ali’yi (ö. 40/661) –evlerinin kapısına kadar giderek- sabah namazına uyandırmaya başlamıştır. Bu açıdan bakıldığında insanın çocukluk döneminde dini bilgiler ve uygulamalarla tanışması onun lehinedir. Çocuk eğer küçük yaşlardan itibaren eğitilmişse bunun yararını akıl baliğ olduğunda da görür. Ancak daha önceki yaşlarda güzel terbiye edilmez, kötü sözlere alış, gününü oyun ve eğlence ile geçirir, istediğini yer içer, istediğini giyer, har vurur harman savurursa, duvarın kuru toprağı kabul etmemesi gibi bu çocuk da hakikatleri kabul etmez. Bu nedenle çocuğun erken yaşlardan itibaren dini inanç ve ahlakın güzel hususiyetleriyle tanışması gerekir. (Gazali, t.y.)

Aileler Allah’ın lütfüyle emanet aldıkları çocuklarını en güzel şekilde yetiştirmek durumundadırlar. Çocuk yetiştirmek, ne sadece onun bedensel ve hayati ihtiyaçlarını temin etmekten ibarettir ne de sadece çocuğun ileride iyi bir meslek sahibi olması için gerekli okul ihtiyaçlarını karşılamaktır. Bilakis çocuğun bu dünyada ve ahirette saadetini sağlayacak tüm bedensel ve ruhsal ihtiyaçlar dikkate alınmalı, çocuğun din eğitimi ihmal etmemelidir. Kur’an, kişinin ana-babasına iyilikle muamele etmesini emrettiği ayetlerinde, evladın ana-babası için nasıl dua etmesi gerektiğini de beyan eder ve bir bakıma ebeveynin sorumluluğuna da gönderme yapar: “Rabbim! ‘Onların beni küçükken sevgi ve şefkatle besleyip büyüttükleri gibi, Sen de onlara merhamet eyle!’ de.” (İsrâ, 17/24). Allah Resulü bu konuda meşhur hadis-i şerifinde ana-babanın görevini şöyle hatırlatır: “Hepiniz çobansınız ve hepiniz emriniz altındakilerden sorumlusunuz.” (Buhari, savm, 2002). Hz. Peygamber (sav) ayrıca çocuklarının yetişmesine ihtimam gösteren ana-babaları övmüş ve “Bir baba,

çocuğuna iyi terbiyeden daha değerli bir armağan vermemiştir” (Buhari, birr, 2002) buyurmak suretiyle, çocukların güzel bir şekilde terbiye edilmelerinin önemine işaret etmiştir. Bunun dışında Hz. Peygamber küçüklükte verilen terbiyenin taş üzerine nakış gibi olacağını belirtmiştir. Bu yüzdendir ki yeni doğanın kulağına ezan okunur ve küçük yaştan itibaren Kur’an’dan sureler ezberletilir. (Canan, 1988) Ebû Mansûr el-Mâtûrîdî (ö. 333/944) Bakara Suresi 220. ayeti yorumlarken, şöyle der: “Yetimleri himaye etmek ve terbiye etmek nasıl topluma bir görev ise öz çocuklarını terbiye etmek ve onlara dini eğitim vermek de ana-babaya bir ödevdir. Ebeveyn, çocuklarının sosyalleşmesini sağlamada sorumlu oldukları gibi onlara namaz kılma alışkanlığı kazandırmakta da sorumludur” (Mâtûridî, 2005).

Dini gelenekten günümüze kadar bilgiler çocuğun dini eğitiminin bir tercih meselesi değil, önce anne-baba üzerine sonra da topluma ait bir vecibe olduğunu göstermektedir. Bu nedenle ana-babalar (eğer onlar yoksa toplumda ilgili kurumlar) çocuklara temel eğitimin yanı sıra dini terbiyeyi de vermeli, söz ve davranışları ile onlara hayatın gerçek anlamını ve gayesini göstermek için ellerinden gelen gayreti göstermelidirler. Çocuklarının İslam toplumunun dindar, dürüst ve vicdanlı birer üyeleri olabilmeleri için, onlara iyi bir terbiye vermek müminlerin ahlaki, dini ve sosyal görevleridir. Böylece yeni nesiller her iki dünyada nimetlere ve mutluluklara kavuşurlar. Fakat bu noktada hiçbir zaman cebr ile hareket etmemeli, bütün gayretlerine rağmen çocuklarını dini konularda ikna edemiyorlarsa onları kendi kararları ile baş başa bırakmalıdır. Ancak çocuklarının dini tercihlerinin akıbetini de uyardıktan kaçınmamalıdır (Apak, 2010).

4. Çocukta Dini İnancın Oluşması

4.1. İnancın Doğası: Gayba İman

Çocukta dini inancı tesis etme söz konusu ise inancın doğası ile çocuğun algısı konularını dikkate almamız gerekir. Öncelikle inancı oluşturan maddeler incelendiğinde akaid esaslarının büyük oranda fizik âlemin dışında olduğu görülür. Dinde inanılması gereken hususların aslı gaybî esaslardır. Allah’ın zatı ve sıfatları, melek, ahiret ve ahirete dair hallerin tümü gayb niteliğinde olup algılanması ve tam anlamıyla bilinmesi mümkün değildir. (Zemahşerî, 1998). Bunun dışında peygamberler ve onlara inmiş olan kitaplar da tarihin eski dönemlerinde kalmış olmaları hasebiyle gaybîdir. Gayb, esas olarak duyularla algılanamayan ve gözle görülemeyen demektir. Ayrıca insanın bilgisi dışında kalan şeyler için de gayb kelimesi kullanılır. (İsfahânî, 2010) Kur'an-ı Kerim'de de gayb daha çok “duyu idrakinin ötesinde bulunup zorunlu akli bilgilerle bilinmeyen ve bilgisi sadece Allah’a ait olup vahiy yoluyla peygamberlere açıklanan muhteva” olarak zikredilir. (Yavuz, 2003) Allah, melek ve ahiret hem duyular âleminin dışında kalana hem de aklın tam

olarak anlamaktan aciz olduğu varlıklardır. Gayba iman, inanılan şeylerin uzağında, onları görmüyor, işitmiyor ve algılamıyor olmasına rağmen imandır.

Kur'an Allah'ın varlık açısından âlemden tamamen farklı olduğunu ve görünen, algılanan hiçbir şeye benzemediğini şöyle beyan eder: “[O'dur] gökleri ve yeri yoktan var eden. O, nasıl ki hayvanlar arasında eşler [bulunmasını] irade etmişse size de kendi cinsinizden eşler vermiştir ve sizi böylece çoğaltıp durmaktadır: [ama] hiçbir şey O'na benzemez...” (Şûrâ 42/11). Burada “Hiçbir şey O'na benzemez” ifadesi, O'nun mevcut olan veya olabilecek her şeyden yahut insanların düşünebileceği, hayal edebileceği veya tanımlayabileceği şeylerden köklü bir “farklılık” -yalnız sıfatlarda olmayan bir şekilde- taşıdığına işaret eder. Bu ayet “Hiçbir şey O'na denk değildir” (İhlâs 112/4) ayeti ile birlikte düşünüldüğünde, varlık olarak Allah ve âlemin nasıl bir farklılık içinde olduğu ve beşeri düşünce kategorilerinin tamamen dışında olduğu anlaşılır (Esed, 1999). Bunun sonucu olarak, O'nu veya O'nun “vasıflarını” tanımlamaya yönelik bütün teşebbüsler mantikî bir imkânsızlık ile karşı karşıya bulunurlar ve ahlaken/manen ise günah sayılırlar. O'nun tanımlanamazlığı gerçeği, Kur'an'da zikredilen Allah'ın “sıfatları”nın O'nun gerçekliğini sınırlamadığını, ama tersine, O'nun faaliyetinin kendi yarattığı evren üzerindeki kavranabilir/görülebilir etkilerini gösterdiğini açıkça ortaya koyar. (Esed, 1999) Allah'ın hâdislere benzememesi akaid literatüründe “muhâlefetün lil havâdis” olarak kavramsallaşmıştır. (Cüveynî, 2012) Allah'ın hiçbir şeye benzememesi, O'nun tek oluşundandır. Çünkü biz, alemde varlık sıfatına sahip olan şeyleri birbirine benzetirken onların ortak sıfatlarından yararlanırız. Aslında hiçbir şey bir başkasıyla tamamen aynı olamaz. Fakat varlıklar arasında ortak nokta(lar) vardır ve biz buna dayanarak “şunun gibi, şunun misali vs.” ifadeleriyle varlıkları tanımlarız. Örneğin yeni keşfedilmiş bir yere gittiğimizi ve daha önce hiç kimsenin görmediği bir varlığı gördüğümüzü var sayalım. İnsanlara o varlığı anlatırken tamamen daha önce görüp bildiğimiz varlıkların özelliklerinden yararlanırız. İnsan, ancak suretini bildiği bir şeyi hayalinde canlandırabilir. Hâlbuki hem Kur'an hem de akıl, yaratıcının eşi benzeri olmadığını beyan ettiğinden O'nun zatı ve sıfatları hiçbir zaman idrak edilemez. (Mâtûridî) Nitekim İsrailoğulları Hz. Musa'ya “Allah'ı apaçık görmedikçe sana iman etmeyeceğiz” (Nisâ 4/153) şeklindeki taleplerine reddiye sadedine yüce Allah şöyle buyurur: “Gözler O'nu göremez, ama O her şeyi görür” (En'âm 6/103). (Eş'arî, 2011).

Peygamberler ve onlara inen kitaplar ise insan bilgisinin dâhilinde olmaları ve mevcut oldukları dönemde insanlar tarafından görülen, bilinen varlıklardır. Bu nedenle insanın iman esaslarından bu ikisini idrak etmesi diğerlerine göre daha kolaydır. Çocuğun anlayış kabiliyeti dikkate alındığında, onun gayba ait konuları anlayıp kavraması neredeyse imkânsızdır.

4.2. Çocukta Dini İnancın İnşası

Çocuk içinde doğduğu ailenin inanç ve davranışlarını taklit eder. Özellikle ebeveyn ve kardeşlerinin konuşup davranışa geçirdiklerini gözlemler ve onları aynı şekilde uygulamaya çalışır. Anne babalar bu nedenle çocuklarına İslam'ın âmentüsü olarak bilinen temel dini itikadi esasları ezberletmeye ve Kur'an'dan sureler öğretmeye çalışırlar. Aslında istenilen şey, çocuktan iyi bir Müslüman ve ahlaklı bir birey olmasıdır. Bu noktada Kur'an'ın sunduğu örneklerden birisi Lokmân'dır. Kur'an, Lokman Suresi 31/13-19. ayetlerde Lokman'ın (as) evladına şu öğütleri verdiğini kaydeder:

- a. Allah'a şirk koşma
- b. Ana-babana iyi davran.
- c. Ne yaparsan yap Allah onu görür ve hesabını sorar.
- d. Namaz kıl.
- e. İyiliği yap ve emret, kötülükten sakın ve sakındır.
- f. Kibirli olma, mütevazı ol.
- g. Sesini yükselterek konuşma.

Bu örnek dikkate alındığında çocuğa ilk önce Allah'tan söz edilmesi gerektiği görülür. Ancak bu, Allah'ın zatına değil, sıfatlarına ve yarattığı âleme odaklı olmalıdır. Dini inancın özünde yer alan Allah'a iman, çocukta "tüm gördüğü varlıkların bir sahibi/yaratıcısı olduğu, bunları var edenin tek bir ilah olduğu ve bu yaratıcının adının Allah olduğu" anlatılabilir. Ancak çocukta soyut kavramların anlaşılma zorluğundan dolayı Allah kavramına değil, ilahi sıfatlara sıklıkla işaret edilmelidir. Bu, çocuğun psikolojik ve fizyolojik durumunu dikkate almalıdır. Aksi takdirde çocuk "dini olandan" bir ömür boyu uzaklaşabilir. Bu nedenle, çocuğun algı düzeyine ve yapma kapasitesine uygun hareket etmelidir.

Aile çocuğun ilk eğitim yuvası olması itibariyle, yemek yeme, oturma-kalkma, yatma, temizlik, konuşma vs. her türlü davranış ve günlük ibadet ebeveynin taklidi üzere gelişir. Aile büyükleri hem bu konularda doğru örnek olmalı hem de güzel davranışları dini bilgilerle desteklemelidir. Çocuk yedi yaşına geldiği zaman dini ritüellerden tahâret ve namaz öğretilmeli, ergenlik çağına geldiğinde ise soyut düzeyde anlaşılacak esaslar da öğretilmelidir. (Gazali, t.y.) Görüldüğü gibi çocuklara ilk yaşlarda öğretilen şeylerin birçoğu davranışsaldır. Dinin amelî yönüne tekabül eden bu örnekler, çocukta ilk önce davranışın oluşturulması, sonra anlam arayışına ve inanca geçilmesinin daha isabetli olduğuna işaret eder. Bunun için ebeveynin rol model olmayı ihmal etmemesi gerekir. Onlar anne-babalarından gördükleri ve duydukları şeyleri taklit yoluyla alırlar. Bu yüzden onların imanı taklidi (Mâtûridî, 2005) Bu nedenle çocuğa yönelik eğitimin en önemli parçası aile büyüklerinin söz ve davranışlarıdır. Nitekim Hz. Peygamber Ramazan'ın son on günü

eşlerine itikâfa girmeyi, Muharrem ayının 9 ve 10. Günlerinde oruç tutmalarını teşvik etmiş ve daima onlara infak, sabır, helal lokma gibi ahlakın güzel hasletlerini öğütlemiştir.

Çocukta dini inancın inşasında önce ibadet alışkanlığı oluşturulması gerektiğine bir örnek de çağdaş İslam âlimlerinden Muhammed Hamidullah'tır (1908-2002). O çocukta dini terbiye için gelenekten gelen bir yaklaşımı şu şekilde önerir: Çocuk ilk eğitimini almaya başladığında evde bir şölen düzenlenir. Hayırlı bir eğitim olması niyetiyle çocuğun önünde Alak Suresinin ilk beş ayeti okunur. Bu ayetler okuyazar olmayan ümmi peygambere ilk nâzil olan ve okuma-yazmadan bahseden ayetlerdir. Çocuktan bu ayetleri tekrar etmesi istenir. Daha sonra çocuk okuyabilecek duruma gelince ona namaz kılabilceği kadar sure ezberletilir ve namaz öğretilir. Çocuk yedi yaşına gelince anne baba çocuğun namaz kılma alışkanlığı edinmesi için gayret eder, on yaşına gelince yaptırım uygular. Oruç da çocuğun akıl balığı olduğu zamandan itibaren tutmaya başlayacağı bir ibadettir (Hamidullah, 2014).

Çocuklara küçük yaşlarda soyut nitelikteki inanç esaslarından fazlaca söz etmek onların algı düzeyini aşan bir çabada bulunmak demektir. Nitekim Hz. Peygamber “Üç kişiden sorumluluk kaldırılmıştır: Büluğ çağına erinceye kadar çocuktan, akli başına gelinceye kadar mecnundan ve uyanınca kadar uykuda olandan.” (Ebû Dâvud, hudûd, 17). Diğer yandan dini sorumluluk akla dayanır. Akli düzeyi yeterli olmayan kimse dini emir ve yasakları ve bunların keyfiyetini, hikmetini kavrayamaz. Buna ek olarak pedagojik açıdan çocuğun gelişim düzeyi dikkate alındığında onun ancak ergenlikten sonra dini sorumluluklarla mükellef olması gerektiği ortaya çıkar. (Ay, 1991) Bu nedenle inancın özü niteliğinde gayba iman unsurlarını detaylıca öğretmek hususunda çocuğa baskı yapılmamalı, bunlar kısaca öğretilmelidir. Çocukların çevreden edindikleri ve gaybî konulara dâhil olan iman esaslarındaki yanlışlarına hoşgörü ile yaklaşmalıdır. Nitekim Hz. Peygamber “Allah göklerde dir” diyen ve Allah tasavvurunda problemlili olduğu düşünülen cariye nin iman ikrarını geçerli kabul etmiştir. (Müslim, mesâcid 33; Ebû Dâvud, salât 171). Bu, Hz. Peygamberin muhatabının algı ve akıl düzeyine göre davranışına örnek kabul edilebilir. Zira söz konusu kadın ne eğitilmiş bir insandı ne de Allah Resûlünden dini doğru dürüst dinleyebilmiş bir kadındı. Hz. Peygamber o kadının imanını yerinde görüyorsa, bazen çocukların kendi hayalleriyle karışık ürettikleri Allah, melek ve cennet gibi inançları da –aklen olgun bir çağa geldiklerinde düzeltmek koşuluyla- hoş görmek gerekir. Ne var ki aynı şeyi davranışsal şeyler için söyleyemeyiz. Çocuk yaptığı bir davranışın doğru veya yanlış olduğunu bilmeyebilir. Ancak ebeveyni ona yapması gerekeni söylediğinde bunu anlayabilir. Günlük hayatta karşılaştığımız diğer örneklerde olduğu gibi dinî pratiklerde de çocuğun hatalı davranışlarını uygun bir dille söylemeli ve ona yapması gerekeni öğretmelidir.

Çocukta inancın tesisi noktasında Allah, melek ve cennet gibi insan için güzel sıfatlara sahip metafizik varlıklar ancak sıfatlarla ve yalın biçimde anlatılabilir. Ama adeta bir kötülük ilkesi halindeki şeytandan, yetişkin insanda bile korku uyandıran cinden, mahiyeti bilinemez olan ruhtan ve korku salan bir ceza aracı olan cehennemden söz etmek çocukta olumlu dini davranış yerine psikolojik sorunlara neden olabilir. Allah kavramını da korku unsuru veya terbiyede yaptırım aracı manasında dillendirmek çocukta Allah sevgisi yerine korku ve nefrete yol açabilir. Bu nedenle şeytan, cin, ruh ve cehennem din eğitiminde çocuğa hitap eden kavramlar olarak görülemez. Buna karşın Allah, melek ve cennet olumlu vasıflarıyla çocuğun dünyasına girebilir. Ancak bunların da merkezi bir rol oynamaması gerekir. Zira çocuk soyut anlama kapasitesi gelişmediğinden, söz konusu varlıklara zihninde farklı anlamlar yükleyecek ve beklide ileride sükût-i hayale uğrayıp mukaddesattan uzaklaşmayı tercih edecektir.

Çocukta dini inancın inşasında soyut kavramlar yerine Hz. Muhammed'i anlatmak, onun hayatını ve sünnetini çocuğun dünyasına yaklaştırmak çocukta peygamber sevgisi üzerinden dindarlık temeli de oluşturulmuş olacaktır. Bu bağlamda Hz. Peygamberin ibadet hayatı ve günlük yaşayışındaki davranışları anlatılmalı ve bunlar çocuklara örnek davranışlarla öğretilmelidir.

5. Çocuklara Örnek Bir Peygamber: Hz. Muhammed

Müslüman hayatın hakikatini vahiy ve akılla inşa eder. Akıl her insanda mevcut olan bir cevherdir. Vahiy ise her Müslümanın inandığı bir bilgi kaynağıdır. Ne var ki bu bilgi kaynağı metafizik bir kaynaktan çıkmış ve belirli bir sürede başlamış ve sona ermiştir. Bu yönüyle vahyin anlaşılması ve hayata geçirilmesi birtakım zorlukları muhtevlidir. Ancak tam da bu noktada vahyi tebliğ eden elçinin insanlar arasından birisi olması muhatapları için büyük bir nimettir. Şöyle bir düşünelim, insan içindeki kötülük duygusuna kapılıp Şeytanı mı model alacaktır? İnsanın kötülük ilkesi ve sembolünü model alması akıl, vicdan ve vahyin ruhuna terstir. Nitekim Allah şeytanı dost edinmeyi yasaklar (Nisâ: 4/119; Kehf: 18/50 vd.) ve böylece kişiyi büyük bir hüsrandan korur. Peki insan meleği mi örnek alacaktır? İnsanın bir meleği model alması muhaldir. Çünkü melek insan gibi nefse sahip değildir. Duygularıyla aklı arasında mücadele etmez. Sadece itaate kodlanmıştır. Kötülük yapma özelliği yoktur. Melek ontolojik açıdan farklıdır. Biyolojik, sosyolojik veya psikolojik ihtiyaçları yoktur. İrade ve davranış özgürlüğü bulunmaz. Meleğin tek yolu vardır: Emre itaat ve emredileni yerine getirme. İnsanın önünde ise iki yol vardır: Birisi cennete, diğeri cehenneme giden hidayet veya dalalet yolu. Hangi açıdan bakılırsa bakılsın melek insan için rol model değildir (Vatandaş, 2007) Melek ancak sıfatlarıyla insana örnek olabilir ama zatiyle model olacak nitelikte kabul edilemez.

Öte yandan çocuk terbiyesinde rol model önemli bir yer tutar. Çocuklar temel ahlaki görevleri ve davranış kurallarını öğrendiklerinde bir rol model edinmek isterler. İşte bu noktada çocuk, güzel ahlakın şahsında pratiğe geçtiği örnek kişilerle tanıştırmalıdır. Aksi takdirde, herhangi taklit edici durumundaki çocuk, çevresinde menfi bir kişiyi veya internet/dijital oyunlardaki karakterleri kendisine taklit aracı seçecektir. Bu da şiddet eğilimi ve davranış bozukluğu gibi risklerin artması anlamına gelebilir.

İslam peygamberi Hz. Muhammed güzel ahlakı ile sadece yetişkinler değil çocuklar için de en güzel örnek modeldir. Allah Hz. Muhammed'in ahlakını "Sen kesinlikle yüce bir ahlaka sahipsin" (Kalem, 68/4) şeklinde beyan eder. Kur'an Hz. Peygamberde çocukların da rahatlıkla örnek alabileceği temel insanî özelliklere şöyle işaret eder:

- a. Güzel ahlak sahibi olmak: "Şüphesiz sen yüce bir ahlâk sâhibisin" (el-Kalem, 68/4)
- b. Dürüst ve adil olmak: "Emrolunduğun gibi dosdoğru ol. Onların heveslerine uyma ve de ki: Ben Allah'ın indirdiği kitaba inandım ve aranızda adaleti gerçekleştirmekle emrolundum" (Şûrâ, 42/15)
- c. Merhametli olmak: "Andolsun, size kendi içinizden öyle bir peygamber gelmiştir ki, sizin sıkıntıya düşmeniz ona çok ağır gelir. O, size çok düşkün, müminlere karşı da çok şefkatli ve merhametlidir" (Tevbe 9/128).
- d. Yumuşak kalpli ve affedici olmak: "Allah'ın merhameti sayesinde sen onlara karşı yumuşak davrandın. Eğer kaba, katı yürekli olsaydın, onlar senin etrafından dağılıp giderlerdi. Artık sen onları affet..." (Âl-i İmrân, 3/159).

O, içinde yaşadığı toplumda yeni bir dinle ortaya çıktığı zaman kavminde hiç kimse onun ahlakına ve karakterine söz edememiştir. Nitekim o insanların en güvenilir kişisiydi. Adalet, iffet ve namus sahibiydi. Para biriktirmez, elinde birikenin ise infak ederdi. Kendi ayakkabısını diker, evde şahsi işlerini hanımlarına yüklemeydi. Hayâ sahibiydi, hiç kimseye göz dikmezdi. Hediye kabul eder ve hediye ile mukabelede bulunurdu. Topluma karışır, davete icabet eder, insanları toplumsal rollerine ve zenginliklerine göre ayırt etmezdi. Allah için kızar, Allah için severdi. Kendisine zararı dokunsa da hakkı söylemekten çekinmezdi. Maddi zarara uğrayacağını bilse bile adaletten ayrılmazdı. Açlığa sabreder, helal lokmadan başka bir şey yemezdi. Nimeti reddetmez ama israf da etmezdi. Yemekte usulce oturur, yaslanarak veya yatarak yemek yemezdi. Alçakgönüllü idi. Çarşı pazarda tek başına dolaşır, kalabalık bir koruma vs. istemezdi. Son derece güler yüzlü idi. Süslü ve gösterişli giyinmekten sakınırdı. Hasta ziyaretine önem verir. Güzel kokuyu severdi. Fazilet sahibi olanları ziyaret eder, akrabalarını ihmal etmezdi. Mubah olan oyunları

oyun, ailesiyle güzel vakit geçirirdi. Şakalaşır ama lâkaytlık anlamın gelecek şekilde kahkaha atmazdı. Elindeki imkânları hizmetlileriyle paylaşırdı. Boş işlerle vakit geçirmezdi. Yoksulu fakirliğinden dolayı tahkir etmez, zengini de malvarlığından dolayı yüceltmezdi. İlahi daveti herkese eşit şekilde yapardı. Yetim doğmuş, öksüz büyümüş ve kurumsal bir eğitim almamış bu peygamberi, hadis-i şerifin ifadesiyle Allah edeplendirmişti (Gazali, ty.) Hz. Peygamber, bize bizden biri olarak en yakın ve örnek alınması en kolay kişidir. O bir insan olarak Kur'an'ın tatbikçisi, İslam ahlak sisteminin canlı örneği ve dini pratiklerin ilk uygulayıcısıdır. Kur'an'a göre Hz. Peygamber ne Ehli Kitabın iddia ettiği gibi bir kral veya bir günahkâr, ne de Allah'ın oğludur (Mümtehine 60/4-6; Kalem 68/4; Tevbe 9/30). Hz. Peygamber Allah'tan vahiy alan bir insandır. Hz. Muhammed'i (sav) diğer insanlardan ayıran iki temel şey vardır: Birincisi Allah'tan vahiy almış olmasıdır. İkincisi ise güzel ahlakıdır. Onun insanlar arasında seçilmiş güzel ahlak sahibi biri olması hem mucizelerini idrake etmek hem de Hz. Peygamberle kolayca özdeşlik kurmak için önemlidir (Mâtûridî, 2005)

Kur'an, "Gerçekten Allah'ı ve ahiret gününü ümitle bekleyen ve Allah'ı çokça anan kimseler için Allah'ın Rasulü güzel bir örnek teşkil eder." (Ahzâb, 33/21) Hz. Peygamberin hayatını, söz ve davranışlarını öğretmek özellikle dini sembol ve kurumların zayıflatıldığı bu dönemde daha fazla önem taşımaktadır. Hz. Peygamberin sünnetini belirli giyim-kuşam ve davranış şekillerine indirgemek ve onun dışında kalanları bidat veya tekfir etmek ise son derece hatalıdır. Özellikle dijital çağda çocukların dinamik öğrenme becerilerine hitap eden ve onları etkileyen kahramanlara karşı Hz. Peygamberi belirli bir şekle eşitlemek son derece yanlıştır. Mâmafih, onun sünneti Mûsâ Cârullah Bigiyef'in (1875-1945) ifadesiyle şöyledir: "Hz. Peygamber'in, Allah'ın dinini ümmetine tebliğ amacıyla sergilediği örnek hayat ve takip ettiği yol ve yöntemdir. Hz. Peygamber'in bazı uygulamaları ise dini tebliğ amacıyla değil, Arap örf ve adetleri gereğidir. İslam, genişliği gereği, her ümmeti kendi tabiatı ve âdeti üzerinde serbest bırakmıştır. Hiçbir ümmete başka bir ümmetin adetlerini dayatmamıştır." (Bigiyef, 2000) Bu nedenle çocuklara öğretilecek Hz. Peygamber modeli şekilcilik üzerine bina edilmemeli, bilakis onun hayata bakışı ve yaşayış tarzını merkeze almalıdır.

6. Hz. Peygamberin Çocuk Eğitiminden Örnekler

Peygamberimizin çevresinde büyüyen çocuklar arasında kızı Zeyneb'den (ö. 9/629) torunu Ümâme (ö. 50/670), Fâtıma'dan torunları Hz. Hasan (ö. 49/669) ve Hz. Hüseyin (ö. 61/680), Zeyd b. Hârise (ö. 8/629), Enes b. Mâlik (ö. 93/711-12) ve Abdullah b. Abbâs'ın (ö. 68/687-88) olduğunu görmekteyiz (Apak, 2010).

Bu çocuklardan Abdullah b. Abbas Resûlullah'ın kendisine şu öğütleri verdiğini nakleder: "Genişlik zamanında kendini Allah'a sevdik ki, O da seni sıkıntılı zamanında

sevsin. Allah'ın emir ve yasaklarına önem ver ki, Allah da sana önem versin, seni gözet sin. Allah'ın hakkını gözet ki, O'nu yanı başında bulasın. Bir şey istediğin zaman Allah'tan iste. Yardım dilediğinde Allah'tan dile... Şunu bil ki bütün varlıklar elbirliği ile sana zarar vermek isteseler, Allah'ın takdir ettiğinden başkasını yapamazlar. Kaderi yazan kalemin işi bitmiş, yazılanlar ise kurumuştur. Bilmiş ol ki, Allah'ın yardımı ancak sabredenler içindir ve her zorlukla beraber mutlaka bir kolaylık vardır." (Tirmizî, kıyamet 6). Böylece Hz. Peygamber, iman esaslarının yanında, bu iman nasıl olacağı, özellikle Allah'a iman nasıl algılanması gerektiği ve Allah ile kurulacak ilişkinin keyfiyeti hususunda özlü ifadelerle yer vermiştir (Sağlam, 2002).

Diğer taraftan Hz. Peygamberin çocuklara dini öğretirken daha çok ibadet ve ahlak esasları üzerinde durduğunu görmekteyiz. Nitekim çocukluğu peygamberimizin yanında geçen Enes b. Mâlik şöyle demiştir: "Annem beni peygamberimizin yanına götürünce bana ilk tavsiyeleri şunlardı: Evladım abdestini tam ve güzelce al ki, ömrün uzun olsun. Koruyucu melekler de seni sevsin ve korusun. Gusül abdesti alırken güzelce yıkan. Saç diplerini iyice ıslat ve tenini de güzelce temizleyerek yıka. Şayet böyle yaparsan, yıkandığın yerden ayrılırken günah ve hatalardan da arınmış olarak çıkarsın. Elinden geldikçe abdestli ol. Çünkü kim abdestli olarak ölürse ona şehitlik sevabı verilir. Namaz kılarken, rükûa gidince ellerinle dizlerini sıkıca tut. Parmaklarını birbirinden ayır. Dirseklerini yanlarına yapıştırma. Rükûdan kalkınca her uzvun tam olarak yerine gelsin. Çünkü Allah, kıyamet gününde rüku ile secde arasında belini doğrultmayana merhamet etmeyecektir. Secde edince de alnını ve ellerini yere tam olarak koy. Horozun yeri gagalaması gibi sen de secdeden çabuk kalkma. Secdede kollarını yere serme. Namazda sağa sola bakmaktan sakın. Namazını devamlı kılmaya özen göster... Eğer buna özen gösterirsen, melekler de senin için rahmet dileğinde bulunurlar. Müslümanların büyüklerine hürmet, küçüklerine de sevgi göster..." (Buhari, vesâyâ, 2002; Dölek, 2014). Bu öğütler, çocuklarda dini inancın inşa sürecinde pratik uygulamaların teorik anlatılardan daha etkili olduğuna işaret olarak okunabilir.

Hz. Peygamber çocukların tüm ibadetlere katılmalarını tavsiye ettiği ve büyüklerle beraber onların da hac, oruç, dua gibi ritüellere kendi seviyelerine göre iştirak etmelerini tavsiye etmiştir. (Sağlam, 2002) O çocukları mescidin dışına çıkarmamış, sosyal hayatın bir parçası niteliğindeki mescitlerde çocuk halleriyle kabul etmiştir. Kaynaklar, onun torunu kucağında iken namaza geldiğini, çocuğu bırakıp namaza durduğunu, secdede iken çocuğun sırtına binmesi üzerine secdeyi uzattığını; kızlarından Zeyneb'in kızı Ümâme'yi namazda omzuna aldığını naklederler. (Buhari, ilim, 2002). Mescitte çocukların da olduğunu düşünerek namazı kısa tuttuğu olurdu. Çocuklar Peygamberimizin çağrısıyla bayram namazı kılınacak yere kadınlarla birlikte gelirlerdi. (Buhari, iydeyn 2002)

H. Hasan Hz. Peygamber'den aklında beş vakit namazın kaldığını, (Ahmed b. Hanbel) ayrıca ondan zekât hurmalarıyla ilgili olayı, "Seni şüpheye düşüren şeyi bırak, şüpheye düşürmeyen şeye bak! Şüphesiz doğru söylemek gönül rahatlığı (verir), yalan söylemek ise şüphe (doğurur)." hadisini ve öğrettiği bir duayı hatırladığını bildirmektedir. (Nesâî, eşribe, 50). Bu, vitir namazında okunan dua olup, Allah Resûlü bunu diğer torunu Hz. Hüseyin'e de öğretmişti. (Ahmed b. Hanbel) Hz. Peygamberin çocuk ve torunlarına karşı tutumu, onların bir ömür boyu edindikleri ahlakta yapı taşı rolünde kabul edilebilir. Bunu Hz. Peygamberin çocuklarına ve torunlarına yakın ilgisinden anlamak mümkündür.

Öte yandan çocuklara ibadetlerin öğretilmesinin yanında, yanlış davranışlara da müdahale ihmal edilmemelidir. Örneğin, Hz. Peygamber, torunu Hasan'ın bir gün zekât olarak getirilen hurmalardan birisini ağzına attığını görünce hemen onu yemesini engellemiş ve "Bilmiyor musun, Muhammed ailesinden kimse zekât malı yiyemez" demiştir. (Buhari, zekat, 2002) "Çocuktur, bir şey olmaz" mantığıyla çocukların hatalarına göz yummak, onların doğruyu öğrenmesine engel olabilir. Daha da kötüsü, yanlış davranış alışkanlığına dönüşebilir. Bu nedenle tıpkı yukarıdaki örnekte olduğu gibi dinde yanlış görülen davranışların çocuğa uygun bir yaklaşım ile öğretilmesi gerekir.

Yukarıdaki bilgiler ışığında çocuğa yönelik din eğitiminde peygamberin şu konulara ağırlık verdiğini görmekteyiz: İman esasları, ibadet, Kur'an-ı Kerim öğretimi, temel ahlaki alışkanlıkların eğitimi. Ayrıca çocukların olumsuz davranışlarında uyarılması ve onlara doğru olanın öğretilmesi de nebevi uygulamalar arasındadır.

SONUÇ

Allah, melek, vahiy ve ahiret metafizik varlıklar dinin anlam dünyasının merkezindedir. Din bu yönüyle gayba iman üzere inşa edilmiştir. Gayb, insanın soyut düşünme kabiliyetine hitap eder. Ne var ki pedagojik açıdan henüz soyut düşünme kabiliyeti gelişmemiş olan çocuk, bunları anlamada yetersiz kalabilir. Bu nedenle çocukların erken yaşlardan itibaren din ile temasının soyut ve teorik bilgiler üzerinden olması, birtakım sorunları beraberinde getirebilir. Ayrıca modern dönemde her şeyden çabuk sıkılan çocuklara algılayamadıkları varlıkları öğretmeye çalışmak, onların ilgisini çekmeyebilir. Bir de buna Allah'ı korku unsuru olarak sunma, cehennem, cin ve şeytan gibi varlıkları sürekli anlatma gibi şeyler eklendiğinde çocukta kutsala yönelik onulmaz tahribat ve ruhsal bozukluklar baş gösterebilir.

O halde çocuğun her şeyi somut nesnelere anladığı bir dönemde onu dinden uzak mı tutmalıdır? Elbette hayır: "Ağaç yaşken eğilir". Yukarıda zikredilen nebevi uyarı ile dini inancın doğası ve gerekliliği, erken yaşlardan itibaren çocukla dini bir şekilde buluşturmak gerektiğini gösterir. Çocukta dini inancın oluşumunda onun

anlama düzeyine uygun hareket etmek mühimdir. Bu, hem çocukların ruh sağlığı hem de dini daha kolay ve sağlıklı biçimde algılamaları açısından önemlidir. İşte bu noktada Hz. Peygamber önemli bir role sahiptir. Çocuğa metafizik varlıkları anlatmak zordur. Ancak bizim gibi bir beşer olan Hz. Peygamberi anlatmanın son derece kolay ve etkili olacağı düşünülmektedir. Bu nedenle dini inançtan bigâne kalması düşünülemeyen çocukların dünyasına din, metafizik/gaybî unsurlarla değil, Hz. Peygamber örneği ile girmelidir.

Çocukluk evresi sadece bedensel değil, zihinsel açıdan da henüz başlangıç dönemidir. Bilişsel gelişme düzeyi itibarıyla çocuk, pek tabii ki bir yetişkin gibi soyut olanı anlayamaz veya en azından yeterli düzeyde kavrayamaz. Çocuğun dünyasına her şey somut varlıklarla girer. Renkler, sayılar, sıfatlar somutlaştırıldığı ölçüde idrak edilebilir. Hal böyleyken somutlaştırılması asla mümkün olmayan metafiziksel konularla çocuğun tanışmasında aceleci olmamalıdır.

Çocuğun bütün hayatını etkileyecek olan dini inancın şekillenmesinde yöntem hatası, onu dinden uzaklaştırabilir. Yukarıda sorduğumuz soruya ve burada işaret ettiğimiz yöntem sorununa istinaden, çocuklara yönelik din eğitimi ve öğretiminde, soyut kavramlar yerine Hz. Peygamber başta olmak üzere somut varlıkların merkeze alınması gerektiği kanaatindeyiz. Nitekim Peygamberimiz de çocuklara ibadet usulü ve davranış adabı üzerinde çokça durmuştur. Bu, onun hiç Allah'a ve meleklerle imandan söz etmediği anlamına gelmez elbette. Ama ağırlıklı olarak ibadet ve ahlak kurallarına yönelik talimde bulunduğunu görmekteyiz.

İnsanın taklit edeceği kimse, kendisiyle özdeşlik kurabileceği kişi olmalıdır. Bu nedenle insanın yine kendisi gibi bir insan olan olan varlığı rol model alması beklenir. Çocukta dini inancın oluşmasında örnek olacak başlıca modelin Hz. Peygamber olduğunu düşünüyoruz. O Hz. Muhammed'i ne kadar tanırsa davranışlarında da o derece bağ kurma imkânı elde edebilir. Bu, çocuğun peygamber sevgisi üzerinden Allah sevgisi hissetmesi anlamına gelir. Buna ek olarak, cami, ezan, Kur'an gibi kutsallar da çocuklarda dini inancın inşasında önemli role sahiptir. Bu nedenle, Hz. Peygamber örneği, cami sevgisi, Ramazan ve bayram coşkusu gibi dinî unsurların sadece yetişkinler değil, çocuklar için de birincil din eğitimi kaynağı olduğu kanaatindeyiz. Son olarak çocuğun güzel ahlak sahibi ve inançlı bir Müslüman olmasında, ailenin sevgi ve saygı temelli kurulmuş olması ve ebeveynin her haliyle örnek olmasının önemi göz ardı edilmemelidir.

KAYNAKÇA/REFERENCES

- Ak, M., Kesici, Ş., Yalçın, B., & Kavaklı, M. (2019). *Çocuğum Bağımlı Olmasın*. Ankara: Nobel Yay.
- Apak, Â. (2010). Hz. Peygamberin Çocuklarla İlişkileri Üzerine Tespit ve Değerlendirmeler. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 43-67.

- Ay, M. E. (1991). İslam Hukuku Kaynaklarına Göre, Pedagojik Açından Çocuk Eğitiminde Dayak Cezasına Getirilen Sınırlamalar. *Uludağ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 225-230.
- Bigiyef, M. C. (2000). *Kitâbü's-Sünne*. (M. Görmez, çev.) Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Buhârî, M. (2002). *Sahîhu'l-Buhârî*. Beyrut-Dimeşk: Dârü İbni Kesîr.
- Canan, İ. (1988). Kur'an'da Çocukla İlgili Meseleler. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (8), 19-42.
- Cüveynî, İ.-H. (2012). *Kitabü'l-İrşad*. (A. B. Baloğlu, çev.) Ankara: TDV Yayınları.
- Dölek, A. (2014). Hz. Peygamberin Çocuk Yetiştirmede Örneği. *Hz. Peygamber ve İnsan Yetiştirme Düzenimiz Sempozyumu*, (s. 259-272). Erzurum.
- Ebû Dâvud, S.-E.-S. (t.y.). *es-Sünen*. (er-Râcihî, thk.) Beytü'l-Efkârî'd-Devliyyeti, Amman.
- Esed, M. (1999). *Kur'an Mesajı*. (C. Koçak, & A. Ertürk, çev.) İstanbul: İşaret Yay.
- Eş'arî, E. H. (2011). *el-İbâne an usûli'd-diyâne*. (S. b. el-Useymî, Dü.) Riyad: Dâru'l-Fazilet.
- Gazali, E. H. (tarih yok). *İhya-u Ulûmi'd-Din*. (A. Serdaroğlu, çev.) İstanbul: Bedir Yay.
- Hamidulah, M. (2014). *İslam'a Giriş*. (İ. A. Koçak, çev.) İstanbul: Beyan Yay.
- Hökelekli, H. (1992). Hz. Peygamberin Çocuk ve Gençlere Yaklaşımı. *Hz. Muhammed ve Gençlik Sempozyumu* (s. 46-47). Ankara: TDV Yayınları.
- İsfahânî, R. (2010). *el-Müfredât*. (M. H. İtânî, Dü.) Beyrut.
- Kesici, Ş., Ak, M., Subaşı, E., & Özkan Özteke, H. İ. (2019). *Hayat Yolunda Yoldaş Olmak Mutlu Evlilik Rehberi*. Ankara: Nobel Yayınları.
- Kesici, Ş., Baloğlu, M. & Murat, M. (2019). Çocuklarda Duygusal Yoksunluk Şemasının Gelişmesini Önleme: Ebeveynin Görev ve Sorumlulukları, 3. *Uluslararası GAP Sosyal Bilimler Kongresi*, Adıyaman.
- Mâtûridî, E.-M. (2005). *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. Thk. A. Vanlıoğlu, Mizan Yay., İstanbul.
- Müslim, E.-H. (t.y.). *Sahîhü Müslim*. Riyad: Beytü'l-Efkârî'l-Devliyye.
- Nesâî, E. (t.y.). *es-Sünen*. (Muhammed el-Elbânî, thk.). Riyad: Mektebetü'l-Meârif.
- Oruç, C. (2014). Erken Çocukluk dönemi Din Eğitimi: Teorik Çerçeve, Yaklaşımlar ve Uygulama Örnekleri. *Yeni Türkiye* (58), 621-635.
- Ölçer, E. (2011). *Çocuk ve Her Şey*. İstanbul: Sokak Kitapları Yayınları.
- Sağlam, İ. (2002). Hz. Peygamberin Çocuk Eğitiminde Öne Çıkardığı Hususlar. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*(11), 167-190.
- Tirmizî, M. (t.y.), *Sünenü Tirmizî*, (M. el-Elbânî, thk.). Riyad: Mektebetü'l-Meârif.
- Tosun, A., & Yıldız, K. (2019). Erken Çocukluk Dönemi Din Eğitimi Yaklaşımları Üzerine Karşılaştırmalı Bir Analiz. *Amasya İlahiyat Dergisi*, 121-151.
- Vatandaş, C. (2007). İnsanlığın Model İhtiyacı ve Hz. Peygamber'in Örneği Üzerine. *Cahiliye Toplumundan Günümüze Hz. Muhammed Sempozyumu* (289-313). Konya: Fecr Yay.
- Yavuz, Y. Ş. (2003). Gayba İmanın Dini Temelleri. *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları-V (İslam Düşüncesinde Gayb Problemi-I)* (s. 171-178). İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Zemahşerî, E. (1998). *el-Keşşâf*. (A. Abdülmevcud, & A. Muavvız) Riyad: Mektebetü'l-Abîkân.

Extended Abstract

Example of the Prophet Mohammad Instead of Abstract Concepts in the Construction of Religious Belief in Children

The purpose of this article is to develop religious belief in children showing that it is necessary to benefit from the example of the Prophet Mohammad. Because abstract and metaphysical concepts such as Allah, angel, devil, the hereafter are difficult for the child to understand. In addition, this article aims to contribute to religious education and training for children in terms of content and language.

Within the framework of the research, basic religious sources and works on child development will be examined by literature review and qualitative research method. Thus, a suggestion will be made regarding the method to be followed in the formation of religious belief in children and in religious education.

Every child is born with a nature. Regardless, religious belief is formed and developed from childhood. For religious belief, the nature of the child is inclination to the religion of Islam. In terms of the religion of Islam, the basis of belief is metaphysics. In other words, it means believing in transphysical beings. These can be understood with the abstract thinking ability of human. However, whichever religion the child's family belongs to, the child grows up depending on that religion. For all that, childhood is the period when abstract thinking is at its weakest. In this period, children can understand the beings with analogies and examples. Learning largely by imitation. For this reason, concrete examples are of great importance in childhood. For example, besides the prayers and fasting of the family elders, touring religious places such as mosques or the lives of religious leaders are concrete examples. At this point, since the most important example for a Muslim is the Prophet, the morality of the prophet can easily be explained to the child. Because the religious elders, especially the prophets, are human beings. The child can easily understand and imitate people. On the other hand, since the foundation of religious belief is laid in childhood, these ages should be properly evaluated in terms of religion and pedagogy. Otherwise, some problems will become inevitable. For example, it is not right for us to remind the child of Allah's authority frequently to love religion and become more "religious". Likewise, it is also wrong to keep saying that Allah will burn bad people in order to prevent the child from bad behavior. It is known that such approaches cause psychological traumas in the child. For this reason, it is extremely risky to use abstract concepts and negative language for the formation of religious belief and religious education in the child. In addition, it may not be meaningful for a child who has not yet developed a pedagogical ability to think abstractly. Sometimes a child may even want to get away from religious things because things he doesn't understand are mentioned. So, should the child be kept away from religion at a period when he understands everything with concrete objects? Of course not, as the saying goes: "The tree branch should be bent when it is young".

As a result, we think that teaching the life and exemplary personality of the Prophet is an accurate method in the process of the formation of religious belief in children. As a matter of fact, a person imitates who he loves and takes him as a role model. The more the child knows Muhammad, the more he imitates him in his actions. The process that starts with imitation turns into a conscious activity in the future if it is supported by training. This means that the child feels love of Allah through the love of the prophet. For this reason, we are of the opinion that religious elements such as the example of the Prophet, love of mosques, Ramadan and Eid of Ramadan are the primary source of religious education not only for adults but also for children.

Keywords: Religious Education, Belief, Child, Abstract concepts, Prophet Mohammad.

Ashâbü'l-Karye Kıssası Hakkındaki Rivâyetlerin ve Tefsir Anlatılarının Sıhhati, Bağlayıcılığı ve Telif Süreci¹

The Validity, Reliability, and the Compilation Process of Riwāyahs and Interpretational Narrations of the Parable of the Companions of the City

Ahmet Sait SİCAK

ORCID: 0000-0002-5161-9191

Dr. Öğretim Üyesi, Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hatay/Türkiye,
assicak@mku.edu.tr

Makale Bilgisi/Article Info:

Geliş/Received: 16.05.2021 Düzeltme/Revised: 03.06.2021 Kabul/Accepted: 06.06.2021

Araştırma Makalesi / Research Article

Atıf / Cite as: Sıcak, A. S. (2021). Ashâbü'l-Karye Kıssası Hakkındaki Rivâyetlerin ve Tefsir Anlatılarının Sıhhati, Bağlayıcılığı ve Telif Süreci. Antakiyat, 4 (1), 67-104

Öz

Yâsîn sûresi 13-29. âyetlerde anlatılan *Ashâbü'l-karye* kıssasında; yer, zaman ve şahıslar müphem bırakılmıştır. Tarih boyunca başta tefsir olmak üzere hadis, tarih ve coğrafya gibi farklı alanlarda yazılmış eserlerde bu kıssada geçen müphemlere dair birçok açıklama bulunmaktadır. Araştırmanın konusunu bu açıklamaların kaynak değeri ve metinsel içeriğinin gelişimi oluşturmaktadır. Yapılan çalışmada eserlerde aktarılan açıklamalar; rivâyetlerin kaynakları, ravîler, müellifler ve eserler üzerinden anlamlandırılmıştır. Böylelikle tefsire dair eserlerde olay örgüsü; Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri ve bütünselliği içerisinde ayrıntılandırılan fakat zamanla tarihî gerçeklik ve nesnel bilgiyle desteklenmeyen birçok unsurun dahil olduğu *Ashâbü'l-karye* kıssasına dair aktarımların bilgi değeri ve öykü-söylem ayrımı üzerinden anlatının metinsel gelişimi gösterilmiş olacaktır. Araştırma sonucunda; *Ashâbü'l-karye* kıssası hakkındaki rivâyetlerin aynı şahıslara ve olaylara ait İsrâîlî bilgiler şeklinde tanımlanmasının yanlış anlaşılmaları beraberinde getirdiği, kıssa hakkında -muhtemelen Yahudi ve Hristiyan kaynaklarına dayanan- en az iki farklı anlatının bulunduğu, süreç içerisinde bu anlatıların tefsirlerde birleştirildiği görülmüştür. Anlatıların bu şekilde telif edilmesi kıssa öğelerine dair mantıksal çelişkilere ve anakroniğe sebep olmuştur. Her ne kadar genel teamül farklı olsa da tefsir geleneğinde Kur'ân'ın anlam inceliklerini anlama adına İsrâîliyat'a dayanan bu kıssa anlatılarının etkin rol üstlendiği bazı olumlu örneklerden bahsetmek de mümkündür. *Ashâbü'l-karye* kıssasındaki anlatım öğelerini ve tefsirlerde yer alan bu konudaki açıklamaları diğer Kur'ân kıssalarında olduğu üzere kıssanın hakikati göz ardı edilmemekle birlikte tarihsel gerçekliğe indirgemeksizin, *Allah'ın mesajını iletlenlerin hemen her asırda karşılaştıkları*

¹ Bu araştırma sürecinde TR Dizin 2020 kuralları kapsamında “Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesinde” yer alan tüm kurallara uyulmuş ve yönergenin ikinci bölümünde yer alan “Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiğine Aykırı Eylemlerden” hiçbirini gerçekleştirilmemiştir. Ayrıca bu araştırma “Etik Kurul İzni” gerektirmeyen bir çalışmadır.

evrensel bir örnek olarak algılamak Kur'ân'ın daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Bu hususu literatürde kısaca olarak tanımlanan *Ashâbü'l-karye* anlatılarının; Kur'ân'da mesel kelimesiyle, usulcüler tarafından da buna paralel olarak tarihî-temsîlî kısaca şeklinde isimlendirilmesi desteklemektedir.

Anahtar kelimeler: Tefsir, Mübhemâtü'l-Kur'ân, Temsîlî Anlatım, Yâsîn Sûresi, Ashâbü'l-karye, İsrâiliyat, Antakya, Öykü, Söylem.

GİRİŞ

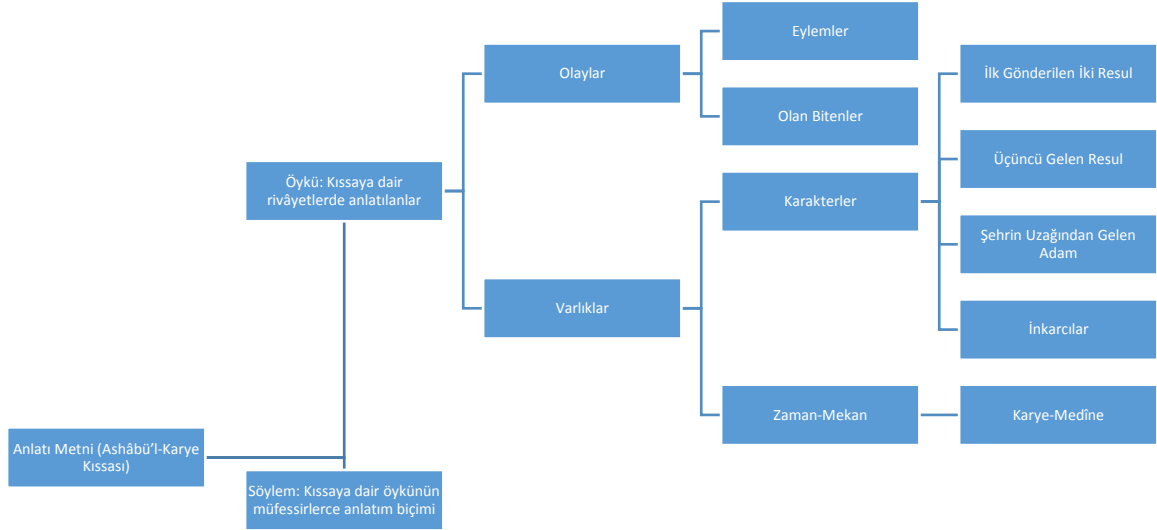
Yâsîn sûresi 13-29. âyetlerde anlatılan *Ashâbü'l-karye* kıssasında; yer, zaman ve şahıslar müphem bırakılmıştır. Tarih boyunca tefsir eserleri başta olmak üzere hadis, tarih ve coğrafya gibi farklı alanlarda yazılmış eserlerde bu kıssada geçen müphemlere dair birçok açıklama yer almaktadır. Kıssa hakkındaki bilgilerin aktarımında ilk dönemlerden itibaren iki farklı yönelimin olduğu görülür. Bunlar; kıssaya dair bilgileri bir olay örgüsü olmaksızın nakleden veya bir olay örgüsüyle anlatan yaklaşımlardır. Yapılacak çalışmada eserlerde nakledilen bilgiler ve aktarılan veya telif edilen anlatılar; rivâyetlerin kaynakları, ravîler, müellifler ve eserler üzerinden anlamlandırılmaya çalışılacaktır. Böylelikle tefsire dair eserlerde olay örgüsü, Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri ve bütünselliği içerisinde ayrıntılandırılan fakat zamanla tarihî gerçeklik ve nesnel bilgiyle desteklenmeyen birçok unsurun dahil olduğu *Ashâbü'l-karye* kıssasına dair *aktarımların bilgi değeri* ve öykü-söylem ayrımı üzerinden ilgili *anlatıların metinsel gelişimi* gösterilmiş olacaktır.

Ortaya konulan verilerle iki ayrı konu hakkında farkındalık oluşturmak hedeflenmektedir. Bunlardan birincisi; tefsir kitaplarında yer aldığı için değerli kabul edilen ancak asıl mahiyetiyle, ilâhî hitâbın muhataplarını murâd-ı ilâhîden uzaklaştıracak veya en masum ifadesiyle ana mesaja ulaşmayı geciktirip engelleyecek gereksiz ayrıntılardan ve nesnel bilgiye/tarihî gerçekliğe dayanmayan anlatılardan müteşekkil açıklamalardır. İkincisi ise İsrâiliyat kaynaklı her rivâyet ve ayrıntının yanlış bir genellemeyle değersiz ve Kur'ân'ın ana anlamından uzaklaştırıcı olarak kabul edilmesidir. Böylelikle iki zıt kutup terkedilerek Kur'ân'ın ana mesajına yoğunlaşılması; gereksiz ayrıntılardan ve onlara haddinden fazla değer yüklemekten vazgeçilmesi, gerekli ayrıntılara ise hakettiği değer verilmesi sağlanacaktır.

1. Ashâbü'l-Karye Kıssasındaki Ana Unsurlara Dair Rivâyetlerin Kaynakları

Kur'ân kıssalarında iki unsurun temel alındığı görülür. Tarihsel gerçeklik ve bu gerçekliğin ilk ve sonraki muhatapları için taşıdığı mesaja uygun olan yorumu/anlatımı. Kur'ân'daki nakli ve bu nakle dayanan anlatılarda kıssalar, bir araya gelerek kendilerinden daha farklı bir bütünü oluşturan anlatı öğelerinden müteşekkildir. Öyküyü oluşturan olaylar ve varlıklar, tekil ve özerktirler ancak anlatı öğeleri ardışık bir bileşiktir. Mantıksal bir örgüye ve iradî bir varoluşa sahip olan bu

ardışıklık anlatı öğelerinin birbirleriyle ilgili ve karşılıklı etkileşim halinde olmalarını sonuç verir.² Anlatının “ne”liğini hikaye/öykü, “nasıl”lığını ise söylem oluşturmaktadır.³ Chatman’ın (1928-2015), anlatının gelişim ve değişimini gösteren diyagramına⁴ uygulandığında *Ashâbü’l-karye* kıssası şu bölümlerden oluşmaktadır.



Grafik1. Anlatı Metni (Ashâbü’l-Karye Kıssası)

Şahıs, zaman, mekân ve olay örgülerinden müteşekkil öykü anlatımı içerisinde *Ashâbü’l-karye* kıssasının anlatımına (öğelerine) dair rivâyetlerde dört temel bilgi paylaşılmaktadır. Bunlar;

- Kıssada geçen yerin neresi olduğu,
- Kıssadaki elçilerin kimler olduğu, şehrin uzağından kimin geldiği,
- Kıssanın hangi zamanda yaşandığı -zaman unsuru şehre kimlerin geldiğine bağlı olarak değişmektedir-,
- Anlatının olay örgüsüdür.

Anlatının temel olay örgüsü âyet metinlerinde yer aldığından olsa gerek ilk dönem rivâyetlerde geçmez. Bu sebeple; ilk iki elçinin şehre yaklaştıklarında kimle karşılaştıkları, başlarına neler geldiği, üçüncü elçinin hangi özelliğiyle ilk iki elçiyi

² Seymour Chatman, *Story and Discourse: Narrative Structure in Fiction and Film* (London: Cornell University Press, 1980), 21.

³ Anlatıda hikâye söylem ayrımı için bkz. Chatman, *Story and Discourse*, 19. Farklı ayrımlar için bkz. Wayne C. Booth, *The Rhetoric of Fiction* (Chicago: The University of Chicago Press, 1983), 437.

⁴ Chatman, *Story and Discourse*, 19.

desteklediği, elçiler ve halk arasındaki konuşmalar, gelen elçiler tarafından gösterilen mucizeler, bu mucizelerin kimin üzerinde gösterildiği, gösterilen mucizeler karşısında kralın ve halkın iman edip etmediği, şehrin en uzağından gelen kişinin özellikleri, gelen kişiye ne olduğu ve *Ashâbü'l-karye*'nin nasıl helak edildiğine dair ayrıntılar kıssa anlatımında ikinci yüzyıldan itibaren ortaya çıkan unsurlar olmuşlardır. Şehrin en uzağından gelen kişinin kavmine yaptığı nasihat ve uyarı Kur'ân'da ayrıntılı bir şekilde belirtildiği için aktarılan ayrıntılarda da yinelenmiştir.

Tefsirlerde ilk ve en net şekilde açıklanan, *Ashâbü'l-karye* kıssasının öykü kısmını oluşturan varlıklardan mekân unsurudur. İlk dönemlerden itibaren tefsirlerde, Yâsîn 13. ve 20. âyetlerde “الْقَرْيَةَ” ve “الْمَدِينَةَ” kelimeleriyle isimlendirilen yerleşim yerinin Antakya olduğu belirtilir. Yâsîn 13. âyetteki “الْقَرْيَةَ”nin neresi olduğu hakkında Zeyd b. Ali (ö. 120/738),⁵ Mukâtil b. Süleymân (ö. 150/767),⁶ Süfyân es-Sevrî (ö.161/778),⁷ İbn Vehb (ö.197/813),⁸ Yahyâ b. Sellâm (ö. 200/815),⁹ Hevvârî (ö. 280/893 civarı)¹⁰ ve Zeccâc (ö. 311/923)¹¹ başkasını kaynak göstermeksizin¹² Antakya bilgisini aktarırlar. 'Abdürrezzâk b. Hemmâm (ö. 211/826-27) Ma'mer b. Râşid (ö. 153/770) tarikiyle¹³ Katâde'den (ö. 117/735),¹⁴ Taberî (ö. 310/923) Muhammed b. Humeyd (ö. 248/862)> Seleme b. el-Fadl (ö. 190/806'dan sonra)> İbn İshâk (ö. 151/768) tarikiyle¹⁵ mu'dal¹⁶ bir senetle Kâ'b el-Ahbâr'dan (ö. 32/652-53), İbn

⁵ Zeyd b. Ali, *Garîbu'l-Kur'ân li Zeyd b. Ali* (Haydarâbâd: Taj-Yusuf Foundation Trust, 1422/2001), 207.

⁶ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhate (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1423/2002), 3/575.

⁷ Süfyân es-Sevrî, Ebû 'Abdullâh, *Tefsîru's-Sevrî*, nşr. Ebû Ca'fer Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983), 249.

⁸ Ebû Muhammed 'Abdullâh b. Vehb el-Mısri el-Kureşî, *Tefsîru'l-Kur'ân mine'l-Câmi'*, nşr. Miklos Muranyi (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003), 15.

⁹ Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1455/2004), 2/803.

¹⁰ Hûd b. Muhakkem el-Hevvârî, *Tefsîru Kitâbillâhi'l-'Azîz* (Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1990), 3/428.

¹¹ Ebû İshâk ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuh*, thk. Abdulcelil Abduh Çelebî (Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1408/1988), 4/282.

¹² Hadis ehlinin tefsir rivâyetlerini sahâbeden nakletme çabasının aksine müfessirlerde isnadın zikredilmemesi, onların âyetin anlaşılmasına önem verdikleri şekilde açıklanabilir. bk. Mustafa Yasin Akbaş, *Hadis Edebiyatında Kitâbu't-Tefsîrler ve Taberî Tefsiri ile Karşılaştırılması* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 322.

¹³ Ma'mer, Abdürrezzâk'ın; Katâde ise Ma'mer'in hocasıdır. Muhammed b. Ahmed b. 'Usmân ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmü'n-nübelâ* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985), 6/471, 472.

¹⁴ 'Abdürrezzâk es-San'ânî, *Tefsîru 'Abdürrezzâk es-San'ânî* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1410/1990), 3/78.

¹⁵ et-Taberî'nin en fazla rivâyet naklettiği isnadlar arasındadır. Horst, Heribert, “Taberî'nin Kur'an Tefsirindeki Rivayetler”, çev. Sabri Çap, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 16/1 (2016), 323; ayrıca bk. http://www.ibnamin.com/tafsir_takhrîj.htm.

¹⁶ Senedinden birbiri ardınca iki veya daha fazla râvinin düştüğü hadis.

Abbâs'tan (ö. 68/687-88),¹⁷ Vehb b. Münebbih'ten (ö. 114/732)¹⁸ ayrıca Yahyâ b. Sa'îd (ö. 143/761) ve Abdurrahman b. Mehdî (ö. 198/814) > Süfyân es-Sevrî > Süddî (ö. 127/745)¹⁹ tarikiyle İkrime'den (ö. 105/723) ve Bısr b. Mu'âz (ö. 245/859 [?])²⁰ > Yezîd b. Zürey' (ö. 182/798)²¹ > Sa'îd b. Ebî 'Arûbe (ö. 156/773)²² tarikiyle Katâde'den²³ senedini belirterek,²⁴ Firûzâbâdî (ö. 817/1415) İbn Abbâs'a (ö. 68/687-88) nispet ederek²⁵ bu yerleşim yerinin Antakya olduğu naklederler.

Yâsîn 20. âyette “الْمَدِينَةَ” kelimesiyle isimlendirilen yerleşim yeri hakkında ilk dönemlerde bir rivâyete, dolayısıyla rivâyet ağırlıklı olan ilk dönem tefsirlerde herhangi bir bilgiye rastlanılmaz. Bu durum bir kopukluk olmaksızın devam eden kıssa anlatımında 13. âyetteki “الْقَرْيَةَ” ve 20. âyetteki “الْمَدِينَةَ” kelimeleriyle aynı yerleşkenin kastedildiğinin açık olmasından kaynaklanmaktadır.²⁶ Bununla birlikte herhangi bir senet ve rivâyet zikretmeksizin Yahyâ b. Sellâm,²⁷ Hevvârî,²⁸ İbn Ebî Zemenîn (ö. 399/1008),²⁹ ve sonraki dönemde gelen birçok müfessir âyetteki “الْمَدِينَةَ” kelimesiyle kastedilen şehrin Antakya olduğunu belirtirler.

¹⁷ Senedin düşen kısmında; Muhammed b. Ebû Muhammed, İkrime veya Sa'îd b. Cübeyr olması durumunda İbn İshâk tarikiyle İbn Abbâs'tan gelen bu tarik hasen sayılmıştır. Celâleddîn es-Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'an* (Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmmetü li'l-Kitâb, 1393/1974), 4/239.

¹⁸ Süyûtî, İkrime, Sa'îd b. Cübeyr veya Zeyd b. Sâbit'in mevlası Muhammed b. Ebû Muhammed'den gelen tarik hakkında “sağlam bir tarik olup isnadı hasendir” demekle birlikte bu senet zinciri hakkında yorumda bulunmamıştır. Süyûtî, Celâleddîn, *el-İtkân*, 4/239.

¹⁹ İbrâhim en-Nehâfî (ö. 96/714), Süddî'nin tefsirini dinledikten sonra, onun halkın beklentilerini esas alarak diğer din mensuplarının kitaplarından aktarılan bilgilerle tefsir yaptığını ileri sürmüştür. İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1271/1952), 2/184; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, thk. Sâmi b. Muhammed Selâme (B.y.: Dâru Tayyibe, 1999/1420) 1/8-9.

²⁰ Sadûktur. Bk. Ebû Hâtim b. Hibbân, *es-Sikât* (Haydarâbâd: Dâiratü'l-Me'ârifü'l-Osmâniyye, 1393/1973), 8/144.

²¹ Sikadır. Sika ve sadûk adalet yönüyle aynı değerde olsalar da sika hıfz yönüyle daha öndedir.

²² Sikadır.

²³ et-Taberî'nin en fazla rivâyet naklettiği isnadlar arasındadır. Horst, “Taberî'nin Kur'an Tefsiri'ndeki Rivayetler”, 322; ayrıca bk. http://www.ibnamin.com/tafsir_takhrij.htm

²⁴ İbn Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli'l-Kur'an*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (B.y.: Müessesetü'r-risâle, 1420/2000), 20/500.

²⁵ İbn Abbâs, *Tenvîru'l-mikbâs min tefsîri İbn Abbâs* (Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 1/369. Firûzâbâdî tarafından derlenip İbn Abbâs'a nispet edilen bu kitapta Muhammed b. Sâib el-Kelbî (ö. 146/763) yoluyla gelen rivâyetler toplanmıştır ki bu tarik son derece zayıftır “فَوَيْ سَلْسِلَةُ الْكُذِّبِ”. Süyûtî, *el-İtkân*, 4/239.

²⁶ Üslûbü'l-Kur'an açısından Yâsîn sûresi 13. âyetteki “الْقَرْيَةَ” ve 20. âyetteki “الْمَدِينَةَ” kelimeleriyle aynı yerleşkenin kastedilmesinin sebepleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Sıcak, Ahmet Sait. “Kur'an'da Tasrîf Olgusu Ve Kur'an Kıssalarında Karye/Medîne Kelimelerinin Tasrîfi”, *Şarkiyat Dergisi* 11/2 (Ağustos 2019), 734-762; Sıcak, Ahmet Sait. “Kur'an'da Benzer Mana ve Lafızlarda Tefennün”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/2 (2019), 739-763.

²⁷ Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, 2/804.

²⁸ Hevvârî, *Tefsîru Kitâbillâhi'l-'Azîz*, 3/429.

²⁹ İbn Ebî Zemenîn, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîz*, thk. Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ukkâşe & Muhammed b. Mustafa el-Kenz (Kahire: el-Fârûkü'l-hadîse, 1423/2002), 3/42.

Tefsirlerde ikinci olarak açıklanan anlatı ögesi, *Ashâbü'l-karye* kıssasının öykü kısmını oluşturan varlıklardan şahıs unsurudur. İlk dönemlerden itibaren tefsirlerde, Yâsîn 13. ve 14. âyetlerde geçen resullerin kim tarafından gönderildiği dolayısıyla kimler olup hangi zamanda yaşadıkları hakkında farklı iki temel bilgi aktarılır.³⁰ Bunlardan birincisi gelen resullerin Hz. İsa'nın havârisi olduğu, ikincisi ise gelen resullerin Allah'ın gönderdiği peygamberler olduğu şeklindedir.

Gelen resullerin Hz. İsa'nın havârisi olduğunu, Mukâtil b. Süleymân (ö. 150/767)³¹ kaynak göstermeksizin aktarır. Aynı bilgiyi: 'Abdürrezzâk b. Hemmâm, Ma'mer b. Râşid tarikiyle Katâde'den;³² İbn Sa'd (ö. 230/845), Muhammed b. Sâib el-Kelbî (ö. 146/763)³³ yoluyla İbn Abbâs'tan (ö. 68/687-88);³⁴ Taberî (ö. 310/923), Bişr b. Mu'âz> Yezîd b. Zürey'> Sa'îd b. Ebî 'Arûbe tarikiyle Katâde'den senedini belirterek;³⁵ Firûzâbâdî (ö. 817/1415) İbn Abbâs'a (ö. 68/687-88) nispet ederek³⁶ ve Süyûtî (ö. 911/1505), İbnü'l-Münzir'in (ö. 318/930 [?]) tahrîc ettiği bir hadiste İbn Cüreyc'den (ö. 150/767)³⁷ nakleder. Gelen resullerin Hz. İsa'nın havârisi olduğunu belirtmemekle birlikte havârislerin isimlerini³⁸ nakleden rivâyetler de bulunmaktadır. İbnü'l-Münzir'in tahrîc ettiği bir hadiste Sa'îd b. Cübeyr'den (ö. 94/713 [?]) nakledilen rivâyet,³⁹ Şu'ayb el-Cübbâ'î'ye⁴⁰ isnad edilen nakiller⁴¹ ve Ferrâ'nın (ö. 207/822) paylaştığı bilgiler⁴² bu aktarımlara örnek verilebilir.

Gelen resullerin Allah'ın gönderdiği elçiler (peygamber) olduğunu, net bir ifadeyle olmasa da Yahyâ b. Sellâm (ö. 200/815)⁴³ kaynak göstermeksizin aktarır. Taberî (ö. 310/923), Muhammed b. Humeyd> Seleme b. el-Fadl> İbn İshâk tarikiyle⁴⁴

³⁰ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 20/504.

³¹ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 3/575.

³² San'ânî, *Tefsîru 'Abdürrezzâk es-San'ânî*, 3/78; İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938) Ma'mer b. Râşid'i isnaddan düşürerek aynı rivâyeti nakleder. bk. İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, thk. Es'ad Muhammed Tayyib (el-Memleketü'l-'Arabiyetü's-Suudiyye: Mektebetü nezzâr Mustafa el-Bâz, 3. Basım, 1419/1998), 10/3191.

³³ Süyûtî'ye göre bu tarik son derece zayıftır “فَوَيْ سَلِيلَةُ الْكُذِّبِ”. Süyûtî, *el-İtkân*, 4/239.

³⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî İbn Sa'd el-Bağdâdî, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1410/1990), 1/45.

³⁵ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 20/500.

³⁶ İbn Abbâs, *Tenvîru'l-Mikbâs min Tefsîri İbn Abbâs*, 1/369.

³⁷ Celâleddîn Süyûtî, *ed-Dürü'l-mensûr fi't-tefsîri'l-me'sûr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1413/1993), 7/49.

³⁸ Üçüncü bölümde ayrıntılı bir şekilde değinilecektir.

³⁹ Süyûtî, *ed-Dürü'l-mensûr*, 7/50.

⁴⁰ İsrâiliyat kaynaklı -bazen akılla telifi mümkün olmayan- haberler aktaran metruk bir râvidir. İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mizân* (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, 1390/1971), 3/150.

⁴¹ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 10/3192; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 6/569.

⁴² Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân* (Mısır: Dâru'l-Mısriyye, t.y.), 2/373.

⁴³ Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, 2/803.

⁴⁴ Bu tarikle ilgili değerlendirme daha önce belirtilmiştir. Süyûtî, *el-İtkân*, 4/239.

mu'dal⁴⁵ bir senetle Kâ'b el-Ahbâr'dan (ö. 32/652-53), İbn Abbâs'tan (ö. 68/687-88)⁴⁶ ve Vehb b. Münebbih'ten (ö. 114/732);⁴⁷ Takıyyüddîn İbn Teymiyye (ö. 728/1328) Reb' b. Enes (ö. 139/757) tarihiyle Ebü'l-Âliye'den⁴⁸ (ö. 90/709)⁴⁹ senedini belirterek aynı bilgiyi nakleder.

İlk dönemlerden itibaren tefsirlerde, Yâsîn 20. âyette şehrin en uzağından gelen adam hakkında şu ayrıntılar aktarılmıştır:

a) İsmine dair:

Habîb b. Ebriyâ; Mukâtil b. Süleymân bu bilgiyi kaynak göstermeksizin aktarır.⁵⁰

Habîb en-Neccâr; bu bilgiyi Yahyâ b. Sellâm, kaynak göstermeksizin;⁵¹ Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) Muhammed> el-Hasan b. Abdurrahman Ensârî> 'Amr b. Cemî>⁵² Muhammed İbn Ebû Leylâ (ö. 148/765)> Kardeşi 'Îsâ b. Abdurrahman> Abdurrahman İbn Ebû Leylâ (ö. 83/702)> babası -Ebû Leylâ (ö. 37/657)- tarihiyle Hz. Peygamber'den merfûan;⁵³ İbn Kesîr (ö. 774/1373), Şebîb b. Bişr> İkrime> İbn Abbâs'tan⁵⁴ aktarır.

Habîb; bu bilgiyi 'Abdürrezzâk b. Hemmâm, Ma'mer b. Râşid tarihiyle Katâde'den;⁵⁵ Taberî, Muhammed b. Humejd> Seleme b. el-Fadl> İbn İshâk> el-Hasan b. 'Umâre (ö. 153/770)> el-Hakem b. 'Uteybe (ö. 115/733)> Miksem ebü'l-Kâsım (ö. 101/720)> Mücâhid tarihiyle İbn Abbâs'tan;⁵⁶ Taberî, Muhammed b. Humejd> Seleme b. el-Fadl> İbn İshâk> Abdullah b. Abdurrahman b. Ma'mer b. 'Amr (ö. 134/752) tarihiyle mu'dal bir senetle Kâ'b el-Ahbâr'dan;⁵⁷ Taberî, Bişr b. Mu'âz>

⁴⁵ Senedinden birbiri ardınca iki veya daha fazla râvinin düştüğü hadis.

⁴⁶ Bu tarikle ilgili değerlendirme daha önce belirtilmiştir. Süyûtî, *el-İtkân*, 4/239.

⁴⁷ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 20/500.

⁴⁸ İbn Ebî Hâtim'in, Ebü'l-Âliye'den aktardığı rivâyet aynı ayrıntıları taşımaz. İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 10/3191.

⁴⁹ Takıyyüddîn İbn Teymiyye, *el-Cevâbu's-sahîh li-men beddele dîne'l-Mesîh* (Riyad: Dâru'l-Âsime, 3. Basım, 1419/1999), 2/247.

⁵⁰ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 3/576-577.

⁵¹ Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, 2/804.

⁵² Metrûktur. Ebû Ahmed Abdullah b. Adî el-Cürcânî, *el-Kâmil fî du'afâi'r-ricâl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997), 6/196.

⁵³ Ahmed b. Hanbel, *Fezâili's-sahâbe*, thk. Vasiyyullâh Muhammed Abbâs (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1403/1983), 2/627, 655; Ebû Mansûr Şehredâr b. Şîrûye b. Şehredâr ed-Deylemî, *el-Firdevs bi me'sûri'l-hitâb*, thk. Said b. Besyûnî Zeyğlûl (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1406/1986), 2/421.

⁵⁴ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 6/570.

⁵⁵ San'ânî, *Tefsîru 'Abdürrezzâk es-San'ânî*, 3/78.

⁵⁶ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 20/505.

⁵⁷ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 20/505.

Yezîd b. Zürey' > Sa'îd b. Ebî 'Arûbe tarikiyle Katâde'den,⁵⁸ Ebû Hayyân (ö. 745/1344), Ebû Miclez Lâhik b. Humejd el-Basrî'den (ö. 106/724) nakleder.⁵⁹

Habîb b. Mürrî; bu bilgiyi Ahmed b. Hanbel, Muhammed > el-Hasan b. Abdurrahman Ensârî > 'Amr b. Cemî' > Muhammed İbn Ebû Leylâ > Kardeşi 'Îsâ b. Abdurrahman > Abdurrahman İbn Ebû Leylâ > babası -Ebû Leylâ- tarikiyle Hz. Peygamber'den merfûan;⁶⁰ Taberî, Muhammed b. Beşşâr (ö. 252/866) > Müemmel b. İsmâ'îl (ö. 206/822) > Süfyân es-Sevrî > 'Âsım el-Ehvel (ö. 142/760) > Ebû Miclez Lâhik b. Humejd el-Basrî senediyle rivâyet eder.⁶¹

Mü'min âl-i Yâsîn; bu bilgiyi Ahmed b. Hanbel, Muhammed > el-Hasan b. Abdurrahman Ensârî > 'Amr b. Cemî' > Muhammed İbn Ebû Leylâ > Kardeşi 'Îsâ b. Abdurrahman > Abdurrahman İbn Ebû Leylâ > babası -Ebû Leylâ- tarikiyle Hz. Peygamber'den merfûan nakleder.⁶²

Sâhib-i Yâsîn; bu bilgiyi İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938), babası > Hişâm b. 'Ubeydullâh > Muhammed İbn Cebîr > 'Abdülmelik İbn 'Umeyr tarikiyle Hz. Peygamber'den merfûan;⁶³ Taberânî (ö. 360/971) 'Abdullah b. Ahmed b. Hanbel > Ebû 'Ubeyde b. Fudayl b. 'İyâz > Abdullah b. Mu'âz es-San'ânî > Ma'mer > 'Usmân el-Cezerî > Miksem Ebü'l-Kâsım > İbn Abbâs tarikiyle Hz. Peygamber'den merfûan nakleder.⁶⁴ el-Hâkim en-Nisâbü'rî (ö. 405/1014), Ebû Ca'fer Muhammed b. Ahmed b. Sa'îd er-Râzî > Ebû Zür'a 'Ubeydullah b. Abdulkerim > Ebû Hafs 'Âmir b. Sa'îd > el-Kâsım b. Mâlik el-Müzenî > 'Abdurrahman b. İshâk > Seyyâr Ebü'l-Hakem > Ebû Vâil tarikiyle Abdullah b. Mes'ûd'dan mevkûf bir hadiste aynı bilgiyi aktarır.⁶⁵

b) Nesebine dair:

İsrâiloğulları'ndan; Mukâtil b. Süleymân kaynak göstermeksizin bu bilgiyi aktarır.⁶⁶

Hz. Yûnus'un kavminden; Yahyâ b. Sellâm, el-Mu'allâ b. Hilâl > 'Abdurrahmân b. Dînâr Ebû Yahyâ tarikiyle Mücâhid b. Cebr'den (ö. 103/721) bu bilgiyi nakleder.⁶⁷

⁵⁸ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 20/505.

⁵⁹ Ebû Hayyân Endelûsî, *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr*, thk. Sıdkı M. Cemîl (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420/2000), 9/55.

⁶⁰ Ahmed b. Hanbel, *Fezâili's-sahâbe*, 2/627, 655.

⁶¹ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 20/504.

⁶² Ahmed b. Hanbel, *Fezâili's-sahâbe*, 2/627, 655.

⁶³ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 10/3191.

⁶⁴ Ebü'l-Kâsım Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *Mu'cemü'l-kebir*, thk. Hamdî b. Abdülmecîd es-Selefi (Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, 3. Basım, 1414/1994), 11/407.

⁶⁵ Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990), 2/466.

⁶⁶ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 3/577.

Antakya ehliinden; Taberî bu bilgiyi, Muhammed b. Humejd> Seleme b. el-Fadl> İbn İshâk tarikiyle mu'dal bir senetle Kâ'b el-Ahbâr'dan, İbn Abbâs'tan ve Vehb b. Münebbih'ten rivâyet eder.⁶⁸

c) Mesleğine dair:

Neccâr (marangoz); Mukâtil b. Süleymân kaynak göstermeksizin bu bilgiyi aktarır.⁶⁹

Cerîr (ip yapan); Taberî, bu bilgiyi Muhammed b. Humejd> Seleme b. el-Fadl> İbn İshâk tarikiyle mu'dal bir senetle Kâ'b el-Ahbâr'dan, İbn Abbâs'tan ve Vehb b. Münebbih'ten rivâyet eder.⁷⁰

Kassâr (bez ağartan, çamaşırcı);⁷¹ bu bilgiyi İbn Ebî Hâtim, Ömer b. el-Hakem b. Sevbân'dan (ö. 107/726);⁷² İbn Kesîr, Süddî'den⁷³ senet vermeksizin nakleder.

Çiftçi; es-Semerkindî (ö. 373/983) bu bilgiyi, kaynak göstermeksizin;⁷⁴ es-Süyûtî (ö. 911/1505) ise İbnü'l-Münzir'in tahrîc ettiği bir hadiste İbn Cüreyc'den⁷⁵ nakleder.

Çoban; Sa'lebî (ö. 427/1035) bu bilgiyi, "nebîlerin haberlerine dair ulemânın dediğine göre" şeklinde kaynak göstererek aktarır.⁷⁶

Hattâb (oduncu); Mekkî b. Ebî Tâlib (ö. 437/1045), bu bilgiyi kaynak göstermeksizin aktarır.⁷⁷

İskâf (ayakkabıcı); Mâverdî (ö. 450/1058), Ömer b. Abdü'l-hakem'den;⁷⁸ ve İbn Kesîr, Ömer b. el-Hakem b. Sevbân'dan⁷⁹ bu bilgiyi naklederler.⁸⁰

⁶⁷ Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, 2/805.

⁶⁸ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 20/504.

⁶⁹ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 3/577.

⁷⁰ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 20/504.

⁷¹ Bu bilginin, havârilerden sekizinin kassâr olmasına veya o dönemdeki genel meslek teamülüne bağlı olarak oluştuğu söylenebilir. Nüveyrî Ahmed b. Abdülvehhâb, *Nihâyetü'l-ereb fi fûnûni'l-edeb* (Kahire: Dâru'l-Kütübî ve'l-Vesâîgi'l-Kavmiyye, 1423/2003), 14/176-177.

⁷² İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 10/3192.

⁷³ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 6/570.

⁷⁴ Kıssada dirilmesi talep edilen genç, babası (Habîb en-Neccâr) tarlasına ekin ekmeğe gittiği için onun gelmesi beklenmekte ve yedi gündür defnedilmemektedir. Ebü'l-Leys es-Semerkindî, *Tefsîru's-Semerkindî: Bahru'l-'ulûm* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1414/1993), 3/119.

⁷⁵ Süyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr fi't-tefsîri'l-me'sûr*, 7/49.

⁷⁶ İbrâhim Nîsâbü'rî es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Muhammed İbn Âşûr (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1423/2002), 8/124.

⁷⁷ Ebü Tâlib Mekkî, *el-Hidâye ilâ bülûgi'n-nihâye fi 'ilmi me'âni'l-Kur'ân ve tefsîrihi ve ahkâmihî ve cümelin min fûnûni 'ulûmih* (eş-Şârika: Câmi'atü's-Şârika Külliyyetü's-Şeri'a ve'd-Dirasâti'l-İslâmiyye, 1429/2008), 9/6018.

Hâir⁸¹ (ipek yapan); Beğavî (ö. 516/1122), bu bilgiyi Vehb'den senet vermeksizin nakleder.⁸²

Put heykelleri yapan marangoz; Zemahşerî (ö. 538/1144), bu bilgiyi kaynak göstermeksizin aktarır.⁸³

d) Bulunduğu, Yaşadığı yer:

Mağarada; Mukâtil b. Süleymân bu bilgiyi kaynak göstermeksizin;⁸⁴ 'Abdürrezzâk b. Hemmâm, Ma'mer b. Râşid tarikiyle Katâde'den;⁸⁵ Taberî, Bişr b. Mu'âz> Yezîd b. Zürey'> Sa'îd b. Ebî 'Arûbe tarikiyle Katâde'den senedini belirterek⁸⁶ aktarır.

Cennette; Mukâtil b. Süleymân bu bilgiyi, Hz. Peygamber'den senetsiz olarak aktarır.⁸⁷

Evi şehrin kapılarından uzak birinin yanında; Taberî, Muhammed b. Humeyd> Seleme b. el-Fadl> İbn İshâk tarikiyle mu'dal bir senetle Kâ'b el-Ahbâr'dan, İbn Abbâs'tan ve Vehb b. Münebbih'ten⁸⁸ bu bilgiyi aktarır.

Allah katında; Ebû Ca'fer et-Tûsî (ö. 460/1067) bu bilgiyi, Hasan-ı Basrî'den (ö. 110/728) nakleder.⁸⁹

Semada; Kurtubî (ö. 671/1273), bu bilgiyi el-Kuşeyrî'yi (ö. 465/1072) kaynak göstererek Hasan-ı Basrî'den nakleder.⁹⁰

⁷⁸ Ebû'l-Hasan Alî b. Muhammed Mâverdî, *Tefsîru'l-Mâverdî en-nüket ve'l-'uyûn*, thk. es-Seyyid İbn Abdi'l-Maksûd b. Abdi'r-Rahîm (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, ts.), 5/10.

⁷⁹ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 6/570.

⁸⁰ Bu iki râvî'nin (عمر بن عبد الحكم/عمر بن الحكم) farklı kişiler olma ihtimali az da olsa bulunmaktadır. Aksi takdirde aynı râvîden İbn Ebî Hâtim'in aktardığı kassâr bilgisiyle bir çelişki ortaya çıkmaktadır.

⁸¹ Vehb'den “يعمل الحرير” şeklinde nakledilen bu bilginin, aynı râvîden Taberî'nin aktardığı “يعمل الحرير” ifadesindeki “ج” ve “ح” harflerinin karışmasından kaynaklanan bir istinsah hatası sonucu oluşma ihtimali bulunmaktadır.

⁸² Hasan b. Mesûd b. Muhammed b. Ferrâ el-Beğavî, *Me'âlimu't-tenzil fî tefsîri'l-Kur'an*, thk. Abdurrezzak el-Mehdî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1420/2000), 4/11.

⁸³ Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidî't-tenzil* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1407/1987), 4/10. Bu konuda Allah'ı hiç inkâr etmediği rivâyet edilen Habîb en-Neccâr'ın put yontma işini ibadet için yapmadığı ve o şeriatta bunun mubah olduğu açıklaması getirilmiştir. Şihâbüddîn Mahmud el-Âlûsî, *Rûhu'l-meânî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1415/1994), 11/397.

⁸⁴ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 3/576-577.

⁸⁵ San'ânî, *Tefsîru 'Abdürrezzâk es-San'ânî*, 3/78.

⁸⁶ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 20/505.

⁸⁷ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 3/578.

⁸⁸ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 20/504.

⁸⁹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen b. Alî Tûsî, *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.), 8/453.

e) İnancına ve ibadet hayatına dair:

Allah'a ibadet ediyordu; bu bilgiyi Mukâtil b. Süleymân kaynak göstermeksizin,⁹¹ 'Abdürrezzâk b. Hemmâm, Ma'mer b. Râşid tarikiyle Katâde'den;⁹² Taberî, Bişr b. Mu'âz> Yezîd b. Zürey'> Sa'îd b. Ebî 'Arûbe tarikiyle Katâde'den senedini belirterek⁹³ aktarır.

Halkın ilâhlarını tavaf ediyordu; Yahyâ b. Sellâm bu bilgiyi, el-Mu'allâ b. Hilâl> Abdurrahmân b. Dînâr Ebû Yahyâ tarikiyle Mücâhid b. Cebr'den (ö. 103/721)⁹⁴ nakleder.

Siddîklerdenir; bu bilgiyi Ahmed b. Hanbel, Muhammed> el-Hasan b. Abdurrahman Ensârî> 'Amr b. Cemî'> Muhammed İbn Ebû Leylâ> Kardeşi 'Îsâ b. Abdurrahman> Abdurrahman İbn Ebû Leylâ> babası -Ebû Leylâ- tarikiyle Hz. Peygamber'den merfûan nakleder.⁹⁵

Mü'min ve malının yarısını sadaka veren; Taberî bu bilgiyi, Muhammed b. Humeyd> Seleme b. el-Fadl> İbn İshâk tarikiyle mu'dal bir senetle Kâ'b el-Ahbâr'dan, İbn Abbâs'tan ve Vehb b. Münebbih'ten⁹⁶ rivâyet eder.

Bir an bile Allah'ı inkâr etmemiş; Sa'lebî bu bilgiyi, İbrâhîm b. el-Fadl b. Mâlik> Kardeşi 'Îsâ> Abdurrahman b. İbn Leylâ> İbn Ebû Leylâ tarikiyle Hz. Peygamber'den merfûan;⁹⁷ Zemahşerî (ö. 538/1144) senet vermeksizin Hz. Peygamber'den⁹⁸ nakleder.

Hz. Peygamber'e zuhûrundan 600 sene önce iman etmiş; Zemahşerî bu bilgiyi kaynak göstermeksizin aktarır.⁹⁹

Kendini yetmiş sene putlara ibadete adamıştı; Kurtubî bu bilgiyi, Vehb'den nakleder.¹⁰⁰

⁹⁰ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 15/19.

⁹¹ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 3/576-577.

⁹² San'ânî, *Tefsîru 'Abdürrezzâk es-San'ânî*, 3/78.

⁹³ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 20/505.

⁹⁴ Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, 2/803.

⁹⁵ Ahmed b. Hanbel, *Fezâili's-sahâbe*, 2/627, 655.

⁹⁶ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 20/504.

⁹⁷ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 8/126. Hadis "bir an bile Allah'ı inkâr etmemek" ayrıntısına yer vermeden "سَبَّاقُ الْأُمَّمِ ثَلَاثَةً" ibaresiyle değil de "الصَّنْدِيقُونَ ثَلَاثَةً" şeklinde farklı kaynaklarda yer almaktadır. Ahmed b. Hanbel, *Fezâili's-sahâbe*, 2/627, 655; Deylemî, *el-Firdevs bi me'sûri'l-hitâb*, 2/421.

⁹⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/10. Bu konudaki tenakuz oluşturan kaviller Eттаfeyyiş tarafından "imana davet edildikten sonra" kaydıyla telif edilmektedir. Eттаfeyyiş, *Tefsîru't-tefsîr li'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Maskat: Vizâratü't-Türâsi'l-Kavmi ve's-Sekâfe, 1406/1986), 11/26.

⁹⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/10.

f) Hastalığına dair:

Bir gözü kör; Mukâtil b. Süleymân bu bilgiyi kaynak göstermeksizin aktarır.¹⁰¹

Cüzzâm; Yahyâ b. Sellâm, el-Mu'allâ b. Hilâl> Abdurrahmân b. Dînâr Ebû Yahyâ tarikiyle Mücâhid b. Cebr'den (ö. 103/721);¹⁰² Taberî, Muhammed b. Humejd> Seleme b. el-Fadl> İbn İshâk> el-Hasan b. 'Umâre> el-Hakem b. 'Uteybe> Miksem ebü'l-Kâsım> Mücâhid tarikiyle İbn Abbâs'tan;¹⁰³ Taberî, Muhammed b. Humejd> Seleme b. el-Fadl> İbn İshâk tarikiyle mu'dal bir senetle Kâ'b el-Ahbâr'dan, İbn Abbâs'tan ve Vehb b. Münebbih'ten¹⁰⁴ bu bilgiyi naklederler.

Kronik hastalığı olan; Taberî, Muhammed b. Humejd> Seleme b. el-Fadl> İbn İshâk tarikiyle mu'dal bir senetle Kâ'b el-Ahbâr'dan, İbn Abbâs'tan ve Vehb b. Münebbih'ten,¹⁰⁵ Mâverdî (ö. 450/1058) İbn Abbâs'tan bu bilgiyi nakleder.¹⁰⁶

g) Resullerle konuşması:

Ücret isteme konusunda; Yahyâ b. Sellâm, el-Mu'allâ b. Hilâl> Abdurrahmân b. Dînâr Ebû Yahyâ tarikiyle Mücâhid b. Cebr'den (ö. 103/721);¹⁰⁷ 'Abdürrezzâk b. Hemmâm, Ma'mer b. Râşid tarikiyle Katâde'den,¹⁰⁸ Mâverdî (ö. 450/1058) Ebü'l-Âliye er-Riyâhî'den (ö. 90/709) bu bilgiyi nakleder.¹⁰⁹

h) Nasıl şehit edildiğine dair:

Kuyuya (ress) atarak; Mukâtil b. Süleymân bu bilgiyi kaynak göstermeksizin aktarır.¹¹⁰

Recm ederek; bu bilgiyi 'Abdürrezzâk b. Hemmâm, Katâde'den;¹¹¹ Taberî, Bişr b. Mu'âz> Yezîd b. Zürey> Sa'îd b. Ebî 'Arûbe tarikiyle Katâde'den senedini belirterek¹¹² aktarılar.

¹⁰⁰ Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi ' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî & İbrâhîm Atfîş (Kâhire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 2. Basım, 1383/1964), 15/18.

¹⁰¹ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 3/577.

¹⁰² Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, 2/803.

¹⁰³ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 20/505.

¹⁰⁴ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 20/504.

¹⁰⁵ "سقيم" lafzıyla Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 20/504.

¹⁰⁶ "ذات زمانة" lafzıyla Mâverdî, *Tefsîru'l-Mâverdî en-nüket ve'l-'uyûn*, 5/10.

¹⁰⁷ Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, 2/803.

¹⁰⁸ San'ânî, *Tefsîru 'Abdürrezzâk es-San'ânî*, 3/78.

¹⁰⁹ Mâverdî, *Tefsîru'l-Mâverdî en-nüket ve'l-'uyûn*, 5/10.

¹¹⁰ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 3/577.

¹¹¹ San'ânî, *Tefsîru 'Abdürrezzâk es-San'ânî*, 3/78.

¹¹² Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 20/507-508.

Ayaklarıyla çığneyerek; Taberî bu bilgiyi, Bişr b. Mu'âz> Yezîd b. Zürey'> Sa'îd b. Ebî 'Arûbe tarikiyle Katâde'den senedini belirterek¹¹³ nakleder.

Üzerine çullanarak; Taberî, Muhammed b. Humejd> Seleme b. el-Fadl> İbn İshâk tarikiyle mu'dal bir senetle Kâ'b el-Ahbâr'dan, İbn Abbâs'tan ve Vehb b. Münebbih'ten¹¹⁴ bu bilgiyi aktarır.

Hiç kimse korumadı; Taberî, Muhammed b. Humejd> Seleme b. el-Fadl> İbn İshâk tarikiyle mu'dal bir senetle Kâ'b el-Ahbâr'dan, İbn Abbâs'tan ve Vehb b. Münebbih'ten¹¹⁵ bu bilgiyi aktarır.

Olduğu yerde ölüverdi; Taberî, Bişr b. Mu'âz> Yezîd b. Zürey'> Sa'îd b. Ebî 'Arûbe tarikiyle Katâde'den senedini belirterek¹¹⁶ bu bilgiyi aktarır.

Bağırsakları arkasından çıkıncaya dek çığneyerek; Taberî, Muhammed b. Humejd> Seleme b. el-Fadl> İbn İshâk tarikiyle mu'dal bir senetle Abdullah b. Mes'ûd'dan¹¹⁷ bu bilgiyi aktarır.

Boğarak; el-Hâkim en-Nîsâbûrî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ahmed b. Sa'îd er-Râzî> Ebû Zür'a 'Ubeydullah b. Abdülkerim> Ebû Hafs 'Âmir b. Sa'îd> el-Kâsım b. Mâlik el-Müzenî> 'Abdurrahman b. İshâk> Seyyâr Ebü'l-Hakem> Ebû Vâil tarikiyle Abdullah b. Mes'ûd'dan mevkûf bir hadiste bu bilgiyi aktarır.¹¹⁸

Parçalayarak; Sa'lebî, bu bilgiyi Süddî'den nakleder.¹¹⁹

Boğazı delinip çarşıya asarak; Sa'lebî, bu bilgiyi Hasan-ı Basrî'den nakleder.¹²⁰

Hendeğe (uhdûd) atıp yakarak; Mekkî b. Ebî Tâlib bu bilgiyi, Kâ'b el-Ahbâr'dan aktarır.¹²¹

¹¹³ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 20/508.

¹¹⁴ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 20/508.

¹¹⁵ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 20/508.

¹¹⁶ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 20/508.

¹¹⁷ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 20/509. Ebû Hayyân kalbi çıkıncaya dek şeklinde aktarır. Ebû Hayyân Endelûsî, *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr*, 9/57.

¹¹⁸ Hâkim en-Nîsâbûrî, *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, 2/466.

¹¹⁹ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 8/126.

¹²⁰ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 8/126. İbaredeki "حلقه" lafzından kaynaklanan işkâli el-Beğavî "حَلَقِيْهِ" şeklinde göndermiş ayrıca çarşıya "سوق" değil şehrin surlarına "سور" asıldığını belirtmiştir. el-Beğavî, *Me'âlimu't-tenzil fi'tefsîri'l-Kur'ân*, 4/11. Ebû Hayyân ise şehrin kapısına asıldığını aktarmaktadır. Ebû Hayyân Endelûsî, *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr*, 9/57.

¹²¹ Ebû Tâlib Mekkî, *el-Hidâye ilâ bülûgi'n-nihâye*, 9/6019. Sa'lebî'deki "خرقوا/deldiler" fiili ile bu kaynaktaki "خرقوا/yaktılar" fiilinde bulunan "خ" ve "ح" harflerinin karışarak rivâyetlerdeki bilgilerin etkilenme ihtimali bulunmaktadır. Örneğin Kurtubî, Sa'lebî'yi kaynak göstererek yakma fiilini Hasan-ı Basrî'den nakletmektedir. Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 15/19.

Kazdıkları çukura koyup üzerine toprak doldurarak; Kurtubî, bu bilgiyi Kelbî'den nakleder.¹²²

Baştan ayağa testere ile biçerek; Kurtubî, bu bilgiyi kaynak vermeksizin aktarır.¹²³

Rivâyetlerin değeri açısından bakıldığında, *Ashâbü'l-karye* kıssasının anlatımına (öğelerine) dair rivâyetlerdeki temel bilgiler arasında; yerleşim yeri hakkındaki Antakya ve şehrin uzağından gelen adamın ismi hakkında Habîb bilgisinin diğerlerine göre daha meşhur olduğu görülmektedir. Antakya bilgisi sahâbeye kadar ulaşmakta Habîb en-Neccâr hakkındaki bilgi ise bazı senedlerde metruk râvi bulunmakla birlikte birkaç tarikle Hz. Peygamber'den merfûan nakledilmektedir. Gönderilen elçilerin Hz. İsa'nın havâirileri olduğu hakkındaki rivâyetler, daha fazla kaynakta yer almasına ve sağlam bir senet zincirine sahip olmasına rağmen sahâbeye ulaşmamaktadır. Elçileri Allah'ın gönderdiği hakkındaki kesin ifadeler sadece, diğer eserlere göre geç bir dönemde telif edilen Taberî'de geçmektedir. Buna rağmen isnadında iki sahâbînin bulunması rivâyetin değerini yükseltmektedir. Bununla birlikte rivâyetin senedinde en az iki râvî'nin düştüğü bu sebeple mu'dal bir hadis olduğu görülmektedir.

Ashâbü'l-karye kıssasına dair verilen bilgilerin

- a) senetsiz nakledilmesi,
- b) isnadında inkitâ' yapılarak sadece sahâbenin veyahut tâbînin zikredilmesi,
- c) rivâyetin isnadında inkitâ' yapılarak senetteki birden çok râvînin düşürülmesi,
- d) sahâbeden aktarılan rivâyetlerin İsrâiliyat kaynaklı bilgileri paylaşan Kâ'b el-Ahbâr'dan ve muhtemelen ondan alan İbn Abbâs'tan¹²⁴ geliyor oluşu,
- e) aktarılanların birkaçı dışında Hz. Peygamber'e ulaşan merfû bir rivâyetin bulunmaması bu bilgiler hakkındaki zaaf noktalarıdır.

Tefsir ilmi açısından hem Antakya ve Allah'ın gönderdiği elçiler bilgisinin senedinde yer alan İbn Abbâs'ın sahâbe arasındaki üstünlüğü¹²⁵ hem de sahâbe

¹²² Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 15/19.

¹²³ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 15/19.

¹²⁴ Hz. Abbâs, Kâ'b el-Ahbâr'ı himayesine almış, sahâbîlerden Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Abbâs, Abdullah b. Zübeyr, Ebû Hüreyre ve Muâviye b. Ebû Süfyân kendisinden rivâyette bulunmuşlardır. İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994), 5/482-483.

¹²⁵ Sahâbe'nin sözleri tearuz eder ve uzlaştırılmazsa İbn Abbâs'ın tefsiri diğerlerine tercih olunur. Tercihe sebep olarak belirtilen Hz. Peygamber İbn Abbâs'a; "Allah'ım! Onu dine derin anlayışlı kıl." (Bk. Buharî, "Vudû", 10,40; Müslim, "Fezâilu's-sahâbe", 138.) ayrıca "ona tevili öğret." (Bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1/266, 314) diye dua buyurması ve İbn Abbâs'ın diğer rüchaniyet yönleri için bk. Bedreddin ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. Kâhire: Dâru

kavlinin değer ve bağlayıcılığı, ilgili rivâyetlerin bilgi değeri açısından önemlidir. Hatta bazı âlimlerce tabiin bir hususta icmâ etmesinin bağlayıcı olarak kabul edilmesi de¹²⁶ Antakya ve Hz. İsa'nın gönderdiği elçiler bilgisinin değerini güçlendirmektedir. Fakat İsrâiliyat kaynaklı bilgilerin bu konuda istisna edilmesi¹²⁷ sebebiyle bu yolla geldiği tespit edilen Antakya ve Allah'ın gönderdiği elçiler bilgisinin bağlayıcı olmadığı, bu nedenle hüccet değeri taşımadığı rahatlıkla ifade edilebilir.

Rivâyetlerin zaaflarından kaynaklanan eksiklikleri tespit etmek ve gidermek amacıyla özellikle hadis alanında, Yâsîn sûresi hakkındaki rivâyetlerle ilgili çalışmalar yapılmıştır.¹²⁸ *Ashâbü'l-karye* kıssasına dair rivâyetleri inceleyen bir çalışmada, Yâsîn sûresinin on üçüncü âyetinden başlayarak anlatılan “elçiler” konusu kapsamında, bir hadiste¹²⁹ “Sâhib-i Yâsîn” ayrıntısının yer aldığı tespit edilmiştir. Ayrıca bu araştırmada mezkûr hadisin ricâl açısından zayıf, isnad açısından ise Hz. Peygamber'e ulaşmayan mevkuf bir hadis olduğu sonucuna ulaşılmıştır.¹³⁰ Araştırmada buna ek olarak birçok tefsirde uzun uzun anlatılan *Ashâbü'l-karye* konusuna dair hadis kitaplarında bu hadisten başka bir rivâyete rastlanılmadığı belirtilmiştir.¹³¹ Bu tespit, belirtildiği üzere hadis kitapları özelinde yapılmıştır. Oysa ki “Sâhib-i Yâsîn”, “Mü'min âl-i Yâsîn” “Habîb b. Mürrî” ve “Habîb en-Neccâr” ayrıntısına değinen hadisler, hadis ve tefsir kitaplarında merfû bir senetle aktarılmaktadır.

Ashâbü'l-karye kıssasına dair rivâyetlerin belirtilen sebeplerden ötürü zayıf olması, onların metin içeriği açısından Kur'ân'a uymadıklarını göstermez. Ayrıca mezkûr rivâyetlerin senetlerindeki zayıflığın veya İsrâiliyat'a dayanmalarının, onların tamamen gerçekleri yansıtmadığı şeklinde algılanması yanlıştır.¹³² Aksi ispat edilmediği müddetçe, sahâbeye ve tâbiîne ulaşan bu hadisler güvenilir olarak kabul edilmelidir.¹³³ Bununla birlikte mezkûr rivâyetlerin bağlayıcılığının ve hüccet

ihyâ'î'l-Kütübî'l-'Arabiyye, 1376/1957), 2/157; Süyûtî, *el-İtkân*, 4/234-241; Muhammed Hüseyin Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn* (Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.), 1/54.

¹²⁶ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'Azîm*, 1/15. krş. Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/172. Süyûtî, *el-İtkân*, 4/221.

¹²⁷ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 1/96.

¹²⁸ Veli Aba, “Yâsîn Sûresi'nin Ölülere Okunması (Rivâyetler Bağlamında Bir Analiz)”, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (2018), 121-142. Konu hakkındaki hadislerin senet açısından zayıf olmalarının, metin içeriği açısından Kur'ân'a uymadıklarını göstermediği, aynı zamanda senetteki zayıflığın bu hadislerin gerçekleri yansıtmadığı şeklinde algılanmaması gerektiğine dair krş. Mustafa Öztürk, “Ölülere Dua ve İstiğfar Niyetiyle Kur'an Okuma Meselesi”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2019), 85-106.

¹²⁹ Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, 2/466.

¹³⁰ Mahmut Karakış, *Yasin Sûresiyle İlgili Rivâyetler ve Değerlendirilmesi* (İstanbul: MÜSBE, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 117-121.

¹³¹ Karakış, *Yasin Sûresiyle İlgili Rivâyetler ve Değerlendirilmesi*, 117-121.

¹³² Hz. Peygamber bu hususta: “Ehl-i Kitap'ı ne tasdik edin ne de yalanlayın. “Allah'a ve bize indirilene iman ettik” deyin.” buyurmuşlardır. 'Abdürrezzâk es-San'ânî, *Musannef* (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1403/1983), 6/111; Buhârî, “İ'tisâm”, 25, “Tevhîd”, 51.

¹³³ Horst, “Taberî'nin Kur'an Tefsiri'ndeki Rivâyetler”, 327.

değerinin olmadığı belirtilmelidir. *Ashâbü'l-karye* kıssasına dair müsbet değer taşımakla birlikte menfî değer taşımadıkları söylenebilecek bu rivâyetler ancak dirâyet unsurlarıyla desteklenebilmeleri durumunda âyetin açıklanması adına bağlayıcı bir yorum değeri taşıyacaklardır.

2. Ashâbü'l-Karye Kıssasındaki Tâlî Unsurlara Dair Anlatımların Kaynakları

Ashâbü'l-karye kıssasına dair ayrıntılı bilginin yer aldığı ve olay örgüsünün kesintisiz aktarıldığı ilk eser ve birinci dönüm noktası Mukâtil b. Süleymân'ın (ö. 150/767) tefsiridir. O başta 14. âyet olmak üzere âyetlerin açıklamalarına, kıssanın ayrıntılarına dair bilgileri yerleştirerek kıssayı aktarır. Onun anlatımının en belirgin özelliği kıssaya dair hiçbir kaynak belirtmemesi ve kendisinden sonraki tefsirlerde kıssaya dair anlatımlardaki olay örgüsüne dair ana çatıyı oluşturacak bilgileri nakletmiş olmasıdır.¹³⁴ Kıssanın ana örgüsü; kendisinden önce gelip yalanlanan iki resulü takviye için gelen Şem'ûn'un mucize olarak bir kralın kızını kabirden çıkararak diriltmesine rağmen melik ve halkın inkarlarına devam etmesi -ki kıssanın bu bölümünün ayrıntılandırıldığı görülür- ardından şehrin uzağından Habîb en-Neccâr'ın gelerek imanını izhar etmesi sonrasında da şehit edilip cennete girmesi ve Cibrîl'den gelen bir ses ile inkarcıların helak edilmesidir. Bu kıssa anlatımının Şem'ûn üzerine kurgulandığı görülür. Mukâtil b. Süleymân kıssanın bitiminde Habîb en-Neccâr'a dair Hz. Peygamber'den senetsiz olarak "Yâsîn sûresinde sözü edilen kişi, firavun hânedanından iman eden kişi, İmran kızı Meryem ve firavunun hanımı Asiye bugün cennettedir." hadisini aktarır. Yapılan kaynak taramasında bu hadisi senetleriyle nakleden bir esere rastlanmaz.

Ashâbü'l-karye kıssasına dair ayrıntılı bilginin yer aldığı ve olay örgüsünün kesintisiz aktarıldığı ikinci eser Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin (ö. 373/983) tefsiridir.¹³⁵ Mukâtil b. Süleymân sonrası senetli aktarım yönelimine paralel olarak es-Semerkandî'ye kadar kıssadaki olay örgüsü tefsirlerde kesintisiz bir şekilde aktarılmaz. Bu eserde kıssa bir bütün olarak 14. âyetin tefsirinde anlatılır. Tefsir kaynakları özelinde kendinden önceki ve sonraki anlatımlar içerisinde olay örgüsü en fazla ayrıntılandırılan bu aktarım Mukâtil b. Süleymân'da olduğu üzere Şem'ûn üzerine kurgulanır. Bu anlatım, oldukça uzun oluşu ve kıssa anlatımı içerisinde Habîb en-Neccâr'a biçilen rolün diğer anlatımlara göre farklılığı ayrıca anlatımlarda kaynak-senet kullanılmaması gibi faktörlerden olsa gerek tefsir geleneği içerisinde şöhret bulmamıştır. Bu sebeple *Ashâbü'l-karye* kıssasının anlatımı açısından ikinci dönüm noktasını, Sa'lebî'nin (ö. 427/1035) *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân* adlı tefsirindeki¹³⁶ ve tefsirinden daha fazla şöhret bulmuş olan *Kasasu'l-enbiyâ: 'Arâisü'l-*

¹³⁴ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 3/575-578.

¹³⁵ Ebü'l-Leys es-Semerkandî, *Tefsîru 's-Semerkandî: Bahru'l-'ulûm*, 3/118-121.

¹³⁶ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 8/124.

mecâlis adlı eserindeki¹³⁷ anlatımlar oluşturur. Ali b. Hamza el-Kisâî'nin (ö. 189/805) *el-Bed'ü fî kısasi'l-enbiyâ' aleyhimü's-selâm*'la başlattığı kısas-ı enbiyâ geleneğindeki anlatım usûlünü güçlendirip düzenlemiş olan Sa'lebî'nin¹³⁸ kısas anlatımında, kendine kadar oluşan ahlâkî ve eğitimsel motifleri önceleyen geleneğin izleri bulunmakla beraber estetik ve sanatsal bir anlatım üslûbunun tercih edildiği görülür.¹³⁹ Sa'lebî öncesinde yer alan Muhammed b. Abdullah el-Kisâî'nin (ö. 350/961)¹⁴⁰ *Kasasü'l-enbiyâ* adlı eserinde Hz. İsa'dan bahsedilmekle birlikte¹⁴¹ resul-havâri tartışmalarından¹⁴² olsa gerek enbiyâdan oldukları kesin olarak bilinmeyen resulleri konu alan *Ashâbü'l-karye* kıssasına değinilmez. Her ne kadar şöhret bulmamış olsa da *Ashâbü'l-karye* kıssası özelinde kısas anlatımı açısından es-Semerkandî'nin Sa'lebî'ye öncülük ettiği Sa'lebî'nin ise bu tarzı daha da geliştirdiği söylenebilir.

Sa'lebî tefsirindeki kısas anlatımı hem Mukâtil b. Süleymân'dan ve Ebü'l-Leys es-Semerkandî'den hem de diğer eseri *'Arâisü'l-mecâlis*'ten birçok farklılık gösterir. Bunlar maddeler halinde sıralanacak olursa;

a) Sa'lebî tefsirinde kısas anlatımını, Mukâtil b. Süleymân'dan ve es-Semerkandî'den farklı olarak kıssanın başladığı 13. âyette yoğunluklu olarak tamamlar. Kıssanın âyet açıklamalarında değil de ilk âyette topluca aktarılması tefsire göre kısas anlatımının öncelendiğini göstermesi açısından önemlidir.

b) Sa'lebî'nin anlatımının Mukâtil'den ve es-Semerkandî'den ayrıldığı diğer nokta ise çoğunlukla senet zinciri bildirmemekle birlikte kaynak göstermesidir. O kısas anlatımına başladığı ilk yerde “nebilere haberlerine dair ulemânın dediğine göre” şeklinde kaynak gösterirken farklı kavillerin olduğu durumlarda ilgili ismi ayrıca

¹³⁷ İbrâhim Nisâbü'rî es-Sa'lebî, *Kasasü'l-enbiyâ: 'Arâisü'l-mecâlis* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1405/1985), 404-406. al-Tha'labî, *'Arâ'is al-Majâlis fî Qisas al-Anbiyâ' or "Lives of The Prophets"*, çev. William M. Brinner (Leiden: Brill, 2002), 676-680.

¹³⁸ Brian M. Hauglid, *al-Tha'labî's Qisas al-anbiyâ: Analysis of the Text, Jewish and Christian Elements, Islamization, and Prefiguration of the Prophethood of Muhammad* (The University of Utah, 1998), 45. el-Kisâî ve es-Sa'lebî hakkındaki değerlendirmeler için bkz. William M. Brinner, “İslam ve Yahudi Geleneğinde Peygamberler ve Peygamberlik”, çev. S. İnci, *Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2018), 160.

¹³⁹ Haim Schwarzbaum, *Biblical and Extra-Biblical Legends in Islamic Folk Literature* (Waldorf-Hessen: Verlag für Orientkunde Dr. H. Vorndran, 1982), 156.

¹⁴⁰ Birçok çalışmada ve kütüphane künyelerinde Hamza ve Abdullah el-Kisâî karıştırılmakla birlikte mezkûr eser ve müellifleri farklı olarak ele alan araştırmalara da rastlanmaktadır. Bkz. Süreyya Şahin, “Kısas-ı Enbiyâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 25/495; Muhammed Zâydî, “Kitâbü'l-mübtedei fî kasasü'l-enbiyâ' aleyhimü's-selâm”, *Câmi'atü Ümmi'l-Kurâ*, Yüksek Lisans Tezi, 1428/2008, 76-78.

¹⁴¹ 'Abdallah al-Kisâ'i, *Vita Prophetarum*, ed. Isaac Eisenberg (Lugduni-Batavorum: E. J. Brill, 1922-3), 301-309.

¹⁴² Harun Savut, “Yasin Suresinde Bahsi Geçen Resul Kavramının Rivayetler Bağlamında Analizi”, *Turkish Studies* 11/5 (2016), 467-469 vd.; Selman Çalışkan, *Kur'ân'da Ashâb-ı Karye Kıssası* (İstanbul: Kitâbî, 2019), 13 vd.

belirtir. Bunlar 1. Vehb, 2. Vehb, 3. İbn İshâk, Ka'b ve Vehb'den, 4. İbn Abbâs, 5. Mukâtil ve 6. Vehb şeklinde Sa'lebî'nin her iki eserinde de aynı sırayla yer alır.

c) Kissa anlatımı şehrin uzağından bir adamın gelişinin anlatıldığı bölüme kadar *'Arâisü'l-mecâlis'*le birkaç istisna dışında aynıdır. Habîb en-Neccâr'ın şehit edilmesine dair Hasan-ı Basrî'den (ö. 110/728) aktarılan rivâyetin yanı sıra *el-Keşf ve'l-beyân*'da *Kasasu'l-enbiyâ*'dan farklı olarak Abdullâh b. Mes'ûd (ö. 32/652-53) ve Süddî'den (ö. 127/745) birer rivâyet nakledilir.

d) Belirtilen kaynaklardaki alıntılarının tümünde olay örgüsünün Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri ve bütünselliği içerisinde ayrıntılandırıldığı görülür. Bununla birlikte Sa'lebî anlatısında diğer Kur'ân âyetlerini çağrıştıracak daha fazla lafız bulunmaktadır. Bu anlatıda; ¹⁴³ “وَأَبْرَأُ الْأَكْمَةَ وَالْأَبْرَصَ وَأُخِي الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللَّهِ”, ¹⁴⁴ “وَأَبْرَصَ بِإِذْنِي وَإِذْ تُخْرَجُ الْمَوْتَى بِإِذْنِي”, ¹⁴⁵ “خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ”, ¹⁴⁶ “وَوَخَّلِقُ كُلَّ شَيْءٍ”, ¹⁴⁷ “شَرِيكَ”, ¹⁴⁸ “يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ”, ¹⁴⁹ “يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ” ve ¹⁵⁰ “مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئًا” âyetleri iktibas edilmiştir.

e) Kissa anlatımında aktarılan olay örgüsü ve ayrıntılar açısından Sa'lebî'nin anlatımının Mukâtil'den ve es-Semerkandî'den ayrıldığı birçok nokta bulunmaktadır. Mezkûr üç eserde de takviye için gelen üçüncü resul Şem'ûn iken olay örgüsü oldukça farklıdır. Farklı anlatılar sıralanacak olursa;

1- Gelen iki resul şehirde ilk olarak Habîb en-Neccâr'la karşılaşmış onun oğlunu iyileştirmiştir.

2- Şehirde resullerin mucizeleri şöhret bulmuş ve birçok hasta resuller tarafından iyileştirilmiştir. Buraya kadarki anlatım Mukâtil ve es-Semerkandî'de yoktur. Bundan sonraki anlatım ise es-Semerkandî'de daha ayrıntılıdır.

3- Kral resulleri çağırarak dinleri hakkında bilgi almış ve resuller inkâr edilip çarşıda dövülerek hapsedilmişlerdir.

4- Bunun üzerine Mukâtil'in ve Semerkandî'nin de aktardığı üzere Şem'ûn takviye için gelmiştir.

¹⁴³ Âl-i İmrân 3/49.

¹⁴⁴ Mâide 5/110.

¹⁴⁵ En'âm 6/102; Ra'd 13/16; Zümer 39/62; Mü'min 40/62.

¹⁴⁶ En'âm 6/101; Furkân 25/2.

¹⁴⁷ İsrâ 17/ 111; Furkân 25/2. Furkân sûresindeki lafızların anlatıda takdîm-te'hîr edilerek iktibas edildiği görülür.

¹⁴⁸ Âl-i İmrân 3/40; Hac 22/18.

¹⁴⁹ Mâide 5/1.

¹⁵⁰ Meryem 19/42.

5- Mukâtil'den farklı olarak Şem'ûn, halk içinde şöhret bulup kral tarafından tanınacak kadar şehirde kalmış ve kralla arkadaşlık etmiştir.

6- Şem'ûn hapiste olan resulleri kurtarmak için bir vesile aramış (özellikle bu bölüm es-Semerkandî'de fazlaca ayrıntılandırılır),¹⁵¹ resullerin gözleri tamamıyla olmayan bir hastayı iyileştirmesi ve babası gelmediği için yedi gündür defnedilmeyen bir ölünün diriltilmesi sonucunda kral ve halkın bir kısmı bir rivâyete göre iman etmişler, Mukâtil'in de aktardığı gibi diğer bir rivâyete göre inkâr etmişlerdir. es-Semerkandî'nin aktarımına göre Habîb en-Neccâr, diriltelen gencin babasıdır.

7- Mukâtil'den farklı olarak Habîb en-Neccâr'ın yaşantısı hakkında ayrıntılı bilgi verilir.

8- Mukâtil'den farklı olarak Habîb en-Neccâr'ın şehâdeti ayrıntılandırılır.

9- Habîb en-Neccâr hakkında "Ümmetlerin önde gelenleri üçtür; bunlar Allah'ı göz açıp kapayıncaya kadar bile inkâr etmemişlerdir. Bunlar; Ali b. Ebû Tâlib, Yâsîn'de zikredilen kişi ve firavun hânedanından iman eden kişidir. Onlar sıdıklardır. Hz. Ali ise en faziletli leridir." hadisi senediyle birlikte nakledilir.¹⁵²

Sa'lebî'de kıssalaştırılan rivâyetlerin kendisinden sonraki tefsir eserlerine etkisinin oldukça büyük olduğu görülür. Ondandır yazılan tefsirler, ya kısaltarak ya aynı şekilde ya da Mukâtil'in rivâyetini de ekleyerek *Ashâbü'l-karye* kıssasını aktarırlar. Bu aktarımların genel özelliği Sa'lebî'yi kaynak göstermemeleridir.¹⁵³ Örneğin; Sem'ânî (ö. 489/1096) kaynak göstermeksizin Sa'lebî'nin anlatısını bir cümlede özetleyip giriş yaparak Mukâtil'in anlatısını kısaltmakla birlikte Cibrîl'in helak edişini ayrıntılandırarak kıssayı aktarır.¹⁵⁴ Beğavî (ö. 516/1122), Sa'lebî'nin anlatısını Mukâtil'in rivâyetini de ekleyerek fakat ikisini de kaynak göstermeksizin anlatır.¹⁵⁵ Şirbînî (ö. 977/1570)¹⁵⁶ ve Senâullah Pânîpetî (ö. 1225/1810)¹⁵⁷ ise kaynak

¹⁵¹ Kral karşısında izlenecek tebliğ metodu bölümü kısmen ve ilk olarak, gönderilen resülü destekleyen iki resul ayrıntısıyla kaynak verilmeksizin, Mâtürîdî'de (ö. 333/944) geçmektedir. Mâtürîdî, *Tefsîru'l-Mâtürîdî (Te'vilâtu ehli's-sünne)*, thk. Mecdî Bâselûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2005), 8/509.

¹⁵² Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 8/124.

¹⁵³ el-Kurtubî kıssayı tamamıyla Sa'lebî'den almasına rağmen sadece Habîb en-Neccâr'ın şehid edilmesine dair bir ayrıntı için Sa'lebî'yi kaynak gösterir. Son dönemde yazılan bazı eserler bu genelleme haricinde oldukları ve Sa'lebî'yi kaynak gösterdikleri görülür. Müsâid b. Süleymân et-Tayyâr, *Mevsûatü't-Tefsîri'l-Me'sûr* (Beyrut: Merkezü'd-Dirâsât ve'l-Ma'lûmâtî'l-Kur'âniyyeti-Dâru İbn Hazm, 1439/2018), 18/437-438.

¹⁵⁴ Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbar et-Temîmî el-Mervezî es-Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, thk. Yâsir b. İbrâhîm & Ğanîm b. Abbâs b. Ğanîm (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1418/1997), 4/371, 374.

¹⁵⁵ el-Beğavî, *Me'âlimu't-tenzîl fi tefsîri'l-Kur'ân*, 4/9-10, 12.

¹⁵⁶ Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm: es-Sirâcü'l-münîr* (Kahire: Matba'atü Bûlâğ, 1285/1868), 3/342.

göstermeksizin Beğavî'nin anlatımını aktarırlar. Zemahşerî (ö. 538/1144),¹⁵⁸ Beyzâvî (ö. 685/1286),¹⁵⁹ Neseî (ö. 710/1310),¹⁶⁰ Nizâmuddîn en-Nîsâbü'rî (ö. 730/1329 [?]),¹⁶¹ el-Hâzin el-Bağdâdî (ö. 741/1341),¹⁶² Ebussuûd (ö. 982/1574),¹⁶³ İbn Acîbe (ö. 1224/1809)¹⁶⁴ ve Eттаfeyyîş (ö. 1332/1914)¹⁶⁵ Sa'lebî anlatısını yine kaynak vermeksizin ve hemen hiç tasarruf yapmadan aktarırlar.¹⁶⁶ Kurtubî (ö. 671/1273), Sa'lebî anlatısını aynı şekilde kaynak vermeksizin nakleder. Bununla birlikte o, kıssa anlatımına havâriilerin gittikleri beldenin dilini nasıl konuşabildiklerine, Habîb en-Neccâr'ın 70 sene hasta olduğuna, resullerin vesilesiyle iyileştiğine ve bu sebeple bolca sadaka verdiği dair bir ayrıntı da eklemiştir. Ayrıca Kurtubî, Habîb en-Neccâr'ın şehit edilmesine dair Kelbî (ö. 146/763) ve Kuşeyrî'den (ö. 465/1072) rivâyetlerde bulunmuş ve tefsirlerde "hasta olan oğlu" şeklinde geçen ibareyi "mecnûn olan oğlu" olarak değiştirmiştir.¹⁶⁷ Eттаfeyyîş gibi bazı müfessirler de kıssa anlatımından belirli bölümleri konuyu işlerken delil getirmek için alıntılanmışlardır.¹⁶⁸

Esere ulaşılammış olsa da İbn Atıyye'nin (ö. 541/1147) nakline göre kıssanın ayrıntılı bir şekilde ele alındığı diğer bir eser Nakkâş'ın (ö. 351/962) *Şifâ'ü's-sudûr* adlı eseridir. İbn Atıyye bu kitapta *Ashâbü'l-karye* kıssasının oldukça uzun bir şekilde ele

¹⁵⁷ Birçok tefsirde "senelerdir hasta olan oğlu" şeklinde geçen ibare bu eserde "iki senedir" şeklindedir. Muhammed S. Pânîpetî, *et-Tefsîru'l-mazharî* (Pakistan: Mektebetü'r-Rüşdiyye, 1412/1992), 8/74-76.

¹⁵⁸ Birçok tefsirde "senelerdir hasta olan oğlu" şeklinde geçen ibare bu eserde "iki senedir" şeklindedir. Ayrıca Zemahşerî kıssa anlatımı dışında Habîb en-Neccâr hakkında birçok ayrıntı verir. Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/7-10.

¹⁵⁹ Ebû Saîd Nasırüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1418/1997), 4/264-265.

¹⁶⁰ Birçok tefsirde "senelerdir hasta olan oğlu" şeklinde geçen ibare bu eserde "iki senedir" şeklindedir. Bkz. Ebü'l-Berekât Hâfîzüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Neseî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâikü't-te'vîl*, thk. Yûsuf Ali Büdeyvi (Beyrut: Dâru'l-Kelîmi't-Tayyib, 1419/1998).

¹⁶¹ Bu eserde kıssa iki parça halinde aktarılır. Nizâmuddîn el-Hasan b. Muhammed b. Hüseyin el-Kımmî en-Nîsâbü'rî, *Garâibu'l-Kur'ân ve reğâibu'l-Furkân*, thk. Zekerîya Umeyrât (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1416/1996), 5/528.

¹⁶² Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Muhammed b. İbrâhîm Hâzin el-Bağdâdî, *Lübâbü't-te'vîl fi me'âni't-tenzîl*, thk. Abdusselâm Muhammed Ali Şâhîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1415/1995), 4/4-5.

¹⁶³ Birçok tefsirde "senelerdir hasta olan oğlu" şeklinde geçen ibare bu eserde "iki senedir" şeklindedir. Ayrıca kıssa anlatımı dışında kral ve halkın iman edip etmediklerine ayrıntılı bir şekilde değinilmiştir. Muhammed b. Muhyiddîn Muhammed b. el-İmâd Mustafa el-İmâdî Ebussuûd, *Tefsîru Ebussuûd İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm* (Beyrut: Dâru İhyâ et-Türâsi'l-'Arabî, ts) 7/162.

¹⁶⁴ Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Mehdi Hasenî Şâzelî İbn Acîbe, *el-Bahru'l-medîd fi tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd* (Kahire: Doktor Hasan Abbâs Zekî, 1419/1998), 4/561-562.

¹⁶⁵ Metin yaklaşık olarak Sa'lebî'nin olmakla birlikte Eттаfeyyîş (ö. 1332/1914) Vanî Mehmed Efendi'nin *Arâ'isü'l-Kur'ân* adlı eserini kaynak göstermektedir. Eттаfeyyîş Muhammed b. Yûsuf Eттаfeyyîş, *Himyânü'z-zâd ilâ yevmi'l-meâd* (Ummân: Vizâratü't-Türâsi'l-Kavmî ve's-Sekâfe, 1408/1988), 12 (2)/301.

¹⁶⁶ Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, 4/264.

¹⁶⁷ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 15/15-20.

¹⁶⁸ Eттаfeyyîş, *Teysîru't-tefsîr li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 11/20.

alındığını ve aktarılan bilgilerin sıhhatinin kesin olmadığını belirtir.¹⁶⁹ Nakkâş'ın *Şifâ'ü's-sudûr el-mühezzeb fî tefsîri'l-Kur'ân* adlı eseri günümüze bir bütün olarak ulaşmadığı için¹⁷⁰ *Ashâbü'l-karye* kıssasıyla ilgili kaynak gösterme ve içerik hakkında bir kıyaslama imkânımız bulunmamaktadır. Tefsirlerde Nakkâş'tan rivâyetle, gelen resullerin isminin diğer anlatılardan farklı olarak Sem'ân “سمعان” ve Yahyâ “يحيى” olduğunun belirtilmesi ayrıca resullerin geldikleri şehirde tapılan putların isminin verilmesi¹⁷¹ farklı bir anlatının izleri olarak kabul edilebilir. Bu durumda *Ashâbü'l-karye* kıssasına dair farklı üç anlatının olduğundan söz edilebilir. Bazı rivâyetlerde resullerin tebliğleri sonucunda kral ve tebaasının iman ettiğinin, bazılarında ise inkâr ettiklerinin rivâyet edilmesi bu durumu destekler niteliktedir. Bununla birlikte hakkındaki olumsuz eleştiriler¹⁷² ve bu eleştirileri tam olarak izâle edecek bir cevap verilememesi¹⁷³ kitabın içerdiği kıssa hakkındaki rivâyetlerin de bilgi değeri açısından net bir kaynak ve içerik sağlayamayacağına dair fikir vermektedir.

Tabersî (ö. 548/1154) genel olarak Sa'leb'ın alıntılı olduğu kıssa anlatımında el-'Ayyâşî'yi (ö. 320/932 [?]) kaynak gösterir.¹⁷⁴ Bu alıntıyı diğerlerinden farklı kılan en önemli özellik Ebû Hamza es-Sümâlî (ö. 150/768) Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali (ö. 114/733 [?]) ve Ebû Abdullah Ca'fer b. Muhammed (ö. 148/765) şeklinde bir senet zincirine sahip olmasıdır. Tefsirlerin genelinde olduğu gibi kıssanın 13. veya 14. âyette değil de 20. âyette aktarılması, diriltile gencin resulleri nasıl tanıdığıyla ilgili ayrıntılara sahip olması kıssa anlatımını farklı kılan diğer unsurlardır. Muhammed Bâkir el-Meclisî'nin (ö. 1110/1698 [?]) Şîî-İmâmî rivâyetlerin tamamını içine alacak tarzda hazırladığı eserde mezkûr anlatıların farklılıklarına kısmen değinilmektedir.¹⁷⁵

¹⁶⁹ Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib el-Endelüsî İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*, thk. Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2001), 4/44.

¹⁷⁰ Fuad Sezgin, *Târîhu't-türâsi'l-'Arabî: 'ulümü'l-Kur'ân ve'l-hadîs*. nakalehu ile'l-'Arabiyye: Mahmûd Fehmî Hicâzî; race'a 'Arefe Mustafâ & Sa'îd Abdurrahîm (Riyad: Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, 1411/1991), 1/104.

¹⁷¹ Ebû'l-Hasan Alî b. Muhammed Mâverdi, *Tefsîru'l-Mâverdi en-nüket ve'l-'uyûn*, thk. es-Seyyid İbn Abdî'l-Maksûd b. Abdî'r-Rahîm (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 5/10.

¹⁷² Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşâr 'Avâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1422/2002), 2/602.

¹⁷³ Tâhir Saîd el-Esyûtî & Hasan Sâlim el-Hebşân, “eş-Şübühâtü havle'l-İmâm Ebî Bekr Muhammed b. el-Hasen en-Nakkâş (t: 266/351 h.) ve Tefsîruhü ‘Şifâ'ü's-Sudûr’” *Mecelletü Câmi'ati-Ş-Şârika li'l-'Ulûmi-Ş-Şer'iyyeti ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye* 17/2 (2020), 723-724.

¹⁷⁴ Tabersî, Ebû Alî Emînüddîn el-Fazl b. el-Hasen b. el-Fazl. *Mecma'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997. Günümüze *Tefsîru'l-'Ayyâşî*'nin Fâtîha'dan Kehf sûresine kadar olan kısmı ulaşmıştır. Ebü'n-Nasr Muhammed b. Mes'ûd Ayyâşî, *Tefsîru'l-'Ayyâşî* (Kum: Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1421/2001), 3/142, 143.

¹⁷⁵ Muhammed Bâkir el-Meclisî, *Bihâru'l-envâri'l-câmi'a li-düreri ahbâri'l-e'immeti'l-ethâr* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1420/2000), 15/240-244.

Kıssa anlatımına dair kaynak gösterilen¹⁷⁶ diğer bir eser de Vanî Mehmed Efendi (ö. 1096/1685) tarafından kaleme alınmıştır. *Arâ'isü'l-Kur'ân ve nefâ'isü'l-Furkân ve ferâdîsü'l-cinân* isimli bu kaynak geç dönemde yazılan bir eserdir. Eserde açıkça kaynak verilmemekle birlikte Sa'lebî'nin ve Mukâtil'in rivâyetlerini birleştiren Beğavî'den alıntı yapılmıştır.¹⁷⁷ Bu sebeple hem kıssa hakkındaki bilgi birikimi açısından hem de kıssa anlatım üslûbu yönüyle mezkûr eserde literatüre bir katkı sunulmadığı görülür.

Kıssa anlatımına dair ulaşılan en ayrıntılı anlatım Abdülvehhâb en-Nüveyrî'nin (ö. 733/1333) *Nihâyetü'l-ereb fî fûnûni'l-edeb* adlı ansiklopedik eserinde bulunmaktadır.¹⁷⁸ Ali b. Hamza el-Kisâî'yi (ö. 189/805)¹⁷⁹ kaynak gösteren bu eserdeki anlatım, büyük ölçüde Ebü'l-Leys es-Semerkindî'nin anlatımıyla uyumaktadır. Şem'ûn'un hapsedilen resulleri kurtarmak için hapse girişi bu iki kaynakta farklı şekilde ayrıntılandırılır. Genel olarak en-Nüveyrî'nin anlatımı uzun ve olay örgüsünün ayrıntılarına dair farklı bilgiler taşısa da Şem'ûn'un halka dinin anlatılmasında nasıl bir metod izlenmesi gerektiğine dair resullerle yaptığı konuşmalar sadece es-Semerkindî'nin anlatımında bulunmaktadır. Kıssa örgüsü Şem'ûn üzerine kurgulanan bu iki anlatı, şehre gelen iki resulün Habib en-Neccâr'la karşılaşmasıyla başlayan Sa'lebî anlatısından ayrılırlar. Ayrıca Habib en-Neccâr mezkûr iki anlatıda diriltelen gencin babası iken Sa'lebî anlatısında Habib en-Neccâr, gelen iki resulden hasta oğlunun iyileştirilmesini ister. Böylelikle şehrin en uzağından gelen adam Sa'lebî anlatısında daha merkezî bir konumdadır.

Ashâbü'l-karye kıssasına dair ayrıntılı bilginin yer aldığı ve olay örgüsünün kesintisiz aktarıldığı dört temel esere ulaşılmıştır. Bunlar; olay örgüsünün kısmen anlatıldığı Mukâtil b. Süleymân, olay örgüsünün tam olarak en ayrıntılı şekilde anlatıldığı Ali b. Hamza el-Kisâî (en-Nüveyrî'den nakille), geçiş formunu oluşturan Ebü'l-Leys es-Semerkindî ve kısmî olarak kaynak gösteren estetik ve sanatsal bir anlatım üslûbuna sahip olan Sa'lebî anlatılarıdır. Mezkûr dört anlatıda da anlatının "ne"liğini oluşturan hikâye kısmı büyük ölçüde sabit kalmış "nasıl"lığını şekillendiren söylem ise tüm eserlerde farklılaşmıştır.

3. Kur'ân'ın Ana Mesajına Ulaşma Bağlamında Ashâbü'l-Karye Kıssası Hakkındaki Anlatımların Olumlu ve Olumsuz Etkileri

¹⁷⁶ Eттаfeyyîş, *Himyânü'z-zâd*, 12 (2)/301.

¹⁷⁷ Vanî Mehmed Efendi, *Arâ'isü'l-Kur'ân Kur'ân'ın Gelinleri*, çev. Ahsen Batur (İstanbul: Selenge Yayınları, 2020), 577-579.

¹⁷⁸ Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fî fûnûni'l-edeb*, 14/250-255.

¹⁷⁹ en-Nüveyrî'nin, el-Kisâî'nin künyesini daha belirgin olarak aktardığı yerler için bk. Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fî fûnûni'l-edeb*, 2/251, 14/272.

İkinci bölümde ele alınan temel dört anlatının, Kur'ân'ın ana mesajının anlaşılmasında olumlu ve olumsuz etkilerinin olduğu görülmektedir. Birçok farklı yönden mucize olarak indirilen Kur'ân'ın edebî mucizesini anlamada ve özellikle icâz ile ifade edilen hususlardaki i'câzı görme konusunda *Ashâbü'l-karye* kıssası hakkındaki mezkûr anlatıların olumlu etkilerinden söz edilebilir. Bunun yanı sıra ilgili rivâyet ve anlatıların olumsuz etkileri de bulunmaktadır. Bu olumsuzluklar genellikle birinci bölümde kaynak ve senetleri ayrıntılı bir şekilde verilen *Ashâbü'l-karye* kıssası hakkındaki rivâyetlerin aynı şahıslara ve olaylara ait İsrâilî bilgiler şeklinde tanımlanmasının yanlış anlaşılmaları beraberinde getirmesinden kaynaklanmaktadır. Kıssa hakkında -muhtemelen Yahudi ve Hristiyan kaynaklarına dayanan- en az iki farklı anlatı, tefsirlerde süreç içerisinde birleştirilmiş ve tek bir kıssa haline dönüştürülmüştür. Sa'lebî anlatısı başta olmak üzere ilgili rivâyetlerin hikayeleştirilerek bu şekilde telif edilmesi ise kıssa öğelerine dair mantıksal çelişkilere ve anakroniğe sebep olmuştur. Bunlara aktarılan anlatılarda tarihî gerçeklik ve nesnel bilgiyle desteklenmeyen birçok unsurun bulunması da eklenince, kıssa hakkında hicrî yedinci yüzyıldan başlayarak özellikle milâdî 20. yüzyıl sonrasında yoğunlaşan; resullerin geldikleri şehrin Antakya, gelen resullerin ise havâri olamayacağını savunan birçok itiraz serdedilmiştir. Üçüncü bölümde, *Ashâbü'l-karye* kıssasına dair anlatıların Kur'ân'ın ana mesajının anlaşılmasındaki olumlu etkileri bağlamında bir, olumsuz etkileri bağlamında ise üç örnek verilerek konunun daha iyi anlaşılması sağlanmaya çalışılacaktır.

Tefsir geleneğinde İsrâiliyat'a pejoratif anlam yükleyen genel teamüle¹⁸⁰ ek olarak, özellikle 20. yüzyıl sonrasında revaçta olan "Kur'ân'ın, metninde belirtilen ana mesajına yoğunlaşılması gerektiği" fikrini savunan edebî tefsir ekolünün etkisindeki günümüz tefsir algısı "İsrâiliyat kaynaklı" bir konuda toptancı bir yaklaşımla "olumsuz" sonuçlara okuyucuyu zihnen hazır kılmaktadır. İsrâiliyat kaynaklı nakiller; metin ve senet kritiğine tabi tutulmuş verilere ulaşma imkânı, tefsirin yazar kadar muhataplarla da şekillendiği,¹⁸¹ geniş halk kitlelerinin dinin temel gayesi olan ilkeleri somut örnekler üzerinden daha iyi anladığı ve benimsediği gibi argümanlarla savunulabilir. Bununla birlikte çoğu İsrâiliyat'a ait olan gereksiz rivâyetlerin terkedilmesi gerektiğini ileri süren¹⁸² edebî tefsir ekolü içerisinde de *Ashâbü'l-karye* kıssasına dair nakillerin, olumlu bir fonksiyon eda ettiğinin gösterilmesi, verilen örneğin etkinliğini artıracaktır. Edebî tefsir ekolü içerisinde temâyüz eden, sanatsal açıdan bir lafzın diğerlerine tercih edilmesiyle ortaya çıkan anlamlar gibi Kur'ân'ın

¹⁸⁰ Mustafa Öztürk, "Kur'an Kıssaları Bağlamında İsrâiliyyât Meselesine Farklı Bir Yaklaşım -Tefsirde İsrâiliyyât Karşısı Söylemin Tahlil ve Tenkidi-", *İslâmî İlimler Dergisi* 9/1 (2014), 8.

¹⁸¹ Ahmet Sait Sıcak, *Kur'an Tefsirinde Öznellik* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 55, 81, 87.

¹⁸² Emin el-Huli, "Tefsir ve Tefsir'de Edebî Tefsir Metodu", çev. M. Güngör, *İslâmî Araştırmalar* 2/7 (1988), 35.

üslûbuyla ilgili açıklamaları önceleyen *beyânî tefsir*¹⁸³ metodolojisi içerisinde ele alınabilecek bu örnek Yâsîn sûresi 14. âyette *Ashâbü'l-karye* kıssasının anlatıldığı pasajda geçmektedir.

Yâsîn sûresi 14. âyette “Hani, kendilerine iki elçi göndermiştik de onları yalanlamışlardı... Biz de bir üçüncü ile desteklemiştik...” ifadesinde “Biz de *ikisini* bir üçüncü ile desteklemiştik/بِنَالِثٍ فَعَزَّزْنَا هُمَا بِثَالِثٍ ” değil de “Biz de bir üçüncü ile desteklemiştik/فَعَزَّزْنَا بِثَالِثٍ ” denilerek cümlede mef’ûlün bih terkedilmiştir. Zemahşerî bu konuda “Kelam, herhangi bir maksatla kurulduğunda siyakı ona göre yapılıp ve sanki onun dışında kalanlar atılmış ve reddedilmiş gibi o maksada yönelinir. Yâsîn sûresi 14. âyette maksat, kimlerin desteklendiğinin değil kiminle desteklendiğinin zikredilmesidir. Kendisiyle desteklenen “بِنَالِثٍ/ bir üçüncü ile” ise, Şem’ûn ve onun izlemiş olduğu ince tedbirlerdir. Bu sayede hak galip gelmiş ve batıl zelil olmuştur.”¹⁸⁴ şeklinde bir açıklamada bulunmaktadır. Zemahşerî’nin âyet metniyle mükemmel bir uyum içinde olan bu açıklamaların tümüne sadece metinden hareketle ulaştığını söylemek bir kısmı için mâkul olsa da “ve onun izlemiş olduğu ince tedbirlerdir. Bu sayede hak galip gelmiş ve batıl zelil olmuştur.” şeklindeki açıklaması için oldukça zordur. O mezkûr beyânî i’câzı tespit ederken tefsirinde ayrıntılı bir şekilde aktardığı¹⁸⁵ *Ashâbü'l-karye* kıssasına dair anlatılardan istifade etmiş olmalıdır. Çünkü Kur’ân metnindeki bu inceliğin daha net bir şekilde anlaşılması için aktarılan anlatılardaki ayrıntılar oldukça etkin bir rol üstlenecek mahiyettedir.

“Şem’ûn’un diğer havâriileri desteklemek için geldiğini ilk başta gizlemesi” üç anlatıda da yer almaktadır.¹⁸⁶ Şem’ûn’un ilk olarak gönderilen iki resulle irtibatı yokmuş gibi davranması, sözlerinin artık krala tesir ettiğini anladığı kıssanın son bölümüne dek, hemen her bölüme serpiştirilerek anlatılır. Şem’ûn’un şehre girişinin, sosyal hayatta ve kral yanında yer edişinin, halkla beraber ibadet edişinin, hapisaneyeye girişinin, havâriilerle irtibat kuruluşunun, gözü olmayan kişinin/alaca olan hastanın iyileşmesi ve ölünün dirilmesi için dua edişinin ve diriltelen genç tarafından teşhis edilmiş anlatıldığı her bölümde, bunu gizlice ve diğer iki resulle irtibatını ortaya çıkarmayacak şekilde yaptığı kıssa anlatımında her seferinde farklı donelerle tekrarlanarak vurgulanır. Olay örgüsündeki bu ayrıntı, âyet metnindeki mef’ûlün bihin terkedilmesi dolayısıyla elde edilen lafzın muktezâ-i hâle uygunluğunu en güzel bir şekilde açıklamaktadır. Diğer bir deyişle sadece bir tümleç düşürülerek kıssanın önemli bir kısmı Kur’ân’da işâreten anlatılmıştır.

¹⁸³ Fâdıl Sâlih Sâmerrâî, *Alâ tarîki ’t-tefsîri ’l-beyânî* (Amman: Dâru’l-Fikr, 1434/2013), 1/7.

¹⁸⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/8.

¹⁸⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/7-12.

¹⁸⁶ Ebü’l-Leys es-Semerkandî, *Tefsîru ’s-Semerkandî: Bahru ’l-’ulûm*, 3/118-119; Sa’lebî, *el-Keşf ve ’l-beyân*, 8/124; Nüveyrî, *Nihâyetü ’l-ereb fi fûnûni ’l-edeb*, 14/251-254.

Âyetin nazmında lafzen düşürüldüğü gibi kıssanın ilk safhasında Şem'ûn hapsedilen iki resulü sanki terk etmiş gibidir. Oysaki hem âyetin “فَعَزَّزْنَا بِبَالٍ” ibaresindeki fiil, fâil ve mef'ûlün verdiği anlam hem de kıssa anlatılarındaki Şem'ûn açısından zâhirî görünüşün aksine resuller terk edilmemiştir. Ayrıca âyetin metnindeki mef'ûlün bihin terkedilmesine paralel olarak es-Semerkandî'nin anlatımında ayrıntılı bir şekilde belirtildiği üzere “daha önce giden iki havârinin tebliğ metodunun yanlış olması”¹⁸⁷ sebebiyle kıssada ilk olarak şahıslar ve tebliğ metotları değil risâletleri desteklenmiştir. Mef'ûlün bihin terkedilmesi bu anlam inceliğini de yansıtmaktadır.

Aktarılan bilgiler, İsrâiliyat kaynaklı bilgilerin, Kur'ân metnini daha iyi anlamaya olumlu etkisini gösterdiği gibi Kur'ân metnine uyması yönüyle mezkûr bilgilerin sıhhati açısından bir delil olarak da kabul edilebilir. Hicrî ikinci asırdan beşinci asra kadar Mukâtil b. Süleymân'ın aktarımı hariç kıssaya dair tüm anlatılarda âyet metnine uyumlu bir şekilde “Şem'ûn'un diğer havâriileri desteklemek için geldiğini ilk başta gizlediği” ayrıntısı yer alır. Bu ayrıntının metindeki karşılığının ilk defa Zemahşerî tarafından kıssa anlatılarından asırlar sonra dile getirilmesi mezkûr bilgilerin metinle uyumunu ve sıhhati desteklemektedir. Böylelikle Kur'ân metnine göre bir anlatının, İsrâilî kaynaklardan sadece birkaç benzerlik esas alınarak seçilme¹⁸⁸ veyahut süreç içinde oluşturulma ihtimal ve kanısı büyük ölçüde zayıflamakta, ilgili rivâyetlerin bağlayıcı kabul edilebilmeleri yolunda dirâyet kaynaklı bir destek bulunmuş olmaktadır.

Ashâbü'l-karye kıssasına dair rivâyetlerdeki farklılığa değinen eleştirilerden bir kısmı resullerin isimleri hakkındadır. Antakya'ya gelen havâriilerle, kıssaya dair rivâyetlerdeki resullerin isimlerindeki¹⁸⁹ farklılık, kimi zaman gönderilen elçilerin peygamber veya havâri olup olmamaları kimi zamansa kıssaya dair rivâyetlerin

¹⁸⁷ Hapishanedeki iki resulü gizlice ziyaret eden Şem'ûn resullere şöyle hitap eder: “Ben sizi kurtarmak için geldim. Siz işe yanlış başladınız, onların size itaat edip-etmeyeceğini hesap etmediniz. Onları önce yumuşaklıkla davet edecektiniz. Siz ise korkutarak davet ettiniz. Sizin durumunuz, genç yaşında çocuğu olmayan, yaşlandığı zaman bir oğlu olan ve hemen onun bir anda büyümesini isteyen, büyümesi için de onu aşırı şekilde yediren, fakat çocuk bakımını bilmediği için boğup öldüren kadın gibidir. Siz de o kadın gibi acele ettiniz, krala geldiniz, davet vakti olmadan, hemen onu imana davet ettiniz ve başınıza bela getirdiniz.” Ebû'l-Leys es-Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî: Bahru'l-ûlûm*, 3/118.

¹⁸⁸ Saîd Havvâ, *el-Esâs fi't-tefsîr* (Kâhire: Dâru's-Selâm, 1424/2003), 8/4631.

¹⁸⁹ Kaynaklarda ilk olarak gelen iki resul hakkında; Yohanna -Yuhanna- “يوحنا/يُحَنَّا” ve Yunus “يُونُسُ”, Sadık “صَادِق” ve Masduk “مَصْدُوق”, Sadûk “صَدُوق” ve Şelûm “شَلُوم”, Sûman/Toman “تُومَان/تُومَان” ve Yunus “يُونُسُ”, Tomas ve Paurus, Terman ve Talûs “طَالُوس”, Tûfân “تُوفَان” ve Bâlûs “بَالُوس”, Yahya “يَحْيَى” ve Yunus “يُونُس”, Yuman ve Malus, Târûs/Nâzûs/Kârûs “فَارُوس/نَارُوس/تَارُوس” ve Mârûs/Mânûs “مَانُوس/مَارُوس” gibi farklı isimler verilmiştir. Üçüncü gelen elçi hakkında ise Şem'ûn “شَمْعُون”, Şimon, Şem'ûnü's-Sifâr “شَمْعُون الصَّفَار”, Şem'ûnü's-Sefâ “شَمْعُون الصَّفَا”, Şem'ûnü's-Sahra “شَمْعُون الصَّخْرَة”, Şem'ân “شَمْعَان”, Sem'ân “سَمْعَان”, Şelûm “شَلُوم”, Selûm “سَلُوم”, Şelom, Şâvel “شَاوَل”, Pavlos “بُولُص/بُولِس”, Bulus ve Bolş/Buluş “بُولِش” gibi farklı isimler bulunmaktadır. Necmettin Çalışkan, “Kur'ân-ı Kerîm'e Göre Ashâbü'l-karye ve Habîb En-Neccâr”, *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 14/30 (2017), 114-115.

tarihsel gerçekliğe dayanıp-dayanmadığı merkeze alınarak birçok âlim tarafından bir sorun olarak dile getirilmiştir. Mezkûr farklılıklar; temelde en az iki farklı zamana dair aktarılan rivâyetlerden kaynaklanmaktadır. Rivâyetlerin farklı kişi ve zamanlardan bahsediyor oluşu serdedilen problemi büyük ölçüde çözmekle birlikte tam anlamıyla sorunu gidermek için yeterli değildir. Yapılan araştırma sonucunda isimlerdeki farklılığın; aynı rivâyetteki kişilerin farklı olmasından değil farklı isimlendirmeler sebebiyle meydana geldiği tespit edilmiştir. Kısaya dair isimlerdeki bu değişiklik ve tahrifat;¹⁹⁰ bazen kelimelerin/harflerin¹⁹¹ Arapçalaşırken (te'arrub) değişmesi¹⁹² bazen yazım ve nakil sürecindeki benzer lafızların karıştırılması/istinsah hataları¹⁹³ bazen de ismin veya ismin yerine kullanılan lakapların farklı dillerdeki karşılıklardan kaynaklandığı görülmüştür. Konu hakkında aktarılan rivâyetlerdeki farklı isimlerin tefsirlerde ardı ardına sıralanması ise aslında var olmayan bir ihtilafın, altından kalkılamayacak bir problem olarak görülmesine sebep olmaktadır. Tarih ve coğrafya âlimi Mes'ûdî'ye (ö. 345/956) göre birçok insan bu hususu tartışsa da Antakya'ya üçüncü olarak gelen kişi Rumca'da Petrus "بطرس" Arapça'da Sem'ân "سمعان" ve Süryanice'de Şem'ûn "شمعون" olup farklı dillerde aynı kişi kastedilmektedir.¹⁹⁴ Aslında mezkûr farklılıklarda sadece dil faktörünün değil isim ve lakap faktörünün de beraberce etkin olduğu görülür. İlk olarak "سمعان" olarak isimlendirilen bu havâri Yesû'a "يسوع/Hz. İsa"ya tabi olduktan sonra Hz. İsa tarafından, Hristiyanlıkta oynayacağı sağlam ve temel role işareten Kifâ "كيفا" takma ismiyle anılmıştır.¹⁹⁵ Ârâmîce'de *kaya* anlamındaki bu kelimenin Arapça'daki karşılığı es-Safâ "صفا" veya es-Sahra "الصخرة", Yunancada ise Pîtrûs'tur "πιτρος". Bundan da Petrus'a "بطرس" evrilmiştir.¹⁹⁶ Ayrıca rivâyetlerde Bûlus "بولس" şeklinde kaydedilen havârinin, İbranice'de *talep edilen* manasına gelen Şâvul "שאול" adıyla da anıldığı bilinmektedir. Bu elçi, Anadolu/Asya seyahatlerini Barnabas ile gerçekleştiren Saul yahut diğer adıyla Pavlus'tur.¹⁹⁷

Kısaya dair anlatıların anlamlandırılmasında karşılaşılan ikinci temel problemin İsrâiliyat'tan değil aynı şekilde, genellemelere gitmekten kaynaklandığı görülür.

¹⁹⁰ Muhammed Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr mine't-tefsîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1404/1984), 22/359.

¹⁹¹ Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 11/393.

¹⁹² Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 15/14.

¹⁹³ Konevî İsmâil Efendi & İbn Temcîd, *Hâşiyetâ'l-Konevî ve'bni Temcîd 'ale'l-Beyzâvî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2001), 16/103.

¹⁹⁴ Ebü'l-Hasan Ali b. Hüseyin el-Mes'ûdî, *Mürücü'z-zeheb ve me'âdinü'l-cevher* (Kum: Dâru'l-Hicre, 1409/1988), 1/79.

¹⁹⁵ Ayrıntılı bilgi ve farklı anlamlandırmalar için bk. Muammer Ulutürk, "Katolik Hristiyanlığına Göre İsa'nın Halefi ve ilk Para Havari Simun Petrus", *Marîfe: Dini Araştırmalar Dergisi* 6/1 (2006), 147-148.

¹⁹⁶ Butrus Abdülmelik vd., *Kâmûsü'l-Kitâbi'l-Mukaddes* (Kahire: Dâru's-Sekâfe, 1991), 174.

¹⁹⁷ Butrus vd., *Kâmûsü'l-Kitâbi'l-Mukaddes*, 196; Selman Çalışkan, *Kur'ân'da Ashâb-ı Karye Kısası*, 138.

Yüzeysel ve toptancı bir yaklaşımla, ilgili rivâyetler hakkında Mevdûdî (1903-1979) “İbn Abbâs, İkrime, Katâde, Kâ’b el-Ahbâr ve Vehb b. Münebbih, Hristiyanların güvenilir olmayan rivâyetlerini esas alarak bu kıssayı naklederler. Tefsirlerde anlatılan bu kıssanın tarihî bir dayanağı yoktur”.¹⁹⁸ şeklinde bir eleştiri serdedir. Mevdûdî’nin rivâyetin güvenilir bir senede dayanmadığı şeklindeki eleştirisi bu konuda yapılan en temel ve güçlü tenkitlerden biridir. Bununla birlikte rivâyetin kimlerden aktarıldığı ve bu rivâyetin Hristiyan kaynaklarına dayandığı bilgisi yanlıştır. Aslında genel kullanım düşünüldüğünde de hem tefsirlerdeki genel rivâyetler¹⁹⁹ hem de İsrâiliyat kavramı açısından bu rivâyetin Hristiyan değil de Yahudi kaynaklı²⁰⁰ olması beklenir. Bununla birlikte Katâde için Hristiyan kaynakları gibi bir tahsis doğru olma ihtimali taşısa da, Kâ’b el-Ahbâr, dolayısıyla İbn Abbâs ve Vehb b. Münebbih’ten ayrıca İbn Abbâs’ın mevlâsı İkrime’den aktarılan rivâyetler, genel olarak Tevrat’tan ve Yahudi kaynaklarından aktarılmış olmalıdır. Çünkü Kâ’b el-Ahbâr bir Yahudi âlimidir ve Yahudilerin kitaplarını iyi bilmektedir.²⁰¹ Aktardığı rivâyetlerin bazılarının yine bir Yahudi âlimi olan babasından kalan tahrif edilmemiş nüshalardan²⁰² olduğu da söylenilebilir. Yemenli tâbiî Vehb b. Münebbih, eski ümmetleri açıklarken genelde eski ahidden yararlanmış, Kâ’b el-Ahbâr ve Abdullah b. Selâm’a (ö. 43/663-64) dayandırılan rivâyetlere kutsal kitaplardan bazı eklemeler yapmıştır.²⁰³ Sonuç olarak Kâ’b el-Ahbâr, dolayısıyla İbn Abbâs, İkrime ve Vehb b. Münebbih, Mevdûdî’nin belirttiği Hristiyan kaynaklarındaki ve Kitâb-ı Mukaddes’in, Resullerin İşleri bölümündeki havâri anlatımından farklı bir şekilde Yahudi kaynaklarına dayanarak *Ashâbü’l-karye* kıssasını açıklamış olmalıdırlar. Onlar, Antakya’ya gelenlerin; Allah tarafından, putlara tapan bir firavuna gönderildiklerini belirtmişlerdir.²⁰⁴ Aktarılan bu olay havâri konuları alan anlatıdan farklı bir zamanı işaret etmektedir. Burada firavun ayrıntısı, *Ashâbü’l-karye* kıssasıyla lafzî müteşâbih olan Kasas sûresindeki *uzaktan gelen adam*²⁰⁵ anlatımından esinlenmeyle açıklanacağı gibi şehir adı da Mısır ve çevresini işaret edebilir. Nakkâş’tan şehirde üç tane putun olduğunun ve putların isimlerinin “ارطemis” Artemis ve “رومس” -muhtemelen Ramses (رمسيس)- olarak

¹⁹⁸ Ebû’l-A’lâ el-Mevdûdî, *Tefhîmu’l-Kur’ân* (İstanbul: İnsan Yay., ts.), 4/573.

¹⁹⁹ Muhammed Ebû Şehbe, *el-İsrâiliyyât ve’l-mevzû’ât fi kütübi’t-tefsîr* (Kahire: Mektebetü’s-Sünne, 4. Basım, 1407/1987), 14.

²⁰⁰ İsmail Cerrahoğlu, “Tefsir Sahasında İsrâiliyyâta Kısa Bir Bakış”, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* 1/6 (1962), 8.

²⁰¹ Zehebî, *Siyeru a’lâmü’n-nübelâ*, 3/489, 490.

²⁰² Zehebî, *Siyeru a’lâmü’n-nübelâ*, 3/494; İbn Hacer, *İsâbe fi temyîzi’s-Sahâbe*, 5/482.

²⁰³ Abdülazîz ed-Dûrî, *The Rise of Historical Writing among Arabs*, ed. & çev. Lawrence I. Conrad (Princeton: Princeton Legacy Library, 1983), 31-32 ayrıntılı bilgi için ayrıca bk. 122-135.

²⁰⁴ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 20/504.

²⁰⁵ Kasas 28/20.

nakledilmesi de zamanın yanı sıra Antakya'dan farklı bir şehir olarak Mısır'ı göstermektedir.²⁰⁶

Bu Kur'ân müphemini açıklamada Antakya'nın yegâne bilgiymişçesine kullanımı kıssaya dair açıklamaların yapıldığı zamandaki şöhreti²⁰⁷ ve İslam öncesi Arap kültürünün tefsire yansması olarak da görülebilir. Araplar “şehir” mefhumunu ifade etmek için Antakya'yı kullanmış ve câhiliye şiiirinde birçok örneği görüleceği üzere güzel olanı Antakya'ya nispet etmişlerdir.²⁰⁸ Buna ek olarak İsrâiliyat türü anlatımların kaynağı tümüyle ehl-i kitap değildir. Bunların bazıları Arapların toplumsal/kültürel hafızalarından süzülen, atalarından uzun yıllar aktara geldikleri, kimi zaman da kendi folklorik veya hayalî anlatımlarıyla süsleyip geliştirdikleri rivâyetlerdir.²⁰⁹

Mevdûdî'nin ileri sürdüğü diğer bir tenkit; tefsirlerde resullerin/havâriilerin kral Antiochus zamanında Antakya'ya geldikleri hakkındaki bilgilere dayanmaktadır. Oysaki Antiochus sülâlesinden 13 kral MÖ 65'e kadar Antakya'da hüküm sürmüştür. Dolayısıyla milattan sonra Antakya'ya gelen havâriilerle hiç karşılaşmamıştır.²¹⁰ Mevdûdî'nin ortaya koyduğu bu tenkit hem kendi kaynak kullanımındaki hem de rivâyet tefsirleri açısından önemli bir eksikliği açığa çıkaracak mahiyettedir. Bu ifade kral Antiochus ayrıntısını paylaşan tefsirlerde anakronik bir hataya düşüldüğünü göstermesi açısından önemlidir. Ancak kral Antiochus ayrıntısı ne Antakya ne de havâriiler açısından bir itiraz sebebi olabilir. Çünkü kral ismine ait ayrıntının geçtiği ilk kaynak olan Taberî (ö. 310/923) tefsirine bakıldığında Antakya'ya gelen resullerin peygamber olduğunu belirten bu rivâyetin havâriilerle ilgili bir bilgi taşımadığı görülür.²¹¹ Bu karışıklık müfessirlerin kaynak güvenilirliğine ve bilginin uyumuna bakmaksızın buldukları her ayrıntıyı Kur'ân tefsirine bir tasnife gitmeksizin dercetmeleri sonucunda ortaya çıkmıştır. Havâriilerle ilgili bilgi veren ilk kaynaklarda ve rivâyetlerde böyle bir anakroni bulunmamaktadır. Sonraki tefsirlerde ise tüm bilgiler harmanlanmış ve tek bir anlatı haline dönüştürülmüştür. Örneğin Sa'lebî (ö. 427/1035) hem havâriilerin isimlerini aktarmış hem de gelenlerin peygamber olduğunu belirten rivâyette firavun olduğu söylenen “ابطيحيس-انطيوخس” ismini Rum kralı olarak havâri kıssasıyla birleştirmiştir.²¹² Mevdûdî de yaptığı itirazla ilk tefsirleri

²⁰⁶ Mâverdî, *Tefsîru'l-Mâverdî en-nüket ve'l-'uyûn*, 5/10.

²⁰⁷ Cemaleddîn Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl*, thk. Muhammed Bâsil (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1998), 8/181.

²⁰⁸ Abdülhalik Bakır, “Yakut el-Hamevi'nin Antakya Şehri İle İlgili Naklettiği Bilgilerin Değerlendirilmesi”, *Orta Doğu Araştırmaları Dergisi* 7/1 (2009), 14.

²⁰⁹ Enes Büyük, “Tefsirde İsrâiliyyât'ın Arap Kültürüyle İlişkisi Üzerine Bir Araştırma”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 14/2 (2014), 105.

²¹⁰ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, 4/573.

²¹¹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 20/504.

²¹² Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, 8/124.

göz ardı ederek sonraki tefsirlerde aktarılan yanlış bilgiyi delil olarak kullanıp yanlış bir çıkarım yapmıştır.

SONUÇ ve DEĞERLENDİRME

İlk dönem tefsir rivâyetlerinin isnad açısından problemlili oluşuna değinerek Ahmet b. Hanbel'in (ö. 241/855) "Üç şeyin aslı yoktur: Tefsir, melâhim (büyük olaylar ve savaşlar hakkındaki destanlar), meğâzi (kahramanlık hikâyeleri)." dediği rivâyet edilir.²¹³ Elbette bu söz, tefsirle ilgili sahih rivâyetlerin olmadığı manasına gelmez. Çünkü sınırlı sayıda da olsa sahih ve merfû rivâyetler mevcuttur. Bununla birlikte genelde Ahmed b. Hanbel'in bu sözü; tefsir rivâyetlerinin çoğunun tâbiîne ait olup, bunların muttasıl bir senetten yoksun bulunduğu ayrıca sahâbeye kadar sahih bir senetle ulaşan hadisler içinde hüccet olabilecek merfû hadislerin oldukça az olduğu şeklinde yorumlanmıştır.²¹⁴

Ahmet b. Hanbel'in sözünü doğrulayan bazı nakillerin ilk dönemlerde ve tefsir ilminin tedvîninden sonra oluşan literatür içerisinde *Ashâbü'l-karye* kıssasının anlatımında da yer aldığı görülür. Buna ek olarak *Ashâbü'l-karye* kıssasının anlatımında kimi müfessirlerin kendilerinden önceki tefsirlerden yaptıkları alıntılarda da ilk kaynaklara inme veya bilginin doğruluğunu teyit etme konusunda titiz davranmadıklarına şâhit olunur. Hatta bu yaklaşım genel bir yönelim halini alır.

Tefsir usûlü ve tarihine dair eserlerde, rivâyet tefsirinin zaafı olarak; a) senetlerin hazfedilmesi dolayısıyla senetsiz ve tahkiksiz rivâyetlerin tefsirlerde bulunması, b) İsrâiliyat'a yer verilmesi ve c) uydurma rivâyetlerin tefsire sokulması şeklinde üç temel sebep tespit edilmiştir.²¹⁵ *Ashâbü'l-karye* kıssasının anlatımı, bu sebeplerin tümünden kaynaklı zaaf noktalarına maruz kalır.²¹⁶ Bunlara ek olarak

²¹³ Ebû Ahmed Abdullah b. 'Adî el-Cürçânî, *el-Kâmil fî du'afâi'r-ricâl* (Beyrut: el-Kütübü'l-İlmiyye, 1418/1997), 1/212; Hatîb el-Bağdadî, *el-Câmi' li-ahlâki'r-râvî ve âdâbu's-sâmi'*, thk. Mahmûd Tahhân (Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, 1403/1983), 2/162; Halid er-Rabât & Seyyid İzzet İd, *el-Câmi' li-'ulûmi'l-İmâm Ahmed* (Feyyûm: Dâru'l-Felâh, 1430/2009), 13/440.

²¹⁴ İlgili kaynaklar ve ayrıntılı bilgi için bk. Ahmet Sait Sıcak, *Kur'an Tefsirinde Öznellik*, 150.

²¹⁵ Muhammed Abdülazîm Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân* (Kahire: Matba'atü İsâ el-Bâbî el-Halebî, ts.), 2/23-28; 2015, 2/43-48; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirün*, 1/115-147; a.mlf., *el-İtticâhâtü'l-münharife fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm devâfi'uhâ ve def'uhâ* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 3. Basım, 1406/1986), 18; Ebû Şehbe, *el-İsrâiliyyât ve'l-mevzu'ât fî kütübi't-tefsîr*, 113; Muhammed İtr el-Halebî, *'Ulûmü'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Dimeşk: Dâru's-Sabah, 1414/1993), 74-77; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971), 225; Mütihazsıs Ulemâ Heyeti, *el-Mevsû'atü'l-Kur'âniyyeti'l-mütihazsasa* (Mısır: el-Meclisü'l-A'lâ li's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1422/2002), 294; Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İFAV Yayınları, 41. Basım, 2017), 121-130.

²¹⁶ İsrâiliyat kaynaklı benzer zaaf noktalarının Kur'ân'ın diğer bazı kıssaları için de geçerli olduğunu belirtmek gerekir. Hz. Musa ve Sâlih Kul (Hızır) arasında geçen kıssa hakkındaki değerlendirme ve yaklaşımlar için bk. Necmettin Çalıskan, "Kehf Süresi Bağlamında Hz. Mûsâ ve Sâlih Kul (Hızır) Kıssası ve Antakya'da Hızır İnanıcının Sosyo-Kültürel Etkileri", *Toplum Bilimleri Dergisi* 9/18 (2015), 243-262.

uydurma olarak nitelenmese de kıssanın estetik ve sanatsal bir anlatım üslûbuna kavuşabilmesi için süreç içerisinde kıssa anlatımına bazı eklemelerde bulunduğu görülür. Anlatının söylem kısmında kıssaya dair farklı olayların tek bir olaymış gibi hikayeleştirilmesi ise Kur'ân'ın doğru anlaşılması açısından, rivâyetlerdeki zaaflardan daha fazla negatif etkiye sahiptir.

Yâsîn sûresi 13-29. âyetlerde anlatılan *Ashâbü'l-karye* kıssasında müphem bırakılan; yer, zaman ve şahıslara dair tarih boyunca tefsir eserleri başta olmak üzere hadis, tarih ve coğrafya gibi farklı alanlarda yazılmış eserlerde birçok açıklamaya rastlanılır. Bu açıklamaların metinsel içeriğinin gelişiminde ilk dönemlerde olay örgüsüne dikkat etmeksizin dinî değerleri ve bilgi aktarımını önceleyen bir tavrın olduğu görülmüştür. *Ashâbü'l-karye* kıssası özelinde aktarılan bilgilerin bağlayıcı olmadığı özellikle İsrâiliyat'a dayanan bilgilerin senet açısından da eksik ve problemli olduğu tespit edilmiştir. Senedlerindeki zaaflardan ötürü bağlayıcılık değeri olmayan mezkûr rivâyetler sahâbeye ve tâbiîne ulaşmaları durumunda aksi ispat edilmediği müddetçe güvenilir olarak kabul edilmelidir.

Kıssa, tefsir literatüründe olay örgüsüne sahip olacak düzeyde ilk olarak Mukâtil b. Süleymân'ın tefsirinde aktarılır. Kaynak gösterilmeksizin aktarılan bu anlatı tam bir olay örgüsüne sahip olmayıp sadece ilgili âyeti açıklayacak kapsamdadır. Nüveyrî'nin aktarımı esas alınacak olursa bir olay örgüsüne sahip olacak düzeyde ve kıssayı tam olarak kapsayan ilk anlatım; *kısas-ı enbiyâ* literatürü dahilinde Hamza el-Kisâî tarafından ortaya konulmuştur. Ebü'l-Leys es-Semerkindî şöhret bulmuş bir tefsire ve tefsir literatürü özelinde ilk ve en hacimli anlatıma sahip olmasına rağmen kendisinden sonra hiçbir tefsir tarafından alıntılanmamıştır. Kendinden önceki diğer iki anlatıma (el-Kisâî ve es-Semerkindî) göre kısa sayılabilecek hacimde olup bağlayıcılık düzeyinde bilgi değerine sahip olmamakla birlikte kısmî olarak kaynak belirtip bazı rivâyetlerin senetlerine de yer veren Sa'lebî'nin *Ashâbü'l-karye* kıssası anlatıları, genel olarak tefsirlerde tercih edilmiş ve çoğunlukla ismi tasrih edilmeden alıntılanmıştır. Onun anlatılarının tercih edilmesi, olay örgüsünün fazlaca uzatılmaksızın Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri ve bütünselliği içerisinde ayrıntılandırılmasından ve ayrıca anlatıda Habîb en-Neccâr'a daha merkezî bir rol vermesinden kaynaklanmış olmalıdır. Bununla birlikte söz konusu dört anlatıda da kaynak değerindeki problemlerin yanı sıra tarihî gerçeklik ve nesnel bilgiyle desteklenmeyen birçok unsurun bulunması, kıssa hakkında hicrî yedinci yüzyıldan başlayarak özellikle milâdî 20. yüzyıl ve sonrasında yoğunlaşan, resullerin geldikleri şehrin Antakya, gelen resullerin ise havâri olamayacağını savunan birçok itirazın serdedilmesine sebep olmuştur. Her ne kadar İsrâiliyat'a pejoratif anlam yükleyen genel teamül farklı olsa da tefsir geleneğinde Kur'ân'ın anlam inceliklerini anlama adına İsrâiliyat'a dayanan bu kıssa anlatılarının etkin rol üstlendiği bazı olumlu örneklerden bahsetmek de mümkündür.

Yapılan araştırma sonucunda; *Ashâbü'l-karye* kıssası hakkındaki rivâyetlerin aynı şahıslara ve olaylara ait İsrâîlî bilgiler şeklinde tanımlanmasının yanlış anlaşılması beraberinde getirdiği, kıssa hakkında -muhtemelen Yahudi ve Hristiyan kaynaklarına dayanan- en az iki farklı anlatının bulunduğu, bu anlatıların tefsirlerde süreç içerisinde birleştirildiği ve tek bir kıssa haline dönüştürüldüğü görülmüştür. Anlatıların bu şekilde telif edilip hikayeleştirilmesi ise kıssa öğelerine dair mantıksal çelişiklere ve anakroniğe sebep olmuştur. Dolayısıyla tefsir geleneğinde İsrâiliyat kaynaklı olması gerekçe gösterilerek eleştirilen *Ashâbü'l-karye* kıssası özelindeki birçok problemin aslında; ilgili rivâyetleri tek bir tarihsel gerçekliğe indirgeme çabasından, rivâyetlerdeki bilgilerin yorumcunun zihnindeki ön yargıya bağlı olarak anlamlandırılarak ya değersiz ya da haddinden fazla değerli kabul edilmesinden ve ilgili anlatılardaki müelliflerin yanlış tasarruflarından kaynaklandığı görülmüştür. *Ashâbü'l-karye* kıssası özelinde mezkûr problemlerden kurtulmak ne demitolojizasyon ne de dekonstrüksiyon gibi anlatının “ne”liğini ve “mahiyet”ini ilgilendiren uzun bir çabayı gerektirmemektedir. Sorunların giderilmesi için anlatının “nasıl”lığını belirleyen söylem kısmında, ilk kaynaklarda yer alan en az iki farklı olay örgüsünün yansıtılması yeterli olacaktır.

Ashâbü'l-karye kıssasındaki anlatım öğelerini ve tefsirlerde yer alan bu konudaki açıklamaları, diğer Kur’ân kıssalarında olduğu üzere, kıssanın hakikati göz ardı edilmemekle birlikte tarihsel gerçekliğe indirgemeksizin *Allah’ın mesajını iletenerin hemen her asırda karşılaşılabilecekleri evrensel bir örnek* olarak algılamak Kur’ân’ın daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Bu hususu literatürde kıssa olarak tanımlanan *Ashâbü'l-karye* anlatılarının; Kur’ân’da mesel kelimesiyle,²¹⁷ usulcüler tarafından da buna paralel olarak tarihî-temsîlî kıssa²¹⁸ şeklinde isimlendirilmesi desteklemektedir.

KAYNAKÇA/REFERENCES

- Aba, Veli. “Yâsin Sûresi’nin Ölülere Okunması (Rivâyetler Bağlamında Bir Analiz)”. *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (2018), 121-142.
- Abdülmelik, Butrus vd.. *Kâmûsü'l-Kitâbi'l-Mukaddes*. Kahire: Dâru’s-Sekâfe, 1991.
- Ahmed b. Hanbel. *Fezâilî’s-sahâbe*. thk. Vasiyyullâh Muhammed Abbâs. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1403/1983.
- Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. thk. Şu’ayb el-Arnaût vd.. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1421/2001.

²¹⁷ (وَاضْرِبْ لَهُم مَّثَلًا) Yâsîn 36/13.

²¹⁸ Tihâmî Nekra, *Saykûlüciyyetü'l-kıssa fi'l-Kur’ân* (Tunus: eş-Şirketü’t-Tunusiyye, 1974), 156; Me’mûn Ferîz Cerrâr, *Hasâisu'l-kıssati'l-İslâmiyye* (Cidde: Dâru'l-Menâra, 1988), 68.

- Akbaş, Mustafa Yasin. *Hadis Edebiyatında Kitâbu't-Tefsîrler ve Taberî Tefsiri ile Karşılaştırılması*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Âlûsî, Şihâbüddîn Mahmud. *Rûhu'l-meânî fî tefsîri's-Seb'î'l-Mesânî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994.
- Askalânî, İbn Hacer. *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994.
- Askalânî, İbn Hacer. *Lisânü'l-Mîzân*. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, 1390/1971.
- Ayyâşî, Ebû'n-Nasr Muhammed b. Mes'ûd, *Tefsîru'l-'Ayyâşî*. Kum: Dirâsâtü'l-İslâmiyye, 1421/2001.
- Bağdadî, Hatîb. *el-Câmi' li-ahlâki'r-râvî ve âdâbu's-sâmi'*. thk. Mahmûd Tahhân. Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, 1403/1983.
- Bağdâdî, Hatîb. *Târîhu Bağdâd*. thk. Beşâr 'Avâd Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2002.
- Bakır, Abdülhalik. "Yakut el-Hamevi'nin Antakya Şehri İle İlgili Naklettiği Bilgilerin Değerlendirilmesi". *Orta Doğu Araştırmaları Dergisi* 7/1 (2009), 1-18.
- Beğavî, Hasan b. Mes'ûd b. Muhammed b. Ferrâ. *Me'âlimu't-tenzîl fî tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Abdurrezzak el-Mehdî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1420/2000.
- Beyzâvî, Ebû Saîd Nasirüddîn. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1418/1997.
- Booth, Wayne C. *The Rhetoric of Fiction*. Chicago: The University of Chicago Press, 2. Ed., 1983.
- Brinner, William M. "İslam ve Yahudi Geleneğinde Peygamberler ve Peygamberlik", çev. Salih İnci, *Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2018), 147-176.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahîh*. Nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. B.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Büyük, Enes. "Tefsirde İsrâiliyyât'ın Arap Kültürüyle İlişkisi Üzerine Bir Araştırma". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 14/2 (2014), 91-110.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Tefsir Sahasında İsrâiliyyâta Kısa Bir Bakış". *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* 1/6 (1962), 8-11.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971.
- Cerrâr, Me'mûn Ferîz. *Hasâisu'l-kissati'l-İslâmiyye*. Cidde: Dâru'l-Menâra, 1988.
- Chatman, Seymour. *Story and Discourse: Narrative Structure in Fiction and Film*. London: Cornell University Press, 1980.
- Cürcânî, Ebû Ahmed Abdullah b. 'Adî. *el-Kâmil fî du'afâi'r-ricâl*. Beyrut: el-Kütübü'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Çalışkan, Muhammed Selman. *Kur'ân'da Ashâb-ı Karye Kıssası*. İstanbul: Kitâbî, 2019.
- Çalışkan, Necmettin. "Kur'ân-ı Kerîm'e Göre Ashâbü'l-karye ve Habîb En-Neccâr". *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 14/30 (2017), 108-122.
- Çalışkan, Necmettin. "Kehf Sûresi Bağlamında Hz. Mûsâ ve Sâlih Kul (Hızır) Kıssası ve Antakya'da Hızır İnançının Sosyo-Kültürel Etkileri". *Toplum Bilimleri Dergisi* 9/18 (2015), 243-262.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Tarihi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İFAV Yayınları, 41. Basım, 2017.

- Deylemî, Ebû Mansûr Şehredâr b. Şîrûye b. Şehredâr. *el-Firdevs bi me'sûri'l-hitâb*. thk. Said b. Besyûnî Zeyğlûl. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1406/1986.
- Dûrî, Abdülazîz. *The Rise of Historical Writing among Arabs*. ed. & çev. Lawrence I. Conrad. Princeton: Princeton Legacy Library, 1983.
- Ebû Şehbe, Muhammed. *el-İsrâiliyyât ve'l-mevzu'ât fî kütübî't-tefsîr*. Kahire: Mektebetü's-Sünne, 4. Basım, 1407/1987.
- Ebussuûd, Muhammed b. Muhyiddîn Muhammed b. el-İmâd Mustafa el-İmâdî. *Tefsîru Ebussuûd İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Endelûsî, Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf b. Hayyân Esîru'd-Dîn. *el-Bahru'l-muhît fî't-tefsîr*. thk. Sıdkı Muhammed Cemîl. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420/2000.
- Esyûtî, Tâhir Saîd & Hasan Sâlim el-Hebşân. "eş-Şübühâtü havle'l-İmâm Ebî Bekr Muhammed b. el-Hasen en-Nakkâş (t: 266/351 h.) ve Tefsîruhû 'Şifâü's-Sudûr'" *Mecelletü Câmî'ati'ş-Şârîka li'l-'Ulûmi'ş-Şer'iyyeti ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye* 17/2 (2020), 709-742.
- Ettafeyyîş, Muhammed b. Yûsuf. *Himyânü'z-zâd ilâ yevmi'l-meâd*. Ummân: Vizâratü't-Türâsi'l-Kavmî ve's-Sekâfe, 1408/1988.
- Ettafeyyîş, Muhammed b. Yûsuf. *Tefsîru't-tefsîr li'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Maskat: Vizâratü't-Türâsi'l-Kavmî ve's-Sekâfe, 1406/1986.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî. *Me'âni'l-Kur'ân*. Mısır: Dâru'l-Mısriyye, t.y..
- Hauglid, Brian Michael. *al-Tha'labî's Qisas al-anbiyâ: Analysis of the Text, Jewish and Christian Elements, Islamization, and Prefiguration of the Prophethood of Muhammad*. Utah: The University of Utah, 1998.
- Havvâ, Saîd. *el-Esâs fî't-tefsîr*. Kâhire: Dâru's-Selâm, 1424/2003.
- Hâzin, Ebû'l-Hasen Alâuddîn Alî b. Muhammed b. İbrâhîm el-Bağdâdî. *Lübâbü't-te'vîl fî me'âni't-tenzîl*. thk. Abdusselâm Muhammed Ali Şâhîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1995.
- Hevvârî, Hûd b. Muhakkem. *Tefsîru Kitâbillâhi'l-'Azîz*. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1990.
- Horst, Heribert. "Taberî'nin Kur'an Tefsiri'ndeki Rivayetler". çev. Sabri Çap. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 16/1 (2016), 309-328.
- Hulî, Emin. "Tefsir ve Tefsir'de Edebî Tefsir Metodu". çev. Mevlüt Güngör. *İslâmî Araştırmalar* 2/7 (1988), 32-41.
- İbn Abbâs, Abdullah b. Abbâs b. Abdilmuttalib. *Tenvîru'l-mikbâs min tefsîri İbn Abbâs*. Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- İbn Acîbe, Ebû'l-Abbâs. *el-Bahru'l-medîd fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*. Kahire: Doktor Hasan Abbâs Zekî, 1419/1998.
- İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullah el-Cürcânî. *el-Kâmil fî du'afâi'r-ricâl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997.
- İbn Aşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr mine't-tefsîr*. Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1404/1984.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib el-Endelûsî. *el-Muharreru'l-vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*. Thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2001.

- İbn Ebî Hâtim. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*. thk. Es'ad Muhammed Tayyib. el-Memleketü'l-'Arabiyyetü's-Suûdiyye: Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, 3. Basım, 1419/1998.
- İbn Ebû Hâtim. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1271/1952.
- İbn Ebî Zemenîn, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. İsâ el-Mürrî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîz*. thk. Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ukkâşe & Muhammed b. Mustafa el-Kenz. Kahire: el-Fârûkü'l-Hadîse, 1423/2002.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Hibbân. *es-Sikât*. Haydarâbâd: Dâiratü'l-Me'ârifî'l-Osmâniyye, 1393/1973.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ 'Imâdüddîn İsmâil b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed Selâme. B.y.: Dâru Tayyibe, 1999/1420.
- 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-Kütübî'l-'İlmiyye, 1410/1990.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn. *el-Cevâbu's-sahîh li-men beddele dîne'l-Mesîh*. Riyad: Dâru'l-'Âsime, 3. Basım, 1419/1999.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn. *Şeyhu'l-İslâm İbn Teymiyye Tefsîri*. İstanbul: Karınca & Polen Yayınları, 2017.
- İbn Vehb, Ebû Muhammed 'Abdullâh. *Tefsîru'l-Kur'ân mine'l-câmi'*. nşr. Miklos Muranyi. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2003.
- Itr, Nûreddin Muhammed Halebî. *'Ulûmü'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Dimeşk: Dâru's-Sabah, 1414/1993.
- Karakış, Mahmut. *Yasin Sûresiyle İlgili Rivâyetler ve Değerlendirilmesi*. İstanbul: Marmara Üniv. Sosyal Bilimler Enst., Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Kâsimî, Cemaleddîn. *Mehâsinü't-te'vîl*. thk. Muhammed Bâsil. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1418/1998.
- al-Kisa'i, 'Abdallah. *Vita Prophetarum*. ed. Isaac Eisenberg. Lugduni-Batavorum: E. J. Brill, 1922-1923.
- Konevî, İsmâil Efendi & İbn Temcîd. *Hâşiyetâ'l-Konevî ve'bni Temcîd 'ale'l-Beyzâvî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1422/2001.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî-İbrâhîm Atfîş. Kâhire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısıriyye, 2. Basım, 1383/1964.
- Mâtürîdî, Muhammed İbn Muhammed İbn Mahmûd Ebû Mansûr. *Tefsîru'l-Mâtürîdî (Te'vîlâtu Ehli's-Sünne)*. thk. Mecdî Bâselûm. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1426/2005.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasan Alî b. Muhammed b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Bağdâdî. *Tefsîru'l-Mâverdî en-nüket ve'l-uyûn*. thk. es-Seyyid İbn Abdi'l-Maksûd b. Abdi'r-Rahîm. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, ts.
- Meclisî, Muhammed Bâkir. *Bihâru'l-envârî'l-câmi'a li-düreri ahbârî'l-e'immetî'l-ethâr*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1420/2000.
- Mekkî, b. Ebû Tâlib. *el-Hidâye ilâ bülûğî'n-nihâye fî 'ilmi me'âni'l-Kur'ân ve tefsîrihî ve ahkâmihî ve cümelin min fûnûni 'ulûmih*. eş-Şârîka: Câmi'atü'ş-Şârîka Külliyyetü'ş-Şeri'a ve'd-Dirasâti'l-İslâmiyye, 1429/2008.

- Mes'ûdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali. *Mürûcû'z-zeheb ve me'âdinü'l-cevher (fî tühafî'l-eşraf mine'l-mülûk ve ehli'd-dirâyât)*. Kum: Dâru'l-Hicre, 1409/1988.
- Mevdûdî, Seyyid Ebü'l-A'lâ. *Tefhîmu'l-Kur'ân*. İstanbul: İnsan Yayınları, ts.
- Mukâtil b. Süleyman. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1423/2002.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyin el-Kuşeyrî en-Nisâbûrî b. Haccâc. *Sahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 1375/1956.
- Mütehassis Ulemâ Heyeti, el-Mevsû'atü'l-Kur'âniyyeti'l-mütehassasa. Mısır: el-Meclisü'l-A'lâ lî'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1422/2002.
- Nekra, Tihâmî. Saykûlûciyyetü'l-kıssa fi'l-Kur'ân. Tunus: eş-Şirketü't-Tunusiyye, 1974.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Medârikü't-tenzîl ve hakâikü't-te'vil*. thk. Yûsuf Ali Büdeyvi. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1419/1998.
- Nisâbûrî, Ebu Abdullah Hâkim. *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990.
- Nisâbûrî, Nizâmuddîn el-Hasan b. Muhammed b. Hüseyin el-Kimmî. *Garâibu'l-Kur'ân ve reğâibu'l-Furkân*. thk. Zekeriya Umeyrât. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416/1996.
- Nüveyrî, Ahmed b. Abdülvehhâb. *Nihâyetü'l-ereb fî fünûni'l-edeb*. Kahire: Dâru'l-Kütübi ve'l-Vesâigî'l-Kavmiyye, 1423/2003.
- Öztürk, Mustafa. "Kur'an Kıssaları Bağlamında İsrâiliyyât Meselesine Farklı Bir Yaklaşım - Tefsirde İsrâiliyyât Karşısı Söylemin Tahlil ve Tenkidi-". *İslâmî İlimler Dergisi* 9/1 (2014), 11-68.
- Öztürk, Mustafa. "Ölümlere Dua ve İstiğfar Niyetiyle Kur'an Okuma Meselesi". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2019), 85-106.
- Pânîpetî, Muhammed Senâullah. *et-Tefsîru'l-mazharî*. Pakistan: Mektebetü'r-Rüşdiyye, 1412/1992.
- Rabât, Halid & İd, Seyyid İzzet. *el-Câmi' li-'ulûmi'l-İmâm Ahmed*. Feyyûm: Dâru'l-Felâh, 1430/2009.
- Sa'lebî, Nisâbûrî. *el-Keşf ve'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Muhammed İbn Âşûr. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 1422/2002.
- Sa'lebî, Nisâbûrî. *Kasasu'l-enbiyâ: 'Arâisü'l-mecâlis*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405/1985.
- al-Tha'labî. *'Arâ'is al-Majâlis fi Qisas al-Anbiyâ' or "Lives of The Prophets"*. çev. William M. Brinner. Leiden: Brill, 2002.
- Sâmerrâî, Fâdıl Sâlih. *Alâ tarîki't-tefsîri'l-beyânî*. Amman: Dâru'l-Fikr, 1434/2013.
- San'ânî, 'Abdürrezzâk. *Musannef*. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1403/1983.
- San'ânî, 'Abdürrezzâk. *Tefsîru 'Abdürrezzâk es-San'ânî*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1410/1990.
- Savut, Harun. "Yasin Suresinde Bahsi Geçen Resul Kavramının Rivayetler Bağlamında Analizi". *Turkish Studies* 11/5 (2016), 461-480.
- Schwarzbaum, Haim. *Biblical and Extra-Biblical Legends in Islamic Folk Literature*. Waldorf-Hessen: Verlag für Orientkunde Dr. H. Vorndran, 1982.
- Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temîmî el-Mervezî. *Tefsîru'l-Kur'ân*. thk. Yâsir b. İbrâhîm & Ğanîm b. Abbâs b. Ğanîm. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1418/1997.

- Semerkindî, Ebü'l-Leys. *Tefsîru's-Semerkindî: Bahru'l-'ulûm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1414/1993.
- Sezgin, Fuad. *Târîhu't-türâsi'l-'Arabî: 'ulûmü'l-Kur'ân ve'l-hadîs*. nakalehu ile'l-'Arabiyye: Mahmûd Fehmî Hicâzî; race'a 'Arefe Mustafâ, Sa'îd Abdurrahîm. Riyad: Câmî'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, 1411/1991.
- Sıcak, Ahmet Sait. "Kur'ân'da Benzer Mana ve Lafızlarda Tefennün". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/2 (2019), 739-763.
- Sıcak, Ahmet Sait. "Kur'ân'da Tasrîf Olgusu ve Kur'ân Kıssalarında Karye/Medîne Kelimelerinin Tasrîfi". *Şarkiyat Dergisi* 11/2 (Ağustos 2019), 734-762.
- Sıcak, Ahmet Sait. *Kur'an Tefsirinde Öznellik*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Sufyân es-Sevrî, Ebû 'Abdullâh Sufyân b. Sa'îd b. Mesrûk el-Kûfî. *Tefsîru's-Sevrî*. nşr. Ebû Ca'fer Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403/1983.
- Süyûtî, Celâleddîn. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmmetü li'l-Kitâb, 1393/1974.
- Süyûtî, Celâleddîn. *ed-Dürru'l-mensûr fî't-tefsîri'l-me'sûr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1413/1993.
- Şahin, Süreyya. "Kısa-ı Enbiyâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/495-496. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm: es-Sirâcü'l-münîr*. Kahire: Matba'atü Bûlâg, 1285/1868.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Ahmed b. Eyyûb. *Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdî b. Abdülmecîd es-Selefî. Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, 3. Basım, 1414/1994.
- Taberî, İbn Cerîr. *Câmî'u'l-beyân 'an te'vîli'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. B.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000.
- Tayyâr, Müsâid b. Süleymân. *Mevsûatü't-Tefsîri'l-Me'sûr*. Beyrut: Dâru İbn Hazm & Merkezü'd-Dirâsâti ve'l-Ma'lûmâti'l-Kur'âniyyeti, 1439/2018.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen b. Alî. *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Ulutürk, Muammer. "Katolik Hıristiyanlığına Göre İsa'nın Halefi ve ilk Para Havari Simun Petrus". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 6/1 (2006), 145-167.
- Vanî Mehmed Efendi. *Arâisü'l-Kur'ân Kur'ân'ın Gelinleri*. çev. Ahsen Batur. İstanbul: Selenge Yayınları, 2020.
- Yahyâ b. Sellâm. *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1455/2004.
- Zâyidî, Muhammed. "Kitâbü'l-Mübtedei fî kasası'l-enbiyâ' 'aleyhimü's-selâm". Câmî'atü'l-Ümmi'l-Kurâ, Yüksek Lisans Tezi, 1428/2008.
- Zeccâc, Ebu İshâk. *Me'âni'l-Kur'ân ve 'îrâbuh*. thk. Abdulcelil Abduh Çelebî. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1408/1988.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. 'Usmân. *Siyeru a'lâmü'n-nübelâ*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *el-İtticâhâtü'l-münharife fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm devâfi'uhâ ve def'uhâ*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 3. Basım, 1406/1986.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidî't-tenzîl*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1407/1987.

Zerkeşî, Bedreddin. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. Kâhire: Dâru ihyâ'i'l-Kütübi'l-'Arabiyye, 1376/1957.

Zeyd b. Ali. *Garîbu'l-Kur'ân li Zeyd b. Ali*. Haydarâbâd: Taj-Yusuf Foundation Trust, 1422/2001.

Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-'irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. Kahire: Matba'atü Îsâ el-Bâbî el-Halebî, ts.

Extended Abstract

The Validity, Reliability and the Compilation Process of Riwāyahs and Interpretational Narrations of the Parable of the Companions of the City Concept

The parable of the Companions of the City (Ashāb al-Qarya) was narrated in the verses 13-29th in Sūrah Yāsīn, yet the location and persons mentioned are left vague. Throughout history, in various works of tafsir, as well as hadith, history and geography sources, there are many explanations and interpretations of the parable regarding such vague points. Starting with the early periods of tafsir studies, there are two distinct approaches to the narration of information regarding the parable: one narrating events following a storyline and one without a storyline. This study focuses on the value of sources and the contextual development on the basis of the distinction between story and discourse.

In the early periods of tafsir studies, it was observed that in the contextual development of the explanations for the parable of the Companions of the City (Ashāb al-Qarya) there was an emphasis on the religious values and conveying information the without paying attention to the storyline. Specific to this parable, it was determined that the information conveyed is not reliable, and especially those pieces of information based on Isrā'īliyyāt lack in isnād (support) and have false beliefs. In tafsir tradition, the first case of narration with a storyline was conveyed in the tafsir of Muqātil b. Sulaymān (d. 150/767). This narration without supporting source does not have a complete storyline, only explaining the relevant verse. If we take into consideration the narration of al-Nuwayrī (d. 733/1333) creating an encyclopedic work, the first narrative which has a storyline and covers the parable completely was produced by Ḥamza al-Kisā'ī (d. 189/805) in the literature on the history of the prophets. Abu al-Layth al-Samarqandī (d. 373/983) produced a prominent work of tafsir based on the fact that it was the first voluminous work, although it was not cited in the later tafsir works. Compared to two previous works (al-Kisā'ī and al-Samarqandī), Abu Ishāq al-Tha'labī's (d. 427/1035) narrative is brief and makes partial references to sources, though it does not have concrete support, yet generally it was commonly cited in works of tafsir, though generally his name was not clearly mentioned. That his narratives are preferred can be attributed to the fact that he explained the course of events by using other verses of Qur'ān within its own contexts without detailing them excessively. Since there were flaws in the isnād (support) along with many elements without historicity and objective information in the mentioned four narratives; about the story, starting from the seventh century of Hijra, especially in the 20th century and after, many criticisms were levelled at the claims that Antioch could be the city from which the messengers came and the prophets could be disciples of Jesus. Contrary to popular belief, in tafsir tradition it is possible to mention some good cases of narratives based on Isrā'īliyyāt in order to understand the intricacies of meaning in the Qur'ān.

As a result of this study, it was observed that the *riwāyahs* regarding the parable of the Companions of the City assume that persons and events evaluated only on the basis of *Isrā'īlyyāt* lead researchers to make misleading generalization, since *Isrā'īlyyāt* consists of two different resources: Jewish and Christian, especially Jewish ones. There are at least two versions of the parable possibly attributable to Jewish and Christian sources, and such *riwāyahs* are incorporated into each other and combined into a single parable. Interpreting *riwāyahs* in this way leads to anachronism and errors in logic. The elements of exposition and other explanations and interpretations in the parable of the Companions of the City, as in other *Qur'ān* parables, will lead to a better understanding of *Qur'ān* without reducing the purpose of parables narrated in the *Qur'ān* to historicity, and such parables will be regarded as an excellent example and will be encountered by those spreading the messages of Allah in every century. This point shows that narratives concerning *Ashāb al-Qarya* is identified as a *qişsa* in relevant literature, as a parable in *Qur'ān* and as historical representation narration by *Qur'ānic* interpreters.

Keywords: Tafsīr, Vagueness of Meaning (*Mubhamāt al-Qur'ān*), Representative Narration, *Yāsīn*, *Aşḥāb al-Qarya*, *Isrā'īlyyāt*, Antioch, Story, Discourse.

İslam Hukuku Açısından Kapora¹

Down Payment in Terms of Islamic Law

Mehmet ONUR

ORCID: 0000-0002-2229-6450

Dr. Öğretim Üyesi, Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hatay/Türkiye,
mehmet.onur@mku.edu.tr

Makale Bilgisi/Article Info:

Geliş/Received: 06.03.2021 Düzeltme/Revised: 18.04.2021 Kabul/Accepted: 19.04.2021

Araştırma Makalesi / Research Article

Atıf / Cite as: Onur, M. (2021). İslam Hukuku Açısından Kapora. Antakiyat, 4 (1), 105-118

Öz

Bu çalışmada kaporalı satışlarla ilgili İslam hukuku temel ilkelerinin hükümlere etkisinin açıklanması hedeflenmiştir. Dolayısıyla kaporanın tanımı, hükümleri ve akde konu olup kabzın şart koşulmadığı ıvazlı sözleşmelerdeki uygulamaları ele alınmıştır. Kaporayla benzerlikler ve farklılıklar arz eden yakından alakalı kavramlar incelenmeye çalışılmıştır. İslam hukukçularının ödeme yönüyle kaporanın çeşitlerine ilişkin yaklaşımları ve bu çeşitlerin hükme tesiri ele alınmıştır. Alım satım, istisnâ', muayyen yahut nitelikleri zimmette belirlenmiş bir varlık üzerine yapılan kira gibi bedellerden bir veya her ikisinin teslim ve tesellümünün şart olmadığı bedelli akitlerde kaporanın caiz olup olmadığı delilleriyle ortaya konmuştur. Ayrıca müşteri ile ilgili verilecek hükümler, kiracı ve istisnâ' akdinde işveren, satıcıyla ilgili verilecek olan hükümlerin kiralayan ve istisnâ' akdinde yüklenici için de geçerli olup olmadığı ele alınmıştır. Sarf ve selem akitlerinde kaporanın caiz olup olmadığı incelenmiştir. Yine kaporalı satışta, muhayerlik için, ya tarafların karşılıklı anlaşmaları yoluyla ya da konuyla ilgili örfün bulunduğu durumlarda örf göre bir sürenin belirlenip belirlenemeyeceği, belirlenmediği durumlarda gararın oluşup oluşmadığı konusu irdelenmiştir. Satılan malın veya hizmetin teslim edilmeden önce sorumluluğunun kime ait olduğu dolayısıyla teslim edilmeden evvel malın telef olması yahut kusurlu hâle gelmesi durumunda ya da tesliminin imkânsızlaşması durumunda akdin ne olacağı ve kaporanın iade edilip edilmeyeceği konuları incelenmiştir. Satılan mal veya hizmet muayyen hale gelmiş ise satıcı söz konusu mal üzerinde herhangi bir tasarruf hakkına sahip midir? Şayet malı satan kimse sattığı bu muayyen mal üzerinde herhangi bir tasarrufta bulunursa yaptığı işlemin hükmü nedir gibi sorular cevaplanmıştır. Sonuç kısmında da tahliller ve değerlendirmelerle sonuca bağlanmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kapora, Akit, İslam Hukuku, Hâmiş el-Ciddiyye.

¹ Bu makale 18-20 Ekim 2019 Hatay'da düzenlenen Akdeniz zirvesi 2. Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi'nde sunulan "İslam Hukuku Açısından Kaporo" adlı bildiri genişleterek hazırlanmıştır. Bu araştırma sürecinde TR Dizin 2020 kuralları kapsamında "Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesinde" yer alan tüm kurallara uyulmuş ve yönergenin ikinci bölümünde yer alan "Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiğine Aykırı Eylemlerden" hiçbirini gerçekleştirilmemiştir. Ayrıca bu araştırma "Etik Kurul İzni" gerektirmeyen bir çalışmadır.

GİRİŞ

İtalyancada caparra olarak geçen kapora Arapçada arbûn, arabûn, urbûn veya urbân olarak kullanılmaktadır.² Sözlükte güvenmelik ve akit imzalanırken, bir tarafın diğer tarafa sözleşmeden vazgeçmeyeceğini belirtmek maksadıyla önceden verdiği güvence parası olarak geçmektedir.³ Kaporanın diğer anlamları ise; bağlanma parası, ön ödeme, satış akdinde verilen peşinat, pey akçesi şeklindedir.⁴“İslam hukukçuları kapora’yı ifade etmek için; ‘ayn’ ve ‘ra’ harfinin fetha⁵ veya ayn harfinin damme ‘ra’ harfinin harekesi sükûn şeklinde okunabilen kavramlarının her ikisini de kullanmışlardır.”⁶

Terim olarak kapora; hizmet veya mal satın alacak olan kimsenin satıcıya ödediği akdi tamamlamayı kararlaştırdığı hallerde alınacak şeyin kıymet olarak bedelinden hesaplanması, sözleşmeyi feshetme yoluna başvurduğu veya satım konusu şeyin geriye kalan kısmını ödemediği durumda satıcının onu geri verme mecburiyetinin olmadığı meblağa denir.⁷ Günümüzdeki kullanımı; akit yapıldığı esnada, diğer tarafın işten vazgeçmemesini garanti altına almak için güvence parasını önceden alması şeklindedir. Halk arasında kullanımı ise; alıcının satıcıya, satın alınan şeyin fiyattan hesap edileceği, vazgeçmesi durumunda ise satıcıya kalacağı ön ödeme şeklindedir.⁸Bu şekilde gerçekleştirilen satışa Arapça’da “bey’u’l-arbûn” ya da “bey’u’l-arabûn” denilmektedir.⁹

Kur’an-ı Kerim’de umumi olarak hukukî işlemlerin ve ticaretin, hususi olarak ise bey’ akitlerine dair temel prensipler mahiyetinde bir takım izahlar mevcuttur. Ancak bu sözleşmelerin ayrıntılı bir şekilde işlendiği görülmediği gibi bu açıklamalar içerisinde kaporalı satım akitleri hakkında herhangi bir izahat da bulunmaz. Hadis kaynaklarında satış muamelelerine ilişkin açıklamaların daha ayrıntılı bir şekilde yer aldığı malumdur. Ancak kaporalı satış akitlerine dair rivayetler birbiriyle tearuz

² Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed Ebû’l Abbâs H. Ahmed b. Muhammed b. Alî el-Hamevî, el-Misbâhü’l-Münîr fî Ğaribi’ş-Şerhi’l-Kebîr li’r-Râfiî, I-II, Beyrut ts, a-ra-be md.; el-Mevsuatu’l-Fıkhîyye, IX, 93.

³ <https://sozluk.gov.tr/>, 19.09.2019.

⁴ Özdemir, Recep, İslâm Teminat Hukuku: Aynı Teminat, Hiper yayın, İstanbul 2017, 35-37.

⁵ el-Mevsuatu’l-Fıkhîyye, IX, 93.

⁶ Yıldırım, Sahban, (2019), Çağdaş İslami Finansal bir Kavram Olarak “Daman el-Ciddiye” ve Şer’î Niteliği, Ağrı İslami İlimler Dergisi, 2019 (4), 35-44.

⁷ Nevevî, Ebû Zekeriyya Muhyiddin b. Şeref, Minhâcu’t-Tâlibîn, Dâru’l-Feyhâ, Dimeşk 2013, 293; Buhûtî, Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn, Keşşâfü’l-kınâ’ ‘an metni’l-İknâ’, I-VI, Daru Kütübî’l-İlmiyye, ts, III, 195; Derdîr, Ebû’l-Berekât Ahmed b. Muhammed, eş-Şerhu’l-kebîr ala muhtasarı Sîdî Halil, Kahire 1310, III, 63; Özdemir, İslâm Teminat Hukuku, 35-37; AAOIFI, SS No.35.

⁸ Yıldırım, “Daman el-Ciddiye” ve Şer’î Niteliği, 35-44.

⁹ Kaporanın ispata yönelik bir teminat vasıtasına olduğuna ilişkin bilgi için bkz.: Özdemir, Recep, İslâm Hukukunda Borçların ve Hakların İspatına Yönelik Teminatlar, Mecmua: Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi, 2020, V(9), s. 126-138.

halindedir. Bu tür satışın hem caiz olduğu yönündeki rivayetlerin yanında yasaklandığına dair rivayetler de mevcut olduğundan dolayı böyle bir akdin hadislerde net bir hükmünün olmadığı anlaşılmaktadır. Kaporalı satış konusunun erken dönemlerden beri fukaha arasında tartışılmış olması, sözleşmenin gerçekleşmemesi durumunda peşinat olarak verilen miktarın müşteriye geri verilmesi veya satıcının zimmetine geçmesi hususunda tatminkâr bir cevabın bulunmaması bu konuda çalışma yapılması gerekliliğini ortaya koymuştur.

1. Türk Borçlar Kanununda ve Türk Toplumunda Kapora

Kapora; Türk borçlar hukukunda pey akçesi şeklinde adlandırılmaktadır. Pey akçesi de, akit yapıldığı esnada, tarafeynden birisinin(müşterinin), sözleşmenin gerçekleştirildiğinin delili olarak verilen miktardır, şeklinde tanımlanmaktadır.¹⁰ Pey akçesinin verilmiş olması, sözleşmenin yapıldığının kanıtı sayılır. Eski Türk borçlar kanununa göre akit ya da yerleşik bir örf olmadığı müddetçe, satıcı pey akçesini alacağına saymaz o parayı koruması gerektiği şeklindeki düzenleme bağlanma parası esas alacaktan düşülür, olarak yeniden düzenlenmiştir.¹¹ Toplumumuzda, önceleri uygulanma şekli ise pey akçesinin alacaktan mahsup edilmesi şeklindedir. Akdin yapıldığının delili olmasının dışında, alınan bu miktar aynı zamanda ifa özelliği taşımaktadır. Yapılan akdin herhangi bir sebeple geçersiz olması durumunda, satıcının verilen parayı iade etmesi gerekir. Aksi durumda sebepsiz zenginleşme söz konusu olacaktır.¹² Son dönemde toplumda kapora uygulaması ise, müşterinin sözleşmeden vazgeçmesi halinde alınan paranın iade edilmemesi şeklindedir.

2. Kapora ile Benzerlik Gösteren Terimler

Bu başlık altında kapora ile benzerlik gösteren güvence bedeli, cayma bedeli ve ceza şart terimleri ele alınacaktır.

2.1. Güvence Bedeli

Güvence bedeli; daman-ı ciddiye veya hamîşî'l-ciddiye olarak adlandırılmaktadır. AAOIFI standartlarında "hâmîşî'l-ciddiye"nin tanımlanması şu şekildedir: "İslami finans kurumlarının murabaha işlemlerinde müşterinin bir ürünü satın almak için bankaya talimat vermesi durumunda bağlayıcı nitelikteki bu vaadinde kararlı olduğunun güvencesi olarak verilen tutara denir. Kişinin bu vaadinden dönmesi durumunda ise oluşacak zarar bu meblağdan karşılanır."¹³

¹⁰Eski BK, md. 156/1; BK, md. 176.

¹¹BK, md. 177.

¹²Safa Reisoğlu, Borçlar Hukuku Genel Hükümler, 21. baskı, İstanbul 2010, 436.

¹³AAOIFI SS No.37

2.2. Kapora ile Güvence Bedelinin Karşılaştırılması

Güvence bedeli ile kapora arasında bazı noktalarda benzerlikler mevcuttur. Ancak güvence bedelinin kaporadan farklı olduğu konusunda günümüz İslam iktisadı ve finans uzmanları arasında neredeyse fikir birliği oluşmuştur. Kapora ile güvence bedeli arasındaki farklılıkları sıralayacak olursak:

Güvence bedeli şeklinde alınan meblağ ile kaporanın en önemli farklılığı; eğer zarar söz konusu ise zarar düşürüldükten sonra müşteriden alınan miktarın geriye kalan kısmı iade edilmesinde ortaya çıkar. Oysa kaporada satım sözleşmesi tamamlandıktan sonra müşteri bu satım akdinden vazgeçerse, satıcı zarar durumuna bakmaksızın her halükarda kapora bedelinin hepsini alır.

Güvence bedeli ile kapora arasındaki bir diğer önemli farklılık kaporanın sözleşme tamamlandıktan sonra alınmasıdır. Oysa hamîşî'l-ciddiye veya daman-ı ciddiye ismi altında alınan güvence bedelleri herhangi bir akdin gerçekleşme aşamasından önceki süreçte alınan bedellerdir.

Bunların dışında güvence bedelinde verilen teminatın bir tarafı da olan katılım bankası fiili zarar olarak nitelendirdiği miktarı karşı tarafa tümüyle ödemektedir. Herhangi bir şekilde bu hususta kendisine ait bir pay takdir etmemektedir.¹⁴

2.3. Cayma Bedeli

Türk borçlar kanununda olan bu uygulamanın tam karşılığı İslam hukukunda yoktur. Cayma bedeli, akdin yapıldığı esnada ödenen, akitten vazgeçebilmek için taraflar arasında kararlaştırılmış bir bedeldir. Cayma bedeli taraflar arasında muayyen hale getirilmişse, her iki taraf da sözleşmeden caymaya yetkilidir. Akit yapıldığında bir tarafın diğer tarafa vermiş olduğu miktar paranın verilmiş amacı bilinmiyorsa, bu verilen bedel cayma bedeli değil de pey akçesi olarak kabul edilmektedir.¹⁵

Cayma bedeli ile yapılan bir sözleşmede uygulama şu şekildedir: Bedeli vermiş olan kişi sözleşmeden vazgeçerse verdiği parayı almaz ve kendisine bedel ödenen kişi sözleşmeden vazgeçerse aldığı bedelin iki mislini iade eder.¹⁶ "Cayma akçesi" kararlaştırılan hallerde, sözleşmede aksi belirtilmedikçe, sözleşmeden cayan taraftan (BK. md. 156/3'te öngörülen) cayma akçesinden başka bir tazminat istenemez. Kanaatimizce cayma bedeline İslam hukuku ilkeleri bağlamında bakıldığında kişinin akdi fesh etmesi karşılığında iki kat para ödemeye mahkûm edilmesi caiz değildir.

¹⁴ Yıldırım, "Daman el-Ciddiye" ve Şer'i Niteliği, 35-44.

¹⁵ Reisoğlu, Borçlar Hukuku, 438.

¹⁶ BK, md.177.

Nitekim garar olarak da nitelendireceğimiz bir durum söz konusudur. Kişinin uğradığı zarar söz konusu ise zarara göre ödetilmesi daha uygun olacaktır.

2.4. Cezai Şart

Günümüzde kullanılan terim anlamıyla cezai şart kavramının, İslam hukuku klasik eserlerinde incelenmediği görülmektedir. Günümüzde bu kavramı ilk defa kullanan Müslüman ülkenin Mısır olduğu ve bu terimi Fransa'dan alıp kanunlaştırdığı dile getirilmektedir.¹⁷

Cezaî şart terim olarak; borcun hiç veya gereği gibi ifa edilmemesi halinde, borçlunun alacaklıya karşı yerine getirmeyi yüklediği edim, şeklinde tanımlanabilir.¹⁸ Bir başka tanım da: *“borçlunun ödemeyi geciktirmesi veya borcunu hiç ödememesi halinde alacaklının zarar etmesine sebep olduğu için ceza olarak borçlunun alacaklıya ödeyeceği muhtemel tazminat miktarını belirlemede tarafların anlaşmasıdır.”* şeklinde yapılabilir.¹⁹ İktisadi terimler sözlüğünde tanımı ise şu şekildedir: *“Akitte tarafların ödenecek bedelin takdiri konusundaki ittifaklarıdır. Bu bedel borçlu veya iltizam alan kişi yükümlülüğünü yerine getirmeyi ya da geciktirirse hak sahiplerine yani alacaklıya veya iltizam veren kişiye ödenir.”*²⁰

Cezai şartın kapora ile karşılaştırılması:

a. Cezai şart, asıl borcu doğuran akit ile beraber kararlaştırılabildiği gibi akit yapıldıktan sonra da kararlaştırılabilir. Kaporalı satımda ise akit yapılırken ödenecek bedel kararlaştırılmak zorunludur.

b. Cezai şart, borcun kendisine bağlı "yan" bir edimdir.²¹ Tespit edebildiğimiz kadarıyla kapora ise asıl borcun bir parçasıdır.

3. Kapora Çeşitleri

Bilinmektedir ki klasik İslam Hukuku kaynaklarında İslam borçlar hukuku için model akit olarak satım akdi inceleme konusu yapılmıştır. Kapora konusu da satım akdi başlığı altındaki bâtil ve fâsit akitler kısmında ya da akitlerle alakalı şartlar içerisinde incelenmiştir. Bu konuda Maliki, Şafii ve Hanbelilerin konuyla ilgili görüşleri hakkında ayrıntılı bilgiler bulmak mümkünken Hanefîlerin konuyla ilgili görüşleri

¹⁷ Şevket Pekdemir, İslam Hukuku Açısından Para Borçlarında Cezai Şart, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, 2014, 23, s.129-156.

¹⁸ Oğuzman, M. Kemal / Öz, Turgut, Borçlar Hukuku Genel Hükümler, İstanbul 1995, Filiz Kitabevi, s.858; Reisoğlu, Borçlar Hukuku, 438.

¹⁹ Üsâme Hamevî, eş-Şartü'l-Cezâi ve Sultatü'l-Kâdî fi Ta'dilihi Dirâse Mukârene fi'l-Fıkhî'l-İslâmî ve'l-Kânûn, Dimeşk: Dâru'n-Nevâdir, 2012, s.54; Pekdemir, İslam Hukuku Açısından Para Borçlarında Cezai Şart, s. 129-156.

²⁰ Kemâl Nezih Hammad, İktisadî Fıkıh Terimleri, (çev. R. Ulusoy, İstanbul: İz Yay., 1996, s.313.

²¹ Kenan, Tunçomağ, Cezai Şart, İstanbul 1963, s. 183

hakkındaki bilgiler biraz daha sathi düzeyde kalmaktadır.²² Fukahanın kapora ile ilgili görüşleri bağlamında kaporayı hükmü bakımından ve ödeme yönüyle kapora olmak üzere iki alt başlık altında ele alacağız:

3. 1. Hükmü Bakımından Kapora Çeşitleri

Kapora konusunu erken dönemlerden beri fukaha değerlendirmiş birbirinden farklı kanaatler ortaya koymuşlardır. Bu konudaki ihtilafın ve tartışmanın temelinde yapılan sözleşmenin feshedilmesi durumunda verilen kaporanın müşteriye geriye verilip verilmemesi hususundadır. Diğer bir deyişle, sözleşme tamamlanmadığı zaman satıcının bu parayı hak ederek zimmetinde tutması durumunun, İslâm hukukunun temel prensiplerine uygun, herkesin katılabileceği bir fetva verilememiş olması ihtilafa neden olmaktadır. İslâm borçlar hukuku akit sisteminde²³ isimsiz akit fikrinin egemen olması, alıcı ve satıcı statüsündeki her iki tarafın sözleşme hususunda rızasının aranması gerekli kılar. Bu söylediklerimize binaen akdin koşulan şartlarına riayet edilmesi ilkesini de göz önünde bulundurulduğunda satış işlemlerinde kapora da geçerli bir işlem görünmektedir. Ancak bazı fakihler İslam hukukunun temel prensiplerinden olan faiz ve garar yasakları bağlamında, kaporanın alınmasının herhangi bir emeğe ve İslam'ın şart koştuğu olumlu riske dayalı olmadığını savunmuşlardır. Bu görüşte olan fakihler kaporanın sebepsiz zenginleşmeye neden olabileceğini iddia etmişlerdir. Bundan dolayı satış akdinde kapora verilmesi hususu bugün de İslâm hukukçuları arasında tartışılmaya devam etmiştir.²⁴

İslam hukukçularının kaporanın hükmüne ilişkin yaklaşımları iki başlık altında incelenebilir. Konu, caiz olduğu hususunda ittifak olan kapora ve caiz olduğu hususunda ihtilaf olan kapora olmak üzere iki şekilde ele alınacaktır.

3.1.1. Alınmasının Caiz Olduğu Hususunda İttifak Olan Kapora

Alınması caiz olan kapora, alınan malın bedelinin bir miktarını peşin ödemek gibidir. Müşteri alışverişi kesinleştirip malın bedelini öderken daha önceden ödemiş olduğu kapora toplam ücretten kesilir. Bu şekliyle uygulanan kapora güvence bedeliyle aynı olmaktadır. Ancak müşteri malı satın almaktan vazgeçerse kapora hiçbir kesinti yapılmaksızın olduğu gibi kendisine iade edilir.²⁵ Bu kaporo akdine Türk

²² İbn Kudâme, el-Makdisî, *el-Muğnî*, Dârü'l-fikr, Beyrut 1405, VI, 331; Nevevî, , el-Mecmû' Şerhü'l-Mühezzeb, I-XX, Dârü'l-fikr, yy ts, IX, 335; İbn Müflih, el-Makdisî, el-Füru', Müessesetü'r-Risâle, I-XI, yy 1424/2004, IV, 47.

²³ İslam Hukuku sistematiğine dair geniş bilgi için bk. Karadağ, Bekir, "İslâm Hukuku Sistematiğine Dair Bir İnceleme (Kitâbu'n-Nikâh Örneği)", Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2020, XXV(43), s. 107-127.

²⁴ Kallek, Cengiz, "Kapora", TDV İslam Ansiklopedisi, XXIV, 1981 İstanbul, 339-340.

²⁵ Senhûrî, Mesâdirü'l-Hak fi'l-Fikhi'l-İslâmî, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1954, II, 67.

Borçlar Hukukunda ise “bağlanma parası” adı verilmektedir.²⁶ Ve Türk borçlar hukukuna göre bu şekilde akdedilen sözleşmeden vazgeçilmesi durumunda alınan bedel iade edilmek zorundadır.²⁷ Bu şekilde akdedilen kapora sözleşmesinin geçerliliği hususunda ittifak vardır ve kaporanın alınmasının caizliği hususunda İslam Hukukçuları arasında ittifak söz konusudur.

3.1.2. Alınması İhtilafı Olan Kapora

Bu kapora akdinde sözleşmenin feshedilmesi halinde dahi alınan kapora geri verilmemektedir. Bundan dolayı alınan kaporanın ne karşılığında alındığı konusu tartışılmaktadır. Kesinleştirilen akitten vazgeçmenin cezası olarak verilen kapora, bey’ akdinde semenden, kira gibi hizmet akitlerinde ise toplam ücretten düşürülür.²⁸ Bu kaporanın alınmasının caizliği hususunda İslam Hukukçuları arasında ihtilaf söz konusudur. Aslında pratikte bilinen ve kullanılan kapora da budur. Halkın bu tür kaporayı kullanmasının altında alıcıların kesinleştirmesine rağmen yaptıkları akitleri sık sık bozmaları yatmaktadır. Dolayısıyla satıcı malını başka birine satamamakta veya hizmet söz konusu ise kira örneğinde olduğu gibi kiralayamamakta, böylece mal sahibi zarara uğramaktadır. Pratikteki uygulamaya bakıldığında ise bu tür işlemlerde çoğunlukla satıcı değil de alıcı lehine sonuçlanacak biçimde hukuki düzenlemelerin yapıldığı; müşteri konumunda olan alıcının vazgeçme hususunda daha özgür bırakıldığı ve zararlarda satıcılara daha çok sorumluluk yüklendiği dikkat çekmektedir.²⁹

3.2. Ödeme Yönüyle Kapora Çeşitleri

İslam hukukçularının kaporanın çeşitlerine ilişkin yaklaşımları ödeme yönüyle ele alındığında geri ödemeli ve geri ödemesiz olmak üzere iki grupta toplanabilir.

3.2.1. Geri Ödemeli Kapora

Bu kapora müşterinin verdiği miktar peşinata verilmiş sayılır. Müşteri alışveriş akdini tamamlayıp anlaşma sağlanan ürün veya hizmetten faydalandığı takdirde verdiği kapora toplam bedele mahsup edilir. Alıcının alışverişi tamamlamaması durumunda ise ödediği kaporanın tamamı geri verilir. İslam hukukçuları arasında ittifakla caiz olarak görülen kapora geri ödemeli kaporadır. Zira sözleşme başlangıcında müşteri tarafından peşinat olarak verilen miktar akit sona erdikten sonra sahibine tekrar iade edildiği için, karşılıksız alındığı ve yönünde bir iddia söz konusu olmamaktadır. Zaten sözleşmeden sonra karşılıklı teslim gerçekleştikten sonra alıcının vermiş olduğu peşinat malın semeninden düşülmektedir.

²⁶ <https://www.gayrimenkulhukuk.com/blog/kapora-sozlesmesi-ve-kapora-iadesi>, (07.10.2019).

²⁷ Zevkliler, Aydın, Borçlar Hukuku Genel Hükümler, Turhan Kitabevi, Ankara 2001, 171.

²⁸ Özdemir, İslâm Teminat Hukuku, 37.

²⁹ Yıldırım, “Daman el-Ciddiye” ve Şer’î Niteliği, 35-44.

3.2.2. Geri Ödemesiz Kapora

Bu kapora türünde hizmet veya ürün alımı gerçekleştiğinde müşterinin verdiği ön ödeme niteliğindeki kapora miktarı toplam bedele mahsup edilir. Müşteri hizmet veya mal alımından cayarsa ödediği kapora satıcının mülkiyetine intikal eder. Çünkü söz konusu hizmet veya malın yapılan anlaşma gereği kendisinden başkası tarafından alınması engellenmiş olur. Bundan dolayı satıcı zarara uğramaktadır. Bu satım şeklinde İslam hukukçuları ihtilaf etmişlerdir. Kimi fakihler alınan paranın nehyedilen “arbûn” kapsamında yer aldığını, kimisi garar söz konusu olduğu için caiz olmadığını dile getirmişlerdir.³⁰

4. Kaporalı Satış İle İlgili Fukahâ'nın Görüşleri ve Delilleri

Kaporanın cevazına ilişkin fukahânın birbirinden farklı görüşleri vardır. Bu görüşler kaporalı satışı caiz görenler ve caiz görmeyenler şeklinde iki başlık altında incelenebilir.

4.1. Kaporayı Caiz Görenlerin Delilleri

Kaporalı satış ile ilgili lehte olan delilleri sıralayacak olursak;

- a. Allah Teâlâ'nın genel olarak sözlerin yerine getirilmesi ile ilgili buyruğu bütün koşulan şartlara uyulması gerektiği yönündedir. Allah şöyle buyurur: “Ey iman edenler! Akitlerinizi yerine getirin.” (Maide 5/1). Bu ayeti kaporanın caizliğine delil olarak sunanlar akitlerde koşulan şartlara riayetin Allah'ın açık emri olduğunu ve kaporalı satışta şartlı satışın söz konusu olduğunu savunmuşlardır.
- b. Rasûlullâh'ın müminlerin koştukları şartlara uyması gerektiği yönündeki rivayet de şöyledir: “Müminler şartlarına bağlıdır”³¹bu delil de yukarıda zikrettiğimiz Nisa suresi 29. ayeti desteklemektedir.
- c. İbn Ömer'in hem satış hem sarf akdi ile ilgili uygulamasını Rasûlullâh'a sorması ve buna aldığı cevap sarf akdinde kaporanın alınması ile ilgili olmaktadır: “Ya Rasullallah müsaade ederseniz bir şey sual etmek istiyorum. Ben Bakî'de deve satarım. Deveyi dinar karşılığında satarım ama sattığım kişiden daha sonra dirhem alırım. Bazen de deveyi dirhem karşılığında satar alıcıdan dinar alırım. Onu alıp bunu veririm bunu verip onu alırım. Bu konu hakkında ne yapmamı buyurursunuz? Hz. Peygamber şöyle buyurdu:

³⁰ Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed es-San'ânî el-Yemenî, Neylû'l-evtâr şerhu Münteka'l-ahbâr min ehâdîsi Seyyidi'l-ahyâr, Dâru'l-Hadîs, Kahire 1421/2000, V, 173.

³¹ Buhârî, icâre, 14; Ebû Dâvûd, aqdıye, 12.

“Ayrıldığı zaman karşılıklı alacağınız vereceğiniz kalmazsa ve bu tasarrufu günün para değerleri üzerinden yaparsanız hiçbir problem yoktur.”³²

- d. Nâfi' b. Abdilhâris'in kapora verdiği ve bunu Hz Ömer'in onayına sunduğu ile ilgili rivayet de şu şekildedir: Bir rivayette Nâfi'hapishane yapabilmek için dört bin dirhem değerinde olan bir evi Safvân b. Ümeyye'den bedelini ödeyerek aldı. Aralarında anlaşmaları ise şöyleydi; şayet Hz. Ömer bu alışverişe onay verir razı olursa akit tamamlanacak; ancak Hz. Ömer rıza göstermeyip itiraz ederse verdiği dört yüz dirhem Safvân'ın olacaktı.³³
- e. Kâdı Şurayh'ın kapora ile ilgili vermiş olduğu hüküm de şu şekildedir: İbn Sîrîn'den aktarıldığına göre; bir şahıs ücret karşılığı çalıştırdığı bir adama; “Senin develeri anıkla! Filanca gün ben seninle beraber yola çıkmazsam sana yüz dirhem vereceğim.” şeklinde dedi. Anlaştıkları gün söz veren adam onunla yola çıkmadı. Kâdı Şurayh bu hususta: “Herhangi bir baskı olmadan kendi hür iradesiyle kendi aleyhine önceden bir şarta bağlayan kişi söz verdiği gibi şarta bağlı kalmak mecburiyetindedir.” hükmünü verdi.³⁴

4.2. Kaporayı Caiz Görmeyenlerin Delilleri

Kaporalı satış ile ilgili aleyhte olan delilleri sıralayacak olursak;

- a. Hz. Peygamber'in kaporalı satışı nehyettiğine dair uygulamaları hakkında rivayetler mevcuttur, bunlardan biri şu şekildedir: “Hz. Peygamber kaporalı satışı yasaklamıştır.”³⁵ Bu hadis Rasulullah'ın açık bir şekilde kaporalı satışı nehyettiğine dair bir nastır.
- b. “Ey iman edenler! Karşılıklı rızaya dayanan ticaret dışında mallarınızı aranızda haksızlıkla yemeyin. Ve kendinizi öldürmeyin. Şüphesiz Allah size karşı çok merhametlidir”³⁶ Bu ayeti kaporanın caiz olmayacağına gerekçe olarak sunanlar kaporalı satışta satıcıya alınan paranın iade edilmemesini garar olarak nitelendirmektedirler.
- c. İslam'ın ribâyı ve gararı yasaklaması, emek karşılığında ve üstlenilmesi gereken riske dayanan kazanç şekillerinin desteklenmesi ve korunmaya çalışılması ile sebepsiz zenginleşmenin men edilmesi ilkeleri kaporanın caiz

³² Ebû Dâvûd, büyü', 14.

³³ Buhârî, husûmât', 7.

³⁴ Buhârî, şurût', 18.

³⁵ Mâlik, el-Muvatta, 2/151. Ancak bu konudaki hadislerin zayıf olduğu belirlenmiştir.

³⁶ Nisa 4/29.

olmadığını söyleyenlerin ileri sürdüğü delillerden bir diğeri olarak karşımıza çıkmaktadır.³⁷

5. İslam Hukukçularının Kapora İle İlgili Değerlendirmeleri

Bizim değerlendirme konusu yapacağımız kapora İslam hukukçularının alınması hususunda ihtilaf ettikleri kaporadır. Kaporada alıcı semenin veya bedelin bir miktarını ödemektedir. Malı almaktan vazgeçtiğinde ise bu ödediği bedelden vazgeçtiğini bildirmektedir. Kapora verilen sözleşmeyi Abdullah b. Ömer, Mücâhid, Hasan-ı Basrî, Zeyd b. Eslem, Nâfi' b. Abdülhâris gibi sahabî ve tâbiînden olan fakihler ile Hanbelî müçtehitler câiz olduğunu kabul etmişlerdir. Bu bedelin sözleşme yapıldığı veya sözleşmeden vazgeçileceği esnada verilmesi, şartların yerine getirilmesi ile ilgili naslar gereğince hükme tesir etmez, her halükarda alıcı bu bedeli vermekle mükellef olur. Çağdaş İslam hukukçularının da kapora ile ilgili düşünceleri bu yöndedir. Yine aynı şekilde Mecma'u'l-Fıkhî'l-İslâmî (İslam Fıkıh Akademisi) kaporanın caizliği hususunda fetva yayınlamıştır.³⁸ Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu üyeleri de kaporanın caiz olduğuna kanaat getirmiştir.³⁹ İslam Fıkıh Akademisi ve Din İşleri yüksek kurulu kaporanın satış, istisnâ' akdi ve belirli veya vasıfları zimmette muayyen hale gelmiş bir mülkün kiralanması gibi bedellerden bir veya her ikisinin teslim ve tesellümünün şart olmadığı bedelli akitlerde kapora caiz olduğu yönünde kararlar almışlardır. Ancak selem ve sarf akitlerinde kaporanın caiz olmadığını söylemişlerdir.⁴⁰ Şafiiler ve Malikiler kaporalı satış akdini Peygamberimizin kaporalı satışı nehyettiğine dair hadisine⁴¹ dayanarak batıl, Hanefiler ise bu akdin fasit olduğunu kabul etmişlerdir. Bundan dolayı akdin uygulanmaması durumu söz konusu olunca verilen kaporanın geri verilmesi gerektiği görüşünü dile getirirler.⁴² Rasûlullâh (sav): "Altın altınla peşin olmazsa ribadır. Buğday buğdayla peşin satılmazsa ribadır. Arpa arpayla peşin satılmazsa ribadır. Kuru hurma kuru hurmayla peşin satılmazsa ribadır."⁴³ Hadis fehvasınca sarf akdinde her iki bedel de semen olarak telakki edildiğinden sarf akdinde semenlerin de hiçbir surette tesliminin tehiri caiz görülmediğinden İslam hukukçularınca kapora sarf akdinde caiz görülmemiştir. Merğînânî "Müşteri ile bayi ayrılmadan evvel semen verilmemiş olursa selem akdi

³⁷ Kallek, "Kapora", TDVİA, XXIV, 339-340.

³⁸ Mecelletü Mecma'i'l-fıkhî'l-İslâmî, 8/1, 1994, 793.

³⁹ [https://kurul.diyaret.gov.tr/Cevap-Ara/968/kapora-caiz-midir--alisveristen-vazgecilmesi-halinde-kaporanın-geri-verilmesi-gerekir-mi-\(14.10.2019\)](https://kurul.diyaret.gov.tr/Cevap-Ara/968/kapora-caiz-midir--alisveristen-vazgecilmesi-halinde-kaporanın-geri-verilmesi-gerekir-mi-(14.10.2019)).

⁴⁰ [https://kurul.diyaret.gov.tr/Cevap-Ara/968/kapora-caiz-midir--alisveristen-vazgecilmesi-halinde-kaporanın-geri-verilmesi-gerekir-mi-\(14.10.2019\)](https://kurul.diyaret.gov.tr/Cevap-Ara/968/kapora-caiz-midir--alisveristen-vazgecilmesi-halinde-kaporanın-geri-verilmesi-gerekir-mi-(14.10.2019)).

⁴¹ Ebu Davud, Büyü, 69.

⁴² Şevkânî, V,154; Derdîr, eş-Şerhu'l-kebir, III, 63; Zekeriya b. Muhammed b. Zekeriya el-Ensârî, Esne'l-Matâlib, I-IV, Dârü Kütübü'l-İslâmî, yy. ts, II, 31.

⁴³ Buhari, büyü 54, 74, 76,77, 81; Müslim, musakat 79, 88; Ebu Davud, büyü 12. Sarf akdi ile ilgili çok sayıda rivayet mevcuttur: Müslim, müsakat 81, (1587); Tirmizi, büyü 23; Nesai, büyü 4, 50 vd.

sahih olmaz, demektedir. Zira nakit cinsinden belirlenen bir semen olması durumunda bey'u-d'deyni bi'd-deyn (veresiyenin veresiye ile satışı) söz konusu olur. Allah Rasûlü bu tür satışı men etmiştir.⁴⁴

Selem, vasıfları muayyen hale getirilmiş ve belirlenen bir vade sonunda teslim edilecek bir malın peşin bedel karşılığında satışını ifade eder.⁴⁵ Selemin en belirgin özelliği mal semenin peşin ödenmesidir. Mal ise belirlenmiş bir miktar ve zamanda daha sonra teslim alınacaktır. Teslimi gerçekleşmeden zaten peşin bir para ödenmiş olmaktadır ve bu para malın tamamının bedeli olmaktadır. Malın bir kısmını ödemek şeklinde kapora vermek ve malı daha sonra teslim almak akdi selem olmaktan çıkarır. Dolayısıyla selemde kapora caiz değildir. Kapora verilerek yapılan tasarruflarda her iki taraf için muhayerlik süresi tayin edilmelidir. Nitekim tayin edilmeyen muhayerlik süresinden dolayı akit tamamlandıktan sonra vazgeçmeler söz konusu olduğunda ilk başta anlaşma yapıldığı gibi verilen miktar geri iade edilmelidir. Şayet muhayerlik süresi belirlenirse her türlü olumsuz riskten uzak durulmuş olur.⁴⁶ Alıcının satın aldığı şeyi teklif ettiği şekliyle satacağı kişilere gösterene kadar muhayerlik istemesi durumunda bu muhayerlik geçerlilik arz eder ve malı satacağı kimselere teslim ettiği zaman muhayerliği ortadan kalkar.⁴⁷ Teslimden önce satış yasağının hadislerle konulmuş olması⁴⁸ alınan malın mülkiyetinin alıcıya geçmediğinin delilidir.⁴⁹ Bundan dolayı kabzdan önce satılan şeyin mesuliyeti satıcıya, kabzdan sonra ise müşteriye aittir. Eğer mal müşteri tarafından kabzedilmeden önce kusurlu hâle gelirse ya da teslim edilmesi imkânsız olursa akit kendiliğinden ortadan kalkacağı için sorumluluk da satıcıya ait olduğu⁵⁰ için kapora müşteriye iade edilir. Kaporalı bir satışta muayyen hale getirilmiş bir malın akit bağlandığında satıcı bu mal ile ilgili herhangi bir işlem yapamaz. Şayet böyle bir tasarrufta bulunursa yaptığı işlem fuzulinin tasarrufu niteliğini kazanır. Satın alan bu tasarrufu onayladığında bu konuda varid olan hadisler gereği⁵¹ İslam hukukçularının cumhurunun kabul ettiği bir husus olarak yapılan işlem geçerli olur.⁵²

⁴⁴ Merğînânî, Burhânuddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Ebû Bekir, el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedî, I-IV, Beyrut ts, II, 82.

⁴⁵ İmam Muhammed, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî, el-Câmi'u's-Sağîr, Beyrut 1436, I, 322; Şafîî, Muhammed b. İdris, el-Üm, Dâru'l-marife, Beyrut 1393, III, 151-154; Merğînânî, el-Hidâye, III s. 71; İbn Kudâme, el-Muğnî, IV, 338, 339; Derdîr, eş-Şerhu'l-kebir, III, 194.

⁴⁶ Olumsuz risk kavramı için bkz; Onur, Mehmet, İslam Borçlar Hukukunda Risk Teorisi ve Rizikolu Akitler, Astana Yayınları, Ankara 2018, 68, 69.

⁴⁷ AAOIFI SS No.37

⁴⁸ Buhârî, "Büyü", 54-55; Müslim, "Büyü", 29-41.

⁴⁹ Bu konuda ayrıntılı görüşler için ayrıca bkz; Apaydın, H. Yunus, DİA, XXIV, 45-49, İstanbul 2001; Şevket Topal, İslam Hukuku Açısından Satış Sözleşmelerinde Mülkiyetin Devrine Yönelik Engeller,

⁵⁰ Nevevî, el-Mecmû', IX, 264; Kâsânî, Alâaddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd, Bedâ'î'u's-Sânâ'î fî Tertîbi's-Şerâ'î, I-VII, Dâru Kütübü'l-arabî, Beyrût 1982, V, 180.

⁵¹ Buhârî, menâkıb, 28; Ebû Dâvûd, büyü', 27; Tirmizî, büyü', 34; İbn Mâce, sadaqât, 7.

⁵² Kâsânî, Bedâ'î', V, 148-153; İbn Cüzey, el-Ğavânînu'l-fikhiyye, Beyrut, ts, 245-246.

SONUÇ

- Kapora ile ilgili İslam hukukunun temel ilke ve prensiplerine uygun hareket edilmesi şarttır. Konumuzla alakalı olan şu kurallar göz önünde bulundurulup değerlendirme yapılmalıdır.

- Sözleşme yapıldığında nassların açık bir şekilde yasakladığı şeylerin tartışması yapılmadan haramlığı kabul edilmelidir. Kapora nasslarda haram kılınmış değildir. Kaporalı satışın caiz olduğuna delalet eden nasslar caiz olmadığını bildiren nasslardan daha güçlüdür. Ancak sarf ve selemde kapora yine konuyla ilgili nassların hücciyetinin güçlü olması nedeniyle caiz olmamaktadır.

- Sözleşme yapıldığında; sözleşmenin haram ve yasaklanmış faaliyet alanında olmadıktan sonra ve koşulan şart, haram ve fasit olan şartlardan değilse yerine getirilmesi gerekmektedir. Nitekim delil olarak sayılan ayet ve hadislerde vurgulanan temel prensipler buna delalet etmektedir. Kapora bir akit öncesi şart niteliği taşımaktadır ve dile getirildiği gibi nasslarda şarta bağlılık temel ilke olarak kabul edildiği için kapora caizdir. Bundan dolayı taraflar sözleşme esnasında kaporanın iade edilme şartını koşabilirler.

- Kaporalı satışta satış imzalandığı andan kesinleştirildiği akitlere bağlılığı bildiren nasslar buyrukları bağlamında satılan malın elde tutulması, malın teslimi gerçekleşinceye dek bir başkasına satılmaması veya üzerinde farklı bir tasarruf yapılmaması gerekir.

- Kaporalı satış ile satın alınan malın, akit tamamlanmadan, üzerinde tam manasıyla mülkiyet hakkı elde etmeden alıcının da bu mal üzerinde tasarruf yetkisi olmadığından piyasada dolaşması caiz değildir.

KAYNAKÇA/REFERENCES

Buhûtî, Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn. Keşşâfü'l-İknâ' an metni'l-İknâ', I-VI, Daru Kütübî'l-İlmiyye, ts.

Derdîr, Ebû'l-Berekât Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Adevî. eş-Şerhu'l-kebîr ala muhtasarı Sîdî Halil, Kahire 1310.

el-Mevsuatu'l-Fıkhiyye, Komisyon.

Ensârî, Zekeriya b. Muhammed b. Zekeriya, Esne'l-Matâlib, I-IV, Dârü Kütübü'l-İslâmî, yy. ts.

Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed Ebû'l Abbâs Hatîbü'd-dehşe Ahmed b. Muhammed b. Alî el-Hamevî. Misbâhü'l-Münîr fî Ğaribi's-Şerhi'l-Kebîr li'r-Râfiî, I-II, Beyrut ts.

Hammad, Kemâl Nezih, İktisadî Fıkıh Terimleri, (çev. R. Ulusoy), İz Yay., İstanbul 1996.

- Hamevî, Üsâme. eş-Şartü'l-Cezâî ve Sultatü'l-Kâdî fi Ta'dilihi Dirâse Mukârene fi'l-Fıkhî'l-İslâmî ve'l-Kânûn, I. Baskı, Dâru'n-Nevâdir, Dimeşk 2012.
- İbn Cüzey, Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî el-Gırnâtî. el-Ğavânî'nü'l-fıkhıyye, Beyrut, ts.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâlî el-Makdisî. el-Muğnî, Dârü'l-fıkr, Beyrut 1405.
- İbn Müflih, Muhammed b. Müflih b. Muhammed b. Müfric Şemseddin el-Makdisî. el-Füru' (Tashihi'l-Füru' ile birlikte), Müessesetü'r-Risâle, I-XI, yy 1424/2004.
- İmam Muhammed, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî. elCâmi' u's-Sağîr, Beyrut 1436.
- Karadağ, Bekir. "İslâm Hukuku Sistematiğine Dair Bir İnceleme (Kitâbu'n-Nikâh Örneği)". Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2020, cilt: XXV, sayı: 43, s. 107-127.
- Kâsânî, Alâaddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd. Bedâi'u's-Sânâi' fî Tertîbi'sŞerâi', I-VII, Dârü Kütübü'l-arabî, Beyrût 1982.
- Mergînânî, Burhânuddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Ebû Bekir. el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'lMübtedî, I-IV, Beyrut ts.
- Nevevî, Ebû Zekeriyya Muhyiddin b. Şeref. Minhâcu't-Tâlibîn, Dârü'l-Feyhâ, Dimeşk 2013. _____, el-Mecmû' Şerhü'l-Mühezzeb, I-XX, Dârü'l-fıkr, yy ts.
- Onur, Mehmet. İslam Borçlar Hukukunda Risk Teorisi Ve Rizikolu Akitler, Astana Yayınları, Ankara 2018.
- Oğuzman, M. Kemal / Öz, T. Borçlar Hukuku Genel Hükümler, Filiz Kitabevi, İstanbul 1995.
- Özdemir, Recep. İslâm Teminat Hukuku: Ayni Teminat, Hiper yayın, İstanbul 2017.
- Pekdemir, Şevket. İslam Hukuku Açısından Para Borçlarında Cezai Şart, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, 2014, 23, 129-156.
- Reisoğlu, Safa. Borçlar Hukuku Genel Hükümler, Beta Basım, Yirmi birinci bası, İstanbul 2010.
- Senhûrî, Abdurezzak Ahmed. Mesâdiru'l-Hak fi'l-Fıkhî'l-İslâmî, Dârü İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1954.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed es-San'ânî el-Yemenî, Neylû'l-evtâr şerhu Münteka'l-ahbâr min ehâdîsi Seyyidi'l-ahyâr, Dârü'l-Hadîs, Kahire 1421/2000.
- Şafiî, Muhammed b. İdris, el-Üm, Dârü'l-marife, Beyrut 1393.
- Tunçomağ, Kenan. Cezaî Şart, İstanbul 1963.
- Yıldırım, Sahban. (2019), Çağdaş İslami Finansal bir Kavram Olarak "Daman el-Ciddiye" ve Şer'î Niteliği, Ağrı İslâmî İlimler Dergisi, 2019 (4), 35-44.
- Zevkliler, Aydı., Borçlar Hukuku Genel Hükümler, 1. Bası, Turhan Kitabevi, Ankara 2001.

Extended Abstract

Down Payment in Terms of Islamic Law

In this study, it is aimed to explain the provisions stipulated within the framework of the basic principles of Islamic law regarding the sales with deposit. Therefore, the description of the deposit, its provisions and the applications in the contract contracts subject to the contract and the delivery consolation, that is, the consignment is not required, are discussed. The similarities and differences between Hâmiş al-Jiddiyye and deposit used by Islamic financial institutions in murabaha transactions are tried to be revealed. Down payment types have been investigated, including the payment side of the deposit. The approaches of Islamic jurists to the types of deposit in terms of payment and the effect of these types on the verdict are discussed. The verses, hadiths and other evidences that are favorable and unfavorable regarding the down payment transactions are also listed. It is proved with the proofs whether the deposit is permissible or not in paid contracts where delivery and consolation of one or both of the prices such as purchase and sale, exception, rent made on an asset whose certain qualifications are determined in embezzlement, are not required. In addition, the provisions to be given regarding the customer, the employer in the contract of the tenant and the exception, whether the provisions to be given regarding the seller are also valid for the lessor and the contractor in the contract of exception. With consumables, which expresses the fact that both costs are deyn, the qualifications have been made clear, and in the selem contracts, which express the sale of a product to be delivered at the end of a specified term, it has been examined whether the deposit is permissible. Again, in the down payment, it was discussed whether a period of time can be determined according to custom in order to avoid all kinds of adverse risks either through mutual agreements of the parties or in cases where there is custom, and in cases where the prohibited risk is formed or not. Before the delivery of the sold goods or service, the responsibility of the contract belongs to whom, therefore, in the event that the goods are destroyed or defective before the delivery or if the delivery becomes impossible, the issues of what the contract in question will be and whether the deposit received will be refunded. Apart from this, the following questions were tried to be answered: If the goods or services sold have become certain, does the seller have any right of disposition on the said good? If the seller makes any savings on this particular product he sells, the questions such as what is the ruling of his transaction were answered. In the conclusion part, in the context of compliance with the basic principles and principles of Islamic law, the relevant rules are taken into consideration and analyzes and evaluations are made and in the light of the obtained information, a final result has been attempted.

Keywords: Down payment, Contract, Islamic Law, Hâmiş al-Jiddiyye.

Sivas Ziya Bey Yazma Eserler Kütüphanesindeki Tefsirle İlgili Yazmalar Üzerine Bir İnceleme¹

A Study on Tafsir Manuscripts in Sivas Ziya Bey Manuscripts Library

Durmuş ARSLAN

ORCID: 0000-0002-9863-7899

Dr. Öğretim Üyesi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Sivas/Türkiye,
darслан@cumhuriyet.edu.tr

Lokman YILMAZ

ORCID: 0000-0002-4619-0159

Öğretim Görevlisi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Sivas/Türkiye,
lokmanyilmaz@cumhuriyet.edu.tr

Makale Bilgisi/Article Info:

Geliş/Received: 21.04.2021 Düzeltme/Revised: 15.05.2021 Kabul/Accepted: 01.06.2021

Araştırma Makalesi / Research Article

Atıf / Cite as: Arslan, D.-Yılmaz L. (2021). Sivas Ziya Bey Yazma Eserler Kütüphanesindeki Tefsirle İlgili Yazmalar Üzerine Bir İnceleme. Antakiyat, 4 (1), 119-143

Öz

Sivas Ziya Bey Yazma Eserler Kütüphanesi'nde birçok matbu ve mahtut eser bulunmaktadır. 20. asrın başında kütüphaneyi kuran Yusuf Ziyaettin Efendi Râhatoğulları ailesindedir. Aile 13. asırdan itibaren Sivas'ın ilmi altyapısında söz sahibidir. Aynı yolu takip eden Yusuf Ziya Bey, hem bağış hem de satın alma yoluyla matbu, mahtut, süreli ya da yabancı dillerde 3000'den fazla eseri burada toplamıştır. Cumhuriyet dönemi aydın ve siyasetçi kimliği ile meşhur olan Ziya Bey vefatına kadar bu kütüphane ile yakından ilgilenmiştir. Onun 1943'te vefatının ardından varisleri aynı hizmeti devam ettirmişlerdir. Kütüphane 1978 yılında Kültür Bakanlığı'na devredilmiştir. Günümüzde kütüphanede var olan 18000'den fazla eser içinde 2200 kadarı el yazmasıdır. Burada İslami ilimlerin hemen her alanına dair yazma eserlere rastlamak mümkündür. Kütüphanede Kur'an-ı Kerim'i açıklamak için yazılan Tefsir türünde 99 adet yazma yer almaktadır. Bu yazmaların çoğu Arapça, diğerleri de Osmanlı Türkçesi ve Farsça dillerindedir. Kur'an-ı Kerim'in tamamını tefsir eden eserlerin yazma nüshaları yanında, bu tefsirler üzerine yapılan şerhler, cüz, sûre, ayet tefsirleri ve tefsir konulu risaleler de vardır. Burada bu eserler incelenecektir.

Anahtar kelimeler: Sivas, Ziya Bey, Kütüphane, Yazma Eser, Tefsir

¹ Bu araştırma sürecinde TR Dizin 2021 kuralları kapsamında "Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesinde" yer alan tüm kurallara uyulmuş ve yönergenin ikinci bölümünde yer alan "Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiğine Aykırı Eylemlerden" hiçbiri gerçekleştirilmemiştir. Ayrıca bu araştırma "Etik Kurul İzni" gerektirmeyen bir çalışmadır.

GİRİŞ

Kur'an'ın anlaşılmasına yönelik yürütülen tefsir çalışmaları neticesinde yüzlerce eser yazılmış, yazılan bu eserler kütüphanelerdeki raflarda kendilerine bir yer bulmuştur. Yazıldıkları dönemin bilgi birikimini günümüze taşıyan bu çalışmalardan her biri, dinimizin kutsal kitabı olan Kur'ân'ı Kerîm'i anlama ve anlatma çabalarının ürünüdür. Bu eserlerden bir kısmı zaman içerisinde yok olup, isim olarak biyografik veya bibliyografik eserlerde kalmış; bir kısmı korunup, zamanımıza kadar ulaşması sağlanmış, günümüzde de tahkik, tashih ve ta'lik çalışmaları yapıp okuyucuya ulaştırılmıştır. Bir kısmı ise halen yazma eser kütüphanelerinde araştırmacıları beklemektedir. Bu sebeple Sivas Ziya Bey Kütüphanesi'nde bulunan tefsir ile alakalı yazma eserleri bir makale sınırları içerisinde tanıtmaya amacıyla ele alıp, araştırmacıların dikkatine sunmak istedik.

Bu makalede öncelikle Sivas'ın yakın zamana kadar kitap ve kütüphanelerle olan serüveni ele alınıp, Ziya Bey Kütüphanesi'ndeki tefsire dair mahtutalardan hareketle şehrin ilmi faaliyetleri içerisinde tefsir ilminin nasıl şekillendiğinin tespitine çalışılacaktır. Diğer bir ifade ile söz konusu yazmalara bakarak Sivas ve çevresinde hangi seviyede bir tefsir eğitimi yapıldığı ile ilgili bir fikir yürütülebilir mi? sorusuna cevap aranacaktır. Ayrıca bu kütüphanenin yapılmasında büyük emeği ve gayreti olan Yusuf Ziyaeddin Efendi'nin hayatı, yaptırdığı kütüphanenin kuruluşundan günümüze kadar geçirdiği süreç ele alınarak kütüphanenin tefsir bölümüne kayıtlı yazmaların incelenmesi ve tanıtılması yapılacaktır.

Ziya Bey Kütüphanesi'nin "Tefsir" bölümüne kayıtlı eserlerin incelenmesinde "katalog" bilgileri esas alınacaktır. Başlıklandırma yapılırken Arapça, Osmanlıca ve Farsça diye taksim edilecek olan yazmaların, Arapça olanlarının sayı itibarıyla fazla olması sebebiyle alt başlıklandırmaya gidilecektir. Kur'an-ı Kerim'i baştan sona tefsir etme gayesi ile yazılan eserler; şerh, haşiye ve zeyller; cüz tefsirleri, sure tefsirleri, ayet tefsirleri ve bunların dışında olup tefsir ile alakalı olduğu düşünüldüğünden o bölüme kaydedilen eserler ayrı başlıklarda ele alınacaktır. Bu eserler tablo şeklinde verildikten sonra tablo içerisindeki yazmalar hakkında bilgi verilecektir. Bununla beraber makale hacmini aşmamak için bilgilendirmede eserin ve müellifin tanınırlılığı ile tefsir ilmi içerisindeki yeri göz önünde bulundurulacaktır. Mümkün olan en öz bilgilerle yetinilecek, zikri elzem olan hususlara temas edilecektir. Katalogdan aktarılan bilgiler üzerinde herhangi bir tasarrufta bulunulmayacak, araştırmacıların bu bilgilerle eserlere ulaşacağı değerlendirilerek yazım, transkripsiyon vb. hatalara dokunulmayacaktır. Gerekli görüldüğü yerde söz konusu hatalar veya araştırmacıların çalışmalarına yardımcı olacağı düşünülen değişiklikler/düzeltilmeler açıklamalarla birlikte teklif edilecektir. Çalışmaya konu olan eserlerin tamamının Tefsir bölümüne ait olması sebebiyle katalogdaki "Konusu" sütununa ve dil yönünden taksim edilecek

olması sebebiyle de “Dili” sütununa tablolarda yer verilmeyecektir. Katalog “Sıra No” sütunu kaldırılıp “Demirbaş No” (Bundan sonra “Dem. NO:” şeklinde kullanılacaktır) bırakılarak yer tasarrufu sağlanmaya çalışılacaktır.

Bizim makalemizden önce Ziya Bey Yazma Eserler Kütüphanesi’ndeki Fıkıh,² Akaid-Kelam,³ Mantık⁴ ve Tasavvuf⁵ ilim dallarına dair yazma eserler üzerine makale çalışması yapılmıştır.

1. Ziya Bey’e Kadar Sivas’ta Kitabın Serüveni

Sivas, hem farklı medeniyetlerin mecburi güzergâhı, hem de farklı coğrafyaların kesişim noktasında olması hasebiyle kültürel birikim yönünden müstesna bir yere sahiptir.⁶ Bu birikim içinde muhakkak ki medreseler gibi ilim merkezlerinin rolü büyüktür.⁷ Selçuklular döneminde inşa edilen büyük ve gösterişli medreselerle Sivas bir ilim merkezi haline gelmiş, o günün eğitim müfredatına uygun olarak hem tefsir alanında hem de İslami ilimlerin diğer alanlarında yazılan eserler için bir çekim merkezi olmuştur. İlk dönemde medreseler bünyesinde oluşturulan kütüphaneler sonra kütüphane olarak inşa edilen müstakil binalar ile devam etmiştir.⁸

“Kitab”ın başına gelebilecek en büyük talihsizlik olan kargaşa ortamı (savaşlar, iç isyanlar, siyasi çekişmeler, ilgisizlik vs.), Sivas’taki eğitim kurumlarını ve kütüphaneleri olumsuz yönde etkilemiş, birçok kitaplık/kütüphane yok olmuştur.⁹ Ancak sevinilecek husus, bazı kıymetli eserler şahısların evlerindeki özel kitap koleksiyonlarında veya zâviye (Şemseddîn-i Sivasî gibi), dergâh (Mûr Ali Baba Dergâhı gibi) ve vakıf (Müftü Numan Efendi Vakfı Kütüphanesi gibi) kütüphanelerinde korunmuş¹⁰ ve günümüze kadar bu yolla intikal etmiş olmasıdır. Bu durum Ziya Bey Kütüphanesi kataloğundaki kitap başlıçları sütununda yer alan açıklamadan da

² Halis Demir, “Ziya Bey Yazma Eser Kütüphanesi’ndeki Fıkıhla İlgili Kitaplar ve Risaleler”, *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 1/2 (2018), 187-232.

³ Halil Öztürk, “Ziya Bey Yazma Eser Kütüphanesindeki Akâid ve Kelâm Eserleri”, *Edebali İslamiyat Dergisi* 4/1 (30 Mayıs 2020), 1-39.

⁴ Hülya Altunya - Adil Koyuncu, “Sivas Ziya Bey Yazma Eserler Kütüphanesi’nde Bulunan Mantık İlmine Dair El Yazması ve Matbu Eserler”, *Mantık Araştırmaları Dergisi* 2/1-2 (2020), 63-152.

⁵ Yüksel Göztepe - Fatih Çınar, “Sivas Ziya Bey Kütüphanesi’nde Bulunan Yazma Tasavvufî Eserler”, *Akademik İslam Araştırmaları Dergisi* 5 (2018), 13-46.

⁶ Hikmet Denizli, *Sivas Tarihi ve Anıtları* (Sivas: Özbelsan A.Ş., ts.), 2, 12, 15.

⁷ Medreselerin eğitim tarihindeki yeri hakkında örnek olarak şu kaynaklara bakılabilir: İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlimiye Teşkilatı* (Ankara, 1965); Yahya Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi* (Ankara, 1982); Cahit Baltacı, *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri* (İstanbul, 1976).

⁸ Başlangıcından günümüze kadar Sivas kütüphanelerin tarihi seyri için N. Yücel Mutlu, *Sivas’ta Kütüphaneciliğin Geçmişi ve Darü’r-Raha (Ziya Bey) Kütüphanesi* (Ankara: Önder Matbaacılık, 2016) adlı eserine bakılabilir.

⁹ Mutlu, *Sivas’ta Kütüphaneciliğin Geçmişi ve Darü’r-Raha (Ziya Bey) Kütüphanesi*, 28.

¹⁰ Ömer Demirel, *Osmanlı dönemi Sivas şehri* (Sivas: Sivas Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2006), 25; Mutlu, *Sivas’ta kütüphaneciliğin geçmişi ve Darü’r-Raha (Ziya Bey) Kütüphanesi*, 64.

anlaşılmaktadır. Ayrıca halkın elinde bulunan yazma eserlerin kütüphanelere getirilip bağışlanması da bunu teyit etmektedir.

2. Yusuf Ziya Bey ve Ziya Bey Yazma Eserler Kütüphanesi

Şeceresi 13. yüzyıla kadar uzanan Daru'r-Râha vakfının mütevellilerinden olması hasebiyle "Mütevelliogulları" diye anılan aileye¹¹ mensup bulunan Yusuf Ziya Bey, 1869 (ya da 1870¹²), yılında dünyaya gelmiştir. Babası Mahmut Efendi, annesi Rukiye hanımdır.¹³ İbtidaiye ve Rüştîye eğitiminin ardından farklı kademelerde¹⁴ uzun süre memurluk yapmıştır. Arapça ve Farsça bilen Ziya Bey, kendi halinde ve okumayı seven bir mizaca sahiptir.¹⁵ Mütevellisi olduğu Dâru'r-Râha vakfı kanalıyla pek çok hayır hizmetlerine öncülük etmesinin yanı sıra Hicaz demiryolu projesine de önemli katkılarda bulunmuş ve bundan dolayı kendisine madalya verilmiştir.¹⁶ Erzurum ve Sivas kongrelerinde temsilci olarak yer alan Yusuf Ziya Bey, vefat ettiği 1943 tarihine kadar 20 yıl boyunca TBMM'de Sivas milletvekilliği görevini yürütmüştür.¹⁷ Soyadı kanunu ile birlikte "Başara" soyadını alan Ziya Bey 8 çocuk babasıdır.

1906 yılında kişisel gayretleri ile başlattığı kütüphane inşaatını bir buçuk-iki sene gibi kısa bir zamanda tamamlamış, 1908'de okuyucularına hizmet vermeye başlamıştır.¹⁸ Geç Osmanlı Mimari yapı tarzında, sıcak ve soğuğa dayanıklı, kesme taştan yapılan bina,¹⁹ sırf kütüphane olarak inşa edilen nadir binalardan olması yönüyle de önemlidir.²⁰ Yusuf Ziya Bey, 38 yaşında iken açtığı bu kütüphanenin ihtiyaçları ile bizzat ilgilenmiş, yüzyıllardır uhdesinde olan nadide kitapların yanına yenilerini katmak için mal varlığını seferber etmiştir.²¹ Onun vefatının ardından vasiyeti doğrultusunda hizmetleri büyük oğlu tarafından yürütülen 197 m2'lik

¹¹ Sadi S. Kucur, "Râhatoğulları", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/411.

¹² Bayram Ali Çetinkaya, "Osmanlı ve Cumhuriyet Dönemi İdeal Aydın ve Bürokrati Yusuf Ziya (Başara) Bey ve Ziyabey Yazma Eserler Kütüphanesi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XII/1 (2008), 64.

¹³ İbrahim Aslanoğlu, *Sivas meşhurları* (Sivas Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2006), 1: 192.

¹⁴ Denizli, *Sivas Tarihi ve Anıtları*, 177.

¹⁵ Aslanoğlu, *Sivas Meşhurları*, 1: 193.

¹⁶ Fatih Rukancı, "Sivas Ziya Bey Yazma Eserler Kütüphanesi", *Türk Kütüphaneciliği* XIX/2 (2005), 278.

¹⁷ Aslanoğlu, *Sivas Meşhurları*, 1: 193.

¹⁸ Çetinkaya, "Osmanlı ve Cumhuriyet Dönemi İdeal Aydın ve Bürokrati Yusuf Ziya (Başara) Bey ve Ziyabey Yazma Eserler Kütüphanesi", 65.

¹⁹ Mustafa Bulut, *Sivas'taki Geç Dönem Osmanlı Kamu Yapıları* (Sivas: Sivas Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, ts.), 41-48.

²⁰ Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı (TYEKB), "Ziya Bey Yazma Eser Kütüphanesi" (03 Nisan 2021).

²¹ Denizli, *Sivas Tarihi ve Anıtları*, 177.

kütüphane, 1978’de Kültür ve Turizm Bakanlığı’na devredilmiş, 1981-1985 yılları arasında yapılan restorasyon ve tasnif çalışmalarının ardından tekrar hizmete açılmıştır.²²

Ziya Bey zamanında toplam 3000 kadar esere ev sahipliği yapan kütüphane, sonradan 704 tanesi el yazması olmak üzere 5985 esere ulaşmıştır. Daha sonra yeni eserler bölümünde 11763 eserin yanı sıra Sırat-ı Müstakim, Sebîlü’r-Reşâd, Şehbâl, Beyânü’l-Hak gibi o gün süreli yayın olarak çıkan dergi ve gazeteler de koleksiyondaki yerini almıştır.²³

Ziya Bey Kütüphanesi için “Ziya Bitik Evi” “Dâru’r-Râha Kütüphanesi” gibi isimler de kullanılmıştır.²⁴

3. Ziya Bey Yazma Eserler Kütüphanesi’ndeki Tefsirle İlgili Yazma Eserler

Makale için kütüphane kataloğu üzerinde (07.03.2021 tarihi itibarıyla) yaptığımız çalışma sırasında toplam 2200’den fazla yazma eserler içerisinde 99 adet mahtutanın/yazmanın tefsir konulu olduğu tespit edilmiştir.²⁵ Bunların içinde dili Arapça olanların sayısı bir hayli fazladır. Osmanlıca ve Farsça olarak yazılmış tefsir konulu yazmalar da bulunmaktadır.

Kütüphanemizdeki tefsirle ilgili yazma eserler arasında Beyzâvî’nin (ö. 685/1286) *Envâru’t-tenzîl ve esrâru’t-te’vil*, onun şerhleri ve haşiyelerinin çokluğu dikkat çekmektedir. Bunun, söz konusu tefsirde edebî ve felsefî tahlillerin veciz bir üslûpla ifade edilmesinden dolayı zor anlaşılmasına rağmen büyük itibar görerek medreselerde okutulmasından dolayı olduğu anlaşılmaktadır.²⁶ Sivas özelindeki tefsir eğitim kalitesinin yüksekliğini göstermesi yönüyle bu hususu önemli bulmaktayız. Yine söz konusu yazma tefsirler arasında Ebu’l-Leys es-Semerkindî (ö. 373/983), Beğavî (ö. 516/1122), Zemaşerî (ö. 538/1144), Kurtûbî (ö. 671/1273), Neseî (ö. 710/1310), Ebussuûd (ö. 982/1574) gibi meşhur müfessirlerin eserlerinin yer alması, tefsir noktasındaki çeşitliliği ve zenginliği de göstermektedir. Eserlerin telif dönemleri göz önüne alındığında tefsir açısından ilim taliplerine geniş bir tarihsel perspektif sunduğu da dikkatlerden kaçmamalıdır. Yazma nüshaların fazla olmasına rağmen eserlerin çoğunun tam olmaması önemli bir eksiklik olarak görülebilir. Kur’an-ı Kerim’in belli bir bölümünü (cüz, sure, ayet vb.) tefsir etme gayesi ile yazılmış ya da

²² Rukancı, “Sivas Ziya Bey Yazma Eserler Kütüphanesi”, 279.

²³ Rukancı, “Sivas Ziya Bey Yazma Eserler Kütüphanesi”, 280.

²⁴ Müjgan Üçer, *Güldeste-i Sivas* (İstanbul: Sivas Belediyesi, 2017), 1: 41.

²⁵ Bu sayıyı, çalışmamız sırasında bizzat elimizdeki katalogdaki eserleri sayarak tespit etmeye çalıştık. Kütüphaneye bağlı olarak hem yazma hem de matbu eserler gelmeye devam etmektedir.

²⁶ İsmail Cerrahoğlu, “Envâru’t-tenzîl ve esrâru’t-te’vil”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/261.

belli tefsirlerin ilgili bölümlerinden tefrik edilmiş müstakil mücellled koleksiyonlar da bir hayli fazladır.

Katalog verilerine göre Ziya Bey Yazma Eserler Kütüphanesi'ndeki yazmaları Arapça, Osmanlıca, Farsça ve Arapça-Osmanlıca şeklinde dört tablo halinde gruplandırmak mümkün iken, biz son bölümdeki bir adet yazmayı da Osmanlıca bölümünde değerlendirerek üç tabloda gruplandırdık.

3.1. Arapça Eserler

Müellifleri tarafından Arapça olarak telif edilen eserlerden oluşan bu bölümdeki yazmaların sayısı 88 adet olup kütüphanemizdeki tefsir yazmalarının büyük bölümünü kapsamaktadır. Bu başlık altında müstakil tefsirler, müstakil tefsirler üzerine yazılan şerh, haşiye ve zeyller, cüz tefsirleri, sure tefsirleri, ayet tefsirleri ve tefsir Konulu eserler tasnif edilmiştir.

3.1.1. Arapça Müstakil Tefsirler

Kur'an-ı Kerim'in baştan sona tefsirinin yapıldığı eserler için kullandığımız müstakil tefsir ifadesi ile daha çok yukarıda ismi geçen Kâdî Beyzâvî, Zemahşerî, Ebu'l-Leys es-Semerkindî, Beğavî, Hazin, Kurtûbî, Neseî, Ebussûd gibi tefsirler kastedilmiştir. Bu eserler Ziya Bey Kütüphanesi'nde müstakil mücellledler halinde kaydedilmiştir. Bu kütüphanedeki müstakil tefsirlerin çoğunun ciltleri eksiktir. Örneğin birinci ciltten birkaç adet bulunmasına rağmen, bazı tefsirlerin diğer ciltleri yoktur. Bazı tefsirlere ait ciltlerin müstensihleri ve istinsah tarihleri farklı olsa da, ciltler birleştirildiğinde bir takım baştan sona tefsir oluşturulması mümkün iken, bu tefsirin ciltleri de bir sıra ile değil ayrı ayrı mücellledler olarak kaydedilmiştir. Araştırmacıların bu tefsirleri hem ayet ve sure sırasından veya matbu nüshalarından takip ederek bir araya getirmesi ve baştan sona aynı müellifin eserini takım olarak incelemesi zor değildir. Toplam 37 adet olduğunu tespit ettiğimiz bu yazmaları tablo halinde şu şekilde sıralayabiliriz:

S.No	Dem. No	Kitap Adı	Müellif ve hattat adı	İstinsah tarihi	Yazım özellikleri	Ölçüsü	Varak sayısı ve satır	Cilt Öz.
1.	28	<i>Envaru't-Tenzil ve Esraru't-Tevil</i>	Nasiruddin Ebu Said Abdullah b. Ömer el-Beydavi (Ö.T:692/1293) Hattat: Hüseyin b. Aşur el-Kelzi	1151(H)-1738(M)	Nesih	29.5x12.5 19.3x9.9	394 varak 35 satır	Deri
2.	34	<i>Envaru't-Tenzil</i>	Beydavi (Ö.T: 692/1293)	(t.y)	Nesih	27.2x17.4 18x8	319 varak 25 satır	Deri
3.	47	<i>El-Keşşaf an Hakaiki'k-Tenzil (1.Cilt)</i>	Ebul Kasım Carullah Mahmud b. Ömer ez-Zemahşeri (Ö.T: 538/1144)	(t.y)	Nesih	26.5x18 18x11.2	201 varak 21 satır	Karton (Ebru)
4.	57	<i>Camiü-Ahkâm-ı</i>	Ebu Abdillah Muhammed b.	(t.y)	İri Nesih	26x19	201 varak	Deri

		<i>Kur'an Tefsirü'l-Kurtubi)</i>	Ahmed el-Kurtubi (Ö.T: 671/1273)			20.5x13	25 Satır	
5.	198/1	<i>Tefsiri Beyzavi</i>	Beyzavi (Ö.T: 685/1286)	(t.y)	Nesih	20.5x14. 5 b.mm.	245 varak st.bb.	Deri
6.	303	<i>Envaru't-Tenzil</i>	Beydavi (Ö.T: 692/1293)	(t.y)	Nestalik	21x15.3 bb.cm	132 varak bb.st.	Deri
7.	3917/1	<i>Envaru't-Tenzil (Cilt: 1)</i>	Beydavi (Ö.T: 692/1293)	(t.y)	Nesih	21x14.5 15x8.5	59 varak 23 satır	Karton
8.	3936/1	<i>İrşadü'l-Akli's-Selim ila Mezaye'l-Kitabi'l-Kerim</i>	Ebussuud Muhammed b. Muhammed el-İmadi (Ö.T: 982/1574) Kitab Sahibi: Müfti Numan Efendi	1140(H)-1727(M)	Talik	21.5x15 15.3x5.5	64 varak 19 satır	Karton
9.	3940/1	<i>İrşadü'l-Akli's-Selim ila Mezaye'l-Kitabi'l-Kerim</i>	Ebussuud Muhammed b. Muhammed el-İmadi (Ö.T: 982/1574) Kitab Sahibi: İbrahim Efendizade Hasan Efendi	1121(H)-1709(M)	Nesih	21x16 15.5x7.5	62 varak 21 satır	Deri
10.	3972	<i>Tefsirü Ebi'l-Leys</i>	Nasr b. Muhammed Ebü'l-Leys es-Semerkandi (Ö.T: 393/1003)	(t.y)	Nesih	21.2x14. 5 16.5x9.5	248 varak 21 satır	Deri
11.	3983	<i>Tefsir-i Begavi</i>	Ebu Muhammed Hüseyin b. Mesud el-Ferra el-Begavi (Ö.T: 516/1122)	(t.y)	Nesih	17.5x12	27 satır	Ciltsiz
12.	3987	<i>Tefsirü'l-Kuran (Cilt:1)</i>	Ebi Leys Nasr b. Muhammed Es-Semerkandi (Ö.T: 393/1003) Hattat: Yakub b. Yakub	780(H)-1378(M)	Nesih	24x17 18.5x12	276 varak 23 satır	Deri
13.	3989	<i>Tebssiratü'l-Mütezzekir ve Tezkiretül-Mütebassir fi Tefsiri'l-Kuran (Cilt:2)</i>	Ahmed b. Yusuf b. Hüseyin El-Kevasi (Ö.T: 680/1281)	649(H)-1251(M)	Nesih	24x15 18x11	254 varak 19 satır	Deri
14.	3990	<i>El-Keşşaf an Hakaiki'l-Tenzil</i>	Ebul Kasım Carullah Mahmud b. Ömer ez-Zemahşeri (Ö.T: 538/1144)	(t.y)	Nesih	25x17.5 19.5x12. 5	? varak 33 satır	Ciltsiz
15.	3998	<i>Nihayetü'l-Beyan fi Tefsiri'l-Kuran (Cilt:7)</i>	Ebu Muhammed Cemaleddin Mu'afa b. İsmail eş-Şeybani el-Mevsili (Ö.T: 630/1233) Hattat: Mustafa b. Ahmed b. Yahya	614(H)-1217(M)	Nesih	25.2x18 19.5x13. 5	288 varak 15 satır	Deri
16.	4020	<i>Medariku't-Tenzil ve Hakaiku't-Te'vil (Cilt:2)</i>	Ebü'l-Berekat Hafizüddin Abdullah b. Ahmed en-Nesefi (Ö.T: 710/1310) Hattat: Ahmed b. Muhammed El-Halil et-Temimi	778(H)-1376(M)	Nesih	27x17.5 20x13.5	322 varak 25 satır	Karton (Ön Kapağı yok)

17.	4029	<i>El-Keşşaf an Hakaiki'l-Tenzil</i>	Ebul Kasım Carullah Mahmud b. Ömer ez-Zemaşeri (Ö.T: 538/1144)	(t.y)	Nesih	28x17.5 17.5x11.5	233 varak 17 satır	Karton
18.	4038	<i>Esraru't-Tenzil (Fatihadan Tevbe suresine kadar)</i>	Eş-Şeyh Necmüddin-i Kübra	782(H)-1380(M)	Nesih	27.5x20 20.5x15.5	122 varak 29 satır	Karton
19.	4041	<i>Tefsiru İbn Abbas (Tenviru'l-Mikbas min Tefsir-i İbn Abbas)</i>	Ebu Tahir Muhammed b. Yakub el-Firuzâbadi (Ö.T: 817/1415) Hattat: Muhammed b. Ahmed Sahibi: Hacı İbrahim Efendizade Hasan	(t.y)	Nesih	29x20.5 22.5x13	250 varak 16 satır	Deri (Ön kapak yok)
20.	4046	<i>Envaru't-Tenzil ve Esraru't-Tevil</i>	Nasiruddin Ebu Said Abdullah b. Ömer el-Beydavi (Ö.T: 692/1293)	(t.y)	Nesih	28x19.5 20x12.5	265 varak 22 satır	Deri
21.	4055	<i>Cevahirü'l-Esdaf</i>	(Müellif Tesbit edilemedi) Hattat: Es-Seyyid Mustafa b. Molla Veli	1116(H)-1704(M)	Nesih	31x21.5 24x14.8	345 varak 23 satır	Deri
22.	8928	<i>İrşadü'l-Akli's-Selim ila Mezaye'l-Kitabi'l-Kerim (Cilt:2)</i>	Ebussuud Muhammed b. Muhammed el-İmadi (Ö.T: 982/1574) Hattat: Ahmed b. Alauddin el-Haskefi	996(H)-1588(M)	Nesih	23x13 16.5x8	631 varak 25 satır	Deri
23.	8929	<i>İrşadü'l-Akli's-Selim ila Mezaye'l-Kitabi'l-Kerim (Cilt:1)</i>	Ebussuud Muhammed b. Muhammed el-İmadi (Ö.T: 982/1574) Hattat: Ahmed b. Alauddin el-Haskefi	996(H)-1588(M)	Nesih	23x13 16.5x8	661 varak 25 satır	Deri
24.	8936	<i>Envaru't-Tenzil (Cilt: 1-2)</i>	Beydavi (Ö.T: 692/1293)	965(H)-1558(M)	Nesih	26.5x17.5 18.5x10.5	610 varak 25 satır	
25.	8941	<i>Tefsirü'l-Kuşeyri (Cilt:1)</i>	Ebü'l-Kasım Abdülkerim b. Hevazin el-Kuşeyri (Ö.T: 465/1072)	(t.y)	Nesih	22x14 18x11	224 varak 21 satır	
26.	8943	<i>Envaru't-Tenzil (Cilt: 1-2)</i>	Beydavi (Ö.T: 692/1293)	(t.y)	Nesih	31x21.5 24x14.5	220 varak 31 satır	
27.	8966	<i>Mealimü't-Tenzil (Cilt.3)</i>	Ebu Muhammed Hüseyin b. Mesud el-Ferra el-Begavi (Ö.T: 516/1122)	854(H)-1450(M)	Nesih	28x18 20x12.5	325 varak 25 satır	
28.	8967	<i>Envaru't-Tenzil (Cilt:2)</i>	Beydavi (Ö.T: 692/1293)	(t.y)	Nesih	30x20 22x13	280 varak 31 satır	
29.	8970	<i>Envaru't-Tenzil</i>	Beydavi (Ö.T: 692/1293)	(t.y)	Nesih	30x20	394 varak	

		(Cilt:1)				22x13	31 satır	
30.	8974	<i>Envarü't-Tenzil</i> (Cilt:2)	Beydavi (Ö.T: 692/1293)	(t.y)	Nesih	21x16	355 varak	
						16.5x10	21 satır	
31.	8977	<i>Tefsiru Ebi'l-Leys</i> (Cilt: 2)	Ebi Leys Nasr b. Muhammed Es- Semerkandi (Ö.T: 393/1003)	(t.y)	Nesih	24.9x17	229 varak	
						17.5x12.5	21 satır	
32.	9088	<i>El-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'an</i> (Cilt: 2-3)	Ebi Leys Nasr b. Muhammed Es-Semerkandi (Ö.T: 393/1003) Hattat: Yakub b. Muhammed b. Osman	(t.y)	Nesih	24x15.7	124+135 varak	
						17.5x11.5	23 satır	
33.	14245	<i>Lübabü't-Tevîl ve Mealimü't-Tenzil</i> (Tefsir-i Hazin) (Cilt:1)	Alâeddin Ali b. Muhammed b. İbrahim el-Bağdadi el-Hazin (Ö.T: 741/1340)	(t.y)	Nesih	23x16	265 varak	Deri
						18x12	19 satır	
34.	14246	<i>Lübabü't-Tevîl ve Mealimü't-Tenzil</i> (Tefsir-i Hazin) (Cilt:3)	Alâeddin Ali b. Muhammed b. İbrahim el-Bağdadi el-Hazin (Ö.T: 741/1340)	1118(H)-1706(M)	Nesih	21x15	420 varak	Deri
						15x9	25 satır	
35.	14247	<i>Lübabü't-Tevîl ve Mealimü't-Tenzil</i> (Tefsir-i Hazin) (Cilt:4)	Alâeddin Ali b. Muhammed b. İbrahim el-Bağdadi el-Hazin (Ö.T: 741/1340)	1118(H)-1706(M)	Nesih	21x15	564 varak	Deri
						15x9	25 satır	
36.	14306	<i>Envarü't-Tenzil</i>	Kadı Beyzavi (Ö.T: 685/1286)	(t.y)	Nesih	24x15	191 varak	Deri
						17x8	31 satır	
37.	15462	<i>Tefsirü'l-Begavi</i>	Ebu Muhammed Hüseyin b. Mesud el-Ferra el-Begavi (Ö.T: 516/1122)	(t.y)	Rik'a	22x16	446 varak	Karton
						15x9	23 satır	

Ziya Bey kütüphanesindeki tefsir ile alakalı yazmalar arasında yer alan Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer el-Beyzâvî (ö. 685/1286)'ye ait *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl* isimli tefsire 255 civarında şerh ve hâşiye yazılmış olması²⁷ eserin ilim ehli arasındaki önemine işaret etmektedir. Kütüphane katalog verilerinde de belirtildiği gibi yazma Beyzâvî tefsirlerinin çoğunda baş ve son kısımlarında eksik varaklar bulunmaktadır. Kütüphane kayıtlarında eserin adı, müellifin adı 15 yerde Beydavi, 11 yerde Beyzavi ve vefat tarihi de 5 yerde 685, 11 yerde 692 şeklinde verilmiştir. Araştırmacılara kolaylık sağlama adına bu farklılıkların giderilmesi ve verilerin *DİA* esas alınarak yukarıda yazıldığı şekliyle düzenlenmesi faydalı olacaktır.

²⁷ Yusuf Şevki Yavuz, "Beyzâvî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/102.

Carullah Mahmud b. Ömer ez-Zemahşeri (ö. 538/1144) tarafından yazılan *el-Keşşaf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve'uyûnil-ekâvîl fî vucûhit-tev'îl* olan tefsire ait 4 yazma (Dem. NO: 47, 3990, 4029 ve 4030) bulunmaktadır. Bunlardan biri *Keşşâf* üzerine yazılmış haşiye niteliğindedir. 47 Dem. NO'lu eserin ismi “...*Hakâiki't-Tenzil*” şeklinde düzeltilmelidir.

İrşâdü'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâyê'l-Kitâbi'l-Kerîm adlı tefsir Ebussuûd Muhammed b. Muhammed el-İmâdî (ö. 982/1574)'ye aittir. Osmanlı uleması içinde Kur'an'ı Kerim'i baştan sonra tefsir eden ilk âlim olduğu düşünülen²⁸ Ebussuûd'un tefsirinden Ziya Bey'de 4 adet (Dem. NO: 3936/1, 3940/1, 8928 ve 8929) yazma bulunmaktadır.

Tefsirü Ebi'l-Leys, Tefsiri'l-Kur'an ve el-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'an şeklinde isimlendirilen tefsirden Ziya Bey kütüphanesinde dört adet bulunmaktadır (Dem. NO: 3972, 3987 8977 ve 9088). Müellif'in katalogdaki adı ve vefat tarihi Ebü'l-Leys İmâmü'l-hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-Semerkindî (ö. 373/983) şeklinde düzeltilmesi gerekir.

Katalogda Ahmed b. Yusuf b. Hüseyin el-Kevâşî diye kaydedilen müellifin tam adı Ebü'l-Abbâs Muvaffakuddîn Ahmed b. Yûsuf b. el-Hasen el-Kevâşî el-Mevsilî (ö. 680/1281) şeklinde düzeltilmelidir. El-Kevâşî'nin *Tebziratü'l-Mütezekkir ve Tezkiretü'l-Mütebessir* (Dem. NO: 3989), *et-Tefsiru'l-Kebir* ve *et-Tebзира fi't-Tefsir* isimleri ile de bilinmektedir. Usûl ve kiraate dair bilgileri de içeren söz konusu tefsirin farklı kütüphanelerde birçok yazma nüshası bulunmakla beraber,²⁹ Ziya Bey'deki el yazma nüshanın istinsah tarihi (649/1251) dikkatle incelendiğinde hattat belli olmasa da müellif hayatta iken yazıldığı anlaşılmaktadır. Müellif nüshası veya müellif huzurunda, onun tashihinden geçmiş nüshalardan birisi olma ihtimalinden dolayı söz konusu tefsir üzerinde yapılacak araştırmalarda bu nüshanın görülmesi gerekir.

Ebü'l-Kâsım Zeynüslâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik el-Kuşeyrî (ö. 465/1072)'ye ait olan ve *Kuşeyrî Tefsiri* şeklinde kayıtlarda yer alan tefsirin asıl adı *Letâifü'l-işârât*'tir. Sülemî (ö. 412/1021)'nin *Hakâiku't-Tefsîr* isimli eseri esas alınarak yazılmış, işârî tefsir ekolünün önemli eserlerindedir.³⁰ Ziya Bey kütüphanesinde bu eserin tek yazması bulunmaktadır.

Ziya Bey Kütüphanesi'nde müellifi belli olmayan *Cevahiru'l-Esdaf* isimli yazma nüshadan iki adet (Dem. NO: 4055, 14370) bulunmaktadır. Bu nüshalardan birincisinin dili Arapça, diğerininki ise Osmanlıca olarak kaydedilmiştir. Pek çok

²⁸ Durmuş Arslan, *Ebussuûd Tefsiri'nde Kur'an İlimleri* (İstanbul: Asitan Kitap, 2020), 51.

²⁹ Mehmet Mahfuz Ata, “Kevaşi'nin Hayatı, İlmî Kişiliği ve Eserleri”, *Usûl: İslam Araştırmaları* 12 (2009), 341.

³⁰ Süleyman Uludağ, “Kuşeyrî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/474.

nüshasının olduğu bilinen söz konusu eser, Kur'an-ı Kerim'in Osmanlıca tercümesi/kısa tefsiri şeklinde bir çalışmadır.³¹

3.1.2. Tefsirler Üzerine Yazılmış Şerh, Haşiye ve Zeyller

Bir üst başlıkta temas edilen tefsirlerin daha doğru anlaşılmasını sağlama adına onların üzerine çalışmalar yapılmıştır. Şerh, haşiye ve zeyl kavramları sırasıyla bir öncekinin genişletilmiş hali şeklinde tarif edilebilir. Her müellifin bir önceki kategoride kapalı gördüğü yeri daha anlaşılır kılmak için eserler yazması neticesinde bu literatür ortaya çıkmıştır. Toplamda 20 adet yazmanın olduğu bu başlıkta Beyzâvî üzerine yapılan çalışmaların baskınlığı göze çarpmaktadır.

S.No	Dem. No	Kitap Adı	Müellif ve Hattat Adı	İstinsah Tarihi	Yazım Özellikleri	Ölçüsü	Varak Sayısı ve Satır	Cilt Öz.
1.	96	<i>Haşiyetü Envari't- Tenzil ve Esrarü't-Tevil Şerhi</i>	İsamüddin İbrahim b. Muhammed b. Arabşah el-İsferaini (Ö.T: 944/1537)	(t.y)	Nesih	20.6x13 13x5.5	380 varak 21 satır	Deri
2.	147	<i>Suhufu Semaviye-i Sübhaniyeden birkaç sahife (Başı eksik)</i>	(Müellif tesbit edilemedi) Hattat: Mühendishane-i Hümayun hocası Hüseyin el-Hüseyini	1262(H)- 1846(M)	İnce Talik	18x10 bb.mm.	65 +10 varak St.bb.	Karton
3.	198/2	<i>Nuru'l-Ef'ide (Beyzavi Haşiyesi)</i>	Osman b. Yakub b. Hüseyin Mustafa el-Kemahi (Ö.T: 1171/1757) Hattat: Şeyh Bekir	(t.y)	Nesih	20.5x14. 5 bb.mm.		Deri
4.	211	<i>Haşiyetü'n- ala Envari't-Tenzil</i>	Şeyhzade Muhammed Muhyiddin El-Kocevi (Ö.T:951/1544)	(t.y)	Nesih	21.5x13. 5 16x8	7 boş varak+113+2 boş varak 23 satır	Karton
5.	217/1	<i>Haşiyetü'n fi Tefsir-i Cüz-i Sureti'n Nebe</i>	Muhammed ed-Debbaği Hattat: Ali b. Ahmed b. Ali	1117(H) 1705(M)	Talik	21x14.5 15x8	165+3 (boş) varak 23 satır	Karton
6.	356	<i>Meramu't- Talibin ala Haşiyetü'l- Mevla İsamüddin</i>	Abdullah b. Abdurrahman Es-Sivasi	1134(H)- 1722(M)	Nesih	22x14.5 15x7	137 varak 19 satır	Ciltsiz
7.	3762	<i>Haşiye ala Envari't-Tenzil</i>	Molla Hüsvrev Muhammed b. Feramuz (Ö.T: 885/1480)	(t.y)	Nesih	18.7x14 17x12	225 varak 24 satır	Deri
8.	3770	<i>Haşiyetü Sad'i Çelebi ale'l- Beyzavi</i>	Sadullah b. İsa Sadi Çelebi (Ö.T: 945/1538) Hattat: Receb b. Hasan	968(H)- 1561(M)	Nesih	18x12.7 11.8x7.5	258 varak 21 satır	Deri
9.	3780	<i>Tefsirü'l-Kadi Mavekaa fi Vaşfi'l-Cinan ve Ehliha</i>	Müellif Tesbit Edilemedi Hattat: Ali b. Zülfikar	(t.y)	Nesih	19.5x14 bb.mm	2+63 varak St.bb	Deri
10.	3793	<i>Kitabü't-Tevilat</i>	Ebü'l Mekarim Ahmed b. Muhammed El-Beyabangi	(t.y)	Nesih	19.5x13 13x7.6	165 varak 21 satır	Karton

³¹ Geniş bilgi için bk. Adem Ceyhan, *15. Yüzyıl'da Yapılmış Olan Cevahiru'l-Esdağ Adlı Kur'an Tercümesi ve Tefsir Açısından Değerlendirilmesi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi SBE, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2019).

			Alaüddeve (Ö.T: 736/1336)					
11.	3862	<i>İnayetü'l-Kadi ve Kifayetü'r-Radi ale'l-Beydavi</i>	Ebu'l Abbas Şahabeddin Ahmed b. Muhammed b. Ömer Hafaci (Ö.T: 1069/1659)	(t.y)	Nesih	21x15 15.x9	209 varak 21 satır	Karton
12.	3936/2	<i>Haşiye ala Envari't-Tenzil</i>	İsamüddin İbrahim b. Muhammed b. Arabşah el-İsferaini (Ö.T: 944/1537)	(t.y)	Talik	21.5x15 15.3x5.5	64 varak 19 satır	Karton
13.	3936/3	<i>Haşiyetü isam ala Envari't-Tenzil li'l-Beyzavi</i>	El-İsferayi,ni İsamüddin İbrahim b. Muhammed b. Arabşah,(Ö.T: 944/1537)	1141(H)- 1728(M)	Talik	21.5x15 16x8.5	98 varak 23 satır	Karton
14.	3950	<i>Haşiye ala Envari't-Tenzil ve Esrari't-Tevil</i>	Şeyhzade Muhammed Muhyiddin El-Kocevi (Ö.T: 951/1544)	(t.y)	Nesih	20x15 16x10	386 varak 25 satır	Deri
15.	3984	<i>Haşiye ala Envari't-Tenzil ve Esrari't-Tevil</i>	Şeyhzade Muhammed Muhyiddin El-Kocevi (Ö.T:951/1544)	947(H)- 1540(M)	Nesih	23x16 18.5x11	415 varak 25 satır	Deri
16.	4030	<i>Haşiye ala Tefsiri'l-Keşşaf</i>	Mes'ud b.Ömer b. Saadeddin Et-Taftazani (Ö.T: 792/1389)	(t.y)	Nesih	27.5x17. 5 18.5x11	256 varak 25 satır	Deri (Ön Kapak yok)
17.	8997/4	<i>İsamüddin ala Tefsir-i Kadı Beydavi</i>	İbrahim b. Muhammed b. Arap Şah el-İsferayini, (Ö.T: 945/1538)	1100(H)- 1689(M)	Nesih	19x14 14x4.5	72 varak 19 satır	
18.	9007	<i>Haşiye ala Tefsiri'l-Kadi Beydavi</i>	Bahaüddin Muhammed b. Hüseyin el-Harisi el-Amili (Ö.T: 1030/1621) Hattat: Muhammed b. Muhammed İrvani	1133(H)- 1721(M)	Nesih	21x14.5 13x5.7	142 varak 15 satır	
19.	14183	<i>Haşiyetü Şeyhzade ale't-Tefsiri'l-Kadı Beyzavi (Cilt:4)</i>	Şeyhzade Muhammed Muhyiddin el-Kocevi (Ö.T:951/1544)	(t.y)	Nesih	27x18 19x10.5	304 varak 25 satır	Ciltsiz
20.	14184	<i>Haşiyetü Şeyhzade ale't-Tefsiri'l-Kadı Beyzavi (Cilt:5)</i>	Şeyhzade Muhammed Muhyiddin el-Kocevi (Ö.T:951/1544)	(t.y)	Talik	27x18 19x10.5	337 varak 25 satır	Ciltsiz

Ziya Bey Kütüphanesi'nde dört adet (96, 3936/2, 3936/3 ve 8997/4) İsferayîni haşiyesi bulunmaktadır. Müellifin adı iki yerde "İsferaini", iki yerde de "İsferayini" şeklinde geçmektedir. Müellifin ismi ve vefat tarihindeki yazım farklılıkları *DİA*'daki gibi Ebû İshâk İsamüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Arabşâh el-İsferâyîni (ö. 945/1538) şeklinde kaydedilmesi araştırmacılara kolaylık sağlayacaktır.

Beyzâvî hâşiyeleri içerisinde *Hâşiye alâ Envâri't-tenzîl ve esrâri't-te'vîl* adlı hâşiyenin en hacimli ve ibaresi açık olanı Şeyhzâde haşiyesi olduğu ifade edilmekte, 4 ile 9 ciltlik baskıları bulunmaktadır.³² Ziya Bey kütüphanesinde Şeyhzade Muhammed Muhyiddin el-Konevi (ö. 950/1543)'nin Beyzâvî şerhine dair altı tane

³² Erdoğan Baş, "Şeyhzâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/98.

(Dem. NO: 211, 3940/2, 3950, 3984, 14183, 14184) yazma eser bulunmaktadır. Bu eserler farklı cilt, cüz, sure ya da bölümleri içermektedir.

Merâmu't-Tâlibin 'alâ Hâşiyetü'l-Mevlâ İsâmüddîn (Dem. NO: 356) adlı eserin müellifi Abdullah b. Abdurrahman es-Sîvasî'dir. Sivas'ın meşhur Sarıhatipzade ailesinden olup 1731'de vefat etmiştir.³³ Müellife ait olduğu söylenen "*Tefsir-i Usam*" isimli eserle³⁴ muhtemelen aynı kitap kastedilmektedir. Müfti Numan Efendi, amcası olan müellifin *Meramu't-Talibîn* adlı eserini kendi eserlerinde kaynak göstermesi³⁵ yazma nüshanın aidiyetini teyit etmektedir.

Kitabu't-te'vilât (Dem. No: 3793) isimli eserin müellifi *DîA*'da Alauddevle-i Simnani meşhur ismi ile kaydedilmiştir. Tam adı Ebü'l-Mekârim Rüküddîn Ahmed b. Muhammed es-Simnânî (ö. 736/1336)'dir. *Necmü'l-Kıran fî Te'vilati'l-Kur'an*,³⁶ Necmüddin Daye (ö. 654/1256)'nin Necm suresine kadar yaptığı ancak tamamlamaya ömrü yetmediği *Bahru'l-hakâik* isimli tefsirini tamamlamak gayesiyle kaleme alınmış olan zeylidir. Eser *Aynu'l-Hayât* ismiyle 2009'da neşredilmiştir.³⁷ Söz konusu eserin Katalogdaki müellif ve eser isminin gözden geçirilmesinin araştırmacılara kolaylık sağlayacağı kanaatindeyiz.

3.1.3. Cüz Tefsirleri

Kur'an-ı Kerim'den bir ya da birkaç cüzü tefsir gayesiyle yazılan ya da bir tefsirden derleme yoluyla oluşturulan bu koleksiyonlardan 6 adet bulunmaktadır. Bu başlıktaki eserlerin çoğunun yine Beyzâvî üzerine yapıldığı görülmektedir.

S.No	Dem. No	Kitap Adı	Müellif ve Hattat Adı	İstinsah Tarihi	Yazım Özellikleri	Ölçüsü	Varak Sayısı ve Satır	Cilt Öz.
1.	65	<i>Envaru't-Tenzil</i>	El-Beydavi (Ö.T: 692/1293) Hattat: Abdüzzühdi el-Karahisari	1230(H) 1815(M)	Talîk	24.5x17 14.5x6	48 varak 17 satır	Karton
2.	252	<i>Envarü't-Tenzil</i>	El-Beyzavi (Ö.T: 685/1286)	1257(H)- 1841(M)	Nesih	20.5x14 13.2x6	50+2varak 17 satır	Deri
3.	3940/2	<i>Tefsirü Cüz'i Amme</i>	Şeyhzade	(t.y)	Talîk	21x16 14.5x8	50 varak 15 satır	Deri
4.	4013	<i>Tefsirü Sureti'l-Mücadele ila ahiri Sureti'n-Nas</i>	Ebu Muhammed Hüseyin b. Mes'ud el-Ferra el-Begavi, (Ö.T: 516/1122)	(t.y)	Nesih	26.5x17 21x13	75 varak 29 satır	Karton
5.	9077	<i>Kuran'ı Kerim 30. Cüz Tefsiri</i>	(Müellif ve Hattat tespit edilemedi)	(t.y)	Nesih	21x16 14x7	52 varak 17 satır	

³³ Aslanoğlu, *Sivas Meşhurları*, 1: 29.

³⁴ Aslanoğlu, *Sivas Meşhurları*, 1: 29.

³⁵ Abdullah Kahraman, "Sivashlı Numan Efendi ve Yevmu'l-Hacci'l-Ekber Risalesi", ed. Alim Yıldız, *Kültür Tarihinde Sivashlı Bir Aile Sarıhatipzadeler*, (2011), 276.

³⁶ M. Nazif Şahinoğlu, "Alâuddevle-i Simnânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/346.

³⁷ Kübra Zümrüt Orhan, *Alâuddevle Simnani ve tasavvufî görüşleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2016), 89.

6.	15563/ 1	<i>Tefsiru Cüz'i Amme min Tefsiri'l-Bezvavi</i>	Nasireddin Ebu Abdullah b. Ömer Kadı Beyzavi (Ö.T: 685/1286)	(t.y)	Talîk	29.5x19. 5 21x12.5	1a-31a (30 varak) 25 satır	Deri
----	-------------	---	--	-------	-------	--------------------------	----------------------------------	------

Tefsirü Cüz'i Amme (Dem. NO: 3940/2)'nin müellifi Şeyhzâde Muhammed Muhyiddin el-Kocevî (ö. 950/1543)'dir. Müellifin matbu olan *Bezvâvî haşiyesi* ile elimizdeki yazma nüsha (*Tefsirü Cüz'i Amme*) karşılaştırıldığında katalogta kayda alınan eserin mezkûr haşiyenin bir bölümü olduğu görülmüştür.

(Dem. NO: 65, 252, 15563) Demirbaş numaraları ile kaydedilmiş olan bu üç yazma, *Bezvâvî* tefsirinden alınmış olup, Nebe ile Nâs sureleri arasındaki surelerin tefsirini ihtiva eden bir koleksiyondur.

Tefsirü Sureti'l-Mücadele ila ahiri Sureti'n-Nas (Dem. NO: 4013) isimli yazma Beğavî (ö. 516/1122) tefsirinden tefrik edilmek suretiyle oluşturulmuş bir koleksiyondur.

3.1.4. Sûre Tefsirleri

Ziya Bey Kütüphanesi'nde, Kur'an-ı Kerim'in bir ya da birkaç suresinin tefsirini ihtiva eden sure tefsirlerinden 7 adet olduğu tespit edilmiştir. Bunlardan bazılarının müstakil sure tefsiri olarak, bazılarının ise meşhur tefsirlerden ilgili surenin tefsiri istinsah edilerek yazıldığı anlaşılmaktadır.

S.No	Dem. No	Kitap Adı	Müellif ve Hattat Adı	İstinsah Tarihi	Yazım Özellikleri	Ölçüsü	Varak Sayısı ve Satır	Cilt Öz.
1.	269/3	<i>Risaletü'n fi Fesahati'l-Kuran</i>	Fethullah b. Mahmud	1152(H)- 1738(M)	Nestalik	21x15 15.5x10	48 varak- 23 satır	Karton
2.	334	<i>Sure-i İsrâ ve Kehf</i>	Sahibi: Halil Ağa b. İbrahim Ağa Sürmeli	1123(H)- 1712(M)	Nesih	21x15 13x8	30 varak 7 satır	Deri Miklepli
3.	336	<i>Tefsirü Sureti'l-Bakara</i>	Abdullah b. Muhammed el-Esedi er-Razi Necmüddin Daye (Ö.T: 654/1256) Hattat: İsmail Hakkı Bursevi	(t.y)	Nesih	20x13.5 17.5x10	52 varak 29 satır	Karton
4.	3957/ 1	<i>Tefsir-i Sureti'l-Kevser</i>	Sahibi: Muhammed Zihni Zaralı Es-Sivasi	(t.y)	Talîk	21.5x16 14.5x7.2	5 varak 15 satır	Deri
5.	4007	<i>Tefsirü Sure-i Yusuf (Kıssatü Yusuf)</i>	İbrahim b. Abdurrahman b. Cemaleddin İbnü'l-Hâkim	(t.y)	Nesih	26x17.5 20.5x13	73 varak 30 satır	Karton
6.	8942	<i>Tefsiru Sure-i Yusuf</i>	Musluhiddin Mustafa Sururi (Ö.T: 969/1562) Hattat: Murad b. Hasan Sururi	970(H)- 1563(M)	Nesih	29x19 20x13	126 varak 19 satır	
7.	9025	<i>Tefsirü'l-Fatiha ve'l-İhlâs</i>	Hızır b. Ali	(t.y)	Nesih	20.5x12. 5 11.5x6	29 varak 15 satır	

“Müellif Hattı” olarak kaydedilen Fethullah b. Muhammed’in *Risaletü’n fi fesahati’l-Kur’an* isimli eseri (Dem. NO: 269/3), Kevser suresinin tefsirini içermektedir.

3.1.5. Ayet Tefsirleri

Ziya Bey Kütüphanesi’nde Ayet Tefsirleri diye tablomuza eklediğimiz eserlerden 5 adet bulunmaktadır. Bunlardan üçü tanesi ayet, ikisi ise besmele tefsiridir.

S.No	Dem.No	Kitap Adı	Müellif ve Hattat Adı	İstinsah Tarihi	Yazım Özellikler	Ölçüsü	Varak Sayısı ve Satır	Cilt Öz.
1.	3800/2	<i>Risaletü Vellezine yermunel Muhsenat</i>	Ahmed b. Süleyman İbnü Kemal Paşa (Ö.T: 940/1533) Hattat: İbadullah b. Ramazan b. Hüseyin et-Tennuri	(t.y)	Talîk	20x13.5 17x8	21 varak (32b-53b) 17 satır	Deri
2.	3982/5	<i>Haşiye ala Tefsiri Beydavi fi Sureti’l-Araf</i>	Abdurrahim b. Muhammed	(t.y)	Talîk	24x15.5 20x10	13 varak 29 satır	Ciltsiz
3.	3982/6	<i>Risale fi Tefsiri Kavlihi Teâlâ Haleka’s semavati ve’l arz fi sittehi eyyam</i>	Ebu Said (Ebu Muhammed) Nasruddin el-Kadı Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şirazi eş-Şafii (Ö.T: 692/1293)	(t.y)	Talîk	24x15.5 20x10	3 varak 29 satır	Ciltsiz
4.	9027	<i>Şerhu’l-Besmele</i>	Ebu Said Muhammed b. Muhammed el-Hadimi (Ö.T: 1176/1762)	1156(H)- 1743(M)	Nesih	21x11 16x6	47 varak 21 satır	
5.	15507/1	<i>Şerhu Risaleti’l-Besmele</i>	Ebu Said Muhammed b. Mustafa El-Hadimi (Ö.T: 1176/1762) Hattat: Muhammed b. Süleyman b. Mustafa	1156(H)- 1743(M) Kastamo nu Medrese- i Atik	Nesih	21x14.5 15.5x9.5	1a-33b (33 varak) 23 satır	Karton

Risaletü Ve’llezine Yermüne’l-Muhsanat isimli eserin (Dem. NO: 3800/2) ilk sayfasının kenarında bulunan açıklama notunda Kemalpaşazade ismi görülmektedir. Bu açıklama notundan, Kemalpaşazade isminin, müellifin ismi mi, yoksa Kemalpaşazade’den bir alıntı mı olduğu tam olarak anlaşılamamıştır. Bu sebeple risalenin adı geçen müellife aidiyeti şüphelidir. Buna ilaveten onun tespit edilmiş (190 adet) risaleleri arasında böyle bir risale yer almamaktadır.³⁸ Mezkûr isimde bir ayet tefsiri sadece Ahizade Abdülhalim b. Muhammed el-İstanbûlî el-Hanefi (ö. 1604) tarafından (*Risale fi Tefsiri Kavlihi Teala -Ve’llezine Yermüne’l-Muhsanat*) yazılmıştır.³⁹

³⁸ Salim Özer, *İbn Kemal’in İslâm Hukuku Alanındaki Arapça Yazma Risaleleri* (Erciyes Üniversitesi SBE, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 1991), 12-29; Bk. Halis Demir - Kemal Çatılı, “İbn Kemal Üzerine Yapılan İlmî Çalışmalar”, *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (30 Haziran 2019), 151-178.

³⁹ Hidayet Aydar, “17. Asır Osmanlı Tefsir Hareketine Panoramik Bakış”, ed. Ali Fikri Yavuz Hidayet Aydar, *Sahn-ı Semân’dan Dârulfunûn’a Osmanlı’da İlim ve Fikir Dünyası (Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler)*, (2017), 79.

Haşiye ala Tefsiri Beydavi fi Sureti'l-Araf isimli risale (Dem. NO: 3982/6) Araf suresinin 54. ayetinin tefsiri olarak yazılmıştır.

Risale fi Tefsiri Kavlihi Teâlâ Haleka's-Semâvâti ve'l-Arz fi Sitteti Eyyâm, Hud suresi yedinci ayetin tefsiri olarak yazılmıştır. Eserin (Dem. NO: 3982/6) adının ilgili ayetin metninde olduğu gibi “*في سنة أيام* =...*fi sitteti eyyam*” şeklinde düzeltilmesinin uygun olacağı düşünülmektedir.

Tabloda yer alan Besmele Tefsiri, Besmele'nin de Kur'an'dan bir ayet olduğu kabulüne dayanmaktadır. Hâdîmî (ö. 1176/1762)'ye ait olan bu iki eser, ayet tefsirleri grubunda değerlendirilmiştir.

3.1.6. Tefsir İçerikli Eserler

Tefsir içerikli eserler diye ayrı bir başlık altında ele alıp tablo halinde de gösterdiğimiz eserler, doğrudan tefsir olarak yazılmayıp, tefsirlerden alıntılar yapılarak hazırlanmış (vaaz veya sohbet yahut ders anlatan hocaların konuyu anlatırken ihtiyaç duydukları) notlar şeklinde kaleme alınmıştır. Tefsirle alakalı olduğu düşünülerek tefsir bölümüne kaydedilen bu eserlerden kütüphanemizde 12 adet bulunmaktadır. Birbirinden farklı konuları ihtiva eden ancak içinde tefsire dair bölümlerin de olduğu bu eserler arasına, Mecmuatü'r-resâil ve Mesâil-i mütenevvîa gibi derlemeler de dâhil edilmiştir.

S.No	Dem.No	Kitap Adı	Müellif ve Hattat Adı	İstinsah Tarihi	Yazım Özellikler	Ölçüsü	Varak Sayısı ve Satır	Cilt Öz.
1.	159/1	<i>Zadü'l-Ahire</i>	Şahzade Hattat: Abdullah eş-Şirvani	(t.y)	Nesih	18x11.6 11.5x6.7	33 varak 11 satır	Deri
2.	189/11	<i>Risaletü'l-Feradis</i>	Ahmed b. Ahmed Hamdi	1140(H)- 1727(M)	Talik	21.5x14. 3 15x7.5	192b-206 b (15+8 vrk) 19 satır	Deri
3.	217/2	<i>Risaletü'n fi İlmî'n-Nasih ve'l-Mensuh</i>	Ebul Kasım Abdullah b. Selame El-Bağdadi Hattat: Ali b. Ahmed b. Ali	1117(H) 1705(M)	Talik	21x14.5 16x8	27+3(boş) varak 20 satır	Karton
4.	4001	<i>Esi'iletü'l-Kuran ve Ecvibetüha</i>	Şemseddin Muhammed b. Ebu Bekir b. Abdülkadir er-Razi (ö. 660/1261)	(t.y)	Nesih	24.5x18 20x13.5	127 varak 25 satır	Deri
5.	8932/1	<i>Gayretü'l-Ümniyye fi Keşfi Nazmî's-Şatibiye</i>	Ebu Muhammed el-Kasım b. Firruh eş-Şatibi (ö. 590/1194) Hattat: Hüseyin b. Hasan	1169(H)- 1756(M)	Nesih	17x11.5 11x6	77 varak 13 satır	
6.	8971	<i>Er-Risaletü'l-Kuşeyri</i>	Ebü'l-Kasım Abdülkerim b. Hevazin el-Kuşeyri (Ö.T: 465/1072)	853(H)- 1449(M)	Nesih	27x17 14x8	235 varak 23 satır	
7.	14248	<i>Tefsir-i Şerif</i>	Müellif ve Hattat Tesbit edilemedi	1225(H)- 1810(M)	Nesih	20x14 12x7	142 varak 14 satır	Deri
8.	14305	<i>Mecmuatü'l-Resail</i>	Müellif ve Hattat Tesbit edilemedi	(t.y)	Nesih	20x12 13x5	136 varak 17 satır	Deri
9.	15430	<i>Fusulü'l-Mufassal</i>	Nasireddin Nabi b. Mürsel et-Tokadi Hattat: Ali b. Hamza b. İnal	897(H)- 1492(M)	Nesih	26x17.5 20.5x12. 5	242 varak 29 satır	Karton
10.	15441	<i>Tefsir</i>	Hattat: Hacı Hasan Akyol (Ö.T: 1895/1984)	(t.y)	Rik'a	22x16 bb.mm	72 varak bb.s.t	Ciltsiz
11.	15568	<i>Mesail-i Mütenevvîa</i>	Müellif ve Hattat tesbit edilemedi	(t.y)	Rik'a	30x22.5 22x16	63 varak St.bb	Karton

12.	15574	Notlar	Hattat: Hacı Hasan Akyol	(t.y)	Rik'a	21.5x15. 5 18x12.5	24 varak (boş vrk var) 22 satır	Ciltsiz
-----	-------	--------	--------------------------	-------	-------	--------------------------	---------------------------------------	---------

Kataloğa *Risaletü'l-Feradis* şeklinde kaydedilen eserin (Dem. NO: 189/11) adı yazma nüshada da aynı şekliyle okunmuştur. Ancak üzerine sonradan ilave edilen bir yazı, eseri Müfti Numan (b. Ahmed Hamdi) Efendi (1692-1768)'ye atfetmektedir. Ahmed Hamdi'nin Numan ve Faik diye iki oğlu vardır; Ahmed diye bir oğlu yoktur.⁴⁰ Ahmed Hamdi'nin *Risâletü'l-Fürâsiye* ve *Mes'elü'l-Ferâdisiyye* şeklinde iki eserinin varlığından bahsedilmektedir.⁴¹ Millet kütüphanesinde (06 Mil Yz A 1044/11) Ahmed Hamdi Sivâsî adına *Risâletü'l-Fürâsiye ve Mes'elü'l-Ferâdisiyye* ismiyle (tek bir kitap olarak) "Astronomi" ilmine dair olduğu kaydedilmiştir. Tefsir bölümünde yer alan Ziya Bey'deki yazma incelendiğinde "Not Defteri" şeklinde olduğu ve birçok farklı konuya dair notlar içerdiği görülmüştür; bunların arasında Kur'an'a dair konular da bulunmaktadır. Eserin hem ismi hem müellifi hem de içeriği ile alakalı şüpheler olduğundan eserle ilgili özel çalışılma yapılması gerektiği kanaatindeyiz.

Risaletü'n fi İlmî'n-Nasih ve'l-Mensuh isimli eserin (Dem. NO: 217/2) yazma nüshası incelenmiş, eser ve müellif ismi teyit edilmiştir. Müellif her bir sûre ismini kırmızı renkli mürekkeple yazarak o sûrede neshe konu olan ayetleri değerlendirmiştir. Mensuh ayetlerin olmadığı sûreleri de belirtmiştir. Müellifin adı *DîA*'da "Ebü'l-Kâsım Hibetullâh b. Selâme b. Nasr b. Alî el-Bağdâdî" (ö. 410/1019) şeklinde yer almaktadır. Eser ulaşabildiğimiz tahkikli matbu nüshasında (Tahkik: Züheyr Şaviş-Muhammed Ken'an, Beyrut: Mektebetü'l-İslami, 1984) Ziya Bey kütüphanesindeki yazmadan istifade edilmediği görülmüştür. Eser tefsirden ziyade "Kuran İlimleri" konularını içerdiğinden o bölüme kaydedilmesinin uygun olacağı düşünülmektedir.

Katalogda (Dem. NO: 4001) *Esi'iletü'l-Kuran ve Ecvibetüha* ismiyle yer alan ve Şemseddin Muhammed b. Ebu Bekir b. Abdülkadir er-Razî (ö. 660/1261)'ye ait olan bu eser dört farklı isimle bilinmektedir:⁴² "*Enmuzecun celil fi beyani es'ile ve ecvibe min garaibi ayi't-tenzil*", "*Es'iletü'l-Kur'ani'l-mecid ve ecvibetüha*", "*Min garaibi ayi't-tenzil*" ve "*Mesailü'r-Razi*". Eser, Kur'an İlimleri'nden "Müşkilü'l-Kur'an" konularını içerdiği için⁴³ o bölüme kaydedilmesi daha uygun gözükmektedir. Eserin tetimmesinde noktalı Arapça harflerin çoğunun noktalarının konmamasından hareketle çok eski bir yazma olduğu anlaşılmaktadır. Tetimmesinde yer alan "Bu,

⁴⁰ Ahmed Hamdi, *Ahmed Hamdi Divanı*, ed. Alim Yıldız (Sivas : Buruciye Yayınları, 2011), 5.

⁴¹ Hamdi, *Ahmed Hamdi Divanı*, 6.

⁴² Muhammed b. Ebibekr b. Abdülkadir er-Razi, *Es'iletü'l-Kur'ani'l-mecid ve ecvibetüha*, thk. Ebu Abdurrahman Adil Şuşe (el-Mansura: Mektebetü Feyyaz, 2007), 7.

⁴³ Celil Kiraz, *Şerif Murtaza'nın Emali'sinde Kur'an Müşkilleri ve Müteşabihleri* (Bursa : Emin Yayınları, 2010), 20.

mezkûr müfessirin kendi eliyle yazdığı ilk nüshadan istinsah edilmiştir” ifadesi elimizdeki yazma nüshanın tarihi değerini ortaya koymaktadır.

Ziya Bey kütüphane katalogunda aynı sıra numarasına (Dem. NO: 8932/1) kayıtlı *Gayetü'l-ümniyye* ve *Mukaddimetü'l-cezeriyye* adlı iki eserin bir mücellede olduğu belirtilmiştir. İncelememiz sırasında iki değil üç eser olduğu görülmüştür. 1- *Hirzu'l-emânî*, 2-*Âkiletü etrâbi'l-kasâid*, 3-*Mukaddimetü'l-cezeriyye*. Birinci eserin sonunda müstensih *Gâyetü'l-Ümniyye fi Keşfi Nazmi'ş-Şâtıbiyye* isimli eseri istinsah ettiğini söylese de içeriğine bakıldığında istinsah edilen eserin *Hirzu'l-emânî* olduğu görülmüştür. Eserlerin üçü de tamamen Kıraat ilmi ile alakalı olduğundan Tefsir ile ilgili eserler bölümüne değil Tecvit ve Kıraat ilmi ile ilgili eserler grubuna dâhil edilmesi gerekir. Katalogda ismi geçen eserin doğru adı “*Gayetü...*” şeklinde olmalıdır. Şatıbî'nin manzumesindeki rumuzları yine manzum şekilde sunma gayesiyle telif edilmiş iki sayfalık bir kasideden ibarettir. Ayrıca eserin müellifi Kasım b. Fîrüh eş-Şâtıbî'nin (ö. 590/1194) değil, internet üzerinden ulaşabildiğimiz başka bir yazma nüshasının başında belirtildiği gibi Şemsüddin Ebu Hasen Ali b. Ahmed b. Eyyüb b. Sıddık et-Türkistânî (ö. ?)'dir.⁴⁴

er-Risaletü'l-Kuşeyri isimli yazma nüshanın (Dem. NO: 8971) adının katalogda belirtildiği şekilde olduğu görülmüştür. Ancak el-Kuşeyrî (ö. 465/1072)'ye ait olan bu eserin tasavvuf ilminin meşhur eserlerinden olduğu bilinmektedir. Bu sebeple eserin Tefsir bölümüne değil Tasavvuf bölümüne kaydedilmesi daha uygun olacaktır.

Mecmuatü'l-Resail isimli yazmanın (Dem. NO: 14305) kapağında yer alan Osman b. Hüseyin Tatarî ismi ve mührü, muhtemelen yazmanın sahibini ifade etmektedir. Söz konusu risale incelendiğinde tefsir, hadis, fetva, coğrafya... gibi çok farklı alanlarda bölümler içerdiği görülmektedir. Bu tarz eserler genel olarak müellifin kişisel ihtiyaçları doğrultusunda oluşturduğu bir derleme izlenimi vermektedir. Yazmanın “Dili” bölümü Arapça olarak kaydedilmiştir. İçinde Arapça ve Osmanlıca ibareler yer alması sebebiyle Osmanlıca eserler bölümüne kaydedilmesi daha uygun görülmektedir.

Ziya Bey'de *Fusulü'l-Mufassal* şeklinde kaydedilen eserin (Dem. NO: 15430) tam adı *Kitabu fusûli'l-mufassal fi ilmi't-tezkîrî min nev'il hadisi ve fenni't-tefsir* şeklindedir. Eser, Fatiha ve Beyyine-Nâs arası surelerin tefsiri vb. konuları ihtiva etmektedir. Nasıruddin et-Tokadî'nin vefat tarihi ve kabrinin yerine dair bir bilgiye ulaşamamıştır.⁴⁵

⁴⁴ Bk. <https://ia800702.us.archive.org/24/items/ghayatalmaniyahf00unse/ghayatalmaniyahf00unse.pdf>, *archive.org* (Erişim 10 Nisan 2021).

⁴⁵ Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, ed. Ali Fikri Yavuz, İsmail Özen (İstanbul : Meral Yayınevi, ts.), 415.

3.2. Osmanlıca Eserler

Katalog verilerine göre dil bölümünde Osmanlıca olduğu ifade edilen 10 adet yazma eser bulunmaktadır. Bu kategorideki eserlerin arasında Arapça eserler bölümünde yaptığımız taksimatın birçoğuna dair örnekler yer almaktadır; müstakil olarak yazılan en eski Osmanlıca tefsir/meal, cüz tefsiri, sure tefsiri ve derleme eserler/notlar gibi.

S.No	Dem.No	Kitap Adı	Müellif ve Hattat Adı	İstinsah Tarihi	Yazım Özellikler	Ölçüsü	Varak Sayısı ve Satır	Cilt Öz.
1.	156/3	<i>Tefsiru Sure-i Fatiha</i>	Müellif ve Hattat Tesbit edilemedi	(t.y)	Nesih	17.5x13.3 13x8.5	45b-54b (10 varak) 13 satır	Deri
2.	3781	<i>Tebareke Suresinin Tefsiri</i>	Muhammed Hattat: Ahmed b. Fazlullah	(t.y)	Nesih	20x14 16x8.5	68 varak 17 satır	Karton
3.	3804	<i>Te Yasin ve Cüz-i Amme</i>	Müellif ve Hattat Tesbit edilemedi	1104(H)- 1693(M)	Nesih	20x13 14.3x8.1	217 varak 13 satır	Karton
4.	8906	<i>Mecmuatü'r-Resail (Tebareke Tefsiri)</i>	Mustafa b. Ali	1122(H)- 1710(M)	Nesih	20x13.5 14.5x8.5	66 varak bb.st.	
5.	14370	<i>Cevahirü'l-Esdaf</i>	Müellif tespit edilemedi. Hattat: Sinan b. Mustafa b. Halil	1007(H)- 1598(M)	Nesih	22x15 16x11	453 varak 13 satır	Deri
6.	15452	<i>Behçetü'l-Fevayihü'r-Rahmaniye</i>	Muhammed Behçet b. Muhammed Salim	1357(H)- 1938(M)	Talik	19x11.5 14x8	90 varak 15-23 satır	Deri
7.	15550	<i>Tefsir</i>	Hattat: Hacı Hasan Akyol (Ö.T: 1895/1984)	(t.y)	Rik'a	16x11 12x9	28 varak 17 satır	Karton
8.	15573	<i>Notlar</i>	Hattat: Hacı Hasan Akyol	(t.y)	Rik'a	22.5x16 bb.mm.	12 varak (boş vrk var) bb.st.	Ciltsiz
9.	16473	<i>Tefsir-i Amme Cüz'ü</i>	Müellif ve Hattat tesbit edilemedi	(t.y)	Nesih	13x20 8x15	1a-75b 15 satır	Deri,
10.	16440-2	<i>Amme Cüzü Tefsiri</i>	Sahibi: Ahmet Ağa b. Ali, Müellif tespit edilememiştir. Hattat: Muhammed b. Musa	1069(H)- 1659(M)	Nesih	17x26,5 11x21	15b-51b, 25 satır	Sırtı deri karton

İsfendiyar Bey'in emriyle oğlu 2. İbrahim Bey adına kaleme alınmış olan *Cevâhirü'l-Esdâf* isimli (Dem. NO: 14370) eser Arapça Müstakil tefsirler başlığında verilen aynı isimdeki eser (Dem NO: 4055) ile müstensih hariç aynıdır. Eser, Kur'an-ı Kerim'in Osmanlıca tercümesi/kısa tefsiri şeklinde bir çalışmadır.⁴⁶ Diğer nüshanın da Osmanlıca bölümüne kaydedilmesi daha uygun olacaktır.

"Notlar" ismiyle katalogda yer alan yazma nüshanın (Dem. NO: 15573) yakın döneme ait olduğu görülmektedir. Bu tarz yazmaların genelinde olduğu gibi adı geçen eserde de Arapça, Osmanlıca derlemeler yer almaktadır. Muhtemelen eserin bir bölümü Naziât suresinin tefsirini içerdiğinden tefsir bölümüne kaydedilmiştir.

Kataloga "*Te Suret-i Yasin ve Cüz-i Amme*" şeklinde kaydedilen yazma nüshanın (Dem. NO: 3804) başında *Hâzâ kitâbu tefsîr-i şerîf* ifadesi yer almaktadır. Yazmanın

⁴⁶ Geniş bilgi için bk. Ceyhan, 15. *Yüzyıl'da Yapılmış Olan Cevahirü'l-Esdaf Adlı Kur'an Tercümesi ve Tefsir Açısından Değerlendirilmesi*.

sahibi Bekiroğlu Mehmet Çelebi olduğu kaydedilmiştir. Yasin sûresi tefsiri ve amme cüzü tefsiri şeklinde iki farklı tefsirin birleştirildiği görülmüştür. İçeriği yansıtacak şekilde eserin isminin *Tefsir-i Sureti...* şeklinde olması/düzeltilmesi gerekmektedir.

Cevâhirü'l-Esdâf isimli bu eser (Dem. NO: 14370), Arapça eserler bölümündeki (Dem NO: 4055) numaralı yazma ile (müstensih hariç) aynıdır. Eserin tanıtımı ve teklif edilen düzeltmeler adı geçen yerde zikredilmiştir.

1938'den sonra vefat eden Muhammed Behçet'in kendi el yazısı ile kaleme aldığı *Behçetü'l-Fevayihî'r-Rahmaniye* isimli yazma eser (Dem. NO: 15452), Nahcuvânî (ö. 920/1514?)'nin *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye* adlı tefsirinin mukaddime ve Fatıha surelerinin tercümesi ile Muhyiddin ibnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) *Fusûsü'l-hikem* adlı eserindeki "Fass-ı Muhammedi" bölümünün tercüme ve şerhidir. Hem Ziya Bey'deki hem de DİB Yazma Eserler Kütüphanesi'ndeki (DİB, 297.7) nüshada müellifin adının "Mustafa Behcet..." olduğu görülmüştür. Katalogdaki müellif isminin düzeltilmesi ve içeriğin tasavvufi yönünün baskınlığı sebebiyle (DİB Yazma Eserler kataloğunda olduğu gibi) Tasavvuf bölümüne kaydedilmesinin uygun olacağı düşünülmektedir.

3.3. Farsça Eserler

Farsça dili ile yazılmış olan 2 adet eser bulunmaktadır. Bunlardan biri kataloğa Arapça olarak kaydedilmiştir.

S.No	Dem.No	Kitap Adı	Müellif ve Hattat Adı	İstinsah Tarihi	Yazım Özellikler	Ölçüsü	Varak Sayısı ve Satır	Cilt Öz.
1.	159/2	<i>Tefsirü Badî's-Süver bi'l-Lugati'l-Farisiyye</i>	Muhammed b. Ahmed Takcı	960(H) 1553 (M)	Talik	18 x 11.6 14.3x 7.5	29+2 varak 21 varak	Deri
2.	201	<i>Teracimü'l-Eacim</i>	Muhammed b. Ebu'l-Kasım el-Bakkali el-Harzemi (Ö.T: 562/1166) Hattat: Seyyidu'l-Mutahhar el-Hakir El-Erzincani	990(H) 1582(M) İstanbul	Nesih	21.2x14 15x7.7	7+65 varak 15 satır	Deri

Tefsirü ba'dî's-süver bi'l-lugati'l-Farisiyye isimli eserin (Dem. NO: 159/2) baş tarafı eksiktir. Katalogda eserin dilinin Arapça olduğu belirtilmektedir. Yazma nüsha kontrol edilmiş ve dilinin Farsça olduğu görülmüştür. Haddizatında eserin adının "Bazı sûrelerin Farsça tefsiri" anlamına gelmesi yönüyle de bu hususu ihsas ettirmektedir.

Tam adı Ebü'l-Fazl Muhammed b. Ebi'l-Kâsım b. Bâbcûk (Baycûk) el-Hârizmî el-Bakkâlî (ö. 562/1167) olan müellifin Farsça olarak kaleme aldığı *Terâcimü'l-Eâcim* adlı yazma nüsha (Dem. NO: 201) muhtasar bir Kur'an lügati mahiyetindedir. Eser

Misbâhu'l-beyân fî tavzihi meâni'l-Kur'ân ve *et-Terâcim bi-lisâni'l-e'âcim* isimleriyle de bilinmektedir.⁴⁷

SONUÇ

Ziya Bey Yazma Eserler Kütüphanesi katalogunda tefsir konulu 99 yazma eser bulunduğu bildirilmiştir. Yazmalar Arapça, Osmanlıca ve Farsça dillerinde telif edilmiştir. Araştırmamız neticesinde ulaştığımız sonuçları maddeler halinde şöyle sıralayabiliriz:

1. Bu eserleri kapsamları, telif ya da cem gayeleri itibariyle altı kısımda olduğu görülmüştür.

a. Kur'ân'ı baştan sona sûre ve âyet tertibiyle tefsir eden eserler: Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin *Tefsîru Ebi'l-Leys/el-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, İmam Kuşeyrî'nin *Tefsîru'l-Kuşeyrî*, Begavî'nin *Me'alimü't-Tenzîl*, Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*, Ebû Muhammed Cemalüddin Mu'âfe el-Mevsilî'nin "*Nihayetü'l-Beyan fi Tefsiri'l-Kuran*", Kurtubî'nin *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, Kevâşî'nin *Tabsiratü'l-Mütezekkîr*, Beyzâvî'nin *Envâru't-Tenzîl*, Neseffî'nin *Medârikü't-Tenzîl*, Hâzin'in *Lübâbü't-Te'vîl*, Fîrûzâbâdî'nin "*Tefsiru İbn Abbas*" (*Tenviru'l-Mikbas min Tefsir-i İbn Abbas*) ve Ebussuûd'un *İrşâdü Akli's-Selîm* adlı eserleri.

b. Bazı tefsirlere yazılmış şerh ve haşiyeler: *Kâdî Beydâvî Tefsiri* üzerine yazılmış Molla Hürev (ö. 885/1480) Hâşiyesi, el-İsferâyînî (ö. 945/1538) Hâşiyesi, Sâdi Çelebî (ö. 945/1538) Hâşiyesi, Şeyhzâde (ö. 951/1544) Hâşiyesi, Bahauddin Muhammed el-Harisî el-Amilî (ö. 1030/1621) Hâşiyesi, Ebü'l-Abbas Şihabüddîn Haffâcî (ö. 1069/1659) ve Abdullah b. Abdurrahman es-Sivâsî (ö. 1134/1731) *Merâmu't-Tâlibîn ala Hâşiyet'l-Mevlâ 'İsâmüddîn* ile Keşşaf üzerine Mes'ûd b. Ömer et-Taftazânî (ö. 792/1389) tarafından yazılmış *Hâşiyet ala Tefsîri'l-Keşşâf* zikredebiliriz.

c. Cüz tefsirleri: Amme Cüzü tefsiri ve Mücâdele sûresinden Nâs sûresine kadar yazılmış cüz tefsirleridir. Bunlara Kâdî Beyzâvî'den istinsah edilerek yazılan (Dem. No: 65 gibi) parça tefsirler de eklenebilir.

d. Sûre tefsirleri: Fatiha, Bakara, Yûsuf, İsrâ, Kehf, Yasin, Tebâreke, Nebe, Kevser, İhlas gibi tek bir sure için yazılmış olan tefsirler.

e. Ayet tefsirleri: *Risâle Ve'llezîne Yermûne'l-Muhsanât* ve *Risâle Haleka's-Semâvâti ve'l-Arda fî Sitteti Eyyâm* veya *Mesâil-i Mütenevvi'a*, *Suhufu Semâviyye-i Sübhâniye'den Birkaç Sahife* tarzında yazılmış tefsir risâleleri. Bunları bir çeşit konu tefsiri olarak da değerlendirmek mümkündür.

⁴⁷ Tayyar Altıkulaç, "Bakkâlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/544.

f. Tefsir konulu eserler: *Mecmu'atü'r-Resâil* diye isimlendirilen ve birkaç risâlenin bir mücellede toplandığı eserlerdir. Bu tarzdaki yazmalar farklı konuları içerdiği için en yakın olduğu alana kaydedilmiştir. Tefsir konulu varaklar/bölümler bulunmasından dolayı Tefsir alanına kaydedildikleri düşünülmektedir.

2. Türkçe meal/kısa tefsir geleneğinin en eskilerinden olan *Cevâhiru'l-Esdâf* isimli el yazmasına da ev sahipliği yapmaktadır. Bu eser, türünün en eski örneklerinden olması ve 14. asır Türkçesini yansıtmaları bakımından ayrı bir ehemmiyete haizdir.

3. Yapılan tasnifte de görüldüğü gibi, Ziya Bey Yazma Eserler Kütüphanesi'nde hicri 393 ile 1171 yılları arasında yazılmış, yaklaşık yediyüz küsur yıllık bir tefsir ve haşiyeler koleksiyonu bulunmaktadır. Bu bize ilk dönemden matbu eserler dönemine kadar yazılmış önemli tefsir kaynaklarının burada bulunduğunu göstermektedir. Cessâs gibi bir Ahkâm Tefsiri'nin ve (Ferrâ, yahut Zeccâc gibi) dilcilerin yazdığı Me'âni'l-Kur'ân tarzı tefsirlerin olmayışı bir eksiklik olarak değerlendirilebilir.

4. Sivas'ta yer alan kadîm medreselerde bu tefsirlerden yararlanarak köklü bir tefsir eğitiminin yapıldığını söyleyebiliriz. Bu eserlerin bazıları bağış yoluyla bu kütüphane envanterine girmiş olsa da, önemli ölçüde yakın çevreden toplanarak envantere kaydedilen eserlerdir. Dolayısı ile bu eserler tek başına değil de bir hocanın rehberliğinde okunabilecek eserlerdir. Bu da ilk planda külliye tarzında inşa edilmiş Sivas'taki büyük Selçuklu medreselerini ve bu medreselerde verilen eğitimi akla getirmektedir. Bu medreselerde yahut bu çevrede (özel ders okutan hocalar tarafından) daha çok *Kâdî Beyzâvî Tefsiri* okutulduğu, bunun yanı sıra Beğavî, Keşşâf, Kurtubî, Neseffî, Ebussuûd, Hâzin vb. diğer tefsirlerin de en çok yararlanılan tefsir kaynaklarından olduğu görülmektedir.

5. Bir diğer tefsir okuma usûlünün de sûre tefsirleri şeklinde olduğu anlaşılmaktadır. Bu tür tefsir çalışmaları ya tefsir ilmine mukaddime olarak yahut yorulup usanmadan bir kitap bitirme psikolojisi ile okunan eserlerdir. Bunların biraz daha halka yönelik yazılan eserler olduğu düşünüldüğünde, tefsir okumalarının halk tabanına yayılması çalışmalarının bir parçası olduğu kanaatine ulaşılmıştır.

6. Notlar veya Mecmü'atü'r-Resâil tarzında yazılmış olan eserlerle ilgili şu üç hususun vurgulanması gerekir: Bu notlar ya bir talebenin hocasının dersinde tuttuğu ders notları, ya bir müderrisin talebelerine ders anlatmak için tuttuğu notlar veya bir vaizin vaazı için hazırlamış olduğu notlardır.

7. Bazı ayetlerin tefsirine ya özel olarak bir konuya açıklık getirmek veya yapılan tartışmalara son vermek yahut toplumda yanlış algılanan konuyu tashih etmek veyahut da bir iddiaya cevap vermek için yazılmış, özel maksatlı risalelerdir. O günün alimleri toplumda veya ilim dünyasında tartışılan konulardan uzak kalmamışlardır.

Yüzyıllar içinde Sivas merkez olmak üzere bölgede önemli bir tefsir kültürü oluştuğunu söyleyebiliriz. Ziya Bey Yazma Eserler Kütüphanesi'nde tefsirle ilgili farklı özelliklerde birçok yazmanın mevcudiyeti de bunu teyit etmektedir. Yazma eserler üzerinde yapılan tahkik ve inceleme çalışmalarında buradaki yazma nüshalara yeterince ilgi gösterilmemesi, özellikle müellif nüsha olarak katalog kayıtlarına geçen eserler görülmeden yapılan çalışmaların ilmi ölçülere uygunluğunun şüpheli olacağı açıktır.

KAYNAKÇA/REFERENCES

- Akyüz, Yahya. *Türk Eğitim Tarihi*. Ankara, 1982.
- Altıkulaç, Tayyar. "Bakkâlî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/544-545. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Altunya, Hülya - Koyuncu, Adil. "Sivas Ziya Bey Yazma Eserler Kütüphanesi'nde Bulunan Mantık İlmine Dair El Yazması ve Matbu Eserler". *Mantık Araştırmaları Dergisi* 2/1-2 (2020), 63-152.
- Arslan, Durmuş. *Ebussûd Tefsiri'nde Kur'an İlimleri*. İstanbul: Asistan Kitap, 2020.
- Aslanoğlu, İbrahim. *Sivas Meşhurları*. 2 Cilt. Sivas : Sivas Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2006.
- Ata, Mehmet Mahfuz. "Keşaî'nin Hayatı, İlmi Kişiliği ve Eserleri". *Usûl: İslam Araştırmaları* 12 (2009), 83-98.
- Aydar, Hidayet. "17. Asır Osmanlı Tefsir Hareketine Panoramik Bakış". ed. Ali Fikri Yavuz Hidayet Aydar. *Sahn-ı Semân'dan Dârulfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası (Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler)*, 59-206.
- Baltacı, Cahit. *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri*. İstanbul, 1976.
- Baş, Erdoğan. "Şeyhâde". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 39/97-98. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Bulut, Mustafa. *Sivas'taki Geç Dönem Osmanlı Kamu Yapıları*. Sivas : Sivas Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, ts.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Envârü't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 11/260-261. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Ceyhan, Adem. *15. Yüzyıl'da Yapılmış Olan Cevahiru'l-Esdaf Adlı Kur'an Tercümesi ve Tefsir Açısından Değerlendirilmesi*. Necmettin Erbakan Üniversitesi SBE, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Çetinkaya, Bayram Ali. "Osmanlı ve Cumhuriyet Dönemi İdeal Aydın ve Bürokratı Yusuf Ziya (Başara) Bey ve Ziyabey Yazma Eserler Kütüphanesi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XII/1 (2008), 63-90.
- Demir, Halis. "Ziya Bey Yazma Eser Kütüphanesi'ndeki Fıkıhla İlgili Kitaplar ve Risaleler". *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 1/2 (31 Aralık 2018), 187-232.
- Demir, Halis - Çatili, Kemal. "İbn Kemal Üzerine Yapılan İlmi Çalışmalar". *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (30 Haziran 2019), 151-178.
- Demirel, Ömer. *Osmanlı Dönemi Sivas Şehri*. Sivas İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2006.
- Denizli, Hikmet. *Sivas Tarihi ve Anıtları*. Sivas : Özbelsan A.Ş., ts.
- Göztepe, Yüksel - Çınar, Fatih. "Sivas Ziya Bey Kütüphanesi'nde Bulunan Yazma Tasavvufî Eserler". *Akademik İslam Araştırmaları Dergisi* 5 (25 Aralık 2018), 13-46.
- Hamdi, Ahmed. *Ahmed Hamdi Divanı*. ed. A. Yıldız. Sivas : Buruciye Yayınları, 2011.
- Kahraman, Abdullah. "Sivaslı Numan Efendi ve Yevmu'l-Hacci'l-Ekber Risalesi". ed. Alim Yıldız. *Kültür Tarihimizde Sivaslı Bir Aile Sarıhatipzadeler*, 273-286.
- Kiraz, Celil. *Şerif Murtaza'nın Emalî'sinde Kur'an Müşkilleri ve Müteşabihleri*. Bursa : Emin Yayınları, 2010.

- Kucur, Sadi S. "Râhatoğulları". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 34/410-411. İstanbul: TDV Yay. 2007.
- Mutlu, N. Yücel. *Sivas'ta Kütüphaneciliğin Geçmişi ve Darü'r-Raha (Ziya Bey) Kütüphanesi*. Ankara: Önder Matbaacılık, 2016.
- Orhan, Kübra Zümrüt. *Alaüddevle Simnani ve Tasavvufi Görüşleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2016. (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi)
- Özer, Salim. *İbn Kemal'in İslâm Hukuku Alanındaki Arapça Yazma Risaleleri*. Erciyes Üniversitesi SBE, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 1991.
- Öztürk, Halil. "Ziya Bey Yazma Eser Kütüphanesindeki Akâid ve Kelâm Eserleri". *Edebali İslamiyat Dergisi* 4/1 (30 Mayıs 2020), 1-39.
- Razi, Muhammed b. Ebibekr b. Abdilkadir er-. *Es'iletü'l-Kur'ani'l-mecid ve ecvibetüha*. thk. Ebu Abdurrahman Adil Şuşe. el-Mansura: Mektebetü Feyyaz, 2007.
- Rukancı, Fatih. "Sivas Ziya Bey Yazma Eserler Kütüphanesi". *Türk Kütüphaneciliği* XIX/2 (2005), 278-281.
- Şahinoğlu, M. Nazif. "Alâuddevle-i Simnânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/345-347. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Tahir, Bursalı Mehmed. *Osmanlı Müellifleri*. ed. Ali Fikri Yavuz, İsmail Özen. 3 Cilt. İstanbul: Meral Yayınevi, ts.
- TYEKB, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı. "Ziya Bey Yazma Eser Kütüphanesi". 03 Nisan 2021. Erişim 03 Nisan 2021. http://www.ziyabey.yek.gov.tr/Home/ShowLink?LINK_CODE=3
- Uludağ, Süleyman. "Kuşeyrî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/473-475. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*. Ankara, 1965.
- Üçer, Müjgan. *Güldeste-i Sivas*. İstanbul: Sivas Belediyesi, 2017.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Beyzâvî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/100-103. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- <https://ia800702.us.archive.org/24/items/ghayatalmaniyahf00unse/ghayatalmaniyahf00unse.pdf>. Erişim 10 Nisan 2021.

Extended Abstract

A Study on Tafsir Manuscripts in Sivas Ziya Bey Manuscripts Library

Sivas, one of the most rooted cities of Anatolia, is home to many madrasahs, one of the oldest works of Anatolian Turkish-Islamic civilization. An important scientific accumulation has been formed by those madrasahs. Libraries established within them gathered works belonging to different science branches. Independent libraries established over time have enabled the handwritten books in Sivas and its vicinity to be passed on to the next generations. Ziya Bey Manuscript Library is important in that it is one of the rare buildings established as an independent library.

There are many published and manuscript books at the Sivas Ziya Bey Manuscripts Library. Yusuf Ziyaettin Efendi who founded the library at the beginning of the 20th century is a member of the Râhatoğulları Family having a significant influence on the intellectual environment in the City of Sivas since the 13th century. Ziya Bey who continues his family

tradition collected more than 3000 books in published, manuscript, periodical, and foreign language by donation and purchasing at the library. Ziya Bey who is known as one of the intellectuals and politicians of The Republican Period has closely interested in the Library's routines until his death in 1943. After him, his family members also continue the tradition in question. In 1978, the management of the library was taken over by The Ministry of Culture of The Turkish Republic. Today there are more than 18000 books in the library, of which 2200 are manuscripts. The library includes manuscripts on almost every field of Islamic disciplines. There are 99 tafsir manuscripts written to comment The Quran. They are mostly in Arabic, partly Ottoman Turkish and Persian languages. There are many manuscripts commenting the entire Quran and also are commentaries written on these tafsirs, juz, surah, verse commentaries and booklets on tafsir. In this research, the mentioned papers will be examined.

Manuscripts were first grouped in terms of language. Copies written in Arabic, Ottoman Turkish and Persian languages are discussed under separate titles. Since the Arabic works constitute the majority, they are divided into subtitles. The titles were created according to the context of the tafsir manuscripts. Priority has been given to the works written for the purpose of interpreting the entire Quran. Later, the works written on a certain part of the Quran were included under separate titles. The final title of the Arabic works is about the works that are indirectly related to the tafsir. Since the Ottoman and Persian works are relatively few in number, subheadings are not separated. Catalog data is taken as a basis for our analysis. The manuscripts and their characteristics are presented in tables which includes the findings of the manuscripts as well as the information obtained about the work and author.

There are important manuscripts in Ziya Bey library. As of the date of writing about tafsir, there are some very old works along with the works belonging to the recent period. This situation offers researchers a broad historical perspective. The existence of tafsir writings belonging to different styles indicates the diversity in terms of thought. The abundance of sharh and hashiya-type works written to eliminate the obscurity in tafsirs also draws attention. Thus, it can be said that there is an important tafsir culture in Sivas. Looking at the narrower tafsirs and other manuscripts on tafsir, it is seen that the tafsir culture has spread to the public. Manuscripts in the form of verse tafsir or compilation indicate that scholars are not indifferent to discussions in society. Among the tafsir manuscripts in the Ziya Bey library, the obvious superiority of the el-Beydavi commentary can be clearly seen. The works that explain this interpretation are also numerous. The incompleteness of most of the bound works can be seen as an important shortcoming. Errors detected in the catalog data or in the manuscript are given in the explanations section.

Ziya Bey Manuscript Library hosts many manuscripts in Sivas. There are 99 manuscripts about tafsir. Most of them are missing in terms of content. The characteristics of the works point to the tafsir culture in the region. It has been observed that the manuscripts here are not often applied and studied in academic studies. More detailed studies should be done on both catalog data and the contents of the works.

Keywords: Sivas, Ziya Bey, Library, Manuscripts, Tafsir

Ticaret Kavramı Bağlamında Kur'ân'da Uhrevî Ticaret

The Ethereal Trade in Quran in the Context of the Concept of Trade

Murat ORAL

ORCID: 0000-0001-6289-1572

Dr. Araştırma Görevlisi, Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hatay/Türkiye,
muratorial@mku.edu.tr

Makale Bilgisi/Article Info:

Geliş/Received: 20.04.2021 Düzeltme/Revised: 15.05.2021 Kabul/Accepted: 01.06.2021

Araştırma Makalesi / Research Article

Atıf / Cite as: Oral, M. (2021). Ticaret Kavramı Bağlamında Kur'ân'da Uhrevî Ticaret. Antakiyat, 4 (1), 145-173

Öz

Cahiliye dönemi toplumu, Allah ile bağlantısını bütünüyle koparmış veya Allah ile ilişkisini sorunlu hâle getirmiş, şirkin ve hurafelerin henüz yozlaşmadığı saf/katışıksız vahyin ortamından olabildiğince uzaklaşmış, çok azı haricinde dünya hayatı dışında bir hayatın varlığını tanımayan veya böyle bir hayata aldırmanın, dolayısıyla yalnızca dünya için çalışan insanlardan oluşuyordu. Bu insanlar, dünyaya o kadar meyilli kimselerdi ki Kur'ân'da geçtiği gibi onlar, dünya hayatını yalnızca yeme-içmeden ve var olan nimetlerden yararlanmaktan ibaret görüyorlardı. Bu açıdan onların, Allah'ın kendisine kulluk etmesi için yarattığı "insan" ile bir ilişkileri kalmamıştı. Onların içinde buldukları bu durum, hayatlarının sosyal, siyasal ve ekonomik yönlerine yansıdığı gibi onların kullandıkları kavramlara da nüfuz etmişti. Kullandıkları kavramların anlamları, genellikle materyalist ve dünyevi bir temele dayanıyordu. Kavramların anlamları, dünyada sağladıkları faydalarla sınırlıydı. İnsanın ilgisini ve bakış açısını dünyadan gerçek hayat olan ahiret hayatına çevirmek amacıyla gelen İslam, cahiliye insanının sürdürdüğü dünya hayatının sosyal, siyasal ve ekonomik yönlerini ıslah etmekle yetinmedi. Aynı zamanda onların zihniyetlerini ve tasavvurlarını düzeltmeye ve doğru yöreğine oturtmaya çalıştı. İnsanın, içine dünyevi manaları doldurduğu kavramlara yeni anlamlar yükledi ve böylece kullanmış oldukları kelime ve kavramlara yeni ve canlı bir bakış açısıyla yaklaşılmasını sağladı. Bu anlamda Kur'ân'da üzerinde durulan kavramlardan biri "ticaret" kavramıdır. Kur'ân, Allah ile kulun arasında meydana gelen bir ticaret sözleşmesinden de söz etmekte, bu konuyu ayrıntılı bir şekilde işlemekte, bu bağlamda söz konusu ticaretin konusundan, taraflarından, şartlarından, kazancından ve kaybindan bahsetmektedir. Kur'ân'ın bu kavram üzerinde gerçekleştirdiği değişikliklerin ve onun anlam alanına kazandırdığı uhrevî boyutun, uhrevî ticarete yönelik detaylı açıklamalarının ve değerlendirmelerinin bilinmesinin, İslam'ın olaylara/hayata yönelik bakış açısının anlaşılmasına katkı sağlayacağı düşüncesiyle ilgili konunun incelenmesi uygun görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Allah, Mümin, Ticaret, Kazanç, Gayrimüslim

GİRİŞ

İnsan, inancını kullandığı kelime ve kavramlara yansıtır ve bunların anlamlarını sahip olduğu bakış açısına göre oluşturur. Buna binaen kimi zaman bir kavramın mana alanını sınırlarken kimi zaman bunu genişletir. Hayata yönelik maddeci, peşin faydacı ve dünyevi bir zihniyete sahip olan cahiliyye Arapları da kullandıkları kelime ve kavramlara kendi inançlarını yansıtmişler ve bunların manalarını “dünyevi sınırlar” ile sınırlamışlardı. Nitekim onların kimisi için hayat bile yalnızca dünya hayatından ibaretti, dünyada yaşayıp öldüklerini ve dirilişin söz konusu olmadığını ileri sürüyorlardı.¹ Bu yüzden “peşin fayda” olan dünyaya fazlasıyla bağlanıyor, kelime ve kavramlara, bu dünyevi zihniyetin gerektirdiği sınırlı anlamları yüklüyorlardı. Aslında bu durumun sadece o dönem için geçerli olmadığı, günümüzde de ekonomik faktörlerin ve kavramların sürekli ön planda olduğu gözlenmektedir. Tarihin en eski dönemlerinden itibaren insanların dine ve ekonomiye ilgilerinin hiçbir zaman azalmadığı, "homo economicus" tanımına uygun olarak ekonomik düşündükleri ve rasyonel tercihlerde buldukları anlaşılmaktadır.²

İslam, müşrik Arapların ve genel olarak insanların inançlarını, ahlaklarını, sosyal hayatlarını ve “insan” ile ilgili her şeyi ıslah etmeye yoğunlaştığı gibi “dünyayı ve peşin faydayı” hayatının merkezine konumlandıran bu zihniyeti,³ onun dünyaya ve kavramlara yönelik bakışını düzeltmeye de önem vermiştir. Dolayısıyla İslam, ilk muhatapların cahiliyye döneminin paradigmasına göre şekillenmiş zihniyetini değiştirip düzeltmek, kavramlara yeni ve daha geniş/kapsamlı anlamlar yüklemek üzerinde fazlasıyla durmuştur. Bu anlamda Allah Resulü, kimi zaman bazı kavramların manalarını sahabeye sormuş, sahabe de kavramların cahiliyeden beri sahip oldukları manalarını zikretmiş, ardından Hz. Peygamber ilgili kavramlara yeni ve daha geniş anlamlar yüklemiş, böylece sahabenin tasavvuruna “ahireti ve müeccel faydayı”⁴ yerleştirmiştir. Örneğin Hz. Peygamber, sahabeye “Siz, aranızdan kimi Rakûb sayarsınız?” diye sormuş, sahabe de “Rakûb, çocuğu yaşamayan kimsedir” demiş, o da “Hayır, Rakûb bu değildir! Ancak Rakûb, kendisinden önce hiçbir çocuğunu ahirete göndermeyen kimsedir” buyurmuştur.⁵ Buna göre Resulullah, “çocuğunun yaşamaması” musibetine uğrayan kimsenin değil de, bilakis çocuğunun yaşaması ve kendisinden önce ahirete intikal etmemesi sebebiyle söz konusu musibete sabredip

¹ Bkz. Müminûn, 23/37; Câsiye, 45/24.

² Kirman, M. Ali “Dinin Ekonomik Modeli Küreselleşme Sürecinde Dine Yeni Bir Yaklaşım”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 / 18-19 (Ocak 2005): 147-161.

³ Cahiliyye Araplarının özellikleri için bkz. en-Nedvî, *Müslümanların Gerilemesiyle Dünya Neler Kaybetti*, (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2015), 97-112.

⁴ Kur’ân, dünyevi nimetleri ve faydaları “peşin fayda”, uhrevi nimetleri ve faydaları da “müeccel fayda” olarak nitelemiştir. Örneğin bkz. Kıyamet, 75/20-21.

⁵ el-Kuşeyrî, *Sahîhu Muslim* (Kahire: Dâru İyhâi'l-Kutubi'l-‘Arabiyye, 1431), birr, 30 (2608).

ecir alamayan kimsenin “Rakûb” sayılmaya layık olduğunu belirterek;⁶ başka bir deyişle, asıl üzülmeye gereken kimsenin, dünyevi nimetlerden mahrum kalan kimse değil de uhrevi nimetlerden mahrum kalan kimse olduğunu ifade ederek “Rakûb” kavramına uhrevi bir mana yüklemiş ve sahabeye, olaya farklı bir bakış açısıyla bakmayı öğretmiştir. Yine Hz. Peygamber, kesip etini dağıttığı kurbanla ilgili olarak Ayşe’ye (r.anha) “Ondan geriye ne kaldı?” diye sorması, Hz. Ayşe de “Ondan geriye yalnızca kürek kemiği kaldı” demiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber “Kürek kemiği dışında her şeyi kaldı” buyurmuştur.⁷ Yine başka bir hadislerinde müflisi, “Ümmetinden olan müflis kimse, kıyamet gününde namaz, oruç ve zekât amelleriyle gelir. Bununla birlikte birine hakaret etmiş, diğerine iftira atmış, birinin malını yemiş, diğerinin kanını akıtmış ve bir başkasını darp etmiş olur. Bu yüzden iyiliklerinden onların her birine verir. Üzerindeki haklar/borçlar bitmeden iyiliklerinin tükenmesi hâlinde onların/ alacaklıların günahlarından ona yüklenir. Sonra da cehenneme atılır”⁸ şeklinde tanımlamıştır. Bütün bunlar kelime ve kavramlara dinî bir anlam yüklediğinin göstergeleridir. Allah Resulü bu hadislerde sahabenin bakış açısını fani olandan baki olana⁹ yönlendirmiş, “müeccel olan ebedi faydanın, peşin olan geçici faydaya tercih edileceğini” açıkça ifade etmiştir.

Kur’ân ve sünnetin, yeni anlamlar kazandırdığı veya anlam kapsamını genişlettiği ve kendisi ile ilgili farklı bir bakış açısı kazandırdığı kavramlardan biri de “Ticaret” kavramıdır.

“Ticaret” lafzı, lügat açıdan “تَجَرَ يَتَجَرُ تَجْرًا وَتِجَارَةً” kökünden gelmekte ve “Alışveriş” anlamına gelmektedir. Cahiliyye döneminde içki alışverişinin yaygınlığı sebebiyle “Tacir” lafzı, özellikle içki satıcısı için kullanılmıştır.¹⁰ Araplar, “Tacir” lafzını “uzman, maharetli ve rayiç/revaçta olan” anlamında da kullanmışlardır. Buna göre “revaçta olan ve güzelliğinden dolayı hemen satılabilen deve” anlamında “نَاقَةٌ تَاجِرَةٌ” derler.¹¹

“Ticaret” kavramı, bir ayette iki defa olmakla birlikte Kur’ân’ın dokuz yerinde geçer.¹² Bunların üçünde “uhrevi ticaret” kastedilir.¹³ Diğer yerlerde ise “dünyevi

⁶ en-Nevevî, *el-Minhâc Şerhu Sahîhi Muslim b. Haccâc* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-‘Arabî, 1392), 16/162.

⁷ et-Tirmizî, *Sunenu’t-Tirmizî* (Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1998), “Ebvâbu Sıfati’l-Kiyâme”, 33 (2470). Tirmizî “Hadis sahihtir” demiştir.

⁸ Müslim, “Kitâbu’l-Birr”, 15 (2581).

⁹ Nahl, 16/96.

¹⁰ İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414), “tcr”, (4/89); ez-Zebîdî, *Tâcu’l-‘Arûs min Cevâhiri’l-Kâmûs*, thk. Heyet (b.y.: Dâru’l-Hidâye, t.y.), “tcr”, 10/278.

¹¹ ez-Zemahşerî, *Esâsu’l-Belâğa*, ‘Uyûnu’s-Sûd (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1419/1998), “tcr”, 1/91; el-Ezherî, *Tehzîbu’l-Luğa*, (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-‘Arabî, 2001), “tcr”, 11/5.

¹² Bakara, 2/16, 282; Nisâ, 4/29; Tevbe, 9/24; Nûr, 24/37; Fâtır, 35/29; Saf, 61/10; Cum’a, 62/11 (2 defa).

ticaret” anlamında kullanılır. Bunun yanı sıra Kur’ân’da “uhrevi ticaret” ile ilgili ticari kavramlar da geçer. “Satmak veya satın almak (اشترأء/ بيع), bedel/karşılık (ثمن, اجر), kâr/ticari kazanç (ربح), fazlalık/kazanç (فضل), malın artması (ربا), kayıp/zarar (خسران), rehin (رهن), hesap (حساب), borç (قرض)” sözcükleri bu konuda örnek olarak verilebilir.¹⁴

Kur’ân’ın “Ticaret” kavramına kazandırdığı uhrevi boyutu anlamak ve onun uhrevi ticaret ile ilgili bakış açısını öğrenmek amacıyla söz konusu ticaretin konusu, taraflarını ve şartlarını detaylı bir şekilde incelemeye geçebiliriz.

1. UHREVİ TİCARETİN TARAFLARI VE KONUSU

Kur’ân’da “Allah’ın müminler ile uhrevi ticareti” ve “gayrimüslimlerin uhrevi ticareti” şeklinde iki türlü uhrevi ticareten söz edilmektedir. Bu ticaretlerin tarafları ile konuları, birbirinden farklıdır. Dolayısıyla aralarındaki farklılara işaret edilerek ikisinin ayrı ayrı incelenmesi uygun olacaktır.

1.1. Müminlerin Uhrevi Ticareti ve Bu Ticaretin Konusu

Müminlerin uhrevi ticareti ile ilgili Kur’ân’da geçen en açık ayet, “Ey iman edenler! Sizi, elem verici azaptan kurtaracak bir ticareti size göstereyim mi?”¹⁵ ayetidir. Ayetin, sahabenin “Allah’a en çok sevimli gelen amelin ne olduğunu bilseydik, mutlaka onu yapardık” demesinden sonra mı nazil olduğu¹⁶ yoksa ayetin, doğrudan nazil olarak sahabenin dikkatini çekip onları bu ticareti öğrenmeye ve gereğini yerine getirmeye mi teşvik ettiği¹⁷ konusunda müfessirler arasında bir ihtilaf söz konusu olsa da her halükarda ayet, müminlerin dikkatini uhrevi bir ticaret yoluna çekmekte ve onları bu ticaretin konusunu öğrenmeye teşvik etmektedir.

Ayette söz konusu edilen ticaret sözleşmesinde satıcının kimliği ve bu sözleşmenin konusu ilgili ayet ile ondan sonra gelen ayetlerde açıklandığı hâlde müşterinin kimliğinden söz edilmemektedir. Bununla birlikte müşterinin bizzat Allah olduğunu, “Hiç şüphesiz Allah, müminlerden -karşılığında onlara mutlaka cenneti vermek üzere canlarını ve mallarını satın almıştır...”¹⁸ ayetinden anlıyoruz. Buna göre Allah, müminlere acı verici azaptan kurtuluşun yolunu gösteriyor ve onun ile müminlerin arasındaki bu sözleşmeye “Ticaret” adını veriyor. Zira maddi ticarete kâr-zarar söz konusu olduğu gibi bu ticarete de kâr ve zarar olasılıkları bulunmaktadır. Sözleşmenin şartlarına uyulduğu takdirde kâr elde edilir, onlara

¹³ Bakara, 2/16; Fâtır, 35/29; Saf, 61/10.

¹⁴ Kur’ân’ın ticaret dili ve kavramları hakkında daha geniş bilgi için bkz. Cengiz Güneş, “Kur’ân’ın Ticaret Dili ve Kavramları”, *Umde Dini Tetkikler Dergisi* 2/1 (Temmuz 2019), 103-120.

¹⁵ Saf, 61/10.

¹⁶ el-Kurtubî, *el-Câmi’u li-Ahkâmi’l-Kur’ân*, (Kahire: Dâru’l-Kutubi’l-Mısriyye, 1384/1964), 18/87; ed-Dımaşkî, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘Azîm*, (b.y.: Dâru Taybe, 1420/1999), 8/112.

¹⁷ er-Râzî, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘Azîm*, (Suudi Arabistan: Mektebetu Nizâr M. el-Bâz, 1419), 10/3354.

¹⁸ Tevbe, 9/111.

uyulmadığı takdirde ise zarar ile karşılaşılır. Yine tacir kimsenin, ticaret yoluyla fakirlikten kurtulduğu ve ihtiyaçlarını karşıladığı gibi mümin, ilgili sözleşmeye bağlı kalması durumunda acı verici bir azaptan kurtulacağı ve pek çok kazancı elde edeceği için bu sözleşme “Ticaret” diye adlandırılmıştır.¹⁹ Nitekim bu ticaretin önemini ve büyüklüğünü ifade etmek amacıyla “Ticaret” lafzı nekre bir şekilde kullanılmıştır.²⁰

Gerçekte müşteri, sahip olmadığı bir şeyi satın alır. Allah ise canların ve malların sahibi olduğu hâlde müminleri kendi yolunda çabalamaya ve cihat etmeye teşvik etmek amacıyla canlarını ve mallarını onlardan satın aldığını ifade etmiştir.²¹ Bu durumda onlara lütuf üstüne lütufta bulunmuştur.²² Onlardan onların sahip oldukları en değerli varlıklarını almış ve bunun karşılığında onlara, aldığından daha pahalısını vermiştir.

Allah ile mümin arasında yapılan bu ticaret, müminin tercihine bırakılmamıştır. Çünkü Allah, iman eden kimselere bu ticarete katılmaya yönelik herhangi bir teklif sunmaksızın doğrudan onlardan canlarını ve mallarını satın aldığını belirtmiştir. Dolayısıyla iman edenler, iman ettiklerini açıklar açıklamaz aslında bu sözleşmeyi kabul ettiklerini ifade etmiş olurlar.²³ Onların iman etmelerinden sonra Allah’ın emrettiğinden başkasını seçme hakları yoktur.²⁴ Zira Allah ile aralarındaki sözleşme, onların bütünüyle Allah’a teslim olmalarını gerektirmiştir.

Şartlarına uyulduğu takdirde müminin Allah ile yaptığı bu ticaretten zararlı çıkması kesinlikle söz konusu olamaz.²⁵ Zira Allah, insanların kendi aralarında yaptıkları dünyevi ticarete yaşanan durumların aksine ne yapmaya güç yetiremeyeceği bir şeyi vaat eder ne de sözünden döner. Bu yüzden Allah, müminlerin kendisiyle yaptıkları alışverişten dolayı sevinmeleri gerektiğini belirtmiştir.²⁶

Yüce Allah, müminin canını ve malını satın alması karşılığında ona pek çok şey vadetmiştir. Ona vadettiği şeylerin arasında uhrevi ve dünyevi bedeller söz

¹⁹ el-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr fî 'İlmi't-Tefsîr*, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1422), 4/279; er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1420), 29/531.

²⁰ el-Alûsî, *Rûhu'l-Me'ânî fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-'Azîmi ve's-Seb'i'l-Mesânî*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1415), 14/283.

²¹ es-Semerkandî, *Bahru'l-'Ulûm* (b.y.: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1413/1993), 2/89; el-Mâverdî, *en-Nuketu ve'l-'Uyûn*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, t.y.), 2/406.

²² Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Atıyye, *el-Maharraru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1422), 3/87.

²³ Rivayet edildiği üzere Hasan-ı Basrî, “Hayır vallahi yeryüzünde hiçbir mümin yoktur ki bu biatin kapsamı altına girmesin!” demiş, sonra da Tevbe suresinin 111.ayetini okumuştur. Bkz. İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'Azîm*, 6/1886.

²⁴ Ahzâb, 33/36.

²⁵ Fâtır, 35/29.

²⁶ Tevbe, 9/111.

konusudur. Bununla birlikte Allah, müminin bakış açısını ve ilgisini ahiretteki yatırımına yönlendirmek amacıyla daha çok uhrevi karşılıklar üzerinde durmuştur. Bu karşılıkların başında ise cennet gelir. Allah ve Resulü, bu ticaretin bir karşılığı olarak pek çok yerde cenneti zikretmekle yetinir. Çünkü aslında cennet, nimetler yurdudur. Burada müminler, rahatlığa erecek, türlü nimetleri tadacak ve en önemlisi de rablerini görme²⁷ ve onun rızasını kazanma²⁸ şerefine nail olacaklardır. Kur'ân'da geçtiği gibi en güzel şekilde yaratılan²⁹ ve yaratılan varlıkların çoğuna üstün kılınan³⁰ "insan" cinsinin en şerefli olan mümin, sahip olduğu en kıymetli şeyler olan canını ve malını Allah'a satması sebebiyle Allah'ın en üstün nimetlerini hak etmiştir. O hâlde bu ticarete fıkıh usulünün "Karşılık, işlenen amelin cinsinden olur" şeklindeki meşhur kuralı geçerli olmuştur.³¹

Allah ile yaptığı ticaretin karşılığında mümine cennetin vaat edildiğini gözler önüne seren en önemli örneklerden biri, Tevbe suresinin 111. ayetinin kendisi sebebiyle indiği söylenen ve İslam'ın ilk yıllarında Nebî'nin Medineliler ile yaptığı akabe biatidir. Bu biat sırasında Medineliler, Allah Resulüne "Rabbin ve kendin için dilediğini şart koş" deyince Nebî, "Rabbim için; ona ibadet etmenizi ve hiçbir şeyi ona ortak koşmamanızı şart koşuyorum. Kendim için de; beni, canlarınızı ve mallarınızı kendisine karşı koruduğunuz her şeyden korumanızı şart koşuyorum" buyurdu. Medineliler, "Bunu yaptığımız takdirde bize ne var?" diye sorunca da "Cennet!" buyurdu. Bunun üzerine Medineliler, "Kazançlı bir alışveriş!" dedi.³² Bu olayda da görüldüğü gibi dünya hayatının merkezine uhrevi yatırımın yerleştirilmesi amacıyla biata katılanlara, cennetin dışında başka bir bedel vaat edilmedi. Sadece bu bedel bile onların söz konusu ticareti kabul etmesine yetmiştir. Görünürde onlar, her ne kadar Allah'ın elçisi ile sözleşmiş gibi gözükseler de işin özünde Allah ile ticaret

²⁷ Kıyamet, 75/22-23.

²⁸ Tevbe, 9/72.

²⁹ Tîn, 95/4.

³⁰ İsrâ, 17/70.

³¹ Kur'ân'da amel-karşılık arasındaki münasebeti hem iyilik-mükâfat hem de suç-ceza uyumunu üzerinden gösteren birçok örnek bulunmaktadır. Bkz. Ahmet S. Sıcak, "Suç-Ceza Uyumu Açısından Kur'ân'da "حَقَّ" Kökünün Kullanımı", 10. *Uluslararası Sosyal Bilimler ve Spor Kongresi*, ed. Ender Eyuboğlu – Sami Baskın (Rize: Saybilder Yayınları, 2018), 613-620.

³² et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah et-Türkî (b.y.: Dâru Hicr, 1422/2001), 12/6. Allah, pek çok ayet ve hadiste müminlerin peygamberle veya diğer müminlerle olan ilişkilerini kendisi ile aralarında gerçekleşmiş olan bir ilişkiye benzetir. "Resûlullah'a itaat eden Allah'a itaat etmiş olur" (Nisâ, 4/80) ayeti ile "Kıyamet gününde Allah, 'Ey Âdemoğlu! Ben hasta oldum beni ziyaret etmedin!' buyuracak, kul da 'Ey Rabbim, sen âlemlerin rabbi olduğun hâlde ben seni nasıl ziyaret ederim?' diyecek, bunun üzerine Rab Teâlâ 'Bilmedin mi, falan kulum hastalandı. Fakat sen onu ziyaret etmedin, bilmiyor musun? Eğer onu ziyaret etseydin, yanında beni bulacaktın!' buyuracaktır..." hadisi buna örnek verilebilir. Müslim, birr, 13 (2569).

sözleşmesi yapmışlardır. Çünkü peygambere biat edenler, aslında Allah’a biat etmiş olurlar.³³

Allah, Saf suresindeki ayette cennetten başka bir şeyi daha vadetmiştir. O da acı verici azaptan kurtuluştur. Bu vadin, cennete giriş vaadiyle karıştırılmaması gerekir. Şöyle ki; cennete giren bir kimse, doğrudan cennete girmeyebilir. Cehennemde azabını çektikten sonra cennete girmiş olabilir. Bu durumda Allah, müminlere onları korkularından emin kılmayı ve isteklerini yerine getirmeyi vaat etmiş olmaktadır. Böylece üzüntüsüz mutluluğu ve korkusuz emniyeti onlara sağlamış olacaktır. Çünkü asıl mutluluk, korkulardan emin olunması ve isteklerin yerine getirilmesiyle gerçekleşir. Bu nedenle yüce Allah, Kur’ân’ın pek çok yerinde iman edip salih amel işleyenlere bir korkunun ve üzüntünün söz konusu olmayacağını belirtir.³⁴ Üzüntü mutluluğun, korku da emniyetin zıddıdır. Buna göre Allah, müminlere salt mutluluğu vadediyor.

Başka bir deyişle; asıl mutluluk, zararın giderilmesi ve faydanın elde edilmesiyle gerçekleşir. Yüce Allah, müminleri acı verici azaptan kurtararak ve onları cennete girdirerek bu mutluluğu onlara nasip edeceğini belirtmektedir. Kur’ân ve sünnet, emirlere uyulması ve yasaklardan kaçınılması durumunda çoğunlukla cennete girişi ve cehennemden kurtuluşu vaat eder. Sanki haramlardan kaçınmak, cehennemden kurtuluş; emirleri yerine getirmek de cennete giriş belgesi gibidir.

Allah, kendisiyle ticaret yapan müminlere günahlarının bağışlanmasını ve cennetteki konaklara yerleştirilmelerini de vaat ediyor.³⁵ Allah, “Eğer size yasaklanan büyük günahlardan kaçınırsanız sizin küçük günahlarınızı örteriz ve sizi değerli bir yere koyarız”³⁶ ayetinde de bu iki vaadi birlikte zikreder. Başka bir ayette de günahların bağışlanmasını ve acı verici azaptan kurtuluşu birlikte anar.³⁷

Müminin Allah ile yaptığı ticaret o kadar kârlı ki müminin işlemiş olup da “küfür ve şirk” gibi söz konusu ticaret sözleşmesinin iptal edilmesine neden olmayan günahlar, kimi zaman Allah’ın bağışlamasıyla,³⁸ kimi zaman kulun tövbe etmesiyle,³⁹ kimi zaman kötülükleri silen iyiliklerin işlenmesiyle,⁴⁰ kimi zaman kulun çektiği

³³ Fetih, 48/10.

³⁴ Bakara/62; A’râf, 7/35.

³⁵ Saf, 61/12.

³⁶ Nisâ, 4/31.

³⁷ Ahkâf, 46/31.

³⁸ Nisâ, 4/116.

³⁹ Mâide, 5/39; Furkân, 25/71.

⁴⁰ Hûd, 11/114.

sıkıntılar ve başına gelen musibetlerle⁴¹ bağışlanır.⁴² Hatta kimi zaman Allah, mümin kulun samimi bir şekilde tövbe edip kendini ıslah etmesi sebebiyle günahlarını bile iyiliklere çevirir ki “Ancak tövbe edip inanarak erdemli işler yapanın durumu başkadır; Allah böylelerinin kötü hallerini iyiye çevirecektir. Allah çok bağışlayıcı, çok merhametlidir” ayeti bunu ifade etmektedir.⁴³

Bu konuda Ebû Zer’in rivayet ettiği şu hadis çok dikkat çekicidir. Allah Resulü şöyle buyurmuştur: “Şüphesiz ki ben, cehennemden çıkacak en son cehennem ehlini ve cennete girecek en son cennet ehlini biliyorum. Bir adam getirilir. Allah, 'Büyük günahlarını gizleyin ve onu küçük günahlarından sorguya çekin!' buyurur. Bunun üzerine adama, 'Bir gün şunu, şunu ve şunu işledin. Başka bir gün de şunu, şunu ve şunu işledin!' denilir. O da 'Evet!' der ve bu günahların hiçbirini inkâr edemez. Büyük günahlarının ise kendisine arz edilmesinden endişe eder. Ardından ona, 'Her bir kötülüğe karşılık olarak sana bir iyilik verilecektir!' denilir. Adam da 'Ey Rabbim! İşlemiş olup da burada göremediğim günahlarım da var' der.” Ardından Allah Resulü, azı dişleri görünecek şekilde güldü.⁴⁴ İbn Recep, bu hadisi zikrettikten sonra “Günahları yüzünden cehenneme girmekle cezalandırılan kimsenin kötülükleri iyiliklerle değiştirildiğine göre o zaman kötülükleri İslam ve samimi tövbe yoluyla silinen kimsenin kötülüklerinin iyiliklerle değiştirilmesi daha evladır. Çünkü kötülüklerin bu yolla silinmesi, ceza yoluyla silinmesinden daha çok Allah’a sevimli gelir” demiştir.⁴⁵

Borçları ve zararları, kâra dönüştürülen bir kimsenin yaptığı ticaret nasıl zararlı bir ticaret olabilir ki? Allah bu ticarete mümin kuluna nimetini tamamlıyor. Onu hem korktuklarından emin kılıyor, hem isteklerini yerine getiriyor hem de hatalarını bağışlıyor.

Şu durumun göz ardı edilmemesi gerekir: Allah, mümin kulunu nimetlere boğmaktadır. İlk önce ona yaşama hakkı tanıyarak ve ona mülk-mal vererek minnette bulunmuştur. Sonra da mümin kulun faydasına olacak şekilde onunla bir ticaret sözleşmesi yapmıştır. Hâlbuki bu ticaret, ne Allah’ın mülkünü ne Allah’ın izzetini artırır ne de Allah’ın böyle bir ticarete ihtiyacı vardır. Kulların, topluca Allah’a isyan

⁴¹ Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422), “Kitâbu'l-Merdâ”, 1 (5641); Müslim, *birr*, 14 (2573); Tirmizî, *cenâiz*, 1 (966); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, (b.y.: Müessesetu'r-Risâle, 1421/2001), 14/147 (8424), 17/226 (11141).

⁴² Bkz. Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. el-Harrânî, *Mecmû'u'l-Fetâva*, (Medine: Mecme'u'l-Melik Fehd li-Tibâ'ati'l-Mushafî's-Şerîf, 1416/1995), 10/45; Harun Özçelik, “Hadislere Göre Günahların Bağışlanma Yolları I”, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 34 (Erzurum 2010), 141-164; Harun Özçelik, “Hadislere Göre Günahların Bağışlanma Yolları II”, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 35, (Erzurum 2011), 83-98.

⁴³ Furkân, 25/70.

⁴⁴ Müslim, *imân*, 84 (190)

⁴⁵ Zeynüddin Abdurrahman b. Ahmed b. Receb el-Hanbelî, *Câmi'u'l-'Ulûm ve'l-Hikem*, (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1422/2001), 1/299.

etmeleri veya hep birlikte Allah'a ibadet etmeleri onun mülkünü ne eksiltir ne de artırır.⁴⁶ Dolayısıyla aslında bu ticaretin kârı bütünüyle kula aittir. Esasen ticaret, tarafların bir alışverişinden ibarettir. Fakat mümin kulun Allah ile yaptığı bu ticarete yalnızca Allah'ın verşi bulunmaktadır, aslında onun alış sözü konusu değildir. Allah bütün bu nimetlerin yanı sıra mümin kulun günahlarını bağışlayarak, onu cehennem azabından koruyarak ve cennetindeki değerli köşklere yerleştirerek onun üzerindeki nimetlerini tamamlamıştır.

Allah'ın bu ticaret karşılığında mümin kuluna verdiği vaatler, uhrevi vaatlerden ibaret değildir. Bilakis Allah, mümin kuluna dünyevi vaatlerde de bulunmuştur. Bu dünyevi vaat, "Allah'tan gelen bir yardım ve yakın bir fetih"tir.⁴⁷ Görüldüğü üzere Allah, müminlerin ilgisini uhrevi yatırıma çekmek amacıyla ve uhrevi karşılığın dünyevi karşılıktan daha önemli olması hasebiyle ilk önce uhrevi vaadi zikretti,⁴⁸ sonra da bu ticaretin karşılığının bununla kısıtlı olmadığını ifade etmek gayesiyle müminlerin dünya hayatına da güzellikler vadedeceğini belirtmiştir. O hâlde bu ticaret, müminler için hem ahiret hem de dünya hayatları açısından kârlı bir ticarettir.

Müminler bu ticaretin şartlarına uydukları takdirde dünyanın hükümlerini elde ederler ve ahiretin köşklere yerleşirler. Bu, hem Allah'ın hem de onun elçisinin tekrarladığı bir vaadidir. Allah, elçisiyle gönderdiği dini üstün kılacağını,⁴⁹ güçsüz düşürülenleri önderler yapacağını,⁵⁰ elçileri ve müminleri düşmanlarına galip getireceğini⁵¹ ve onlara hem ahiret hem de dünya hayatlarında yardım edeceğini⁵² vadedmiştir. Bu vaadi de Kur'ân'ın yanı sıra Tevrât ve Zebur'da da verdiğini belirtmiştir.⁵³ Bununla birlikte söz konusu vaat, müminlerin ticaretin şartlarına uymaları durumunda geçerlidir. Allah bu vadin, onun huzuruna çıkmaktan korkan ve tehdidinden çekinen,⁵⁴ iman edip salih amel işleyen, hiçbir şeyi ortak koşmaksızın ona ibadet eden,⁵⁵ dinine yardım eden, namazı kılan, zekâtı veren ve iyiliği emredip

⁴⁶ Müslim, birr, 15 (2577).

⁴⁷ Saf, 61/13.

⁴⁸ Kuran'da *وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا* "Allah'ın sana verdiği şeylerde ahiret yurdunu ara. Dünyadan da nasibini unutma." (Kasas 28/77) ayetinde dünyevî imkânların öncelikli olarak ahiret adına kullanılması tavsiye ve talep edilmiştir. Kasas suresinin 77. ayetinin günümüz ticaret hayatındaki yansımaları hakkında bkz. Necmettin Çalışkan, "Kuran'da Ticarî Ahlak Kuralları ve Günümüzdeki Yansımaları", *Antakiyat Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2018), 22-42.

⁴⁹ Fetih, 48/28.

⁵⁰ Kasas, 28/5.

⁵¹ Saffât, 37/171-173; Mücâdile, 58/21.

⁵² Mümin, 40/51.

⁵³ Enbiya, 21/105-106; Nur, 24/55.

⁵⁴ İbrahim, 14/13-14.

⁵⁵ Enbiya, 21/105-106; Nûr, 24/55.

kötülükten alıkoyan kimseler⁵⁶ için söz konusu olduğunu belirtmiştir. Buna göre Allah, bu şartlara uyanlara yardım edecek ve onlara yakın bir fetih nasip edecektir; bu şartlara uymayanlara ise yardım ve fetih söz konusu olmayacaktır.⁵⁷ Aynı şekilde Hz. Peygamber de zayıf düşürülen ve sıkıntı içinde bulunan sahabeye Şam, Fars, Yemen, Bizans ve Mısır topraklarının fethedileceğini vadetmiştir.⁵⁸

Allah ve Resulünün sahabeye vadettiği yardım ve fetih, sahabenin ilgili şartlara uyması sebebiyle gerçekleşmiştir. Dolayısıyla gerçekleşen yardım ve fetih, vaadin hak olduğunu göstermiş ve peygamberin bir mucizesi olmuştur.⁵⁹ Bununla birlikte bu dünyevi vaat, şartları yerine getiren bütün müminler için her zaman geçerlidir. Allah'ın kendisiyle ticaret yapan müminlere yönelik bu uhrevi ve dünyevi vaadi ve müjdesi, Allah'ın tebdil edilmeyen ve değiştirilmeyen kesin bir sözüdür.⁶⁰ Nitekim Allah, bu konuda şöyle buyurmuştur:

“Bilesiniz ki Allah dostlarına asla korku yoktur; onlar üzüntü de çekmeyecekler. Onlar ki, iman etmişler ve takvaya ermişlerdir, işte onlara hem bu dünya hayatında hem de ahirette müjdeler olsun! Allah'ın sözlerinde değişme olmaz; (öyleyse) en büyük kazanç budur.”⁶¹

Bu ayetlerde de görüldüğü üzere Allah, müminlerin bu ticaretle elde ettikleri kazancı “en büyük kazanç” olarak nitelemektedir. “En büyük kazanç” ifadesi, bu hâliyle Kur'an'ın 13 yerinde geçer. Bu ayetlerin 12'sinde en büyük kazanç, günahların bağışlanması, cehennem azabından kurtuluş, cennete giriş ve Allah'ın rızasına erişmek olarak açıklanır.⁶² Yunus suresindeki ayette ise en büyük kazanç, dünyevi ve uhrevi müjdelere erişmekle ilintilenir. Bu durum, uhrevi vaade daha çok önem verildiğini ve esas vaadin o vaat olduğunu, bununla birlikte ticaretin şartlarına uyulması hâlinde dünyevi vaadin de her zaman geçerli olduğunu, müminlerin Allah ile yaptıkları ticaretten ve her iki vaatten dolayı sevinmeleri gerektiğini, hem dünyevi hem de uhrevi müjdelerin en büyük kazancın kapsamına girdiğini⁶³ gösterir.

⁵⁶ Hac, 22/40-41; Muhammed, 47/7.

⁵⁷ eş-Şınkîfî, *Edvâu'l-Beyân fî İdâhi'l-Kur'âni bi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415/1995), 5/266.

⁵⁸ Buhârî, “Kitâbu Fedâili'l-Medîne”, 5 (1875); Müslim, “Kitâbu'l-Hac”, 90 (1388); Ahmed, *Müsned*, 30/635 (18694); en-Nesâî, *es-Sunenu's-Suğra*, (Halep: Mektebu'l-Matbû'âti'l-İslâmiyye, 1406/1986), “Kitâbu'l-Cihâd”, 42 (3176); en-Neysâbüri, *el-Müstedrek 'ala's-Sahihayn*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1411/1990), 2/603 (4032).

⁵⁹ el-Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1405), 5/335.

⁶⁰ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 4/281.

⁶¹ Yûnus, 10/62-64.

⁶² Bkz. Nisâ, 4/13, Mâide, 5/119, Tevbe, 9/72, 89, 100, 111; Saffât, 37/60; Mümin, 40/9; Duhân, 44/57; Hadîd, 57/12; Saf, 61/13; Teğâbun, 64/9.

⁶³ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 12/226.

Müminler, dünya hayatında Allah'ın müjdesine muhatap olsalar da dünyada sıkıntı çekebilir, üzücü olaylar ve korkular yaşayabilirler. Korkularından ve üzüntülerinden bütünüyle kurtulacakları yer, uhrevi müjdenin gerçekleşeceği yer olan cennettir. Bu yüzden asıl müjde, uhrevi müjdedir; asıl kurtuluş, uhrevi kurtuluştur ve asıl kazanç uhrevi kazançtır.

Müminin Allah ile yaptığı ticaret, satış ve alıştan ibaret değildir. Bilakis Allah, müminle borç/karz sözleşmesi de yapar. Allah, Kur'ân'ın altı yerinde karz-ı hasenden bahseder⁶⁴ ve müminlerin kendisine borç vermesini ister. Allah'ın hiç kimseye muhtaç olmayan zengin, kullar da her şeyleriyle ona muhtaç fakirler olmasına⁶⁵ rağmen Allah'ın kullardan borç talep etmesi, sözü ilgili anlamından farklı bir şekilde tahrif etmeye⁶⁶ alışık olan Yahudilerin taşkınlık yapmalarına ve “Ey Muhammed! Rabbin fakir düştü. Kullarından borç talep ediyor?” diyerek peygamberle alay etmelerine neden olur iken;⁶⁷ diğer taraftan Allah'ın uhrevi borç talebinde bulunduğunu kavrayan müminlerin Allah yolunda infakta bulunma yarışına girişmelerini sağlamıştır. “Kim Allah'a güzel bir borç verirse Allah da bunu kat kat fazlasıyla öder. Daraltan da genişleten de Allah'tır ve O'na döndürüleceksiniz”⁶⁸ ayetinin inişinden sonra Ebû Dahdah'ın içinde 600 hurma ağacının bulunduğu bahçesini Allah yolunda infak etmesi, buna verilebilecek en güzel örneklerden biridir.⁶⁹

Ayette geçen karz-ı hasenden maksadın hangi tür infak olduğu konusunda ihtilaf bulunsa da İbn Kesîr'in belirttiği gibi karz-ı hasen, farklı görüşlerde savunulan bütün infak türlerini kapsayan genel bir kavramdır. Buna göre halis bir niyetle ve sadık bir azimle Allah yolunda infakta bulunan her bir kişi, ayetin kapsamına girmektedir.⁷⁰

Allah, kendisine borç veren kimsenin ecrini kat kat vereceğini⁷¹ ve uğrunda verilen sadakaların mükâfatlarını artıracığını⁷² belirtmiştir. Hatta kimi yerlerde sadakanın mükâfatını onun yedi yüz katına ve daha fazlasına kadar çıkarabileceğini ifade etmiştir.⁷³

⁶⁴ Bakara, 2/245; Mâide, 5/12; Hadîd, 57/11, 18; Teğâbun, 64/17; Müzzemmil, 73/20.

⁶⁵ Muhammed, 47/38.

⁶⁶ Nisâ, 4/46.

⁶⁷ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 2/176.

⁶⁸ Bakara, 2/245.

⁶⁹ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 1/663; 8/14-15.

⁷⁰ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 8/14.

⁷¹ Hadîd, 57/11.

⁷² Bakara, 2/276.

⁷³ Bakara, 2/261.

1.2. Gayr-i Müslim'in Uhrevi Ticareti ve Bu Ticaretin Konusu

Kur'ân'da münafıkların ve kitap ehlinin de uhrevi ticaretinden söz edilir. Onların, hidayete karşılık sapıklığı,⁷⁴ ahirete karşılık dünya hayatını,⁷⁵ Allah'ın bağışlaması karşılığında azabı,⁷⁶ nefisleri karşılığında sihri⁷⁷ ve imanın karşılığında küfrü⁷⁸ satın aldıkları ifade edilir. Yine Allah'ın kitabını, Allah'a verdikleri sözleri ve ettikleri yeminleri az bir paha karşılığında sattıklarından bahsedilir.⁷⁹

Kimi zaman ise onların ilgili satın alma işlemini neyin karşılığında yaptıkları açıkça ifade edilmez. Örneğin yüce Allah şöyle buyurur: “Kendilerine kitaptan nasip verilenleri görmüyor musun? Sapkınlığı satın alıyorlar ve sizin de yoldan çıkmanızı istiyorlar.”⁸⁰ Bu ayette Allah, sapkınlığı neyin karşılığında satın aldıklarından söz etmese de başka bir ayette onu hidayetin karşılığında satın aldıklarını belirtir.

Görüldüğü üzere gayrimüslimler, her zaman kendilerine dünya ve ahirette fayda sağlayacak şeylerin karşılığında, kendilerine her iki cihanda zarar veren şeyleri satın alıyorlar. Bu açıdan onların ticareti, müminlerin ticaretinden tamamen farklıdır. Müminler, hidayeti sapıklığa tercih ederken inkârcılar, sapıklığı hidayete tercih ederler. Müminler, ahiret hayatını dünya hayatına tercih ederken inkârcılar, dünya hayatını ahirete tercih ederler. Buna göre müminlerin uhrevi ticareti ile inkârcıların uhrevi ticareti birbirinden farklı olmaktadır.

İnkârcıların uhrevi ticareti ile ilgili dikkat çeken noktalardan biri de onların söz konusu ticaretlerini kiminle yaptıklarından söz edilmemesidir. Müminlerin ticaretlerini Allah ile yaptıkları açıkça ifade edilirken inkârcıların bu ticaret ilişkisini kiminle kurduklarından bahsedilmez. Bunun ise pek çok nedeni olabilir:

Kurallarına uyarak Allah ile ticaret yapmaları durumunda kârlı bir ticaret yapmış olacaklardı. Ama ticaretlerinde zarar ettiklerine göre o hâlde Allah ile yapılan bu ticareten ya yüz çevirmişlerdir ya da onun kurallarına uymayıp ilgili sözleşmeyi feshetmişlerdir. Zira bilindiği üzere münafıklar, İbn Kesîr'in de belirttiği gibi birçok sınıftan oluşuyorlardı.⁸¹ Kimisi “Şöyle ki, onlar (ilk önce) inandılar sonra da inkâr ettiler; bu yüzden kalpleri mühürlenmiştir; artık anlayıp kavrayamazlar”⁸² ayetinde geçtiği gibi ilk önce iman etmişti, sonra da inkâra kaçmıştı. Kimisi de Allah'ın

⁷⁴ Bakara, 2/16.

⁷⁵ Bakara, 2/86.

⁷⁶ Bakara, 2/175.

⁷⁷ Bakara, 2/102.

⁷⁸ Âl-i 'İmrân, 3/177.

⁷⁹ Bakara, 2/174; Âl-i 'İmrân, 3/77.

⁸⁰ Nisâ, 4/44.

⁸¹ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 1/186.

⁸² Münâfikûn, 63/3.

kendisine doğru yolu göstermesinden sonra sapıklığı/körlüğü hidayete tercih etmişti. Nitekim Allah Teâlâ, “Semûd kavmine gelince, onlara doğru yolu gösterdik ama körlüğü doğru yolu görmeye tercih ettiler”⁸³ buyurmuştur. Bu yüzden söz konusu iki grup da sonuçta Allah ile ticaret yapmamış oldu. Dolayısıyla söz konusu ticaretin Allah’a nispet edilmemesi uygun olmuştur.

Kitap ehli olan İsrâiloğulları’nın Allah ile yaptıkları sözleşmelere muhalefet etmelerinden ve Allah’ın kitabını az bir paha karşılığında satmalarından bahseden ayetler, bu konuyu daha çok açığa kavuşturur. Şöyle ki; yüce Allah, onlarla da sözleşmeler yapmıştı. Bunlardan birinde Allah, onlara bazı şeyleri şart koşmakla birlikte onlarla borç sözleşmesi de yapmış ve şöyle buyurmuştu: “Ben sizinle beraberim. Eğer namazı dosdoğru kılarsanız, zekâtı verirsiniz, peygamberlerime iman eder ve onları desteklerseniz, bir de Allah’a güzel bir borç verirsiniz andolsun ki sizin günahlarınızı örterim ve sizi mutlaka altından ırmaklar akan cennetlere koyarım. Artık bundan sonra içinizden kim inkâr ederse kesinlikle doğru yoldan sapmış olur.”⁸⁴

Ayette görüldüğü üzere Allah, Muhammed ümmetinin müminleri ile bir borç sözleşmesi yaptığı gibi onlarla da bir borç sözleşmesi yapmış⁸⁵ ve onlara diğerlerine vadettiği nimetleri ve güzellikleri vadetmiştir. Fakat onlar, Allah ile yaptıkları sözleşmeyi bozdular ve Allah’ın cezasına müstahak oldular.⁸⁶

İnkârcıların Allah ile yaptıkları sözleşmeyi bozmalarının veya Allah ile sözleşme yapmaktan yüz çevirmelerinin yanı sıra şeytan ile ticaret yapmış olmaları uzak bir ihtimal değildir. Nitekim Nebî , “Bütün insanlar sabahladıklarında nefislerini satarlar, kimisi onu azat eder, kimisi de onu helak eder”⁸⁷ buyurmuştur. Dikkat edilirse hadiste “bütün insanlar” ifadesi geçmektedir. Buna göre bütün insanlar, uhrevi bir ticarete muhataptır. Müminler, canlarını/nefislerini Allah’a satarlar ve bu ticaretlerinden kârlı çıkarlar. Böylece kendilerini cehennem azabından azat edip kurtarırlar. İnkârcılar ise kendilerini Allah’tan başkasına; yani şeytana satarlar ve böylece kendilerini azaba maruz bırakıp helak ederler.⁸⁸

Bu bağlamda Allah Resulü, insanların Allah’ın azabıyla karşı karşıya olduğunu ifade ederek herkesin kendisini Allah’ın azabından kurtarmak amacıyla Müslüman olması gerektiğini, yakın akrabalarına yönelik yaptığı ilk davette şu sözleriyle belirtmiştir: “Ey Abdumenaf! Nefislerinizi Allah’tan satın alın. Ey Abdulmuttalib

⁸³ Fussilet, 41/17.

⁸⁴ Mâide, 5/12.

⁸⁵ Bu durum, onların Allah’ın müminlerden güzel borç istemesine karşı çıkmalarının hasetlerinden ve küfürde inat etmelerinden kaynaklandığını gösterir.

⁸⁶ Mâide, 5/13.

⁸⁷ Müslim, “Kitâbu’t-Tahâra”, 1 (223); el-Kazvîni, *Sunenu İbni Mâce*, (b.y.: Dâru’r-Risâleti’l-‘Âlemiyye, 1430/2009), “Ebvâbu’t-Tahâratı ve Suneniâ”, 5 (280).

⁸⁸ Safâ el-‘Adevî, *İhdâu’d-Dibâce bi-Şerhi Suneni İbni Mâce* (b.y.: Dâru’l-Yakîn, t.y.), 1/173.

oğulları! Nefislerinizi Allah'tan satın alın. Ey Zübeyr b. Avvâm'ın annesi ve Allah Resulünün halası, ey Muhammed'in kızı Fatıma! Siz ikiniz de nefislerinizi Allah'tan satın alın..."

Dikkat edildiği üzere bu hadiste söz konusu edilen ticarete satıcı, Allah'tır; müşteri de insandır. Hadiste "nefisler" sahiplerine izafet edilmiştir. Bu durumda müşteri, aslında cehennem azabı için esir edilmiş olan nefisini satın almaya ve onu azat etmeye davet edilmiştir. Allah'ın küfür üzere olan bir kimse ile yaptığı ticarete Allah'ın "satıcı" ve kâfirin de "müşteri" sayılması, müşterinin malını kurtarma isteğinin gayrete gelmeye teşvik edilmesi açısından önemlidir. Buna göre Allah Resulü, İbn Hacer'in dediği gibi sanki "Müslüman olun, azaptan selamette olun" demiş gibidir. İbn Hacer, "İşte bu, bir alışverişe benzemiş olur. Sanki onlar Allah'a itaati, kurtuluşun bedeli saymışlardır" demiştir.⁸⁹

O hâlde uhrevi ticaretin "satıcı" ve "müşteri" kimlikleri ile ilgili şöyle denilebilir: Nefisler, Allah katında cehennem azabıyla karşı karşıya kalan esirler gibidir. Şahıs, Allah ile ticaret sözleşmesi yapıp da Müslüman olduğunda kendi nefisini Allah'tan satın almış ve kendini cehennem azabından kurtarmış olur. Ardından Allah, iman eden bu şahıstan cennet karşılığında canını ve malını satın alır. Buna göre ilk ticaret sözleşmesinde satıcı Allah, müşteri ise kuldur. İkincisinde ise satıcı mümin, müşteri ise Allah'tır.⁹⁰ İnkârcılar ise cehennem azabından kurtulmak için nefislerini Allah'tan satın almadıklarında aslında kendilerini şeytana satmış olurlar. İnkârcılar, Allah dışında şeytanı dost edinirler, o da onlara vaatlerde bulunur ve boş ümitler verir.⁹¹ Onlar da ona uyararak sapıklığa düşmeyi ve hüsrana uğramayı hak ederler:

"O, bir grubu doğru yola iletti, bir grup da sapıklığa müstahak oldu. Çünkü onlar Allah'ı bırakıp şeytanları kendilerine dost edindiler. Böyle iken kendilerinin doğru yolda olduklarını sanıyorlar."⁹²

Allah'ın müminlere vaatlerde bulunduğu gibi şeytan da inkârcılara vaatlerde bulunur. İnkârcılar da Allah'ın hidayetini verip şeytanın sapıklığını alırlar ve şeytanın süslemesi sebebiyle kendilerini doğru yolda zannederler. Nitekim şeytan, Hz. Âdem'i kurduğu tuzağa düşürdüktan sonra Allah'ın huzurunda insanlara boş ümitler vereceğini ve onlara vaatlerde bulunacağını açıkça söylemiştir.⁹³ Allah da onun aldattığı kimselerle birlikte cehenneme girdiğinde onlara bunu şu sözleriyle itiraf edeceğini belirtmiştir:

⁸⁹ el-'Askalânî, *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379), 8/503.

⁹⁰ Ya da sözleşmenin tek bir sözleşme olduğu, bakış açısına göre de "satıcı" ve "müşteri"nin kimliklerinin farklılık arz ettiği söylenebilir.

⁹¹ Nisâ, 4/119-120.

⁹² A'râf, 7/30.

⁹³ A'râf, 7/119-120; İsrâ, 17/64.

“Allah’ın hükmü yerine getirilince şeytan şöyle der: ‘Şüphesiz Allah size gerçek bir vaatte bulunmuştu; ben de size bir söz verdim ama yalancı çıktım. Aslında benim sizi zorlayacak gücüm yoktu; benim yaptığım size çağrıda bulunmaktan ibaretti; siz de benim çağrıma uydunuz. O halde beni kınamayın, kendinizi kınayın. Ne ben sizi kurtarabilirim ne de siz beni kurtarabilirsiniz. Ben daha önce, beni Allah’a ortak koşmanızı kabul etmemiştim.’ Doğrusu zalimler için elem verici bir azap vardır.”⁹⁴

Bütün bunlardan dolayı müminler, Allah’ın kendilerine verdiği vadin hak olduğunu gördüklerinde ve onunla yaptıkları ticaretten kârlı çıktıklarını anladıklarında “Bizi buna ulaştıran Allah'a hamd olsun. Eğer Allah bize hidayet vermeseydi doğruya ermeyecektik. Andolsun, Rabbimizin elçileri hak ile geldiler”⁹⁵ diyeceklerdir. Bunun aksine olarak inkârcılar, ticaretlerinde kâr etmediklerinin ve doğru yolda olmadıklarının farkına varacaklardır.⁹⁶ Bu açıdan Allah, müminlerin cehennemden kurtulup cennete girmelerini “en büyük kazanç” olarak adlandırmıştır. İnkârcıların uğradıkları sonu ise “apaçık kayıp/hüsran”⁹⁷ olarak isimlendirmiştir. Zira asıl kazanç, uhrevi kazançtır; asıl kayıp da uhrevi kayıptır.

Şeytanın kendisiyle ticaret yapan inkârcılara sahte güzellikler vadetmesine karşılık Allah, hidayeti bırakıp sapıklığı satın alan bu kimselere, müminlere vadettiği güzelliklerin aksine kötü şeyler vadetmiştir. Bilindiği üzere Allah, müminlerle yaptığı ticaretin onları acı verici bir azaptan kurtaracağını vadetmiştir. Dolayısıyla Allah ile söz konusu ticaret sözleşmesini yapmayan veya yapıp da buna uymayanların varacakların yerin acı verici bir azap olacağı dolaylı olarak anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Allah, inkârcılara yönelik bu vaadini açıkça da ifade etmiştir:

“İman karşılığında küfrü satın alanlar, şüphesiz Allah’a bir zarar veremeyeceklerdir. Onlar için elem verici bir azap vardır.”⁹⁸

Pek çok ayette Allah, inkârcıların yaptıkları ticaretin ne kadar kötü olduğundan söz etmiş, bundan dolayı onların Allah’ın gazabına uğrayacaklarını, ahiretten bir nasiplerinin olmayacağını, alçaltıcı ve acı verici bir azaba maruz kalacaklarını, azabın kendileri için hafifletilmeyeceğini ve kendilerine yardım edilmeyeceğini, onlarla konuşmayacağını, onlara bakmayacağını ve onları arındırmayacağını belirtmiştir.⁹⁹

⁹⁴ İbrahim, 14/22.

⁹⁵ A’râf, 7/43.

⁹⁶ Bakara, 2/16.

⁹⁷ A’râf, 7/119; Zümer, 39/15.

⁹⁸ Âl-i ‘İmrân, 3/177.

⁹⁹ Bakara, 2/86, 90, 102, 174; Âl-i ‘İmrân, 3/77, 187; Tevbe, 9/9.

2. ALLAH İLE MÜMİNİN ARASINDAKİ TİCARETİN TEMEL ŞARTLARI

Yüce Allah müminleri, kendilerini acı verici bir azaptan kurtaracak ve cennete girip nimetler içinde yaşamalarını sağlayacak uhrevi ticarete davet ettiğinde onun bazı şartlarını belirtmiş ve müminlerin bazı özelliklerini zikretmiştir. Söz konusu ticaretin, zarar içermeyen kârlı bir ticaret olabilmesi için zikredilen şartların bilinmesi ve onlara uyulması önem arz eder. Bu bağlamda ilgili şartları şu şekilde sıralayabiliriz:

2.1. İman

Allah Teâlâ, Saf suresinde “Ey iman edenler! Sizi, elem verici azaptan kurtaracak bir ticareti size göstereyim mi?”¹⁰⁰ diye buyurduğunda dolaylı bir yolla söz konusu ticaretin sadece iman edenlere has olduğunu belirtmiş olmaktadır. Nitekim bundan sonraki ayette de “Allah’a ve Resulüne iman edersiniz...”¹⁰¹ buyurarak bu durumu açıkça ortaya koymaktadır. Buna göre bir kimsenin acı verici azaptan kurtulmasının en temel şartı, iman etmesidir. Ancak iman sahibi olan kimse, zarar etmeyen bir ticareti umabilir. İnkârcıların ticareti ise bütünüyle ziyandır ve kârsızdır.

İman ise lügavi açıdan yalanlamanın karşıtı olarak “doğrulamak” anlamına gelir.¹⁰² İstîlâhî açıdan ise iman, bir görüşe göre –ki biz de bu görüşü tercih ediyoruz– “kalple tasdik, dil ile ikrar ve organlarla amel etmeyi” ifade eder.¹⁰³ İmanın şubeleri vardır. Dolayısıyla keyfiyet olarak itaatle artar ve isyanla eksilir. İtaati daha fazla olan mümin, itaati ondan daha az olan müminden daha çok iman sahibi olur.¹⁰⁴ Allah’ın, “Allah imanınızı asla zayıf edecek değildir”¹⁰⁵ ayetinde “namaz” için “iman” lafzını kullanması ve birçok ayette “iman edenlerin de imanları artsın...”¹⁰⁶ diye buyurması, Nebî’nin de “İman, yetmiş küsur şubedir. En üstünü 'Allah'tan başka ilah yoktur' sözüdür, en düşüğü de yoldan eziyet veren şeyin kaldırılmasıdır. Hayâ da imandandır”¹⁰⁷ buyurması, burada zikrettiklerimizin birer delilidir.

“Allah’a ve Resulüne iman edersiniz...” ayetinde Allah’a iman ile birlikte sadece Resule imandan söz edilmesi, “meleklerle iman, ahiret gününe iman...” gibi imanın içerdiği şartların söz konusu ticaret için gerekli olmadığı anlamına gelmez. Bilakis

¹⁰⁰ Saf, 61/10.

¹⁰¹ Saf, 61/11.

¹⁰² İbn Manzûr, *Lisânu'l-‘Arab*, 13/21.

¹⁰³ el-Herevî, *Kitâbu'l-İmân*, (b.y.: Mektebetu'l-Me‘ârif, 1421/2000), 10.

¹⁰⁴ el-Eş‘arî, *el-İbâne ‘an Usûli'd-Diyâne*, (Kahire: Dâru'l-Ensâr, 1397), 27; el-Müzenî, *Şerhu's-Sunne*, thk. Cemâl ‘Azzûn (Suudi Arabistan: Mektebetu'l-Gurabâi'l-Eseriyye, 1415/1995), 77-78; Ebû Bekir Ahmed b. İbrahim el-İsmâ‘îlî, *İ’tikâdu Eimmeti'l-Hadîs*, (Riyâd: Dâru'l-‘Âsime, 1412), 63-64; el-Makdisî, *Lum‘atu'l-İ’tikâd*, (Suudi Arabistan: y.y., 1420/2000), 26.

¹⁰⁵ Bakara, 2/143.

¹⁰⁶ Müddessir, 74/31.

¹⁰⁷ Ahmed, Müsned, 15/212 (9361); Buhârî, imân, 2 (9); Müslim, imân, 12 (35); İbn Mâce, “Ebvâbu’s-Sunne”, 9 (57); Nesâî, imân ve şerâi’ihi, 16 (5005); es-Sicistânî, *Sunenu Ebî Dâvud*, (b.y.: Dâru’r-Risâleti'l-‘Âlemiyye, 1430/2009), “Kitâbu’s-Sunne”, 15 (4676).

Allah, işlediği konunun gereği olarak kimi zaman ilgili konunun en çok ilişkili olduğu iman şartını zikreder. Burada da şöyle bir durum söz konusudur: Kitap ehli ile müşriklerin imanın şartları arasından reddettikleri en temel şart, “Muhammed’in Allah’ın elçisi olduğuna iman etme” şartıdır.¹⁰⁸ Bu şartı kabul etmedikleri takdirde Allah ile uhrevi bir ticaret sözleşmesi yapma şerefine nail olamazlar. İşte uhrevi ticaret açısından bu iman şartının önemli olmasından dolayı Allah, onu kendine iman ile birlikte zikretmiş olabilir.

Allah, hem kendisine hem kendisinin gönderdiği elçiye hem de elçisinin getirdiği vahye iman etmeyi, kârlı uhrevi ticaretin ilk şartı saymıştır. Buna göre kitap ehli ve müşrikler ile birlikte bütün inkârcılar, bu ticaret sözleşmesinin dışında kalmaktadır. Ancak müminler, acı verici azaptan kurtulabilecek ve cennete girebileceklerdir.

Allah’a iman, Allah’ın varlığına inanma, Allah’ı rububiyet, ulûhiyet ve “isimleri ve sıfatları” açısından birleme anlamına gelir.¹⁰⁹ Buna göre müminin Allah’ın varlığına ve onun rab olduğuna inanması yeterli değildir. Zira müşrikler de Allah’ın var olduğuna, onun her şeyin yaratıcısı ve maliki/sahibi olduğuna, rızık veren olduğuna, öldürüp dirilttiğine ve kâinatı idare edip yönettiğine inanıyorlardı. Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır:

“De ki: 'Göklerden ve yerden sizlere rızık veren kimdir? Kulaklara ve gözlere malik olan kimdir? Diriyi ölüden çıkararak ve ölüyü diriden çıkararak kimdir? Ve işleri evirip çeviren kimdir?' Onlar: 'Allah' diyeceklerdir. Öyleyse de ki: Peki siz yine de korkup sakınmayacak mısınız?’¹¹⁰

Bu ayette Allah, rububiyete özgü olan sıfatlarından söz etmekte ve müşriklerin içinde buldukları çelişkiyi ortaya koymak amacıyla müşriklere, bu sıfatlara sahip olan zatın kim olduğunu sormaktadır. Onlar da bu sıfatlara sahip olan zatın “Allah” olduğunu itiraf etmektedirler. Böylece söz konusu açıdan rububiyetin ve ilgili sıfatların Allah’a özgü olduğunu kabul etmektedirler. Ardından Allah, bütün bunları bilmelerine ve kabul etmelerine rağmen rububiyet ve ulûhiyette kendisine başkalarını ortak koşmalarına itiraz etmekte ve onları, bu şirklerinden sakınmaya

¹⁰⁸ İslam kelamcıları peygamberliğin Allah ile kul arasındaki ilişkinin düzenlenmesi noktasında görevli olduklarını peygamberliğin imkân ve gerekliliği açısından değerlendirmişlerdir. Bireysel ve toplumsal düzlemde peygamberlik, mükellefiyet olgusunun sağlanması ve ihtiyaçların tesis edilmesi bakımından Allah’ın bir lütfu ve hikmetinin açık bir göstergesidir. Geniş bilgi için bkz. Yusuf Okşar, *Peygamberlik Olgusu* (Ankara: Nobel Yayıncılık 2021), 136-154.

¹⁰⁹ el-Hanefî, *Şerhu'l-‘Akîdeti't-Tahaviyye*, (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1417/1997), 1/24; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 16/286; Mâturîdî, *et-Tevhîd*, (İskenderiye: Dâru'l-Cemâ'âti'l-Mısriyye, t.y.), 221.

¹¹⁰ Yûnus, 10/31.

davet etmektedir.¹¹¹ Allah bu ayette, rububiyet tevhidini ulûhiyet tevhidine delil getirmektedir.¹¹²

Allah'ın hem rububiyeti hem de ulûhiyeti ile ilişkili olan isim ve sıfatlar açısından Allah'ı birlemek de Allah'a imanın kapsamına girer. Nitekim müşrikler, bu konuda da Allah'a ortak koşuyorlardı. Onlar putlarına, "Allah" isminden "Lât" ismini ve "Aziz" isminden "Uzza" ismini türetilmişlerdi.¹¹³ Bu yüzden Allah Teâlâ, en güzel isimlerin¹¹⁴ ve en yüce sıfatların¹¹⁵ kendisine ait olduğunu belirterek ve müşriklerin söz konusu şirklerine dikkat çekerek şöyle buyurmaktadır:

"En güzel isimler Allah'ındır; bu güzel isimlerle O'na dua edin, O'nun isimleri hakkında doğru inançtan sapanları kendi başlarına bırakın. Onlar yaptıklarının cezasını çekecekler!"¹¹⁶

Uhrevi ticaretin birinci şartının ikinci yarısı olan Resule iman da Resulün Allah'tan getirdiği her şeyin doğru olduğuna inanmayı ve ona itaat etmeyi, onun emrettiklerine uymayı ve yasaklarından kaçınmayı gerektirir. Nitekim yüce Allah, her elçiyi ancak kendisine itaat edilmesi için gönderdiğini belirtmiş¹¹⁷ ve elçiye yapılan itaatin kendisine yapılan itaat gibi olduğunu ifade etmiştir.¹¹⁸ Bu durumda İslam davetinin kendilerine ulaştığı hâlde Muhammed'in Allah'ın elçisi olduğuna inanmayan ve ona tabi olmayan kitap ehli, ayette zikredilen uhrevi ticaretin tarafı olamaz. Bilakis Allah'a iman etmekle birlikte Muhammedî risalete iman etmeyen kitap ehlinin cennete değil de cehenneme gireceğini ifade eden açık ayetlerin¹¹⁹ yanı sıra Müslim'de geçen "Muhammed'in canı elinde olana yemin olsun ki Yahudi olsun veya Hıristiyan olsun, bu ümmetten olup da benim risaletimi işittiği hâlde benimle gönderilen vahye iman etmeden ölen kimse, mutlaka cehennem ashabından olur"¹²⁰ hadisi de Muhammedî risalete iman etmeyen kitap ehlinin durumunu ortaya koymaktadır. Dolayısıyla kârlı uhrevi ticaret açısından dinler arası diyalog kurma adına "bütün elçilere iman" şartının görmezden gelinmesinin veya ihmal edilmesinin, "cehennem azabından korunmayı ve cennete girişi" sağlamasını bırakın; bu durum, kârlı uhrevi ticaretin tarafı olmaya bile bir engel teşkil etmektedir.

¹¹¹ Taberî, *Câmi'ü'l-Beyân*, 12/176; Mâturidî, *Te'vilâtu Ehli's-Sunne*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1426/2005), 6/38-39; Ebû Abdullah Mahmûd b. Abdullah el-Mürri, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîz*, (Kahire: el-Fârûk el-Hadîse, 1423/2002), 2/255.

¹¹² İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 4/266.

¹¹³ Taberî, *Câmi'ü'l-Beyân*, 10/596.

¹¹⁴ İsrâ, 17/110; Tâhâ, 20/8; Haşr, 59/24.

¹¹⁵ Nahl, 16/60.

¹¹⁶ A'râf, 7/180.

¹¹⁷ Nisâ, 4/64.

¹¹⁸ Nisâ, 4/80.

¹¹⁹ Nisâ, 4/115, 150-151.

¹²⁰ Müslim, imân, 70 (153).

2.2. Allah Yolunda Can ve Mal Yoluyla Cihat Etmek

Uhrevi ticaretin ikinci şartı, can ve mal yoluyla Allah yolunda cihat etmektir. Her ne kadar “cihat” sözcüğü, “mücadele etmek, çaba sarf etmek” gibi anlamlara gelse de aslında burada geçen “can ile cihat” şartı ile “Allah yolunda savaşmak” kastedilmiştir. Zira “savaşmak” ifadesi, Allah’ın müminlerin canlarını ve mallarını cennet karşılığında satın aldığı ifade eden Tevbe suresindeki ayette açıkça geçmektedir.¹²¹ İkinci şart olarak cihattan söz edilmesi de cihadın dinin zirvesi olmasından dolayıdır. Nitekim Nebî “İşin başı İslam, direği namaz ve zirve noktası da cihattır” buyurmuştur.¹²² Böylece uhrevi ticaret açısından Allah’ın, Saf suresindeki ayette işin/dinin başını ve zirvesini saymış olduğunu anlıyoruz.¹²³

Bir şahsın, sevdiği pahalı bir malı satın alması için harekete geçmesi ve çok çalışması elzemdir. Onun, o pahalı malı elde etmeyi istemesine rağmen bu amaç için hiçbir şey yapmaması onun samimiyetsizliğini gösterir. Zira sevgi ve istek, emek gerektirir.¹²⁴ Aynı şekilde cennet, Allah’ın satışa çıkardığı pahalı malıdır. Dolayısıyla ona talip olanların ellerinden geleni yapmaları kaçınılmazdır. Nitekim Allah Resulü, bu duruma dikkat çekerek “Hedefe varamamaktan korkan kimse, gece vakti yola çıkar. Geceleyin yürüyen/yolculuğa çıkan kimse, konağına varır. Dikkat edin! Allah’ın satışa çıkardığı malı pahalıdır. Dikkat edin! Allah’ın satışa çıkardığı malı cennettir” buyurmuştur.¹²⁵

Dinin zirvesine çıkarak Allah’ın pahalı malı olan cennete girmek ve onun acı verici cehennem azabından kurtulmak, kolay bir iş değildir. Bu uğurda mümin, kimi zaman canından kimi zaman da malından feragat edebilecek seviyeye gelebilir. Bu yüzden Allah, müminden hem canını hem de malını satın alarak aslında onları garanti altına almıştır. Şöyle ki; Allah, “Allah’ın sözü” en yüce olsun diye savaşan, yoldaki bütün zorluklara direnen, yorgunluklar, sıkıntılar ve acılar çeken ve sonunda da bu uğurda canını veren mümine, canını vermesinden itibaren içinde nimetler dolu çok güzel bir hayat yaşatacağını vadedmiştir. Öyle ki Allah yolunda öldürülen şehide, yaşadığı bu güzel hayattan dolayı “öldü” bile denilemez. Bilakis o, Allah katında gördüğü ikramdan ve nimetlerden dolayı dünyaya dönüp tekrar öldürülmeyi temenni edecektir. O hâlde şehit, aslında “ölmez”, yeni doğar. Allah, müminin verdiği sadakaları da zayi etmez, onları çoğaltır. Hatta onları yedi yüz katına bile çıkarır.

¹²¹ Tevbe, 9/111.

¹²² Ahmed, *Müsned*, 36/345 (22016); İbn Mâce, *fiten*, 12 (3973); Tirmizî, *imân*, 8 (2616). Tirmizî, “Hadis, hasen sahihtir” demiştir.

¹²³ “İslam” veya “İman” sözcükleri, tek başlarına kullanıldıklarında aynı anlamı, birlikte kullanıldıklarında ise “İslam”, dinin dış boyutunu, “İman” da iç boyutunu ifade eder. Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû’u’l-Fetâva*, 13/7-15.

¹²⁴ Bu anlamda Âl-i ‘İmrân suresinin 31. ayetinin tefsirine başvurulabilir.

¹²⁵ Tirmizî, *Sıfati’l-Kıyâme*, 18 (2450). Tirmizî, “Hadis hasen gariptir. Onun, yalnızca Ebu’n-Nadr yoluyla gelen rivayetini biliyoruz” demiştir. Elbânî ise eserin farklı bir baskısında hadisi sahih saymıştır.

İslam tarihi, uhrevi ticaretin bu ikinci şartının örnekleriyle doludur. Sahabe, canını ve malını Allah'a satan kimselerin modeli olmuştur. Onların kimisi, Müslüman olduktan sonra dinin direğini bile dikmeden doğrudan dinin zirvesine çıkmış ve canını Allah'a satmıştır. Canını Allah'a satanlara örnek olarak şu kimseleri zikredebiliriz: Uhud savaşında çatışma alanı Allah Resulünün civarına kadar intikal edip de onun etrafı düşman tarafından kuşatıldığında Nebî , “Bize canını kim satar?” buyurdu. Bunun üzerine ensardan beş kişi harekete geçti ve çatışıp şehit düştü.¹²⁶ Mekke’de Müslüman olan ve Medine’ye hicret etmek istediğinde malıyla birlikte hicret etmesine müşriklerin izin vermediği Suheyb-i Rûmî’nin Allah Resulüne yetişmek ve dinini korumak amacıyla bütün malından feragat etmesi de malı Allah’a satmanın en güzel örneklerinden biridir. Nitekim Suheyb Medine’ye geldiğinde Nebî ona, “Alışverişin kazançlı oldu... Alışverişin kazançlı oldu” buyurmuştur.¹²⁷

2.3. Allah’ın Kitabını Okuyup Namazı İkame Etmek

Allah’ın, “Allah’ın kitabını okuyanlar, namazı ikame edenler ve kendilerine verdiğimiz rızıktan başkaları için gizli açık harcayanlar, asla zararla sonuçlanmayacak bir ticaret umabilirler”¹²⁸ ayetinde zarar içermeyen kârlı uhrevi ticaret için söz konusu ettiği temel şartlardan biri de “Allah’ın kitabının okunması ve namazın ikame edilmesidir.”

Yüce Allah bu ayette kitabın okunmasından bahsetmiştir. Ancak söz konusu okuma eylemi, basit bir sözlü okumadan ibaret değildir. Bilakis bu okuma, müminin hayatını değiştiren ve davranışlarına etki eden bir okumadır. Nitekim inen ilk ayetinde “Oku!” emrinin vazedildiği Kur’ân’ın okunması, peygamberin ve sahabenin hayatını, ardından bütün dünyanın hayatını değiştirmiştir. “Oku!” emriyle amaçlanan şeyin “olumlu bir değişim” olduğu, söz konusu “Oku!” emrinin okuma-yazma bilmeyen Allah Resulüne yöneltilmesiyle anlaşılmaktadır. O hâlde diğer pek çok ayette olduğu gibi bu ayette de Allah, Kur’ân’ın sadece sözlü olarak okunmasından bahsetmemekte, Kur’ân’a göre yaşamayı da zımnen emretmektedir.

Bu bağlamda “Kendilerine verdiğimiz kitabı gereği gibi okuyanlar, işte ona iman edenler bunlardır. Kim onu inkâr ederse, artık onlar hüsrana uğrayanların ta kendileridir”¹²⁹ ayetinden anlaşıldığı üzere Allah, kitabı hakkıyla okuyanları övmüş ve onların gerçek müminler olduklarını bildirmiştir. Kitabı hakkıyla okumak ise “indirildiği şekilde onu okumak ve onu tahrif etmemek, helalini helal ve haramını haram kabul etmek, ona gerektiği şekilde tabi olmak, apaçık hükümleriyle amel etmek, müteşabih kısımlarına iman etmek, anlaşılması sorunlu olan ayetlerin

¹²⁶ el-Mervezî, *el-Cihâd*, (Tunus: Dâru’t-Tûnusiyye, 1972), 75.

¹²⁷ Hâkim, *el-Müstedrek*, 3/452 (5706). Hâkim, hadisin sahih olduğunu, ancak Buhârî ile Müslim’in onu tahrif etmediğini belirtmiş, Zehebî de onu onaylamıştır.

¹²⁸ Fâtır, 35/29.

¹²⁹ Bakara, 2/121.

anlamını bilene havale etmek, onu batıl bir şekilde tevil etmemek vs.” şeklinde tefsir edilmiştir.¹³⁰

Bu açıdan Allah, kitabı hakkıyla okumamaları ve onun bir kısmına iman edip bir kısmına iman etmemeleri,¹³¹ ayetlerin anlamlarını tahrif etmeleri ve sözleri gerçek anlamından farklı bir şekilde tevil etmeleri¹³² sebebiyle kitap ehlini kötölemiş ve onlara lanet etmiştir.

Aynı şekilde Kur’ân’ın hiçbir yerinde “Namazı kılın/صلوا” ifadesi geçmez. Bilakis bu anlamda yalnızca “Namazı ikame edin/أقيموا الصلاة” ifadesi geçer. Zira namazdan maksat, yalnızca belli başlı bazı hareketlerin yerine getirilmesi değildir. Bilakis namazın ikame edilmesi gerekir. Namazı ikame etmek ise onun farzlarını farz kıldıkları şekilde yerine getirmek, rükûlarını, secdelerini ve tilavetini tastamam yapmak, namazda huşu içinde olmak ve ondan başka bir şeyle ilgilenmemek, namazın bütün şartlarını muhafaza etmektir.¹³³ Ancak bu şekilde kılınan namazın, sahibine bir faydası dokunur. Rükûnlerine uyulmaksızın kılınan namazın Allah katında kabul edilmeyeceği pek çok hadiste geçer. Nitekim Hz. Peygamber, namazı şartlarına uygun şekilde kılmaya bağlı olarak kulun namazından alacağı sevabın farklılık arz edeceğini belirtmiştir.¹³⁴

Uhrevi ticaretin bu şartının iki yarısının zikredildiği “Kitaptan sana vahyedilenleri oku, namazı ikame et. Kuşkusuz namaz hayâsızlıktan ve kötülükten alıkoyar”¹³⁵ ayetinde Allah, namazın amacının hayâsızlıktan ve kötülükten alıkoymak olduğunu bildirmiştir. O hâlde kıldığı namazın, kendisini hayâsızlıktan ve kötülükten alıkoymadığı kimsenin namazı, amacının dışına sapsmış olur. Buna göre Taberî’nin dediği gibi namazın sürekli olarak şartlarına uygun bir şekilde kılınması, hayâsızlığın ve kötülüğün terk edilmesini sağlar.¹³⁶

Namaz, Kur’ân’ın okunması gibi kulun üzerinde olumlu bir değişikliğin gerçekleşmesinde etkili olur. Namazın kulun üzerindeki olumlu yansımaları, müşrikler bile fark edebilir. Nitekim kavmini kötülükten alıkoyan ve onlara iyiliği emreden Hz. Şuayb’a, müşrik kavmi “Ey Şuayb! Atalarımızın taptığı şeylerden yahut

¹³⁰ el-Beğavî, *Me’âlimu’t-Tenzil fi Tefsîri’l-Kur’ân*, (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, 1420), 1/161; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘Azîm*, 1/403-404.

¹³¹ Bakara, 2/85.

¹³² Bakara, 2/75; Nisâ, 4/46; Mâide, 5/13.

¹³³ Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, 1/247-248; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘Azîm*, 1/168.

¹³⁴ Ahmed, *Müsned*, 31/189 (18894). Muhakkik, hadisin sahih olduğunu söylemiştir.

¹³⁵ ‘Ankebût, 29/45.

¹³⁶ Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, 18/410.

mallarımız hususunda dilediğimizi yapmaktan vazgeçmemizi sana namazın mı emrediyor?” demiştir.¹³⁷

Bu başlık altında zikrettiğimiz ayetlerde görüldüğü üzere Allah, “emretme” ve “yasaklama” fiillerini namaza nispet etmektedir. Buna göre namaz, bir âmir gibi namaz kılan kimseye iyiliği emreder ve kötülüğü yasaklar. Kul, kıldığı namaza itaat ettiği takdirde namazla gözetilen amacı gerçekleştirmiş olur. Bu yüzden İbn Mes’ûd, kendisine “Falan kimse çok namaz kılıyor!” denildiğinde “Namaz, ancak kendisine itaat eden kimselere fayda verir” demiştir.¹³⁸

Uhrevi ticaretin bu temel üç şartının zikredilmesiyle aslında dinin bütünü bu ticarete konu edilmiş olmaktadır. Zira Nebî'nin , “İşin başı İslam, direği namaz ve zirve noktası da cihattır” buyurdu. Bu hadiste söz konusu şartların hepsi geçmektedir. Buna göre Allah, vadettiği şeylerin karşılığında aslında mümin kulun bütünüyle kendisine teslim olmasını, gönderdiği vahye tastamam bir şekilde uymasını ve kısaca kulun, dini eksiksiz bir şekilde yaşamasını talep etmektedir.

“Ey iman edenler, İslam’a toplu bir şekilde girin ve şeytanın adımlarını izlemeyin. Çünkü o, size apaçık bir düşmandır”¹³⁹ ayetinde Allah, iman edenlere hitap ederek İslam’a bütünüyle girmelerini; İslam’ın bütün hükümlerini yerine getirmelerini ve onun hiçbir hükmünü zayi etmemelerini emrederek,¹⁴⁰ kendilerini bu amaçtan derece derece saptıracak olan şeytanın adımlarına tabi olmayı da onlara yasaklayarak dinin eksiksiz bir şekilde yaşanması talebini açıkça belirtmektedir. Dolayısıyla iman eden erkek ve kadınların, herhangi bir konuda Allah ve Resulünün hükmünden başkasını tercih etmeleri söz konusu olamaz. Onların verdiği herhangi bir hükme muhalefet eden kimse, şeytanın adımlarına tabi olarak doğru yoldan apaçık bir şekilde sapmış olur.¹⁴¹

2.4. Diğer Şartlar

Müminin Allah ile yaptığı uhrevi ticaretin üç temel şartından söz etmiş olsak da aslında az önce belirttiğimiz gibi Allah, vadettiği nimetlerin karşılığında müminin kendisine bütünüyle teslim olmasını talep etmektedir. Dolayısıyla hayatın her alanı, uhrevi ticaretin kapsamına girer. Bu ticarete göre “müminin inancı ve ahlaki, sosyal hayatı ve ilişkileri, hayatının siyasal ve ekonomik yönleri” gibi yaşamın her boyutunun, Allah’a teslim edilmesi şarttır. Zira söz konusu ticaretin kârlı olabilmesi ve insanların mutluluğu elde edebilmesi, “Gerçeği kesin olarak bilip kabul eden kimseler

¹³⁷ Hûd, 11/87.

¹³⁸ Taberî, *Câmi ‘u’l-Beyân*, 18/408.

¹³⁹ Bakara, 2/208.

¹⁴⁰ Taberî, *Câmi ‘u’l-Beyân*, 3/599.

¹⁴¹ Ahzâb, 33/36.

için Allah'tan daha güzel hüküm sahibi kim olabilir?"¹⁴² ayetinde geçtiği gibi her şeyin en güzelini yapan¹⁴³ ve emreden Allah'ın hükmüne teslim olmakla mümkün olabilir. İnsanı, insanı yaratandan daha iyi tanıyan bir varlığın bulunması ise imkânsızdır. Dolayısıyla müminin, gökteki ve yerdeki her şeyin kendisine teslim olduğu¹⁴⁴ Allah'a diğer varlıklarla birlikte teslim olması, hem dünya hayatında düzenli ve huzurlu bir hayat yaşamasını hem de ahirette Allah'ın kendisine vadettiği nimetleri ve mutluluğu elde etmesini sağlar. Bu ve buna benzer nedenler, uhrevi ticaretin hayatın her alanını kapsamasının daha uygun olduğunu göstermektedir.

Bununla birlikte yüce Allah, sözünü ettiğimiz şartların dışında bazı şartları da özellikle zikretmiştir. Müminlerin canlarını ve mallarını cennet karşılığında satın aldığını ifade ettiği ve bu alışverişten dolayı müminleri kutladığı ayetten sonra müjdelediği müminlerin şu niteliklere sahip olan kimseler olduklarını belirtmiştir:

"O tövbekârlar, ibadet edenler, hamd edenler, oruç tutanlar, rükûa varanlar, secde edenler, iyiliği teşvik edip kötülükten alıkoyanlar, Allah'ın sınırlarını gözetenerler; müjdele o müminleri!"¹⁴⁵

Ayetten anlaşıldığı üzere Allah ile alışveriş yapan müminler, bu ticaretin hem kişisel hem de sosyal boyutuyla ilgilenirler. Onlar, alışveriş sözleşmesine aykırı olarak işledikleri hatalardan geri dönerler, onlara verdiği bütün nimetler için Allah'a hamd ederler, Allah'a yaklaşma amacıyla Allah'ın teşri ettiği ibadetleri yerine getirirler. Sadece kişisel gelişimleriyle uğraşmazlar; bilakis içinde yaşadıkları toplumun da söz konusu ticaretin şartına uygun hareket etmesi ve mutluluğa erişmesi amacıyla onlara, Allah'ın "iyilik" kabul ettiği şeyleri emrederler ve onun "kötülük" kabul ettiği şeyleri yasaklarlar. Böylece Allah'ın sınırlarını korumuş olurlar. Buna göre Allah ile ticaret yapan müminler, yalnızca dini yaşamaya çalışmazlar, içinde yaşadıkları toplumun da bu dini yaşamalarını sağlamak için çaba gösterirler. Takındıkları bu davranışlarla hem Hakk'a ibadet ederler, hem de halka nasihat ederler.¹⁴⁶

Yüce Allah, bu ayetin sonunda yine bir önceki ayette olduğu gibi "Ve müminleri müjdele!" buyurmuştur. Burada onlara neyi müjdelediğini belirtmemesi, onları, "iman" için dünya ve ahirette vadettiği bütün güzelliklerle müjdelemek istemesinden dolayıdır. O hâlde söz konusu müjde, bütün müminleri kapsamaktadır. Bununla

¹⁴² Mâide, 5/50.

¹⁴³ Örneğin bkz. Muminûn/14.

¹⁴⁴ Âl-i 'İmrân, 3/83.

¹⁴⁵ Tevbe, 9/112.

¹⁴⁶ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 4/219.

birlikte her bir müminin bu müjdeden hesabına düşecek payı, kendi imanının gücüne ve zayıflığına, amelinin durumuna göre değişiklik arz edecektir.¹⁴⁷

Bütün bunlar birlikte düşünüldüğünde Allah'ın, müminlerden iman etmelerini ve imanlarından sonra "Kur'ân'ı hakıyla okuyup namazı ikame etmek, hatalardan geri dönmek, ibadetlerle Allah'ın yakın olmak, insanlara iyiliği emredip kötülüğü yasaklamak, Allah yolunda can ve mal ile cihat etmek" gibi imanın gereğini yerine getirmelerini talep ettiği anlaşılır. Buna göre iman edenler ve bunun gereğini yerine getirenler, uhrevi ticaretin kârını elde edenler olacaktır. Bunların dışındaki insanlar ise hüsrana uğrayacaklardır. Bu durum, bizlere doğrudan "Andolsun zamana ki, insan gerçekten ziyan içindedir. Ancak, iman edip de sâlih ameller işleyenler, birbirlerine hakkı tavsiye edenler, birbirlerine sabrı tavsiye edenler bunun dışındadır"¹⁴⁸ anlamındaki Asr suresini hatırlatmaktadır.

Allah'ın, kendisiyle yaptığı ticarette müminden talep ettiği şeyi yalnızca imanla sınırlamak da mümkündür. Şöyle ki; Kur'ân ve sünnetin apaçık bir şekilde delalet ettiği ve bizim de daha önce örnekleriyle belirttiğimiz üzere amel imandandır. Öyleyse Allah, müminlerden gerçek anlamıyla iman etmelerini istemektedir. Nitekim dikkat edildiği üzere Allah, söz konusu ticareti ve alışverişi "iman edenler" ile yaptığını mutlak olarak belirtmektedir. Bu ticaret için verdiği müjdeyi de "iman" sahibi herkese kayıtsız bir ifadeyle yöneltmektedir.

"O hâlde imanın dışında neden bazı amelleri de şart koşuyor?" diye sorulacak olursa da bunun için şöyle bir açıklama yapılabilir: Allah, amel imanın kapsamına girdiği hâlde ilgili amelin öneminden dolayı onu ayrıca zikredebilir. Zira bağlacın varlığı, belirtilen her iki şeyin her zaman birbirinden ayrı şeyler olmasını gerektirmez. Nitekim Allah, "Her kim Allah'a, meleklerine, elçilerine, Cibril'e ve Mikail'e düşman ise, artık şüphesiz Allah da kâfirlerin düşmanıdır"¹⁴⁹ buyurmuştur. Dikkat edildiği üzere Allah, "melekler" ifadesini zikrettikten sonra ayetin iniş sebebiyle var olan ilgilerinden dolayı "Cebrail" ile "Mikail" in adlarını özellikle anmıştır. Bu durum, "salih amel" için de söz konusu olabilir. Allah'ın Asr suresinde "salih amel işleyenler" ifadesini kullanmasından sonra "birbirlerine hakkı tavsiye edenler ve birbirlerine sabrı tavsiye edenler" buyurması buna örnek verilebilir.

SONUÇ

Allah, insanların dünya hayatını merkeze alan ticaret anlayışını ahiret hayatını da kapsayacak şekilde genişletmek ve ticaretin merkezine ahiret hayatını

¹⁴⁷ es-Sa'dî, *Teyşîru'l-Kerîmi'r-Rahman fî Tefsîri Kelami'l-Mennân*, (b.y.: Muessesetu'r-Risâle, 1420/2000), 353.

¹⁴⁸ Asr suresi.

¹⁴⁹ Bakara, 2/98.

KAYNAKÇA/REFERENCES

- 'Adevî, S. (t.y.) *İhdâu'd-Dibâce bi-Şerhi Suneni İbni Mâce*. b.y.: Dâru'l-Yakîn.
- Ahmed b. Hanbel, E. A. A. B. M. (1421/2001). *Müsnedü'l-İmam Ahmed b. Hanbel*. thk. Ş. Arnaût – 'Â. Mürşid – Diğerleri. b.y.: Müessesetu'r-Risâle.
- Alûsî, Ş. M. B. A. (1415). *Rûhu'l-Me'ânî fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-'Azîmi ve's-Seb'î'l-Mesânî*. thk. A. A. Atıyye. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye.
- Beğavî, E. M. M. H. B. M. (1420). *Me'âlimu't-Tenzîl fî Tefsîri'l-Kur'ân*. thk. A. el-Mehdî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî.
- Buhârî, E. A. M. B. İ. (1422). *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. M. Z. B. N. en-Nâsır. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât.
- Cessâs, E. B. A. B. A. (1405). *Ahkâmu'l-Kur'ân*. thk. M. S. el-Kamhâvî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî.
- Çalışkan, N. (2018). Kur'ân'da Ticarî Ahlak Kuralları ve Günümüzdeki Yansımaları. *ANTAKIYAT/Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/1, 22-42.
- Ebû Dâvud, S. B. E. S. (1430/2009). *Sunenu Ebî Dâvud*. thk. Ş. Arnaût – M. K. Karabelli. b.y.: Dâru'r-Risâleti'l-'Âlemiyye.
- Ebû Ubeyd, K. B. S. (1421/2000). *Kitâbu'l-İmân*. thk. M. N. el-Elbânî. b.y.: Mektebetu'l-Me'ârif.
- Eş'arî, E. H. A. B. İ. (1397). *el-İbâne 'an Usûli'd-Diyâne*. thk. F. H. Mahmûd. Kahire: Dâru'l-Ensâr.
- Ezherî, E. M. M. B. A. (2001). *Tehzîbu'l-Luğa*. thk. M. I. Mur'ib. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî.
- Fahreddin Râzî, E. A. M. B. Ö. (1420). *Mefâtihu'l-Gayb*. (3. Baskı). Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî.
- Güneş, C. (2019). Kur'ân'ın Ticaret Dili ve Kavramları. *Umde Dini Tetkikler Dergisi*, 2/1, 101-125.
- Hâkim, E. A. H. B. M. (1411/1990). *el-Müstedrek 'ala's-Sahîhayn*. thk. M. A. 'Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye.
- İbn Atıyye, E. M. A. B. G. (1422). *el-Maharraru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*. thk. A. A. Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye.
- İbn Ebî Hâtim, E. M. A. B. E. H. (1419). *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'Azîm li İbni Ebî Hâtim*. thk. E. M. et-Tîb. (3. Baskı). Suudi Arabistan: Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz.
- İbn Ebî Zemenîn, E. A. M. B. A. (1423/2002). *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'Azîz*. thk. E. A. H. B. Ukâşe – M. B. M. el-Kenz. Kahire: el-Fârûk el-Hadîse.
- İbn Ebî'l-İzz, S. M. B. A. M. (1417/1997). *Şerhu'l-'Akîdeti't-Tahaviyye*. thk. Ş. Arnaût – A. B. M. et-Türkî. (10. Baskı). Beyrut: Müessesetu'r-Risâle.
- İbn Hacer el-Askalânî, E. F. A. B. A. (1379). *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife.
- İbn Kesîr, E. F. İ. B. Ö. (1420/1999). *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'Azîm*. thk. S. B. M. Selâme. (2. Baskı). b.y.: Dâru Taybe.
- İbn Kudâme, E. M. M. A. B. A. (1420/2000). *Lum'atu'l-İ'tikâd*. nşr. Vizâratu's-Şuûni'l-İslâmiyye. (2. Baskı). Suudi Arabistan: y.y.
- İbn Mâce, E. A. M. B. Y. (1430/2009). *Sunenu İbni Mâce*. thk. Ş. Arnaût – 'Â. Mürşid – M. K. K. – A. Harzullah vd. b.y.: Dâru'r-Risâleti'l-'Âlemiyye.
- İbn Manzûr, C. E. M. B. M. (1414). *Lisânu'l-'Arab*. (3. Baskı). Beyrut: Dâru Sâdir.
- İbn Mübârek, E. A. A. B. M. (1972). *el-Cihâd*. thk. N. Hammâd. Tunus: Dâru't-Tûnusiyye.
- İbn Receb, Z. A. B. A. (1422/2001). *Câmi'u'l-'Ulûm ve'l-Hikem*. thk. Ş. Arnaût – İ. Bâces. (7. Baskı). Beyrut: Müessesetu'r-Risâle.
- İbn Teymiyye, E. A. T. A. B. A. (1416/1995). *Mecmû'u'l-Fetâva*. thk. A. B. M. B. Kâsım. Medine: Mecme'u'l-Melik Fehd li-Tibâ'ati'l-Mushafî's-Şerîf.

- İbnu'l-Cevzî, E. F. C. A. B. A. (1422). *Zâdu'l-Mesîr fî 'İlmi't-Tefsîr*. thk. A. el-Mehdî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî.
- İsmâ'îlî, E. B. A. B. İ. (1412). *İ'tikâdu Eimmeti'l-Hadîs*. thk. M. B. A. el-Humeyyis. Riyâd: Dâru'l-'Âsime.
- Kirman, M. Ali "Dinin Ekonomik Modeli Küreselleşme Sürecinde Dine Yeni Bir Yaklaşım". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 / 18-19 (Ocak 2005): 147-161.
- Kurtubî, E. A. Ş. M. B. A. (1384/1964). *el-Câmi'u li-Ahkâmî'l-Kur'ân*. thk. A. el-Berdûnî – İ. Atfîş. (2. Baskı). Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye.
- Mâturîdî, E. M. M. B. M. (t.y.). *et-Tevhîd*. thk. F. Halîf. İskenderiye: Dâru'l-Cemâ'âti'l-Mısriyye. _____ (1426/2005). *Te'vîlâtü Ehli's-Sunne*. thk. M. Baslûm. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye.
- Mâverdî, E. H. A. B. M. (t.y.). *en-Nuketü ve'l-'Uyûn*. thk. S. B. Abdulkasud. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye.
- Müslim, E. H. M. B. H. (1431). *Sahîhu Muslim*. Kahire: Dâru İyhâi'l-Kutubi'l-'Arabiyye.
- Müzenî, E. İ. İ. B. Y. (1415/1995). *Şerhu's-Sunne*. thk. C. 'Azzûn. Suudi Arabistan: Mektebetu'l-Gurabâi'l-Eseriyye.
- Nedvî, E. H. A. (2015). *Müslümanların Gerilemesiyle Dünya Neler Kaybetti*, trc. A. Tırabzon – M. Acioğlu. (2. Baskı). İstanbul: Kayihan Yayınları.
- Nesâî, E. A. A. B. Ş. (1406/1986). *es-Sunenu's-Suğra*. thk. A. Ebû Ğudde. (2. Baskı). Halep: Mektebu'l-Matbû'âti'l-İslâmiyye.
- Nevevî, E. Z. M. Y. B. Ş. (1392). *el-Minhâc Şerhu Sahîhi Muslim b. Haccâc*. (2. Baskı). Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî.
- Okşar, Y. (2021). *Peygamberlik Olgusu*. Ankara: Nobel Yayıncılık.
- Özçelik, H. (2010). Hadislere Göre Günahların Bağışlanma Yolları I. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 34, 139-166.
- Özçelik, H. (2011). Hadislere Göre Günahların Bağışlanma Yolları II. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 35, 81-101.
- Sa'dî, A. B. N. (1420/2000). *Teyssîru'l-Kerîmi'r-Rahman fî Tefsîri Kelami'l-Mennân*. thk. A. B. M. el-Luveyhik. b.y.: Muessesetu'r-Risâle.
- Semerkindî, E. L. N. B. M. (1413/1993). *Bahru'l-'Ulûm*. b.y.: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye.
- Sıcak, A. S. (2018). "Suç-Ceza Uyumu Açısından Kur'ân'da "حَقَّ" Kökünün Kullanımı". *10. Uluslararası Sosyal Bilimler ve Spor Kongresi*, ed. E. Eyuboğlu – S. Baskın. 613-620. Rize: Saybilder Yayınları.
- Şinkitî, M. E. B. M. M. (1415/1995). *Edvâu'l-Beyân fî İdâhi'l-Kur'âni bi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- Taberî, E. C. M. B. C. (1422/2001). *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*. thk. A. B. A. et-Türkî. b.y.: Dâru Hicr.
- Tirmizî, E. İ. M. B. İ. (1998). *Sunenu't-Tirmizî*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî.
- Zebîdî, E. F. M. B. M. (t.y.). *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Heyet. b.y.: Dâru'l-Hidâye.
- Zemahşerî, E. K. C. M. B. A. (1419/1998). *Esâsu'l-Belâğâ*. thk. M. B. 'Uyûnu's-Sûd. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye.

Extended Abstract

The Ethereal Trade in Quran in the Context of Trade

The society of Jahiliyya consisted of people who completely severed their connection with Allah or made their relationship with Allah problematic, moved away as much as possible from the environment of pure revelation that is not corrupted by shirk and

superstition yet, except very few, most of the society did not recognize the existence of hereafter or did not care about such a life, and therefore lived only for this world. These people were so inclined to world, as mentioned in the Quran, they saw the world life is made up of only eating and drinking and benefiting from the blessings. In this respect, they no longer had a relationship with "man" that Allah created to serve him. This situation was not only reflected in the social, political and economic aspects of their lives, but also had influence on the concepts they used. The meanings of the concepts they used were generally based on a materialist and secular basis. The meanings of the concepts were limited to the benefits provided in the world.

Islam aims transforming the interest and perspective of man from this world to hereafter, which was not limited to reforming social, political and economic aspects of the Jahiliyya. At the same time, Islam was concerned with this human mentality and the consideration of the human being, which had suffered in terms of giving meaning to the concepts reflecting its perspective on life, and tried to correct it. He gave new ethereal meanings to the used words and concepts that man filled worldly meanings and thus enabled the relevant subject to be approached with a new and lively point of view. In this sense, one of the concepts emphasized in the Quran is the concept of "Commerce".

The concept of "Trade", means "shopping", is included in nine parts of the Quran and used for meaning of "spiritual / ethereal shopping" in three of these parts. In addition to this, commercial concepts such as "selling, buying, price, earning" are also mentioned in the Quran regarding the ethereal trade.

The Quran mentions a trade agreement between Allah and his servant and deals with this issue in detail and in this context, it refers to subject of the trade, its parties, conditions, benefit and loss. It is obvious that knowing the changes made by the Quran on this concept, the dimension it brings, detailed explanation of the trade and the meaning it gives to human mentality in the relevant issue will contribute to the understanding of Islam's beneficial perspective on events / life.

In this context, Allah concentrates on the concept of "trade" in order to widen understanding of the trade which people centered on the world and to place the hereafter at the center of trade and directs people's concerns to ethereal trade. Allah states that the essential trade is ethereal trade, and actual return and loss will be in question in this ethereal trade.

Based on Quran and Sunnah, most beneficial ethereal trade is between Allah and a true believer. According to this trade, Allah has purchased from the believers their lives and properties in exchange for being forgiven, being free of hell's torture and going to heaven on condition that "to have faith in Allah, jihad for Allah with their life and wealth, to recite the Quran and to perform the salaah". As soon as a Muslim believes, he needs to obey and be aware of that he will be accountable to Allah. If all the requirements are fulfilled, he will reach absolute happiness by having his wishes with no fear and forgiveness of sins. A Muslim who meets requirements receives Allah's support in every aspect of the world besides the blessings / promises in the hereafter. Therefore, his happiness will not be limited to the hereafter. He will be fully profitable in his trade with Allah, who does not break his word.

According Quran and Sunnah the ethereal trade of non-Muslims is also mentioned in these two main sources. However, they are disappointed in this world and the hereafter because they turn away from the most profitable trade that the believer makes with Allah and they choose perversion in return for guidance, the world in return for the hereafter, punishment in return for Allah's forgiveness, and disbelief in return for faith. While the Muslims have the greatest gain, non-Muslims are obviously disappointed and lose their life in this world and hereafter. Because Muslims do their ethereal trade with Allah; non-Muslims carry out their ethereal trade with the devil. If in line with its conditions, it is impossible for the trade with Allah to be damaging, and trade with the devil to be advantageous.

Although Allah mentions some conditions that must be followed in this trade with Muslims due to their importance, these conditions can actually be combined under the heading of "faith and deeds". Accordingly, Allah demands that a Muslim fulfill the requirements of his faith after he believes. Each Muslim makes use of the promised blessing depends on the strength of his faith and the state of his deeds. In our opinion, there is only one condition of the ethereal trade that Allah makes with Muslims, and it is restricted to "faith", since deeds are included in the scope of faith according to the true view. In that case, Allah promises the Muslims paradise in return for having true faith that requires completely commitment to him.

Keywords: Allah, Believer, Trade, Benefit, Non-Muslims

Türkiye’de Kadın ve Din Çalışmaları Üzerine Bir Araştırma¹

A Research on Women and Religion Studies in Turkey

Harun TUNÇ

ORCID: 0000-0002-2268-9756

Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana/Türkiye, tunc-harun@hotmail.com

Makale Bilgisi/Article Info:

Geliş/Received: 14.03.2021 Düzeltme/Revised: 01.04.2021 Kabul/Accepted: 23.04.2021

Araştırma Makalesi / Research Article

Atıf / Cite as: Tunç, H. (2021). Türkiye’de Kadın ve Din Çalışmaları Üzerine Bir Araştırma. Antakiyat, 4(1), 175-190

Öz

Kadın ve din arasındaki ilişkinin irdelenmesi 19. yüzyılda başlamıştır. Ancak bu konudaki yoğunlaşma, asıl olarak, 20. yüzyılın ikinci yarısında olmuştur. Bu tartışmaların Türkiye’deki izdüşümleri 1960’lardan bu yana “kadın ve din” evreninde ortaya çıkan pek çok eserle kendini göstermektedir. Bu çalışmada, Türkçe yazın üzerinde bir literatür taraması yapılmak suretiyle Türkiye’de “din-toplumsal cinsiyet-kadın” ilişkisi çerçevesinde ele alınmış çalışmalar ve “İslamcı feminizm” başlığı altında değerlendirilebilecek çalışmalar üzerine bir bibliyografya denemesi yapılmıştır. Literatürü oluşturan eserlerin önce sayısal olarak tespiti yapılmış ve konu, yazar, tür, yıl gibi demografik özelliklerinin belirlenerek oransal dağılımları tablolar halinde verilmiştir. Bu araştırma doğrultusunda bazı sorulara cevap aranmıştır. Bu sorular şu şekilde sıralanabilir: “Söz konusu çalışmalarda erkekler mi kadınlar mı daha çok söz sahibidir?”, “Eserlerin kitap, makale, yüksek lisans ve doktora tezi olarak oransal dağılımı nasıldır?”, “Çalışmaların yıllara göre oransal dağılımı nasıl seyretmiştir?”, “Geleneksel nokta itibari ile bu çalışmalarda en çok veya en az hangi noktalara temas edilmiştir?”, “Çalışmalar yöntem açısından nicel veya nitel metodolojiden hangisine uygun olarak yapılmıştır?” ve “Geniş bir katmana yayılan bu literatüre genel bir başlık belirlenmek istense ne olarak belirlenebilir?” Bu tür sorulara cevap arayan çalışmaların ilgili literatürün gerek eksik ve zayıf yönlerini gerekse de olgunlaşmış yönlerini ortaya koyması itibariyle günümüze gelinceye kadar alınan mesafeyi görmek adına yararlı olacağı düşünülmektedir. Bu doğrultuda literatürdeki eksikliklerden yola çıkılarak birtakım önerilerde de bulunmaktadır. Araştırmanın genel sonucuna göre Müslüman kadının doğrudan kendisini ilgilendiren din bağlamındaki konularda artık bizzat söz sahibi olduğu görülmektedir.

Anahtar kelimeler: Din, Kadın, Toplumsal Cinsiyet, İslamcı feminizm

¹ Bu araştırma sürecinde TR Dizin 2020 kuralları kapsamında “Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesinde” yer alan tüm kurallara uyulmuş ve yönergenin ikinci bölümünde yer alan “Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiğine Aykırı Eylemlerden” hiçbirini gerçekleştirilmemiştir. Ayrıca bu araştırma “Etik Kurul İzni” gerektirmeyen bir çalışmadır.

GİRİŞ

Türkiye’de din, toplumsal cinsiyet ve kadın evreninde pek çok çalışma yapılmıştır. Buna “İslamcı feminizm” de eklendiğinde bu çalışmaların sosyal bilimlerde giderek özel ve geniş bir yer kapladığı görülmektedir. Bu geniş çerçeve “kadın ve din” evreni olarak isimlendirilebilir. Öyle ki din bağlamında “erkeklik”, “eşcinsellik” veya “çeşitli cinsel kimlikler” konulu çalışmalar çok az olmasından ve kendi başına henüz belli bir literatür oluşturamadığından bu konularda yapılmış çalışmalar bile şimdilik bu evren içinde değerlendirilebilmektedir.

Türkiye’de 1960’lardan bu yana kadın ve din evreni içinde değerlendirilebilecek pek çok eser ortaya konulmuştur. Bu konuları içeren müstakil kitap ve makalelerin yanı sıra doktora tezleri ve özellikle yüksek lisans tezleri son yıllarda literatür içinde önemli bir yer tutmaktadır. Ayrıca bu konularda diğer dillerden de birtakım çalışmalar Türkçeye tercüme edilmiş ve edilmeye devam edilmektedir. Bazı dergiler ise içeriği kısmen veya tamamen kadın ve din olan özel sayılar çıkarmıştır. Örneğin *İslâmî Araştırmalar* (1997: 10/4), *İslâmîyat* (2000: 3/2), *Tezkire* (2001: 19), *İslâmîyat* (2001: 4/2), *Birikim* (2008: 227), *Muhafazakâr Düşünce* (2014: 11/41-42), *Dini Araştırmalar* (2016: 19/49) dergilerinde bu konular farklı bağlam ve perspektiflerden ele alınmıştır.

Bu çalışmada, Türkçe yazın üzerinde bir tarama yapılmak suretiyle kadın ve din evreninde değerlendirilebilecek çalışmalar listelenerek bir bibliyografya denemesi yapılmış ve tür, yayın yılı, yazar ve konu gibi çeşitli yönleri itibariyle sosyolojik perspektiften analize tabi tutulmuştur. Çalışma, Türkiye’de bu konular bağlamında üretilmiş eserler ve Türkçeye çevrilmiş eserlerle sınırlandırılmıştır. Şunu da eklemek gerekir ki toplamda 740 rakamını bulan bir listeden oluşan bu bibliyografya denemesi büyük bir yer kapladığından bu çalışmada paylaşılmamıştır. Ancak araştırmacıların bu listeden yararlanabilmesi için bir dosya olarak ayrıca paylaşılması düşünülmektedir.

YÖNTEM

Bu araştırma Türkiye’deki “kadın ve din” konulu çalışmalar üzerine yapılmış nitel ağırlıklı bir çalışmadır. Fakat anlam bütünlüğü oluşturmak açısından nicel verilere de sahiptir. “Nitel bir araştırmada elde edilen veriler, temalar, kavramlar veya benzer özellikler temelinde kategorilere ayrılarak analiz edilir. Kavramsal tanımlar yapılır, yeni kavramlar geliştirilir, kavramlar arasındaki ilişkiler incelenir ve bu kapsamda modellemeler yapılır. Bunun yanı sıra nitel araştırmalarda da ölçümler yapılabilir ve sayısal veriler sunulabilir.”² Dolayısıyla bu araştırmada kadın ve din konulu çalışmalar türlere, yıllara, yazarlara ve konularına göre kategorileştirilerek

² W. Lawrence Neuman, *Social Research Methods - Qualitative and Quantitative Approaches* (Pearson Education, 2014), 93, 203.

sayısal ve oransal dağılımları belirlenmek suretiyle incelenmiş ve aralarındaki ilişkiler değerlendirilmiştir.

Öncelikle bu araştırmanın ilgili literatürünün tezlerini bazı yönlerden değerlendiren Fatma Kenevir ve Şeyda Koçak Kurt (2016) isimlerine ait bir makale burada hatırlanmalıdır: *Türkiye’de Toplumsal Cinsiyet ve Din Temalı Tez Çalışmaları Üzerine Bir Değerlendirme*. Kenevir ve Kurt, çalışmalarında, Ulusal Tez Merkezi’nden 1990 yılından 30 Haziran 2016’ya kadarki zaman diliminde ortaya konulmuş din ve toplumsal cinsiyet temalı yüksek lisans ve doktora tezlerinin listesini (toplam 211 adet) çıkararak üzerine değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Bizim çalışmamız ise kadın ve din evrenini kitap, makale ve tezler düzleminde tarayarak daha geniş bir perspektifle değerlendirmeyi denemektedir. Dolayısıyla çalışmamız, Kenevir ve Kurt’un çalışmasına da bir şemsiye oluşturması açısından özgün ve önemli bir rol üstlenmektedir. Tezlerin listelenmesi sırasında Kenevir ve Kurt’un yaptığı çalışmanın listesinden herhangi bir verinin alınmasına gerek duyulmaksızın, YÖK veri tabanı sayesinde literatür ile ilgili temel kavramlar sürekli taranarak [son tarama: 25.12.2019] tezler baştan çıkarılıp listelenmiştir. Tezler listelendikten sonra Kenevir ve Kurt’un çalışmasında listelenenlerle bizim bulduğlarımız karşılaştırılmıştır. Bu noktada Kenevir ve Kurt’un çalışmasında yer alan bazı tezlerin bizim çalışmamızda olmaması dikkat çekmiştir. Bunun sebebi araştırıldığında bunların tez veri tabanından çıkarıldığı anlaşılmıştır.

Uzun bir çalışma zamanı alan bu araştırmada sağlıklı tespitler yapılabilmesi için şu adımlar izlenmiştir. Öncelikle eserler, kitap, makale, yüksek lisans ve doktora tezi olmak üzere dört başlıkta kategorize edilmiştir. Objektif veriler sunmak ve sağlıklı tespitler yapılabilmek için eserlerden kitap olanların elimizde başka baskıları olsa bile her birinin ilk baskısının izi sürülerek ilk baskılarına göre listesi yapılmıştır. Fakat yine de yayın tarihi noktasında ortaya çıkabilecek hata payını en aza indirebilmek için tablolar on yıllık periyotlar halinde yapılmıştır. Kitaplardan derleme çalışması olanlar var ise bu tür eserler eserin editörüne göre kadın veya erkek olarak kodlanmıştır. Farklı yerde tekrar yayınlanan makaleler var ise o makalenin ilk yayınlanma tarihi esas alınmıştır. Sayısı az olsa da ulaşılan bazı bildiriler makaleler başlığı altında değerlendirilmiştir. Tercüme eserler ise tercüme edene göre kadın veya erkek olarak kodlanmıştır. Yine aynı düşünceyle tercüme eserlerin çevrildiği tarih esas alınmıştır. Hem kadın yazarı hem erkek yazarı olan birden fazla yazarlı kitap, makale veya tercüme eserler (toplam 8 adet) ilk isme, sorumlu yazara göre değerlendirilerek kadın veya erkek olarak kodlanmıştır. Ayrıca sağlıklı veriler ve çıkarımlar için tezden kitaba dönüştürülmüş veya tezden makale olarak üretilmiş eserlerde listeye her iki çalışma alınmamıştır. Dağılımlarda o eserin ilk hali olan “tez” hali esas alınmıştır.

BULGULAR VE YORUMLAR

1. Eserlerin Türleri

Genel olarak konu ile ilgili toplamda 740 adet eser listelenmiştir. Genel toplam içerisinde, yaklaşık olarak, kitaplar %31, makaleler %28, yüksek lisans tezleri ise %33, doktora tezleri %7 oranında bir yer tutmaktadır. Tam sayı ve oranlar ise Tablo 1’de olduğu gibidir.

Tablo 1: Eser Türlerine Göre Dağılım

Eser Tipi	n	%
Kitap	231	31.2
Makale	209	28.2
Doktora Tezi	55	7.4
Yüksek Lisans Tezi	245	33.1
Toplam	740	100.0

Geniş bir alanı kapsayan kadın ve din literatürünün bununla sınırlı olduğu iddia edilemez. Gözden kaçmış eserler olabileceği gibi 1980’lerden bu yana İslamcı dergi yayıncılığı içinde çıkarılmış olan “kadın ve din” konulu dergiler³ kadın ilmi hâleri, gazete köşe yazıları, konuyla ilgili olabilecek bloglarda, ağlarda, platformlarda paylaşılan yazılı, görsel her türlü paylaşımın hatırdan tutulması gerekir. Ancak elde edilen böyle bir rakamın bu literatür için şimdilik bir şemsiye konumunda olduğunu söylemek mümkündür.

2. Eserlerin Yayın Yılları

Eserlerin yıllara göre dağılımını yapmak, kadın ve din tartışmalarının zamansal gelişiminin anlaşılması açısından önem taşımaktadır. Tablo 2’de eserlerin yıllara göre dağılımına bakıldığında Türkiye’de bu konuların 1960’lı ve 70’li yıllarda canlanmaya, 1980’lerde ise gelişim göstermeye başladığı görülmektedir. 1990’lı yıllarda hız kazanarak bu bağlamda görünür bir birikimin olduğu ve 2000’li yılların başlangıcından 2010’lu yılların sonuna kadar ise bu bağlamdaki çalışmaların ciddi oranda arttığı göze çarpmaktadır.

³ 1960’lardan bu yana İslamcı dergi yayıncılığı bağlamında çıkarılan yüzlerce dergi arasında müstakil anlamda “kadın ve din” konulu dergiler de bulunmaktadır. Örneğin 1979-1980 yılları içerisinde 4 sayı olarak çıkan *Rayet* dergisi; 1985-1996 yılları arasında 140 sayı olarak çıkan *Kadın ve Aile* dergisi; 1994-1997 arasında 38 sayı olarak yayınlanmış *Sena* dergisi; 1985-2010 yılları arasında 247 sayı olarak çıkan *Mektup* dergisi; 1995-1999 arasında 37 sayı olarak yayınlanmış olan *Kadın Kimliği*; 1997-1998 arasında 14 sayı olarak yayınlanmış *Evrensel Kadın* ve 2002-2016 arasında 142 sayı olarak yayınlanmış *Şebnem* dergisi burada zikredilebilir. Burada zikredilen dergilerin her biri ayrı bir araştırma konusu mahiyetindedir.

Tablo 2: Eserlerin Yıllara Göre Dağılımı

Yıllar	n	%
1960-1969	10	1.4
1970-1979	20	2.7
1980-1989	48	6.5
1990-1999	127	17.2
2000-2009	200	27.0
2010-2019	335	45.3
Toplam	740	100.0

Özellikle 2010-2019 yılları arasında literatürün %45'inin teşekkül edilmiş olması dikkat çekicidir. İlerde Tablo 5'te de görüleceği üzere bunun da büyük çoğunluğunu yüksek lisans tezleri oluşturmaktadır.

3. Eserlerin Yazarları

Eserlerin yazarların cinsiyetine göre bir dağılım yapıldığında ortaya çıkan veriler Tablo 3'tedir. Burada böyle bir tablo yapılması cinsiyete göre emeğin niteliğine dair bir ayırım yapmak anlamına gelmemektedir. Bu, en basit anlamıyla, bizzat kendisini ilgilendiren konularda kadın ne kadar söz sahibidir sorusuna cevap arama niteliğindedir.

Tablo 3: Eserlerin Cinsiyetlere Göre Dağılımı

Yazar	n	%
Kadın	447	60.4
Erkek	293	39.6
Toplam	740	100.0

Tablo 3'te görüldüğü üzere bu bağlamdaki literatürde bugün itibariyle kadınların erkekleri geçerek literatüre toplamda daha çok eser kazandırdığı görülmektedir. Verilere göre kadınların yaklaşık olarak %20,8'lik bir oranla literatüre erkeklerden daha fazla katkı sağlamış oldukları anlaşılmaktadır.

4. Eserlerin Yıllara ve Yazarlara Göre Dağılımı

Kadın ve din literatüründe kadınlar adına ilk kıvılcımı ve kadınlar lehine kırılma noktasını bulabilmek için yıllara göre eser sahiplerinin cinsiyetlerinin dağılımını yapmanın anlamlı olacağı düşünülmüştür (bkz. Tablo 4).

Tablo 4: Eserlerin Yıllara ve Yazara Göre Dağılımı

	1960-1969		1970-1979		1980-1989		1990-1999		2000-2009		2010-2019	
	n	%	n	%	n	%	n	%	n	%	n	%
Kadın	1	10.0	5	25.0	14	29.2	64	50.4	130	65.0	233	69.6
Erkek	9	90.0	15	75.0	34	70.8	63	49.6	70	35.0	102	30.4
Toplam	10	100.0	20	100.0	48	100.0	127	100.0	200	100.0	335	100.0

Tablo 4’te görüldüğü üzere bu literatürde daha önce erkekler söz sahibi iken 1980’li yıllarda başlamak suretiyle ama özellikle 1990’lı yıllarda kadınların bu alanda “ben de varım” dediği anlaşılmaktadır. Kadınlar lehine asıl kırılma 2000’lerde başlamış, 2010’lardan itibaren ise bu kırılma belirginleşmiştir. Özellikle 2000’li ve 2010’lu yıllarda bu konulardaki doktora ve yüksek lisans tezlerinde kadın sıçrayışı kadın lehine farkı açmıştır. Bu da kısaca kadının doğrudan kendisini ilgilendiren din bağlamındaki konularda bizzat kendisinin artık söz sahibi olduğunu apaçık ortaya koymaktadır.

1960 başı ile 2019 sonu gibi yaklaşık 60 yıllık bir zaman dilimine yayılan bu araştırmanın verilerine göre kadın ve din noktasında eleştirel anlamda kadınlar adına ilk kıvılcımı çıkarmanın Bahriye Üçok olduğu anlaşılmaktadır. 1960-1969 yılları arasında tespit edilen 10 eserden sadece bir tanesi kadın yazara aittir ki bu da Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nin ilk kadın öğretim üyesi olarak bilinen Üçok’un doçentlik tezi olan *İslam Devletlerinde Kadın Hükümdarlar* (1965) adlı eseridir. Şule Yüksel Şenler’den de bahsedilebilir. Romanlarında kadın ve din ilişkisine değinmekle birlikte Şenler’in bu araştırma kapsamında değerlendirilebilecek *İslam’da ve Günümüzde Kadın* (1975) adlı çalışması da bulunmaktadır. Bu isimlerle birlikte aynı dönemlerde eserler vermiş Samiha Ayverdi de hatırlanabilir. Romanlarında dindar muhafazakâr kadın psikolojisini daha çok tasavvuf bağlamında idealize etmiştir ancak bu araştırmanın konu edindiği sınırlar içinde değerlendirilebilecek spesifik bir çalışmasına rastlanmamıştır. 1980’li yıllardan itibaren Cihan Aktaş kadın ve din literatüründe önemli bir etki yaratmaya başlar. Onu 2000’lerde Nazife Şişman, Fatma Barbarosoğlu isimler takip eder. Yine 90’ların sonu ve 2000’lerin başından itibaren kadın ve din literatürünün çıtasının yükselmesine katkı sağlayan ve literatürün feminist yüzü olarak bilinen Hidayet Şefkatli Tuksal kendini göstermeye başlar.

5. Eserlerin Tür, Yıl ve Yazara Göre Dağılımı

Eserler, tür-yıl-yazar gibi bir bütünlükte aynı karede incelendiğinde ise veriler daha anlamlı hale gelecektir. Bu çerçevede Tablo 5 eser çeşidi, yıl ve yazar üçlüsünü aynı kareye toplamaktadır. Kitap, makale ve tezler birbiriyle kıyaslandığında farklılaşan kitaplar olduğu görülmektedir (bkz. Tablo 5). 1990’lar sonuna kadar

kitap sayısı yükselişten bu yıllardan sonra sert bir düşüşe geçmiştir. 1960'lardan 2000'lere kadar kitap yayınlama noktasında erkekler kadınlardan öndedir.

Tablo 5: Eserlerin Tür, Yıl ve Yazara Göre Dağılımı

		1960-1969		1970-1979		1980-1989		1990-1999		2000-2009		2010-2019	
		n	%	n	%	n	%	n	%	n	%	n	%
KİTAP	Kadın	1	10.0	4	21.1	14	29.2	30	39.0	29	69.0	16	45.7
	Erkek	9	90.0	15	78.9	34	70.8	47	61.0	13	31.0	19	54.3
	Toplam	10	100.0	19	100.0	48	100.0	77	100.0	42	100.0	35	100.0
MAKALE	Kadın	0	-	1	100.0	0	-	25	67.6	32	43.8	54	55.1
	Erkek	0	-	0	0.0	0	-	12	32.4	41	56.2	44	44.9
	Toplam	0	-	1	100.0	0	-	37	100.0	73	100.0	98	100.0
D. TEZİ	Kadın	0	-	0	-	0	-	4	100.0	11	84.6	30	78.9
	Erkek	0	-	0	-	0	-	0	0.0	2	15.4	8	21.1
	Toplam	0	-	0	-	0	-	4	100.0	13	100.0	38	100.0
YL. TEZİ	Kadın	0	-	0	-	0	-	5	55.6	58	80.6	133	81.1
	Erkek	0	-	0	-	0	-	4	44.4	14	19.4	31	18.9
	Toplam	0	-	0	-	0	-	9	100.0	72	100.0	164	100.0

Özellikle 90'lı yıllara kadar erkeklerin literatürde baskın olduğu dönemlerdeki eserlerin din karşısında kadına yaklaşım noktasında ataerkil yaklaşımlara sahip olduğuna dair belirgin izler taşıdığı söylenebilir. Cihan Aktaş'ın da dediği gibi 70'li 80'li yıllarda yayınlanan bazı kitapların kapaklarında, kadın bazen üzeri örtülerek korunan bir meyve ile temsil edilmekteydi. Açık giyimli kadınlar ise o yıllarda, doğru okumaların oluşturduğu kanaate göre, fikhî açıdan Müslüman erkekler için cariye sayılabilirlerdi. İlginç olan ise bu yaklaşımları kadınların dini bir hassasiyet ve teslimiyet adına kimi zaman erkeklerden daha ısrarlı bir dille savunmuş olmalarıdır. Bu yıllarda kadın ve din bağlamında yazılan romanlarda ise çoğu zaman, âşık olunan kadın, başkahraman İslamcı erkeğin hidayete çağırdığı, hidayetini vesile olduğu, Batı'ya öykünen bir hayat yaşadığı halde bu hayattan rahatsızlık duyan bir profile sahiptir.⁴

90'lı yıllara kadar kadın ve din bağlamındaki tercüme eserler de büyük çoğunlukla erkekler tarafından yapılmıştır. Zira "1960'lardan 80'lere Türkçeye çevrilen genelde dinî özeldir İslamcılık temelli tercüme faaliyetlerine bakıldığında ister istemez Türkiye'nin siyasî politik düşünce atmosferiyle uyuşur biçimde gerçekleştiği ve bu tercümelerin Suudi Arabistan, İran, Mısır, Pakistan başta olmak üzere çoğunlukla İslâmî coğrafyadaki Müslüman erkeklerin eserlerinden erkek

⁴ Cihan Aktaş, *Bacıdan Bayana: İslamcı Kadınların Kamusal Alan Tecrübesi* (İstanbul: İz Yay., 2016), 18, 20.

mütercimler tarafından yapıldığı” görülür.⁵ İşte kadın ve din literatürü kapsamına girecek o yıllardaki tercüme eserlerin de tıpkı bu paralellikte olduğunu, söylemek gerekir.⁶ Daha sonraki yıllarda kadın ve din çerçevesi içine girebilecek tercüme eserlerin daha çok Batı literatüründen yapılmaya başlandığı, erkeklerin yanı sıra kadınların da tercümelerde son derece etkin olmaya başladığı ve giderek feminist perspektife sahip eserlerin tercüme edildiği görülmektedir.⁷

Kadın ve din literatürüne İlahiyat çevresi içinden veya dışından olsun pek çok kişinin katkısı bulunmaktadır. Ancak bazı isimlerin niceliksel anlamda literatürde öne çıktıkları da söylenebilir. Bu anlamda Cihan Aktaş, Hidayet Şefkatli Tuksal, Nazife Şişman, Fatma Barbarosoğlu gibi kadın isimlerle birlikte İhsan Toker’i de burada not düşmek gerekir.

Bu literatüre ait ilk tez Şakir Erkan’ın *Kuran’da Kadın Hakları* (1990) adlı yüksek lisans tezidir. Hem seküler çevrelerde hem İlahiyat çevrelerinde bu konuların gündeme oturmasında çok önemli etkisi bulunan şu iki doktora tezini hatırlamadan

⁵ Yücel Bulut, “Türkiye’de İslamcılık ve Tercüme Faaliyetleri”, İ. Kara ve A. Öz (ed.), *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi* (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yay.), 339-368.

⁶ Bazı örnekler şöyle sıralanabilir: Seyyid Süleyman Nedevi, *Müslüman Kadınların Kahramanlıkları*, çev. R. Yıldız, (İstanbul: Fatih Yay., 1967); Ebu’l A’la el-Mevdudi, *Doğum Kontrolü Hareketi ve İslam*, çev. O. Eskicioğlu, (İzmir: Şelale Yay., 1967); Mustafa es-Sıbai, *İslam’a ve Garblulara Göre Kadın*, çev. İ. Toksarı, (İstanbul: Nida Yay., 1969); M. Nasruddin Elbani, *Hicab: Müslüman Kadının Örtüsü*, çev. A. N. Karcıoğlu, (İstanbul: Sinan Yay., 1970); Mevlana Niyaz, *Kadın Sahabiler*, çev. A. Genceli, (İstanbul: Toker Yay., 1971); Ebu’l A’la el-Mevdudi, *Hicab*, çev. A. Güncel, (İstanbul: Hilal Yay., 1972); M. Ferid Vecdi, *Müslüman Kadını*, çev. M. Akif, (İstanbul: Sinan Yay., 1972); A. M. Akkad, *Kur’an’da Kadın Hakları*, çev. A. Demirci, (İstanbul: Çığır Yay., 1975); İbnu’l Cevzi, *Kadınlar Kitabı*, çev. Y. Ziyaoğlu, (İstanbul: Şule Yay., 1986); İbrahim Cemal, *Müslüman Kadının Fıkıh Kitabı*, çev. B. Eryarsoy, (İstanbul, Risale Yay., 1986); Ramazan Said el-Buti, *Allah’a İnanan Kızlara*, çev. İ. Maden, (İstanbul: Madve Yay., 1986); M. Hasan Bureyğış, *Davetçi Müslüman Kadın*, çev. M. Çelen, (İstanbul: Şura Yay., 1987); Muhammed Seyyid, *Kur’an ve Sünnette Annelik*, çev. Y. Ertuğrul, (Konya: Uysal Kitabevi, 1987); Mustafa es-Sıbai, *Kadının Yeri: İslam Fıkıhı ve Beşerî Hukuk Açısından*, çev. A. Yalçın-M. Yolcu, (İstanbul: Akabe Yay., 1988).

⁷ Bazı örnekler şöyle sıralanabilir: F. Ayt Sabbah, *İslam’ın Bilinçaltında Kadın*, çev. A. Sönmezay, (İstanbul: Ayrıntı Yay., 1992); Deniz Kandiyoti, *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar: Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler*, çev. A. Bora vd., (İstanbul: Metis Yay., 1993); Fatıma Mernissi, *Peçenin Ötesi: İslam Toplumunda Kadın Erkek Dinamikleri*, çev. M. Küpçü, (İstanbul: Yayınevi Yay., 1995); Amina Wedud-Muhsin, *Kur’an ve Kadın*, çev. N. Şişman, (İstanbul: İz Yay., 1997); Elisabeth Özdalga, *Modern Türkiye’de Örtünme Sorunu Resmi Laiklik ve Popüler İslam*, çev. Y. Alogan, (Ankara: Sarmal Yay., 1998); Merlin Stone, *Tanrılar Kadinken*, çev. N. Şarman, İstanbul: Payel Yay., 2000); Fatıma Mernissi, *Kadınların İsyanı ve İslami Hafıza*, çev. A. Kantarcı, (Ankara: Epos Yay., 2003); Pınar İlkaracan (Ed.), *Müslüman Toplumlarında Kadın ve Cinsellik*, çev. E. Salman, (İstanbul: İletişim Yay., 2003); Ann Chamberlin, *Aynadaki Peçe: Ortadoğu’da Örtünmenin Tarihi*, çev. S. Kamuran, (İstanbul: İnkılap Yay., 2006); Sylvia Marcos, *Bedenler, Dinler ve Toplumsal Cinsiyet*, çev. S. Özbudun vd., (Ankara: Ütopya Yay., 2006); Zehra Ali, *İslami Feminizimler*, çev. Ö. Elitez, (İstanbul: İletişim Yay., 2014); Kecia Ali, *Cinsel Ahlak ve İslam*, çev. A. B. Baloğlu, (İstanbul: İletişim Yay., 2015). Kitaplara ilaveten bazı makaleler sıralanabilir: Kazemî, Farhad, “Toplumsal Cinsiyet, İslam ve Politika” çev. D. Özalpat, *Social Research*, 2000, 67(2): 453-474.; Nelsen, M. Hart vd. “Tanrı İmajlarında Cinsiyet Farklılıkları”, çev. F. Gündüz, *K.S.Ü İF Dergisi*, 2005, 3(6): 143-158.; Tohidi, Nayereh, “İslami Feminizm. Tehlikeler ve Ümit Vaad Eden Unsurlar”, çev. İ. Toker, *A.Ü. İF Dergisi*, 2004, XLV (2): 279-289.

geçmek olmayacaktır. Birincisi Fatmagül Berktaş'ın 1994 yılında tamamlamış olduğu *Tek Tanrılı Dinler Karşında Kadın: Hristiyanlık'ta ve İslamiyet'te Kadının Statüsüne Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım* (2012) adlı doktora tezidir. Bu eser daha sonra 1996 yılında aynı isimle kitap olarak yayınlanmıştır. İkincisi Hidayet Şefkatli Tuksal'ın 1998'de tamamlamış olduğu *Kadın Aleyhtarı Rivayetlerde Ataerkil Geleneğin İzleri* adlı doktora tezidir. Daha sonra bu eser de 2000 yılında *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümü* (2012) adıyla kitaplaştırılmıştır.

Yüksek lisans ve doktora tezlerinin sadece İlahiyat çevresinin tartışma alanı olmadığı diğer disiplinlerde de tartışıldığı görülmektedir. Ancak İlahiyat alanının başı çektiği de kendini belli etmektedir.⁸ Tezler, makaleler, tercüme eserler de eklenip daha geniş bir evrenden bakıldığında kadın ve din literatüründe İlahiyat alanının başı çekmeye devam ettiği görülmektedir. Öte taraftan kadın ve din evrenindeki çalışmaların yöntem açısından daha çok nitel karakterli olduğu tespit edilmektedir. Yapılmış olan nicel karakterli çalışmaların ise daha çok din sosyolojisi ve din psikolojisi alanlarında olduğu görülmektedir. Nitel çalışmaların çoğunlukta olmasının başka sebepleri de olabileceği gibi temelinde bizzat dinin nicelden çok niteliksel bir alan olması yatmaktadır.

6. Eserlerin Konuları

Kadın ve din evreni veya literatürü derken neyin kastedildiğini açıklığa kavuşturmak için eserlerin içerdikleri konulardan hareketle fragmanlar oluşturulmuştur. Bir başka çalışmanın konusu olarak bu konu düzlemlerinin her birinin ayrı ayrı değerlendirilip analiz edilmesi ve çözümlenmeler yapılması gerekir. Fakat bu çalışmada, eserlerin toplamında en çok veya en az hangi noktalara temas edildiğini görmek ve bazı konu düzlemleri içinde de eserlerin en çok veya en az neye yoğunlaştığının altını çizmek adına içeriklerin oluşturduğu fragmanları belirlemenin yararlı olacağı düşünülmüştür. Bu çerçevede kategorik konu düzlemleri en genişinden en dar olanına aşağıda Tablo 6'daki gibi teşekkül olmuştur.

Tablo 6: Eserlerin Konulara Göre Dağılımı

Konular	n	%
İslam Hukuku, Tefsir, Hadis, Kelam vs. bağlamında "İslamiyet ve Kadın"	105	14.2
İslam, İslâmî Kültür ve Toplumda Kıyafet: Tesettür/Örtünme/Türban/Başörtüsü	105	14.2
Müslüman Kadın ve Feminizm: İslamcı Feminizm/İslamcı Kadın Hareketi	95	12.8
Genel Olarak Dinlerde, İnanç Sistemleri ve Kültürlerde Toplumsal Cinsiyet ve Kadın	89	12.0
İslamî Kültür ve Toplumda Kadın / Doğu'da Kadın	67	9.1
Gelenek ve Modernlik arasında, Popüler Tüketim Kültürü bağlamında Müslüman Kadın	64	8.6
İslam, Evlilik-Aile-Boşanma ve Kadın / "Müslüman Kadının Vazifeleri"	45	6.1

⁸ Fatma Kenevir ve Ş. Koçak Kurt, "Türkiye'de Toplumsal Cinsiyet ve Din Temalı Tez Çalışmaları Üzerine Bir Değerlendirme", *Dini Araştırmalar*, 2016, 19(49), 354.

Din, Dini Kurumlar, Eğitim Öğretim, Toplumsal Cinsiyet ve Kadın	28	3.8
Dini Çerçeve “Öne Çıkan Rol Model Müslüman Kadınlar”	24	3.2
Tasavvuf ve Kadın	20	2.7
Dindarlık, Cinsiyet ve Kadın Dindarlığı	19	2.6
Dini Oluşum, Dini Grup, Mezhep, Cemaat ve Kadın	16	2.2
İslam, Kültür, Toplum, Kadın ve Cinsellik	14	1.9
Şiddet, Suç, Toplumsal Cinsiyet, Kadın ve Din	12	1.6
Hz. Muhammed, Sünnet ve Kadın	10	1.4
Batı’da Müslüman Kadın	9	1.2
Din, İslam ve Eşcinsellik / LGBTİ+ Bireyler ve Din	8	1.1
Din ve Erkeklik / İslam, İslami Kültür ve Erkeklik / İslamcı Erkeklik	7	0.9
“Din, Toplumsal Cinsiyet ve Kadın” Çalışmalarının Değerlendirilmesi	2	0.3
Toplumsal Cinsiyet ve Sekülerleşme	1	0.1
Toplam	740	100.0

Tablo 6’den anlaşılacağı üzere her şeyden önce Müslümanların çoğunlukta olduğu Türkiye’de “kadın, toplumsal cinsiyet, feminizm, erkeklik, çeşitli cinsel kimlikler” gibi konuların İslam dini, kültürü ve onun müntesipleri bağlamında işleyen çalışmaların öncelikli ve en geniş yeri edinmesi kaçınılmaz olmuştur.

Kadın ve din literatürünün gövdesinin “İslam Hukuku, Tefsir, Hadis, Kelam vs. bağlamında İslamiyet ve kadın”; “İslam, İslâmî kültür ve toplumda kıyafet: tesettür/örtünme/türban/başörtüsü”; “Müslüman kadın ve feminizm: İslamcı feminizm/İslamcı kadın hareketi”; gibi ana konulardan teşekkül olduğu anlaşılmıştır.

Literatür içindeki ikinci en geniş konu düzlemini kapsayan çalışmaların içinde “başörtüsü” konusu genel olarak “kıyafet” konusuna göre çok daha fazla işlenmiştir. Ayrıca bu eserler, yazıldığı dönemin siyasi hayatının atmosferinde şekillendiği izlenimini verir. Üçüncü en geniş konu düzlemine bakıldığında buradaki eserler kadın ve din literatürü içinde feminizmin ayak izlerine rastlamanın mümkün olduğunu gösterir. Söylem, kimlik veya kavramsal açıdan anlamlandırılmaya muhtaç tarafları olmakla birlikte “feminizm” ve “kadın hareketi” kavramları çerçevesinde İslamcı feminizm gibi bir olgunun inşa edilmeye devam edildiği görülür.

90’lı yıllardan itibaren gündeme gelmeye başlayan “gelenek ve modernlik arasında, popüler kültür ve tüketim kültürü bağlamında Müslüman kadın” düzlemindeki çalışmalarda, değişim dönüşüm, tüketim, popüler kültüre ayak uydurma, kapitalizme eklenme çoğunlukla Müslüman dindar kadın üzerinden okunmuştur. Erkek boyutu büyük oranda ihmal edilmiştir. “İslam, evlilik-aile-boşanma ve kadın” düzlemindeki eserler daha çok İslamcı erkeklere aittir ve daha çok 70’li 80’li yıllarda yazılmış olan eserlerdir. Yani bu tür eserler kadın ve din literatüründe henüz kadınların egemen olmadığı dönemlerde ele alınmıştır. Bu tür

eserlerde eril tahakkümün kural ve kaidelerine daha sık rastlandığı açıkça söylenebilir. “Dinî çerçevede öne çıkan rol model Müslüman kadınlar” düzlemindeki eserler daha çok İslamcı kadınlar başta olmak üzere İslamcılarının 1970’lerden itibaren ürettikleri “hidayet romanları” ile aynı algıya ve işleve sahip olduğu söylenebilir. Rol model olarak Ehl-i Beyt kadınlarından, kadın sahabeler ve İslam tarihi içindeki başka isimlerden pek çok örnek sunulur. En öne çıkan isimler ise Emine, Hatice, Ayşe, Fatma, Zeynep olup, bilindiği gibi bunlar Hz. Peygamberin annesi, eşleri ve çocuklarının adlarıdır. Bunun dışında tasavvuf ehli bir kadın olarak Rabiatü’l-Adeviyye ismi de önde gelen isimlerdendir.

“Mezhep, dinî grup, cemaat ve kadın” konu düzlemine bakıldığında tasavvuf bağlamındaki kadın çağrışımlarının dinî grup ve oluşumlar bağlamındaki kadın çağrışımlarından daha “yumuşak” ve “pozitif” olmasından dolayı “tasavvuf ve kadın” çalışmaları belli bir olgunluğa erişmiş gözükmetedir. En çok “Mevlana’da kadın” başlığının konuşulması dikkat çekicidir. Fakat bu düzlemde dinî grup ve cemaatler bağlamındaki kadın çalışmalarının çok eksik kaldığı görülür. Türkiye’de sıkça konuşulan ve tartışılan dinî grup, mezhep, cemaat gibi yapılarda gerek toplumsal cinsiyet konusunun gerek kadın konusunun çok az düzeyde işlenmiş olması ilginç bir durumdur. Daha ilginç olan ise önceleri “cemaat” kavramı etrafında tanımlanan ama daha sonra gerçek yüzü ortaya çıktığında FETÖ olarak isimlendirilen oluşumda özellikle kadın konusunun analiz edilmemesidir. Oysaki söz konusu oluşumdaki kadınların “abla” sıfatıyla çok aktif oldukları da bilinmekteydi. Yine de bu araştırmanın listesinde yer almasa da bu oluşumdaki kadınların pozisyonları üzerine değerlendirmeleri olan bir kitabın ilgili bölümleri bulunmaktadır.⁹ Bir de bu araştırmanın listesinde yer alan bir kitapta Said Nursi, Fethullah Gülen gibi isimler ve FETÖ’nün “Sızıntı” dergisi üzerinden bu zihniyetin kadın algısı üzerine eleştirel feminist bir okuma yapılmıştır.¹⁰

Kadın ve din literatürünün bir diğer eksiği “göç, göçmen, din ve Müslüman kadın” gibi bir konu düzlemi üzerine değinilmemiş olmasıdır. Çok geniş bir literatürü tarayarak göç konusuna eğilmiş olan Kirman ve Güçlüten (2020), göç çalışmaları içinde din faktörünü ele alan çalışmaların genel toplam içinde %2’lik bir oran kapladığını tespit etmiştir. Konu, “göç, göçmen, din ve Müslüman kadın” boyutuna taşındığında bu eksiklik çok daha ciddi boyutlardadır.¹¹ Bu bağlamda bu araştırma kapsamında göç ve Müslüman kadın ilişkisini ele alan dört esere rastlanılmıştır. O eserlerden biri bu çalışmanın “İslamî kültür ve toplumda kadın / Doğu’da kadın”

⁹ Berna Turam, *Between Islam and the state: The Politics of Engagement*. (California: Stanford University Press, 2007).

¹⁰ Handan Koç, *Muhafazakârlığa Karşı Feminizm* (İstanbul: Destek Yayınları, 2012).

¹¹ M. Ali Kirman, *Göç Araştırmaları ve Din*, II. Din Sosyolojisi Sempozyumu, (Ankara: 22-24 Ekim 2020).

düzlemi içinde değerlendirilirken diğer üçü “Batı’da Müslüman kadın” konu düzlemi içinde değerlendirilebilmiştir.

Bu literatürün dikkat çeken bir diğer tarafı din bağlamındaki “erkeklik” çalışmalarının eksik kalmış olmasıdır. Bu anlamda ilk kez Emine Şenlikoğlu’nun (2012) 1988 yılında *İslam’da Erkek* adlı eseriyle attığı ilk adım önemli bir yere sahiptir. Ancak Şenlikoğlu’nun attığı adımdan bugüne kadarki süreç içinde bu düzlemdeki çalışmaların oranı literatür içinde %1’e tekabül edebilmektedir. Sayısı az da olsa yapılmış çalışmaları hatırd tutmak kaydıyla bu bağlamda son zamanlardaki dikkat çekici çalışmalardan biri olan Birsen Banu Okutan’ın *Erillik ve Din: İslamcı Habitus Sorgulanıyor* (2017) adlı eserini de burada hatırlamak gerekmektedir. Dolayısıyla “din ve toplumsal cinsiyet” tartışmalarının bir tarafının bir türlü erkeğe dönmemesi önemli bir eksiklik yaratmaktadır. Bu konuya eğilmeye devam edilmesi gerektiğinin altı özellikle çizilmelidir. Bu düzlemde çalışma yapılmamasının birinci nedeni “dinî bağlamda erkeklikle ilgili malzemenin çok sınırlı olması veya en azından kadınlarla ilgili olduğu kadar olmaması” şeklinde tespit edilebilir. Fakat meselenin bu kadar masum olduğu söylenemez. Zira kadın ve din çalışmalarının önceleri erkeklerin tekelinde olmasına karşılık kadınların şimdi bu literatürde erkeklerden daha çok söz sahibi olmaya başlamasıyla “erkeklik ve din” çalışmalarının canlanmaya başlaması gibi bir gerçeklik göz önüne alındığında burada söylenmeye çalışılan daha kolay anlaşılacaktır. Yine yapılmış olan çalışmaları hatırd tutmak kaydıyla bu literatür henüz “çeşitli cinsel kimlikler” açısından çok kısıtlıdır. Elbette dinin bu tür olgu veya kimliklere mesafeli olması ve dinin bu yaklaşımının zaman zaman Türkiye’nin genel politik havasına yansması durumu bu konuları çalışmaya elverişli ortamlar yaratmamakta ve böyle eserler ortaya koyacak iradeler gelişmemektedir. Yine de Türkiye’de sadece din bağlamında değil genel anlamda eksik olan erkeklik ve çeşitli cinsel kimlikler ile ilgili çalışmalar arttıkça bu konuların din bağlamındaki çalışmaların da artacağı tahmin edilmektedir.

En az eser “toplumsal cinsiyet ve sekülerleşme” düzleminde yer almaktadır. Doğrudan bu konu düzlemini ilgilendiren şimdilik sadece bir eser ile karşılaşmaktadır. Bu eser Linda Woodhead’ın *Toplumsal Cinsiyet ve Sekülerleşme Teorisi* (2017) ismiyle Türkçeye çevirmiş olduğumuz *Gendering Secularization Theory* adlı makalesidir. Toplumsal cinsiyet kavramını din noktasından hareketle doğrudan sekülerleşme kavramı bağlamında ele alması bakımından toplumsal cinsiyetin din bağlamındaki literatüründe anlamlı bir yerinin olacağı düşünülmektedir. Erkeklerin “doğal sekülerler”miş kadınların da “doğal dindarlar”mış veya “zorunlu dindarlar”mış gibi algılandığı bir toplumda “kadın dindarlığı” söyleminin daha hâkim olması şaşırtıcı değildir. İlginç olan dindarlık dışıl, sekülerlik ise eril olarak kodlandıktan sonra modernleşme ve sekülerleşmenin de ister istemez kadın ve bedeni üzerinden okunmaya başlanmasıdır. Böyle bir algının oluşmasında ataerkinin hem din hem

modernite ile ayrı ayrı iş birliklerinin etkisi bulunduğunu burada işaret etmek gerekmektedir. Zira hem “kadın dindarlığı (kadınlar daha dindardır)” deyip “kadınlar da sekülerdir” diyememek hem de sekülerleşmeyi kadın ve bedeni üzerinden okuyup “kadın sekülerleşmesi” demek yerine “kadın dindarlığının sekülerleşmesi” demeye meyletmek, irdelenmesi gereken karmaşık bir konudur.

TARTIŞMA: LİTERATÜRE İSİM?

Eserler, genelden özele doğru bir bakışla incelendiğinde veya özelden genele doğru bir değerlendirmeye alındığında, temelde iki kategoriye ayrılmaktadır. Birincisi din bağlamında doğrudan “kadın” kavramını ilgilendiren çalışmalar ikincisi ise “toplumsal cinsiyet”, “erkeklik”, “eşcinsellik”, “çeşitli cinsel kimlikler” gibi kavramları ilgilendiren çalışmalardır. İkinci kategorinin yeterince gelişmemiş olması, din ve toplumsal cinsiyet, din ve erkeklik, din ve eşcinsellik, din ve çeşitli cinsel kimlikler gibi çalışmaların da şimdilik “kadın ve din” başlıklı bir evrenin içine alınmasını gerektirmektedir. Din bağlamındaki toplumsal cinsiyet tartışmalarının hemen hepsi “kadın” üzerindedir. Toplumsal cinsiyet kavramının çoğunlukla kadın üzerinden okunduğu bir gerçek iken bu gerçeklik din bağlamındaki çalışmalarda kendini daha açık ve net ortaya koymuş olmaktadır. Bir başka ifadeyle genel olarak toplumsal cinsiyet araştırmaları ve tartışmaları içinde “erkeklik” boyutu eksik iken din bağlamındaki bu tartışmalarda ve çalışmalarda bu boyutun eksikliği daha belirgindir. Bu anlamda din ve erkeklik çalışmalarının henüz olgunlaşmış bir literatür oluşturduğu söylenemez. Din ve eşcinsellik, din ve çeşitli cinsel kimlikler düzlemindeki çalışmalar da aynen bu seviyededir. Bu anlamda bu düzlemlerdeki çalışmalar şimdilik “kadın ve din” gibi bir başlığın altına toplanabilir. Bu çerçevede eserlerin oluşturduğu literatüre genel bir isim verilmek istendiğinde bu ismin olsa olsa “kadın ve din” literatürü olabileceği söylenebilir. Bu aşamadan sonra bu araştırma için “içerik başlığı aşıyor” gibi bir eleştiri getirilebilir. Ancak bu, şu an için geçerli olan bir durumu ifade etmek anlamına gelmektedir. Literatürde “kadın” kavramının merkezdeki yerinin değişmesiyle ve din bağlamındaki erkeklik, eşcinsellik, cinsel kimlik çalışmalarının artmasıyla bu söylenenler de değişebilir.

SONUÇ

Türkiye için konuştuğumuzda tanrısal, ideolojik, kültürel ve toplumsal yönüyle genelde dinlerin özelde İslam’ın kadınlık, erkeklik, çeşitli cinsel kimlikler, feminizm ve kadın hareketi kavramları ile nasıl bir ilişkide ilerleyeceği merak konusudur. Dinin genelde toplumsal cinsiyet özelde kadın ile olan sıkı ilişkisi ve İslamcı feminizm olgusunun dikkat çekiciliği, Türkiye’de erkeklik ve çeşitli cinsel kimlikler ile ilgili çalışmaların canlanmaya başlaması göz önünde bulundurulduğunda bu bağlamdaki çalışmaların devam edeceği ve bu araştırmanın evreninin daha da genişleyeceği tahmin edilmektedir. Kadın ve din literatürünü oluşturan eserlerin nicelik-nitelik

şeklinde bir kıyası yapıldığında, şimdilik, nicelin nitelden önde olduğu ifade edilebilir. Fakat daha objektif, tarafsız, bilimsel bakış açısıyla yazılmış eserlerin sayısı arttıkça nitelin niceli geçeceği de umut edilmektedir. Burada açık olan şu ki Müslüman kadın doğrudan kendisini ilgilendiren din bağlamındaki konularda artık bizzat söz sahibi olmaya başlamıştır.

Geniş bir evrene yayılan kadın ve din literatüründen hareketle şu genel önerilerde bulunulabilir:

- Genel olarak “erkeklik-din”, özel olarak “erkeklik-İslam” ilişkisini inceleyen çalışmalara ağırlık verilebilir (bu ilişkiyi sadece kadın yazarlar değil erkek yazarlar da çalışmalıdır). Bununla bağlantılı olarak genellikle Müslüman dindar kadın üzerinden okunan popüler kültür ve tüketim kültürünün Müslüman dindar erkek boyutu da göz önünde bulundurularak dindar veya İslamcı erkeğin değişim dönüşümünü inceleyen çalışmalara ağırlık verilebilir.
- “Çeşitli cinsel kimlikler ve din” ilişkisini inceleyen çalışmalara ağırlık verilebilir.
- “Dinî gruplarda kadın” konusu araştırılmaya devam edilirken diğer yandan dinî gruplarda kadın ve erkek karşılaştırmalarını ortaya koyan çalışmalar yapılabilir.
- “Toplumsal cinsiyet ve sekülerleşme” veya “kadın ve sekülerleşme” ilişkisini araştıran çalışmalar yapmaya ağırlık verilebilir.

Yine geniş bir evreni kapsayan bu literatürün kör noktalarından hareketle şu özel önerilerde bulunulabilir:

- Temel İslam İlimleri noktasında “din ve kadın” ilişkisine dair evrenselci ve tarihselci perspektifin karşılaştırmasını yapan çalışmalar yapılabilir.
- İslamcı feminizmin/feministlerin kabullenilme(me)sinin nedenleri araştırılabilir.
- “Doğu’da (İslâmî kültür ve toplumlarda) Müslüman kadın” ve “Batı’da Müslüman kadın” karşılaştırmalarını ortaya koyan çalışmalar yapılabilir.
- “Göç, göçmen, din ve kadın” çalışmaları yapılabilir.
- Yasaklar sonrası başörtüsünün veya başörtülülerin yeni biçimleri (örn. yasakların kalkmasına karşılık bu sefer bizzat kendi iradeleriyle başörtüsü takmaktan vazgeçenler) çalışılabilir.

- “Kadının modernleşme ve sekülerleşme biçimleri”ni inceleyen çalışmalar yapılarak “erkeklerin modernleşme ve sekülerleşme biçimleri”ne benzer ve farklı yönleri tespit edilebilir.

KAYNAKÇA/REFERENCES

- Aktaş, C. (2016). *Bacıdan Bayana: İslamcı Kadınların Kamusal Alan Tecrübesi* (7 b.). İstanbul: İz Yay.
- Berktaş, F. (2012). *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın: Hristiyanlık'ta ve İslamiyet'te Kadının Statüsü Üzerine Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım* (4 b.). İstanbul: Metis Yay.
- Bulut, Y. (2013). Türkiye'de İslamcılık ve Tercüme Faaliyetleri. İ. Kara ve A. Öz (Ed.) içinde, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi* (s. 339-368). İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yay.
- Erkan, Ş. (1990). *Kur'an'da Kadın Hakları*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Kenevir, F. ve Kurt, Ş. K. (2016). Türkiye'de Toplumsal Cinsiyet ve Din Temalı Tez Çalışmaları Üzerine Bir Değerlendirme. *Dini Araştırmalar*, 19 (49), 347-385.
- Kirman, M. A. (2020). Göç Araştırmaları ve Din. *II. Din Sosyolojisi Sempozyumu (22-24 Ekim 2020)*. Ankara.
- Kirman, M. A. – Ç. Güçlüten (2020). Türkçe Göç Yazını Üzerine. *Göç ve Din*, Ankara: Astana Yay.
- Koç, H. (2012). *Muhafazakârlığa Karşı Feminizm*. İstanbul: Destek Yay.
- Neuman, W. L. (2014). *Social Research Methods - Qualitative and Quantitative Approaches* (7th edition). Pearson Education.
- Okutan, B. B. (2017). *Erillik ve Din: İslamcı Habitus Sorguluyor*. İstanbul: Rağbet Yay.
- Şenler, Ş. Y. (1975). *İslam'da ve Günümüzde Kadın*. Ankara: Nur Yay.
- Şenlikoğlu, E. (2012). *İslam'da Erkek*. İstanbul: Mektup Yay.
- Tuksal, H. Ş. (2012). *Kadın Karşısı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümü* (4 b.). Ankara: Otto Yay.
- Turam, B. (2007). *Between Islam and the state: The Politics of Engagement*. California: Stanford University Press.
- Üçok, B. (1965). *İslam Devletlerinde Kadın Hükümdarlar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay.
- Woodhead, L. (2017). Toplumsal Cinsiyet ve Sekülerleşme Teorisi. (çev. H. Tunç) *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)*, 17(1), 501-509.

Extended Abstract

A Research on Women and Religion Studies in Turkey

Religiosity has an important function in the formation and consolidation of gendered understanding. It has been inevitable that religiosity takes place as a side effect or an inherent factor in the developmental process of gender, in particular, women's discussions.

In this sense, religiousness is one of the factors most closely related to gender. It is known that religions also make regulations without being indifferent to their social gender identity. It is possible to encounter these arrangements in every stage of life. In the historical process, both in the sacred teachings of religions and in the comments made by the members of that religion, while men were mostly depicted as “neutral” or “privileged”, multidimensional depictions of women have emerged. A complex structure of different and contradictory attitudes on behalf of women can be mentioned within the religious culture. It is seen that this complex structure has expanded considerably with the intervention of patriarchal discourses in religious discourses. So much so that this starts with the “belief in a masculine God” and continues until almost every perception and judgment about gender.

The examination of the relationship between women and religion started in the 19th century. However, the concentration on this issue was mainly in the second half of the 20th century. Since 1960 the projections in Turkey this discussion of “women and religion” shows itself very much with the work occurring in the universe. In this paper, in Turkey by making a literature review over the Turkish literature related with “religion-gender-woman” were discussed in the framework of the relationship and “Islamist feminism” work can be evaluated under the title were made of a bibliographic research. The numerical determination of the works that make up the literature was made first and the demographic characteristics such as subject, author, genre, year were determined and their proportional distributions were given in tables. In line with this research, some questions were sought to be answered. These questions can be listed as follows: “Which are has more word; men or women in these studies?” “How is the proportional distribution of works as books, articles, doctorate thesis and graduate thesis?” “How did the proportional distribution of the works according to years?” “As of the point reached, what has been the most or least contact with these studies?” “Which of the quantitative or qualitative methodologies were used in the studies?” “What can be defined as a general title for these studies that span a broad stratum?” It is thought that this study which is looking for answers to such questions will be useful to see the distance taken in this context with its deficiencies or matured aspects. In this direction, some suggestions are made based on the deficiencies in the literature. According to the general result of the study, it is seen that the Muslim woman has a say in the matters within the context of religion that directly concern her.

Keywords: Religion, Woman, Gender, Islamist feminism

Mendup Kavramının Fıkıh Usulünde İfade Ettiği Anlam¹

The Meaning of the Notion of Mandup in the Usul al-Fıqh

Mustafa Şeref AYDIN

ORCID: 0000-0002-8899-477X

Doktora Öğrencisi, Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana/Türkiye,
mustafaserefaydin@hotmail.com

Derviş DOKGÖZ

ORCID:0000-0002-0891-0696

Doktor, Malatya Milli Eğitim Müdürlüğü, Malatya/Türkiye, ddokgoz44@hotmail.com

Makale Bilgisi/Article Info:

Geliş/Received: 27.05.2021 Düzeltme/Revised: 30.05.2021 Kabul/Accepted: 03.06.2021

Araştırma Makalesi / Research Article

Atıf / Cite as: Aydın, M.Ş; Dokgöz, D. (2021). Mendup Kavramının Fıkıh Usulünde İfade Ettiği Anlam. Antakiyat, 4 (1), 191-208

Öz

Mendup (veya nedb) kavramının, fıkıh usulünde oldukça yaygın olarak kullanılan bir kavram olduğu görülmektedir. Buna karşın bu kavramın, bütün usulcüler nazarında aynı anlam ve kapsama sahip olduğu söylenemez. Zira usulcüler, mensup oldukları ekollere göre mendup kavramına farklı anlamlar yüklemişlerdir. Bu durum usul kitapları okunurken dikkati çekmekte ve bazı durumlarda karışıklığa da sebep olmaktadır. Bu nedenle bu makale ile mendup kavramının, fıkıh usulcülerini nazarında ifade ettiği anlamın ortaya çıkarılması amaçlanmıştır. Araştırma sonucunda mütekellim'in metodunu benimseyen usulcülerin kullanımında mendup kavramının, Hanefilerin kullanımına göre daha geniş anlam ve kapsama sahip olduğu görülmektedir. Zira mütekellim'in usulcüler, vücûbiyet ifade eden emir ve talepler dışında yapılması istenilen veya iyi görülen şeyleri genel olarak mendup kavramı ile ifade etmişlerdir. Hanefî usulcüler ise yapılması emredilen veya iyi görülüp tavsiye edilen teklifi hükümleri; farz, vacip, sünnet ve nafîle şeklinde sıralamışlar ve mendubu bu sıralamadaki nafîlenin diğer bir ismi olarak ifade etmişlerdir. Bu durumda Hanefîlerin kullanımında mendup, mütekellim'in usulcülerin ıstılahında ifade ettiği anlama göre hem daha dar kapsamlı olmakta, hem de mertebe olarak daha alt bir konumda bulunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh Usulü, Teklifî Hüküm, Mendup, Sünnet, Nafîle.

¹ Bu Makalenin yazımında Mustafa Şeref Aydın tarafından Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde hazırlanan, *Fıkıh Usulünde Mendûb Kavramı* adlı yüksek lisans tezinden faydalanılmıştır.

GİRİŞ

Teklifî hükümlerin bir türü olan mendup, fıkıh usulünde yaygın bir kullanıma sahip olmakla birlikte, usul ekollerinde ifade ettiği anlam ve kapsam yönüyle farklılıklar göstermektedir. Mütekellimîn usulcüler ve Hanefîlerin, mendup kavramına yükledikleri anlam ve onun teklifî hüküm sıralamasındaki yeri konusunda ayrıştıkları görülmektedir. Bu noktada sünnetin mendup kapsamında olup olmadığı en temel farklılık olarak öne çıkmaktadır.

Mütekellimîn usulcüler vacip dışında yapılması talep edilen veya tavsiye edilen ya da güzel görülen her şeyi mendup kapsamında değerlendirirken; Hanefîlerin ise genelde sünnet ve mendubu ayrı hükümler olarak değerlendirdikleri görülmektedir. Bu durumda mendup, mütekellimîn usulcüler nazarında vacip niteliğinde olmaksızın yapılması talep edilen şeyler anlamında geniş kapsamlı; Hanefîler nazarında ise farz, vacip ve sünnet dışında, yapılması terkenden daha üstün görülen veya yapanın övüldüğü, terk edenin ise yerilmediği şeyler anlamında dar kapsamlı olduğu görülmektedir. Ancak mütekellimîn ekolünde de vacibin dışında yapılması talep edilen şeyler mendup olarak nitelenmekle birlikte, bu kapsamdaki hükümlerin hepsinin tek derecede olmadığı, farklı isimlerle ve derecelerle sınıflandırıldığına da şahit olunmaktadır.

Mendubun usulcüler nazarında anlamı ve kapsamını ortaya çıkarmak ve karşılaştırmak amacıyla yazılan bu makalede, öncelikle hüküm, teklifî hüküm ve mendup terimleri kavramsal çerçevede incelenmiş, daha sonra farklı ekollere mensup usulcülere göre mendubun kapsamı belirlenmeye çalışılmıştır.

Ayrıca mendubun sabit oluş şekli ve vücûbdan ayrıldığı noktalara değinilmiş, araştırma sonucu elde edilen bilgiler sonuç kısmında aktarılmıştır.

1. Kavramsal Çerçeve

Mendup, fıkıh usulünde 'hüküm' konusu kapsamında 'teklifî hükümler'in bir türü olarak yer alır. Bu nedenle mendup kavramına geçmeden önce fıkıh usulünde 'hüküm' ve 'teklifî hüküm' kavramlarının tanımlarına değinilecektir. Daha sonra ise mendup kavramına dair usulcülerin tanımları verilecektir.

1.1. Hüküm ve Teklifî Hüküm Kavramları

Hüküm kelimesi sözlükte; "hikmet, ıslah amacıyla men etmek, iki kişi arasında lehinde veya aleyhinde karar vermek, ilim, anlayış vb." anlamlara gelmektedir.² Fıkıh ve fıkıh usulünde hüküm terimi kısaca; "Allah'ın mükelleflerin fiillerine ilişkin hitabı veya bu hitabın

² Ebü'l-Hüseyn Ahmed İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2011), 1/311; el-Cevherî, *es-Sihâh: Tâcü'l-lüğa ve sihâhü'l-'Arabiyye* (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1990), 1/223; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 12/140; Muhammed Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1987), 1415.

sonucudur,” şeklinde tanımlanmıştır.³ Tanımdaki ‘Allah’ın mükellefin fiiline ilişkin hitabı’ veya ‘Allah’ın mükellefin fiiline ilişkin hitabının sonucu/eseri’ şeklindeki ayırım, tanımın mütekellimîn veya fukaha metoduna göre yapılmasından kaynaklanmaktadır. Zira mütekellimîn usulcüler hükmü genelde; ‘Şâri’in iktizâ (yapmayı veya yapmamayı talep etme), tahyîr (yapıp yapmamakta serbest bırakma) ve vad’ (iki şey arasında bağ kurmak) yönüyle mükelleflerin fiiliyle ilgili hitabıdır’ şeklinde tanımlamışlardır.⁴ Hanefîler ise hükmü, ‘Allah’ın hitabıyla sabit olan şey⁵ veya ‘Allah’ın iktizâ, tahyir ve vad’ bakımından mükelleflerin fiiliyle ilgili hitabının eseri⁶ şeklinde tanımlamışlardır.

Görüleceği üzere Hanefîler’in tanımlarında, Allah’ın hitabı ile mükelleflerin fiilleri arasındaki bağ vurgulanarak mükellefin fiili merkeze alınmış iken; mütekellimîn usulcülere göre ise hükmü belirleyen Allah olması ve hükmün onun fiili olarak ortaya çıkması yönüne yani hitap ile şâr’î arasında bağa vurgu yapılmış, böylece hitabın kaynağı merkeze alınmıştır.⁷

Şer’î hükümler genel olarak teklifî ve vaz’î hükümler olmak üzere iki bölüme ayrılmıştır. Şer’î hüküm, emir veya yasaklamaya dair bir talep içeriyor yahut yapıp yapmamada muhayyer bırakıyorsa buna teklifî hüküm; şayet bu teklifî hükümle irtibatlandırılmış yani onun için şart, sebep, illet kılınmış ise buna da vad’î hüküm denmiştir.⁸ Konumuz gereği bu araştırmada vad’î hükümlere değinilmeyecektir. Teklifî hükümler hakkında genel bir bilgi aktararak, teklifî hükmün kısımlarından ‘mendup’ konusu ayrıntılı olarak incelenecektir.

Usulcülerin teklifî hükmü değişik şekillerde taksim ettikleri görülmektedir. Bazı usulcülerin tahrim ve ibaha şeklinde iki kısma ayırdıkları, bazılarının ise vacip, mahzur (haram) ve mubah şeklinde üçe ayırdıkları nakledilmiştir.⁹ Mubahın herhangi talep ve yükümlülük içermemesi nedeniyle teklifî hükümlerden sayılıp sayılmayacağı tartışmalı olsa da¹⁰ teklifî hükmün; vacip, mendup, haram, mekruh ve mubah olmak üzere mütekellimîn usulcülerce yapılan beşli taksimi fıkıh usulünde yaygın olan taksimdir.¹¹ Şâri’in, bir şeyin

³ Yunus Apaydın, *İslam Hukuk Usûlü* (Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2017), 135.

⁴ Ömer İbnü’l-Hâcib, *Muhtasarü’l-münteha’s-sûl ve’l-emel fi ilmeyi’l-usûl ve’l-cedel*, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1427(h.), 1/282-283; Alî es-Sübkî, *Ref’u’l-Hâcib an Muhtasari İbni’l-Hâcib*, (Beyrut: Âlemü’l-kütüb, 1999), 1/483; Abdülkerim b. Ali b. Muhammed Nemle, *İthâfu zevi’l-besâir bi şerhi Ravzati’n-Nâzir* (Riyad: Dâru’l-Âsime, 1417(h.), 1/335-337; Vehbe Zuhaylî, *Usûlü’l-fikhi’l-İslâmî* (Şam: Dâru’l-Fikr, 1986), 1/37-38.

⁵ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh fi halli gavâmizi’t-Tenkîh* (Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, ts.), 1/25.

⁶ Molla Hüsrev, *Mir’âtü’l-usûl fi şerhi Mirkâti’l-vüsûl* (b.y.: Dersâadet, Şirket-i Sahâfiye-i Osmâniye, 1321(h.), 276; Ebû Saîd Mehmed b. Mustafa b. Osman Hâdimî, *Mecâmiu’l-hakâik* (b.y.: Matbaâyi Âmire, 1308(h.), 36.

⁷ Muhammad Abu el-Fath Beyanuni, “Hüküm”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay. 1988), 18/466; Abdullah Kahraman, *Fıkıh Usulü* (İstanbul: Rağbet Yay. 2017), 251; Apaydın, *İslam Hukuk Usûlü*, 136.

⁸ Muhammed Ebu Zehra, *İslam Hukuk Metodolojisi*, (Ankara: Fecr Yay. 1994), 35-36; Apaydın, *İslam Hukuk Usûlü*, 136.

⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm fi usûli’l-ahkâm*, (Beyrut: Dâru’l-Âfâki’l-Cedîde, ts.), 8/3; el-Karâfî, *Şerhu Tenkîhi’l-Fusûl* (Beyrut: Dâru’l-fikr, 1424(h.), 62; Zerkeşî, *el-Bahrü’l muhîr fi usûli’l-fikh* (Kuveyt: Vüzâratü’l-Evkâf ve’ş-Şuûni’l-İslamiyye, 1413(h.), 1/175.

¹⁰ Bilgi için bk. el-Âmidî, *el-İhkâm fi usûli’l-ahkâm*, (Riyad: Dâru’s-samî’iy, 2003), 1/169; Karâfî, *Şerhu Tenkîhi’l-Fusûl*, 62.

¹¹ el-Cüveynî, *el-Burhân fi usûli’l-fikh*, (Katar: y.y., 1399(h.), 1/308; Gazali, *el-Mustasfâ min ilmi’l-usûl*, thk. Hamza b. Züheyr Hâfiz (Medine: y.y., 1413(h.), 1/210; İbn Kudâme, *Ravzatü’n-nâzir*, (Beyrut: Müessesetü’r-

yapılmasına dair talebinin kesin/kat'î oluşu vücûba, kesin/kat'î olmaması ise menduba delalet ederken; bir şeyi terk etmeye dair talebinin kesin/kat'î olduğu durumda haramlığa, kesin/kat'î olmadığı durumlarda ise 'mekruha' delalet etmektedir. Eğer hitap tahyir/serbest bırakma ile ilgili ise 'ibâha' gerçekleşir.¹²

Hanefî usulcülerde ise ağırlıklı görüş; farz, vacip, sünnet, nafîle, mubah, mekruh ve haram şeklinde yedili taksimdir.¹³ Hanefîlerin sınıflamasında mekruhun tahrîmen ve tenzihen şeklinde ikiye ayrıldığı, buna karşın sünnet ve nafîlenin mendup adı altında zikredildiği şeklinde görüşler de bulunmakla birlikte konunun ayrıntısı mendubun kapsamı kısmında ele alınacağından burada bu kadar bilgi ile iktifa ediyoruz.

1.2. Mendup Kavramı

Sözlükte, "yara izi, hafiflik, birini bir şeye çağırarak ve ona teşvik etmek, ölüye ağlayıp onun iyiliklerini saymak" anlamlarına¹⁴ gelen (ن - د - ب) kökünden türeyen mendup, 'güzel görülen ve sevilen şey' anlamındadır.¹⁵

Fıkıh usulü istilâhında ise usulcülerin mendubu farklı yönlerini vurgulamak/öne çıkarmak suretiyle tanımladıkları görülür. Bazı tanımlarda 'yapılmamasında ceza olmamakla birlikte emredilen şeyler' oluşu vurgulanır. Örneğin Cüveynî (ö. 478/1085) mendubu, "terk edilmesinden dolayı bir kınama olmayıp şer'an yapılması istenen fiildir" şeklinde tanımlamaktadır.¹⁶ İbn Fûrek (ö. 406/1015) ise mendubu şöyle tanımlamıştır: "Terk edilmesine, sırf terk edilme olması açısından bir günah ve kınama olmayan emredilmiş şeydir."¹⁷ Gazzâlî (ö. 505/1111) ise bu tanıma 'bir bedele ihtiyaç duyulmaksızın' kaydını eklemiş ve; "mendup, bir bedele ihtiyaç duyulmaksızın, terk edilmesine, sırf terk edilme olması açısından herhangi bir kınama gerekmeyen emredilmiş şeydir" şeklinde tanımlamıştır.¹⁸

Râzî (ö. 606/1210) de yapılmasının tercih edilmesini ve terkinin caiz oluşunu ön plana çıkararak; "mendup, şeriatın nazarında yapılması terk edilmesine tercih edilen ve terk edilmesi de caiz olan şeydir"¹⁹ şeklinde tarif eder. Âmidî ise: "Şer'an yapılması talep edilen ancak terk edilmesi de mutlak olarak yerilmeyen şey"²⁰ şeklinde tarif etmektedir. Zerkeşî (ö.

Reyyân, 1998), 1/100-101; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/131-133; Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl*, 62; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, 1/175.

¹² Âmidî, *el-İhkâm*, 1/131-133; Zuhaylî, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*, 1/44-45.

¹³ Alâüddîn b. Ahmed Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr fî şerhi Usûli'l-Pezdevî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418(h.)), 2/436; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 277-278; Hâdimî, *Mecâmiu'l-hakâik*, 36.

¹⁴ İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, 2/552-553; Cevherî, *es-Sihâh*, 1/223; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 1/753 vd; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, 175.

¹⁵ Cevherî, *es-Sihâh*, 1/223; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 1/753 vd; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, 175.

¹⁶ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/310.

¹⁷ Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen İbn Fûrek, *Kitâbü'l-hudûd* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1999), 55.

¹⁸ Gazzâlî, *Mustasfâ*, 1/215. İbn Kudâme de benzer tanımı aktarmaktadır. Bk. *Ravzatü'n-nâzir*, 1/125.

¹⁹ er-Râzî, *el-Mahsûl fî ilmi'l-usûl*, (Beyrut: Müessesetü'r Risâle, ts.), 1/102.

²⁰ Âmidî, *el-İhkâm*, 1/161.

794/1392) ise; “yapanı övülen, terk edenin ise terk etmesi nedeniyle yerilmeyen şeydir” şeklinde tanımlamıştır.²¹

Bazı tanımlarda ise daha çok nafîle kavramının tanımında olduğu gibi sevap kazanma yönünün öne çıkarıldığı görülür. Örneğin Kelvezânî (ö. 510/1116), sadece sevap kazanma yönünü dikkate alarak mendubu şöyle tarif etmiştir: “Şâri’in sevap için yapılmasına çağırdığı fiildir.”²² Sem’ânî (ö. 489/1096) de benzer şekilde sadece fiilin sonucuna bakarak bir tarif yapmıştır: “Mendup, yapılmasına sevap verilen, terk edilmesine ceza verilmeyen şeydir.”²³ Hanbelî usulcüsü Ferrâ (ö. 458/1066) ise, mendubu şöyle tarif etmiştir: “Bir fiilin yapılmasının, daha aşağı kademede ki kimseden, yapıp yapmama arasında muhayyerlik içerecek şekilde sözle istenmesidir.”²⁴

Hanefî usulcüler ise menduba ‘nefl’ kavramı çerçevesinde değinmişler ve “Şeriatta yapılması yapılmamasından daha üstün (hayırlı) görülen şeyler” veya “Şer’an yapılması talep edilmiş olan ve terki durumunda mutlak olarak kötülenmeyen şeyler” şeklinde tanımlamışlar, buradaki ‘mutlak’ ifadesi ile geniş zamanlı ve kifâî vacipten ayrılmasını vurgulamak istemişlerdir.²⁵

Yukarıda aktarılan tanımlarda görüleceği üzere mendubun tarifinde, yapılmasının bağlayıcı olmayan bir tarzda talep edilen şey olduğu ve yapılmasında sevap olup yapılmamasında ise bir cezanın olmadığı şeklindeki özelliklerin öne çıktığı görülmektedir. Tanımlar konusunda son olarak ‘nedb’ kelimesinin de mendubun anlamını ifade eder şekilde kullanıldığı belirtilebilir. Mendup kelimesinin türediği mastar olan ‘nedb’ kelimesi gerçekte şâri’in, yapılmasını bağlayıcı olmayan bir tarzda talep ettiği durumları ifade ederken, ‘mendup’ ise bu talebe konu olan şeydir. Ancak her ne kadar dilsel yönden bu şekilde bir anlam farklılığı bulunsa da usulcüler nazarında nedb ve mendup kavramlarının eş anlamlı olarak birbiri yerine kullanıldığı görülmektedir.²⁶

2. Fıkıh Usulcülerine Göre Mendubun Kapsamı

Mendup kavramı her ne kadar fıkıh usulünde yaygın bir kullanıma sahip olsa da, bütün usulcülerin nazarında aynı manayı ifade etmediği görülmektedir. Yukarıda verdiğimiz mendup tariflerinin bir kısmının, farz veya vacip olmaksızın yerine getirilmesi talep edilen fiiller anlamında kullanılan ‘sünnet’ kavramı²⁷ ile de neredeyse bire bir benzerlik gösterdiği görülmektedir. Mendup ile yakın anlamlı olarak görülebilecek bir diğer kavram ise

²¹ Zerkeşî, *Bahru’l-muhît*, 1/284. Benzer tanımlar için bk. Ömer Beyzâvî, *Minhâcü’l-vüsûl ilâ ilmi’l-usûl* (Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 2006), 18; Şevkânî, *İrşâdü’l-fühûl ilâ tahkîki’l-hakki min ilmi’l-usûl* (Riyad: Dâru’l-Fadîle, 2000), 1/59.

²² el-Kelvezânî, *et-Temhîd fî usûli’l-fikh*, (Cidde: Dâru’l-medenî, 1406(h.)), 1/64.

²³ Ebü’l-Muzaffer es-Sem’ânî, *Kavâtü’u’l-edille fi’l-usûl* (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1997), 1/62.

²⁴ Ebü Ya’lâ el-Ferrâ, *el-Udde fî usûli’l-fikh*, (Riyad: y.y., 1993), 1/162.

²⁵ es-Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1993), 1/115; Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, 2/439.

²⁶ Ferhat Koca, “Mendup”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/128.

²⁷ Ferhat Koca, “Sünnet”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/154.

‘müstehap’tır. Müstehap, yapılması güzel bulunan, zorunlu kılınmaksızın yerine getirilmesi istenen, yapıldığında mükâfat kazanılan ve yapılmadığında ise ceza bulunmayan şeyler²⁸ şeklinde tanımlanmakta ve bu tanımın da mendup için yapılan tanımlara oldukça yakın bir anlam ifade ettiği görülmektedir. Nafile veya tatavvu’ kavramları da, farz veya vacibin dışında Müslümanların sevaba nail olmak için kendi ihtiyarları ile yaptıkları ibadetleri ifade ettiklerinden²⁹ bu kavramların da ‘mendup’ kavramı ile yakın anlamli oluşları dikkat çekmektedir. Bu konuda ayrıca ‘murağğabun fih’, ‘fazilet’, ‘gurbet’, ‘ihсан’ gibi kavramların da bu çerçevede menduba yakın anlamda veya onun yerine usulcülerce kullanılan kelimeler olduğu belirtilmiştir.³⁰

Genel olarak değerlendirildiğinde Hanefiler dışındaki usulcülerin ve dilcilerin mendup ile sünnet, nafile, tatavvu’ veya müstehap kavramlarının müteradif olduğunu ve aynı anlamı ifade ettiklerini savundukları görülmektedir. Onlara göre bu kavramlar, aralarında fark gözetilmeksizin birbirinin yerine kullanılabilirler. Örneğin Arap dil bilgini Ebû Hilâl el-Askerî’ye (ö. 400/1009) göre sünnet, mendup ve nafile aynı şeylerdir.³¹ Hanbelî fakih İbn Hamdân’ın (ö. 695/1295) ise, ‘tatavvu’, taat, nefl, kurbet ve ecmâ’ kelimelerini, nedbin/mendubun diğer isimleri olarak belirttiği nakledilmiştir.³² Kâdî Beyzâvî (ö. 685/1286) de mendubun, sünnet ve nafile şeklinde isimlendirildiğini söylemektedir.³³ Tûfî (ö. 716/1316) ise mendubun, sünnet ve müstehapla tanım ve hakikatte eşit fakat lafızlarının farklı olduğunu zaten müteradifin de bir mana için farklı lafızlar demek olduğunu belirterek, bunun benzerinin esed ve gazanfer, haram ve mahzûr gibi olduğunu söylemektedir. Mendubun misalleri olarak da misvak kullanmayı, mazmaza ve istinşakta mübalağa etmeyi, parmakları hilallemeyi vermektedir. Bunlar için mendup, sünnet ve müstehap denildiğini dile getirerek, bu kavramlar arasında bir farklılığın olmadığını belirtmektedir.³⁴

Özellikle Râzî ve ondan sonraki mütekellimîn usulcülerin genelde bu kelimeleri mendup ile müteradif olarak kullandıkları görülmektedir.³⁵ Zerkeşî de bu konuda, usulcülerin çoğunluğunun nedbi, müstehabı, tatavvu’u ve sünneti müteradif kelimeler olarak kabul ettiklerini söylemekte, ancak mütekellimîn usulcülerden bu konuda farklı düşünenler

²⁸ el-Haddâd, *Cevheratü'n-neyyira alâ Muhtasari'l-Kudurî*, (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006), 1/32.

²⁹ Fahrettin Atar, “Nafîle”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/290.

³⁰ Muhammed b. Ali Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed fî usulî'l-fikh*, (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403 (h.), 1/338; Râzî, *el-Mahsûl*, 1/103; Ebû Muhammed el-İsnevî, *Nihâyetü's-sûl fî şerhi minhâcî'l-usûl* (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 24; Koca, “Mendup”, 29/128.

³¹ el-Askerî, *el-Furûku'l-luğaviyye*, (Kahire, Dâru'l-İlm ve's-Sekâfe, ts.), 225-226.

³² Süleymân Merdâvî, *et-Tahbîr fî şerhi't-Tahrîr* (Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, ts.), 2/979.

³³ Beyzâvî, *Minhâc*, 18.

³⁴ Ebû'r-Rebî' Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî et-Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1407(h.), 1/354.

³⁵ Örnek olarak bk. Alî es-Sübki, *Cem'u'l-cevâmi' fî usulî'l-fikh* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424(h.), 14; Zerkeşî, *Bahru'l-muhîr*, 1/284; Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed el-Fütühî İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-Münîr*, (Riyad: Mektebetü'l-'Ubeykân, 1413(h.), 1/403; el-Hindî, *Nihâyetü'l-vüsûl fî dirâyeti'l-usûl* (Mekke: Mektebetü't-Ticâriyye, ts.), 2/636; Şevkânî, *İrşâdü'l-fühûl*, 1/59; Nemle, *İthâfu zevi'l-besâir*, 1/492-493.

olduğunu da aktarmaktadır.³⁶ Buna göre mütekellimîn usulcülerin çoğunluğu bu kavramları mendup ile aynı anlamda kullansalar da, onlardan bazılarının bu kavramlar arasında bir takım farklar olduğuna vurgu yaptıkları da görülmektedir. Örneğin Sem‘ânî, “nafile nedbe yakındır. Fakat derece bakımından ondan aşağıdadır”³⁷ demektedir. Kelvezânî ise mendubu, “Şâri‘in sevap için yapılmasına çağırıldığı fiil” şeklinde; nafileyi ise “insanın sevap için yaptığı şey” şeklinde açıklayarak aralarındaki farka işaret etmektedir.³⁸ Şâfiî mezhebinden Kâdî Hüseyin’in (ö. 462/1069) de sünnet, müstehap ve tatavvu‘ kavramlarını farklı değerlendirdiği belirtilmiştir. Ona göre bu kelimelerin tarifleri şöyledir: “Sünnet, Resûlullah’ın devamlı yaptığı şey; müstehap, bir veya iki defa yaptığı şey; tatavvu‘ ise o konuda herhangi bir naklin olmayıp insanın kendi tercihi ile ibtidâen -mutlak nafiler gibi- yaptığı şeydir.”³⁹ Yine Şafiîlerden Halîmî’nin (ö. 403/1013) de “sünnet yapılması güzel terk edilmesi kerih; tatavvu‘ yapılması güzel terk edilmesi kerih olmayan şey” şeklinde tarif yaparak aralarında farka değindiği görülür.⁴⁰ Safiyyüddîn el-Hindî (ö. 715/1315) ise bu konuda şu tartışmalara yer verir: “Sünnet lafzı mendupla aynı değildir. Sünnet, Hz. Peygamberin söz ve fiiliyle yaptığı, nedbe ve vücûb olarak bilinen veya zannedilen şeylerin tamamını kapsamaktadır. Sünnet olmanın, sünnet olduğu söylendiğinde onun vacip olmadığı kastedilmez. Nikah sünnettendir dendiğinde de sadece onun mendup olduğu kastedilmez. Ayrıca sünnet lafzı vacibi kapsamasa bile nafiler ve mendup ile müteradif değildir. Ondaki daha hâs olup mendup nevinden Hz. Peygamberin devamlı yaptığı veya birden fazla yapmaya gayret ettiği şeydir. Sünnet yol demektir. Bir defa yapılan fiile, o fiili yapan kimsenin yolu denmez. Yol olma ancak o fiil sürekli tekrarlanınca meydana gelir.”⁴¹ Ayrıca Hanbelî âlimlerinden Ebu Tâlib’in (ö. 684/1285) mendubu üçe taksim ettiği ve onları “mükâfatı çok olan sünnet, az olan nafiler ve rağibe, ikisinin arasında olan ise fazilet” şeklinde sıraladığı belirtilmiştir.⁴² Bu taksime göre mendup yerine kullanılan bu kelimelerin en azından aralarında sevap ve derece farkı olduğu görülmektedir. Merdâvî (ö. 885/1480) ise sünnet ve fazilet için bir açıklama yaparak şöyle bir misal vermektedir: “Bir şeyi izhar etmeden ona devam etmenin iki yönü vardır. Bu şey devam etme (müvâzabe) açısından sünnet şeklinde, îfa etmek ise terk etmeme açısından fazilet diye isimlendirilir. Sabah namazının sünneti böyledir. Bu iki rekât tartışmasız sünnet diye isimlendirilir. Ayrıca bu iki rekât mükâfatlarının çokluğundan dolayı sünnet mertebelerinin en üstündedirler. Çünkü bir hadiste Hz. Peygamber, “*sabah namazının iki rekât sünneti dünya ve içindekilerden daha hayırlıdır*”⁴³ buyurmuştur. Faziletin sünnetten daha alt mertebede olması ise doğru değildir.”⁴⁴ Son dönem usulcülerinden bazıları ise nefl, sünnet, tatavvu‘, müstehap, ihsan ve

³⁶ Zerkeşî, *Bahru’l-muhît*, 1/284. Benzer bilgi için ayrıca bkz. Merdâvî, *et-Tahbîr*, 2/984.

³⁷ Sem‘ânî, *Kavâtu’l-edille*, 1/21.

³⁸ Kelvezânî, *et-Temhîd*, 1/64.

³⁹ Zerkeşî, *Bahru’l-muhît*, 1/284; Nemle, *İthâfu zevi’l-besâir*, 1/493.

⁴⁰ Zerkeşî, *Bahru’l-muhît*, 1/284-285.

⁴¹ Hindî, *Nihâyetü’l-vüsûl*, 2/637-638.

⁴² Merdâvî, *et-Tahbîr*, 2/980; İbnü’n Neccâr, *Şerhu’l-Kevkebi’l-Münîr*, 1/404-405.

⁴³ el-Haccâc, *Câmiu’s-sahih*, (Beyrut; Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1412(h.)), “Salâtu’l Müsâfirîn”, 96; en-Nesâî, *es-Sünen*, (b.y.: Müessesetü’r-risâle, 1421(h.)), “Salât”, 49.

⁴⁴ Merdâvî, *et-Tahbîr*, 2/980-981.

fazilet kelimelerinin hepsinin aynı şeyi ifade ettikleri ve mendubun yerine kullanıldıklarını dile getirmektedirler.⁴⁵

Ancak bu şekilde taksim ve farklı tanımlamaların eleştirildiği de görülmektedir. Özellikle Hz. Peygamberin sürekli yaptığını sünnet, nadiren yaptığını ise mendup/ müstehap şeklinde tanımlamanın doğru olmadığı, zira Hz. Peygamberin ömründe bir defa hac yaptığı halde, onun bu haccındaki bir kısım fiilleri sünnet olduğu halde bir defa yapılmış, tekrarlanmamıştır. Ayrıca yağmur duası namazının ve hutbesinin de bir defa yapıldığına dair rivayet söz konusudur. Bunlar Hz. peygamber tarafından fazla tekrarlanan uygulamalar olmadığı halde güzel bulunan sünnetler konumundadır.⁴⁶ Bu tür gerekçelerle devamlı tekrarlanan ya da bir kez yapılanı sadece bu durumuna dayalı olarak farklı kategorize etmenin sağlam temele dayanmadığı belirtilmek istenmiştir. Sübkî (ö. 771/1370) de Şafîî mezhebi içerisinde bazı âlimlerin bu kavramları müteradif olarak görmediklerini söyledikten sonra bu ihtilafın lafzî olduğunu belirtmiştir.⁴⁷ Sonuç olarak mütekellimîn ekolünde sünnet, müstehap, tatavvu ve nafîle kelimeleri genelde aynı anlama sahip kelimeler olarak görülse de bu ekole mensup usulcüler içinde bu kavramlara farklı anlamlar yükleyenlerin de bulunduğu belirtilmelidir. Özellikle yukarıda görüşlerini aktardığımız Sem'ânî, Kelvezânî ve Kâdî Hüseyin'in dile getirdiği görüşlerin, bu konuda Hanefî usulcülerin görüşlerine oldukça yakın olduğu dikkat çekmektedir.

Hanefî usulcüler ise teklifî hükmün taksiminde mendup kavramını bir hüküm çeşidi olarak 'sünnet'ten daha aşağı derecede ve ondan ayrı bir hüküm türü olarak zikretmişlerdir. Buna göre Hanefîlerde mendup, mütekellimîn usulcülerde olduğu gibi farz veya vacibin dışında kalan ve yapılması istenilen şeyler olarak çok geniş bir anlama sahip değildir. Bu durumda mendup; farz, vacip ve sünnetin dışında kalan, yani sünnetin altında yer alan nafîle ve müstehap kavramlarını ifade edecek şekilde kullanılmıştır.⁴⁸ Bu sebeple Hanefîlerde sünnet kavramına değinilmesi ve buna göre mendubun konumunun belirlenmesi daha uygun olacaktır.

Sünnet, Hanefî usulcülerce "dinde izlenen yol" şeklinde⁴⁹ yahut "Resûlullah'ın genelde yapmaya devam ettiği ancak bir mazeretten dolayı yapmadığı şey" şeklinde tarif edilmiştir.⁵⁰ Abdülaziz el-Buhârî (ö. 730/1330) ile Molla Fenâr'nin (ö. 834/1431) tarifleri ise; "Resûlullah'ın ve dinde otorite olduğu bilinen kişilerin farz ve vacip haricinde dinde takip

⁴⁵ Abdülkerim Zeydan, *el-Vecîz fî usûli'l-fikh* (Bağdat: Müessesetü Kurtuba, 1976), 39; Zehra, *İslam Hukuk Metodolojisi*, 45.

⁴⁶ Zerkeşî, *Bahru'l-muhît*, 1/284.

⁴⁷ Sübkî, *Cem 'u'l-cevâmi'*, 14.

⁴⁸ Serahsî, *Usûl*, 1/113-115; Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, 2/438-439.

⁴⁹ Pezdevî, *Usûli'l-Pezdevî* (Karaçi: Matbaa Câvid Berîs, ts.), 136; Serahsî, *Usûl*, 1/113; Ebû Abdillâh Hüsâmüddîn Muhammed b. Muhammed Ahsîkesî, *el-Müntehab fî usûli'l-mezheb* (Mekke: Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, 1417(h.), 2/786; Habbâzî, *el-Muğni fî usûli'l-fikh*, (Mekke: Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, 1403), 85.

⁵⁰ es-Semerkandî, *Mizânü'l-usûl fî netâici'l-ukûl*, (Mekke: Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, 1404(h.), 1/50.

ettikleri yoldur”⁵¹ şeklinde olup; Siğnâkî'nin (ö. 714/1314) tanımı da benzer şekilde; “Resûlullah'ın veya sahabenin dinde takip ettiği yoldur”⁵² şeklindedir. Bu tanımlarda sahabenin izlediği yolun da sünnet kapsamında olduğuna vurgu yapılmıştır.⁵³

Sünnet genel olarak iki kısma ayrılmış olup, bunlar ‘sünnetü'l-hüdâ’ ve ‘sünnetü'z-zevâid’ şeklinde isimlendirilmiştir.⁵⁴ Sünnetü'l-hüdâ, Hz. Peygamberin ibadet kastıyla ve Yüce Allah'ın rızası için devamlı yaptığı bir iki defa özürsüz terk ettiği veya hiç terk etmediği şeydir.⁵⁵ Uygulanması hidayet; terkedilmesi ise dalâlet sayılan sünnetler, sünnetü'l-hüdâ kısmında yer alır. Ezan, kâmet ve cemaatle namaz gibi dini vecibeleri tamamlayıcı vasıf taşıyan fiiller ile Hz. Peygamberin genellikle yaptığı, yalnızca zorunlu olmadığını belirtmek amacıyla nadiren yapmadığı fiiller (sünnet-i müekked) bu tür sünneti oluştururlar. Burada belirttiğimiz sünnetü'l-hüdâ veya müekked sünnet derecesinde olmayan uygulamalar ile Hz. Peygamberin dini bir yönü bulunmayan giyimi-kuşamı, oturup kalması gibi beşeri davranışları ise sünnetü'z-zevâid kısmında yer alır.⁵⁶ Yine Hz. Peygamberin namazda kıraatı ve rükûu uzatması, yürüyüş şekli, yeme ve içmesi gibi şeyler de zevâid sünnetler olarak görülmüştür.⁵⁷

Sünnetü'l-hüdâ, dini tamamlayan şeyler konumunda olduğundan, bu tür sünnetlerin yapılmasının gerekliliği vurgulanmıştır. Çünkü ümmet bu tür sünnetlerin ihyası ile emrolunmuş olup, onları terk etmekten ve yok etmekten nehyedilmiştir.⁵⁸ Sünnete ittibâ etmenin hükmü, farz ve vacip gibi olmamakla beraber, eğer sünnet olan şeyler dinin alametlerinden (şiarlarından) birisi ise ona mutlaka ittibâ gerekir. Çünkü dinin böyle alameti-farikası olan bir sünnetle amel, hüküm açısından vacip mesabesinde görülmüştür.⁵⁹ Bundan dolayı bu tür sünneti terk eden kınanır ve aynı zamanda günah da kazanmış olur. Ayrıca bir belde halkı ezanı veya cemaati terk etmek üzere anlaşır bunda da ısrar etseler onlara dinin şiarlarından olan bu sünnetleri yapmalarının emredileceği, eğer yapmazlarsa farz ve vacibi terkte ısrar edenlerle savaşıldığı gibi onlarla savaşılacağı belirtilmiştir.⁶⁰ Bunlar dindeki

⁵¹ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/438; Şemseddin Mehmed b. Hamza Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi' fi usûli's-şerâi'* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 1427(h.), 1/242.

⁵² Hüsâmüddin Hüseyin b. Alî Siğnâkî, *el-Vâfi fi usûli'l-fikh* (Mekke: Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, 1417(h.), 2/786. Ayrıca bkz. Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-vüsûl*, 277.

⁵³ Sünnetin sahabeyle de şamil olduğu konusunda, “*Kim güzel bir çıkır açıp da daha sonra onunla amel edilirse amel edenin sevabından hiçbir şey eksiltilmeksizin ona da amel edenin sevabı kadar sevap verilir*” (Müslim, İlim 15), “*Benim ve râşid halîfelerimin sünnetine sarılın*” (Ebû Dâvud, Sünnet”, 6) hadisleri ve Hz. Ebu Bekr ile Hz. Ömer'in uygulamaları için ‘sünnet-i ömeryn’ tabirinin kullanılmış olması delil olarak ileri sürülmüş, bu delillere göre sahabenin uygulamalarının da sünnet kapsamında olduğu dile getirilmiştir. Ömer Debûsi, *Takvîmü'l-edille fi'l-usûl*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421(h.), 77-78; Pezdevî, *Usûl*, 139; Serahsî, *Usûl*, 1/114; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/447; Leknevî, *Kamerü'l-akmâr fi Şerhi'l-Menâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415(h.), 1/340.

⁵⁴ Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-vüsûl*, 280; Apaydın, *İslam Hukuk Usûlü*, 149.

⁵⁵ Leknevî, *Kamerü'l-akmâr*, 1/341.

⁵⁶ Bu taksime dair geniş bilgi için bkz. Pezdevî, *Usûl*, 139; Serahsî, *Usûl*, 1/114; Koca, “Sünnet”, 38/155; Apaydın, *İslam Hukuk Usûlü*, 148; Kahraman, *Fıkah Usulü*, 260-261.

⁵⁷ Pezdevî, *Usûl*, 139; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/450.

⁵⁸ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 79; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/450.

⁵⁹ Serahsî, *Usûl*, 1/114.

⁶⁰ Serahsî, *Usûl*, 1/114; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/450.

önemlerinden dolayı adeta bir vacibi terk etmiş gibi kabul edilmişlerdir. Hatta Debûsî, sünnetü'l-hüdâyı terk edenin azarlandığını, onu hafife alarak terk edenin ise kâfir ve fâsık olduğunu söylemiştir. Çünkü bu hareket, onu yapanı hafife almak demektir.⁶¹

İbn Nüceym (ö. 970/1563) ise, sünnetü'l-hüdâyı terk edenin günahkâr olmasını onun vacip hükmünde olmasıyla açıklamakta ve sünnetü'l-hüdânın sadece sünneti müekked için kullanılmadığını, gerekliliği sünnetle sabit olduğu için bir kısım vacipleri de kapsadığını belirtmektedir. Bu nedenle sünnet-i müekkedeyi terkin harama yakın olduğunu dile getirir. Sünnetü'z-zevâidin ise yapılması dinin tamamlayıcılarından olmayan ancak yapılması terk edilmesinden daha faziletli olan şey olduğunu, bununla sanki sünneti gayr-i müekkedenin kastedildiğini, ona bazen sünnet, bazen müstehap bazen de mendup adının verildiğini belirtir. Fakihlerin, bu üçünün tanımları arasında fark görüp Hz. Peygamberin devamlı yapıp özürsüz olarak bazı durumlarda yapmadığı şeye sünnet; yapması ve yapmaması eşit olup devamlı yapmadığı şeye müstehap; terkin yapmaya tercih ettiği ve bir iki defa yaptığı şeye mendup dediklerini, usulcülerin ise müstehap ile mendup arasında bir fark gözetmediklerini dile getirmektedir.⁶²

Sünnetü'l-hüdânın yahut müekkedenin terkedilmesinin dalâlet sayılması, onları terk edene en azından kınama ve azarlama şeklinde bir tecziyenin varlığının belirtilmesi; bunların uygulama yönünden vacibe yakın olması ve bazılarının da dinin şeâirinden sayılması nedeniyledir. Sünnet-i zevaidi terk etmenin ise günahı gerektirmediği, kınanmadığı, ancak bunlara tekabül eden sevaptan mahrum kaldıkları belirtilmiştir.⁶³

Hanefîlerin yapılması talep edilen teklifî hükmün taksimini farz, vacip, sünnet, nafil (mendup) şeklinde sıralamaları ve sünnete dair bu görüşleri, mendubu sünnetin dışında kabul ettiklerini göstermektedir. Bu durumda mendup, teklifî hüküm sıralamasında sünnetin altında yer alan nafil kısmına verilen isim olmaktadır. Bu açıklamalara göre mendubun konumlandırıldığı yer sünnetin daha altında bir derece olduğu ve yapılması terkedilmesinden evlâ olan veya yapanın sevap kazandığı yapmayanın ise kötülenmediği şeyler olarak tarif edildiği söylenebilir.⁶⁴

Molla Hüsrev ise ef'al-i mükellefîni sayarken sünnet ile mendubu tamamen ayrı olarak ele almakta, mendubun sünnetü'l-hüdâ ve sünnetü'z-zevâidin de altında, yapana sevap kazandıran, yapmayanın ise zemmedilmediği şeyler olduğunu dile getirmektedir. Bu durumda mendup, mertebeye sünnet-i zevâidin de altında, sadece gönüllü yapılan nafil konumunda olmaktadır.⁶⁵

⁶¹ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 79.

⁶² İbn Nüceym, *Fethü'l-gaffâr bi Şerhi'l-Menâr* (Mısır: Matbaa Mustafa el-Halebi, 1355(h.), 2/72-73.

⁶³ Serahsî, *Usûl*, 1/114; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/450; Leknevî, *Kameru'l-akmâr*, 1/341.

⁶⁴ Serahsî, *Usûl*, 1/113-115; Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, 2/438-439.

⁶⁵ Molla Hüsrev, *Mir'ât'ül-vüsûl*, 279-280.

Hanefîlerde mendup kavramı yerine; nafîle, müstehap, edeb ve tatavvu' kavramlarının da kullanıldığı görülmektedir.⁶⁶ İbn Âbidîn, mendup, nafîle, müstehap, edeb ve tatavvu' kelimeleri arasında usulcülere göre bir fark olmadığını belirttikten sonra, bir fiile şâri'in sevmesi ve tercihinin o yönde olması nedeniyle müstehap, sevap ve faziletinin beyan edilmesi yönüyle mendup, farz ve vacib üzerine eklenmesi ve sevabı artırması nedeniyle nafîle, yapan kişinin kesin bir emir olmaksızın kendi isteği ile yapmasından dolayı da tatavvu' denildiğini belirtmektedir.⁶⁷

Mendubun kapsamına dair yukarıda aktardığımız açıklamalar neticesinde görülmektedir ki; Hanefîlerde mendup, farz, vacib ve sünnetten sonra gelen ve yapılması halinde sevap kazanılan, yapılmaması halinde ceza terettüp etmeyen ancak yapılması evlâ olan ve genel olarak nafîle olarak adlandırılan şeylerdir. Buna karşın mütekellimîn usulcülere göre ise mendup, Hanefîlerin taksimindeki bir kısım vacibi, sünneti ve nafileyi kapsayacak şekilde geniş bir kapsama sahiptir.⁶⁸ Bu noktada Hanefîlerin, özellikle sünnetü'l-hüdâ veya müekked sünnetin yapılması konusundaki talebin derecesi ve bu fiillerin yapılmaması halindeki itâb veya kınama gibi cezaların var olması nedeniyle sünnet ile mendubu farklı kategoride değerlendirdikleri görülmektedir. Burada bir diğer önemli ölçüt ise, bir uygulamanın dinde bir tarîk (izlenegelen bir gelenek) halini alıp almamasıdır. Sünnet, yapılması tercih edilen ve dinde izlenegelen bir gelenek haline gelmiş bir uygulama iken, mendup veya nafîle ise yine yapılması tercih edilen ama dinde izlenegelen bir gelenek haline gelmeyen uygulamalardır.⁶⁹

Yukarıda mütekellimîn usulcülere dair aktardığımız bilgilere göre, aslında onların da mendubu tek bir derece olarak görmedikleri ortaya çıkmaktadır. Yani her ne kadar mütekellimîn ekolünde mendup, Hanefîlerdeki bir kısım vacibi, sünneti ve nafileyi kapsar şekilde geniş bir kapsama sahip olsa bile bu ekole mensup usulcülerin de mendup kapsamındaki hükümleri ya sünnet, râğibe ve fazilet gibi farklı isimlendirerek sınıflandırdıkları veya kendi içinde derecelendirdikleri görülmektedir.

3. Mendubun Sabit Oluş Şekli (Tespiti)

Şari'in talebi emir kipinde zikredilmiş olsa bile bunların her zaman vücûba delalet eden bir emir olarak anlaşılacağı konusunda ulema arasında ihtilaf yoktur. Zira Arapça'da emir kipi; vücûbiyet, mubahlık, mendupluk, tehdîd, irşâd, ihtar, dua, ikram gibi manaları ifade edebilir. Emir kipinin bu manaların her birine delaletine dair Kur'an'da birçok ayet örnekleri yer almaktadır.⁷⁰

⁶⁶ Serahsî, *Usûl*, 1/114; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/239.

⁶⁷ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr* (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003), 1/246.

⁶⁸ Geniş bilgi için bk. Apaydın, *İslam Hukuk Usûlü*, 148.

⁶⁹ Apaydın, *İslam Hukuk Usûlü*, 149.

⁷⁰ Bu konuda geniş açıklama ve örnek ayetler için bk. Nuri Kahveci, "Fıkıh Usûlü Açısından Emrin Delaleti ve Emre Delalet Eden Lafızlar Üzerine Bir Değerlendirme", *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2009), 32-34.

Şari'in talebinin menduba delalet etmesi konusunda şunlar söylenebilir: Mütekellimîn usulcüler vücûba delalet etmeyen taleplerin menduba delalet ettiğini belirtmişlerdir. Örneğin "Ey iman edenler! Belli bir süre için birbirinize borçlandığınız zaman bunu yazın..."⁷¹ ayetindeki yazma emrinin, yine ayetteki; "Eğer birbirinize güvenerseniz kendisine güvenilen kimse emanetini (borcunu) ödesin ve Rabbi Allah'tan sakınsın."⁷² ifadesi ile vücûb olmaktan çıkmasıdır. Zira bu ayetin ifadesi ile alışverişi yapan tarafların birbirine güvenmeleri halinde borcu yazmayabilecekleri anlaşıldığından ilk ayetteki yazma emrinin mendup olduğu ortaya çıkar.⁷³ Ayrıca Hz. Peygamberin hayatında alışveriş borçlanmalarını mutlaka yazdırdığı şeklinde bir uygulamanın olmaması da bu konuda nedbe delalet eden bir durum olarak görülmüştür.⁷⁴ Bu konuda bir diğer örnek ise, Hz. Peygamberin, "Eğer ümmetime meşakkat olmayacağına inansaydım her namazda misvak kullanmalarını emrederdim" şeklindeki hadisinde⁷⁵ misvak kullanımı 'meşakkat olmasaydı' şeklinde kayıtladığı için vücûba değil nedbe delalet etmektedir.⁷⁶ Hz. Peygamberin, yemek tabağının farklı yerlerinden yiyen çocuğa söylediği; "Senin önüne gelen taraftan ye"⁷⁷ sözünde olduğu gibi te'dip amaçlı emirlerinin de mendup kapsamında olduğu belirtilmiştir.⁷⁸ Görüldüğü üzere bu örneklerde yapılması istenen şey ya zorunluluk ifade etmeyen bir tarzda istenmiş veya talepte emir kipi olmakla birlikte bunun vücûbiyet olmadığını gösteren karine nedeniyle mendupluk sabit olmuştur. Bazı durumlarda ise yapılması istenilen şeyin, terkedilmesine cezanın var olup olmamasına göre de vücûb ve nebd olduğu anlaşılabilir. Zira vacibi terk eden cezaya müstehak iken, mendubu terk eden cezaya müstehak olmaz veya sadece azarlanmayı hak eder.⁷⁹

Bu konuda Hanefîlerin yaklaşımı ise mendubun tanımında görülmüş olduğu üzere biraz farklıdır. Mendup, Hanefîlere göre farz, vacip ve sünnet dışında kalan, yapılması güzel görülüp teşvik edilen, terkinde ise ceza ve kınanma olmayan şeyler olduğundan, mendubun sübûtunda, vücûbiyete dair bir durumun olmaması ve Hz. Peygamberin çoğunlukla (sık ve sürekli) yaptığı şeylerden olmaması gerekir.⁸⁰ Mendup, müstehap ve edep kavramları eş anlamlı olarak kullanıldığından ve sünnetin altında bir hükme sahip olduğu kabul edildiğinden, bu durum Hanefî fıkıh kitaplarında ibadetlere dair hükümlerin sıralamasına da

⁷¹ Bakara 2/282.

⁷² Bakara 2/283.

⁷³ Râzî, *Mahsûl*, 2/39; İsnevî, *Nihâyetü's-sûl fî şerhi minhâci'l-usûl*, 161-162; Merdavi, *et-Tahbîr*, 5/2186; Zuhaylî, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*, 1/76. Bu ayetin hükmü ile ilgili farklı yorum ve değerlendirmeler için bk. Nasi Aslan, "Makâsıd/Gâî İlke Bağlamında Müdâyene Ayetinin Yorumu", *Turkish Studies* 13/2 (2018), 193-205.

⁷⁴ Abdülkerim b. Ali b. Muhammed Nemle, *el-Mühezzeb fî ilmi usuli'l-fikhi'l-mukâren* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1999), 3/1329.

⁷⁵ Buhârî, "Cum'a", 8.

⁷⁶ Âmidî, *el-İhkâm*, 1/162.

⁷⁷ Buhari, "Eti'me", 2.

⁷⁸ Şevkânî, *İrşâdü'l-fühûl*, 1/452.

⁷⁹ Abdolvahhab Hallâf, *İlmi Usûlü'l-Fikh* (Kahire: Mektebetü't-Da'veti'l-İslamiyye, 1945), 111-112.

⁸⁰ İbn Nüceym, *Bahru'r-râik şerh-u Kenzi'd-Dekâik* (Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 2/450-451; et-Tahtâvî, *Hâşiyetü't-Tahtâvî alâ Merâki'l-Felâh* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 1/64-65.

yansımasıdır. Örneğin ibadetlerin hükümleri sayılırken farzları, vacipleri, sünnetleri ve müstehapları şeklinde bir sıralama takip edilir. İbadetlerin müstehapları kısmında sayılan şeylerin, yani yapılması güzel görülerek tavsiye edilen ve yapılmadığı takdirde sünnette olduğu gibi kınanma ve yerilmenin olmadığı şeylerin müstahap, mendup veya edeb konumunda olduğuna değinilir.⁸¹

Usulcüler arasında mendubun mecazen mi yoksa hakikaten mi emredildiği de tartışılmıştır. Mendubun hakikaten emredildiğini savunan usulcüler, emrin isteme ve talep etme manasına geldiğini, mendubun da yapılması istenen ve talep edilen bir olgu olması nedeniyle emir kapsamı içerisinde değerlendirilmesi gerektiğini savunmuşlardır. Fakihlerin ve dilcilerin nazarında emrin îcâbî ve istihbâbî şeklinde ikiye ayrılması yaygınlık kazanmış olup, sonuçta her ikisinin de emir olması açısından aralarında fark yoktur. Zira bütün emirler vücûba delalet etmez, bazıları menduba delalet eder. Menduba delalet eden de emredilmediği anlamına gelmez.⁸² Mendubun hakikaten emredilmiş olamayacağını, bu konudaki emrin ancak mecazen emir olduğunu savunan usulcüler ise, mendubun hakikatte emredilmiş olması halinde, eziyet veren bir şeyi yoldan kaldırma, nafîle olarak namaz kılma ve perşembe günü oruç tutma gibi müstehapları terk eden herkese 'sen Allah'ın emrine muhalefet ederek ona isyan ettin' denmesi gerekeceğini, böyle bir şeyin denmesinin ise doğru olmadığını belirtmişlerdir. Zira mendubu yapmak zorunlu değildir. Hakikaten emir vacip olup, onun terki durumunda ceza gereklidir. Mendupta ise terk edilmesine ceza bulunmamaktadır. Bu durumlar mendubun hakikaten emredilmediğini göstermektedir.⁸³ Her iki tarafın da görüşlerini aktaran Cüveynî bu tartışmanın lafzi olduğunu ifade etmiştir.⁸⁴ Bu konuda emrin vücûb dışındaki manalara delaletinin mecaz olarak kabul edilmesinin daha doğru olacağı, usulcülerin çoğunluğunun da yaklaşımının bu yönde olduğu belirtilmiştir.⁸⁵

SONUÇ

Mendup kavramının fıkıh usulünde ifade ettiği anlama dair yaptığımız bu çalışma neticesinde elde ettiğimiz sonuçlar şu şekilde ifade edilebilir:

Mendup kavramı mütekellimîn usulcülere göre daha geniş bir anlam çerçevesine sahip iken, fukahâ metodunu benimsemiş usulcülere göre ise dar bir anlam çerçevesine sahiptir. Mütekellimîn metodu usulcülerine göre teklifî hükümler; vacip, mendup, mubah, mekruh ve haram şeklinde beş kısma ayrılmakta, bu tasnifte yapılması kesin ve kat'î şekilde emredilmiş

⁸¹ el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr* (İstanbul: Mektebetü'l-İslâmiyye, 1951), 1/8-9; Haddâd, *Cevheratü'n-neyyira*, 28-32; İbn Nüceym, *Bahru'r-râik*, 2/450-451; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/246; Tahtâvî, *Hâşiyetü't-Tahtâvî*, 1/64-65.

⁸² Ferrâ, *el-Udde*, 1/248-256; Gazalî, *Mustasfâ*, 1/248-250; İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir*, 20-21; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/161-162; Zerkeşî, *Bahru'l-muhît*, 1/286.

⁸³ Şîrâzî, *et-Tebşira fi usûli'l-fikh*, (Dimeşk: Dâru'l-fikr, 1403(h.)), 36-37; Semâ'nî, *Kavâtu'l-edille*, 1/111-112; Serahsî, *Usûl*, 1/14-15; İbnü's-Sââtî, *Nihâyetü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl* (Bedû'n-Nizâm), (Mekke: Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, 1405(h.)), 174-176.

⁸⁴ Cüveynî, *Burhân*, 1/249-250.

⁸⁵ Kahveci, "Fıkıh Usûlü Açısından Emrin Delaleti ve Emre Delalet Eden Lafızlar Üzerine Bir Değerlendirme", 44, 61.

şeyler vacip hükmünü alırken, vacip derecesinin altında yer alan ve yapılması talep edilen yahut terkinden üstün tutulan her şey mendup kavramı içerisinde yer almaktadır.

Fukaha metodunu benimseyen usulcülere göre ise teklifi hükümler; farz, vacip, sünnet, nafile, mubah, mekruh ve haram şeklinde sıralanmakta, bu durumda sünnet ve mendup kavramları farklılaşmakta ve bunlar ayrı ayrı hüküm türleri olarak kabul edilmektedir. Bu sıralamada Hz. Peygamber tarafından uygulanmış ve dinde bir tarîk haline gelmiş olan şeyler sünnet kapsamında yer almakta, dinde uygulama olarak yaygınlık kazanmamış ancak yine de yapılması tavsiye edilen ve terkinden evlâ olan şeyler ise nafile veya mendup olarak isimlendirilmektedir. Bu durumda Hanefîler nazarında mendup, hüküm olarak sünnetin altında bir mertebeye sahip olmakta ve daha çok gönüllülük esasına dayalı, sevap kazanma amacıyla yapılan şeyleri ifade etmektedir. Hanefî fıkh eserlerinde farz, vacip ve sünnetlerin dışında, yapılması güzel görülüp tavsiye edilen yahut yapılması yapılmamasından evlâ olan şeylerin daha çok müstehap adıyla yer aldığı görülmekte olup, bunların da aynı zamanda mendup, nafile, tatavvu' ve edep şeklinde de isimlendirildiğine değinilmektedir. Ancak burada şu da belirtilmelidir ki, bazı Hanefîlerce sünnet-i gayr-i müekked veya sünnetü'z-zevâid'in de mendup olarak isimlendirildiği görülmektedir. Fakat Hanefîler nazarında sünnetü'l-hüdâ veya sünnet-i müekkedenin menduptan ayrı görüldüğü kesindir.

Bu açıklamalara göre mendubun kapsamı konusunda mütekellimîn ekolü ile fukaha ekolü karşılaştırıldığında, mütekellimîn ekolünde mendubun, fukaha ekolündeki bazı vacipleri, sünnetleri ve müstehapları (nafileleri) kapsadığı ve daha geniş bir kapsama sahip olduğu görülmektedir. Kavramların anlam çerçevesinin belirlenmesinde sadelik ve kolaylık olması yönünden mütekellimîn usulcülerin menduba dair tanımları daha net ve anlaşılır görülebilir. Ancak bu kapsama giren bütün mendupların hüküm yönünde aynı derecede olmadığı göz önüne alındığında, bu hükümlerin ya kendi içinde derece yönünden sınıflandırılması veya Hanefîlerin yaptığı gibi farklı kavramlarla ifade edilmesi de bir gerekliliktir.

Bir konuda şari'in talebinin mendup olduğu ise, ya yapılması istenen şeyin zorunluluk ifade etmeyen şekilde talep edilmesinden veya talepte emir sîgâsı kullanılmakla birlikte başka bir sebepten ötürü bu emrin vücûba delalet etmemesinden anlaşılır. Bu konuda emrin vücûb dışındaki manalara delaletinin mecaz olarak kabul edilmesinin daha doğru olduğu, bu nedenle emrin menduba delaletinin de hakikat olarak değil mecaz olarak görülmesi gerektiği söylenebilir.

KAYNAKÇA/REFERENCES

- Ahsîkesî, Ebû Abdillâh Hüsâmüddîn Muhammed b. Muhammed. *el-Müntehab fî usûli'l-mezheb (Kitâbü'l-Vâfi ile birlikte)*. 5 Cilt. Mekte: Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, 1417(h.).
- Âmidî, Seyfüddîn Alî b. Muhammed. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. thk. Abdurrezzak Affi. 4 Cilt. Riyad: Dâru's-samî'iy, 2003.

- Apaydın, Yunus. *İslam Hukuk Usûlü*. Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2017.
- Aslan, Nasi. "Makâsıd/Gâî İlke Bağlamında Müdâyene Ayetinin Yorumu". *Turkish Studies* 13/2 (2018), 193-205.
- Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh. *el-Furûku'l-luğaviyye*. thk. Muhammed İbrahim Selim. Kahire: Dâru'l-İlm ve's-Sekâfe, ts.
- Atar, Fahrettin. "Nafile". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 32/290-292. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Basrî, Muhammed b. Ali Ebü'l-Hüseyn. *el-Mu'temed fî usulî'l-fikh*. thk. Halil el-Meys. 8 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403(h.).
- Beyanuni, Muhammad Abu el-Fath. "Hüküm". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 18/466-468. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullah b. Ömer. *Minhâcü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2006.
- Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed Abdülazîz. *Keşfü'l-esrâr fî şerhi Usûli'l-Pezdevî*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418(h.).
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *es-Sihâh: Tâcü'l-lüga ve sıhâhü'l-'Arabiyye*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlmi lî'l-Melâyîn, 1990.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh. *el-Burhân fî usûli'l-fikh*. thk. Abdülazîm ed-Dîb. Katar: y.y., 1399(h.).
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Muhammed b. Ömer. *Takvîmü'l-edille fî'l-usûl*. thk. Halil Muhyiddin. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421(h.).
- Ferrâ, Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyn. *el-Udde fî usûli'l-fikh*. thk. Ahmed b. Ali Seyu'l- Mübârekî. 4 Cilt. Riyad: y.y., 1993.
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *el-Kâmûsü'l-muhîd*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1987.
- Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*. thk. Hamza b. Züheyr Hâfız. 4 Cilt. Medine: y.y., 1413(h.).
- Habbâzî, Ebû Muhammed Celâleddîn Ömer b. Muhammed. *el-Muğnî fî usûli'l-fikh*. thk. Muhammed Mazhar Bekâ. Mekke: Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, 1403(h.).
- Haddâd, Ebu Bekir Ali b. Muhammed. *Cevheratü'n-neyyira alâ Muhtasari'l-Kudûrî*. nşr. İlyas Kaplan. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006.
- Hâdimî, Ebû Saîd Mehmed b. Mustafa b. Osman. *Mecâmiu'l-hakâik*. b.y.: Matbaâyi Âmire, 1308(h.).
- Hallâf, Abdulvahhab. *İlmi Usûlü'l-Fikh*. Kahire: Mektebetü't-Da'veti'l-İslamiyye, 1945.
- Hindî, Ebû Abdillâh Safiyyüddîn Muhammed b. Abdirrahîm. *Nihâyetü'l-vüsûl fî dirâyeti'l-usûl*. 9 Cilt. Mekke: Mektebetü't-Ticâriyye, ts.
- İbn Âbidîn, Muhamed Emin b. Ömer. *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr*. 13 cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed. *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*. thk. İbrahim Şemsüddin. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 2011.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. *Kitâbü'l-hudûd*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1999.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, ts.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed. *Ravzatü'n-nâzir*. thk. Şaban Muhammed İsmail. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1998.

- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrahîm. *Bahru'r-râik şerh-u Kenzi'd-Dekâik*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrahîm. *Fethu'l-gaffâr bi-Şerhi'l-Menâr*. 3 Cilt. Mısır: Matbaatü Mustafa el-Halebî, 1355(h.).
- İbnü'l-Hâcib, Ebû Amr Cemâlüddîn Osman b. Ömer. *Muhtasarü'l-münteha's-sûl ve'l-emel fi ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel*. thk. Nezir Hamâdu. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1427(h.).
- İbnü'n-Neccâr, Ebû Bekr Takiyyüddîn Muhammed b. Ahmed el-Fütûhî. *Şerhu'l-Kevkebi'l-Münîr*. thk. Muhammed Zuhayli-Nezih Hammâd. 4 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1413(h.).
- İbnü's-Sââtî, Ebû'l-Abbâs Muzafferüddîn Ahmed b. Alî. *Nihâyetü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl (Bed'ün-Nizâm)*. thk. Sa'd b. Aziz b. Mehdi Sülemî. 2 Cilt. Mekke: Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, 1405(h.).
- İsnevî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdürrahîm. *Nihâyetü's-sûl fî şerhi minhâci'l-usûl*. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- Kahraman, Abdullah. *Fıkıh Usulü*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017.
- Kahveci, Nuri. "Fıkıh Usûlü Açısından Emrin Delaleti ve Emre Delalet Eden Lafızlar Üzerine Bir Değerlendirme". *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2009), 21-66.
- Karâfî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs. *Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1424(h.).
- Kelvezânî, Ebû'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed. *et-Temhîd fî usûli'l-fikh*. thk. Müfid Muhammed Ebû Amşe. 4 Cilt. Cidde: Dâru'l-Medenî, 1406(h.).
- Koca, Ferhat. "Mendup". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 29/128-130. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Koca, Ferhat. "Sünnet". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 38/154-155. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Leknevî, Muhammed Abdülhalîm b. Muhammed Emînillâh. *Kamerü'l-akmâr fi Şerhi'l-Menâr*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415(h.).
- Merdâvî, Ebû'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Süleymân. *et-Tahbîr fî şerhi't-Tahrîr*. thk. Abdurrahman b. Abdullah el-Cibrîn. 8 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, ts.
- Mevsilî, Abdullah b. Mahmûd. *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*. 5 Cilt. İstanbul: Mektebetü'l-İslâmiyye, 1951.
- Molla Fenârî, Şemseddin Mehmed (Muhammed) b. Hamza. *Fusûlü'l-bedâyi' fî usûli's-şerâi'*. thk. Muhammed Hasan İsmail. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1427(h.).
- Molla Hüsrev, Muhammed b. Feramuz. *Mir'âtü'l-usûl fî şerhi Mirkâti'l-vüsûl*. İstanbul: Şirketi Sahâfiye-i Osmâniye, 1321(h.).
- Muhammed Ebu Zehra. *İslam Hukuk Metodolojisi*. çev. Abdülkadir Şener. Ankara: Fecr Yayınevi, 1994.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn b. el-Haccâc. *Câmiu's-sahîh*. thk. Muhammed Fuad Abdulbâki. 5 Cilt. Beyrut; Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1412(h.).
- Nemle, Abdülkerim b. Ali b. Muhammed. *İthâfu zevî'l-besâir bi şerhi Ravzati'n-Nâzır*. 8 Cilt. Riyad: Dâru'l-Âsime, 1417(h.).
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb. *es-Sünen*. thk. Hasan Abdülmün'im Şelebi. b.y.: Müessesetü'r-risâle, 1421(h.).
- Pezdevî, Ebû'l-Hasen Ebû'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed. *Usûlü'l-Pezdevî*. Karaçi: Matbaa Câvid Berîs, ts.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *el-Mahsûl fi ilmi'l-usûl*. thk. Taha Câbir Feyyâz el-Alvânî. 6 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r Risâle, ts.

- Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mes'ûd. *et-Tavzîh fî halli gavâmizi't-Tenkîh (et-Telvîh ile beraber)*. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed. *Kavâtî'u'l-edille fi'l-usûl*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997.
- Semerkindî, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed. *Mîzânü'l-usûl fi netâici'l-ukûl*. thk. Abdulmelik Abdurrahman Esad es-Sadi. 2 Cilt. Mekke: Câmiatu Ümmi'l-Kurâ, 1404(h.).
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Usûlü's-Serahsî*. thk. Ebu'l Vefa el-Efgânî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Siğnâkî, Hüsâmüddîn Hüseyin b. Alî. *el-Vâfi fî usûli'l-fikh*. 5 Cilt. Mekke: Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, 1417(h.).
- Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî. *Cem'u'l-cevâmi' fî usûli'l-fikh*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424(h.).
- Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî. *Ref'u'l-Hâcib an Muhtasari İbni'l-Hâcib*. thk. Ali Muhammed Muavvad - Adil Ahmed Abdülmevcûd. 4 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1999.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *İrşâdü'l-fühûl ilâ tahkiki'l-hakkı min ilmi'l-usûl*. 2 Cilt. Riyad: Dâru'l-Fadîle, 2000.
- Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî. *et-Tebşira fî usûli'l-fikh*. thk. Muhammed Hasan Heyto. Dimeşk: Dâru'l-fikr, 1403(h.).
- Tahtâvî, Ahmet b. Muhammed b. İsmail. *Hâşiyetü't-Tahtâvî alâ Merâki'l-Felâh*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Tûfî, Ebû'r-Rebî' Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî. *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1407(h.).
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır. *el-Bahrü'l muhîr fî usûli'l-fikh*. 4 Cilt. Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslamiyye, 1413(h.).
- Zeydan, Abdülkerim. *el-Vecîz fî usûlü'l-fikh*. Bağdat: Müessesetü Kurtuba, 1976.
- Zuhaylî, Vehbe. *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*. 2 Cilt. Şam: Dâru'l-Fikr, 1986.

Extended Abstract

The Meaning of the Notion of Mandub in the Usul al-Fiqh

With this article, it is aimed to reveal the meaning and scope of the concept of mandub in usul al-fiqh. For this purpose, the views of scholars of the procedure of fiqh from different schools were revealed and compared. In addition, the way the mandub is fixed and the points where it differs from the wajib are mentioned.

It is seen that the concept of mendub (or nedb) is a widely used concept in the usul al-fiqh. However, it cannot be said that this concept has the same meaning and scope in the eyes of all procedural scholars. The scholars of the procedure attributed different meanings to the concept of mandub according to the schools they belong to. In this way, the difference in meaning of mandub draws attention when reading fiqh-style books. In some cases, this difference in meaning causes confusion.

During the research, it was seen that Hanafis and other majority scholars use the word mandub in a different sense. Majority of scholars named the concept of mendub as wajib for the

things that were strictly and definitively ordered to do. In that case, the things that are wanted to be done or considered good, except for orders and demands that express an obligation, are generally named as mandub. By this chance, everything that is below the degree of wajib and that is demanded to be done or considered superior to its abandonment is included in the concept of mandub.

On the other hand, Hanafi procedural scholars are the provisions of the proposal that are ordered to be made or considered well and recommended; they have listed it as fard, wajib, sunnah and futile. As for mandub, that is expressed as another name for nafil in this ranking. In this case, sunnah and mandup are seen as different provisions.

The results we have obtained as a result of this study regarding the meaning expressed by the concept of mandub in usul al-fiqh can be expressed as follows: The concept of mandub means different meanings in the schools of fiqh.

According to Hanafi scholars, the concepts of sunnah and mandub are seen as different types of judgments. Accordingly, the things that were practiced by the Prophet and became a constant practice by Muslims are included in the scope of sunnah. However, the things that were not widely practiced by the Prophet and Muslims but still recommended to be done and which were abandoned were named as mandub or futile. In this case, according to Hanafis, mandub has a rank below sunnah.

According to the majority of the scholars of the procedure, the concept of mandub has a wider meaning and scope than the use of Hanafis. For, they are generally named as mandub, what is wanted to be done or considered good, except for orders and demands that express necessity. As for the determination that a request is mandub, it is understood by demanding what is wanted to be done in a way that does not imply obligation. Or, even though the demand includes an order, it is understood that it has turned into a mandible with evidence showing that there is no obligation.

Keywords: Usul al-Fiqh, Hukm al-Taklifi, Mandub, Sunnah, Nafil (Supererogatory).

KİTAP İNCELEMESİ / BOOK REVIEW

Peygamberlik Olgusu (Kuramsal Çerçeve ve Tarihsel Süreç)

Yazar: Yusuf OKŞAR¹

(Ankara: Nobel Yayınları, 2021, 204 sayfa)

ISBN: 978-625-439-125-5

Meryem YILDIRIMHAN

ORCID: 0000-0002-7444-470X

Lisans Öğrencisi, Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hatay /Türkiye,

meryemyldrmhn@gmail.com

Makale Bilgisi/Article Info:

Geliş/Received: 24.05.2021 Düzeltme/Revised: 30.05.2021 Kabul/Accepted: 31.05.2021

Atıf / Cite as: Yıldırımhan, M. (2021). Peygamberlik Olgusu (Kuramsal Çerçeve ve Tarihsel Süreç) Kitap İncelemesi (Yusuf OKŞAR). Antakiyat, 4(1), 209-214

Öz

Peygamberlik algısı, ilâhî dinlerin nübüvveti temellendirdiği kavramsal çerçeve İslâm dini esas alınarak açıklanmaya çalışılmıştır. İlâhî ve beşerî dini oluşumların nübüvvet algısı anlatılmıştır. İslâm dini içerisindeki nübüvvetin varlığını ve imkânını kabul eden ve etmeyenlerin görüşleri delilleri ile verilmiştir. Birçok kelâmî tartışma klasik dönemden itibaren anlatılarak nübüvveti ispat amaçlanmıştır. Sonuç olarak İslâm düşünce tarihinde nübüvvetin ispatı noktasında farklı fikirlere sahip olsalar da bütün mezhepler ve İslâm âlimleri peygamberliğin hem naklen hem de aklen sabit olduğunu onaylamıştır.

Anahtar Kelimeler: Peygamberlik Algısı, Nübüvvet, İspat, Nübüvvetin Gerekliliği ve İmkânı.

¹ Bu araştırma sürecinde TR Dizin 2020 kuralları kapsamında “Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesinde’ yer alan tüm kurallara uyulmuş ve yönergenin ikinci bölümünde yer alan “Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiğine Aykırı Eylemlerden” hiçbirini gerçekleştirilmemiştir. Ayrıca bu araştırma “Etik Kurul İzni” gerektirmeyen bir çalışmadır.

Nübüvvet sadece İslâm dinî açısından değil, diğer büyük dinler ve beşerî/ahlâkî sistemler içerisinde değerlendirildiğinde de bir inanç esası olarak karşımıza çıkmaktadır. Peygamberlik birçok yönü olan dinî kültürel bir oluşumdur.

Eserde, peygamberlik algısı, ilâhî dinlerin nübüvveti temellendirdiği kavramsal çerçeveyi ortaya koyarak açıklama amacı güdülmüştür. İslâm dinî esas alınarak bu çalışma yürütülmüştür. Kelâmî birçok tartışmanın üzerinde durularak peygamberliği ispat amaçlanmıştır. Bu konudaki klasik dönem kelâm tartışmaları, eserleri ve müellifleri kronolojik sıraya uygun verilmiştir. Yazar, İslâm dini başta olmak üzere diğer dinlerin nübüvvet anlayışını her yönüyle ele almaya çalışmıştır.

Kelâm ilmi açısından peygamberliğin imkân ve gerekliliği ile ilgili tartışmalara karşı sıhhatli cevaplar vermek ve karşıt delilleri çürütmek önemli bir amaçtır. Eserde bu yüzden diğer dinlerdeki peygamberlik algısını açıklamaya öncelik verilmiştir. Özellikle ilâhî dinlerdeki peygamberlik algısının açıklanması İslâm dininde sağlıklı bir peygamber algısı oluşturmak için önemlidir. Aynı zamanda bu çalışma Deizm'e karşı ciddi bir delil niteliğindedir. Bu alanda araştırma yapmak isteyen bireylere de birçok kelâmî tartışmayı içerisinde bulundurması sebebiyle kaynak ve giriş niteliğindedir.

Eser giriş, üç müstakil bölüm ve sonuç kısmından oluşmaktadır. Birinci bölümde; nübüvvet ile ilgili kuramsal çerçeve ve kelâmî tartışmalar, ikinci bölümde; nübüvvetin diğer dinlerdeki yeri, üçüncü bölümde ise peygamberliğin imkânı ve gerekliliği ele alınmış ve delillerle açıklanmıştır.

Birinci bölümde; “Kuramsal Çerçeve ve Kelâmî Tartışmalar” başlığı altında ele alınmıştır. Peygamberlik başlığında Allah, insanların dünyada mutluluğu ahirette de huzuru ve kurtuluşu elde etmelerini sağlayacak -kendi aralarından seçtiği- nebî ve resulleri de hem uyarıcı hem de müjdeleyici olarak görevlendirmiştir. Bu açıdan nübüvvet, imanın konusu ve ilâhî dinlerin temel itikâdî esaslarından biri olmuştur. Ayrıca dinin tesis edilmesi ancak bir peygamber ile gerçekleştirilmiş tarihi ve gerçek bir olgu olduğuna değinerek, konu hem kavramsal çerçeve hem de kuramsal çerçeve içinde ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Müellif, peygamberliği tanımlarken, “Allah ile akıl sahibi kulları arasında dünya ve ahiret hayatlarıyla ilgili ihtiyaçlarının giderilmesi için yapılan elçilik görevidir.” diyerek Râgıb el-İsfahânî'nin tanımına işaret etmiştir. Nübüvvet için farklı kavramların kullanıldığını dile getirmiş, resul ve nebî kavramlarının günlük hayatta farklı kullanılmakla birlikte, Kur'ân'da yer alan ifadelerle dayanarak birtakım görüşlerin ortaya çıktığını, iki kavram arasında fark olduğunu söyleyenler ile fark olmadığını söyleyenler şeklinde iki başlık altında incelemiştir. Kelâm âlimlerinin bu konuda ihtilaf ettiklerini söyleyen müellif, bu kavramlar arasında Kur'ân açısından bir fark olmadığını kabul etmenin daha isabetli olacağı görüşündedir.

Peygamberlerin sayısı başlığında; Kur'ân da adı geçen resul veya nebî toplam sayınının 25 olduğunu, bunun yanında üç ismin de tam olarak peygamber mi? veli mi? oldukları

konusunda fikir ayrılığı olsa da Kur'ân'da zikredildiğini ifade etmiştir. Rivayetlerde ise bu sayı 124 bin ya da 224 bin olarak ifade edilmiştir. Bu sayının belirsizliği kadın peygamberlerin var olup olmaması ile de ilgilidir. Yazar “bu sayının geniş aralıkta olmasından dolayı, konu hakkında tartışma yapmanın doğru olmadığını söyleyerek zaten tespitinin de zor olacağını vurgulamıştır. Bize bildirileni bilmemiz başka elçilerin gelmediği anlamına gelmez. Bunu bilmememizin altında yatan sebepler vardır.” demiştir.

Vahiy nedir başlığında vahyin tanımı yapılmıştır. Vahiy: Allah'ın bir emri, bir hükmü veya bilgiyi peygamberine gizli olarak bildirmesi demektir. Vahiy, peygamberlere doğrudan veya dolaylı/aracılı olarak ulaşır. Kelâm âlimleri, vahyi Allah'ın kelâm sıfatının bir sonucu olarak telakki etmiştir. Ancak kelâmullahın keyfiyeti konusunda İslâm düşünce tarihinde ciddi tartışmalar da vuku bulmuştur. En ciddi tartışma da kelâmullahın hâdis (mahlûk) olup olmadığı meselesidir.

Mucize olgusu başlığında “peygamberin, risâlet iddiasını ispatlamak amacıyla ortaya koyduğu harika bir iş” olarak tanımlanan mûcize, kendi içinde bazı unsurlara bağlıdır. Mûcizenin gerekliliği İslâm düşünürleri arasında ihtilaf konusu olmuştur. Müellif “bu konuda mucizenin doğa yasalarını ihlal olduğunu söylemek “sünnetullah” ifadesi bağlamında mantıklı değildir. Mûcizeler tabiat kanunları içerisinde yaratılan özel yasalara sahip olgulardır demek daha uygundur.” diyerek konuya yaklaşmıştır.

Peygamberlerin görevleri başlığı altında yazar, onların tebliğ ve tebyin, tebşir ve inzar görevlerine değinmiş, tanımlara yer vermiş, bu tanımları âyetlerle de desteklemiştir. Peygamberlerin özellikleri başlığında müellif peygamberlerin fetânet (akıllı ve zeki olmak), emânet (güvenilir olmak), ismet (günahlardan sakınmak), sıdk (doğru olmak), özelliklerini açıklamış, bu kavramların sözlük ve istilahî manalarına değinmiş, bunun yanında bu konuda Ehl-i sünnet, Mu'tezile ve Şîa âlimlerinin görüşlerini delilleri ile zikretmiştir.

Peygamberlikle ilgili diğer konular başlığında; ilkin peygamberliğin meleklerden üstünlüğü ele alınmıştır. Bu konuda farklı görüşlere yer verilmiştir. Meleklerin daha üstün olduğunu savunanlar Kur'ân'da zikredilen bazı âyetlerde sıralama olarak meleklerin peygamberlerden önce zikredilmesini delil getirirler. Buna karşın Ehl-i sünnet âlimlerinin çoğu ve Şîa tam tersi görüşü savunur. İkinci olarak ümmîlik meselesi ele alınmıştır. Sadece Hz. Muhammed'e özgü olan bu kavram, okuma-yazması olmayan, annesinden doğduğu gibi saf tabiatta kalmış ve bulunduğu topluma mensup olan manalarında kullanılmıştır. Fakat Hz. Muhammed'in hayatı boyunca ümmî olmadığı delillerle sabittir. Ki müellif, “o, okuma-yazma konusunda dezavantajlı olsa da onun olaylara bakış açısı, analitik düşünce yeteneğine sahip olması meramımızı anlatmaya yetmektedir.” diyerek görüş bildirmiştir. Üçüncü olarak ulû'l-azm peygamberler konusu ele alınmıştır. Bir peygamberin ulû'l-azm olarak adlandırılmasında azim, sabır ve misak kavramları öne çıkar. Aslında bu özellikler tüm peygamberlerde mevcuttur. Dolayısı ile her peygamber bu kategoride yer alır desek de beş ismin ulû'l-azm olduğu fikri daha baskındır. Bazı peygamberlerin sabır ve azim noktasında eksiklik yaşaması bu fikri destekler niteliktedir. Dördüncü olarak ele alınan konu hatm-i nübüvettir. Bu

kavram, son peygamber manasında kullanılmış olup sadece Hz. Muhammed (sav)’i ifade eden nübüvvet ile ilgili konulardan biridir. Fakat İslâm öncesi ilâhî ve beşerî dinlerde de bu konuya yer verilmiştir. Son olarak beşâirü’n-nübüvve konusuna değinilmiştir. Bu aynı zamanda birinci bölümün de son konusudur. İslâm âlimlerine göre Hz. Peygamber daha önceki ilâhî kitaplarda müjdelenmiş bir peygamber olup onun peygamberliğinin delillerinden biridir. Yazar “buradaki maksadın evrensel bir hazırbulunuşluk hali olduğunu söyler. Zira akla göre de hâlihazırda bulunan birine uymak daha mantıklıdır. Geleceği belli olmayan birini beklemek ahlâkî ve aklî açıdan bir amaca hizmet etmez.” şeklinde görüşünü bildirir.

İkinci bölüm “Nübüvvetin Diğer Dinlerdeki Yeri” başlığı altında ele alınmıştır. “İslâmiyet’ten Önce Peygamberlik” başlığı altında tarihin her döneminde dinin var olduğu fakat peygamber anlayışının farklılık gösterdiği anlatılmıştır. Daha sonra peygamberliğe yer veren ve vermeyen dinler olarak sınıflama yapılmıştır.

“Beşeri Dinler” başlığında ilk olarak Şamanizm ele alınmış olup bu dinin içerisinde bir peygamber olduğunu söylemenin mümkün olmadığı ifade edilmiştir. Yine beşerî bir din olan Sâbiîlik’te peygamber anlayışı ilk insana vahyedilen bilgileri ‘Işık Elçisi’nden öğrenip uygulayan, insanlara model olan ve onları uyaran kişidir şeklinde oluşmuştur. Bu durumda yalancı ve gerçek peygamber ayırımı meydana gelmiştir. Mecûsîlik/Zerdüştilik içerisinde bir nebî ve resul olarak kabul edilen Zerdüş’t vardır. Maniheizm, Budizm ve Zerdüştlük gibi dinlerin temel yaklaşımlarını iddia ettiği vahiy tecrübesi ile birleştiren Mani, Maniheistlere göre son peygamberdir. Hinduizm/Brahmanizm de tanrı sayısı çok fazla olduğu ve her türlü dünya işini tanrılar gördüğü için bir peygambere yer kalmamaktadır. Vahye muhatap olarak “rişî” adlı kimseler vardır. Fakat efsanevî güce sahip oldukları için rişiler peygamberlik kavramına tam oturmamaktadır. Yine Hinduizm/Brahmanizm de Avatar olarak kabul edilen kimseler vardır. Bunlar misyon olarak peygamber ile benzerlik oluşturmaktadırlar. Sihizm’de kurucu aynı zamanda dinin elçisi ve peygamberidir. Guru adında kimseler peygamberlik konumuna benzer bir yer edinmişlerdir. Caynizm ise kapalı bir tanrı anlayışına sahiptir. Peygamberlik kurumundan ziyade, kurucuya yani Mahâvira’nın söylemlerine bağlı bir öğretiler bütünü inşa edilmiştir. Budizm’de peygamberlik inancı kapalıdır. Konfüçyüçülük’te tanrıya tapınma konusunda bağımlılık olmadığı için tanrı fikrine bağlı nübüvvet müessesesi de yoktur. Kanonik olarak kabul edilen kitapları da klasik bir vahiy hiyerarşisinde oluşmamıştır. Taoizm’de de bir peygamberlik müessesesi yoktur. Felsefî ve gelenek dini olan Taoizm’in kurucusu tanrısallaştırılmıştır. Beşerî dinlerden son olarak Şintoizm ele alınmıştır. Şintoizm kurucusu ve peygamberi yoktur. Bunun yanında onların kutsal metinleri ve dinî prensiplerinden de bahsetmek zordur.

“İlâhî Dinler” başlığında ilk olarak Yahudiliğin peygamberlik anlayışı ele alınmıştır. Yahudilikte var olan peygamberlik algısı ve kurumu tek tanrılı dinlerin genel özelliklerine bağlı olarak diğer beşerî dinlere göre daha belirgindir. Peygamber denilen kişi daha pasiftir, iradesinin dışında bir seçilmişlik durumu ile karşı karşıyadır. Onlara göre son peygamber Malaki’dır. Hıristiyanlıkta ise Hz. İsa, hem önceki peygamberlerin tamamlayıcısı hem de

müjdelenen/vadedilen/beklenen bir peygamberdir. Onlar Eski Ahit'te yer alan peygamberleri de kabul ederler. Hz. İsa sonrası Hıristiyan teolojide, peygamberlik müessesesi artık "Diriltilmiş İsa" tarafından üstlenilen bir role bağlı olarak devam etmiştir. Aynı zamanda kadınlara da peygamberlik görevinin verilebileceğine inanmışlardır. Müellif bu şekilde açıklamalar yaparak ikinci bölümü sonlandırmıştır.

Üçüncü bölüm "Peygamberliğin İmkânı ve Gerekliliği" başlığı altında ele alınmıştır. İlk olarak peygamberliğin imkânını ve gerekliğini reddeden gruplardan bahsedilmiştir. Bunlardan ilki Dehriyye'dir. Dehri'ler'e göre insan aklı yeteneği ve adalet duygusu ile herhangi bir uyarıcıya veya ruhaniye gerek duymadan kendi yolunu bulabilir. İyi ve kötü, yarar ve zarar, güzel ve çirkin arasındaki ayrımlar konusunda tek ölçüt akıldır. Peygamberlik müessesesini reddeden ikinci grup ise Berâhime'dir. Onlar nübüvveti inkârı Allah'ın hikmeti gereği boş ve faydasız iş yapmaktan uzak olduğu fikriyle açıklar. Onlara göre inkâr edileceğini bile bile nebi göndermek abestir ve bu yüzden nübüvvetin varlığı mümkün değildir. Nübüvveti inkâr eden üçüncü grup Sümeniyye'dir. Onlara göre resul gönderilmesi akla aykırıdır ve bu yüzden onlar tüm peygamberleri inkâr ederler. Nübüvvet fikrine karşı menfi olan başka bir düşünce de Deizm'dir. Teist düşüncedeki olumlu tanrı fikrine karşı tanrının varlığını kabul etmekle birlikte aklın her şeyi çözebileceği fikrinden hareketle dine ve vahye karşıt bir grup olarak tanımlanabilir.

Nübüvveteye karşı olanlara değinildikten sonra ikinci olarak peygamberliğin imkânını kabul edenler ele alınmıştır. Araştırmacı, nübüvvetin imkânını açıklarken genel olan iki yaklaşımdan söz etmiştir. Bunlardan ilki daha ziyade meseleyi tanrı merkezli ele alan "ulûhiyet eksenli" diyebileceğimiz bir bakış açıdır. İkincisi ise peygamberliğin gerekliğini insanın acziyeti, tarihî ve sosyal gerçekler, mükellefiyet ve beşerin sahip olduğu aklı sınırlılıklar bağlamında ele alan "insan eksenli" yaklaşımdır. Peygamberliğin imkânını kabul eden Selefiyye, nübüvvet algılarını akli biraz daha arka plana atarak insanların ihtiyaçları, onların mükellef tutulmaları ve herhangi bir itiraza mahal bırakmama durumu ve Allah'ın rahmeti ve hikmeti gereğidir diyerek nübüvvetin vücûbiyetini ortaya koymuştur. Dışardan bir zorunluluk Allah için mümkün değildir. İkinci grup Eş'ariyye'dir. Onlara göre nübüvvetin imkânı Allah için bir zorunluluk içermez. Aksine O, bunları lütuf ve meşîeti gereği hikmete uygun olduğu için yapmıştır. Mâtürîdiyye ise peygamberliğin imkânını Allah'ın hikmeti ve insanların risâlete olan ihtiyacı gereği vücûbiyet olduğunu söylemiştir. Mu'tezilî âlimler ise nübüvvet meselesini adalet ve mükellefiyet ile birleştirmiş salâh ve aslah anlayışına bağlı olarak Allah'ın insanlara peygamber göndermesi ahlâkî bir zorunluluktur diyerek açıklamıştır. İslâm filozoflarına gelecek olursak onlar nübüvvet meselesine zorunluluk çerçevesinde yaklaşmışlardır. Genel olarak akla ve felsefî düşünceye önem vermekle beraber nübüvvetin gerekliğini; adaletin tesisi, insanların olgun bir ruh seviyesine yükselerek ahiret mutluluğuna kavuşmalarını sağlayacak nedenler üzerinde temellendirir. Toplumsal bazı gerekliliklerde nübüvveti gerekli kılar. Üçüncü bölüm sonlanırken müellif, peygamberliğin imkânı konusundaki görüşlerini şu şekilde belirtmiştir: "Sahip oldukları üstün hasletler ve ahlâk ile insanların psikolojik toplumsal gereksinimlerini ilâhî vahyin ışığında ve rehberliğinde çözmeye

çalışan peygamberlerin varlığı tarihi bir gerçekliktir. Onlar toplumların ihtiyaçlarını her yönden karşılamaya gayret etmiş, bireylerin dünya ve ahiret mutluluğunu sağlamaya çalışmış ve bazen da bu uğurda canlarından olmuşlardır.”

Son olarak araştırmacı, sonuç bölümünde verdiği bilgileri toplamış ve değerlendirmiştir. Tarihin her döneminde bir din olduğu gibi peygamberlerin de var olduğunu söylemiş ve görevlerinin zorluklarından bahsetmiştir. Kadınlardan peygamber olma ihtimalinin olabileceğine değinmiştir. Risâletin Hz. Peygamber ile son bulduğunu söyleyip bir Mehdi/kurtarıcı beklemenin Kur’ân ve peygamberlerin amacına uymadığını beyan etmiştir. Yazar son olarak nübüvvetin imkânı her dönem tartışma konusu olduğunu ifade etmiş, mezhepler ve İslâm âlimlerinin farklı yollar ile de olsa nübüvvetin imkânını aklen ve naklen ispatlamak için çalıştıklarını ifade etmiştir.

Genel bir değerlendirme yapacak olursak: Kitabın geniş bilgiler aktarması ve konuları kronolojik bir sıra ile işlemesi onu, bu alandaki araştırmalarda göz ardı edilemeyecek bir konuma getirmiştir. Eserin akıcı bir anlatıma sahip olması okuyuş kolaylığı sağlamaktadır. Müellifin verdiği bilgileri farklı alanlardan delillerle desteklemesi kitabın başka bir kıymetli tarafıdır. Bu tercih, anlatılanların inandırıcılığını arttırmıştır. Bu deliller sayesinde çalışma, günümüz sorunları arasında olan Deizm’e de cevap niteliğinde kabul edilebilir. Fakat bazı yabancı kavramları orijinal dilindeki haliyle sıklıkla kullanan müellif, bazı noktalarda bunların Türkçe karşılığını verse de bir kısım yerde bunu atlamış ve bazı noktaların anlaşılmasını zorlaştırmıştır. Yine de başarılı ve çok faydalı bir çalışma olmuştur.

KİTAP TANITIMI / BOOK REVIEW

**Muhammed Mâlikî'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri, Yazar:
Azat Toktonaliev**

(Ankara: Akademisyen Yayıncılık, 124 Sayfa)

ISBN: 9786052581612

Ahmet BAYIR

ORCID: 0000-0002-2579-2839

Yüksek Lisans Öğrencisi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, Tasavvuf Bilim Dalı, Konya/Türkiye, ahmdbayr17@gmail.com

Makale Bilgisi/Article Info:

Geliş/Received: 17.01.2021 Düzeltme/Revised: 17.05.2021 Kabul/Accepted: 18.05.2021

Atıf / Cite as: Bayır, A. (2021). Muhammed Mâlikî'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri (Azat Toktonaliev). Antakiyat, 4(1), 215-218

Öz

Bu çalışmada, XX. yüzyılda Suudi Arabistan'da yaşamış sûfilere biri olan Muhammed Mâlikî'nin hayatı, eserleri ve tasavvufî görüşlerini araştırma konusu yapmış olan Azat Toktonaliev'in Muhammed Mâlikî'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri adlı kitabının tanıtımı yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Muhammed Mâlikî, Suudi Arabistan, Tasavvuf, Sûfî, Tevessül, Vehhâbî.

Vehhâbîlik, XVIII. yüzyılda Muhammed b. Abdulvehhâb'ın Hanbelîliği ve İbn Teymiye'nin fikirlerini katı bir şekilde yorumlaması sonucu ortaya çıkan bir akımdır. Vehhâbî düşüncenin Suudi Arabistan'ın resmî mezhebi olması ve bu anlayışın, tasavvufu bid'at bir yaklaşım olarak değerlendirmesi, tasavvuf düşüncesinin geri plana itilmesine sebep olmuştur. Her ne kadar baskın olan Vehhâbî düşüncenin etkisi ile sûfî oluşumlar ülkede yer edinmekte zorluk çekmiş olsalar da bu durum sûfîlerin varlığını tamamen engelleyememiştir.

Bu çalışma okuyuculara XX. yüzyılda Suudi Arabistan'da yaşamış önemli bir sûfiyi tanıtmaktadır. Muhammed Mâlikî'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri adlı bu kitap Azat Toktonaliev'in 2016 yılında yazdığı doktora tezidir. Kitap, giriş, iki bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır.

Giriş bölümünde yazar, Muhammed Mâlikî'nin hayatı hakkında bilgi veren eserlere yer vermiş ve yaşadığı dönemi konu alan belgeleri okuyucuya sunmuştur. Bu bağlamda Mâlikî'nin yaşadığı dönemde hâkim olan Suudi Arabistan'daki tasavvuf anlayışına da değinmiştir.

Birinci bölümde Muhammed Mâlikî'nin hayatı, ailesi, hocaları, aldığı icazetler, muasırlarının Mâlikî hakkında anlattıkları ve yazdığı eserler ele alınmıştır. Yazar, 1946 yılında Mekke'de dünyaya gelen Muhammed Mâlikî'nin nesebinin, babası Seyyid Alevî el-Mâlikî tarafından Hz. Hasan'a, annesi tarafından da Hz. Hüseyin'e dayandığını belirtir. Annesinin soyunun ise Abdulkadir Geylânî hazretleri ile de birleştiğinin bilgisini verir.(s.7-8) Muhammed Mâlikî'nin ilköğrenimi sonrasında Hindistan'dan, Libya'ya oradan da Mısır ve Ürdün'e uzanan ilim tahsili sürecinde, babasının Mâlikî'yi bizzat yönlendirmesi ve ilim öğrenmeye teşvik etmesi, Mâlikî'nin yetiştiği aile ortamı hakkında okuyucuya bilgi vermektedir. Toktonaliev, Mâlikî'nin ilim tahsil ettiği hocalarından sadece 17 kişinin ismini zikreder ve bu isimler haricinde aralarında Muhammed Zekeriyya Kandehevî'nin de bulunduğu, 8 önemli hocasının isimlerini başlıklar hâlinde vererek tek tek tanıtır. Ardından muasırlarının kendisiyle ilgili anlattıklarına değinen yazar, Mâlikî'nin sûfî kimliği yanında, tefsir, hadis, fıkıh gibi şer'î ilimlere de hâkim olduğunu belirtir. Bu sebepten ötürü sevenlerinin yalnızca sûfî çevreye bağlı kalmayarak geniş kitlelere ulaştığını aktarır. Yazar, Suudi Arabistan'da saygın bir âlim olan Mâlikî'nin, Eski Mısır Müftüsü Ali Cuma'dan, Suriye'nin saygın vaizlerinden Muhammed Ramazan el-Bûtî'ye ve Pakistan'ın köklü âlimlerinden Muhammed Zekeriyya Kandehevî'ye kadar birçok önemli şahsiyetten övgüler aldığını belirtmiştir.

Bunun yanında, Mâlikî'nin tevessül ile ilgili görüşlerine katılmayan aynı zamanda muasırı olan Abdülaziz Al-i Şeyh bu konuyla ilgili Mâlikî'ye reddiye yazmıştır. Devam eden süreçte Abdülaziz b. Bâz ise Mâlikî'yi bid'at ve hurafeleri neşretmek ve bunun yanında halkı sapıklığa ve putperestliğe davet etme suçuyla itham etmiştir.(s.5-6)

Bölümün sonunda yazar, Mâlikî'nin tefsir alanında 4 adet, hadis alanında 11 adet, fıkıh alanında 9 adet, siyer alanında 6 adet, akâid alanında 5 adet, tasavvuf alanında 6 adet ve

muhtelif konularda 26 adet olmak üzere toplam 67 adet eseri olduğunu belirtmiş ve eserlerinin isimlerini zikrederek birinci bölümü tamamlamıştır.

İkinci bölümde yazar, Muhammed Mâlikî'nin tarikatı ve tasavvufî görüşlerini ele almıştır. Mâlikî'nin, Ba'leviye, Câzuliyye, Nakşibendiyye ve Kâdiriyye'nin iki ayrı kolundan müteşekkil toplam beş farklı tarikat silsilesine ayrıntısıyla yer vermiş aynı zamanda Mâlikî'nin tasavvuf alanında icazet aldığı eserlerin icazet silsilelerini de zikretmiştir. Ardından talebelerinden yalnızca dördünün ismini vererek çalışmanın en önemli bölümünü teşkil eden Mâlikî'nin tasavvufî görüşlerini incelediği bölüme ulaşmıştır.

Bu kitapta yazar Mâlikî'nin tasavvufî görüşlerinden, tevessül ve vesile, nefis ile mücâhede etme, vera, tevbe, zühd, sabır, ihlâs, niyet ve tefekkür görüşlerini okuyucuya aktarmıştır.

Mâlikî tevessülün bir nevi dua ve Allah'a teveccüh konusunda açılan kapılardan bir kapı olduğunu ifade ederek amellerle de tevessül edilebileceğini söylemiştir.(s.45) Yazar tevessül ve vesile konusuna kısa bir giriş yaptıktan sonra dört alt başlıkla konuyu tamamlamıştır. Bunlar:

1. Muhammed Mâlikî'nin tevessül anlayışı
2. Tevessülün tartışıldığı nokta
3. Tevessülün meşru olması ile ilgili İbn Teymiye'nin görüşü
4. Konu ile ilgili Muhammed Mâlikî'nin genel bir değerlendirmesi, alt başlıklarıdır.

Nefis ile mücâhede konusunu *“Birkaç Çeşit Nefis Mücâhedesini Vardır”* alt başlığı ile ele alan yazar kitapta Mâlikî'nin, nefis mücâhedesinin ancak devamlı dua, zikir, teveccüh, istiğfar, îsâr, tevbe ile iştigal etmek ve bunların yanında mal varlığını cömertçe infak etme yolunu tutarak yapılabileceği yönündeki görüşlerini aktarır.(s.49) Vera konusunu, *“İmam Gazzâlî'ye Göre Veranın Kısımları”* ve *“Veranın Dereceleri”* olarak iki alt başlıkta inceleyen yazar, konunun giriş kısmında tasavvuf büyüklerinin vera hakkındaki görüşlerini aktarmıştır. Mâlikî'nin vera hakkındaki görüşünün ise *“Kim Allah'a karşı gelmekten sakınırsa...”* (Talak, 2-3) ayeti çerçevesinde olduğunu belirterek Mâlikî'nin ayeti şu şekilde izah ettiğini aktarmıştır; *“Kim Allah'a itaat etmede ve emrine teslim olmada onu murakabe ederse Allah da ona dünya ve ahiret sıkıntılarından bir çıkış yolu yaratır ve aklına gelmediği bir yerden onu helal rızıkla rızıklandırır.”*(s.56)

Tevbe bölümü, tevbenin tanımı yapıldıktan sonra beş alt başlıkta incelenmiştir. Bunlar:

1. Tevbenin önemi
2. Nasuh tevbesi
3. Tevbenin kabulünün şartları
4. Tevbede zaman unsuru
5. Tevbede mekân unsuru, başlıklarıdır.

Yazar, ikinci bölümün son kısmında zühd, sabır, ihlâs ve niyet ve tefekkür konularını işlemiş, zühd konusunu “*Meşru ve Gayrimeşru Zühd*” alt başlığını ekleyerek ele almıştır. Sabır konusunu da “*Sabrın Türleri*” alt başlığı ile incelemiştir. “*İhlâs ve Niyet*” ve “*Tefekkür*” konularını ise müstakil başlıklar hâlinde ele alarak bölümü tamamlamıştır.

Mâlikî'nin ortaya koyduğu şer'i ilimler alanındaki çalışmalarının yanında oryantalistler hakkında yazdığı risalesini de zikreden yazar, Mâlikî'nin müsteşriklerle münakaşasının müsamahalı ve insafı bir şekilde olduğunu belirtmiştir. Aynı zamanda müsteşriklerin hâkim olmadıkları Arap dilinden dolayı ortaya koydukları hatalı bilgileri eleştirdiğini de ifade etmiştir.

Sonuç bölümünde yazar, tevessül konusunun önemine binaen Muhammed Mâlikî'nin bu konudaki görüşlerini tekrar nakletmiştir. Burada tevessülün hakikatinin birçok kimseler tarafından yanlış anlaşıldığını söyleyerek, tevessülü şu maddelerle izah etmiştir:

1. Tevessül, bir nevi dua ve Allah'a açılan bir kapıdır. Aksini iddia eden şirk koşturmuştur.
2. Tevessül eden adam, o araç ile ancak onu severek ve Allah'ın birilerini sevdiğine itikat ederek kendisi ile tevessül eder. Aksini iddia eden vesileden uzaktır.
3. Eğer tevessül eden adam, kendisi ile Allah'a tevessül ettiği şeyin menfaat sağlama ve zararı getirme konusunda Allah'a inandığı gibi ona inanırsa müşrik olur.
4. Tevessül, zaruri bir emir değildir ve duaların kabul olunması da ona bağlı değildir. Asıl olan Allah'a mutlak olarak dua etmektir.(s.109-110)

Son olarak, yazar bu kitapta Suudi Arabistan sûfilerinden Mâlikî hakkında kaynak olabilecek hüviyete sahip kıymetli bilgiler sunmuştur. 124 sayfalık biyografik bir kitap olan bu eser aynı zamanda okuyuculara Hicaz'ın, genel fikrî yapısını ve tasavvuf telakkisini, Hicaz'daki ilmî çalışmalar hususunda gösterilen hassasiyeti aktarmıştır. Bu kitabı değerli kılan en önemli özellik ise yazarın, Muhammed Mâlikî'nin yalnızca eserlerine bağlı kalarak değil, bizzat hem oğlu hem de müridi olan kişi ile yerinde görüşerek birinci kaynaktan bilgi aktarmasıdır. Eserde henüz birinci baskısı olmasından dolayı denebilecek birtakım problemlerin varlığı söz konusudur. Fakat bunlar eserin telifi veya amacıyla ilgili olmayıp yazım kurallarıyla ilgilidir.

أَرْضِيَا