

ISSN: 2148-8177



Kafkas University
Faculty of Divinity Review

KAFKAS ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT
FAKÜLTESİ
DERGİSİ

TEMMUZ 2022
CİLT 9 SAYI 18

DOI: 10.17050

T.C.
KAFKAS ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
KAFKAS UNIVERSITY FACULTY OF DIVINITY REVIEW

KAFKAS ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
2011

T.C.
KAFKAS ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
KAFKAS UNIVERSITY FACULTY OF DIVINITY REVIEW

DOI: 10.17050



e-ISSN:2148-8177

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Hakemli Bir Dergi Olup Her Yıl Ocak ve Temmuz Aylarında Yayımlanmaktadır.

Kafkas University Faculty of Divinity Review is Semiannual (January and July) Publication, Operates with a Blind Peer Referee System

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi EBSCO Databases, ESJI, MLA, ROAD, İSAM, Index Copernicus, Academic Journal Index, MIAR, WorldCat, EuroPub, OpenAire, Akademik Resource Index, CROSSREF, ve SOBIAD Keşif Veri Tabanlarında Dizinlenmektedir.

Kafkas University Faculty of Divinity Review is indexed in EBSCO Databases, ESJI, MLA, ROAD, ISAM, Index Copernicus, Academic Journal Index, MIAR, WorldCat, EuroPub, OpenAire, Academic Resource Index, CROSSREF, and SOBIAD Discovery Databases.



Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi - 36000 / Kars-TÜRKİYE

Tel: 0474 225 12 83 Faks: 0474 225 12 84

e-mail:kafkasilahiyatdergi@gmail.com

KAFKAS ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

EDİTÖR & YAYIN KURULU

(EDITOR & EDITORIAL BOARD)

DERGİ SAHİBİ / OWNER OF THE JOURNAL

Dekan Prof. Dr. Abdulmecit OKCU

abdulmecit.okcu@kafkas.edu.tr

Turkey

Kurum: Kafkas Üniversitesi (Kars)

EDİTÖR / EDITOR IN CHIEF

Arş. Gör. Şahin YETİK

sahinyetik@gmail.com

Turkey

Kurum: Kafkas Üniversitesi (Kars)

EDİTÖR YARDIMCISI

Arş. Gör. Merve EKİCİ

ekicimerve06@gmail.com

Turkey

Konular: Din Bilimleri

Kurum: Kafkas Üniversitesi (Kars)

SAYI EDİTÖRÜ

Arş. Gör. Ubeyde CANLI

ubeydecanli@gmail.com

Turkey

Konular: Tefsir

Kurum: Kafkas Üniversitesi (Kars)

İNGİLİZCE DİL EDİTÖRÜ

Arş. Gör. Dr. Mahmut ÜSTÜN

mhmtstn@hotmail.com

Turkey

Konular: İngilizce

Kurum: Kafkas Üniversitesi (Kars)

ARAPÇA DİL EDİTÖRÜ

Arş. Gör. Sara ÇINAR

sara_ahmetali@hotmail.com

Turkey

Konular: Arap Dili ve Belagati

Kurum: Kafkas Üniversitesi (Kars)

ALAN EDİTÖRLERİ / FIELD EDITORS
(Temel İslâm Bilimleri / Basic Islamic Sciences)

Arş. Gör. Fatma DEMİR

demirfatma25@hotmail.com

Turkey

Konular: Kelâm ve İslâm Mezhepleri Tarihi

Kurum: Kafkas Üniversitesi (Kars)

Arş. Gör. İbrahim AYHAN

iaayhan_7221_@hotmail.com

Turkey

Konular: Hadis

Kurum: Kafkas Üniversitesi (Kars)

Arş. Gör. Kadir İLTİR

iltirkadir36@gmail.com

Turkey

Konular: Tefsir

Kurum: Kafkas Üniversitesi (Kars)

Arş. Gör. Yusuf ÇINAR

yusufcinar@kafkas.edu.tr

Turkey

Konular: İslâm Hukuku

Kurum: Kafkas Üniversitesi (Kars)

Arş. Gör. Mustafa ARASOĞLU

mustafaarasoglu@gmail.com

Turkey

Konular: İslâm Hukuku

Kurum: Kafkas Üniversitesi (Kars)

Arş. Gör. Samet KELLEÇİ

sametkelleci@hotmail.com

Turkey

Konular: Tasavvuf

Kurum: Kafkas Üniversitesi (Kars)

Arş. Gör. Mustafa ÇABUK

mcabuk882@gmail.com

Turkey

Konular: Tasavvuf

Kurum: Kafkas Üniversitesi (Kars)

Arş. Gör. Büşra KAYA

bushra_kaya01@hotmail.com

Turkey

Konular: Kur'ân Okuma ve Kıraat İlimleri

Kurum: Kafkas Üniversitesi (Kars)

ALAN EDİTÖRLERİ / FIELD EDITORS
(Felsefe ve Din Bilimleri / Philosophy and Religion Sciences)

Arş. Gör. Dr. Abdurrahman YALÇI

ayalcia@gmail.com

Turkey

Konular: Din Bilimleri

Kurum: Kafkas Üniversitesi (Kars)

Arş. Gör. Bedriye Mehtap TOSYALI

bedriye_79@hotmail.com

Turkey

Konular: Din Bilimleri

Kurum: Kafkas Üniversitesi (Kars)

ALAN EDİTÖRLERİ / FIELD EDITORS

(İslâm Tarihi ve Sanatları / Islam History and Arts)

Dr. Öğr. Üyesi Gülcan ABBASOĞULLARI

gulcan-019@hotmail.com

Turkey

Konular: İslâm Tarihi ve Sanatları

Kurum: Kafkas Üniversitesi (Kars)

Arş. Gör. Maşide Betül KAYA

masidebetul@gmail.com

Turkey

Konular: İslâm Sanatları

Kurum: Kafkas Üniversitesi (Kars)

ALAN EDİTÖRÜ (Kitap Değerlendirme / Book Review)

Arş. Gör. Elif KELEŞ

elefkls95@gmail.com

Turkey

Konular: Kitap Değerlendirme

Kurum: Kafkas Üniversitesi (Kars)

Arş. Gör. Hasan GÜLER

hasan_safii@hotmail.com

Turkey

Konular: Kitap Değerlendirme

Kurum: Kafkas Üniversitesi (Kars)

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Emine ÖZTÜRK

ozturkemine25@gmail.com

Turkey

Kurum: Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fak. (Kars)

Prof. Dr. Osman KARA

okara@nku.edu.tr

Turkey

Kurum: Namık KEMAL Üniversitesi İlahiyat Fak. (Tekirdağ)

Prof. Dr. Hikmet KOÇYİĞİT

hikmetkocyigit@hbv.edu.tr

Turkey

Kurum: Hacı Bayram Veli Üniversitesi İslami İlimler Fak. (Ankara)

Prof. Dr. Ömer KARA

omerkara@atauni.edu.tr

Turkey

Kurum: Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fak. (Erzurum)

Prof. Dr. Harun ÖZÇELİK

hozcelik@atauni.edu.tr

Turkey

Kurum: Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fak. (Erzurum)

Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU

t.imamoglu@atauni.edu.tr

Turkey

Kurum: Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fak. (Erzurum)

Doç. Dr. M. Fatih KALIN

fkalin25@gmail.com

Turkey

Kurum: Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fak. (Kastamonu)

Doç. Dr. Adem BALKAYA

adembalkaya81@hotmail.com

Turkey

Kurum: Kafkas Üniversitesi Edebiyat Fak. (Kars)

Doç. Dr. Alparslan KARTAL

alparslan.kartal@kafkas.edu.tr

Turkey

Kurum: Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fak. (Kars)

Doç. Dr. Habib ŞENER

habibsener@gmail.com

Turkey

Kurum: Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fak. (Kars)

Dr. Öğr. Üyesi Murat SARIGÜL

mrtsgl24@hotmail.com

Turkey

Kurum: Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fak. (Kars)

Dr. Öğr. Üyesi Nural SAVCI

nuralsavci@gmail.com

Turkey

Kurum: Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fak. (Kars)

Dr. Öğr. Üyesi Y. Fatih AKBAŞ

yfatihakbas@hotmail.com

Turkey

Kurum: Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fak. (Kars)

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Araştırma Makaleleri / Research Articles

1. Hüseyin el-Harbî'nin Qavâ'idü't-Tercîh 'İnde'l-Müfessirîn Adlı Eseri Bağlamında Kur'ân'daki Zamirlerin Mercî'leriyle İlgili Tercih Kuralları
The Rules of Preference Regarding the Recourse of Pronouns in the Qur'an in the Context of Husayn al-Harbî's Qavâ'id al-Tarjîh 'İnd al-Mufasssîrîn
<https://doi.org/10.17050/kafkasilahiyat.1019018>
Dr. Sabğatullah TAYFUR (ORCID 0000-0002-0920-4451)256-281
2. Arapçanın Geleneksel ve Modern Olarak İki Kısma Ayrılması Sorunu
مشكلة تقسيم اللغة العربية إلى لغة تراث ولغة معاصرة
<https://doi.org/10.17050/kafkasilahiyat.1062366>
Dr. Mohamad Burhan KANNAS (ORCID 0000-0002-5657-9838) 282-293
3. "İnsan Onuru"nun İnşâsında Seçilmiş İrk, İlâhî Varlık ve Erdemli Beşer Düşüncesinin Yansımaları
Reflections Of Selected Race, Divine Being and Virtuous Human Thought in The Construction Of "Human Dignity"
<https://doi.org/10.17050/kafkasilahiyat.1111888>
Dr. Öğretim Üyesi İsa ATCI (ORCID 0000-0002-5198-3874).....294-322
4. İslam Muhâkeme Hukukunda Mülkiyete Dayalı İstihkâk Davası
Lawsuit For Recovery Of Property In Islamic Judicial Law
<https://doi.org/10.17050/kafkasilahiyat.1109485>
Doç. Dr. Ayhan HİRA (ORCID 0000-0002-3574-7660)323-347
5. Vildân Fâik'in Teshîlu's-Sarf Adlı Eserinin Arapça Dilbilgisi Öğretimi Açısından Değerlendirilmesi
Evaluation Of Teshîlu's-Sarf Written By Vildan Faik Regarding Arabic Grammer Teaching Methods
<https://doi.org/10.17050/kafkasilahiyat.1099052>
Öğr. Gör. Dr. Yeliz ÇİÇEK (ORCID 0000-0002-8041-5518).....348-380
6. Seferîlik Hükümleri Açısından Vatan Çeşitleri
Homeland Types in Terms of Expeditionary Provisions
<https://doi.org/10.17050/kafkasilahiyat.991418>
Öğr. Gör. Abdullah ERDEM (ORCID 0000-0002-7112-9720).....381-403
7. Yûsuf Sûresi Bağlamında Üç Kriz
Three Crises in the Context of Surah Yûsuf
<https://doi.org/10.17050/kafkasilahiyat.1085084>
Doç. Dr. Enver BAYRAM (ORCID 0000 0001 7624 4528).....404-423
8. İbn Arafa'nın Hayatı ve Eserleri
ابن عرفة حياته ومؤلفاته
<https://doi.org/10.17050/kafkasilahiyat.1023539>
Öğr. Gör. Obayda ALSHIBLY (ORCID 0000-0002-8119-6660)424-457

9. Muhammed b. Adem'in Cevapladığı Bazı Sorular Örneğinde Nahiv İle İslam Akaidi İlişkisi
النحو وعلاقته بالعقيدة الإسلامية عند محمد بن آدم في أسئلة أجاب عنها
<https://doi.org/10.17050/kafkasilahiyat.1091047>
Öğr. Gör. Salman MALLA YAHİ (ORCID 0000-0001-5359-6088)
Dr. Öğrt. Üyesi Refaa MALLAİHİ (ORCID 0000-0002-7860-2402).....458-472
10. Âtike bint Abdülmuttalib'in Hayatı ve Bedir Savaşı'ndan Önce Görmüş Olduğu Rüya
The Life of Âtike bint Abdülmuttalib and the Dream He Had Before the Battle of Badr
<https://doi.org/10.17050/kafkasilahiyat.1107369>
Doktora Öğrencisi Osman ADIGÜZEL (ORCID 0000-0002-3656-3505).....473-485
11. İslam Hukuku ve Mer'î Hukukta Ehliyet ve Mümeyyiz Kavramları ile Ceza Hukuku Açısından Mümeyyiz Çocuğun Tasarruflarının Değerlendirilmesi
The Evaluation of The Concepts of Competence and Distinctive in Islamic, Mar'i Laws and The behaviours of the Distinctive Child in Terms of Criminal Law
<https://doi.org/10.17050/kafkasilahiyat.1115036>
Arş. Gör. Yusuf ÇINAR (ORCID 0000-0002-9844-5619).....486-517
12. Lisânüddîn İbnü'l-Hatîb'in Dîvânında Kur'ân İktibâsları
Quotations of the Qur'an in the Diwan of Lisan al-Din İbn al-Khatib
<https://doi.org/10.17050/kafkasilahiyat.1114921>
Arş. Gör. Mahmut ÜSTÜN (ORCID 0000-0002-4902-1051).....518-532
13. Temel İbadetler Bağlamında Kur'ân-Sünnet İlişkisi
The Relationship between the Qur'an and Sunnah in the Context of Basic Worship
<https://doi.org/10.17050/kafkasilahiyat.1114112>
Dr. Öğr. Üyesi Zübeyir KARATAŞ (ORCID 0000-0003-0166-2236).....533-550
14. İlimde Bir Zirve Şahsiyet: Urve b. Zübeyr
A Personality of High Point in Science: Urwah b. Zubayr
<https://doi.org/10.17050/kafkasilahiyat.1122687>
Doktora Öğrencisi Adem HÖÇÜK (ORCID 0000-0002-9844-5619).....551-568
15. Nominal-Reel Faiz Ayrımı Çerçevesinde İslâm'da Faiz Yasağının Kapsamını Yeniden Düşünmek
Rethinking the Scope of the Prohibition of Interest in Islam within the Framework of the Nominal-Real Interest Rate Distinction
<https://doi.org/10.17050/kafkasilahiyat.1115438>
Arş. Gör. Seyyit Ali ALBAYRAK (ORCID 0000-0001-7387-1067).....569-589
16. Topluları Baskı ile Yönlendiren İki Grup İnsan Profili: Mele'/Eşrâf ve Mütrefin/Varlıklılar
Two Groups of Human Profiles Directing Societies with Oppression: Mele'/ Leaders and Mutrafin/The Rich
<https://doi.org/10.17050/kafkasilahiyat.1088076>
Dr. Öğr. Üyesi Hacı ÇİÇEK (ORCID 0000-0003-4735-6349).....590-608
17. Semra Kürün Çekmegil ve Okuyucu Tefsiri
Semra Kürün Çekmegil and Her Work Okuyucu Tefsiri
<https://doi.org/10.17050/kafkasilahiyat.1100420>
Öğretmen. Ümmü Selame TÜRKMEÑOĞLU (ORCID 0000-0001-8864-2937)
Doç. Dr. Esra HACİMÜFTÜOĞLU (ORCID 0000-0003-3442-9975).....609-628

18. Hz. Âişe'ye Yöneltilen Eleştiriler
Criticism Directed To Aisha
<https://doi.org/10.17050/kafkasilahiyat.1130770>
Arş. Gör. İlhan ALTAŞ (ORCID 0000-0003-3936-2925)
Doç. Dr. Abdulvahap ÖZSOY (ORCID 0000-0001-7408-5519).....629-659
19. Mühmel Tefsir Örneklerinden Olan Feyzî-i Hindi'nin Sevatiu'l-İlham ve Mahmud Hamza Efendi'nin Dürrü'l-Esrar Adlı Tefsirlerinin Karşılaştırılması
The Comparisons Of Feyzî-i Hindi's Sevati'ul-İlham and Mahmud Hamza Efendi's Commentary Dürrü'l-Esrar, Examples Of Mühmel Art
<https://doi.org/10.17050/kafkasilahiyat.1105762>
Doktora Öğrencisi Mehmet DEMİRHAN (ORCID 0000-0002-5293-1400).....660-695
20. İmam Birgivî'nin Mezhep, Taklit ve İctihat Hakkındaki Görüşleri
Imam Birgivî's Thought About The Maddhab, Taqlid And İjtihad
<https://doi.org/10.17050/kafkasilahiyat.1108738>
Doç. Dr. Nazım BÜYÜKBAŞ (ORCID 0000-0002-5608-3699).....696-710
21. Çağdaş Müelliflerden Muhammed Gazâlî'nin İman Tasavvuru
The Imagination of Faith of Muhammad Gazali One of the Contemporary Authorities
<https://doi.org/10.17050/kafkasilahiyat.1113420>
Doktora Öğrencisi Volkan AKBAŞ (ORCID 0000-0003-0201-4986)
Prof. Dr. Musa BİLGİZ (ORCID 0000-0003-2194-9592).....711-734
22. Mâtürîdî'de Hilafet ve Raşîd Halifeler
Caliphate and Rashid Caliphs in Matûrîdî
<https://doi.org/10.17050/kafkasilahiyat.1117269>
Arş. Gör. Fatma DEMİR (ORCID 0000-0001-8816-1535).....735-753
23. Resm-i Mushafın İ'câzı Meselesi
The Issue of I'jaz of the Resm-i Mushaf
<https://doi.org/10.17050/kafkasilahiyat.1113047>
Öğr. Gör. Dr. Lokman ŞAN (ORCID 0000-0002-5141-0371).....754-775
24. Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye'nin Yazma Metni ile Düstur Metni'nin Karşılaştırılması
Comparison of Medjelle-yi Ahkâm-i 'Adliyye's Manuscript Text and Düstür Text
<https://doi.org/10.17050/kafkasilahiyat.1112244>
Dr. Öğr. Üyesi Cemalettin ŞEN (ORCID 0000-0002-3999-5426).....776-813

BAŞYAZI VE EDİTÖRDEN/ EDITORIAL

Dergimizin 2022 yılı ikinci sayısını yayımlamanın heyecanını siz değerli okuyucularımızla paylaşmak istiyor ve diğer sayılarımız için alana katkı sağlayacak araştırmalarınızı göndermenizi bekliyoruz.

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi temmuz ve ocak aylarında olmak üzere yılda iki kez yayımlanan hakemli, akademik bir dergidir. Dergimiz, Jenerikte belirtilen ***Uluslararası İndeksler*** ve ayrıca yine dergi sayfamızda belirtilen pek çok ***veri tabanları*** tarafından taranmaktadır.

Dergimizde özellikle din ve ahlak konuları başta olmak üzere, sosyal bilimlerin tüm alanlarında yapılmış telif ve tercüme makale, metin neşri ve tercüme; araştırma, deneysel, betimsel ve kuramsal çalışmalar; model önerileri, kitap ve bilimsel etkinlik tanıtımı ve değerlendirmeleri vb. yazılar yayımlanmaktadır. Hazırlanan çalışmaların araştırma ve kavramsal nitelikte olması önemsenmekte olup gerek ülkemizde gerekse de İslâm ve Batı Âleminden özellikle dinî ve ahlâkî konuları kapsamı tercih konusudur.

KAÜİFD yayın periyoduna bağlı kalmaya özen gösterir. Dergimize gönderilecek makalelerin **yayın tarihinden en az 45 gün öncesine kadar** gönderilmesi gerekir. Dergimizin Temmuz sayısı için son gönderim tarihi **15 Mayıs**, Ocak sayısı için son gönderim tarihi **15 Kasım'dır**. Bununla birlikte derginin makale kabul tarihlerine ve diğer önemli duyurularına dair Dergipark üzerindeki sayfamızın (<https://dergipark.org.tr/tr/pub/kafkasilahiyat>) takip edilmesi tavsiye edilir. Dergimizin bu sayısında (C.9, S.18) İslam Hukukunda 7, Arap dilinde 5, Tefsirde 4, biyografide 4, kelimada 3 ve İslam tarihinde de 1 olmak üzere toplamda özgün **24** makale bulunmaktadır.

Başta yazarlarımız olmak üzere dergimizin makale gönderiminden yayımlanmasına kadar işleyen süreçte hakemlerimize, yayın kurulumuza, alan editörlerimize ve özellikle de özverili çalışmalarından ötürü editöryal ekibimize teşekkür ediyoruz.

DERGİ SAHİBİ / OWNER OF THE JOURNAL

Dekan Prof. Dr. Abdulmecit OKCU

EDİTÖR / EDITOR IN CHIEF

Arş. Gör. Şahin YETİK

KAFKAS ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

MAKALE YAZIM KURALLARI

(ARTICLE WRITING PRINCIPLES)

- Bu Dergi, *Kafkas Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi*'nin bir yayınıdır.

- Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2014 yılından itibaren hakemli dergi olarak yayımlanır ve yılda iki kez (**Ocak-Temmuz**) çıkar. Derginin yayım dili Türkçe olup İngilizce ve Arapça makaleler de yayımlanabilir. Ancak hangi dilde yazılırsa yazılsın makalede Türkçe özet bulunması zorunludur. Dergide yayımlanacak yazılar sosyal bilimler alanıyla alakalı bilimsel ve ilgili alana katkı sağlayacak mahiyette olmalıdır. Ayrıca her sayıda makale formatında olması koşulu ile derleme, çeviri ve kitap değerlendirmesine de yer verilebilir.

- Dergide yer alan yazıların şekil ve içerik yönünden ön incelemesi **yayın kurulu** tarafından yapılır. Uygun görülen çalışmalar, bilimsel yönden değerlendirilmek üzere, yayın kurulu tarafından belirlenen "çift-kör, bağımsız ve önyargısız hakemlik" ilkelerine göre **en az iki hakem** tarafından değerlendirilir. Makalenin yayımlanması hususunda son karar yayın kuruluna aittir. Yayın kurulu hakem kurulu tarafından yayım kurallarına uygun bulunmayan yazıları yayımlamamak, düzeltmek üzere yazara geri vermek, biçimce düzenlemek ve düzeltmek ya da kısaltmak yetkisine sahiptir. Gönderilen yazılar yayımlansın yayımlanmasın, yazarlara iade edilmez. Ancak en geç 2 (iki) ay içinde makale yazarlarına süreçle ilgili geri bildirimde bulunulur.

- Dergiye yayımlanmak üzere gönderilecek yazıların daha önce başka bir dergide **yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere gönderilmemiş olması** gerekmektedir. Dergide yer alan yazıların yayım hakları saklı olup tamamı veya bir kısmı kaynak gösterilmeden iktibas edilemez. Dergimizde yayımlanmış yazılar için telif ücreti ödenmez.

- Üniversiteler Yayın Yönetmeliğinin 6. Maddesi uyarınca **yazıların, dil, üslup ve içerik yönünden ilmî ve hukukî her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir**. Açıklanan görüşler, Kafkas Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayın Kurulunu herhangi bir şekilde bağlamaz.

- Dergimizin **makale yazım ve yayım ilkeleri** dergi park sistemi "Keşfet" bölümünde yer almaktadır. (<https://dergipark.org.tr/tr/pub/kafkasilahiyat/writing-rules>)

KAÜİFD Editörlüğü

The Rules of Preference Regarding the Recourse of Pronouns in the Qur'an in the Context of Husayn al-Harbî's Qavâ'id al-Tarjîh 'İnd al-Mufassirîn

Sabğatullah TAYFUR*

Abstract

Pronouns play an important role in briefly conveying the message to the addressee. They also play an important role in avoiding word repetition. For this reason, it is widely used in Arabic. Since pronouns are expressions that replace other entities, first of all, it is necessary to know these entities called recourse. The recourses of the pronouns belonging to the first and second person or persons are always clear. In the case of third-person or personal pronouns, knowing them depends on some criteria. In his work Qavâ'id al-Tarjîh 'İnd al-Mufassirîn, Husayn al-Harbî compiled some important preference rules in terms of determining the recourses of pronouns on the basis of the Qur'an. He synthesized them from some linguistic determinations of the Arabic language experts and some interpretations of the commentators on the ayat. Therefore, we preferred to deal with the subject in the context of the aforementioned work. In this study, we first explained the types of pronouns and their recourses in Arabic. Then we introduced the mentioned work. Afterwards, we explained the preference rules related to the recourses of the pronouns with different views and examples. Our aim in this is to contribute to the understanding of the Qur'an, even to a small extent. Therefore, we can say that our study is important.

Keywords: Tafsîr, Qur'an, Pronouns, Recourse, Husayn al-Harbî.

Hüseyin el-Harbî'nin Qavâ'idü't-Tercîh 'İnde'l-Müfessirîn Adlı Eseri Bağlamında Kur'ân'daki Zamirlerin Mercî'leriyle İlgili Tercih Kuralları

* Dr. Preacher, Presidency of Religious Affairs, Diyarbakır, Turkey.

Dr. Vaiz, Diyanet İşleri Başkanlığı, Diyarbakır, Türkiye.

s.tayfur56@hotmail.com

ORCID 0000-0002-0920-4451

Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 4 November / Kasım 2021

Accepted / Kabul Tarihi: 3 March / Mart 2022

Published / Yayın Tarihi: 28 July / Temmuz 2022

Volume / Cilt: 9; Issue / Sayı: 18; Pages / Sayfa: 256-281.

Suggested ISNAD Citation: Sabğatullah Tayfur, "Hüseyin el-Harbî'nin Qavâ'idü't-Tercîh 'İnde'l-Müfessirîn Adlı Eseri Bağlamında Kur'ân'daki Zamirlerin Mercî'leriyle İlgili Tercih Kuralları", *Kafkas Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 9/18 (Temmuz-July 2022), 256-281.

www.dergipark.org.tr

Sabğatullah TAYFUR

Öz

Zamirler, mesajın kısa bir şekilde muhabata iletilmesinde önemli bir rol üstlenmektedir. Bunlar, kelime tekrarından kaçınma konusunda da mühim bir işlev görmektedir. Bu sebeple Arapçada yaygın olarak kullanılmaktadır. Zamirler, başka varlıkların yerine geçen ifadeler olduğu için öncelikli olarak, mercî' denen bu varlıkları bilmek gerekmektedir. Birinci ve ikinci kişi veya kişilere ait zamirlerin mercî'leri her zaman bellidir. Üçüncü kişi veya kişilere ait zamirlerde ise bunların bilinmesi birtakım kriterlere bağlıdır. Hüseyin el-Harbî, Kavâ'idü't-tercîh 'inde'l-müfessirîn adlı eserinde Kur'ân bazında zamirlerin mercî'lerini belirleme noktasında önemli bazı tercih kurallarını derlemiştir. O, bunları Arap dili uzmanlarının konuyla ilgili birtakım dilsel tespitlerinden ve müfessirlerin âyetler hakkındaki bazı yorumlarından sentezlemiştir. Bundan dolayı biz de konuyu, mezkûr eser bağlamında ele almayı tercih ettik. Bu çalışmamızda, ilk olarak Arapçadaki zamir türlerini ve mercî'lerini açıkladık. Ardından adı geçen eseri tanıttık. Akabinde ise zamirlerin mercî'leriyle alakalı tercih kurallarını değişik görüşler ve örnekler eşliğinde izah ettik. Bundaki amacımız, bir nebze de olsa Kur'ân'ın anlaşılmasına katkı sunmaktır. Bu sebeple çalışmamızın önemli olduğu söyleyebiliriz.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'ân, Zamir, Mercî', Hüseyin el-Harbî.

Giriş

Zamirler, Türkçede olduğu gibi Arapçada da yoğun bir şekilde kullanılmaktadır. Zamirler, başka varlıkların yerine geçen ifadeler olduğu için, öncelikli olarak bunların bilinmesi gerekmektedir. Zira mercî' denen bu varlıkların bilinmesi iletilmek istenen mesajın anlaşılması için olmazsa olmaz unsurlar arasında yer almaktadır. Zamirlerin, yerine geçtiği ifadeler birinci ve ikinci kişi veya varlıklar ise bunda bilinmeyecek bir husus yoktur. Çünkü bunların mercî'i, birincisinde konuşan kişi veya kişiler, ikincisinde ise sözün muhabatıdır. Eğer zamirlerin, yerine geçtiği ifadeler üçüncü kişi veya varlıkları temsil ediyorsa bunların bilinmesi konuşmada yer alan bazı dilsel karinelere ya da haricî delillere bağlıdır.

Geçmişten günümüze müstakil veya kitap bölümü olarak Arapçadaki zamirler hakkında birçok eser telif edilmiştir. Fakat bunlar, ağırlıklı olarak zamirin türleri veya i'râb açısından değeri etrafında yoğunlaşmaktadır. Müstakil olarak mercî' açısından zamirlere yönelik yaklaşım ve çalışmalara ise daha çok son dönemlerde rastlanmaktadır. Bunların

önemli bir kısmı Kur'ân'daki zamirlerin mercî'leri hakkında olup bu alanda en çok bilinenlerden birisi, bu çalışmamızın temel kaynağı olan ve zamirlerin mercî'leriyle ilgili çok önemli bilgiler içeren Hüseyin el-Harbî'nin *Kavâ'idü't-tercîh 'inde'l-müfessirîn* adlı eseridir. Bunun yanında Arap dünyasında; Kur'ân-ı Kerîm'de zamirlerin mercî'i, müfessirlerin Kur'ân-ı Kerîm'deki zamirlerin aidiyetindeki ihtilafı vb. konularda bazı çalışmalar yapılmıştır.¹ Türkiye'de ise Kur'ân-ı Kerîm'deki bazı zamirlerin mercî'leriyle ilgili önemli kurallar, yorum farklılığına etkisi bakımından Kur'ân'daki zamirlerin mercî'i, zamirlerin mercî'indeki farklı ihtimallerin itikadî reddiyelerde kullanımı vb. konularda birtakım çalışmalara imza atılmıştır.² Fakat Hüseyin el-Harbî'nin adı geçen eserinin bunlardan farklı olarak bir usûl çalışması olduğunu ve Kur'ân'daki zamirlerin mercî'lerinin belirlenmesinde ve bunun neticesinde âyetlerdeki mesajların kavranmasında ipucu mahiyetinde ve püf noktası hüviyetinde birçok bilgi içerdiğini görmekteyiz. Bundan dolayı biz, âyetlerdeki zamirlerin mercî'lerinin bilinmesine katkı sunmak amacıyla söz konusu eser bağlamında bu çalışmamızı kaleme aldık. Ayrıca biraz sonra kısaca açıklayacağımız gibi Harbî'nin bu eseri zamirlerin mercî'i dışında Kur'ân'ın anlaşılmasına yardımcı olabilecek ve bu konudaki ihtilafları giderebilecek çok önemli bazı tercih kurallarını barındırmaktadır. Bu çalışmamızın, söz konusu eserin bu özelliğine de dikkat çekmesi ve bunun tefsir dünyasında fark edilmesini sağlaması açısından da önem arz ettiğini düşünmekteyiz. Makalemize katkı sunacağını düşündüğümüzden dolayı giriş kısmı bünyesinde bir madde ile Arapçadaki zamir türleri ve mercî'leri hakkında bazı bilgiler vermeye çalışacağız.

• Arapçada Zamir ve Mercî'leri

Lügatte süzülme, cılızlaşma, dikkat ve gizlilik anlamındaki "ضمير" kökünden gelen "zamir/ضمير"; büzüşmüş üzüm ve hafızadaki şeyler manasına gelmektedir.³ İstilahta ise

¹ Bk. Muhammed Hüseyin Sabure, *Mercî'u'd-ğamîr fi'l-Kur'ânî'Kerîm* (Kahire: Dâru Garîb, 2001), 7 vd.; Havle Rakîa, *İhtilâfu'l-müfessirîn fi 'avdi'd-ğamîr fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm* (El Qued: Câmî'atü's-Şehîd, Usûlu'd-Dîn, Lisans Tezi, 2018), 5 vd.

² Bk. Selahattin Yılmaz, "Kur'ân-ı Kerîm'deki Bazı Zamirlerin Mercileriyle İlgili Önemli Kurallar", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (Haziran 2001), 111 vd.; Mehmet Faruk Araz, *Yorum Farklılığına Etkisi Bakımından Kur'ân'daki Zamirlerin Mercii (Bakara Sûresi Örneklemesi)* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 13 vd.; Zehra Turfan, *Zamir Merciiindeki Farklı İhtimallerin İtikadî Reddiyelerde Kullanımı - Nahiv ve Anlambilim Çalışması* (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 1 vd.

³ Muhammed b. Muhammed el-Mürtezâ ez-Zebîdî, "ğ-m-r", *Tâcu'l-'arûs* (b.y.: Dâru'l-Hidâye, ts.), 12/401; Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ, "ğ-m-r", *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa* (Şam: Dâru'l-Fikr, 2002), 3/371; Muhammed b. Mükerrrem b. Manzûr el-İfrîkî el-Mısırî, "ğ-m-r", *Lisânü'l-'arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 4/491.

Zamirlerin ifade ettiği ve yerine geçtiği varlıklara gelince "أَنَا" ve "أَنْتَ" gibi birinci ve ikinci kişi zamirlerinde bunlar, konuşan kişinin kendisi ve onun muhatabı olduğu için bellidir. Bunlar üçüncü kişi zamirlerinde ise belli değildir. Dolayısıyla verilen mesajın anlaşılması için bu zamirlerin râcî' olduğu varlıkları bilmek gerekmektedir. Bu varlıklar için, dönüş anlamındaki rüçû' ile aynı kökten gelen ve dönüş yapılan yer anlamındaki mercî' ifadesi kullanılmaktadır.⁸ Mercî'ler, genellikle zamirlerden önce zikredilmekte ve bunların anlaşılması için büyük bir önem barındırmaktadır. Özellikle de, Kur'ân-ı Kerîm'deki zamirlerin mercî'lerinin bilinmesi olmazsa olmaz derecesinde bir ehemmiyet arz etmektedir. İşte bu mercî'lerin bilinmesine yardımcı olan hususları içeren en önemli çalışmalardan birisi Suudi Arabistanlı muasır bilgin Hüseyin el-Harbî'nin *Ḳavâ'idü't-tercîh 'inde'l-müfessirîn* adlı eseridir. Çalışmamızın ana konusuna geçmeden önce bu eseri, ana hatlarıyla tanıtmaya gayret edeceğiz.

1. Hüseyin el-Harbî'nin *Ḳavâ'idü't-Tercîh 'inde'l-Müfessirîn* Adlı Eseri

Hüseyin el-Harbî, *Ḳavâ'idü't-tercîh 'inde'l-müfessirîn* adlı bu çalışmasında önemli bazı tefsir kitapları başta olmak üzere muhtelif eserlerden istifade ederek âyetleri açıklama esnasında uyulması gereken bazı tercih kurallarını derlemiştir. Bu eserin aslı, *Mebâhiş fî 'ulûmi'l-Ḳur'ân* adlı eserin Müellifi Mennâ' el-Kattân'ın da onur üyesi olarak yer aldığı jüri karşısında savunulmuş bir yüksek lisans tezidir. Kattân, söz konusu eser hakkında yazdığı methiyede bunun bastırılıp Suudi Arabistan'daki bütün üniversitelere dağıtılmasını tavsiye etmiş ve yüksek lisans tezi olan bu çalışmanın -Batı'daki bazı lisansüstü yönetmeliklerinin müsaade ettiği gibi- doktora tezi olarak kabul edilmesi temennisinde bulunmuştur.⁹

Harbî, bu eserinde Kur'ân naslarıyla alakalı 1'i nesh 4'ü de kırâatlar ve resm-i mushafla alakalı olmak üzere 5; Kur'ân bağlamıyla ilgili 3; Kur'ân'ın sünnetle tefsiriyle alakalı 4; rivâyetle tefsir edilmesiyle ilgili 4; karinelerle tefsir edilmesi hususunda 3; Arap lügatiyle tefsir edilmesi hakkında 25 olmak üzere toplamda 44 tercih kuralına yer vermiştir. Çalışmamızın konusu olan zamirlerin mercî'lerini tespit etmeye yönelik tercih kuralları ise, Kur'ân'ın Arap lügatiyle tefsir edilmesi bünyesinde 5 madde ile açıklanmıştır.

⁸ Muhammed b. Ebî Bekr b. 'Abdilkâdir er-Râzî, "r-c-'a", *Muhtâru's-şihâh*, thk. Yûsuf eş-Şeyh Muhammed (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1999), 1/267; Hasen, *en-Nahvu'l-vâfi*, 1/255;

⁹ Hüseyin b. Alî b. Hüseyin el-Harbî, *Ḳavâ'idü't-tercîh 'inde'l-müfessirîn* (Riyad: Dâru'l-Kâsım, 1996), 1/7-8.

Harbî, bu kuralları müfessirlerin satır arasında kullandığı bazı ifadelerden sentezlemiştir. O, bu konuda başvuracağı kitapları üçe ayırmıştır. Birincisi, muhalif görüş belirtmeden sadece kendilerinin tercih ettikleri görüşü zikreden müfessirlere ait tefsirlerdir. Harbî', bu eserlerden pek de yararlanmadığını ifade etmektedir. Zira bunlarda en çok göze çarpan husus minimum düzeyde görüş zikrederek âyetleri açıklamaktır. Hâlbuki Harbî'nin bu çalışması, tercih odaklı olduğu için farklı görüşlerle dolu eserlere ihtiyaç duymaktadır. İkincisi, muhalif görüşler zikredip bunlar arasında herhangi bir tercihte bulunmayan veya tercihte bulunan fakat bunun sebebini belirtmeyen âlimlere ait tefsirlerdir. Harbî'ye göre bu tür eserlerde tercih yöntemi fazla ağır basmadığı için söz konusu çalışması için ana kaynak olmaktan uzaktır. Üçüncüsü; ihtilafı, tercihi ve tercih sebebini zikreden bilgilere ait tefsirlerdir.¹⁰ Harbî, bu özelliklerinden dolayı üçüncü gruptaki eserleri bu çalışması için birincil kaynak olarak seçmiştir.¹¹

Harbî'nin eserindeki kurallardan bazıları “*sebebin husûsîliğine değil lafzın umûmîliğine itibar edilir*”¹² kâidesi gibi hem lafız hem de anlam olarak önceki âlimler tarafından dile getirilmiş kurallardır. Bazıları da “*tefsirde Kur'ân'ın baz alındığı takdîr, her takdîrden evlâdır*”¹³ ilkesi gibi lafzen zikri nadir olsa da içerik olarak yaygın bir şekilde tatbik edilen ilkelerdir. Bunlardan bazıları da “*âyetleri Kur'ân ve sünnette delili olmayan gaybî hususlarla açıklamak caiz değildir*”¹⁴ gibi lafız olarak ilke haline getirilmeyen, fakat Harbî'nin, âlimlerin bu konudaki görüşlerini sentezleyerek kural haline getirdiği ilkelerdir.

Harbî; ilk önce, tespit ettiği kuralları zikretmiş ve bunlara birer tanım geliştirmiştir. Daha sonra bu tanımlarda önemli gördüğü bazı ifadelerin sözlük ile terim anlamlarını ve bunların kayıt ve gerçekleşme şartlarını açıklamıştır. Böylece söz konusu kuralın bünyesine giren ve bunun dışında kalan durumları izah etmiştir. Sonra da tespit ettiği kuralın Kur'ân'a, sünnete, icmâ'a ve akla dayanan delillerini açıklamıştır. Akabinde

¹⁰ Harbî, *Kavâ'idü't-tercîh*, 1/11.

¹¹ Harbî, *Kavâ'idü't-tercîh*, 1/11-13.

¹² Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb* (b.y.: Daru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2000), 12/6; Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed b. Mahlûf es-Se'âlibî, *el-Cevâhirü'l-hisân fî tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbû'ât, ts.), 1/465; Ömer b. Ali b. 'Âdil ed-Dımaşkî, *el-Lübâb fî 'ulûmi'l-kitâb*, thk. 'Âdil Ahmed vd. (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1998), 4/49; Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh el-Hüseynî el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.), 14/220.

¹³ Muhammed 'Abdulhâlik 'Udayme, *Dirâsâtün li üslûbi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, ts.), 3/323; Harbî, *Kavâ'idü't-tercîh*, 1/13-14.

¹⁴ Harbî, *Kavâ'idü't-tercîh*, 1/13-14.

bu kuralın tesis edilmesi noktasında müfessirlerin delillerine yer vermiş, en sonunda da kuralın âyetteki örneklerine yer vermiştir.¹⁵

2. Tercih Kuralı

Harbî'nin tespit ettiği tercih kuralları; Kur'ân'daki herhangi bir ifadenin tefsiri hakkında ihtilaf edilmesi, bu ihtilafa dayanak teşkil eden bütün görüşlerin ihtimal dâhilinde olması ve bunlardan birinin tercihe şâyân olduğunu gösteren bazı hususların bulunması durumunda sözkonusudur. Harbî'ye göre Kur'ân, bu kâideler çerçevesinde tefsir edilmelidir.¹⁶ Harbî, bu kuralları tesis etme noktasında âlimlerin çoğunun benimsediği görüşleri esas almaktadır. O, âlimler tarafından bir tanım dâhilinde kural haline getirilmeyen hususları; araştırma, analiz etme ve çıkarımda bulunma suretiyle belli bazı ifade kalıpları kullanarak kural haline getirmektedir.¹⁷

Harbî'ye göre herhangi bir âyetin tefsiri hakkındaki görüşlerde ihtilaf yoksa bu kuralların işletilmesine gerek yoktur.¹⁸ Fakat o, âyetlerin çoğunda ihtilaf olduğunu ifade etmekte ve bunları şöyle açıklamaktadır:

1. İhtilaf teşkil eden bütün görüşlerin ihtimal dâhilinde olduğu ve buna dair Kur'ân ve sünnetten delillerin bulunduğu örnekler.
2. İhtilaf teşkil eden görüşlerin birbiriyle çeliştiği ve bunların tümünün kabul edilmesinin mümkün olmadığı örnekler.
3. İhtilaf teşkil eden görüşlerin birbiriyle çelişmediği, fakat Kur'ân, sünnet ve icmâ' ile çeliştiği örnekler.
4. İhtilaf teşkil eden görüşlerin ne birbiriyle ne de zikrettiğimiz diğer hususlarla çeliştiği örnekler.

Bu çalışmanın konusu özellikle de en sondaki olmak üzere son üç maddedir.¹⁹ Harbî'nin bu konularda zikrettiği tercih kurallarının kimisi rüçhâna yani tercihe şayan olan görüşün hangisi olduğuna, kimisi butlâna yani bazı yorumların iptaline, kimisi de tağ'ife yani bir takım görüşlerin zayıf olduğuna delalet etmektedir. Bunlardan bazılarında sadece tercihe şayan olan görüş belirtilip bunun dışındaki görüşler çürütülmemiştir.

¹⁵ Harbî, *Kavâ'idü't-tercih*, 1/10-33

¹⁶ Harbî, *Kavâ'idü't-tercih*, 1/55.

¹⁷ Harbî, *Kavâ'idü't-tercih*, 1/35.

¹⁸ Harbî, *Kavâ'idü't-tercih*, 1/39-41.

¹⁹ Harbî, *Kavâ'idü't-tercih*, 1/42-45.

Kimisinde ise “*Kur'ân'a, sünnete ve icmâ'a muhalif olan tefsir reddedilir*” kuralı gibi sadece belli bazı görüşler iptal edilmiş fakat tercihe şayan olan görüşlere işaret edilmemiştir. Zira burada sadece merdûd olan hususa değinilmiş olduğunu görmekteyiz. Bunun tercih kuralı olarak kabul edilmesinin sebebi, mezkûr kaynaklara muhalif olan görüşleri reddedip araştırmacıyı sağlam tercihlere yönlendirmesi ve bu şekilde ona bir tercih alanı sunmasıdır. Bu kuralların bazılarında ise “*âyetlerin lügatte her sabit olan şeye hamledilmesi sahih değildir*”²⁰ örneğinde olduğu gibi tefsir konusunda dikkatli ve seçici davranmanın önemi vurgulanmaktadır.

2.1. Birinci Tercih Kuralı

Harbî'nin zamirlerin mercî'leriyle alakalı tespit ettiği birinci tercih kuralı “*zamirin 'şe'n'den başka bir şeye râci' edilmesi mümkünse buna râci' edilmesi câiz değil*” şeklindedir. Zamirler, doğası gereği cümlede zâhiren zikredilen veya takdîrî olarak varsayılan lafızlara râci' olmaktadır. Fakat bunların bir kısmı, önceden zikredilmiş kelimeler yerine şe'ne yani önem arz eden durum, olay veya olgu ifade eden cümlelere râci' olmaktadır. Bu tür zamirlere *damîrû's-şe'n* denmektedir. Bu zamir, üçüncü kişi zamiri olup tekil formunda zikredilmektedir. Aslında bunun râci' olduğu durum cümlede zikredilmemiş olup, ilk etapta belirsizlik arz etmektedir. Bunun açıklığa kavuşması ondan sonra gelen ifadelerle sağlanmaktadır. Bu ifadeler, aynı zamanda söz konusu zamirin mercî'i ve açıklayıcısıdır. Fakat az önce de ifade ettiğimiz gibi zamirler, daha çok, konuşmada zikri geçen şeylere râci' olduğu için bunların bağlamdan anlaşılan cümlelere râci' edilmesi, zamirlerle alakalı alışılmış kurallardan sapma hissini uyandırmaktadır. Bunun için mezkûr veya mukadder bir mercî'in bulunması durumunda zamirin şe'ne râci' edilmesine olumlu yaklaşılmamaktadır. Çünkü bir zamirin şe'ne râci' olması onun *damîrû's-şe'n* olduğu anlamına gelmektedir. *Damîrû's-şe'n* ise normal zamirlerden farklı olarak bazı katı kurallara sahiptir. Örneğin bunun her zaman tekil formda olması, normal zamirlerin aksine mercî'inin kendisinden sonra gelmesi, bu mercî'in de cümle olması ve herhangi bir şeyin gramer açısından buna tabi olmaması gerekmektedir. Ayrıca bu cümle, ya *mübteda-haberden* ya da *nevâsîh* fiillerle²¹ başlayan sözlerden müteşekkil olması gerekmektedir. Bu nedenle zamirin mezkûr veya *mukadder* olan bir kelimeye râci' edilerek normal zamir

²⁰ Harbî, *Kavâ'idü't-tercih*, 1/55-56.

²¹ Nevâsîh fiiller, mübtedâ ve haberin hükmünü iptal eden ve bunları i'râb açısından kendine göre konumlandıran fiillerdir: Ayrıntılı bilgi için bk. Hamdî Ferrâc Muhammed Ferrâc el-Mısırî, *el-Ef'âlü'n-nâsiha* (by.: Dâru'l-Buhûs ve'l-A'lâm, 2008), 1/5 vd.

olarak kalması daha çok kabul görmektedir.²² Dolayısıyla damîrû's-şe'nden kaçınmayı hedefleyen bu tercih kuralının tesis hikmetinin, bu zamirin mezkûr katı kurallara sahip olmasından dolayı diğer zamir türlerine nispeten Kur'ân'ın kolay bir şekilde anlaşılmasının önünde engel teşkil etmesi olduğu söylenebilir.

Harbî, bu kuralı şu tespitlerden yola çıkarak tesis eder:

1. Ebu Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344), Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) " إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ " *Çünkü o ve kabilesi, sizin onları göremeyeceğiniz yerden sizi görürler*"²³ âyetindeki " إِنَّهُ "nun zamirini şe'ne râci' etmesine karşın, zaruret olmadığı için böyle bir şeyi reddetmekte ve sadece zorunlu hallerde damîrû's-şe'nden yana tavır takılması gerektiğini ileri sürmektedir. Burada da ilk akla gelen bu zamirin şe'n yerine mevzubahis olan ve daha önce zâhiren zikredilen "الشَّيْطَانُ" kelimesine râci' edilmesidir.²⁴
2. Meşhur dil bilgini İbn Hişâm (ö. 761/1360), *Muğni'l-lebîb* adlı eserinde zamirin normal bir zamir olarak kalması mümkün ise onun damîrû's-şe'ne çevrilmemesi gerektiğini ifade etmektedir. Harbî, bu dilsel kuralı, olduğu gibi Kur'ân için tatbik etmiş bulunmaktadır.²⁵

Zamirlerin mercî'leriyle **ilgili birinci tercih kuralını** " وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي " *göklerde ve yerde Allah'tır. Gizlinizi ve açığınızı bilir*"²⁶ âyetiyle açıklamak mümkündür. Zira bunun başındaki "هُوَ" zamirinin neye râci' olduğu hususunda ihtilaf bulunmaktadır. Cumhûr, bunun âyette sıfatları addedilen ve daha önce lafzen zikri geçen Allah'a râci' olduğunu savunmaktadır.²⁷ Fakat Ebû Ali el-Fârisî (ö. 377/987), bunun damîrû's-şe'n olduğunu ve bu şe'nin söz konusu zamirden sonra gelen "göklerde ve yerde Allah'tır" cümlesiyle açıklandığını ileri sürmektedir. Ebu Hayyân'a göre Fârisî'nin böyle bir yoruma gitmesinin sebebi, söz konusu zamirin Allah'a râci' olması durumunda "والله الله" şeklinde bir tekrarın meydana gelmesi ve aynı isimlerden oluşan bir mübtedâ-haber

²² Cemâlüddîn b. Hişâm el-Ensârî, *Muğni'l-lebîb 'an kütübi'l-e'arîb*, thk. Mâzin el-Mübârek - Muhammed Ali Hamdullah (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1985), 636; Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Osmân el-Hudayrî es-Süyûtî, *Hem'ul-hevâmi' fi şerhi cem'i'l-cevami'*, thk. Abdulhamîd Hindâvî (Mısır: el-Mektebetü't-Tevfikiyye, ts.), 1/273 vd. 3 cilt; İbn Manzûr, "ğ-r-b", "k-v-n", *Lisânü'l-'arab*, 13/363; Harbî, *Kavâ'idü't-tercih*, 2/585-588.

²³ el-A'râf 7/27.

²⁴ Ebu'l-Kasım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an haqâiki't-tenzîl* (Beyrut: Daru İhyai't-Turâsi'l-'Arabî, ts.), 2/94; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *Tefsîru'l-bahri'l-muħîṭ*, thk. 'Âdil Ahmed - Ali Muhammed Mu'avviz (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2001), 4/285; Harbî, *Kavâ'idü't-tercih*, 2/588;

²⁵ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb* 637; Harbî, *Kavâ'idü't-tercih* 2/588.

²⁶ el-En'âm 6/3.

²⁷ Endelüsî, *Tefsîru'l-bahri'l-muħîṭ*, 4/77.

cümlesinin ortaya çıkmasıdır.²⁸ Fakat Semîn el-Halebî (ö. 756/1355), bu zamirin sadece Allah lafzına râcî' olmadığını, belki de önceki âyetlerde zikredilen üstün sıfatların sahibi olan bir zâta râcî olduğunu dile getirmektedir. O, bu şekilde oluşan bir tekrarda fayda olduğu tezinden yola çıkarak damîrû's-şe'n gibi bir zorlamaya gitmeye ihtiyaç olmadığını iddia etmektedir.²⁹

Zamirlerle alakalı açıklamaya çalıştığımız bu tercih kuralından söz edebilmek için, herhangi bir zamirin mezkûr veya mukadder bir kelimeye mi yoksa şe'ne mi râcî olduğu hususunda ihtilaf olması gerekmektedir. Eğer bu seçeneklerden birisi üzerinde görüş birliği varsa bu kuraldan söz edilemez. Örneğin “لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ”/Şüphesiz zalimler iflah olmaz³⁰ âyetindeki bâriz zamir, şe'nin dışında başka bir şeye râcî' olamaz. Çünkü bunun, normal zamirler gibi somut bir mercî'i yoktur. Bundan dolayı malum zamirin, kendisinden sonra zikredilen “kâfirlerin iflah olmaması” durumuna râcî' olduğunu ve bunun dışında herhangi bir tercihe gidilemeyeceğini söyleyebiliriz.³¹

2.2. İkinci Tercih Kuralı

Harbî'nin zamirlerin mercî'leriyle ilgili tespit ettiği ikinci tercih kuralı “*zamirin mezkûr bir şeye râcî' edilmesi, mukadder bir şeye râcî' edilmesinden evlâdır*” şeklindedir. Onun ifade ettiğine göre açıkça zikredilen bir mercî' mevcut iken herhangi bir delil ve karine olmaksızın zamirin mukadder olan bir şeye râcî' edilmesi âyetin, kendine has düzenine aykırılık teşkil etmektedir. Bu durumda ikinci tercih kuralı çerçevesinde zamirin açıkça zikredilmiş olan mercî'e râcî' edilmesi gerekmektedir. Bu kural, zamirin râcî' edilebileceği bâriz bir mercî' dururken onu mukadder bir mercî'ye râcî' etme çabalarının bulunduğu durumlarda geçerlidir. Eğer zamirin bunların herhangi birine râcî' edilmesi konusunda görüş birliği varsa bu kuralın işletilmesine ihtiyaç kalmaz. Harbî, bu kuralı şu genel kurala dayandırmaktadır: “*Müstakil (sözler) ile konuşmak, (sözleri) gizleyerek konuşmaya göre önceliklidir.*” Çünkü konuşmada asıl olan açık konuşmaktır. Sözleri

²⁸ Endelüsî, *Tefsîru'l-bahri'l-muhtâ*, 4/77.

²⁹ Ahmed b. Yûsuf es-Semîn el-Halebî, *ed-Durru'l-maşûn fî 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrât (Şam: Dâru'l-Kalem, ts.); 4/529; Harbî, *Kavâ'idü't-tercih*, 2/585-592.

³⁰ el-En'âm 6/21.

³¹ Sıddîk Hân b. Hasan b. Ali b. Lutfillâh el-Hindî, *Fethu'l-beyân fî maķâsidi'l-Kur'ân* (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1992), 4/119; Mahmûd b. Abdirrahîm es-Sâfi, *el-Cedvel fî i'râbi'l-Kur'ân* (Şam: Dâru'r-Reşîd, 1997), 7/107; Muhammed Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'ân'il-ḥakîm* (Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmmetü li'l-Kütüb, 1990), 7/287.

gizleme ise istisnâî bir durumdur.³² Bundan dolayı Semîn el-Halebî, zamirin bir delil olmadan, zikri geçmeyen bir şeye râci' edilmesini aslın dışına çıkış olarak nitelemiştir.³³

Harbî, bu tercih kuralını şu hususlardan yola çıkarak tespit etmiştir:

1. Mücâhid b. Cebr (ö. 103/721) ve Katâde b. Di'âme (ö. 117/735), " وَإِنْ كَادُوا لَيَسْتَفِزُّوكُمْ وَلَئِنْ كَادُوا لَيَسْتَفِزُّوكُمْ وَلَئِنْ كَادُوا لَيَسْتَفِزُّوكُمْ وَلَئِنْ كَادُوا لَيَسْتَفِزُّوكُمْ " *Ve onlar, yurdundan çıkarmak için neredeyse seni huzursuz edeceklerdi*"³⁴ âyetindeki "كَادُوا" fiilinde gizli olan zamirin âyette söz konusu olan Kureyş'e râci' olduğunu dile getirmiştir. Taberî (ö. 310/923) de bu görüşün, mezkûr zamiri daha önce zikri geçmeyen ve mukadder olduğu iddia edilen Yahudilere râci' edenlerin görüşünden daha doğru olduğunu ifade etmektedir.³⁵
2. Zemahşerî, "إِنَّا جَعَلْنَا فِيْ أَعْنَاقِهِمْ أَغْلَالًا فَهِيَ إِلَى الْأَذْقَانِ فَهُمْ مُّقْمَحُونَ" *Biz, kafaları yukarıya doğru sabit kalacak şekilde boyunlarına çenelere dayanan halkalar geçirdik*"³⁶ âyetinde bulunan "هِيَ" zamirinin daha önce zikredilmemesine rağmen "inkârcıların elleri"ne râci' edilmesini bir nevi zorlama olarak niteler ve bunun "zincirler" anlamındaki "أَغْلَالًا" kelimesine râci' edilmesi gerektiğini ifade eder. Zira ona göre bir sözün anlamı, açıkça zikredilen ifadelerle göre şekillenir. Bunlar dururken başka hususlara başvurulmaması gerekir.³⁷
3. İbn 'Arabî (ö. 543/1148), Mücâhid b. Cebr'in "فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ" *Onda insanlar için şifa vardır*"³⁸ âyetindeki zamiri Kur'an'a racî' etmesine karşı çıkmıştır. Çünkü bu âyetin bulunduğu bağlam içerisinde Kur'an'ın zikri geçmemiştir. Ayrıca burada âyette balın üretim sürecinden ve bazı özelliklerinden bahsedilmektedir. Bu nedenle İbn 'Arabî, bunun balı ifade eden "شَرَابٌ"e râci' edilmesi gerektiğini iddia etmektedir. Nitekim o, Kur'an'da yer alan bu zamirin, herhangi bir şekilde Kur'an'a râci' edilmesi mümkün olsa bile bu konuda belirleyici olan şeyin bağlam ve mercî'in zâhiren zikredilmesi olduğunu ifade etmektedir.³⁹

³² Harbî, *Kavâ'idü't-tercih*, 2/593-594.

³³ Halebî, *ed-Durru'l-maşûn*, 2/248.

³⁴ el-İsrâ 17/73.

³⁵ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân fi te'vîli'l- Kur'an*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 17/511; Harbî, *Kavâ'idü't-tercih*, 2/594.

³⁶ Yâsîn 36/8.

³⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/7; Harbî, *Kavâ'idü't-tercih*, 2/594

³⁸ en-Nahl 16/69.

³⁹ Ebûbekr Muhammed b. Abdillâh İbn 'Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, thk. Muhammed Abdulkâdir 'Atâ' (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1987) 3/138 4 cilt; Harbî, *Kavâ'idü't-tercih*, 2/295.

4. İbn Teymiyye (ö. 728/1328), “وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِنْهُ/ *Ve ondan bir şahit onu tilavet ediyor*”⁴⁰ âyetindeki birinci zamiri, zikri geçmediği halde Kur'ân'a râci etmenin çok zayıf bir ihtimal olduğunu söylemektedir.⁴¹
5. Şinkîti (ö. 1913), “وَإِنْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لِيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ/ *Ehl-kitâbdan hiç kimse yoktur ki ölümünden önce ona inanmasın*”⁴² âyetinde geçen “مَوْتِهِ”deki zamiri ehl-i kitâba râci' eden görüşe karşı Hz. İsa'ya (a.s.) ircâ' etmektedir. Zira ona göre söz konusu zamirin ehl-i kitâba râci' edilmesi durumunda, bütün ehl-i kitâbın bir anda ölümü vuku bulamayacağı belki de ölümün her fert için ayrı ayrı gerçekleşeceği için, “أَهْلٍ الْكِتَابِ” ifadesinden sonra ferdiyeti ifade eden “أَحَدٍ” lafzının takdîr edilmesi gerekecektir. Hâlbuki takdîre ihtiyaç duyan yorum, böyle bir şeye ihtiyaç duymayan yorumdan daha iyidir. Ayrıca söz konusu peygamberin isminin daha önce açıkça zikredilmiş olması ve zamirin ona rücû'iyetini destekleyen bazı hadislerin bulunması, Şinkîti'nin tezini destekler mahiyettedir.⁴³

Zamirlerle ilgili açıklamaya çalıştığımız ikinci tercih kuralına “أَلَا إِنَّهُمْ يَنْتُظُونَ” *âyeti örnek verilmektedir. Zira “مِنْهُ”deki zamirin Allah'a mı yoksa Hz. Peygamber'e (s.a.s.) mi râci' olduğu hususunda ihtilaf edilmiştir. Fakat Taberî, İbn 'Atiyye (ö. 541/1147) ve İbn Kesîr (ö. 774/1373) gibi âlimler bunun, zikri geçtiği için Allah'a râci' olması gerektiğini öne sürmektedirler. Bu âyetin devamında gelen “أَلَا جِئْنَا بِسَنَاءٍ مُّشْتَرُونَ”* *âyeti de bu görüşü destekler mahiyettedir. Zira gizli ve açık şeyleri Allah'tan başka kimse bilemez.*⁴⁵

2.3. Üçüncü Tercih Kuralı

Harbî'nin zamirlerin merci'leriyle alakalı tespit ettiği üçüncü tercih kuralı, “*zamirin mevzubahis olan bir şeye râci edilmesi, bunun dışındaki şeylere râci' edilmesinden evlâdır*” şeklindedir.

⁴⁰ Hûd 11/17.

⁴¹ Ahmed b. Abdilhalîm b. Teymiyye el-Harrânî, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, thk. Enver el-Bâz - Ahmed el-Cezzâr (b.y.: Dâru'l-Vefâ, 2005), 15/88; Harbî, *Kavâ'idü't-tercîh*, 2/295.

⁴² en-Nisâ' 4/159.

⁴³ *Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, el-Müsnedü's-şahîh, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.), “İmân”, 71; Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr b. Abdilkâdir el-Cekenî el-Himyerî eş-Şinkîti, Aqvâ'ü'l-beyân fî izâhi'l-Çur'ân bi'l-Çur'ân (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995), 7/130; Harbî, Kavâ'idü't-tercîh, 2/595.*

⁴⁴ Hûd 11/5.

⁴⁵ Harbî, *Kavâ'idü't-tercîh*, 2/596-597.

Zerkeşî'nin, bu görüşünde kısmen haklı olduğu söylene de tamlamadan oluşan ifadelere zamirlerin mercî'i olarak baktığımızda durumun değiştiğini, bazı yerlerde tamlayan ögenin de maksud-u bizzât olduğunu görmekteyiz. Zira “غلام زيد”, “مفتاح الباب”, vb. tamlamalarda bizzat kastedilen şeyin tamlanan konumunda olan غلام/hizmetçi ve مفتاح /anahtardır. Tamlayan konumunda olan زيد/Zeyd ve الباب/kapı ise bunların belirlenmesinde yardımcı olan öğelerdir. “وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا”/Allah'ın nimetini saysanız, sayamazsınız⁵⁵ âyetinin sonundaki zamir de, “نِعْمَةُ اللَّهِ” tamlamasına râcî' olmakla beraber bundan maksat sadece tamlanan öge olan nimettir. Çünkü saymak veya saymamak sadece nimet için geçerli olan bir husustur.⁵⁶ Öte yandan “وَاشْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ وَابْتَغُوا نِعْمَةَ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ”/Ona ibadet ediyorsanız Allah'ın nimetine şükredin⁵⁷ âyetinde ise aynı tamlamaya râcî' olan “إِيَّاهُ” zamirinden maksat tamlayan öge olan “اللَّهِ” olduğunu görmekteyiz. Zira nimete değil Allah'a ibadet edilir. “أَوْ لَحْمَ خَنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ”/Veya domuz eti, çünkü o kesinlikle necistir⁵⁸ âyetinde bulunan “فَأَيْئَهُ” de olduğu gibi bazen zamir tamlanana da tamlayana da râcî' olabilmektedir. Çünkü bundaki zamir ilk etapta “لَحْمَ خَنْزِيرٍ” tamlamasındaki tamlanan konumunda olan ve “et” anlamına gelen “لَحْمٌ” lafzına râcî' olmaktadır. Fakat eti pis olanın kendisi de pis olacağı mantığından yola çıkarak bunun aynı zamanda tamlayan konumunda olan “خَنْزِيرٍ”e de râcî' olduğunu söylemek mümkündür. Zamirlerin tamlama konusunda, mercî' açısından gösterdiği bu değişiklik nedeniyle Zerkeşî'nin bu konudaki görüşünü değiştirdiğini ve bu gibi yerlerde mercî'lerin tespiti noktasında haricî delillere bakılması gerektiği yönünde beyanda bulunduğu görmekteyiz.⁵⁹ Bu açıdan baktığımızda Zerkeşî'nin bu tespitinin zamirlerle ilgi üçüncü kurala dayanak teşkil ettiğini söyleyemeyiz. Çünkü zamirin tamlama zincirinde bulunan hangi öğeye râcî' olduğu hakkında en belirleyici etkenin mevzubahis olma hususu olduğunu görmekteyiz.

Harbî, bu üçüncü kurala “إِذْ أَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّكَ مَا يُوحَىٰ أَنْ أَنْفِثِي فِي النَّبُوتِ فَأَنْفِثِي فِي النَّبِيِّ فَلْيُلْقِهُ الْبِئْسَ الْجِثْمُ”/Hani vahyedileni annene vahyetmiştik: Onu tabuta koy, sonra denize bırak, deniz de onu sahile atsın⁶⁰ âyetini örnek olarak göstermektedir. Zira “فَأَنْفِثِي” ve “فَلْيُلْقِهُ” kelimelerinin sonundaki zamirin Hz. Musâ'ya (a.s.) mı yoksa onun, içine konulacağı sandığa (النَّبُوتِ) mı râcî' olduğu hususunda ihtilaf bulunmaktadır. Bunları sandığa râcî' edenler, zamirin en yakın kelimeye râcî' edilmesi gerektiği kuralını öne sürmektedirler. Söz konusu zamirleri Hz. Musâ'ya (a.s.) râcî' edenler ise, zamirin bağlamda mevzubahis olan bir şeye râcî edilmesi gerektiği

⁵⁵ en-Nahl 16/18.

⁵⁶ Zerkeşî, *el-Burhân*, 4/39.

⁵⁷ en-Nahl 114.

⁵⁸ el-En'âm 6/145.

⁵⁹ Zerkeşî, *el-Burhân*, 4/39; Harbî, *Qavâ'idü't-tercîh*, 2/605 vd.

⁶⁰ Tâhâ 20/38-39.

kuralını hatırlatmaktadırlar. Burada zamirlerin merci'yle alakalı iki kuralın çakıştığı görülmektedir. Fakat âlimlerin çoğu, ikinci kuralın öncelikli olduğunu ifade etmektedir.⁶¹ Ayrıca birinci kural, dilsel bazlı olup öğelerin kronolojik sıralamasına dayanmaktadır. Hâlbuki konuşmada öncelikli olan şey; verilmek istenen mesaj, konunun ana teması veya anlatılan olayın kahramanıdır. Bundan dolayı Zemahşerî, Ebu Hayyân ve Âlûsî başta olmak üzere birçok âlim söz konusu zamirlerin Hz. Musâ'ya (a.s.) râci' olduğunu ifade etmektedir. Zira bu bağlamdaki bütün zamirler ona râci'dir. Ayrıca âyetteki talimatları yerine getirmesi istenen kişi olan Hz. Musâ'nın (a.s.) annesinin zihnindeki odak nokta da onun çocuğudur. Dolayısıyla baştan sona âyette mevzubahis olan bu peygamber olduğu için bu iki zamirin de ona râci' olması gerekmektedir. Bu durumda söz konusu peygamberin içine konulacağı sandığın varlığı da yok farz edilmez. Çünkü bu zamirler, âyette anlatılan olayda korunaklı bir barınak olması hasebiyle Hz. Musâ (a.s.) ile bütünleşen sandığa da râci' olur.⁶²

Bu zamirlerin Hz. Musâ'ya (a.s.) râci' olmasını iktiza eden ve Harbî tarafından dile getirilen diğer bir husus da, biraz sonra zikredeceğimiz gibi "*bir bağlamdaki zamirlerin tek bir merci'e râci' edilmesi, birden fazla merci'e râci' edilmesinden evlâdır*" kuralıdır. Zira mezkûr zamirleri barındıran söz konusu iki kelimedenden önce gelen "أَنْ أَقْدِفِيهِ/onu koy diye..." ifadesindeki ve bunlardan sonra gelen "يَأْخُذْهُ/onu alsın" ve "عَدُوٌّ لَهُ/ona düşman olan" ifadelerindeki zamirlerin de Hz. Musa'ya (a.s.) râci' olduğunu görmekteyiz. Zemahşerî'nin de ifade ettiği gibi bunların bazısını bu nebiye bazısını da sandığa râci' etmek anlam kopukluğa neden olmakta, kelimelerin birbiriyle yabancılaşmasına yol açmakta ve böylece Kur'ân'ın mucizevî özelliğine hâlel getirmektedir. Bunların tek bir merci'de birleştirilmesi ise bağlamdaki anlam bütünlüğü için büyük önem arz etmektedir.⁶³ Zemahşerî bu minvalde kendisiyle, "*gerçek anlamda suya bırakılan ve dalgaların sahile vurduğu şey tabut değil mi*" mahiyetinde bir diyalog yaşar ve şahsına "*bu durumda söz konusu zamirlerin sandığa râci' olması gerekmez mi*" şeklinde bir soru sorar. O, bu sorunun cevabını akıl yürüterek ve Hz. Musa'nın (a.s.) sandığın içinde bulunduğu manzarayı tahayyül ederek bulunabileceğini ifade etmektedir. Çünkü ancak bu şekilde buradaki gerçek maksadın ve merci'in, adı geçen peygamber olduğu, sandığın da gerçekleşen bu olayın doğası gereği bu kutlu elçinin bir parçası haline gelmesi hasebiyle murâd olduğu anlaşılmaktadır. Böylece

⁶¹ Muhammed Tâhir b. 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Dâru Sahnûn li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1997), 16/217 vd.; Harbî, *Kavâ'idü't-tercîh*, 2/610.

⁶² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/64; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 16/188; 2/608-610.

⁶³ Harbî, *Kavâ'idü't-tercîh*, 2/208-209.

bu bağlamdaki bütün zamirlerin bu zâta râci' edilerek bunların merci'leri tevhi'd edilmiş ve Kur'ân'ın i'câz özelliği korunmuş olur.⁶⁴

2.4. Dördüncü Tercih Kuralı

Harbî'nin zamirlerin merci'leriyle alakalı tespit ettiği dördüncü tercih kuralı, “*bir bağlamdaki zamirlerin tek bir merci'e râci' edilmesi, birden fazla merci'e râci' edilmesinden evlâdır*” şeklindedir. Harbî'ye göre bu zamirlerin farklı merci'lere râci' edilebilmesine dair bazı delillerin mevcut olması ya da bunların tek bir merci'e râci' edilmesi noktasında ittifak olması durumunda bu kuraldan söz edilemez. Zira bu kural ihtilaf bulunan görüşlerde geçerli olup bunların birini tercih etmeye yönelik tesis edilmiştir.⁶⁵

Harbî, bu tercih kuralını şu tespitlerden yola çıkarak temellendirmiştir:

1. Taberî, “*وَلَا يَزَالُ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي مِرْيَةٍ مِنْهُ*”/Ve inkar edenler onun hakkında hep şüphe içindedirler”⁶⁶ âyetinin sonundaki zamirin merci'yle alakalı muhtelif görüşler zikrettikten sonra bunu Kur'ân'a râci' eden görüşün daha doğru olduğunu ifade etmektedir. Zira bu âyetten hemen önce zikredilen “*وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ*”/Ve ilim verilenler onun rabbin tarafından bir gerçek olduğunu bilsinler diye”⁶⁷ âyetindeki “*أَنَّهُ*”nün zamiri Kur'ân'a râci'dir. Dolayısıyla ihtilafın söz konusu olduğu zamirin de bu zamire ilhak edilerek Kur'ân'a râci' edilmesi gerekir. Taberî'ye göre bu zamirlerin Kur'ân'a râci' edilmesi, “*وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّىَ الْكُفْرَانَ الشَّيْطَانُ فِي أُمَّمَاتِهِ لِيَجْعَلَ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ فِتْنَةً*”/Şeytan'ın vesvesesini imtihan kılması içindir”⁶⁸ ile “*سَدَنَ أَمْنِيَّتِهِ*”/Senden önce hiçbir resûl ve nebî göndermedik ki, bir şey temenni ettiğinde, Şeytan onun bu temennisinde telkinde bulunmasın”⁶⁹ âyetlerinde işaret edilen şeytanın vesvesesine râci' edilmesinden evlâdır.⁷⁰
2. Zemahşerî, “*أَنْ أَقْدِفِيهِ فِي التَّابُوتِ فَأَقْدِفِيهِ فِي الْيَمِّ فَلْيُلْقِهِ الْيَمُّ بِالسَّاحِلِ*”/Onu tabuta koy, sonra denize bırak, deniz de onu sahile atsın”⁷¹ âyetindeki zamirleri Hz. Musa'ya (s.a.) râci' ederek

⁶⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/64; Harbî, *Kavâ'idü't-tercîh*, 2/208-209.

⁶⁵ Harbî, *Kavâ'idü't-tercîh*, 2/613.

⁶⁶ el-Hac 22/55.

⁶⁷ el-Hac 22/54.

⁶⁸ el-Hac 22/53.

⁶⁹ el-Hac 22/52.

⁷⁰ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 18/671 vd; Harbî, *Kavâ'idü't-tercîh*, 2/614.

⁷¹ Tâhâ 20/39.

merci'leri birleştirmenin, bunları farklı yerlere râci' ederek merci'leri tefrîk etmekten daha iyi olduğunu ifade etmektedir.⁷²

3. İbn 'Atıyye, Taberî'nin "إِذْ جَاءَتْهُمْ الرُّسُلُ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ" / *Onlara kendilerinden önce ve sonra Peygamberler geldiğinde*⁷³ âyetindeki "أَيْدِيهِمْ" in zamirini peygamberlere, "خَلْفِهِمْ" in zamirini ise ondan farklı olarak ümmetlere râci' etmesine itirazda bulunmuştur. Burada İbn 'Atıyye'nin gerekçesi ise aynı bağlamdaki zamirlerin tek bir merci'e râci' edilmesi mümkün olduğu halde bunların değişik merci'lere râci' edilmesinin anlam dağınıklığına yol açmasıdır.⁷⁴
4. Ebû Hayyan'ın ifade ettiğine göre bir bağlamdaki zamirlerin tek bir merci'e râci' edilmesi anlamı daha da anlaşılır kılmaktadır.⁷⁵
5. Zerkeşî, mümkün ise zamirlerin tek bir merci'e râci' edilmesi, farklı merci'lere râci' edilmesinden evlâ olduğunu dile getirmektedir.⁷⁶
6. Süyûtî, konunun dağılmasını önlemek için zamirleri tek bir merci'de buluşturmanın esas olduğunu dile getirmektedir.⁷⁷
7. Âlûsî, zamirleri tek bir merci'de birleştirerek ifadeler arasında uyum sağlamanın tercih sebebi olduğunu iddia etmektedir.⁷⁸
8. Şinkî, zamirleri tek bir merci'e râci' etmenin insicâm açısından gerekli olduğunu iddia etmektedir.⁷⁹

Zamirlerin merci'leriyle alakalı bu kurala örnek olarak "إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ وَإِنَّهُ عَلَىٰ ذَٰلِكَ لِشَدِيدٌ" / **Muhakkak insan, rabbine karşı çok nankördür ve o buna şahittir ve muhakkak o, mal sevgisinde çok aşırıdır**⁸⁰ âyeti örnek gösterilmektedir. Zira burada bulunan birinci "وَإِنَّهُ"deki zamirin insana ve "rabb"e râci' olduğuna dair iki farklı görüş bulunmaktadır. Bunun "rabb"e râci' olduğunu iddia edenler zamirlerin en yakın merci'e râci' olması gerektiği kuralını hatırlatmaktadırlar. Öte yandan ikinci "وَإِنَّهُ"deki zamirin insana râci' olması hususunda ihtilaf olmadığını görmekteyiz. "Zamirlerin tek bir merci'e râci' edilmesi gerektiği" kuralını benimseyenler birinci zamiri - ikinci zamiri göz önünde bulundurarak- insana râci' etmektedirler. Burada ikinci görüşün

⁷² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/64 vd.

⁷³ Fussilet 41/14.

⁷⁴ Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. 'Atıyye el-Mühâribî, *el-Muharrerü'l-vecîz*, Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 5/8.

⁷⁵ Endelüsî, *Tefsîru'l-bahri'l-muħîṭ*, 7/38.

⁷⁶ Zerkeşî, *el-Burhân*, 4/35.

⁷⁷ Süyûtî, *Mu'terakü'l-akrân*, 3/578.

⁷⁸ Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 30/218,

⁷⁹ Şinkî, *Advâ'ü'l-beyân*, 4/388.

⁸⁰ el-'Âdiyât /6-8.

daha ağır bastığını görmekteyiz. Çünkü birincisinde dilsel husus revaçta iken ikincisinde anlamsal gerçeklik ön plandadır. Âlûsî başta olmak üzere birçok âlim bu görüşü benimsemektedir.⁸¹

2.5. Beşinci Tercih Kuralı

Harbî'nin zamirlerin mercî'leriyle alakalı derleyip tespit ettiği beşinci tercih kuralı, “*aksine bir delil olmadıkça zamirin zikredilmiş en yakın mercî'e râci' edilmesi gerekir*” şeklindedir. Zamirin uzağa, yakına, cümlede mevzubahis olana veya olmayana râci' olmasını gerektiren bir karine olması durumunda beşinci tercih kuralının geçerliliği kalmaz. Ayrıca -uzak da olsa- bir şeyin mevzubahis olması veya zamirin ona râci' edilmesi gerektiğini iktiza eden bir karinenin olması durumunda da beşinci kuralı öne sürmeye ihtiyaç kalmayacağı unutulmamalıdır.⁸²

Harbî, beşinci tercih kuralını şu görüşlerden yola çıkarak tesis etmiştir.

1. Taberî, “فَمَا آمَنَ لِمُوسَىٰ إِلَّا ذُرِّيَّةٌ مِّنْ قَوْمِهِ عَلَىٰ خَوْفٍ مِّنْ فِرْعَوْنَ”/Firavun korkusundan, kavminden bir grup gençten başka hiç kimse Musa'ya iman etmedi⁸³ âyetinde bulunan “قَوْمِهِ”deki zamirin Firavun'a değil, belki de zikri geçmiş en yakın öge olan Hz. Musa'ya (a.s.) râci' olması gerektiğini iddia etmektedir.⁸⁴
2. İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) ifade ettiğine göre bir bağlamda daha önce ardışık veya ayrı ayrı zikredilmiş birden fazla ifade varsa ve bunlardan sonra bir tekil zamir gelirse bunun en yakına râci' olması gerekmektedir. Bu zamirin diğerlerine de râci' olması mümkün ise çoğul olarak zikredilmesi şart koşulmaktadır. Aksi halde en yakın olan ögenin tek mercî' olarak kabul edilmesi icap etmektedir. Zira zamirin, yakın olan öge dururken uzak olan bir ögeye râci' edilmesi kafa karışıklığına neden olmaktadır.⁸⁵
3. “وَكُنْتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا”/Ve siz ateşten bir çukurun kenarındayken siz ondan kurtarmıştı⁸⁶ âyetindeki “مِنْهَا”nin zamirinin hem “النَّارِ”ye hem de “حُفْرَةٍ”e

⁸¹ Mahmûd Ebû Mansûr el- Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, thk. Mecdî Bâslûm (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 10/602; Mucîruddîn b. Muhammed el-'Uleymî el-Makdisî, *Fethu'r-rahmân fi tefsiri'l-Kur'an*, thk. Nuruddîn Tâlib (Beirut: Dâru'n-Nevâdir, 2009), 7/420; Şinkitî, *Açvâ'ü'l-beyân*, 30/218;

⁸² Harbî, *Kavâ'idü't-tercih*, 2/621.

⁸³ Yûnus 10/83.

⁸⁴ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 15/165.

⁸⁵ Ali b. Ahmed b. Hazm el-Endelûsî, *el-İşkâm fi üsûli'l-aşkâm* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1983), 4/435.

⁸⁶ Â-i İmrân 3/103.

râci' olması mümkündür. Fakat İbn 'Atiyye bunun daha yakın olan "النَّار"ye râci' olmasının daha güzel olduğunu ifade etmektedir.⁸⁷

4. Râzî (ö. 606/1210), zamirlerin zikredilmiş en yakın mercî'e râci' edilmesinin vacip olduğuna yönelik tespitlerde bulunmaktadır.⁸⁸
5. Meşhur dil bilgini İbn Mâlik (ö. 672/1274), İbn Teymiyye, Ebû Hayyan, Zerkeşî, Süyûtî ve Şinkîti gibi bilginler, aksine bir delil bulunmadıkça birden fazla mercî'e râci' edilebilecek zamirin bunlardan en yakın olana râci' edilmesi gerektiği yönünde görüş bildirmektedirler.⁸⁹

Harbî, bu beşinci kurala "فَقَادَاهَا مِنْ تَحْتِهَا أَلَّا تَحْزَنِي قَدْ جَعَلَ رَبُّكَ تَحْتِكَ سَرِيًّا/Derken, aşığından ona seslendi: Üzülme rabbin senin altında bir su kaynağı yaratmıştır"⁹⁰ âyetini örnek göstermektedir. Zira "فَقَادَاهَا"deki gizli zamirin kime râci' olduğu hususunda iki görüş bulunmaktadır. Bu mercî'in belirlenmesiyle Hz. Meryem'e seslenenin kim olduğu da ortaya çıkacaktır. Birinci görüşe göre bu zamir, vahiy meleğine, ikinci görüşe göre ise Hz. İsa'ya (a.s.) râci'dir. Fakat bu son görüş daha çok benimsenmiştir. Zira daha önce vahiy meleğine "رُوحَنَا", Hz. İsa'ya (a.s.) ise "عَلَامٌ" ifadeleriyle atıfta bulunulmuştur. Fakat bundan iki âyet öncesinde bulunan "فَحَمَلْتُهُ فَأَنْبَبْتُ بِهِ مَكَانًا قَصِيًّا/Ona hamile kaldı. Ve onunla uzak bir yere çekildi"⁹¹ ifadesindeki bâriz ve muttasıl zamirler, Hz. İsa'ya (a.s.) râci' olmuştur. Taberî başta olmak üzere müfessirlerin çoğu mezkûr kaideye dayanarak ikinci görüşü benimsemişlerdir. Fakat şöyle bir durum var ki: Hz. İsa (a.s.), âyette anlatılan olay esnasında konuşma yeteneğinden yoksun bir bebektir. Ama bundan beş âyet sonra zikredilen "فَأَسَارَتْ إِلَيْهِ" ifadesinin sonundaki zamirin Hz. İsa'ya (a.s.) râci' olması kesinlik taşımaktadır. Bunun sonrasında anlatılan olaydan ise onun alışılmışın dışında ve mucizevî bir şekilde insanlarla konuştuğu anlaşılmaktadır. Bu da "فَقَادَاهَا"deki gizli zamirin ona dönmesinin önündeki engelleri ortadan kaldırmaktadır.⁹²

⁸⁷ İbn 'Atiyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 1/508.

⁸⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 10/19, 50; 13/24, 175; 16/53; 19/114; 20/59; 21/118; 22/20, 104.

⁸⁹ Zerkeşî, *el-Burhân*, 4/39; Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Osmân el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Medine: Mecme'u'l-Melik Fehd, 2005), 1/550; Muhammed b. Cemâlidîn b. Mâlik el-Endelüsî, *Şerhu teshîli'l-fevâid*, thk. Abdurrahmân es-Seyyid- Muhammed Bedvî el-Mahtûn (b.y.: Hicr li't-Tibâ'a, 1990), 3/289; İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 15/122; Endelüsî, *Tefsîru'l-bahri'l-muhtî*, 2/6; Şinkîti, *Açvâ'ül-beyân*, 20/68; Harbî, *Kavâ'idü't-tercih*, 2/624.

⁹⁰ Meryem 19/24.

⁹¹ Meryem 19/22.

⁹² Harbî, *Kavâ'idü't-tercih*, 2/628-629.

3. İsm-i İşâretlerin Müşârun ileyhilerinin Tespitinde Zamirlere Kıyaslanması

Açık sözlerle meramı ifade etme yöntemi olan izhârı asıl, zamir kullanarak konuşma metodu olan izmârı da bunun hilâfî olarak gören Harbî, ism-i işâretleri, neye işaret ettiğini belirleme noktasında zamirlere kıyas etmektedir. Nitekim o, “*zamirin cümlede açıkça zikredilen bir şeye râcî' edilmesi, mukadder olan bir şeye râcî' edilmesinden evlâdır*” şeklinde ifade edilen ikinci tercih kuralı çerçevesinde ism-i işâretlerin de, bağlamda açıkça zikredilen bir müşârun ileyhilerinin bulunması durumunda mukadder olan bir şeye râcî' edilmemesi gerektiğini iddia etmektedir.⁹³ Harbî, buna Allah'ın Hz. Süleyman'a (a.s.) hitâben söylediği “هَذَا عَطَاؤُنَا فَامْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ/Bu bizim bağışımızdır; hiçbir hesap kaygısı taşımadan ister başkalarına ver ister elinde tut (dedik)”⁹⁴ sözlerini delil olarak göstermektedir. Zira Müfessir Mâverîdî (ö. 450/1058), bu âyetin başında “هَذَا” ism-i işâretinin müşârun ileyhisi konusunda mülk ve cinsel iktidar başta olmak üzere bazı ihtimallerin öne sürüldüğünü ifade ettikten sonra doğru olan ihtimalin bunun daha önce zikri geçen mülk olduğunu ifade etmektedir. Taberî de, Dahhâk b. Müzâhim (ö. 105/723) ve Hasan-ı Basrî'den (ö. 110/728) nakilde bulunarak bu görüşü destekleyen veriler aktarmaktadır.⁹⁵

İsm-i işâretler, “*aksine bir delil olmadıkça zamirin zikredilmiş en yakın merci'e râcî' edilmesi gerekir*” şeklindeki beşinci tercih kuralı açısından da zamirlere hamledilmektedir. Zaten “ذَا” ve “ذِه” ism-i işâretleri, zihne en yakın varlıklara işaret etme işlevi görmektedir.⁹⁶ Eğer bunların müşârun ileyhileri konusunda ihtilaf varsa hem bu işlevleri hem de zamirlerle alakalı mezkûr beşinci tercih kuralı gereği söz konusu ism-i işâretlerin zikredilmiş en yakın merci'e ircâ' edilmesi gerekmektedir. Harbî, bu konuda “إِنَّ هَذَا لَأَنفِي الصُّحُفِ الْأُولَى/Muhakkak ki bu, ilk sayfalaradır”⁹⁷ âyetini örnek olarak göstermektedir. Zira buradaki “ذَا”nın Kur'ân ve diğer semavî kitaplar başta olmak üzere değişik merci'lere râcî' olduğu iddia edilmektedir. Fakat Taberî başta olmak üzere birçok müfessir bunun zikredilmiş en yakın sözler olan “يُحْمِلُ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى/Yüce Rabbinin adını tesbih et”⁹⁸ ve ondan sonra gelen ifadelere işaret ettiğini söylemektedir.⁹⁹

⁹³ Harbî, *Kavâ'idü't-tercîh*, 2/593-601.

⁹⁴ Sâd 38/39.

⁹⁵ Harbî, *Kavâ'idü't-tercîh*, 2/598.

⁹⁶ el-Mübârek b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî, *el-Bedî' fî 'ilmi'l-'arabiyye*, thk. Fethî Ahmed (Mekke: Câmî'atü Ümmi'l-Kurâ 1999), 2/40; Ya'îş b. Ali b. Ya'îş el-Mûsilî, *Şerhu'l-mufaşşal li'z-Zemaşşerî*, thk. İmîl Bedî' Ya'kûb (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye 2001), 2/365;

⁹⁷ el-A'lâ 87/18.

⁹⁸ el-A'lâ 87/1.

⁹⁹ Taberî, *Câmî'u'l-beyân*, 24/377; Harbî, *Kavâ'idü't-tercîh*, 2/630.

4. Zamirlerle İlgili Birden Fazla Tercih Kuralının Aynı Örnekte Geçerli Olması

Bazı âyetlere bakıldığında zamirlerin merci'leriyle alakalı birden fazla tercih kuralının geçerli olduğu görülmektedir. Harbî'nin ifade ettiğine göre bir âyetin tefsirinde birden fazla tercih kuralı söz konusu ise ve bunlar birbirini destekliyor ise problem yoktur. Nitekim bazen üçüncü, dördüncü ve beşinci tercih kuralları aynı örnekte geçerli olmaktadır. Âyetteki bir merci'in hem mevzubahis olması hem bulunduğu bağlamdaki birden çok zamiri kendinde toplaması hem de zikredilmiş en yakın merci' konumunda bulunması buna örnek olarak gösterilebilir.¹⁰⁰ Bunlardan birinin bir yorumu diğerinin ise başka bir yorumu desteklemesi durumunda uyulması gereken bazı öncelik sıralamaları bulunmaktadır. Buna göre mevzubahis olma hususunu ön planda tutan üçüncü tercih kuralı, zamirleri tek bir merci'de birleştirmeyi hedefleyen dördüncü tercih kuralından ve en yakın olma hususunu esas alan beşinci tercih kuralından önce gelmektedir. Çünkü mevzubahislik, konuşmanın bağlamı ve anlamı etrafında yoğunlaşır, diğer iki kural ise nazım ve uslûba odaklanır. Bir konuşmada önemli olan anlam ve verilmek istenen mesaj olduğu için bu amaca en çok hizmet eden üçüncü tercih kuralına öncelik tanınması gerekmektedir. Bu kuraldan sonra ise zamirlerin tek bir merci'de birleştirilmesine yönelik olan dördüncü tercih kuralı gelmektedir. Çünkü bu, Kur'an'ın nazım ve i'câzı açısından zamirin zikredilmiş en yakın merci'e ircâ' edilmesi gerektiğini konu edinen beşinci tercih kuralından daha iyidir. Zamirin en yakın merci'e dönmesi, bu merci'in aynı zamanda mevzubahis olduğu ve zamirlerin merci'lerinde bir dağılmaya sebebiyet vermediği durumlar için geçerlidir.¹⁰¹ Bu çerçevede zamirin tamlamadan oluşan bir ifadeye râcî' olması takdirinde, tamlanana nispeten daha yakın olması hasebiyle tamlayanın merci' olarak kabul edilmesi ileri sürülmüştür. Fakat cumhûra göre bu hususta da belirleyici olan şey, üçüncü kural olup tamlanan ya da tamlayan olduğuna bakılmaksızın bunlardan hangisi mevzubahis ise zamirin ona râcî' olması gerekmektedir. Zerkeşî'ye göre bu iki kural da tamlama ifadelerinde çakıştığı için mülgâ olur. Bu durumda zamirin merci'ini tespit etmek için bağlam, sünnet ve haricî delillere bakılmalıdır.¹⁰² Dolayısıyla *eğer uzak ve yakın olan iki merci' varsa ve zamirin her ikisine de dönmesi mümkün ise zamirin en yakına dönmesi gerekir. Bunun gerekçesi de dilsel husustur. Çünkü konuşma olayı bir örgü gibidir. En yakına bağlanmak suretiyle örgü örülmektedir. Eğer söz konusu kural dışında zamirin*

¹⁰⁰ Harbî, *Kavâ'idü't-tercih*, 1/57, 66 vd.

¹⁰¹ Harbî, *Kavâ'idü't-tercih*, 1/66 vd.

¹⁰² Zerkeşî, *el-Burhân*, 4/39.

yakın olan öğeye veya bundan daha uzak bir öğeye râci' olmasını gerektiren eden bir delil mevcut ise bu kuralın kıymet-i harbiyesi kalmaz.

Sonuç

Hüseyin el-Harbî'nin Kur'ân'daki zamirlerin merci'leriyle ilgili tespit ettiği tercih kurallarının çoğu Arap dili kurallarına ve Kur'ân'ın ruhuna uygun olmakla beraber onun bunları temellendirme ve kural haline getirme noktasında izlediği metot ile kullandığı kimi ifadelerin eleştiriye açık bazı yönleri bulunmaktadır. Örneğin Harbî'nin, ikinci tercih kuralını açıklama mahiyetinde zikrettiği bazı örneklerle baktığımızda zâhir merci' dururken zamirin mukadder bir merci'e râci edilmesinin zorlama sayılabilecek bir görünüm arz ettiğini ve okurun bağlamdan kopmasına yol açtığını görmekteyiz. Ayrıca Harbî, bununla ilgili örneklerde zamirin zâhire râci' olduğunu ileri süren görüşün, zamiri mukadder olan şeylere râci' eden görüşe bir reddiye mahiyetinde olduğunu ifade etmektedir. Bu nedenle zamirlerle ilgili bu ikinci kuraldaki her iki ihtimalin de câiz olduğunu ve bunlardan tercih edilmesi tavsiye edilen yöntemin diğerinden biraz üstün olduğunu ima eden “evlâ” tabirinin doğru olan görüşün tespiti noktasında zayıf kaldığını söyleyebiliriz. Bunun yerine luzum veya vucûb ifade edecek bir tabir kullanmanın daha doğru olacağını düşünmekteyiz. Ayrıca Harbî, zamirin mukaddere rücûyyetine dair herhangi bir delilin olmaması esnasında da bunun zahire râci' edilmesi gerektiğini ifade etmek için “أولى” tabirini kullanmaktadır. Bu da *-ef'âlü't-tefdîl* sîgası olduğu için- her iki ihtimalin mümkün olduğunu ve bunlardan birinin diğerinden biraz üstün olduğunu göstermek için kullanılmaktadır. Hâlbuki zâhir bir merci' varken, herhangi bir delil olmaksızın bunu mukadder bir şeye ircâ' etmenin hiçbir evleviyetinin olmadığını ile sürebiliriz. Üstelik Harbî'nin bu kaidelerini temellendirdiği görüşlerden de anlaşıldığı gibi bu örneklerle uyan kimi âyetlerde zâhir dururken zamirin mukaddere râci' edilemeyeceği anlaşılmaktadır. Bu da Harbî'nin “أولى” tabirini kullanmasının yetersiz olduğunu göstermektedir. Şunu da unutmamak gerek ki bu kurala örnek olarak gösterilen kimi âyetlerde, zamirlerin merci'leriyle ilgili ihtilafı oluşturan görüşler arasındaki üstünlük derecesi birbirine yakın ve “أولى” ile ifade edilebilecek düzeyde olabilir. İşte bu durumda söz konusu kaidenin daha da genelleştirilip Kur'ân'daki buna uyan örnekler esas alınarak bir ayırımı gidilebilir ve bunlara uygun tabirler seçilebilir.

Harbî'nin zamirlerin merci'lerini tespit etme noktasında mevzubahis olma hususunu öncelediği ve buna dair derlediği üçüncü tercih kuralını tesis etme noktasında Zerkeşî'nin “*tamlamadan oluşan ifadelerle râci' olan zamirden kastın, mevzubahis olması hasebiyle tamlanandır*” şeklindeki görüşüne istinâd etmesi de eleştiriye açık bir konudur.

Zira ilgili yerde de açıklamaya çalıştığımız gibi tamlamada bulunan her öge hatta bunların tümü mevzubahis olabilir. Kaldı ki Zerkeşî'nin, mezkûr görüşünü bu doğrultuda revize ettiğini de gördük. Harbî'nin, buna rağmen Zerkeşî'nin bu ilk görüşünü üçüncü kural için bir dayanak olarak göstermesini anlamakta güçlük çekiyoruz.

Harbî'ye yöneltilebilecek diğer bir eleştiri de onun dördüncü tercih kuralını tesis etmede Taberî'nin buradaki ilk maddede açıklanan görüşlerine dayanmasıdır. Zira onun bu tercih kuralını tesis etmesindeki amacının, ihtilafı yerlerde ihtilafı gidermek olduğunu biliyoruz. Fakat söz konusu maddede ele alınan zamirin mercî'inde ihtilaf bulunsa da bunun Kur'an'a râcî' olduğu aşikârdır. Zira inkârcıların şüphe içerisinde oldukları şey – herhalde- şeytanın vesvesesi olamaz. Nitekim Kur'an'a uydurma sözler, masal, hayal ve sihir ürünü diyenler bunların ta kendileridir. Onların şüpheye düştüğü şey şeytanın vesvesesi değil Kur'an'dır. Mezkûr zamirin şeytanın vesvesesine râcî' edilmesi, hem Kur'an'ın kâfirler hakkında çizdiği portreye ters düşmekte hem de tarihsel gerçeklerle çelişmektedir. Söz konusu zamirin Kur'an'a râcî' olmasını iktiza eden bu güçlü argümanlar dururken Taberî'nin bunun Kur'an'a rücu'yyetini "evlâ" ile tabir etmesinin ve Harbî'nin bu konuda dördüncü kuralı delil göstermesinin söylem olarak zayıf kaldığını söyleyebiliriz. Bundan dolayı Harbî'nin tesis ettiği bu tercih kuralının geçerliliği için, "güçlü ihtilafların bulunması" şartını ileri sürmesinin daha doğru olacağını düşünmekteyiz.

Kaynakça

Âlûsî, Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh el-Hüseynî. *Rûhu'l-me'ânî*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'î't-Türâsî'l-'Arabî, ts.

Araz, Mehmet Faruk. *Yorum Farklılığına Etkisi Bakımından Kur'an'daki Zamirlerin Mercii (Bakara Sûresi Örnekleme)*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>

Da'kûr, Nedîm Hüseyn. *el-Kavâ'idü't-tatbîkiyye fi'l-luğati'l-'arabiyye*. Beyrut: Mü'essesetü Bahsûn, 2. Basım, 1998.

Dımaşkî, Ömer b. 'Alî b. 'Âdil. *el-Lübâb fi 'ulûmi'l-kitâb*, thk. Âdil Ahmed vd. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1998.

Endelüsî, Ebû Hayyân. *Tefsîru'l-bahri'l-muħîṭ*. thk. 'Âdil Ahmed – Ali Muhammed Mu'avviz. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2001.

Endelüsî, Muhammed b. Cemâlidîn b. Mâlik. *Şerhu teshîli'l-fevâ'id*. thk. Abdurrahmân es-Seyyid- Muhammed Bedvî el-Mahtûn. b.y.: Hicr li't-Tibâ'a, 1990.

Ensârî, Cemâlüddîn b. Hişâm. *Şerhu қаtri'n-nedâ ve belli's-şadâ*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. Kahire: y.y., 11. Basım, 1964.

Fâkihî, Abdullah b. Ahmed. *Şerhu kitâbi'l-ḥudûd fi'n-naḥv*. thk. Ramadân Ahmed ed-Demîrî Kahire: Mektebetü Vehbe, 2. Basım, 1993.

Farâhîdî, Ebû Abdîrrahmân el-Halîl. *el-Cümel fi'n-naḥv*. Fahrüddîn Kabâve. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 5. Basım, 1955.

Harbî, Hüseyin b. Alî b. Hüseyin. *Ḳavâ'idü't-tercîh 'inde'l-müfessirîn*. Riyad: Dâru'l-Kâsım, 1996.

Hasan Hân, Sıddîk b. Ali b. Lutfillâh el-Hindî. *Fethu'l-beyân fi maḳâsidi'l-Ḳur'ân*. 15 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1992.

Hasen, Abbâs. *en-Naḥvu'l-vâfi*. 4 cilt. Mısır: Dâru'l-Ma'ârif, 15. Basım, 1393/1973.

Halebî, Ahmed b. Yûsuf es-Semîn. *ed-Ḍurru'l-maşûn fi 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*. thk. Ahmed Muhammed el-Harrât. Şam: Dâru'l-Kalem, ts.

Hemedânî, Abdullah b. Abdîrrahmân el-'Akîlî. *Şerhu İbn 'Akîl*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. 4 Cilt. Şam: Dâru'l-Fıkr, 2. Basım, 1985.

İbn 'Arabî, Ebûbekr Muhammed b. Abdillâh. *Aḥkâmu'l-Ḳur'ân*. thk. Muhammed Abdulkâdir 'Atâ'. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1987.

İbn 'Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Dâru Sahnûn li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1997.

İbn 'Atiyye Abdülhak b. Gâlib b. Abdîrrahmân el-Mühâribî. *el-Muḥarrerü'l-vecîz*. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed, 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, ts.

İbn Cinnî, Osmân el-Mûsilî. *Kitâbü'l-lüme' fi'l-'arabiyye*. thk. Fâiz Fâris. Kuveyt: Dâru'l-Kitâb, 1972.

İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyin Ahmed b. Zekerıyyâ. *Mu'cemü meḳâyisi'l-luḡa*. Şam: Dâru'l-Fıkr, 2002.

İbn Hazm, Ali b. Ahmed el-Endelüsî, *el-İḥkâm fi üsûli'l-aḥkâm*. 8 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1983.

İbn Hişâm, Cemâlüddîn el-Ensârî. *Muḡni'l-lebîb 'an kütübi'l-e'arîb*. thk. Mâzin el-Mübârek – Muhammed Ali Hamdullah. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 6. Basım, 1985.

İbn Hişâm, Cemâlüddîn el-Ensârî. *Şerhu қаtri'n-nedâ ve belli's-şadâ*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. Kahire: y.y., 1964.

İbn Kayyim, Muhammed b. Ebî Bekr el-Cevziyye. *İrşâdü's-sâlik ilâ ḥalli elfıyyeti İbn Mâlik*. 2 Cilt. thk. Muhammed b. 'İvaz. Riyâd: Advâü's-Selef, 1954.

İbn Mâlik, Muhammed b. Cemâlidîn el-Endelüsî. *Şerhu teshîli'l-fevâid*. 4 Cilt. thk. Abdurrahmân es-Seyyid- Muhammed Bedvî el-Mahtûn. b.y.: Hicr li't-Tibâ'a, 1990.

İbn Teymiyye Ahmed b. Abdilhalîm el-Harrânî. *Mecmû'u'l-fetâvâ*. thk. Enver el-Bâz - Ahmed el-Cezzâr. 35 Cilt. b.y.: Dâru'l-Vefâ, 2. Basım, 2005.

Makdisî, Mucîruddîn b. Muhammed el-'Uleymî. *Fethu'r-rahmân fi tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Nuruddîn Tâlib. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'n-Nevâdir, 2009.

Mâlikî, Bedruddîn Hasen b. Kâsım el-Mısrî. *Tevdîhu'l-makâsıd ve'l-mesâlik bi şerhi elifiyyeti İbn Mâlik*. thk. Abdurrahmân Ali Süleymân. by.: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 2008.

Mâtürîdî, Mahmûd Ebu Mansûr. *Te'vîlâtü ehli's-sünne*, thk. Mecdî Bâslûm. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2005.

Mısrî, Hamdî Ferrâc Muhammed Farrâc. *el-Ef'âlü'n-nâsiha*. by.: Dâru'l-Buhûs ve'l-A'lâm, 2008.

Mûsilî, Ya'îş b. Ali b. Ya'îş. *Şerhu'l-mufaşşal li'z-Zemaşserî*. thk. İmîl Bedî' Ya'kûb. Beyrut: 6 Cilt. Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye 2001.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. el-Müsnedü's-şahîh. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsi'l-'Arabî, ts.

Rakîa, Havle. *İhtilâfu'l-müfessirîn fi 'avdi'd-damîr fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. El Qued: Câmi'atü's-Şehîd, Usûlu'd-Dîn, Lisans Tezi, 2018. <http://dSPACE.univ-eloued.dz/bitstream/123456789/334/1/>

Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Mefâtîhu'l-gayb*. 32 Cilt. b.y.: Daru İhyâ'it-Türâsi'l-'Arabî, 2000.

Râzî, Muhammed b. Ebî Bekr b. 'Abdilkâdir, *Muhtâru's-şihâh*. thk. Yûsuf eş-Şeyh Muhammed. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1999.

Rızâ, Muhammed Reşîd. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-hakîm*. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısrıyyetü'l-Âmmetü li'l-Kütüb, 1990.

Sabure, Muhammed Hüseyn. *Merci'u'd-damîr fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Dâru Garîb, 2001.

Sâfî, Mahmûd b. Abdirrahîm. *el-Cedvel fi irâbi'l-Kur'ân*. 31 Cilt. Şam: Dâru'r-Reşîd, 4. Basım, 1418/1997.

Se'âlibî, Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed b. Mahlûf. *el-Cevâhirü'l-hisân fi tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrut: Mü'essesetü'l-A'lemî li'l-Matbû'ât, ts.

Süyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Osmân el-Hudayrî. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Medine: Mecme'u'l-Melik Fehd, 2005.

Süyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Osmân el-Hudayrî. *Hem'ul-hevâmi' fî şerhi cem'î'l-cevami'*. thk. Abdulhamîd Hindâvî. Mısır: el-Mektebetü't-Tevfikîyye, ts.

Süyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Osmân el-Hudayrî. *Mu'terakü'l-akrân fî i'câzi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Şemsüddîn. 6 Cilt Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.

Şeybânî, el-Mübârek b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed. *el-Bedî' fî 'ilmi'l-arabiyye*. thk. Fethî Ahmed. 2 Cilt. Mekke: Câmî'atü Ümmi'l-Kurâ, 1999.

Şinkîti, Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr b. Abdilkâdir el-Cekenî el-Himyerî. *Açvâ'ü'l-beyân fî izâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995.

'Udayme, Muhammed 'Abdulhâlik. *Dirâsâtün li üslûbi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, ts.

Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân fî te'vîli'l- Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. b.y.: Mü'essesetü'r-Risâle, 2000.

Turfan, Zehra. *Zamirin Mercisindeki Farklı İhtimallerin İtikadi Reddiyelerde Kullanımı – Nahiv ve Anlambilim Çalışması*. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>

Yılmaz, Selahattin. “Kur'ân-ı Kerîm'deki Bazı Zamirlerin Mercileriyle İlgili Önemli Kurallar”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (Haziran 2001), 111-124. <http://eskidergi.cumhuriyet.edu.tr/makale/306.pdf>

Zebîdî, Muhammed b. Muhammed el-Mürtezâ. *Tâcu'l-'arûs*. b.y.: Dâru'l-Hidâye, ts.

Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an haqa'ik'i't-tenzil*, 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhya'i't-Turâsi'l-'Arabî, ts.

Zerkeşî, Bedrüddîn b. Bahâdır. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, 1957.

مشكلة تقسيم اللغة العربية إلى لغة تراث ولغة معاصرة

Mohamad Burhan KANNAS*

ملخص:

في هذه المقالة أشارك في بحث يتعلق بما يعرف بتقسيم اللغة العربية إلى قسمين مغايرين: عربية التراث والعربية المعاصرة والذي بات تقسيما يشكل خطرا على تعليم اللغة العربية للتناطقين بغيرها. حيث يقوم بعض المعلمين على توجيه الطلاب غير العرب إلى تعلم العربية التراثية والحرص عليها وإهمال اللغة المعاصرة وحصرها في باب المحادثة اليومية الضيق، وهذا البحث يسعى لتصحيح مفهوم تقسيم اللغة العربية والعمل على إثبات أنّ اللغة العربية المعاصرة ما هي إلا جزء من عربية التراث ومعظمها يستند إلى ألفاظ وتراكيب نحوية أصيلة ولها جذور ممتدة في التاريخ والأدب، فالقرآن الكريم حفظ اللغة العربية على مر العصور ولغته ولغة المؤلفات اللغوية والتفاسير والدراسات التي دارت حول القرآن الكريم ضمننت للغة العربية الثبات على مرّ الزمان، وصارت مثالا يُتخذى به حتى في وسائل التواصل الاجتماعيّ، وبرامج الأطفال والأخبار والسياسة والاقتصاد، وما تزال لغة القرآن الكريم حيّة ولم تمت، يستخدمها أبناؤها في حياتهم اليومية، ويشتقون على منوالها ومنطقها ما هو جديد ليواكبوا التطور الحضاريّ والتقنيّ.

الكلمات المفتاحية: لغة، معاصرة، تقسيم.

Arapçanın Geleneksel ve Modern Olarak İki Kısma Ayrılması Sorunu

Mohamad Burhan KANNAS

Öz

Bu makalede, Anadili Arapça olmayanlara Arapça öğretimi için risk oluşturan bir ayrışma haline gelen geleneksel ve modern Arapça olmak üzere iki ayrı bölüm olarak bilinen Arapça'nın taksimiyle ilgili bir araştırmaya katılımda bulunmaktadır.

Arap olamayan öğrenciler klasik Arapça'ya yönlendirilerek bu hususta teşvik edilmekte; modern Arapça, kısıtlı günlük diyaloglara hapsedilerek ihmal edilmektedir. Bu çalışma Arapça

* Doctor Mohamad Burhan Kannas.

Dr Mohamad Burhan Kannas

borhankn@gmail.com ORCID 0000-0002-5657-9838

Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 25 January / Ocak 2022

Accepted / Kabul Tarihi: 17 March / Mart 2022

Published / Yayın Tarihi: 28 July / 28 Temmuz 2022

Volume / Cilt; Issue / Sayı; Pages / Sayfa: -282-293

Suggested ISNAD Citation: Mohamad Burhan Kannas, "Arapçanın Geleneksel ve Modern Olarak İki Kısma Ayrılması Sorunu", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/18 (Temmuz- July 2022), 282-293

www.dergipark.org.tr

**Bu makale Arapça öğretiminde Kur'an-ı Kerim'in kullanılması (Tekirdağ Namık Kemal üniversitesi İlahiyat Fakültesi örneği) adlı doktora tezinden üretilmiştir.

hakkında yapılan söz konusu taksim anlayışını düzeltmeyi ve modern Arapça'nın yalnızca klasikten bir parça olduğunu ispat etmeyi amaçlamaktadır.

Modern Arapça'nın büyük çoğunluğu aslı lafızlara ve terkiplere dayanır. Tarihe ve edebiyata uzanan kökleri bulunmaktadır. Kur'an-ı Kerim asırların geçmesine rağmen Arapça'yı muhafaza etmiştir. Kur'an'ın yanı sıra dil ve tefsir sahasındaki eserler de bu dili korumuştur. İletişimde, çocuk programlarında, siyasette, iktisatta vb. toplumun her alanında bu dil örnek teşkil etmiştir.

Kur'an'ı Kerim dili halen canlılığını korumakta ve günlük hayatta kullanılmaktadır. Nitekim insanlar, kültürel ve medenî gelişmeyi yakalayabilmek için Kur'an'ın kullandığı dilin tezgâhında yeni kelimeler türetmektedirler.

Anahtar Kelimeler: Klasik Arapça, Modern Arapça, Dil Eğitimi

المقدمة

اللغة العربية لغة خالدة حفظ لها القرآن الكريم مكانتها ونسيجها من ألفاظ وقواعد لغوية، والتبّات الذي سنتكلم عليه اليوم، هو الذي تتسم به اللغة العربية، ويعني أنّ معظم اللغة لم يتغيّر رغم طول الزمن الذي عاشته اللغة، وما عاشه أبنائها من نكبات وتغيّرات ديموغرافية واجتماعية وثقافية وسياسية.

ونحن نعلم أن اللغة كائن حيّ يعيش وفق الشكل الذي يريده أبناء اللغة، تتطور وتعرض لتغيّرات بحسب البيئة المحيطة بها، ويمكن أن تموت اللغة، واللغات التي ما تزال حية إلى اليوم تختلف عن واقعها قبل مئات السنين فلا يفهم أبناء اللغة الإنجليزية تراث لغتهم قبل مئات السنين، وما نريد مناقشته في هذا البحث هو اختلاف طبيعة اللغة العربية عن باقي اللغات في هذه المسألة وثباتها في معظم قواعدها وتراكيبها وألفاظها على حالها اليوم منذ أكثر من ألف وخمسمئة سنة، فالعربيّ اليوم بإمكانه فهم ما قيل من أشعار في العصر الجاهليّ و صدر الإسلام، وما يزال الرّصيد اللغويّ الجاهليّ مصدرًا أساسيًا تُشتقّ منه ألفاظ معاصرة.

لا ننكر أن اللغة العربية تعرضت للتطور والتشوّ والتغيير ولكن ليس بالقدر الذي هي عليه اللغات الأخرى، فأغلب اللغة العربية لا يزال حيًا ومستخدمًا في أدبيات العرب بل وفي حياتهم اليومية، ومشكلة هذا البحث هي تقديم اللغة العربية للناطقين بغير العربية على أساس تقسيمها إلى لغتين متغايرتين: لغة التراث واللغة المعاصرة، وغرس هذه الفكرة في عقول الطلاب، فيترك المتعلّم اللغة التي يتكلّمها العرب اليوم، ويهدف إلى تعلّم لغة القرآن الكريم والحديث الشريف معتبرًا أن اللغة التي يقدمها النظام التعليمي (لغة التراث) لغة ميتة لا يعرفها أكثر العرب ولا يستخدمونها، وهذا غلط كبير ليس من الناحية العلمية والتاريخية فحسب، بل يحرم المتعلّم من فرص التّواصل مع الواقع لتثبيت اللغة التي تعلّمها، وتدفعه لتعلّم اللغة –الميتة في نظره– وهو يعلم أنّها لن تفيده.

أهمية البحث وأهدافه:

يهدف البحث إلى كسر الحاجز الذي رسمه النظام التعليمي الذي يحكم برامج تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها، واختصار المسافة بين لغة الماضي والحاضر، لنصل إلى لغة مشتركة بسيطة تجمع التراث بحياتنا المعاصرة، وتربط متعلمي اللغة العربية من غير العرب بالواقع اللغوي المعيش، فلا يُجزمون فرصة توظيف خبراتهم اللغوية وتحقيق الهدف الأساسي من تعلّم اللغة وهو: التّواصل.

طريقة البحث:

اعتمد البحث المنهج الوصفي والإجراء التحليلي، وذلك من خلال عرض آراء العلماء الذين تكلموا في مشكلة البحث قديماً وحديثاً، وشرح وجهة نظرهم. وقد أدرجنا مثالا عملياً تضمن درساً من دروس المحادثة من سلسلة (اللسان) التي تُدرّس في كليات الإلهيات في تركية على أنها لغة عربية معاصرة، واستخرجنا منها أمثلة ترد في القرآن الكريم والحديث الشريف.

1. اللغة العربية قديماً:

امتاز عصر صدر الإسلام بالقوة فقيوت شوكة المسلمين، وازدهرت اللغة العربية بقوة أبنائها، فاتسعت رقعتها وأغنى أبنائها من العرب وغير العرب رصيدها، فعاشت اللغة أزهى عصورها، ثم كان العصر العباسي، حيث انتشرت الترجمة، وكثرت التأليف في كتب النحو واللغة والأدب وعلوم اللغة عامة.

لتحافظ اللغة العربية على نفسها إلى عصر ابن خلدون حيث اللسان المضري من أفضل عصور اللغة العربية وهو مثال يحتذى ولكل عصر لغة وملكة تتغير¹، فنلك اللغة هي التي حاول علماء كل عصر امتثالها وخدمتها ونقلها إلى الأجيال اللاحقة، والتي وصلتنا اليوم مع ما فيها من شوائب وتغيرات وتطورات طفيفة لا بد منها، فقد حافظت اللغة العربية قروناً على مستوياتها أصواتاً ونحواً و صرفاً ودلالة²، فكلما مرت أمة الإسلام بمحنة خبا نور اللغة وشعاعها ثم يقبض الله لها من يخدمها ويعبد لها حيويته ومكانتها³، فلم يطرأ تغيير جوهري على العربية، ولم تخسر بل كسبت حتى في أسوأ المراحل التي مرت بها⁴.

وليس من فضول القول أن نشير إلى أن العربية قديماً قد عانت من هذه الازدواجية اللغوية التي قد حصلت بين لهجة الأعراب، ولغة أهل النحو، إذ يذكر أبو حيان التوحيدي أنه قد "وقف أعرابي على مجلس الأخص فسمع كلام أهله في النحو وما يدخل معه، فحار وعجب، وأطرق ووسوس، فقال له الأخص: ما تسمع يا أبا العرب؟ قال: أراكم تتكلمون بكلامنا في كلامنا بما ليس من كلامنا"⁵.

وهذا القول يعني أن لهجة الأعراب كانت مختلفة عن لغة أهل النحو، فهي لهجة محلية يتفاهون بها فيما بينهم، وتختلف هذه اللهجة باختلاف البيئة. ولكن هذا لا يعني أن تنقسم اللغة إلى قسمين، فاللغة العربية الفصيحة هي اللغة التي يفهمها كل العرب، بدليل أن اللهجة قد لا يفهمها بعض الناس تماماً كالأعرابي الذي وجد أن اللغة الفصيحة مؤلفة من كلامهم ذاته ولكنّها على ترتيب ونظم ونسق مختلف.

1 حداد فتيحة، ابن خلدون وآراؤه اللغوية والتعليمية، ص171.

2 الفوزان عبد الرحمن، إضاءات لمعلمي اللغة العربية للناطقين بغيرها، ص165، العصبلي عبد العزيز، أساسيات تعليم اللغة العربية للناطقين بلغات أخرى، ص111.

3 الفعالي، أبو منصور عبد الملك بن محمد، فقه اللغة وسر العربية، تحقيق: محمد أنيس مهرا، مكتبة دار الفجر، ط1، دمشق، بيروت، 2016، ص113.

4 ستيكفتش، العربية الفصحى الحديثة: بحوث في تطوير الألفاظ والأساليب، ترجمة وتعليق: محمد حسن عبد العزيز، ص27.

5 التوحيدي، أبو حيان: الإمتاع والمؤانسة، المكتبة العصرية، بيروت، ط1، 1424، ص253.

وإن عدنا في الزمان القهقري وجدنا أن اتساع رقعة الأمة العربية قد ازدادت مع الفتوحات الإسلامية، مما جعل الأجناب المسلمين بحاجة إلى تعلم اللغة العربية، وانضم هؤلاء الأجناب بعض العرب يتعلمون العربية معهم، وهنا حصلت ازدواجية لغوية أخرى، وهي أن الأجنبي أو غير الناطق باللغة العربية تسربت لهجته إلى العربية في أثناء تعلمه العربية دون قصد، وكذلك قلد العربي المتعلم ذلك الأجنبي تقليدًا عفويًا بحكم الاحتكاك أو بحكم التندر والتظرف فسرت لهجة الأجنبي على لسانه دون أن يشعر بخطورة تأثير ذلك على لغته العربية الفصيحة.

وكان الحل بأن لجأ النحاة في ذلك الوقت، أي منذ عهد سيدنا علي بن أبي طالب، إلى ما يُعرف اليوم باسم (التحو التعبيري)، والمقصود بالتحو التعبيري "الأصول التي بما يتعلم الأجنبي ومن كان يحكمه التعبير النحوي العربي، كما تقتضي لغة العرب الفصحاء، بما يضمه هذا التعبير من المهارات النحوية المختلفة التركيبية والتشكيلية والدلالية والصوتية، وذلك وفق مستويات وظيفية محددة، تكون على قدر حاجة المتعلم، وهي: المستوى المبتدئ، والمستوى المتوسط، والمستوى المتقدم، ومجموعة من العناصر التعليمية النحوية، وهي: عناوين الأبواب والأحكام التعبيرية، والأمثلة التعبيرية والشواهد، والتعليل والعمل"⁶. بمعنى أن يعمد النحاة إلى تبسيط تعلم مبادئ العربية من خلال التعبير بأبسط أشكاله، وجعله يتسع كلما زاد عمر المتعلم، أي تمامًا كما نعرفه اليوم من مستويات الدرس التعليمي، وهو المستوى الوظيفي المبتدئ، ويكون التركيز فيه على الصحة التعبيرية في المنطلق الأول، والمقصود بالصحة التعبيرية "التعبير النحوي الصحيح بالأساليب العربية الأساسية على نحو خالٍ من فاحش الخطأ واللحن"⁷، ثم المستوى الوظيفي المتوسط، ويكون التركيز فيه على الفصاحة التعبيرية، والمقصود بالفصاحة التعبيرية الاهتمام بالمهارات البنائية التشكيلية والصوتية والدلالية التركيبية والإعرابية والترتيبية، مع شمل الحالات الفرعية من مثل بعض الحالات الدقيقة والشاذة غير المقيسة ولكنها شاعت على الألسنة في لغة العرب⁸، ثم المستوى الوظيفي المتقدم، ويتم التركيز فيه على البيان التعبيري، والمقصود به "رصد مختلف الأساليب التعبيرية بما تضمنه من مختلف المهارات النحوية، على نحو شامل ودقيق، مع عناية فائقة بمهارات البناء والتصويت، بما فيها من طرق لهجية، والإعراب والدلالة ومراعاة المقام"⁹.

وعليه، فإن مشكلة العربية قديمًا كانت تتمثل بالاحتكاك بالأجناب، واستطاع النحاة العرب التخلص من هذه المشكلة التي تخلق ازدواجية لغوية من خلال تبسيط تعليم اللغة العربية على مستويات كما ذكرنا. وتقدم الزمن، وتعرضت اللغة العربية خلال عقود إلى غزو ونكسات تاريخية، ودعوات إلى استبدال اللغة العامية باللغة الفصيحة، بعضها استشراقية وبعضها الأخر عربية مع الأسف، كدعوة عبد العزيز فهمي إلى استعمال الحروف اللاتينية وغيره.

⁶ تربه جي، ياسر يحيى: نظرية النحو التعبيري، دار منهل القراء، حلب- سورية، ط1، 2019، ص46.

⁷ تربه جي، ياسر يحيى: نظرية النحو التعبيري، ص83.

⁸ تربه جي، ياسر يحيى: نظرية النحو التعبيري، ص122.

⁹ تربه جي، ياسر يحيى: نظرية النحو التعبيري، ص166.

وعلى الرغم من أن العربية ذات ازدواجية لغوية تزداد بعداً عن الفصيحة كلما اقتربنا من المدن، فليس لنا أن نتخلى عن لغة الكتب القديمة وتراث الأئمة الإسلامية الصّخّم في سبيل مجازة تقدم الحياة المعاصرة وتسهلاً لمن يطلبون فهم الواقع ومراعاة المستعمل، بل يدعون أن الفصيحة لم تعد تواكب التطور وتلبي احتياجات الحياة الحديثة المتطورة بنحوها المعقد القديم، وهذه المشكلات التي تعانيها اللغة العربية اليوم جمّة وخطيرة في مواجهة بعض دعوات المجدّدين الهدامة، التي تسير في ركاب حاجات البشر المتلاحقة.¹⁰

وما نزال بعد أكثر من ألف وأربعمئة سنة نسمع أصواتاً من غير العرب بعضها علمي متخصص في تدريس اللغة العربية، أو من هو مقبل على تعلّمها كونها لغة الدين تفصل بين نوعين من اللغة على غرار الإنجليزية، مثلاً: لغة تراثية قديمة (Classic) وهي مكبلة غير حرة مقيدة، ولغة حديثة معاصرة (Modern) تستوعب الجديد بقيود المجامع اللغوية العربية والعلماء اللغويين¹¹، ونحن نقبل بهذا التقسيم نظرياً من وجهة نظر علمية صرفة متخصصة، فلا شك أن كثيراً من الألفاظ والمصطلحات المعاصرة قد كانت مستعملة في العصور الإسلامية الأولى على غير دلالتها، أو أنّها لم تكن مستعملة أصلاً، إلا أنّ ما يريد البحث مناقشته هو التقسيم الحاصل في مجال التعليم في السنوات الأولى من عمر المتعلّم للغة العربية من غير أنبائها، فلا يخفى ما لهذا التقسيم في ذهن الطالب والمعلّم من أضرار علمية تتلخّص في فصل ما هو متقارب متشابه، واستراتيجية: من إعراض عن تعلم لغة عصرنا هذا فهي الأولى بالبدء بها لسهولةها وكونها منطقية تفيد المتعلّم في حياته، ثمّ ينتقل لفهم لغة العصور الإسلامية الأولى، فيكون قد تدرّج في تعلم ألفاظ اللغة وقواعدها ومنطقها لينطلق في فهم النصوص القرآنية والحديثية الأرقى دلالة وأسلوباً وبلاغة، وإن قبلنا جلدلاً أنّ هناك لغتين عربيتين قديمة ومعاصرة وأنّ هناك من يقول: إن هدف المرحلة التحضيرية فهم النصوص القديمة، فهذا لا يقبل تربوياً وتعليمياً ومنطقياً، حيث إنّه هدف جزئي يقتطع عملية التعلّم ويقسمها ويفتتها، ولا يمكن إغفال ما تبقى من أهداف أخرى لتعلّم اللغة بوصفها وسيلة للتواصل وقراءة الكتب المعاصرة والقضايا والفتاوى المعيشية.¹²

فالحلّ هو بالتدرّج في تعليم اللغة كما فعل النحاة القدامى فعمدوا إلى المستويات الثلاثة المبتدئ والمتوسّط والمتقدّم، وهكذا يتدرّج غير الناطقين في تعلّم اللغة شيئاً فشيئاً فلا يجدون بوناً شاسعاً بين العربية التراثية التي تحوي ألفاظاً وتراكيب لم تعد مستعملة، والعربية المعاصرة التي خلت من تلك الألفاظ والتراكيب. ومن خلال هذا التدرّج يتحقّق لنا مفهوم الثبات في العربية.

2. اللغة العربية حديثاً:

لا تزال المعاجم الحديثة المعاصرة تحوي مواد قديمة من المصادر القديمة التي تستعمل إلى يومنا هذا، وهي مستمدة من مصادر دينية كالقرآن الكريم والحديث الشريف، فالقرآن هو المحور الذي تدور اللغة العربية في فلكه بعد أن وحدها ونظّمها

¹⁰ الحمد غام، أبحاث في العربية الفصحى، ص 173-187، الجندي أنور، الفصحى لغة القرآن، ص 140-165، الراجحي مصطفى صادق، تاريخ آداب العرب، ص 136-138، بالبحاج ربيعة، ملامح تعليمية ابن خلدون، رسالة ماجستير، ص 94.

¹¹ بلوي السعيد محمد، مستويات العربية المعاصرة في مصر: بحث في علاقة اللغة بالحضارة، ص 154، 155.

¹² صنوبر أحمد- يسري إسلام- المنصور إبراهيم- حاج فارس مضر، أبحاث مؤتمر إسطنبول الدولي الثاني: تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها: إضاءات ومعالم، يسري إسلام، ص 129، 130.

وكفل لها الثبات والعالمية¹³، إذ شكل مرجعا وأ نموذجًا يُحتذى في اللغة العربية عبر العصور فحافظ على معظم اللغة، وشغل العلماء والباحثين على مرّ العصور في جمع اللغة ودراستها والتوسّع في علومها وفنونها، والتّقييد لها فكانت جهودهم ضامناً لاستمرار حياة اللغة بجوهرها وأساسها، وما تزال مكتوبات العصور القديمة تُقرأ وتُفهم من قبل شريحة واسعة من الجماهير المسلمة وهي إلى جانب لغة القرآن الكريم لا تزال مفهومة ومستعملة لدى العامة، رغم تعرّضها لتغييرات وتحريفات، إلا أنّها مشاكل وجهت جهود أبناء الإسلام إلى التّهوض باللغة والدّفاع عنها وخدمتها، فلا يمكننا إنكار الثبات الذي كان صفة بارزة طبعت اللغة العربية، طاف العلماء والأدباء في فلكها، فأكثر اللغة من نحو وصرف وأصوات، ودلالات هو ثابت وتتغيّر بعض المواد اللغوية ودلالاتها توسّعاً أو معنى بحسب الظروف، حتّى في ألفاظ التعريب التي استخدمت في تعريب العلوم الحديثة أو المترجمة من طبّ وهندسة وفلسفة وفنون قد بذل علماء العربية ومجامع اللغة الجهد الأكبر في التصدي للألفاظ الأعجمية واستبدالها بألفاظ عربية قديمة بدلالات قريبة من معانيها الجديدة التي أرادوا أن يضعوها لها¹⁴، فظهر علماء مخلصون في كلّ زمان ومن كلّ مكان عرباً وغير عرب، جمعهم رابطة الدّين، ووحدهم حرصهم وخوفهم على لغته، انكبوا على دراسة اللغة وتقنينها معتمدين وحدة اللغة طريقة في دراستها¹⁵، فاللغة العربية كلّ واحد¹⁶، لا ينبغي فصل أجزائها بعضها عن بعض، إن كان الهدف تعلّمها وإدراك حقائقها.

نقدّم التّقسيم الأفضل للغة العربية من الناحية اللغوية الاستعمالية إلى مستويات من الأعلى إلى الأدنى:

- أ. فصحي: ترتبط بالدّين وفعاليّاته ورجاله، وهي ثابتة لا تتغيّر.
- ب. لغة العصر: وهي لغة أوسع من سابقتها متجدّدة تأثرت بالغرب وفيها دخيل، وأبسط من الأولى.
- ت. عامية المثقّفين: خليط بين المعاصرة والفصحي القديمة وتكون مرتجلة.
- ث. عامية الشّعب: والتي لا تختلف كثيراً عن عامية المثقّفين بل تشترك معها في أمور كثيرة.
- ج. ويمكننا إضافة مستوى أدنى نسميه بعامية الأميين وهو أدنى مستوى لغويّ بعيد عن لغة العلم والمدارس والإعلام والمؤسّسات الثقافيّة.¹⁷

13. داود محمد، كمال اللغة القرآنية بين حقائق الإعجاز وأوهام الحوصوم: نظرات فيما أثير من شبهات وأوهام، دار المسار، بلا ط، القاهرة-مصر، بلا ت، ص28.

14. الجندي أنور، الفصحى لغة القرآن الكريم، ص15-37، طعيمة رشدي، الأسس المعجمية والثقافية لتعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها، ص23، الجامعة العربية الإسلامية العالمية، العربية وتعليمها، ص720، الحمد غانم، أبحاث في العربية الفصحى، ص205-227، القيسي عودة الله، العربية الفصحى مرونتها وعقلانيّتها وأسباب خلودها، ص177، 178، يونس علي محمد، المعنى وظلال المعنى: أنظمة الدلالة العربيّة، ص67.

15. عبده داود، نحو تعليم اللغة العربية وظيفيّاً، ص71.

16. عبده داود، نحو تعليم اللغة العربية وظيفيّاً، ص67.

17. بدوي السعيد محمد، مستويات العربية المعاصرة في مصر: بحث في علاقة اللغة بالحضارة، ص89-91.

لا تبتعد الأقسام السالفة الذكر عن بعضها، بل إنّ الفروق التي بينها ضئيلة، والمتكلم هو الذي يكتيف مستوى حواره وحديثه، ويتنقل فيما بين تلك المستويات السابقة بحسب الحاجة وسياق الكلام وأحواله، فالتركيز والموضوع الجاد والمهم يحتاج مستوى أعلى من الخطاب، وكلما ارتقى المتكلم علمياً تحسنت لغته.¹⁸

وهناك تقسيم آخر ورد عند فاروق شوشة، فسّمت اللغة عنده إلى:¹⁹

أ. لغة التراث الجامدة.

ب. لغة العلم التي تعتمد الموروث اللغوي.

ت. لغة الأدب.

ث. لغة الاتصال بالجمهور وهي وليدة ما سبق.

هذا فيما يتعلق بتقسيمات اللغة الممكنة، أما فيما يتعلق بالجهود المبذولة في سبيل الحفاظ على ثبات اللغة قديماً، فجهود القدماء غنيّة عن الذكر والتعريف أما حديثاً فقد كانت في شأن التوليد والاشتقاق بعض قرارات مجمع اللغة العربية حيث جعل:²⁰

أ. المصدر الصناعي: قياسي للمصطلحات والكلمات الجديدة.

ب. فعال: للدلالة على المهن والحرف.

ت. مصادر الأمراض والتقلب والاضطراب قياسيّة: على وزن فعّالان: غلبان_حَقَقان.

ث. تعريب الكلمات على عادة العرب: إنترنت على تعريب الشابكة.

ج. لم يأخذ برأي من أراد تعميم القياس على الأساليب والتراكيب الجديدة من غير العربية.

وبالجمل تستند قرارات المجمع على أنّ كلام القدماء أساس ومرجع مهم للمجمع، فهو يعمل على إعادة استقراء الظواهر مراعيًا حسّ الناس اللغويّ الذي تشكّل لديهم بالاكْتساب.²¹

فالجهد المبذولة من المجمع في دراسة قوالب الأسماء وتحديد آليات اشتقاقها، مستمرة سعيًا في الحفاظ على العربية وعدم تشويهها²²، أو النيل من هويتها الحضارية والثقافية، لئلا يأتي يوم تنشأ فيه أجيال عربية تستعمل في كلامها ألفاظ أمم غيرها بحجة التطور أو العولمة أو الضرورة أو تسمية المخترعات فهناك دائمًا بدائل عربية لكلّ المخترعات الأجنبية التي تدخل حياتنا مع أسمائها.

¹⁸. كوينغ يون، أفضل منهج لتعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها، مجلة الأستاذ، جامعة هانكوك، العدد 201، 2012، ص 94، 95، بدوي السعيد محمد، مستويات العربية المعاصرة في مصر: بحث في علاقة اللغة بالحضارة، ص 13-209.

¹⁹. بدوي السعيد محمد، مستويات العربية المعاصرة في مصر: بحث في علاقة اللغة بالحضارة، ص 83، 84.

²⁰. أنيس إبراهيم، من أسرار العربية، ص 16، 17.

²¹. أنيس إبراهيم، من أسرار العربية، ص 31، 32.

²². ستكيفتش، العربية الفصحى الحديثة: بحث في تطوير الألفاظ والأساليب، ترجمة وتعليق: محمد حسن عبد العزيز، ص 39.

وهذه الجهود تصبّ في مصلحة اللّغة العربيّة بضمان حيويّتها واستمراريتها، وتكفل لها ثباتها على ما قامت عليه منذ نشأت، وهو مما يعزّز رأي الباحث في أنّ معظم اللّغة العربيّة اليوم قد حافظ على وجوده وبقائه في أذهان العرب اليوم وكلامهم.

ومجمل القول: إنّ العربيّة ليست عربيّتين، قديمة وحديثة، ولكنّ الاستعمال هو من يُوصف بالقديم والحديث، ولذلك يجب التنبه على هذا التفرقة.

3. القسم التطبيقي:

اعتمدنا في هذا القسم نصّاً من التّصوّص المقدّمة لطالاب اللّغة العربيّة من الناطقين بغيرها، وهذا النّصّ من المستوى المتوسّط (الكتاب الأول) من سلسلة اللّسان الصّادرة عن مركز اللّسان الأمّ، وموضوع الدّرس هو (الفضاء) وهو موضوع معاصر لم يكن ليرد في كتب القدماء على الشّكل الذي هو عليه اليوم. ورد في النّصّ: (منذ القديم كان الإنسان يحلم بالخروج إلى الفضاء الواسع الذي درسه كثيرٌ من الفلكيين والرياضيين والفيزيائيين، واخترعوا لمراقبته الآلات والعدسات المقرّبة.

على الرّغم من الجهود الكبيرة بقي الخروج إلى الفضاء والصّعود إلى القمر حلمين جميلين، وعندما طوّر الإنسان الطّائرات والصّواريخ بدأ يفكر عملياً في ذلك. وبعد دراساتٍ طويلةٍ ونشاطاتٍ مكثّفة استطاع الإنسان تحقيق حلمه. وكان الروسيّ غاغارين أول إنسانٍ يخرج إلى الفضاء، وذلك في 12/4/1961م، وبعد وقتٍ قصيرٍ نزل رائدا الفضاء الأمريكيان أرمسترونغ وأورلدن على سطح القمر.

وهكذا أصبح ذلك الحلم البعيد حقيقةً. ولكنّ أحلام الإنسان لا تتوقّف، فهو يحلم الآن بأن يعيش في الفضاء، وينتقل بين الكواكب، فالיום يكون على الأرض، وغداً يذهب إلى المريخ، وفي الأسبوع القادم يسافر إلى بلوتو، وربّما بعد مدّة سيفكر في التنزّه بين المجرات.)

نجد في النّصّ السابق ألفاظاً قليلة تنتمي إلى لغة معاصرة، وهي ألفاظ استحدثت لتواكب التّطوّر الحضاريّ، وهي على النّحو الآتي:

الفضاء- الفيزيائيين- اخترع- العدسات- الصّواريخ- مكثّفة- رائد- المجرات.

نصل في نهاية المطاف إلى نتيجة مفادها أن موضوعاً معاصراً كموضوع الفضاء، لم يجد مؤلفه حاجة إلى كثير من الألفاظ المعاصرة، وهذا راجع لسببين:

- ثبات اللّغة العربيّة على مرّ العصور وقد تكفّل الله بحفظ كتابه فحفظ لغته من الضياع والانقراض.
- جهود علماء اللّغة ومجامع اللّغة العربيّة على مرّ العصور في حفظ اللّغة وتجديدها وفق ثوابتها وقواعدها الأصيلة معتمدين الاشتقاق والتّعريب والتّوليد وغيرها من الأساليب اللّغويّة لضمان ثباتها ومقاومتها للتّغيرات.

وعلى صعيدٍ آخرٍ نورد مثلاً حيّاً معاصراً يتضمّن مفرداتٍ نستعملها في حياتنا اليوميّة، وفي الوقت نفسه هي مفردات واردة في القرآن الكريم أو في الحديث الشّريف وعلوم الدّين، وهذه المفردات هي في مجال الرّياضة وتحديداً في كرة القدم وهي:

- يدافع: ووردها في القرآن الكريم: (إنّ الله يدافع عن الدّين آمنوا).²³
- لقي: ووردها في القرآن الكريم: (وإذا لقوا الدّين آمنوا قالوا آمنا)²⁴
- تطرد: ووردها في القرآن الكريم: (فتطردهم فتكون من الظّالمين)²⁵
- أخرج: ووردها في القرآن الكريم: (كما أخرج أبويكم من الجنّة)²⁶
- رمى: ووردها في القرآن الكريم: (ومارميت إذ رميت ولكنّ الله رمى)²⁷
- صفراء: ووردها في القرآن الكريم: (صفراء فاقع لونها)²⁸
- يحرس: ووردها في القرآن الكريم: (فوجدناها ملئت حرساً)²⁹
- يصدّ: ووردها في القرآن الكريم: (الدّين يصدّون عن سبيل الله)³⁰
- لمس: ووردها في القرآن الكريم: (وأنا لمسنا السّماء)³¹
- نلعب: ووردها في القرآن الكريم: (إنّما كنّا نخوض ونلعب)³²
- يمّين: ووردها في القرآن الكريم: (وأصحاب اليمين ما أصحاب اليمين)³³
- شوط: ووردها في علم الفقه في فرائض الحجّ.
- مسّ: ووردها في القرآن الكريم: (وقالوا لن تمسّنا النار إلاّ أيّماً معدودة)³⁴

وغيرها الكثير من المفردات التي ما تزال حيّة مستعملة إلى يومنا هذا، رغم دخول بعض الكلمات التي تواكب تطوّر الحياة وتقدّم الزمن، ولكنّ هذا الكمّ القليل من الكلمات المعاصرة لا يكاد يُذكر إلى جانب المخزون الهائل من مفردات اللّغة العربيّة التي نزل بها القرآن الكريم ونطق بها الصّحابة الكرام ومن خلفهم من علماء ومفكرين وعوّام المسلمين عربهم وعجمهم، ولا ننس الجانب القواعديّ والأسلوبيّ والدلاليّ الذي ظلّ في معظمه حيّاً إلى يومنا هذا.

نتائج البحث:

- اللّغة العربيّة لغة حيّة كباقي اللغات تنمو وتكبر وتتوسّع.
- تمتاز اللّغة العربيّة بثبات على مرّ العصور لم يسمح بموتها أو انقسامها إلى لغتين تراثيّة ومعاصرة.

²³. الحجّ: 38.

²⁴. البقرة: 14.

²⁵. الأنعام: 52.

²⁶. الأعراف: 27.

²⁷. الأنفال: 17.

²⁸. البقرة: 69.

²⁹. الجنّ: 8.

³⁰. الأعراف: 45.

³¹. الجنّ: 8.

³². التّوبة: 65.

³³. الواقعة: 27.

³⁴. البقرة: 80.

- نسبة التغيّر الذي طرأ على اللّغة العربيّة ضئيلة ولا يمكن مقارنته بالكّم الهائل من القواعد والألفاظ التي لا تزال حيّة منذ الجاهليّة إلى يومنا هذا.
- تقسيم اللّغة العربيّة إلى تراثيّة ومعاصرة هو وهم باطل يدفع متعلّمي اللّغة من غير العرب لحصر اهتمامهم بالنّصوص القديمة، وإعراضهم عن النّصوص التي تهتمّ بتنمية مهارتي الاستماع والمحادثّة. والحقّ أنّ الاختلاف هو في الاستعمال اللّغويّ وليست اللّغة لغتين.
- إن قطع الصّلة بين متعلّمي اللّغة العربيّة من النّاطقين بغيرها، يحرمهم من توظيف مهاراتهم اللّغويّة عبر الاستماع والمحادثّة، ويجعل خبراتهم اللّغويّة حبيسة الكتب وساعات الدّراسة فقط، فلا يتمكّنون من تثبيت معلوماهم وخبراتهم اللّغوية، ولا يحقّقون الهدف الأول من تعلّم اللّغة ألا وهو التّواصل.
- اقتراح التدرّج في تعليم العربيّة الفصيحة من خلال نظريّة النّحو التعبيريّ التي تعمل على التّعليم وفق مستويات تدرّج من صحّة تعبيريّة ففصاحة تعبيريّة وصولاً للبيان التعبيريّ، وذلك تأسّيّاً بكتب النّحاة القدامى، التي كان منها مختصرًا، ومنها متوسطًا، ومنها مُغنيًا.

Kaynakça

- Abduh, Dâvud. *Nahve Ta'limü'l-Luğati'l-Arabiyye Vazîfiyyen*. Dâru'l-Ulûm. 1. Baskı. Kuveyt. 1979.
- Ali, Muhammed. el-Me'na, ve Zılâlü'l Me'na: en-Zîmetü'd-Delâleti'l-Arabiyye, Dâru'l-Medâri'l-İslâmî. 2. Baskı. 2007.
- Babilhâc, Rabîa. Melâmihü Ta'limiyyeti İbn-i Haldûn. *Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*. Kasıdî Mirbâh Üniversitesi. Cezair. 2009.
- Bedevî, Saîd. Muhammed. *Müsteviyâtü'l-Arabiyyeti'l-Muâsıratı fî Mısır*. Dâru'l-Meârif. Mısır. 1973.
- Cündî, Enver. *el-Fushâ Luğatu'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Dâru'l-Kütübü'l-Lübânî ve Mektebetü'l-Medrese. Beyrut. 1982.
- Davud, Muhammed. *Kemâlü'l-Luğati'l-Kurânî Beyne Hakâiki'l-İcâz ve Evhâmi'l-Husûm. Nazarâtü fimâ Üsîra min Şubühâtin Evhâm*. Dâru'l-Mesâr. Kahire ts.
- Enîs, İbrâhim. *Min Esrâri'l-Luğa*. Mektebetü Anclû-Mısıriyye. 6. Baskı. Mısır. 1978.
- Fevzen, Abdurrahman. *İdââtün lî Muallimi el-Luğati'l-Arabiyye li Ğayri'n-Natîkîne bihâ*. Tekin Kitabevi. Konya. 2005.
- Haddâd, Fetîha. *İbn Haldûn ve Ârâhu'l-Luğaviyye ve't-Ta'limiyye*. Menşûrât Muhbiri'l-Mümârasâti'l-Luğavî fi'l-Cezâir. 2011.
- el-Hamd, Ğânim. *Ebhâsun fi'l-Arabiyyeti'l-Fushâ*. Dâru Ammar. 1. Baskı. Ürdün. 2005.
- Kaysî, Avdetullah. *el-Arabiyyeti'l-Fusha Murûnetühâ ve Aklâniyyetühâ ve Esbâbü Hulûdiha*. Daru'l-Bidâye. 1. Baskı. Amman. 2008.
- Kving, Yun. «Efdalu Menhac li Ta'limi'l-Luğati'l-Arabiyye li Ğayri'n-Natîkîne bihâ» . *Üstâz Dergisi*. Hankok. sayı. 201, 2012.
- Behçe, Müneccid. «el-Arabiyye ve Ta'limuhâ li Ğayri'n-Nâtîkîne bihâ ve Cuhûdü el-Câmiati'l-Arabiyyeti'l-İslâmiyyeti'l-Âlemiyye». *Uluslararası Arapça Eğitimi Sempozyumu*. 2011. (SAPBA'11): Vizyon ve Zorluklar. Malezya-Çin. s. 708-727.
- er-Râfî, Mustafa Sadık. *Târîhu'l-Âdâbi'l-Arab*. Dâru İbn Hazm. 1. Baskı. Beyrut. 2008.
- Sanavber, Ahmed. vd. *Ebhâsü Mü'temar İstanbul ed-Düvelî es-Sâni: Ta'limi'l-Luğati'l-Arabiyye li'n-Natîkîne bi Ğayrihâ: İdâât ve Meâlim*. *Sempozyum*. 1. Baskı. Isar Yayınları. İstanbul. 2016.

Seâlibî, Ebû Mansûr Abdulmelik b. Muhammed. *Fıkhü'l-Luğa ve Sırru'l-Arabiyye*. thk.: Muhammed Enis Mihrat. Mektebetü Dâri'l-Fecr. 1. Baskı. Beyrut. 2016.

Stetkifitş. *el-Arabiyyetü'l-Fusha el-Hadîse. Bühûsun fi Tedvîri'l-Elfâzı ve'l-Esâlib*. trc.: ve ta'lik. Muhammed Hasan Abdülazîz. Dâru's-Selâm. 1.Baskı. Kahire. 2013.

et-Tevhîdî, Ebu Hayyan. *el-İmtâ' vel'-Muânese*. el-Mektebetü'l-Asriyye. Beyrut. 1. Baskı. 1424.

Tuayme, Rüşdi. *el-Üsüsü'l-Mu'cemiyye ve's-Sekâfiyye li Ta'lîmi'l-Luğati'l-Arabiyye li Ğayrı'n-Natîkîne bihâ*. Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi. Suudi Arabistan. 1982.

Türbeci, Yâsir Yahya. *Nazariyyetün-Nahvi't-Ta'bîrî*. Dâru Menheli'l-Kurrâ'. Halep. 1. Baskı. 2019.

Usayli, Abdülazîz. *Esâsiyyetü Ta'lîmü'l-Luğati'l-Arabiyye li'n-Nâtîkîne bi Luğâti Uhrâ*. Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi. 1. Baskı. Suudi Arabistan. 1423.

Reflections of Selected Race, Divine Being and Virtuous Human Thought in The Construction of “Human Dignity”

İsa ATCI *

Abstract

Human dignity is one of the basic dynamics of modern human rights thought. Just as having a right requires being honorable; It is also necessary for an honorable being to have some fundamental rights. Man, has a special position among all creatures. God created man with dignity, breathed into him from his soul, and made the angels prostrate to him. God is the supreme being. Nearness to the highest is the greatest honor. Therefore, in terms of human psychology, the idea of being close to God is not a thought to be found strange, but rather something that God himself encourages. However, the way of being close and the idea of people having a high level of honor by gaining God's love are formulated differently in divine religions. In Judaism and Christianity, a physical affinity for honor is mentioned, while in Islam, spiritual intimacy is emphasized. In other words, Islam described the idea of being “children of God” as revealed by Judaism and Christianity as “being servants of God”. In this study, it has been tried to determine the position that the divine religions ascribe to man in the eyes of God in the context of God's conceptions and human dignity. In this study, it has been tried to determine the position that Christianity and Judaism, which are evaluated within the scope of “shar‘u man qablana” in terms of Islamic law, and Islam ascribe to man in the eyes of God in the context of God's conceptions and human dignity.

Key words: Islamic law, human rights, human dignity, Holy Book (Torah-Bible), Qur‘an.

“İnsan Onuru” nun İnşâsında Seçilmiş İrk, İlâhî Varlık ve Erdemli Beşer Düşüncesinin Yansımaları

İsa ATCI

Öz

İnsan onuru, modern insan hakları düşüncesinin temel dinamiklerindedir. Zira bir hakka sahip olmak, onurlu olmayı gerektirdiği gibi; onurlu bir varlığın bazı temel haklara sahip olması da zarurîdir. Bu bağlamda insan, bütün mahlûkat içerisinde özel bir konuma sahiptir. Allah insanı onurlu yaratmış, ona ruhundan üflemiş ve melekleri ona secde ettirmiştir. Allah, en yüce varlıktır. En yüce olana yakınlık ise en büyük onur vesilesidir. Dolayısıyla insan psikolojisi açısından Allah'a yakın olma düşüncesi aslında yadırganacak bir düşünce olmadığı gibi bizzat Allah'ın teşvik ettiği bir husustur.

* Assistant Professor, Aksaray University, Faculty of Islamic Education, Department of Basic Islamic Sciences, Department of Islamic Law, Aksaray, Türkiye.

Dr. Öğretim Üyesi, Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Anabilim Dalı, Aksaray, Türkiye.

isakonevi@hotmail.com

ORCID 0000-0002-5198-3874

Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 1 May / 1 Mayıs 2022

Accepted / Kabul Tarihi: 22 May / 22 Mayıs 2022

Published / Yayın Tarihi: 28 July / 28 Temmuz 2022

Volume / Cilt: 9; **Issue / Sayı:** 18 **Pages / Sayfa:** -294-322

Suggested ISNAD Citation: İsa Atci, “İnsan Onuru'nun İnşâsında Seçilmiş İrk, İlâhî Varlık ve Erdemli Beşer Düşüncesinin Yansımaları”, Kafkas Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, 9/18 (Temmuz-July 2022), 294-322.

www.dergipark.org.tr

Ancak yakın olmanın şekli ve insanların Allah'ın sevgisini kazanarak yüksek seviyede bir onura sahip olma düşüncesi ilâhî dinlerde farklı formüle edilmiştir. Yahudilik ve Hıristiyanlık'ta onur sahibi olma hususunda fizikî bir yakınlıktan bahsedilirken İslam'da manevî yakınlık ön plana çıkarılmıştır. Başka bir ifadeyle İslam, Yahudilik ve Hıristiyanlığın ortaya koyduğu "Allah'ın çocukları" olma düşüncesini "Allah'ın kulları olma" şeklinde tasrih etmiştir. Bu çalışmada İslam hukuku açısından "şer-u men kablenâ" kapsamında değerlendirilen Hıristiyanlık ve Yahudilik ile İslâm'ın Allah tasavvurları ve bu dinlerin insan onuru bağlamında insana Allah nezdinde atfettikleri konum tespit edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam hukuku, insan hakları, insan onuru, Kutsal Kitap, Kur'an.

GİRİŞ

İnsanın, insan olarak yaratılmış olması nedeniyle saygıya layık ve değerli bir varlık olmasını ifade eden "insan onuru" kavramı günümüz pozitif hukukunda ve insan hakları metinlerinde vazgeçilmez bir değer olarak kabul edilmektedir. İnsanın sahip olduğu haklar ve onur, semâvî dinlerin kutsal metinlerinde de yoğun bir şekilde işlenmiştir.¹ Söz konusu metinlerde insanın doğuştan sahip olduğu onuru muhafaza etmesi, daha da arttırması ve diğer insanların onurunu zedeleyecek davranışlarda bulunmaması için bazı ilkeler tesis edilmiştir. Bu bağlamda insanın sadece kendisinin değil herhangi başka bir insanın da Yaratıcı tarafından yaratılmış, onur sahibi, biricik varlık olduğunun farkında olması arzu edilmiştir.

Rengi, dili ve dini ne olursa olsun bütün insanlar, dünya ve içerisindeki nimetleri paylaşan aynı geminin yolcularıdır. Ancak bu paylaşım maalesef tarihin hiçbir evresinde âdil olmamıştır. Güçlü olanlar, güçsüz olanları ezerek sahip oldukları maddi zenginliklere el koymuş hatta bedenlerini dahi köleleştirebilmiştir. İnsan onurunu hiçe sayan bu acımasız insanlar, yaratıcının özel bir formda yarattığı insana zarar vererek yaratan nezdinde kaybettikleri onurlarını, yine yaratan nezdinde sağladıkları imtiyazlarla geri kazanacaklarını düşünmüşlerdir. Bu düşünce insanın Allah nezdinde kendisini konumlandırma biçimini de doğrudan etkilemiştir. Öyle ki, Yahudilik ve Hıristiyanlıkta yer alan üstün ırk ve Allah'ın çocukları olma düşüncesi vicdânen rahatlamalarını sağlamıştır. Bu üstünlük düşüncesi, aynı zamanda dünyanın ve içindeki her şeyin sahibi oldukları anlayışını da beraberinde getirmiştir.²

İslam, diğer ilâhî ve beşerî dinlerden farklı olarak adâlet ilkesini dinin temeli kabul etmiştir. Bu bağlamda İslam'ın Allah tasavvuru, evrensel barışı sağlayabilir niteliktedir. Zira İslam'a göre bütün insanlar Allah katında eşittir. Çünkü bütün insanlar Allah tarafında eşit düzeyde bir onurla yaratılmıştır. Hiçbir insanın diğerine ırksal bir üstünlüğü olmadığı gibi fizikî ve maddî bir üstünlüğü de yoktur. Üstünlük ancak takvâ iledir. Takvâ ise, Allah'a iman etmek ve O'nun emir ve yasaklarına itaat etmekle erişilebilecek bir makamdır. İnsan onurunun adeta zirvesidir. Allah'ın emir ve yasaklarının temel hedefi insanı Allah ve diğer

¹ Kahan Onur Arslan, "İnsan Onuru Kavramı ve Koruma Tedbirleri Bağlamında Temel Bir İlke Olarak İnsan Onurunun Korunması", *TBB Dergisi* 120 (2015), 157, 158.

² Roger Graudy, *Siyonizm Dosyası*, terc. Nezih Uzel, İstanbul: Pınar Yayınları, 1983, 59, 60.

insanlar katında onurlu kılmaktır. Bu makama erişmek için insanın Rabbine, kendisine, diğer insanlara karşı saygılı olması ve hiç kimseye zarar vermemesi gerekmektedir.

Yahudilik ve Hıristiyanlık'ta ise, Allah katında en yüce onura zaten erişilmiş bulunmaktadır. Zira İsrailoğulları ırkına mensup olmak başlı başına bu onurun Allah tarafından kendilerine verildiği anlamına gelmektedir. Kaldı ki diğer bütün insanlar üstün ırk olarak yaratılmış olan İsrailoğulları'na hizmet etmek ve boyun eğmekle mükelleftir. Bu düşünce Yahudilerin dünya üzerinde saldırgan politikalar geliştirmelerinin de temelini oluşturmuştur. Hıristiyanlara göre ise, Allah iman eden Hıristiyanlar için biricik oğlunu kurban olarak göndermiş, onun çarmıha gerilmesi ile iman edenler günahlarından arındığı gibi, Allah katında en onurlu seviyeye erişmişlerdir. Zira Allah ile aynı cevherden yaratılmış olan Ruh, imanlı Hıristiyanların bedenine de hulul etmektedir. Bu bağlamda Yahudiliğin Allah'ın sevgisini kazanmak idealiyle; diğer uluslara hâkimiyet için mücadele etme ve gerekirse savaşma anlayışının karşısına Hıristiyanlık, Allah'ı ve hatta düşmanları dahi sevmeye öğretisini koymuştur. Ancak şunu da ifade etmek gerekir ki teoride böyle olmakla birlikte insanlık, Hıristiyanlığın bu sevgi yüzünü neredeyse hiç görememiştir. İslam her iki anlayışı da tasrih etmiş; Yahudiliğin diğer uluslara savaş açan "seçilmiş ırk", Hıristiyanlığın diğer uluslara üstünlük ifade eden "ilâhi varlık" anlayışını reddederek orta yolu benimsemiştir. Allah'ın rızasını kazanmış "erdemli beşer" olma ideali ile dünya barışını esas almakla birlikte, Müminlere karşı merhametli olmayı, saldırıda bulunan düşmanlara karşı da boyun eğmemeyi hükme bağlamıştır.

İlahi dinlerin kutsal metinleri, Allah-insan ilişkisi hususunda önemli veriler sunmaktadır. Her üç dinde de aynı ilâha iman edilmekle birlikte Allah tasavvurları hususunda önemli farklılıklar da bulunmaktadır. Bu çalışmada "Allah insanın neyi olmaktadır?" sorusuna cevap aranmakta ve kutsal metinlerin insana onur kazandırmak için bu soruya cevap teşkil edecek mahiyette tesis ettikleri itikâdî ilkeler tespit edilmeye çalışılmaktadır. Çalışmamızda konu sadece ilâhî dinler bağlamında ele alınmaktadır.

1.İLÂHÎ DİNLERDE ALLAH TASAVVURU

İnsanın onur sahibi olması kuşkusuz Allah'ın kendisine verdiği değer neticesindedir. Bu durum, kutsal metinlerde bu değeri bahşeden Yaratıcı'nın nasıl tasvir edildiğini de incelememizi zorunlu kılmaktadır. Çünkü Allah'ın insana bakışı kadar insanın Allah'a bakışı da önemli bir husustur. Zira insanlar kendilerini Allah katında konumlandırarak sahip oldukları yüksek onuru anlama ve ispatlama yoluna gitmişlerdir. Başka bir ifade ile Allah benim neyim olur? Sorusunun cevabı ne kadar Allah'a yakınlık ile cevaplandırılabilirse kişi o kadar onurlu olacaktır. Yahudilik ve Hıristiyanlık açısından konuya bakıldığında; Allah'ın baba olarak tasvir edildiği ve iman eden insanların O'nun çocukları olarak yüksek bir onura sahip oldukları inancı ön plana çıkmaktadır. Dolayısıyla bu dinlere mensup olanlar, eşref-i mahlukat olarak yaratılmış olup o yüce makama kul olma şerefine nail oldukları için değil;

Allah'ın çocukları oldukları için onurlu olduklarına inanmaktadırlar. İslam açısından konuya bakıldığında ise, insanın dünyada yaşayan diğer canlılardan üstün yaratılmış olması, akıl ve irade bahşedilerek değerli kılınmış olması başlı başına bir onur vesilesidir. "Allah'ın oğlu" olmak değil "Allah'ın kulu" olmak üstünlük vesilesi olarak kabul edilmiştir. Aşağıda ilahî dinlerin Allah'ı nasıl tasvir ettikleri detayları ile tespit edilmeye çalışılacaktır.

1.1.Yahudilik'te Allah Tasavvuru

Yahudilikte Allah, aşkın bir varlık olarak tasavvur edilmiştir. Kâinatı yoktan var eden O'dur. Tevrat'ın Yasa'nın Tekrarı bölümünde Rab'bin gökte ve yerde tek olduğu ve ondan başka ilah olmadığı³ İsrailoğulları'nın onu tüm yürekleri ile sevmeleri ve buyruklarına uymaları gerektiği⁴ vurgulanmaktadır. Yeşaya bölümünde ise, Rab; ışığı biçimlendiren, karanlığı yapan, esenliği ve felaketi var eden, dünyayı ve insanı yaratan, gökleri elleri ile geren, gök cisimlerine hükmedendir. Rab, doğru sözlü ve adildir. O, mutlak kurtarıcıdır.⁵ Geleceği önceden bilendir.⁶ Rab, yaratmış olduğu tüm varlıklara insanı egemen kılmıştır. Her şeyi insanın emrine vermiştir.⁷

Tevrat'ta vafedilen Allah imajı, insânî duygulara sahip bir tabiattadır. Rab, kıskançtır.⁸ Kin güder ve bu kini nesilden nesile sürdürerek babaların işlediği günahı unutmaz. İkinci, üçüncü ve hatta dördüncü nesle kadar çocuklardan hesabını sorar.⁹ Son derece öfkeli ve öfkesine hâkim olamamaktan korkmaktadır.¹⁰ Zaman zaman tehditler savurur ve yardım etmiş olmasından pişmanlık duyar.¹¹ Karar vermek için zamana ihtiyaç duyar.¹²

Tevrat'a bütüncül bir bakış açısıyla bakıldığında; İsrailoğulları'nı seçkin kılan, hata ve günahlarına şiddetle öfkelenen hatta tehditlerde bulunan ancak cezalandırma noktasına geldiğinde öfkesine hâkim olarak onları affeden bir Allah tasavvurunun olduğu görülmektedir. Buna mukabil Allah, İsrailoğulları'na zulmedenlere sürekli öfkelenmekte, tehditlerde bulunmaktadır. Onlara karşı o denli merhametli değildir. Tevrat'taki Allah tasavvurunun İsrailoğulları'nın tarihsel serüveni ile ilintili olduğu görülmektedir. Allah,

³ Yas.4: 35,39.

⁴ Yas.6:2,4.

⁵ Yşa.45:7-19.

⁶ Yşa.46: 10.

⁷ Mez.8: 6-9.

⁸ Yas.4:24.

⁹ Say.14:17-19.

¹⁰ Say.25:4; 32:10; Yas.9:8.

¹¹ Yar.6:7.

¹² Çık.33:5.

İsrailoğulları'nın Tanrısıdır ve onların yaşadığı tarihi ve kültürel olayların merkezinde yer almaktadır.¹³

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi İsrailoğulları'na karşı son derece merhametli olan Rab, diğer uluslara karşı bu denli toleranslı değildir. Hatta İsrailoğulları hariç olmak üzere¹⁴ babaların işlediği suçun günahını birkaç nesil boyunca doğan çocuklardan sormaktadır. Tevrat'ın ilgili bölümlerinde şöyle denilmektedir:

*"Rab, acıyan, lütfeden, tez öfkelenmeyen, sevgisi engin ve sadık Tanrı. Binlercesine sevgi gösterir, suçlarını, isyanlarını, günahlarını bağışlarım. Hiçbir suçu cezasız bırakmam. Babaların işlediği suçun hesabını oğullarından, torunlarından, üçüncü, dördüncü kuşaklardan sorarım."*¹⁵

Tevrat'ta Allah'ın İsrailoğulları'na ve diğer uluslara karşı tavrına dair örnekler de çokça yer verilmiştir. Burada sadece bir örnek nakletmekle yetineceğiz. Nahum bölümünden olduğu gibi naklettiğimiz şu pasaj Allah'ın Yahudilere olan özel ilgisi, Yahudi düşmanlarına öfkesi ve Yahudiler'in Allah tasavvurları hakkında kanaat oluşturacak niteliktedir:

"Rab, kıskanç, öç alıcı bir Tanrı'dır. Öç alır ve gazapla doludur. Hasımlarından öç alır, Düşmanlarına karşı öfkesi süreklidir. Rab, tez öfkelenmez ve çok güçlüdür. Suçlunun suçunu asla yanına koymaz. Geçtiği yerde kasırgalar, fırtınalar kopar. O'nun ayaklarının tozudur bulutlar. Bir buyrukla kurutur denizi, kurutur bütün ırmakları. Solar Başan'ın, Karmel Dağı'nın yeşillikleri ve Lübnan'ın çiçekleri. Dağlar Rab'bin önünde titrer, erir tepeler. Yer sarsılır önünde. Dünya ve üzerinde yaşayanların tümü titrer. O'nun gazabına kim karşı durabilir, Kim dayanabilir kızgın öfkesine? Ateş gibi dökülür öfkesi, Kayaları paramparça eder. Rab, iyidir. Sığınaktır sıkıntı anında. Korur kendisine sığınanları. Ama Ninova'yı azgın sellerle yok edecek, Düşmanlarını karanlığa sürecektir. Rab'be karşı neler tasarlıyorsanız hepsini yok edecek. İkinci kez kimse karşı koyamayacak. Birbirine dolaşmış dikenler gibi, kuru anız gibi, yanıp biteceksiniz, ey ayyaşlar. Ey Ninova! Rab'be karşı kötülük tasarlayan, şer öğütleyen kişi senden çıktı. Rab diyor ki, 'Asurlular güçlü ve çok olsalar bile, yok olup gidecekler. Ey halkım! seni sıkıntıya soktuysam da bir daha sokmayacağım. Şimdi boyunduruğunu parçalayıp üzerindeki bağları koparacağım.' Rab, 'Artık soyunu sürdürecektir torunların olmasın' diye buyurdu, ey Ninova! 'Tanrıların tapınağındaki oyma ve dökme putları yok edeceğim' diyor. Mezarını hazırlayacağım. Çünkü sen aşağılıksın. İşte, müjde getirenin ayakları dağları aşır geliyor, size esenlik haberini getiriyor. Ey Yahudalılar! bayramlarınızı

¹³ Mahmut Aydın - Merve Ar, "İbrahimi Geleneklerde Tevhid ve Vahdet", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2016), 11.

¹⁴ Hez.18:19,20; Yas.24:16; Çık.20:5.

¹⁵ Çık.34:4-7.

kutlayın, adak sözünüzü yerine getirin. O kötü ulusun istilasına uğramayacaksınız bir daha. Çünkü o büsbütün yok edildi."¹⁶

Eski Ahit, veya Kutsal Kitap olarak adlandırılan Tevrat, genel itibariyle Yahudilerin kutsal tarihlerini aktaran bir kaynak görünümündedir. Yahudiler en zor günlerinde Tevrat'ta umut bulmuşlardır. Ondan dinî ve sosyal hükümler çıkarmış, birlikte yaşamın temel parametrelerini Tevrat ile ilkeleştirmişlerdir.¹⁷

Tevrat yazarlarının da Yahudilerin yaşadığı tarihsel tecrübeden çokça etkilendikleri görülmektedir. Zira İsrailoğulları'nın yaşadığı savaş ve sürgünlerden bahsederken kullandıkları dil, hem toplumun Allah'a verdikleri ahitlere bağlı kalmalarını temin edecek düzeyde korkutma ve müjdeleme unsurları içeren, Rab'bin merhamet ve öfkesini yansıtan bir dildir. Hem de İsrailoğulları'na bu zulümleri revâ görenlere Allah'ın öfkesini hatırlatan ve İsrailoğulları'nı işledikleri hatalara rağmen yalnız bırakmayacağını teyit eden bir dildir. Bu bağlamda Tevrat yazarlarının, yazdıkları ilâhî metinlerle; Allah'a itaati, birbirlerine karşı merhameti, birlik ve beraberliği temin etme ve düşmanlara karşı gelme noktasında İsrailoğulları'nı motive etme amacı güttükleri görülmektedir.

1.2.Hıristiyanlık'ta Allah Tasavvuru

Kur'ân ve Tevrat'ta olduğu gibi Allah'ın birliği vurgusuna İncil'de de rastlanmaktadır: İlgili pasajda "İsa şöyle karşılık verdi. *En önemlisi şudur: Dinle, ey İsrail! Tanrı'mız Rab tek Rab'dir*"¹⁸ denilmektedir. İncil'e göre Allah, "ruh sahibi",¹⁹ "yüce olan",²⁰ "diri olan", "hoş görülü", "merhametli"²¹ ve mekân olarak da "gökte olan"²² gibi sıfatlarla anılmıştır. Keza Allah, İsa'nın hitap ederken kullandığı nakledilen "Tanrı"²³, "Rab"²⁴ "yüceler yücesi",²⁵ "âdil Baba"²⁶, "Baba"²⁷, "göğün ve yerin Rabbi"²⁸, "göksel baba"²⁹ gibi ifadelerle tanımlanmıştır.

Hristiyan ilahiyatçı Thomas Michel'e göre;

Hristiyanlar; Allah'ın evreni ve evrenin içerdiği her şeyi yaratan, her şeyi bilen, ebedi, her yerde hazır ve nazır, her şeye muktedir, hayatı ihsan eden, merhametli ve

¹⁶ Nah.1:2-15.

¹⁷ Mehmet Aydın, *Dinler Tarihine Giriş* (Konya: Dizgi Evi, 2. Basım, 2000), 66.

¹⁸ Mar.12:29.

¹⁹ 1Ko.12:3.

²⁰ Elç.7:2,3; 7:48-50.

²¹ Mar.3:28,29.

²² Mat.6:14.

²³ Luk.4:8.

²⁴ Mat.4:7.

²⁵ Luk.6:35.

²⁶ Yuh.17:25.

²⁷ Mat.11:27.

²⁸ Mat.11:25.

²⁹ Mat.5:48.

bağışlayıcı, kıyamette tüm insanlığın âdil yargıcı, her şeye üstün, yüce ve fakat içkin (mündemiç), ebedî mükâfatı veya cezayı veren tek varlık olduğuna inanırlar. Hıristiyanlar Allah'a "Baba" adını verir. Bu Allah'a "Baba", İsrail Kavmine de "Allah oğulları" diyen Yahudilerden Hıristiyanlığa geçmiş bir tabirdir. Davud'un Mezmurları'nın birinde Tanrı Yahudi Kavmine şöyle demektedir: "Sen benim oğlumsun, bugün ben sana baba oldum."³⁰ Hoşea Peygamberde ise Tanrı: "Çocukluğunda sevdim İsrail'i. Oğlum (Yahudi kavmini) Mısır'dan çağırdım"³¹ der. İsa bu tabire daha samimi, daha içten bir anlam vererek şakirtlerine Tanrıya "Abba" demelerini öğretmiştir. Abba bir sevgi sözcüğüdür, tıpkı bir ailede çocuğun babasına verdiği isim (İngilizce'de "Daddy", Arapça'da "Baba", Fransızca'da "Papa") gibidir.³²

Michel'in Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencilerine verdiği konferansın akabinde kitap haline getirdiği bu görüşleri bir yana; İsa'nın tarihsel süreçte Allah'ın oğlu olarak kutsanması ve bu ilişkinin ontolojik bir mahiyete bürünerek İsa'ya ulûhiyet payesi verilmesi tarihsel bir vakiadır ve kuşkusuz Hıristiyanlık akidesinin düştüğü yanılığ açısından önemli bir husustur. Diğer bir önemli husus ise, İsrailoğulları'nın Tevrat'ı tahrif etmek suretiyle kurdukları sömürü düzenine hizmet etmeyen İsa'nın beklenen Mesih olmadığına kanaat getirilerek ortadan kaldırılmasına ön ayak olan Yahudilerin sonraki süreçlerde bu olaydan kolayca sıyrılmış olmalarıdır. Evvelinde fanatik bir Yahudi olan ve İsevî'lere ağır işkencelerde bulunan Pavlus ile başlayan süreçte; İsa'nın günahların bağışlanması için (ilk muhatap İsrailoğullarıdır) ve hem de bizzat Allah tarafından gönderildiği inancı yerleştirilmiştir. İncil yazarları da kutsal metinleri kaleme alırken Pavlus'un etkisinde kalmışlardır. Kaldı ki bu ulvî görev için Allah herhangi birisini de değil, bizzat kendi canından olan oğlunu göndermiştir. Görüldüğü gibi, esasen İsa'ya biçilen rol ve İncil'in muhtelif yerlerinde trajik bir kurgu ile anlatılan destansı kurban hikâyesi bile, İsrailoğulları'nın Allah katındaki yüce onurlarına ve makamlarının yüceliğine hizmet etmektedir.

1.3.İslam'da Allah Tasavvuru

Kur'ân-ı Kerim, Tevrat ve İncil gibi Allah tarafından vahyedilen ilahi bir kitaptır. Ancak diğer iki kitaptan farklı olarak, vahyedilen ayetler sonradan yazılmamış, bizzat Hz. Peygamber tarafından kayda alınarak tahrifata uğramaktan korunmuştur. Bu yönüyle orijinal haliyle elimizde mevcuttur. Dolayısıyla Kur'ân'da zikredilen Allah tasavvuru Tevrat ve İncil'deki gibi ikinci ağızdan veya peygamber ve azizlerin "görüm"ü şeklinde resmedilmiş değildir. Bilakis Allah tasavvuru, Allah'ın kendisini bizzat kullarına tanıtmaları ile ortaya konulmuştur.

³⁰ Mez.2:7.

³¹ Hoş.11:1.

³² Thomas, Michel, *Hıristiyan Tanrıbilimine Giriş* (İstanbul: Lütuf Yayıncılık, 1992), 56.

Kur'ân'a göre Allah, daha birçok vasfa sahiptir. En güzel isimler O'nundur.³³ O, yarattığı hiçbir varlığa benzemez.³⁴ Bazı sıfatlarından insanlara da bir numune bahşetmiş olup³⁵ diğer bazı sıfatları ise sadece kendisine hastır.³⁶ İnsanı en güzel sûrette yaratandır.³⁷ Dolayısıyla insana onur bahşeden ve varlıkların birçoğundan üstün kılan Allah'tır.³⁸

Allah, kendisinden başka ilah olmayandır.³⁹ Yerde ve göklerde her ne varsa yaratan O'dur.⁴⁰ O'nun hükmü altındadır.⁴¹ Her şey O'nu hamd ile tesbih etmektedir.⁴² O, insanı topraktan yaratan, ondan eşini ve her ikisinden de insanlık ırkını çoğaltandır.⁴³ Allah bağışlayan ve esirgeyendir.⁴⁴ O bütün âlemlerin Rabbidir.⁴⁵ Çocuk sahibi olmadığı gibi bir anne veya babası da yoktur.⁴⁶ Allah, kullarının yardım çağrısına karşılık veren, samimiyetle yaptıkları tövbeleri kabul edendir.⁴⁷ Günahları ancak Allah bağışlayabilir.⁴⁸ Hiç kimsenin günahını bir başkasından sormadığı gibi, çocuk ve torunlarından da sormaz. Hiç kimse bir başkasının günahından sorumlu tutulmaz.⁴⁹ Bütün izzet (onur) ilkten O'na aittir.⁵⁰

Burada "izzet" kavramı üzerinde biraz durmak istiyoruz. Onur, şeref, güç, üstünlük, pâyе, gibi manaları olan "izzet", Fâtır Sûresi'nin 10. ayetinde bütünüyle Allah'a ait kılınmıştır. Ayetin tefsiri ile ilgili yapılan değerlendirmelerde "bütün izzet Allah'a aittir" ifadesinden insanların asla onur (izzet) sahibi olamayacakları anlamının değil; aksine onur, şeref ve izzetini arttırmak isteyen insanların en onurlu olana (Allah) teslim olmaları gerektiği manası çıkarılmıştır.⁵¹ Başka bir ifade ile onurlu olmak isteyen kişi bunu kendisine sağlayacak olanın ancak Allah olduğunu bilmeli ve ona göre iman ve ibadetlerine karar vermelidir.⁵² Allah'tan başkasına tapmaktan sakınmalıdır.⁵³ Başka bir ayette ise izzetin

³³ el-A'râf 7/180; Tâhâ 20/8.

³⁴ eş-Şûrâ 42/11; el-İhlâs 112/4.

³⁵ el-Bakara 2/244; el-Enbiya 21/4.

³⁶ el-Bakara 2/255; el-Hadîd 57/3.

³⁷ et-Tîn 95/4.

³⁸ el-İsrâ 17/70.

³⁹ Âli İmrân 3/62.

⁴⁰ el-Bakara 2/29.

⁴¹ Yûnus 10/66.

⁴² el-İsrâ 17/44.

⁴³ Tâhâ 20/55; en-Nisâ 4/1.

⁴⁴ et-Tegâbun 64/14; en-Nisâ 4/23.

⁴⁵ el-Fâtîha 1/1.

⁴⁶ el-İhlâs 112/3.

⁴⁷ en-Neml 27/62; et-Tevbe 9/104.

⁴⁸ ez-Zümer 39/53.

⁴⁹ Fâtır 35/18.

⁵⁰ Fâtır 35/10.

⁵¹ Hayrettin Karaman vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, 5 Cilt (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017) 4/453-454.

⁵² Ebû'l-Berakât, Abdullah b. Ahmed Hâfızuddîn en-Neseî, *Medârikü't-tenzil ve hakâiku't-te'vil*, thk. Yusuf Ali Bûdeyvi, 3 Cilt (Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1419/1998), 3/79.

⁵³ Muhammed b. Cerîr b. Yezîd, Ebû Ca'fer, et-Taberî, *Câmiu'l-beyân fi te'vili'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, 24 Cilt (B.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000), 20/443, 444.

Allah'a, Resulüne ve müminlere ait olduğu belirtilmektedir.⁵⁴ Bu iki ayet birlikte değerlendirildiğinde Allah'ın en yüksek onur ve şerefe sahip olduğu ancak onur ve şerefi kendisinde hapsedmediği anlaşılmaktadır. O, "azîz" dir. Dünya ve ahirette izzet isteyen ona iman etmeli ve layıkıyla "kul" olmalıdır.⁵⁵

2.ALLAH-İNSAN İLİŞKİSİNİN MÂHİYETİ

İnsan onurunun korunması yaşam hakkı gibi temel bir insan hakkıdır. Başka bir ifade ile, "insan hakları" kapsamında zikredilen ve korunması hükme bağlanan hemen hemen bütün haklar "insan onuru"nun zedelenmesini engellemeye yöneliktir. İnsanın ontolojik olarak mükemmel bir surette yaratıldığı ve diğer varlıklara nazaran yaratıcı katında özel bir konuma sahip olduğu düşüncesi "insan onuru" olgusu ile doğrudan alakalıdır. Bunun bir ifadesi, Yahudilik ve Hıristiyanlık geleneğinde insanın Tanrı'nın imajında yani O'nun sûretinde yaratıldığı inancında görülebilir.⁵⁶ Benzer bir düşünceye İslâmî kaynaklarda da rastlamak mümkündür.⁵⁷ Ancak Yahudi ve Hıristiyanlık, insanı varlığın mahiyeti (baba-evlat ilişkisi) açısından Allah ile özdeşleştirerek ona bir onur kazandırdıkları halde İslam kaynaklarında insan özgün olarak yaratılmış bir varlıktır ve bu özelliği ile onur sahibidir.⁵⁸ Müslümanlar, Hıristiyan ve Yahudilerin düştüğü yanılığa düşerek Peygamberlerini Allah'ın oğlu olarak görmemeleri hususunda "Yahudiler Üzeyir Allah'ın oğludur, dediler, Hıristiyanlar da Mesih (İsa) Allah'ın oğludur, dediler."⁵⁹ "De ki, Ben sadece sizin gibi bir beşerim; bana Rabbinizin tek olduğu vahyedilmiştir, doğruca O'na yönelin, O'ndan başışlanma dileyin. Allah'a ortak koşanların vay haline!"⁶⁰ buyurularak uyarılmıştır.

Kur'ân, Yahudiler ve Hıristiyanlar'ın kendilerini Allah katında sahip oldukları oğulluk pâyesi ile onurlandırdıklarından bahsederek onların bu iddialarını reddeder.

"Yahudiler ve Hıristiyanlar: 'Biz Allah'ın oğulları ve sevgilileriyiz' dediler. De ki: 'Öyleyse Allah sizi niçin günahlarınız yüzünden cezalandırıp duruyor?' Doğrusu siz de O'nun yarattığı sıradan insanlarsınız. O, dilediğini başışlar, dilediğine de azâb eder. Göklerin, yerin

⁵⁴ el-Münâfikûn, 63/8.

⁵⁵ Ebû'l-Fidâ, İsmail b. Ömer b. Kesir, İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Sami b. Muhammed Selâme, 8 Cilt (B.y.: Dâru't-Tayyibe li'n-Neşri ve't-Tevzi', 1999/1420), 6/536.

⁵⁶ "Tanrı insanı kendi suretinde yarattı." Bk. Yar.1:26-27; 9:6; Mez.8. Gal.3/28.

⁵⁷ "Allah insanı kendi suretinde yaratmıştır." Bk. Ebû Abdullah, Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnâvûd, Adil Mürşid, vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 12/275 (No:7323); Bu hadisin zayıf olduğunu belirten Albâni, Buhârî "İsti'zân", 1'de nakledilen "Allah Adem'i kendi suretinde 60 zira' boyunda yaratmıştır" rivâyetinin sahih olduğunu belirtmiştir. O'na göre "kendi sûretinde" ibaresinden kasıt, insanın özel bir formda yaratılmış olmasıdır. Bk. Ebû Abdurrahman Muhammed Nasiruddîn, Elbânî, *Mevsûatü'l-Elbânî*, Tertip: Şâdî, b. Muhammed âl-i Numân (San'a: Merkezu'n-Numân li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâtü'l-İslâmiyye, 1431/2010), 7/799.

⁵⁸ el-İsrâ 17/70.

⁵⁹ et-Tevbe 9/30.

⁶⁰ Fussilet 41/6.

ve aralarında bulunan her şeyin mülkiyeti ve hâkimiyeti Allah’ındır. Sonunda dönüş de ancak O’nadır.”⁶¹

İslâm’a göre ise, Allah Hz. Âdem’den Hz. Muhammed’e kadar bütün peygamberleri “ismet” sıfatına sahip olmakla en onurlu seviyede yaratmış, bu yönüyle diğer insanlara üstün kılmıştır. İsmet, temiz yaratılmış olmayı ve bedenî üstünlüğü ifade eden bir kavram olarak kullanılmıştır. Peygamberlerin küçük hatalar yapmakla birlikte büyük günah işlememeleri rol model olmaları ve kavimlerine yönelik icrâ ettikleri risâlet görevlerinde başarılı olmalarının temini açısından büyük öneme sahiptir.⁶² Bu bağlamda İslam, peygamberler arasında fark gözetmemiş, Yahudilik ve Hıristiyanlık’ta var olan “aslî günah” düşüncesine de yer vermemiştir.

2.1. Yahudilik’te Allah-İnsan İlişkisi

Tevrat, Kur’ân’ı Kerîm gibi Hz. Âdem’in ilk insan olarak yaratıldığını teyit etmiştir. Keza, Allah’ın Âdem’e ruh üflemesini bir onur vesilesi olarak görmüş ve: “*Rab Tanrı Adem’i topraktan yarattı ve burnuna yaşam soluğunu üfledi. Böylece Âdem yaşayan varlık oldu*”⁶³ cümleleri ile nakletmiştir.

Talmud Bilgelerinin ifadelerine göre, Yaratan ile yarattıkları arasında var olan ilişki, “Baba ve çocuklar imajı” altında tasavvur edilmiştir.⁶⁴ Tanrı “Göklerdeki Baba” olarak anılmıştır. Örneğin bir Rabbin özdeyişi şöyle öğütlemektedir: “Göklerdeki Babanızın isteğini yerine getirmek için leopar gibi güçlü, kartal gibi hafif, erkek geyik gibi hızlı ve aslan gibi güçlü olun”. Bu yakın ilişkinin var olması ve insana ifşâ edilmesi, O’nun istisnâî bir lütuf işareti olarak kabul edilmektedir. ‘Sevgililer İsrail’dir, çünkü onlara ‘Her Zaman Mevcut Olan’ın çocukları denilmiştir ve bu özel bir sevgiyle: “Siz Tanrı’nız Rab’bin çocuklarıdır” denilerek bildirilmiştir.⁶⁵

Babalık doktrini, Tanrı’nın insanın oluşumuna katıldığı öğretisinde doruk noktasına ulaşır. İnsanın var oluşunda üç ortak vardır: Kutsal olan, baba ve anne. Baba, kemikleri, sinirleri, tırnakları, beyni ve gözün beyaz kısmını oluşturan beyaz maddeyi sağlar; anne, deriyi, eti, kılları ve gözbebeğini oluşturan kırmızı maddeyi sağlar ve Kutsal Olan, ona nefesi, ruhu, özellikleri, vizyonu, işitmeyi, konuşmayı, hareket gücünü, anlayışı ve zekayı aşılar. Bu, ebeveynlerin insanın yalnızca fiziksel kısmını yarattığı anlamına gelir; fakat kişiliği oluşturan tüm yetiler ve bunlar, göksel Yaratıcı’nın bir nimetidir. Tanrı’nın Babalığı, O’nun insan ailesine olan sevgisiyle eş anlamlıdır. Bu fikrin en iyi ifadesi Rabbi Akiba’nın şu

⁶¹ el-Mâide 5/18.

⁶² Hüseyin Kahraman, “Peygamberlerin Sahip Olduğu Sıfatların Nübüvvetin Gerekliği ve İspatı Açısından Değerlendirilmesi”, *Aksaray Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5/2 (Aralık 2021), 176, 177.

⁶³ Yar.2:7.

⁶⁴ Yas.14:1; Yşa.1:2; 63:16; 64:8; Çık.4:22; Hoş.11:1; Yer.3:22.

⁶⁵ Abraham Cohen, *Everyman’s Talmud* (Londra: The Temple Press, 5. Basım, 1949), 23.

özdeyişinde dile getirilmiştir: "Sevgili insandır, çünkü o Tanrı'nın suretinde yaratılmıştır. Fakat Tanrı'nın suretinde yaratıldığı kendisine özel bir sevgiyle bildirilmiştir. Çünkü Tanrı'nın suretinde insanı yaratmıştır."⁶⁶

Tevrat'ta birçok yerde Allah'ın insan ile kurduğu diyalogdan pasajlar yer almaktadır. Ancak genel olarak bakıldığında Rab ile insan arasındaki ilişki zaman zaman iki insanın birbirleriyle iletişimi formunda sunulmuştur. Örneğin, "Rab Musa'ya, 'Buradan git' dedi... Ben sizinle gelmeyeceğim, çünkü inatçı insanlarsınız. Belki sizi yolda yok ederim."⁶⁷ Başka bir yerde ise, "Çünkü ben Rab, yeri göğü altı günde yarattım, yedinci gün işe son verip dinlendim."⁶⁸ Şimdi üzerinizdeki takıları çıkarın, size ne yapacağıma karar vereyim"⁶⁹ denilmiştir.

Bir diğer örnek ise şöyledir: İbrahim'e insan suretinde 3 kişi gelmiştir. Bunlardan birisi de Rab'dir. İbrahim onlara ikramlarda bulunmuştur. Yemeklerini yedikten sonra Rab, İbrahim'e Sara'dan bir çocuğu olacağını müjdelemiştir. Konuşmalara kulak misafiri olan Sara, "Bu yaştan sonra bu sevinci tadabilir miyim acaba. Üstelik efendim de yaşlı (İbrahim 100 Sara 90 yaşında)" diyerek gülmüştür. Rab, İbrahim'e: "Sara neden güldü, Rab için olanaksız bir şey var mı?" demiştir. Sara ise, "Gülmedim, korktum" demiştir. Ancak Rab: "Hayır, güldün" demiştir.⁷⁰

Allah ile insan arasındaki iletişimin bedensel dili de çok farklı değildir. Zira Rab, insan sûretine girerek Yakup ile güreş yapmış ve Yakup O'nu yenmiştir.⁷¹ Hikâyeye göre Yakup bir adamla güreşmiş, adam Yakup'u yenemeyeceğini anlayınca uyluk kemiğine zarar vererek onu yenmeye çalışmıştır. Sonrasında Yakup onun insan sûretine girmiş olan Rab olduğunu anlamıştır. Söz konusu diyalog şöyle geçmektedir:

"Yakup o gece kalktı; iki karısını, iki cariyesini, on bir oğlunu yanına alıp Yabbuk Irmağı'nın sığ yerinden karşıya geçti. Onları geçirdikten sonra sahip olduğu her şeyi de karşıya geçirdi. Böylece Yakup arkada yalnız kaldı. Bir adam gün ağarınca kadar onunla güreşti. Yakup'u yenemeyeceğini anlayınca, onun uyluk kemiğinin başına çarptı. Öyle ki, güreşirken Yakup'un uyluk kemiği çıktı. Adam: "Bırak beni, gün ağarıyor" dedi. Yakup: "Beni kutsamadıkça seni bırakmam" diye yanıtladı. Adam: "Adın ne?" diye sordu. "Yakup" dedi. Adam: "Artık sana Yakup değil, İsrail denecek" dedi, "Çünkü Tanrı'yla, insanlarla güreşip yendin." Yakup, "Lütfen adını söyler misin?" diye sordu. Ama adam, "Neden adımı soruyorsun?"

⁶⁶ Cohen, *Everyman's Talmud*, 22.

⁶⁷ Çık.33:1-5.

⁶⁸ Çık.31:17.

⁶⁹ Çık.33:5.

⁷⁰ Yar.18:10-15.

⁷¹ Yar.32:24-30.

*dedi. Sonra Yakup'u kutsadı. Yakup, "Tanrı'yla yüz yüze görüştüm, ama canım bağışlandı" diyerek oraya Peniel adını verdi."*⁷²

Tevrat'ta yukarıda naklettiğimiz pasajlara benzer birçok örnek vardır. Tanrı bir insan gibi tasvir edilmiştir. Sadece Peygamberler değil İsrailoğulları'nın ileri gelenlerinden 70 kişi de Tanrı'yı görme şerefine erişmiştir.⁷³ Tanrı, İsrailoğulları ile sürekli uğraşmakta, kâh kızmakta kâh affetmektedir. Sürekli savaş ve bir mücadele halindedir. İsrailoğulları'nı düşmandan kurtararak özgürleştirmekte bazen de onlara öfkelenerek sürgün ve mahrumiyetlerle cezalandırmaktadır.⁷⁴ Bir ilâh için asla uygun düşmeyecek bu tür betimlemelerin Tevrat'ta yer alıyor olması, bu cümlelerin insanlar tarafından kurulduğunu ispatlar mahiyettedir.

Kanaatimizce Tevrat'ta otoritesi, öfkesi, merhameti ve İsrailoğulları için düşmanları bertaraf etmesi gibi değerlere sahip olmakla en yüce kutsal olarak tasvir edilen Rab'in insanla iki insan gibi ilişkiler kurması, İsrailoğullarına verdiği değer ve onurun göstergesi olarak kabul edilmektedir. Başka bir ifadeyle Tevrat yazarlarının İsrail ırkına onur kazandırmak ve üstün ırk düşüncesini teyit etmek için Allah'ı yüce makamından, insan seviyesine indirdiği görülmektedir. Zira bu denli aşkın olan Yaratıcı insanı diğer varlıklara nispetle onurlu kıldığı gibi insanlık içerisinde de İsrailoğulları'nı daha onurlu kılmıştır. Buna göre, İsrailoğulları o kadar seçkin bir millettir ki Allah, söz ve fiilleri ile onların seviyesine inerek onlara değer vermiş, onurlarına onur katmıştır.

2.2.Hristiyanlık'ta Allah-İnsan İlişkisi

Hristiyanlık itikadının temeli Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'tan oluşan "teslis inancı" na dayanmaktadır. Yeni Ahit'in Filipililer bölümünde Mesih'in Tanrı özüne sahip olduğu ancak Tanrı'ya eşit olduğu halde bunu sınımsız sarılacak bir hak saymadığı ifade edilmektedir. İsa, kul özünü alarak insan suretinde doğmuş ve ululuğu bir kenara bırakmıştır. Çarmıha gerilerek ölüme boyun eğmiş ve böylece kendisini alçaltmıştır. Bu teslimiyetinden dolayı Tanrı onu tekrar diriltmiş, yüceltmiş ve onu her makamın üstünde olan onurlu bir makama ulaştırmıştır. Bundan dolayı yerde, gökte ve yer altında olanların hepsi onun adı anıldığında diz çökmeli ve Tanrı'nın yüceltilmesi adına İsa Mesih'in Rab olduğunu dile getirmelidir.⁷⁵

Masih ile Tanrı arasındaki ilişkinin girift bir yapı arzettiği görülmektedir. İlgili bölümler şöyledir:

⁷² Yar.32/22-30.

⁷³ Çık.24: 9-10.

⁷⁴ Zeliha Zühal Güven, *Yahudiliğin İnsana Yaklaşımı* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999), 15.

⁷⁵ Flp.2:6-11.

"Başlangıçta Söz vardı. Söz Tanrı'yla birlikteydi ve Söz Tanrı'ydı. Başlangıçta her şey O'nun aracılığıyla var oldu, var olan hiçbir şey O'nsuz olmadı"⁷⁶; "Söz, insan olup aramızda yaşadı. O'nun yüceliğini Baba'dan gelen, lütuf ve gerçekle dolu biricik Oğul'un yüceliğini gördük"⁷⁷; "Bu nedenle gidin, bütün ulusları öğrencilerim olarak yetiştirin; onları Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'un adıyla vaftiz edin"⁷⁸; "Nasıl ki, ey Baba, sen bendesin, ve ben de sendeyim, onlar da bizde olsunlar da, beni senin gönderdiğine dünya iman etsin."⁷⁹

Bu ifadelerde teslis unsurlarının isim olarak yer aldığı görülmektedir. Sonraki ekümenik konsillerinde teslisin bu üç unsuru inanç esasları olarak kabul edilmiştir. Tanrı, İsa için İncil'de bazen "Sevgili oğlum"⁸⁰ bazen de "Sen Hayy olan Allah'ın oğlu Mesih'sin"⁸¹ şeklinde ifadeler kullanmıştır. Bazı yerlerde de ünvan olmak üzere; "Tanrı Oğlu", "Rab", "Rabb'in Kulu", "Kurtarıcı", "Mesih" (Christus), "İnsanoğlu", "Tanrı Kelamı", "Hayat", "Gerçek", "Yol" vb. kavramlar kullanılmıştır.⁸²

"Baba'nın oğlu" tanımlaması Yahya'nın tanıklığıyla⁸³ gündeme gelmiştir. Pavlus, Rab İsa ile Tanrı'ya aynı ölçüde ta'zim edilmesini istemiştir.⁸⁴ Yuhanna ise "Allah'ın oğlu İsa'nın günahlara kefarete olarak geldiğini" belirtmiş⁸⁵ ve "İsa'nın Allah'ın oğlu olarak kabulünü" teşvik etmiştir.⁸⁶ Yeni Ahitte Baba ve Oğul haricinde teslisin bir diğer unsuru olan Kutsal Ruh'a da genişçe yer verilmiştir. "Tanrı'nın Ruhu", "Tanrı Sözü", "Oğulluk Ruhu", "Yardımcı" kavramları ile ifade edilmiş; Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'un vasıfları ve mahiyeti etraflıca ele alınmıştır.⁸⁷

Bu karmaşık yapıyı izah etmeye çalışan Hıristiyan ilahiyatçı Prof. Dr. Thomas Michel'e göre, esasen Hıristiyanlar'da Tanrı'nın bir ve tek olduğuna inanmaktadırlar. Bu bağlamda üçlü birlik anlayışı üç ayrı Tanrı'yı (uknûm) ifade etmemekte bilakis bir olan Tanrı'nın sadece kendisine has ve ebedi olan üç vasfını ifade etmektedir. Bu bağlamda Tanrı; her şeye kâdir olan, yaratıcı ve baba'dır. "Peder" (Baba) kelimesi ile ifade edilmiştir ki bu kelime Yahudilikten devralınmıştır. İsa; Tanrının kutsal "kelamı"nı temsil etmektedir. Kalam'ın tenleşmiş halidir. Tanrı insanlara Tevrat ve Kur'ân gibi ayrıca bir kitap göndermemiş, kalam sıfatını İsa'nın bünyesinde gerçekleştirmiştir. Bu açıdan Tanrı ile İsa

⁷⁶ Yu.1:1-3.

⁷⁷ Yu.1:14.

⁷⁸ Mat.28:19.

⁷⁹ Yu.17:21.

⁸⁰ Mat. 3:17; 17:5; Mar.1:11; 9:7; Luk.9:35.

⁸¹ Mat.16:16; Mar.3:11.

⁸² Michel, *Hıristiyan Tanrıbilimine Giriş*, 60-63.

⁸³ Yu.1:34.

⁸⁴ Rom.15:6.

⁸⁵ 1Yu.5:10.

⁸⁶ 1Yu.4:14.

⁸⁷ İskender Oymak, "Hıristiyanlığın Teslis Doktrinine Kadı Abdülcabbar'ın Eleştirisi", *Erciyes Akademi* (Özel Sayı, 2021), 678; Michel, *Hıristiyan Tanrıbilimine Giriş*, 67.

iç içedir. Bunu mutasavıfların kullandığı "hulûl" ve "ittihat" kavramları ile ifade etmek mümkündür. Ancak aşkın olan Tanrı'dır. Kutsal Ruh ise, ayrıca bir varlık olmayıp, Tanrı'nın her şeyi kuşatan, yöneten, güçlü ve içkin mevcudiyetidir. İsa'nın üzerine peygamberlik görevine başlarken bir güvercin suretinde inmiştir.⁸⁸

İncil'e göre Mesih, Tanrının görünümüdür.⁸⁹ Günahları bağışlama yetkisi vardır.⁹⁰ O'na da "Rab" denilmektedir.⁹¹ İsa da kendisi için "Rab" kelimesini kullanmaktadır.⁹² O, Tanrı'nın oğludur.⁹³ Bunun haricinde İsa'ya "İsrail'in Tanrısı Rab"⁹⁴ ve "ey öğretmenimiz"⁹⁵ şeklinde de hitap edilmektedir. İlginçtir ki İsa'ya hitap ederken kullanılan "Rabbî" kelimesinin "öğretmenim" anlamına geldiği de yine İncil'de zikredilmektedir.⁹⁶ İsa'nın kendisi için "İnsanoğlu" sıfatını kullandığı da görülmektedir.⁹⁷ Kanaatimizce özellikle kendisi için "insanoğlu" sıfatını kullanması ve "Rab" kelimesinin "öğretmen" anlamına geldiğinin bizzat İncil'de zikrediliyor olması, bu iki kelime üzerinde havârilere nezdinde bir tahrifatın meydana gelmediğini ve Hz. İsa'nın risâletinin aslında bu iki kavram üzerinde gerçekleştiğini göstermektedir. O, havarilerinin gözünde bir elçi (Rab, yani öğretmen) ve bir insandır. Buradan anlaşılmaktadır ki, Hıristiyanlık itikadını İncil tahrif edilerek daha sonraları bozulmuştur. Zira bütün peygamberler gibi Hz. İsa'da Allah'ın kulu (insanoğlu) ve elçisi (Rab/öğretmen) olduğunu açıkça vurgulamıştır.

Hz. İsa'nın kavmine Allah'ın oğlu değil kulu olduğunu söylediği Kur'ân'da şu cümlelerle ifade edilmektedir: "Şüphesiz ben Allah'ın kuluyum. O bana kitabı verdi ve beni peygamber yaptı."⁹⁸

Kur'ân, Hz. İsa'nın Rab edinilmesi konusuna da değinmiştir. Hıristiyanların gerçekleştirdiği itikâdi tahrifatın Hz. İsa'dan kaynaklanmadığına dikkat çekilen ayetlerde konu şöyle ele alınmaktadır:

- "Allah, ey Meryem oğlu İsa! İnsanlara sen mi 'Allah'ın dışında beni ve annemi birer tanrı kabul edin' dedin?" buyurduğu zaman o şu cevabı verir:

- "Hâşâ! Seni tenzih ederim. Hakkım olmayan şeyi söylemek bana yakışmaz. Hem ben söyleseydim şüphesiz sen onu bilirdin. Sen benim içimdekini bilirsin, ama ben senin zâtında olanı bilmem. Gizlileri tam olarak bilen yalnız sensin."

⁸⁸ Harun Dündar Karahan, "Hıristiyanlığa Göre Vahyin Gerçekleşme Şekilleri", *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 4/1, (Haziran 2020), 310; Michel, *Hıristiyan Tanrıbilimine Giriş*, 65-70.

⁸⁹ 2Ko.4:4.

⁹⁰ Mar.2:10,11.

⁹¹ Mat.16:22.

⁹² Mat.21:3.

⁹³ Mar.1:9-11.

⁹⁴ Luk.1:68.

⁹⁵ Mar.4:38; 5:35; Mat.26:18.

⁹⁶ Yu.1:38.

⁹⁷ Mat.10:23; 11:19; 12:8; 16:13; Mar.9:31.

⁹⁸ Meryem, 19/30.

- "Ben onlara ancak senin bana emrettiklerini söyledim; 'Benim de rabbim sizin de rabbiniz olan Allah'a kulluk edin' dedim. İçlerinde bulunduğum sürece onların yaptıklarına tanık idim. Fakat sen beni vefat ettirdikten sonra onların halini bilip gören sadece sensin. Sen her şeye şahitsin."

- "Şayet onlara azap edersen, şüphesiz onlar senin kullarıdır. Eğer onları affedersen, hiç kuşku yok sen hem izzet hem hikmet sahibisin."

Allah şöyle buyurur:

- "Bugün doğrulara doğruluklarının fayda vereceği gündür. Onlar için, ebedî kalacakları ve altından ırmaklar akan cennetler vardır. Allah onlardan hoşnuttur, onlar da O'nun rızasını kazanmaktan ötürü mutludurlar. İşte büyük kurtuluş budur."⁹⁹

Hıristiyanlık inanç ilkelerinin bugünkü mevcut halinin temellerini ilk atan Pavlus'tur. İsa Mesih'e, kurtarıcı kimliği kazandıran ve onu Tanrı'nın oğlu olma makamına yükselterek tevhit inancını büyük ölçüde tahrif eden de odur.¹⁰⁰ Hıristiyanlar, İsa'ya Tanrı ve insan tabiatı olmak üzere iki tabiat atfetmişlerdir. Farklı tarihlerde toplanan konsüllerde bu konu sürekli teyit edilmiştir. Nitekim 325 yılında toplanan İznik Konsülü'nde İsa'da vücuda bürünen Tanrı kelamının Tanrı gibi ezeli olduğu kabul edilerek, İsa Mesih'e de Tanrı gibi ezeli olma vasfı kazandırılmıştır.¹⁰¹ Keza İstanbul'da 381 yılında toplanan konsül'de Kutsal Ruh'a Tanrı ve Oğul ile aynı cevherden olduğu gerekçesiyle ulûhiyet payesi verilmiştir.¹⁰² Miladi 431'de toplanan Efes Konsülün'de İsa'nın Tanrı olmadığını iddia eden Nestorius aforoz edilmiş, 451'de toplanan Kadıköy Konsülünde ise, İsa'nın sadece Tanrı tabiatına sahip olduğunu savunan "monofizit" cereyan reddedilmiştir. Bunun üzerine Mısır Kıptî ve Nasturî Kiliseleri ayrılmışlardır.¹⁰³

Hız. İsa'dan önce Mısır, Yunan ve Mezopotamya medeniyetlerinde çok tanrılı inançların hâkim olduğu ve Tanrı'lara evlat isnâd edildiği bilinmektedir. Bazen ulu kişiler bazen de Krallar "Tanrı'nın oğlu" olarak vasıflandırılmışlardır. İsa'nın bu ünvanla anılmasının arkaplanında bu tür inançların olması muhtemeldir. Ki bu inancın banisi Pavlus'tur. Bununla birlikte İsa'nın "Tanrı'nın oğlu" olması meselesine yakından bakıldığında İsrailoğulları'nın "Tanrı'nın çocukları" oldukları inancıyla yakından ilişkili olduğu görülmektedir. Esasen Yahudiler'in bu tabiri erdemli ve seçkin insanlar için kullandıkları ve bununla asla fiziksel bir baba-oğul ilişkisini kastetmedikleri aşikârdır. Bu bağlamda aslen İsrail ırkına mensup olan İsa Mesih için de Tanrı'ya olan yakınlığından dolayı bu ünvan kullanılmıştır. Hatta imanlı Hıristiyanlar için de kullanılmaya devam edilmiştir. Fakat zaman içerisinde Hıristiyanlığın Yahudi muhitin dışında da yayılmaya başlamasıyla pagan kültürü ile etkileşime girdiği görülmektedir. Bu süreçte "Tanrı oğlu"

⁹⁹ el-Mâide 5/116-119.

¹⁰⁰ Aydın, "Tevhid ve Vahdet", 23.

¹⁰¹ Michel, *Hıristiyan Tanrıbilimine Giriş*, 100.

¹⁰² Oymak, "Kadı Abdülcabbar'ın Eleştirisi", 680.

¹⁰³ Mehmet Aydın, *Dinler Tarihine Giriş* (Konya: Dizgi Evi, 2. Basım, 2000), 115.

kavramı anlam değişikliğine uğrayarak; Kudüs cemaati için ifade ettiği “beşer” anlamı yerini pagan dünyada “ilahî” kisveye bırakmıştır. İsa’nın “erdemli beşer” rolünden “ilâhî varlık” rolüne dönüşmesinde en büyük pay günümüz Hristiyan teolojisinin kurucusu kabul edilen Pavlus’a aittir. İncil yazarlarının Pavlus’tan sonra yaşadıklarını ve Pavlus’un görüşlerinden çokça etkilendiklerini burada özellikle vurgulamakta fayda vardır.¹⁰⁴

Hristiyan ilahiyatçı Prof. Dr. Thomas Michel, kendilerinin de Allah’ın birliğine iman ettiklerini izah etmek için Hristiyanlık’taki Allah inancını şöyle açıklamaktadır: Allah, her şeyi yaratandır. Kendisine taptığımız ve dua ettiğimiz yüce yaratıcıdır. O kendisine benzememiz için kalplerimizi değiştiren kutsal ruh aracılığıyla içimizde yaşayan ve İsa vesilesiyle bizimle konuşandır. Hristiyanların üç Tanrı’ya inandığını düşünerek “teslis inancı” üzerinden Hristiyanları eleştiren Müslümanları ikna etmeye çalışan Michel’e göre, üçlü Tanrı inancı (teslis) Cahiliye Döneminde Hicaz’da yaşayan Arap Hristiyanlar arasında görülmekteydi. Zira bu grup, Müşriklerin Allah tasavvurundan etkilenmiş ve Tanrı ile İsa arasında fiziksel bir baba oğul ilişkisi olduğuna inanmışlardı. Esasen Kur’ân’ın eleştirdiği bu yönlü teslis inancını¹⁰⁵ Hristiyan tanrıbilimcileri ve Kilise de reddetmiştir.¹⁰⁶

Michel’in bugünkü Hristiyan akidesinin Allah’ın birliğine dayandığını söyleyerek, “üçlü Tanrı” değil “üçte birlik” Tanrı inancı tezini ispatlamak için Cahiliye Dönemi Hristiyanlarına atıf yapması ve bu inancı onlara yükleyerek sınırlandırması tutarlı ve inandırıcı görünmemektedir. Zira üçlü Tanrı (teslis) akidesine dayalı inanç sadece Cahiliye Dönemi Hicaz Hristiyanları ile sınırlı olmayıp çok daha eskilere dayanmaktadır. Amerikalı Hristiyan tarihçisi ve akademisyen Barrie Wilson’a göre, İsa’ya ilk inanlar ve ailesi, onun saygıdeğer bir öğretmen, uzun zamandır beklenen Tanrı Krallığı’nın habercisi ve dirildikten sonra tekrar dönmesi beklenen Mesih olduğuna inanmaktaydı. İlk Hristiyanların günlük hayatlarına devam ederken besledikleri umut buydu. İsa tekrar gelerek Roma’nın zulmünden onları kurtaracak ve Tanrı Krallığı hayalini gerçekleştirecekti. Ancak İsa’dan henüz 30-40 yıl sonra Pavlus tarafından başlatılan Mesih hareketi tüm bu akideyi tahrif etti. Üçlü birlik inancı hâkim kılınarak İsa’ya Tanrı’nın vücut bulmuş hali payesi verildi. İsa’nın imajı yüz yıldan kısa bir süre içerisinde değiştirildi. Artık O, “Tanrı’nın oğlu”, “Mesih”, “Rab” ve “Kurtarıcı” olarak anılmaya başlandı. Böylece İsa, kozmik öneme sahip ilâhî bir varlık olarak görülmeye başlandı. Bununla da yetinilmedi. İsa Tora’yı öğretmek üzere geldiği halde Pavlus hareketi, Kurtuluş için Tora’ya riâyet edilmesinin şart olmadığını, İsa’yı sevmenin yeterli olduğunu yaymaya başladı. Böylece tüm Yahudî hukuk ve ahlâk kuralları süpürülerek hükümsüz kılındı.¹⁰⁷

¹⁰⁴ Zafer Duygu, İsa’nın Yeni Ahit’te “Tanrı Oğlu” Olarak Tanımlanması Meselesi, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 59:1 (2018), (155-181), 160, 179.

¹⁰⁵ el-Mâide 5/73.

¹⁰⁶ Michel, *Hristiyan Tanrıbilimine Giriş*, 72, 73.

¹⁰⁷ Barrie Wilson, (2008); *How Jesus Became Christian* (United States: Random House, 2008), 103.

2.3.İslâm'da Allah-İnsan İlişkisi

İslam'a göre, Allah ile insan arasında varlık ve mahiyet farkı olduğu gibi, Allah'ın İslam Peygamberi'ne ve insanlara hitabında da belirgin bir mesafe vardır. Kur'an'a bakıldığında Allah ile peygamber arasındaki ilişki, Yahudilik ve Hıristiyanlık'ta olduğu gibi bir baba-oğul ilişkisi değildir. Keza Müslümanlar da İsrailoğulları ve Hıristiyanlar gibi Allah'ın manevi evlatları değildirler. Bilakis ona iman ve itaat etmekle yükümlü kullarıdır. Hz. Peygamber ise sadece Allah'ın kulu ama elçisidir.¹⁰⁸ Allah, Hz. Peygamber'i "Allah'ın kulu"¹⁰⁹ nitelemesi ile kendisine izâfe ederek "kulluk" payesi vermiş ve bu sûretle O'nu onurlandırmıştır.¹¹⁰

Kur'an, İslam'dan önceki dinlerin müntesiplerinin Allah'ı konumlandırmalarına eleştirilerde de bulunmuştur. Allah'ın aşkın bir yüceliğe sahip olduğunu vurgulamış, hiçbir varlığın kendisine denk¹¹¹ veya benzer olmadığını özellikle dile getirmiştir.¹¹² Allah ile kul arasında ontolojik bir ilişki kurmamış, Allah'ın rubûbiyyetine ait vasıfları başka bir varlığa vermeyi uygun görmemiştir. ¹¹³ Hz. Peygamber'e, Ey Rasul!¹¹⁴, Ey Nebi!¹¹⁵ sözleri ile hitap eden Allah, bazı ayetlerde de onun ismini zikretmiştir.¹¹⁶ Diğer insanlara ise şöyle seslenmiştir: Ey iman edenler!¹¹⁷, Ey Kitap Ehli!¹¹⁸, Ey İsrailoğulları!¹¹⁹, Ey Kâfirler!¹²⁰, Ey Âdemoğulları!¹²¹, Ey Nuh'un çocukları!¹²², Ey cahiller!¹²³, Ey sapkınlar!¹²⁴, Ey mücrimler!¹²⁵, Ey cin ve insan topluluğu!¹²⁶, Ey kullarım!¹²⁷ Zaman zaman da herhangi bir ayırım yapmaksızın "Ey insanlar!"¹²⁸ ve "Ey insan!"¹²⁹ hitabını kullanmıştır.

¹⁰⁸ el-Cin 72/19; el-Fetih 48/29.

¹⁰⁹ "Allah'ın kulu O'na ibadet etmek üzere kalktığına üstüne çıkarısına etrafına üşüşüyorlar." Bk. el-Cin 72/19.

¹¹⁰ Karaman vd., *Kur'an Yolu Tefsiri*, 5/480.

¹¹¹ el-İhlâs 112/4.

¹¹² eş-Şûrâ 42/11.

¹¹³ Furat Akdemir, "Allah-İnsan İletişiminin Mahiyeti Üzerine Bir Değerlendirme", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 14/2, (2016), (509-540), 530.

¹¹⁴ el-Mâide 5/41, 67.

¹¹⁵ el-Enfâl 8/64, 65, 70; et-Tevbe 9/73; el-Ahzâb 33/28, 45, 50, 59; el-Mümtehine 60/12; et-Talak 65/1; et-Tahrîm 66/1, 9.

¹¹⁶ Âl-i İmrân 3/144; el-Ahzâb 33/40; Muhammed 47/2; el-Fetih 48/29.

¹¹⁷ Âl-i İmrân 3/102-103; el-Bakara 2/278; el-Enfâl 8/24-25, 27, 29; et-Tevbe 9/119; el-Ahzâb 33/69, 70, 71; Muhammed 47/33; el-Hucurât 49/1; el-Hadîd 57/28; el-Haşr 59/18-19.

¹¹⁸ Âl-i İmrân 3/64, 70-71; en-Nisâ 4/171; el-Mâide 5/77.

¹¹⁹ el-Bakara 2/40, 47, 122.

¹²⁰ et-Tahrîm 66/7; el-Kâfirûn 109/1-2.

¹²¹ el-A'râf 7/27; Yâsîn 36/60.

¹²² el-İsrâ 17/3.

¹²³ ez-Zümer 39/64.

¹²⁴ el-Vâkıa 56/51.

¹²⁵ Yâsîn 36/59.

¹²⁶ er-Rahmân 55/33.

¹²⁷ el-Ankebut 29/56; ez-Zümer 39/53.

¹²⁸ el-Hac 22/1, 5; Lokmân 31/33; Yûnus 10/23; el-Hac 22/5; Fâtır 35/3.

¹²⁹ el-İnfîtâr 82/6.

Allah, Hz. Musa'yı Tur Dağı'na çağırarak kendisine aracısız olarak bizzat vahyettiği¹³⁰ ve Hz. İsa'yı göğe yükselterek¹³¹ onurlandırdığı gibi Hz. Muhammed'i de İsrâ ve Mi'râc ile yükseltip¹³² huzuruna kabul ederek onurlandırmıştır.

İslam Peygamberi, Hz. Musa ve Hz. İsa gibi¹³³ sadece bir millete (İsrailoğulları) gönderilmiş değildir. Henüz İslam'ın ilk yıllarından itibaren farklı milletlere mensup insanlara da çağrıda bulunmuş ve arzu edenler İslam'ı kabul etmişlerdir. Esasen Kur'ân'da da seçilmiş bir ümmetten bahsedilir.¹³⁴ Buna göre en hayırlı ve onurlu ümmet İslam peygamberinin ümmetidir. Ancak bu seçilmişlik Yahudilikte olduğu gibi ırk üstünlüğüne göre değil takvâ üstünlüğüne göredir.¹³⁵ Bu hususta şöyle buyurulmuştur: *"Ey insanlar! Şüphesiz sizi bir erkek ile bir dişiden yarattık, tanışasınız diye sizi kavim ve kabilelere ayırdık. Allah katında en değerli olanınız O'na itaatsizlikten en fazla sakınmanızdır. Allah her şeyi hakkıyla bilmektedir. Her şeyden haberdardır."*¹³⁶ Ayet-i kerîme'de vurgulanan "takvâ", Allah'a iman edip iman gerektirdiği kulluğu yerine getirmeye bağlıdır.¹³⁷ Bunu başarabilenler, tüm insanlığı iyiliğe çağırma ve kötülükten sakındırma görevi verilerek onurlandırılmışlardır. Benzer bir yaklaşıma İncil'de de rastlamak mümkündür.¹³⁸

İslam'a göre Allah, Peygamberi ile genellikle melek Cebrâil vasıtasıyla iletişim kurmuştur.¹³⁹ O'nun aracılığıyla da diğer insanlara mesajlarını ulaştırmıştır.¹⁴⁰ Kuşkusuz vahyin başka şekilleri de vardır. Örneğin Mirac'ta perde ardından vahiy alan İslam Peygamberi, sadık rüya ve ilham yoluyla da vahiy almıştır.¹⁴¹

Şeref, haysiyet ve saygınlık gibi kavramlarla ifade edilen "insan onuru" (كرامة الانسان), İslam'a göre, Allah tarafından insana sırf insan olması hasebiyle bahşedilmiş olan bir haktır.¹⁴² Başka bir ifadeyle, bütün insanlar "insan" olarak yaratılmış olmakla onur

¹³⁰ Kasas 28/30.

¹³¹ Âli İmrân 3/55.

¹³² el-İsrâ 17/1.

¹³³ İsa, "Ben yalnız İsrail halkının kaybolmuş koyunlarına gönderildim" diye yanıtladı. Bk. Mat.15: 24

¹³⁴ "Siz, insanlar için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz. İyiliği emredersiniz, kötülükten alıkoymazsınız ve Allah'a inanırsınız. Ehl-i kitap da inanmış olsalardı elbette onlar için hayırlı olurdu; içlerinden inananlar da var, fakat çoğu yoldan çıkmıştır." Bk. Âl-i İmrân 3/110.

¹³⁵ Abdullah b. Abdulmuhsin b. Abdurrahman et-Türkî, *Hukûku'l-insâni fi'l-İslâm* (Suûd: Vizâratu's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1419/1998), 1/44.

¹³⁶ el-Hucurât 49/13.

¹³⁷ Adil Bor, "Kur'ân'da "Takvâ"nın Bireysel ve Toplumsal Boyutu" *Diyanet İlmî Dergi* 56 (2020), 763.

¹³⁸ Yu.15:14-17.

¹³⁹ en-Necm 53/3-10.

¹⁴⁰ el-Mâide 5/67.

¹⁴¹ Mehmet Akif Ceyhan, "Allah – İnsan İletişimi Açısından Vahiy", *Kader* 16/2, (2018), 365.

¹⁴² Hüseyin Tekin Gökmenoğlu, *İslâm'da Şahsiyet Hakları* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2. Basım, 1997), 131.

sahibidirler.¹⁴³ Esasen الكريم sıfatı Allah'ın 99 isminden bir tanesidir. Buna göre Allah Kerîm'dir.¹⁴⁴ İnsanı da mükerrerem¹⁴⁵ yaratmıştır.¹⁴⁶

İslâm, insan onurunun korunmasına yönelik tedbirler de almıştır. Bunlardan birisi de kazf haddidir. İffetli bir kadına zina isnadında bulunarak bu iddiasını ispat edemeyen kişiye 80 değnek vurulması ve şahitliklerinin ebediyen kabul edilmemesi ayet-i kerîme¹⁴⁷ ile emredilmiştir. Başka bir ayette ise dünya ve âhirette lânet edildiği ve kendilerini büyük bir azâbın beklediği¹⁴⁸ ifade edilmiştir. Kazf cezası iffetli bir kadının onurunun zedelenmesi nedeniyle öngörülmüş bir cezadır. Zira suç isnadı ispatlanamamıştır. Bununla birlikte, kadın psikolojik açıdan yıpratılmış ve atılan iftira nedeniyle toplum nezdinde zor durumda bırakılmıştır.¹⁴⁹

İsrâ Sûresi'nin 70. ayetinde "Andolsun biz insanoğlunu şerefli kıldık; onları karada ve denizde taşıdık, kendilerine güzel güzel rızıklar verdik ve onları yarattıklarımızın çoğundan üstün kıldık" buyurularak insanın; üstün, erdemli ve onurlu bir varlık olarak yaratıldığı vurgulanmaktadır.

İnsan onuru, özellikle son iki yüzyılda "insan hakları" çerçevesinde gündeme getirilen bir konu olduğundan hem kavram hem de içerik olarak klasik eserlerimizde fazlaca gündeme getirilmemiştir. Klasik fıkıh literatürümüzde tetkik edebildiğimiz hemen hemen bütün kaynaklarda yukarıda zikrettiğimiz İsrâ Sûresi'nin 70. ayeti (وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ), "İnsan bedeninin temiz mi yoksa necis mi olduğu" konusunda gündeme getirilmiştir. Tetkik ettiğimiz tüm kaynakları burada sıralamak istemiyoruz. Aşağıda ayetin işlenişine örnek olması açısından bazı eserlerden yaptığımız nakilleri aktarmakla yetineceğiz:

İnsanoğlu şerefli yaratıldığı için hükmen temizdir. Dolayısıyla insan bedeni necis değildir.¹⁵⁰ İster Müslüman olsun ister olmasın insanın dirisi gibi ölüsünün de temiz olduğu

¹⁴³ el-Hâcce, Kevkeb Ubeyd, *Fıkhü'l-ibadat ale'l-mezhebi'l-maliki* (Dimaşk: Matbatü'l-İnşâ, 1406/1986), 1/36.

¹⁴⁴ el-İnfıtâr 82/6; el-Alak 96/3.

¹⁴⁵ el-İsrâ 17/70.

¹⁴⁶ Muhammed b. İbrahim b. Abdullah et-Tüveycirî, *Mevsûatü fikhî'l-kulûb*, 5 Cilt (B.y.: Beytü'l-Efkârî'd-Düveliyye, ts.), 1/226.

¹⁴⁷ en-Nisâ 4/4.

¹⁴⁸ en-Nisâ 4/23.

¹⁴⁹ Semerkandî, Alâedin Muhammed b. Ahmed Ebû Bekr, *Tuhfetü'l-fukahâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1994/1414, 3/143, 144.

¹⁵⁰ Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Muhammed, el-Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebir fi fikh-i mezhebi'l-İmâmi's-Safî*, thk. Ali Muhammed Muavviz - Âdil Ahmed Abdulmevcûd, 19 Cilt (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1999), 3/8; Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn, el-Buhûtî, *Dekâ'iku üli'n-nühâ li-Şerhi'l-Müntehâ*, 3 Cilt (B.y.: Âlemü'l-Kütüb, 1414/1993), 1/107.

hususunda görüş birliği edilmiştir.¹⁵¹ Müşrikler'in necis olduğunu ifade eden ayet¹⁵² iman etmedikleri için mânen necis olduklarını ifade etmektedir.¹⁵³ Ebû Hanife'ye göre insan şerefli yaratılmış olmakla aslen temizdir. Ancak ölüsü yıkanmakla temiz hale gelir.¹⁵⁴

İslâm'ın insan onuruna ve erdemine vurgu yaptığı en güçlü ayetlerden bir tanesi yukarıda zikrettiğimiz İsrâ Sûresi'nin 70. ayetidir. Yukarıda da değindiğimiz gibi mütekaddimûn dönemi fıkıh eserlerimizde bu ayet insan bedeninin temiz mi yoksa necis mi olduğu konusunda gündeme getirilirken müteahhirûn dönemi eserlerinde aynı ayet insanın onurlu ve erdemli yaratılmış olmasına delil olarak zikredilmiştir. Söz konusu ayetle ilgili değerlendirmelere bakıldığında konunun farklı yönlerle ve üç temel soru ekseninde ele alındığı görülmektedir:

- 1) İnsanın erdemli ve onurlu kılınmasının temel felsefesi nedir?
- 2) İnsan hangi vasıflara sahip olmakla erdemli ve onurlu kılınmıştır?
- 3) İnsan hangi görevleri başarmak için erdemli ve onurlu kılınmıştır?

1) İnsanın erdemli ve onurlu kılınmasının temel felsefesi nedir?

İslam'da insana bahşedilen her türlü insan hakkı, sosyal veya siyasî gelişmelerin bir sonucu olarak değil, Kur'ân'da veya Hz. Peygamber'in sünnetinde bahsi geçen hukukî hükümlerin sonucudur.¹⁵⁵ Allah, insanı hür yaratmıştır. Hürriyet, onun Allah'a iman ve itaatinin bir hediyesidir aynı zamanda.¹⁵⁶ Buna göre insan ilkten zaten onur sahibi kılınmıştır. Onurunu korumak için de bazı haklara sahiptir. Bu hakları elde etmek için birşeyleri ispatlamaya veya haklarını garanti altına almak için günümüz Batı hukukunda olduğu gibi yasal düzenlemelere ihtiyacı yoktur. Zira bu haklar canlı doğmakla kendisine tanımlanmış vaziyettedir.

İslâm'da esas olan insandır. Ve İslâm'ın temel hedefi akıl sahibi olan, düşünebilen insanı yüceltmektir. İnsan, aklî, bedenî, ahlâkî ve ruhanî en güzel yetenek ve melekelerle erdemli kılınmış bir varlıktır. Zahir ve bâtınî özellikleri ile varlıkların en mükemmelidir. Kur'ân'da "Biz insanı en güzel bir biçimde yarattık" buyrulmaktadır.¹⁵⁷

¹⁵¹ Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed es-Sâvî el-Mâlikî el-Halvetî, *Bulgatü's-sâlik li-Akrebi'l-mesâlik*, 4 Cilt (B.y.: Dâru'l-Meârif, ts.), 1/44; Şemseddin Muhammed b. Ebi'l-Abbas Şihâbuddîn er-Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*, 5 Cilt (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1404/1984), 1/238; Abdurrahman b. Muhammed el-Cezerî, *el-Fıkh ale'l-mezâhibi'l-erba'a*, 5 Cilt (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1424/2003), 1/9; Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İliş (?), Ebû Abdullah el-Mâlikî, *Menhu'l-celîl şerh-u Muhtasari'l-Halîl*, 9 Cilt (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1409/1989), 1/50.

¹⁵² "Muhakkak ki müşrikler necistir..." Bk. et-Tevbe 9/28.

¹⁵³ el-Hâcce, *Fıkhü'l-ibadat*, 1/36.

¹⁵⁴ Abdülkerim Muhammed er-Râfî el-Kazvînî, *Fethu'l-azîz bi Şerhi'l-Vecîz* (B.y.: Dâru'l-Fikr, ts.), 1/163; Vehbe Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuhu*, 10 Cilt (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, ts.), 1/293.

¹⁵⁵ et-Türkî, *Hukûku'l-insânî fi'l-İslâm*, 1/41.

¹⁵⁶ Abdullah b. Mahmud b. Mevdûd, el-Mevslî, *el-İhtiyâr li ta'îli'l-Muhtâr*, 5 Cilt (Kahire: Matb'atü'l-Halebî, 1356/1937), 4/134.

¹⁵⁷ Osman Eskicioğlu, *Hukuk ve İnsan Hakları* (İzmir: Anadolu Matbacılık, 1996), 272, 273.

İnsan mümin olsun veya olmasın Allah'ın kuludur ve güzel bir emanetidir. Sırf bu nedenle onur sahibi olup hürmete layıktır.¹⁵⁸ Yine bu vasıfları sayesinde hak ve hürriyetlere sahip kılınmıştır. Böylece kişi varlığını hissetme, koruma ve emniyet içerisinde yaşama garantisi edinmiş olmaktadır.¹⁵⁹

2) İnsan hangi vasıflara sahip olmakla erdemli ve onurlu kılınmıştır?

Allah, insanı en güzel sûrette yaratmıştır.¹⁶⁰ Ona güzellik, tevâzu, vakar ve ilim bahşetmiştir. Öyle ki, Âdem'i meleklerden üstün kılan ilimdir. Zira melekler eşyanın ismini bilememişken Âdem bilmiştir. Şeytan ise kibrinden dolayı Allah'ın secde emrine itaat etmemiş ve böylece onurunu kaybederek lanetlenmiştir.¹⁶¹ Allah, insanı bütün mahlukat içerisinde en erdemli varlık olarak yaratmıştır. Zira "Ona şekil verip de ruhumdan üflediğimde derhal ona secde edin"¹⁶² buyurarak melekleri insana secde ettirmiştir. Keza Âdem'e bütün isimleri öğrettikten sonra melekler karşısında onu bu hususta galip¹⁶³ kılmıştır. Dolayısıyla insan yaratılış özellikleri itibariyle bütün mahlûkattan üstündür. Sadece bu da değil; sureti ve şekli güzelliği ile de en üstünüdür. Bu husus "Şüphesiz biz insanı en güzel biçimde yaratmışızdır"¹⁶⁴ ayeti ile dile getirilmiştir.¹⁶⁵ Esasen insanın melekten üstün olup olmadığı konusu ihtilafli bir konudur. Bu bağlamda yeri gelmişken İbn Hazm'ın konuyla ilgili bir değerlendirmesine de değinmek istiyoruz. Allah'ın yarattığı en üstün varlığın hangisi olduğunu tartışan İbn Hazm'a göre, melek insandan daha üstündür. Zira Allah melekleri tanımlarken "Allah'ın kendilerine buyurduğuna karşı gelmeyen ve kendilerine emredileni yerine getiren" varlıklar olduğuna vurgu yapmıştır. Keza melekler nurdan yaratılmışken insan su ve topraktan yaratılmıştır.¹⁶⁶

Allah, insanı rahmet ve merhameti ile kuşatmıştır. O'nun rahmeti bütün mevcudatı kapsamakla birlikte insanoğluna ve özellikle mü'minlere has bir yönü vardır. Onun bu vasfını teyit etmek üzere; ona imanı nasip etmiş, bilmediklerini öğretmiş, istikametini düzeltmesi için peygamberler göndermiştir. İşlediği suçları misli ile cezalandırırken işlediği güzel amellere on hatta yedi yüz ve daha fazla katı ile sevap bahşetmiştir. Yer ve gökler

¹⁵⁸ Eskicioğlu, *Hukuk ve İnsan Hakları*, 274.

¹⁵⁹ Servet Armağan, *İslâm Hukukunda Temel Hak ve Hürriyetler* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 1992), 70.

¹⁶⁰ et-Tegâbün 64/3.

¹⁶¹ et-Tüveycîrî, *Mevsûatü fiki'l-kulûb*, 1/569.

¹⁶² el-Hicr 15/29.

¹⁶³ el-Bakara 2/31.

¹⁶⁴ et-Tîn 99/4.

¹⁶⁵ Eskicioğlu, *Hukuk ve İnsan Hakları*, 273; et-Türki, *Hukûku'l-insâni fi'l-İslâm*, 1/46; Ali Muhammed Cüreşse - Muhammed Şerif ez-Zeybek, *Esâlîbi'l-gazve'l-fikrî li'l-âlemi'l-İslâmî* (B.y.: Dâru'l-Vefâ, 3. Basım, 1399/1979), 1/212.

¹⁶⁶ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Hazm el-Endelûsî, ez-Zâhirî, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, 12 Cilt (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 1/33.

dolusu da olsa günahından tövbe edenin bütün günahlarını affetmiştir.¹⁶⁷ Allah, insana irâde bahşetmiş, hayır ve şerri birbirinden ayırma yetisi vermiştir.¹⁶⁸ İnsanı şerefli yaratmış ve hayvanları emrine amâde kılmıştır.¹⁶⁹

Allah, insanoğlunu sadece yaratılış safhasında değil hayatta iken ve öldükten sonra da erdemli kılmıştır.¹⁷⁰ Avret yerlerinin örtülmesini ve insana yaraşır bir şekilde toprağın altına defnedilmesini uygun görmüştür. İnsanın ölüsüne dahi zarar verilmemesini hatta kabrinin üstüne oturulmamasını emretmiştir.¹⁷¹ Hz. Peygamber, Yahudi cenazesi götürülürken ayağa kalkmış, cenazenin Yahudi olduğu hususunda kendisini uyarılara şaşırarak "o da insan değil mi" şeklinde cevap vermiştir.¹⁷²

Hz. Peygamber, insan onuruna bambaşka bir değer vermiştir. Savaşta sadece İslâm ordusuna karşı savaşanların öldürülmesine izin vermiş, kadınların, çocukların, yaşlıların ve din adamlarının öldürülmesi kesinlikle yasaklamıştır.¹⁷³

3) İnsan hangi görevleri başarmak için erdemli ve onurlu kılınmıştır?

İnsanın ilk görevi yaratıldığı gün sahip kılındığı onuruyla tekrar Rabbinin huzuruna varmaktır. Dünya hayatı esnasında bu onura halel getirmemektir.¹⁷⁴ Bu bağlamda onun biricik vazifesi iman ve kullukla meşgul olmaktır.¹⁷⁵

Allah, insana bahşettiği erdem ve onurun bir göstergesi olarak onu yeryüzünün halifesi kılmış, yerin imârî görevini ona vermiştir. Bununla birlikte insan sahip kılındığı bu onuru muhafaza etmek ve arttırmak için yeryüzünde maslahatın temini ve mefsedetini giderilmesi için mücadele etmelidir. Zira İslam maslahatın temini ve mefsedetini giderilmesi için gelmiştir. Öyleyse insana düşen yegâne görev beş zarurâtı korumaktır ki onlar; din, nefis, akıl, nesil ve malın muhafazasından ibarettir.¹⁷⁶

Yaşam hakkının temel haklar arasında en önde geldiğini belirten İslâm alimlerine göre ise, Allah insanı eli ile yaratmış, ona ruhundan üflemiş, melekleri secde ettirmiş,

¹⁶⁷ et-Tüveycirî, *Mevsûatü fihri'l-kulûb*, 1/90, 127.

¹⁶⁸ *Abdurrahman en-Nahlâvî, Usûlü't-terbiyyeti'l-İslâmiyye ve esâlibihâ fi'l-beyti ve'l-medreseti ve'l-mücteme'* (B.y.: Dâru'l-Fikr, ts. 25. Basım, 1428/2007), 1/33

¹⁶⁹ Ebulvelid Muhammed b. Ahmed b. Rüşd el-Kurtûbî, *el-Mukaddimâtü'l-Mümehhidât*, 3 Cilt (B.y.: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1408/1988), 2/184; Muhammed Takiyuddîn b. Abdulkadir el-Hilâlî, *Ahlâku's-şebâbi'l-müslim* (B.y.: Câmîatü'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1388/1968), 1/19.

¹⁷⁰ et-Türkî, *Hukûku'l-insâni fi'l-İslâm* (Suûd: Vizâratu's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1419/1998), 1/46, 47.

¹⁷¹ Muhammed b. İbrahim b. Abdüllatif, Âlişşeyh, *Fetâvâ ve resâil*, thk. Muhammed b. Abdurrahman b. Kâsım, 13 Cilt (Mekke: Matbatü'l-Hükûme, 1399/1979), 3/214.

¹⁷² Buhârî, "Cenâiz", 45.

¹⁷³ Tirmizî, "Siyer", 19.

¹⁷⁴ Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed, Bedreddîn el-Aynî, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*, 13 Cilt (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420/2000), 5/303.

¹⁷⁵ Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman, Şeyhzâde, Damad Efendi, *Mecmau'l-Enhûr fi şerh-i Mülteka'l-ebhûr*, 2 Cilt (B.y.: Dâr-u İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 2/616.

¹⁷⁶ Mustafa el-Hin – Mustafa el-Buğa, vd., *el-Fikhu'l-menhecî alâ mezhebi'l-İmami's-Şafîî*, 8 Cilt (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 4. Basım, 1413/1992), 8/53.

göklerde ve yerde olanları emrine vererek onu erdemli kılmıştır. İnsanı yeryüzünün halifesi kılmış; yeryüzünü imâr etmesi, maddeten ve ruhen en yüksek seviyelere çıkabilmesi için ona güç ve kuvvet vermiştir. İnsanın bu yüce hedefe ulaşabilmesi için kendisine bazı haklar da tanımıştır: Yaşam hakkı, mülk edinme hakkı, hür yaşama hakkı, eşitlik ve eğitim alma hakkı gibi. Bu haklar, rengi, dini, cinsi ve ırkı ne olursa olsun tüm insanlara bahşedilmiş haklardır."¹⁷⁷

3.GENEL DEĞERLENDİRME

Allah'ın varlığı ve birliği, ilâhî dinlerin üzerinde ittifak ettiği bir konudur. Ancak Yüce yaratıcının mahiyeti ve özelde gönderdiği peygamberler olmak üzere kulları ile kurduğu iletişimin boyutu hususunda ihtilâf etmişlerdir.

Yahudi ve Hristiyanlık teolojisinde Allah'ın konumu iki kavram çerçevesinde belirlenmiştir. Yahudiler Allah'a bir samimiyet ifadesi olarak "baba" diye hitap etmişlerdir. Bu kavram ilk müntesipleri İsrailoğulları'ndan olan Hristiyanlara da geçmiştir. Keza bir diğer kavram ise "Rab" kavramıdır ve "öğretmen"¹⁷⁸ anlamına gelmektedir. Yahudilerin tahrif etmeden peygamberleri¹⁷⁹ ve hahamları¹⁸⁰ için kullanageldikleri bu kavramı Hristiyanlar da aynen kullanmış ve İsa'ya "Rab" ve "Rabbî" demişlerdir. Ancak sonraki süreçlerde kavramı anlam kaymasına uğratarak tahrif etmiş ve İsa'yı "baba" ve "Rab" kavramları üzerinden ulûhiyet makamına çıkarmışlardır. İsa'nın fiziki bir baba olmadan dünyaya gelmiş olması kuşkusuz onların bu muharref itikatlarını perçinlemiştir. Oysa Kur'ân'da Hz. İsa'nın "*Ben Allah'ın kuluyum; O bana kitap verdi ve beni peygamber yaptı.*"¹⁸¹ dediği nakledilmektedir. İsa'nın kendisi için "İnsanoğlu" sıfatını kullandığı da görülmektedir.¹⁸²

İslam'da Allah'ın "baba" olarak tasviri mümkün olmadığı gibi Peygamber'in (s.a.s.) de "baba" olarak konumlandırılması yasaklanmıştır. Konu ile ilgili Kur'ân'da şöyle buyurulmuştur: "Muhammed sizin adamlarınızdan hiçbirinin babası değildir, fakat o Allah'ın elçisidir ve peygamberlerin sonuncusudur. Allah her şeyi bilmektedir."¹⁸³

¹⁷⁷ Hayrettin Karaman, *İslâm'da İnsan Hakları* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2. Basım, 2004), 66, 67, 141, 142; Seyyid Sâbık, *Fıkhu's-sünne* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 3. Basım, 1397/1997), 2/507; Ömer Avde el-Hatîb, *Leme'hât fi's-sekâfeti'l-İslâmiyye* (B.y.: Müessesetü'r-Risâle, 15. Basım, 1425/2004), 1/337; Ali b. Nâyif eş-Şuhûd, *Mefhûmu'l-hürriyye beyne'l-İslâmi ve'l-câhiliyye* (B.y.: y.y. 1432/2011), 1/20; et-Türkî, *Hukûku'l-insânî fi'l-İslâm*, 1/44; Ebû'l-Kâsım el-Hüseyin b. Muhammed, Râgıb el-İsfahânî, *ez-Zerî'a ilâ mekârimi's-şerî'a*, thk. Ebû'l-Yezid ebû Zeyd el-Acemî (Kahire: Dâru's-Selâm, 1428/2007), 1/78-82.

¹⁷⁸ Yu.1:38.

¹⁷⁹ Yahudilikte, Musa gelmiş geçmiş en büyük peygamber olup "öğreticimiz" ve "efendimiz" anlamına gelmek üzere kendisine "Rabbenu" sıfatıyla hitab edilmiştir. Bk. Gürkan, Salime Leyla, *Yahudilik* (Ankara: İSAM Yayınları, 2008), 91.

¹⁸⁰ Yahudiler din adamlarına ve azizlere "Rabbî" ünvanını kullanmışlardır.

¹⁸¹ Meryem 19/ 30.

¹⁸² Mat.10:23; 11:19; 12:8; 16:13; Mar.9:31.

¹⁸³ el-Ahzâb 33/40.

Dolayısıyla Rab kavramı tek başına yaratıcıyı kastetmek üzere sadece Allah için kullanılan bir sıfattır. Rabb mastarı, "terbiye etmek" yani, "ıslah etmek, bakmak, yetiştirmek, göz kulak olmak" manâlarına gelmektedir. Terbiyenin tarifi ise "Bir şeyi basit halinden kemâl noktasına doğru adım adım inşa edip geliştirmektir."¹⁸⁴ Daha geniş anlamda Rab, sadece terbiye eden anlamına gelmemekte; düzene sokan, idare eden anlamlarına da gelmektedir. Bu bağlamda Rab kelimesi tamlama şeklinde Allah'tan başkası içinde kullanılabilmiştir. Örneğin Kur'ân'da kavramın fiil formunda çocuğunu terbiye eden anne-baba için kullanıldığı görülmektedir.¹⁸⁵ Nitekim bu anlamları kast etmek üzere "Rabbu'l-mal" (ortaklıkta mal/sermaye sahibi kişi) kavramı bir fıkıh terimi olarak kullanılmaktadır. "İmam Rabbânî" tamlaması da böyle bir kullanıma örnektir. Rabbu'l-veled, "çocuğa terbiye veren kişi" manâsındadır. Bu anlam genişleyerek, babalık etmek ve sahip olmak anlamına ulaşmaktadır. Çünkü terbiye eden babalık etmiş olmaktadır. Babalık eden ise üstün ve büyük olandır. Aynı dil ailesinden olan Aramice ve Akadca'da da rab "ulu", "büyük", "efendi", "rehber" anlamlarına gelmektedir. Kelime'nin aslının İbrânice ya da Süryânice değil Aramice veya Akadca olması da ihtimal dahilindedir. Anadili Aramice olan Hz. İsa'nın risâleti esnasında kullandığı "baba" (Rab) kavramı da muhtemelen mecâzî bir kullanım olup bu manayı ifade etmektedir. Ancak teslis doktrinini geliştiren sonraki Hıristiyanlar bu kavramı hakikat anlamında kullandıkları için tevhid akidesinden sapmışlardır.¹⁸⁶

Kur'ân'da muhtelif yerlerde "Rabbâniyyûn" kelimesi zikredilmektedir¹⁸⁷ ki bu kelime "rabbânî" kelimesinin çoğulu olup aslı "rabbî" dir. Rabbî, rabbe iman eden ve O'na tâbi olan anlamına gelmektedir. Bu kelimenin aslen İbrânice veya Süryânice'den Arapça'ya girdiği ve "fukaha, âlim" anlamına gelmek üzere ilim, amel ve öğretmede kemale ermiş kişi manasında kullanıldığı rivâyet edilmiştir.¹⁸⁸ Eski Ahit döneminde "Rabbî" kelimesine karşılık "Rav" kavramı İbrânice'de, "öğretmen", "efendi" ve "lider" anlamlarında kullanılmıştır. İncil'de de Yahudilerin din adamları için "Rabbî" kavramını kullandıkları zikredilmektedir.¹⁸⁹ Keza İsa'ya da "Rabbî" ünvanı ile hitap edilmiştir.¹⁹⁰ Kur'ân'da üç yerde Yahudi geleneğine atıfla rabbâniyyûn kelimesi¹⁹¹ geçmektedir. Bu kelimeye, Tevrat bilgisi olan ve Tevrât'ın hükümlerine göre amel eden âlim, hâkim, fakîh ve velî imam gibi manalar verilmiştir.¹⁹²

¹⁸⁴ Râgıb el-İsfahânî, Ebû'l-Kâsım el-Hüseyin b. Muhammed, *Müfredât fi Garîbi'l-Kur'an*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî (Beyrut: y.y. 1997), 336, 337.

¹⁸⁵ el-İsrâ 17/24.

¹⁸⁶ Furat Akdemir, "Allah-İnsan İletişiminin Mahiyeti Üzerine Bir Değerlendirme", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 14/2, (2016), 512-514.

¹⁸⁷ Âl-i İmrân 3/79; el-Mâide 5/44, 63.

¹⁸⁸ Orhan Atalay, Kur'ân'da İki Terim ve Meâllerdeki Karşılıkları Üzerine (Rabbâniyyûn ve Ribbiyyûn), *Marife* 6/2, (2006), 42, 43.

¹⁸⁹ Mat.23:7.

¹⁹⁰ Mat.26:49; Mar.14:45.

¹⁹¹ Âl-i İmrân 3/79; el-Mâide 5/44, 63.

¹⁹² Salime Leyla Gürkan, "Rabbâniyyûn", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Erişim 15 Nisan 2022.

Anlaşılan odur ki, Rab kelimesinin sözlük anlamı ile hem Allah hem de Peygamber için kullanılması zaman içerisinde kimi insanların zihninde karışıklığa neden olmuştur. Hıristiyanlar; Hz. İsa'nın babasız ama Ruh'un Allah tarafından ilka edilmesi suretiyle doğmuş olması, Allah'a has olan ölüleri diriltme gibi fiillerde bulunması ve hastaları bir anda sağlığına kavuşturması gibi ulûhiyeti çağrıştıran mucizelerine farklı anlamlar yükleyerek onu "Allah'ın oğlu" olarak konumlandırmışlardır. Daha da ötesi Allah'ın onun suretinde insanların arasına indiğine iman etmiş, İsa'ya da ulûhiyet pâyesi vermişlerdir.

SONUÇ

İnsan, onurlu bir varlık olarak yaratılmıştır. Allah, yerde ve göklerde yarattığı birçok varlığı onun emrine amâde kılmış, yeryüzünün imârı, sevk ve idaresinde söz sahibi kılarak ona "halifelik" pâyesi vermiştir. İnsanoğlu sahip kıldığı bu onuru muhafaza etmek arzusu ile çeşitli formüller üretmiştir. Gerçekten de onuru muhafaza etme düşüncesi son derece masum ve bir o kadar da ulvî bir düşüncedir. Ancak bunu sağlama usûlü İslam, Yahûdilik ve Hıristiyanlık'ta farklı olmuştur. Her üç din de insan onurunu farklı telakkiler üzerinden inşâ etmiştir.

Tevrat ve İncil tahrifata uğradıkları için bu kitaplarda Allah tasavvuru büyük ölçüde insan tarafından belirlenmiş durumdadır. Dolayısıyla insan onuruna dair mevcut veriler de insan tarafından kaydedilmiştir. Bu bağlamda "insan onuru"nun, insan'ın Allah'ın evlâdı olması ile dile getirildiği görülmektedir. Zira insana tevdi edilebilecek en yüce merteye odur. Tevrat'ta İsrailoğulları'nın en onurlu millet olarak belirlenmesi de aslında bunun bir neticesidir. Keza Hıristiyanlıkta İsa Mesih Allah'ın oğlu ve kelâmı olmakla O'nun yer yüzüne inmiş sûretini resmetmekte; O'na iman edenler de Kutsal Ruh'un bedenlerine hulûl etmesi ile ilâhî bir onura erişmektedirler. Kur'an ise, orijinal haliyle henüz Hz. Peygamber hayatta iken kayda geçirilmiş, herhangi bir tahrife uğramadan günümüze kadar gelebilmiştir. Bu açıdan Kur'an'ın vassıf ettiği Allah ve insan tasavvuru ile insana Allah tarafından atfedilen değer ve onur en sağlıklı verileri bize sunmaktadır. Kur'an'da İnsan onuru Allah tarafından bahşedildiği haliyle, insan eli değmeden resmedilmiştir. Ve bu onur Allah'ın "oğlu/kızı" olmakla değil O'nun "kulu" olmakla bahşedilmiştir. Onur, şeref ve üstünlüğün ölçüsü "Takvâ" ile belirlenmiştir. Başka bir ifadeyle İslâm, Yahudiliğin "seçilmiş ırk" ve Hıristiyanlığın "ilâhî varlık" düşüncesini reddetmiş, "erdemli beşer" düşüncesini hâkim kılmıştır.

Yahudilerin tarih boyunca yaşadıkları esaret ve sürgünler Tevrat'ın diline de yansımıştır. Tevrat'ta hâkim olan dil kavga dilidir. Rab, sürekli bir savaş halindedir. Genel itibariyle hem düşmanlara hem de İsrailoğulları'na öfkelenen bir ilahtır. Zira İsrailoğulları Rab'bin emrine sürekli itaatsizlik etmekte; düşmanlar ise seçkin kılınmış olan bu millete haksız yere zulmetmektedirler. Ancak Rab, İsrailoğulları'na öfkelenirse de onlara kıyamamakta ve affetmektedir. Çünkü İsrailoğulları'na özel bir sevgisi vardır. İncil'in

resmettiği Allah ise, tam aksine hiç kimseye kızmamaktadır. Öyle ki düşmanı bile sevmeyi tavsiye etmektedir. Kur'ân bu konuda da orta yolu bulmuştur. Kur'ân'a göre Allah, haddi aşan kâfirlere karşı öfkeli ve şiddetli, müminlere karşı ise şefkat ve merhametlidir.

Tevrat ve İncil'de, insan ve Tanrı tasavvuruna, Tanrı'nın insanla olan iletişimine bakıldığında yaşadıkları tarihsel tecrübelerin kutsal metinlerin diline de yansıdığı görülmektedir. Savaş ve sürgünlerle dolu tarihsel bir tecrübeye sahip Yahudiler'in Tevrat'ında Tanrı İsrailoğulları'na kızsda da bir şekilde affederek sürekli yardım eden milli bir Tanrı'dır. İncil'de ise, yeni bir inanca sahip oldukları için baskı ve zulme uğrayan, peygamberlerine doyamadan birkaç yıl içerisinde çarمیha gerilerek tabiri caiz ise katledilen bir milletin sevgi ve merhamete duydukları özlem satırlara dökülmüş gibidir. Her iki kutsal metin de sonradan ve farklı insanlar tarafından kaleme alınmıştır. Bu bağlamda Tevrat ve İncil'in bölümleri arasında dil, üslûp ve kurgu farkı olduğu gibi verilen bilgilerde tutarsızlıklar ve tezatlıklar da göze çarpmaktadır.

Her üç dinde de ortak olan nokta şudur ki, insan Allah'a isyankâr olmakla sahip olduğu onuru kaybedebilmektedir. Dolayısıyla ilkten onurlu yaratılmış olan insan mükellefiyet yaşına geldiğinde iman ve itaatle yükümlü kılınmaktadır. İşte bu süreçte iman dairesinde ise, Yaraticının katında onuru devam etmekte ve hatta ibadetle onurunu arttırabilmektedir. Buna mukabil, iman dairesinde değilse, kâfir olarak nitelenmekte ve Allah'ın öfkesine maruz kalarak onuru zedelenmektedir. Onurlu olanlar Cennet'e, onurunu kaybedenler ise Cehennem'e gitmektedir.

KAYNAKÇA

Abdurrahman en-Nahlâvî. *Usûlû't-terbiyyeti'l-İslâmiyye ve esâlîbihâ fi'l-beyti ve'l-medraseti ve'l-mücteme'*. B.y.: Dâru'l-Fikr, ts. 25. Basım, 1428/2007.

Ahmed b. Hanbel. Ebu Abdillah. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnâvûd, Adil Mürşid, vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.

Akdemir, Furat. "Allah-İnsan İletişiminin Mahiyeti Üzerine Bir Değerlendirme", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 14/2, (2016), 509-540.

Âlişşeyh, Muhammed b. İbrahim b. Abdüllatif. *Fetâvâ ve resâil*. tert. thk. Muhammed b. Abdurrahman b. Kâsım. 13 Cilt. Mekke: Matbatü'l-Hükûme, 1399/1979.

Armağan, Servet. *İslâm Hukukunda Temel Hak ve Hürriyetler*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 1992.

Arslan, Kahan Onur. "İnsan Onuru Kavramı ve Koruma Tedbirleri Bağlamında Temel Bir İlke Olarak İnsan Onurunun Korunması". *TBB Dergisi* 120 (2015), (155-172).

Atalay, Orhan. "Kur'ân'da İki Terim ve Meâllerdeki Karşılıkları Üzerine (Rabbâniyyûn ve Ribbiyyûn)" *Marife* 6/2, (2006), 39-51.

Aydın, Mahmut – Ar, Merve. "İbrahimi Geleneklerde Tevhid ve Vahdet". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2016), 11.

- Aydın, Mehmet. *Dinler Tarihine Giriş*. Konya: Dizgi Evi, 2. Basım, 2000).
- Aynî, Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed Bedreddîn. *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1420/2000.
- Bor, Adil. "Kur'ân'da "Takvâ"nın Bireysel ve Toplumsal Boyutu". *Diyanet İlmî Dergi* 56 (2020), 755-780.
- Buhâri, Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır. 9 Cilt. B.y.: Dâr-u Tavki'n-Necât, 1422/2001.
- Ceyhan, Mehmet Akif. "Allah – İnsan İletişimi Açısından Vahiy". *Kader* 16/2, (2018), 347-372.
- Cohen, Abraham. *Everyman's Talmud*. Londra: The Temple Press, 5. Basım, 1949.
- Cüreyşe, Ali Muhammed - ez-Zeybek, Muhammed Şerif. *Esâlibi'l-gazve'l-fikrî li'l-âlemi'l-İslâmî*. B.y.: Dâru'l-Vefâ, 3. Basım, 1399/1979.
- Duygu, Zafer. İsa'nın Yeni Ahit'te "Tanrı Oğlu" Olarak Tanımlanması Meselesi. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 59/1 (2018), 155-181.
- Ebû Abdullah el-Mâlikî, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İliş (?). *Menhu'l-celîl şerh-u Muhtasari'l-Halîl*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1409/1989.
- Elbânî, Ebû Abdurrahman Muhammed Nasiruddîn. *Mevsûatü'l-Elbânî*. Tertip: Şâdî, b. Muhammed âl-i Numân. 9 Cilt. San'a: Merkezu'n-Numân li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâtü'l-İslâmiyye, 1431/2010.
- el-Buhûtî, Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn. *Dekâ'iku üli'n-nühâ li-Şerhi'l-Müntehâ*. 3 Cilt. B.y.: Âlemü'l-Kütüb, 1414/1993.
- el-Cezerî, Abdurrahman b. Muhammed. *el-Fikh ale'l-mezâhibi'l-erba'a*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1424/2003.
- el-Hâcce, Kevkeb Ubeyd. *Fıkhü'l-ibadat ale'l-mezhebi'l-mâlikî*. Dımaşk: Matbatü'l-İnşâ, 1406/1986.
- el-Hatîb, Ömer Avde. *Lemehât fi's-sekâfeti'l-İslâmiyye*. B.y.: Müesseseti'r-Risâle, 15. Basım, 1425/2004.
- el-Hilâlî, Muhammed Takiyuddîn b. Abdulkadir. *Ahlâku's-şebâbi'l-müslim* (B.y.: Câmiatü'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1388/1968)
- el-Hin Mustafa – el-Buğa, Mustafa vd., *el-Fıkhü'l-menhecî alâ mezhebi'l-İmami's-Şafiî*. 8 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 4. Basım, 1413/1992.
- er-Râfiî, Abdülkerim Muhammed, el-Kazvînî. *Fethu'l-azîz bi Şerhi'l-Vecîz*. B.y.: Dâru'l-Fikr, ts.
- Eskicioğlu, Osman. *Hukuk ve İnsan Hakları*. İzmir: Anadolu Matbacılık, 1996.
- es-Sâvî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed el-Mâlikî el-Halvetî. *Bulgatü's-sâlik li-Akrebi'l-mesâlik*. 4 Cilt. B.y.: Dâru'l-Meârif, ts.
- eş-Şuhûd, Ali b. Nâyif. *Mefhûmu'l-hürriyye beyne'l-İslâmi ve'l-câhiliyye*. B.y.: y.y. 1432/2011.

et-Türkî, Abdullah b. Abdulmuhsin b. Abdurrahman. *Hukûku'l-insâni fi'l-İslâm*. Suûd: Vizâratu's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1419/1998.

et-Tüveycirî, Muhammed b. İbrahim b. Abdullah. *Mevsûatü fikhî'l-kulûb*. 5 Cilt. B.y.: Beytü'l-Efkârî'd-Düveliyye, ts.

Gökmenoğlu, Hüseyin Tekin. *İslâm'da Şahsiyet Hakları*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2. Basım, 1997.

Graudy, Roger. *Siyonizm Dosyası*. Terc. Nezih Uzel. İstanbul: Pınar Yayınları, 1983.

Gürkan, Salime Leyla. "Rabbâniyyûn". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 15.04.2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/rabbaniyyun>

Gürkan, Salime Leyla. *Yahudilik*. Ankara: İsam Yayınları, 2008.

Güven, Zeliha Zühal. "Yahudiliğin İnsana Yaklaşımı". Konya: Selçuk Üniversitesi, Yüksek Lisans 1999.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Hazm el-Endelûsî, ez-Zâhirî. *el-Muhallâ bi'l-âsâr*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts..

İbn Kesir, Ebu'l-Fidâ, İsmail b. Ömer b. Kesir. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. thk. Sami b. Muhammed Selâme. 8 Cilt. B.y.: Dâru't-Tayyibe li'n-Neşri ve't-Tevzi', 1999/1420.

İbn Rüşd, Ebulvelid Muhammed b. Ahmed b. Rüşd el-Kurtûbî, *el-Mukaddimâtü'l-Mümehhidât*. 3 Cilt. B.y.: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1408/1988.

Kahraman, Hüseyin. "Peygamberlerin Sahip Olduğu Sıfatların Nübüvvetin Gerekliliği ve İspatı Açısından Değerlendirilmesi". *Aksaray Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5/2, (Aralık 2021), 163-183.

Karahan, Harun Dünder. Hıristiyanlığa Göre Vahyin Gerçekleşme Şekilleri. *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 4/1, (Haziran / June 2020), 306-323.

Karaman, Hayrettin. *İslâm'da İnsan Hakları*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2. Basım, 2004.

Karaman, Hayrettin. vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017.

Kur'ân-ı Kerîm Meali, haz. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2005.

Kur'ân-ı Kerim Erişim 10.02.2022. <https://kuran.diyaret.gov.tr/>

Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur, İncil. İstanbul: Kitab-ı Mukaddes Şirketi-Yeni Yaşam Yayınları, 2002.

Mâverdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Muhammed. *el-Hâvi'l-kebîr fi fikh-i mezhebi'l-İmâmî's-Şafî*. thk. Ali Muhammed Muavviz – Âdil Ahmed Abdulmevcûd. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1999.

Mevsilî, Abdullah b. Mahmud b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*. 5 Cilt. Kahire: Matb'atü'l-Halebî, 1356/1937.

Michel, Thomas. *Hristiyan Tanrıbilimine Giriş*. İstanbul: Lütuf Yayıncılık, 1992.

Nesefî, Ebu'l-Berakât, Abdullah b. Ahmed Hâfızuddîn. *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*. thk. Yusuf Ali Büdeyvî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyîb, 1419/1998.

Oymak, İskender. Hıristiyanlığın Teslis Doktrinine Kadı Abdulcabbar'ın Eleştirisi, *Erciyes Akademi*, (özel sayı-2021), 676-696.

Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed. *ez-Zerî'a ilâ mekârimi's-şerî'a*. thk. Ebü'l-Yezid ebû Zeyd el-Acemî. Kahire: Dâru's-Selâm, 1428/2007.

Râgıb el-İsfahânî. Ebü'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed. *Müfredât fi Garîbi'l-Kur'an*. thk. Safvân Adnân Dâvûdî. Beyrut: bs., 2. Basım, 1997).

Remlî, Şemseddin Muhammed b. Ebi'l-Abbas Şihâbuddîn. *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1404/198.

Sâbık, Seyyid. *Fıkhü's-sünne*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 3. Basım, 1397/1997.

Semerkandî, Alâedin Muhammed b. Ahmed Ebû Bekr. *Tuhfetü'l-fukahâ*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1994/1414.

Şeyhzâde, Damad Efendi, Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman. *Mecmau'l-enhûr fî şerh-i Mülteka'l-ebhûr*. 2 Cilt. B.y.: Dâr-u İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

Taberî, Ebû Ca'fer, Muhammed b. Cerîr b. Yezîd. *Câmiu'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. 24 Cilt. B.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *es-Sünen*. thk. Beşâr Avâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.

Wilson, Barrie. *How Jesus Became Christian*. United States: Random House, 2008.

Zuhaylî, Vehbe. *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuhu*. 10 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, ts.

Lawsuit For Recovery Of Property In Islamic Judicial Law

Ayhan HİRA *

Abstract

The right to property is a right in kind that provides everyone with the broadest powers in terms of owning, using, disposing of and testacying the goods they have acquired in accordance with the law. Replevin is a recognized right to recover personal property that has been wrongfully taken or retained. In this respect, the replevin is a kind of sanction that was earned with the right of property and applied through legal action against unjustified possession. In order for the lawsuit of replevin to be concluded in favor of the claimant, the owner who lost his possession must prove that he is the owner of the property subject to the lawsuit. In this lawsuit, when the plaintiff party turns out to be the real owner of the property as a result of the judgment process, he gets his property back from unjustified possession party. The issue of replevin is examined under a separate heading in classical fiqh sources. Nevertheless, it is discussed in different subjects, especially in the extortion and culling sections, which include the provisions on the unjust seizure of the property. According to the information in these headings, there are different opinions about who will compensate for the decrease and who will have the increase, if there has been any change in the form of decrease or increase in some or all of the property in the lawsuit subject. The property-based replevin lawsuit is regulated as a real right in the current legal system (TMK, art. 683) in the context of the protection of the property right, as in Islamic law. As a requirement of this right, the owner of the property has the right to sue lawsuit against the person who seized his property wrongfully. Because of the opportunities provided by technology, property and the troubles of property and practices related to the ways of acquiring property and the protection of property are becoming more important today. Therefore, it is thought that the opinions in the classical fiqh sources will contribute to the legal debates on this property subject. For this purpose, In this study, the nature and judgments of the replevin lawsuit are analyzed on the basis of the opinions in the first main sources representing the fiqh sects. In addition, these opinions were evaluated by comparing them with the current legal system.

Key words: Islamic Law, Ownership, Possession, Extortion, Lawsuit, Recovery of Property (Rei Vindicatio).

İslam Muhâkeme Hukukunda Mülkiyete Dayalı İstihkâk Davası

Ayhan HİRA

* Assoc. Prof., Kocaeli University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Department of Islamic Law, Kocaeli, Turkey.

Doç. Dr., (Tezden üretilmedi) Kocaeli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Anabilim Dalı, Kocaeli, Türkiye.

aynhira@hotmail.com

ORCID 0000-0002-3574-7660

Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 26 April/ 26 Nisan 2022

Accepted / Kabul Tarihi: 22 May/ 22 Mayıs 2022

Published / Yayın Tarihi: 28 July / 28 Temmuz 2022

Volume / Cilt: 9; Issue / Sayı: 18 Pages / Sayfa: -323-347

Suggested ISNAD Citation: Ayhan Hira, "İslam Muhâkeme Hukukunda Mülkiyete Dayalı İstihkâk Davası", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/18 (Temmuz-July 2022), 323-347.

www.dergipark.org.tr

Öz

Mülkiyet hakkı, herkese hukuka uygun olarak edindiği mallara sahip olma, bunları kullanma, elden çıkarma ve miras bırakma bakımından en geniş yetkileri sağlayan aynı nitelikte bir haktır. İstihkak davası ise haksız yere alınan veya alıkonulan kişisel mülkü kurtarmak için tanınmış bir haktır. Bu yönüyle istihkak, mülkiyet hakkıyla kazanılan ve haksız zilyede karşı yasal işlemler yoluyla uygulanan bir tür yaptırım niteliğindedir. İstihkak davasında söz konusu amacın gerçekleştirilebilmesi için, zilyedliğini kaybeden mâlikin dava konusu malda hak sahibi olduğunu ispat etmesi istenmektedir. Bu davada davacı taraf, muhakeme sürecinden sonra gerçek mâlik olduğunun tespit edilmesinin ardından malını haksız zilyeden geri alır. İstihkak, klasik fıkıh kaynaklarında müstakil başlık altında incelenmektedir. Bununla birlikte farklı konularda ve özellikle malın haksız yere ele geçirilmesine dair hükümleri içeren gasp ve itlaf bölümlerinde ele alınmıştır. Bu başlıklarda verilen bilgilere göre, dava konusu olan malın bir kısmının veya tamamının talep edilmesi esnasında bu malda eksilme yahut artma şeklinde herhangi bir değişiklik söz konusu olmuşsa, eksilmeyi kimin tazmin edeceği ve artışın kime ait olacağı hakkında farklı görüşler bulunmaktadır. Mülkiyete dayanan istihkak davası, yürürlükteki hukuk sisteminde (TMK, md. 683) mülkiyet hakkının korunması bağlamında İslam hukukunda olduğu gibi aynı bir hak olarak düzenlenmiştir. Bu hakkın gereği olarak da malı haksız şekilde elinde bulunduran kimseye karşı istihkak davası açma hakkı tanınmıştır. Teknolojinin sağladığı imkânlar sebebiyle mülkiyet, mülkiyeti kazanma yollarıyla ilgili uygulamalar ve mülkiyetin korunması meseleleri günümüzde daha önemli hale geldiğinden dolayı, klasik fıkıh kaynaklarındaki görüşlerin bu konudaki hukukî tartışmalara katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Bu amaçla bu makalede aynı nitelikli istihkak davasının mahiyeti ve hükümleri, mezhepleri temsil düzeyindeki birinci el kaynaklardaki görüşler esas alınarak incelenmiş, bu görüşler yürürlükteki hukuk sistemiyle mukayese edilerek değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Mülkiyet, Zilyedlik, Gasp, Dava, İstihkak

GİRİŞ

Arapça "hak" kelimesinden türetilen istihkak kavramı sözlükte "hakkın kazanılması, talep edilmesi, sabit olması" ve "layık olunan kötü karşılığın gerekli hale gelmesi" gibi anlamlara gelmektedir.¹ Kur'ân-ı Kerîm'de istihkâk, sözlükteki anlamı çerçevesinde "günah kazanmak" ve "bir hakkın sabit olması";² hadislerde de yine sözlük anlamıyla bağlantılı olarak "hak talep etmek", "hak sahibi olmak" gibi anlamlarda kullanılmıştır.³ Kelime, fıkıh kitaplarında yine sözlük anlamlarıyla paralel olarak sıklıkla geçmektedir.⁴ Buna göre, dava açıp hak talebinde bulunan kişiye müstehik, davanın konusuna müstahak (müstehak bih), davalı tarafa müstahak aleyh (müstehak minh) adı verilmektedir.⁵

Malın gerçek sahibinin tespit edilmesi ve zilyedin haksız olduğunun anlaşılması gibi sonuçlardan dolayı istihkak davası bazı durumlarda mülkiyetin sona erdirilmesini ve

¹ Ebü'l-Feyz Muhammed b. Muhammed ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs* (Kuveyt: Dâru'l-Hidâye, t.y.), "ق-ح", 25/174; Muhammed b. Ahmed b. el-Ezherî, *Tehzibu'l-lüğa*, "ق-ح", thk. Muhammed İvaz (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001), 3/244.

² Mâide 5/107. Ayette "استحق" fiilinin malum ve meçhul okunuşlarına bağlı olarak verilen anlamlar için bk. Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kuran Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), 3/1835.

³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Muhammed Zühreir (Beyrut: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422), "Lukata", 10, "Şehâdât", 20, "Diyât", 22; Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, nşr. Muhammed el-Faryâbî (Riyâd: Dâru Taybe, 2006), "İmân", 221, "Kasâme", 3.

⁴ *Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî*, el-Asl/el-Mebsût thk. Ebu'l-Vefa el-Efgani (Karaçi: İdaratü'l-Kur'an, t.y.), 3/383, 4/32, 5/111, 328; Ali b. el-Hüseyn b. Muhammed es-Suğdî, *en-Nütef fi'l-fetâvâ*, thk. Selâhaddin Abdüllatif en-Nâhî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984), 1/21, 384, 445.

⁵ Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998), 209, 342-343.

mülkiyet tesisinin bundan sonra imkânsız olmasını, bazı durumlarda da zilyedliğin mülkiyet sahibine nakledilmesini gerektirmektedir. Bundan dolayı da mülkiyet ve zilyedlik terimleri istihkakla yakından alakalı hale gelmektedir. Bu itibarla burada önce mülkiyet ve zilyetliğin mahiyeti hakkında bilgi verilecek, akabinde istihkak davası üzerinde durulacaktır.

Mülkiyet, eşya üzerindeki hakların en güçlüsü olup eşyaya sahip olan kişiye tüketme, kullanma, semerelerinden yararlanma, bir hukukî işleme konu yapma gibi yetkileri en geniş anlamda sağlamaktadır. Bu hak, tüketilen malda tüketim yararının kalmamasıyla sona ererken, kullanılan malda mal mevcut olduğu sürece devam etmektedir. Mâlik olduğu malı hem fiilen kullanarak hem de akit konusu yaparak hukuken tasarruf edebilen kişi, bu malı her türlü haksız fiile karşı koruma hakkına sahip olduğu gibi, mal kimin elinde haksız yere bulunursa bulunsun herkese karşı ileri sürme (dermeyan) hakkına da sahip olmaktadır.⁶ Fıkıh kaynaklarında "yed", "sâhibü'l-yed", "zü'l-yed", "vaz'u'l-yed", "milkü'l-yed" gibi çeşitli şekillerde ifade edilen zilyedlik ise menkul veya gayrimenkul malı mâlik sıfatıyla yahut sadece mutasarrıf olarak elinde bulundurmaktır.⁷ Nitekim *Mecelle*'de zilyed "bir ayna bilfiil vaz'-ı yed eden yahut tasarruf-ı müllâk ile tasarrufu sabit olan kimsedir."⁸ şeklinde tanımlanmıştır. Bu tanıma göre zilyedlik ilk olarak mal üzerindeki hâkimiyeti (fiilî durum) ifade etmektedir. Örneğin giyilmekte olan elbisede ve binilmekte olan binekte durum böyledir. İkinci olarak ise zilyedlik, mala mâlik olmayı (hukukî durum) anlatmaktadır. O halde, ev sahibinin ikamet ettiği konutundaki zilyedlik her iki durumu da kapsamaktadır.⁹

Tasarrufların mâlik ve zilyed yahut sadece zilyed sıfatıyla yapılmış olma ihtimalini değerlendiren İslam hukukçuları, failin sıfatına bağlı olarak değişen hukukî sonuçların bağlandığı eylemlerin kimin tarafından yapıldığı üzerinde hassasiyetle durmuşlardır. Bu bağlamda zilyedliğin bir aynî hak doğurmadığını, diğer bir ifadeyle mülkiyet sebebi olmadığını fakat bir aynî hakkın varlığına karfîne teşkil ettiğini göz önünde bulundurmuşlar,

⁶ Ebû Bekir Alâuddîn Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fi tertibi's-serâi'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 5/107, 7/128; Zeynüddîn b. İbrahim b. Nuceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir alâ mezhebi Ebî Hanife* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 299; Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Mensûr fi'l-kavâid* (Kuveyt: Vezâretü'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye, 1985), 3/223; Ebû'l-Abbas Şihâbüddîn Ahmed b. İdris el-Karâfi, *Envâru'l-burûk fi envâi'l-furûk* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, t.y.), 3/209; Abdürezzak es-Senhûrî, *Mesâdiru'l-hak fi'l-fikhi'l-İslâmî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî 1954) 1/25; Muhammed Ebû Zehrâ, *el-Milkiyye ve nazariyyetü'l-akd fi's-şeriatü'l-İslamiyye* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1996), 74. Hasan Hacak, "Mülkiyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/543.

⁷ Zilyedlikte eşya üzerindeki tasarruflar, mülkiyette ise bir kimseye ait olma vasfı öne çıkmaktadır. Öte yandan "ihrâz", "istîlâ", "kabz", "hıyâza" ve "vaz'u'l-yed" gibi ifadeler hem zilyedliğin hem de mülkiyetin yerine kullanılmış olsa da bu iki kavramı tam karşılayamamış, "eşya üzerinde fiilî hâkimiyet kurma"nın adı olmuştur. Bk. Zeki Yaka, "İslam Hukukunda Zilyedlik ve Mülkiyet Arasındaki Farklar", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2014), 38.

⁸ *Mecelle*, md. 1679. Tasarruf-ı müllâk örneği için ayrıca bk. *Mecelle*, md. 1659.

⁹ Burada zilyedin tasarrufu meşru ve nâfiz bir şekilde asaleten vaki olmaktadır. Bk. Hocaeminefendizâde Ali Haydar Efendi, *Düreru'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 4/2974-2975; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-ı İslamiyye ve İstilahat-ı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1991), 8/122.

gerçek hak sahibinin hakkını gözetmişler ve böylece zilyedlik konusunda fiilî durumu değil hukukî durumu esas almışlardır. Bu sebeple de zilyedliği mutlak olarak koruma yoluna gitmemişlerdir. Buna göre, eşyanın mâlik olan kişi bu eşya üzerindeki fiilî hâkimiyetinden vazgeçmeyip bir başkasına şahsî veya aynî bir hak tanıdığına, karşı taraf onun mâlik olduğunu inkâr etmediği sürece, hakkı tanıyan kişinin zilyedliği fiilen olmasa da hukuken devam etmektedir. Nitekim mâlik olan kişi, fiilî hâkimiyetinden vazgeçmeden bir malı işçiye, kiracıya veya emanetçiye bıraktığında, mal bırakılan kişi bu malı bırakanın hâkimiyetini inkâr etmiyorsa, mâlikin zilyedliği hukuken geçerliliğini sürdürüyor demektir.¹⁰ Buna göre, zilyedin eşya üzerinde gelip geçici bir süre için kurduğu fiili hakimiyetin hukukî zilyedlik için yeterli olmadığı anlaşılmaktadır.

Yürürlükteki hukukta da mülkiyet hakkından doğan yetkilerin istihkak davası yoluyla üçüncü kişilere karşı korunması imkânı sağlanmıştır. Nitekim kendi rızası dışında yahut haklı bir sebebe dayanmadan malına el koyan üçüncü kişiye karşı istihkak davası açan mâlik, bu yolla malını geri alabilmektedir (MK, md. 683).¹¹ Aynı koruma kişinin miras hakkını tanımayanlara karşı açtığı miras sebebiyle istihkak davasında ve hacizden doğan istihkak davalarında da bulunmaktadır (MK, m. 637).¹² Zilyedlik ise "Bir şey üzerinde fiilî hâkimiyeti bulunan kimse onun zilyedir." (MK, m. 973) şeklinde ifade edilmiştir. Sözlük anlamıyla "elsahipliği" manasını ifade eden zilyedlik, terim olarak "bir malı elde tutmak, bulundurmak, bir eşya üzerinde fiilî hâkimiyete sahip olmak" anlamında kullanılmıştır. Buna göre zilyetlik, fiilî bir durum sayılmakta ve eşya üzerinde fiilî hâkimiyeti bulunan kişi zilyed kabul edilmektedir.¹³

İslam hukukunda mülkiyet, zilyedlik, gasp, rehin gibi konularla ilgili çalışmalarda istihkaka değinilmiş olmakla beraber,¹⁴ klasik fıkıh kaynaklarını esas alıp ülkemizde yürürlükte bulunan hukuk sistemiyle mukayeseli olarak istihkak davasını inceleyen bir çalışmanın yapılmamış olması, bizi bu konuyu araştırmaya sevk etmiştir. Bu çalışmada istihkak davasının mahiyetini ve hükümlerini ortaya koyabilmek amacıyla istihkak davasının tanımı, tarafları, konusu, ispatı, çeşitleri ve hükümleri üzerinde durulmuştur.

¹⁰ Şevket Topal, "Zilyedlik" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 44/417.

¹¹ "Mülkiyet Hakkının İçeriği" başlığında TMK, md. 683'te "Bir şeye mâlik olan kimse, hukuk düzeninin sınırları içinde, o şey üzerinde dilediği gibi kullanma, yararlanma ve tasarrufta bulunma yetkisine sahiptir." şeklinde düzenlenmiştir. Bk. Hüseyin Hatemi-Rona Serozan-Abdülkadir Arpacı, *Eşya Hukuku* (İstanbul: Filiz Kitabevi, 1991), 6.

¹² Esat Şener, *Açıklamalı-İçtihatlı Türk Medeni Kanunu* (Ankara: Seçkin Kitabevi, 1989), 1194.

¹³ Mehmet Ünal- Veysel Başpınar, *Şekli Eşya Hukuku* (Ankara: Yetkin Yayınları, 2012), 125; Aydın Aybay-Hüseyin Hatemi, *Eşya Hukuku* (İstanbul: Vedat Kitapçılık, 2012), 39; Mehmet Ayan, *Eşya Hukuku I* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2016), 67.

¹⁴ Örnek bazı çalışmalar için bk. Râbiha Şâmî, *el-İstihkâk ve Ahkâmuhû min Hilâli'l-Kavâidi'l-Fıkhiyye* (Cezair: Câmiatü Ahmed Dirâye, Yüksek Lisans Tezi, 2014); Abdurrahman b. Yusuf-Abdurrahman Cevâfil, *el-İsbâtü fi Dava'l-İstihkâki'l-Akârî beyne's-Şer'ati'l-İslâmiyyeti ve'l-Kânûnu'l-Cezâiri* (Cezair: Câmiatü Ahmed Dirâye, Yüksek Lisans Tezi, 2020).

1. İstihkak Davasının Tanımı

İslam hukukunda mülkiyete dayalı istihkak davası, diğer bir ifadeyle "mülk davası", malın gerçek sahibinin tespit edilmesi ve zilyedin haksız olduğunun anlaşılması durumunda bu malın mâlikine geri verilmesinin hukukî yolunu ifade etmektedir. Bu bağlamda istihkak davası, bir şahsın mülkiyetinde bulunan mal üzerinde mülkiyet iddiasının kanıtlanmasını ve hâkimin bu doğrultuda hüküm vermesini anlatmaktadır.¹⁵ Böylece bir şeyin mülkiyeti, kendinden önceki varlığı ispat edilen hibe, azat gibi başka bir mülkiyet sebebiyle ortadan kalkmış olmaktadır.¹⁶

Bu davanın klasik fıkıh kaynaklarında satım akdi çerçevesinde ele alındığı meselelerde istihkak kavramına, "müşterinin satın aldığı malda başkasının hak sahibi olduğunun anlaşılması", istihkak davasına da "satılan malda hak sahibi olduğu ortaya çıkan kişinin dava açarak hakkını talep etmesi" anlamı yüklenmiştir.¹⁷ Nitekim satıcıya güvenerek bir malı satın alan ve böylece kendisinin mâlik olduğunu düşünen müşteri, bu malın gerçek sahibi olduğu iddiası ve kendisine geri verilmesi talebiyle ortaya çıkan üçüncü bir kişiyle karşı karşıya gelmektedir. Malı elinde bulunduran müşteri ise, zilyed olduğu için davalı taraf sıfatıyla ya kendisi ya da hukukî temsilcisi mahkemede hazır bulunmaktadır. Muhakemenin seyri sonucunda dava, davacı taraf lehine sonuçlandığında (kaza-i istihkak) mal, gerçek sahibine geri verilmekte, birtakım şartların sağlanmış olması koşuluyla müşteri de ödediği bedeli geri almak için satıcıya rücu etmektedir.¹⁸

Satım akdinden farklı olarak, gasp şeklinde haksız fiille alınan malın iadesinde veya söz konusu malın itlafı halinde tazmin edilmesindeki istihkak davasında ise kimi zaman mülkiyet ve zilyedlik kimi zaman ise sadece zilyedlik gündeme gelmektedir. Nitekim dava konusu malın mâliki olan A'nın elinden söz konusu mal, B tarafından gasp yoluyla alındığında, A'nın B'ye karşı açtığı ve zilyedliğin iadesini talep ettiği davada aynî nitelikli bir istihkaktan bahsedilmektedir. Zira bu dava sonunda mahkeme A'nın lehine karar verdiğinde B'nin yükümlülüğü, malın sahibine teslim edilmesidir. Söz konusu malın B tarafından itlaf edilmesi halinde A'nın açtığı dava ise aynî nitelikli olmayıp tazminat davası niteliğindedir. Zira mülkiyetin sahibi ve davacı olan A, telef edilen malın kıymetinin ödenmesi talebiyle dava açmıştır. Bu dava sonunda mülkiyet ispatlandığı takdirde, telef

¹⁵ Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid* (İstanbul, Kahraman Yayınları, 1985), 2/273; Mahmûd b. İsrâil b. Abdülazîz Şeyh Bedreddin, *Câmiu'l-Fusûleyn* (Mısır: yy. 1800), 1/207; Şeyh Bedreddin, *Yargılama Usulüne Dair Câmiu'l-Fusûleyn*, ed. Hacı Yunus Apaydın (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2012), 358; Muhammed Emin b. Ömer İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992), 5/191.

¹⁶ Muhammed b. Abdillâh el-Haraşî, *Şerhu Muhtasari'l-Halil* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, t.y.), 6/151.

¹⁷ Burhânüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz, *el-Muhîtu'l-Burhânî fi'l-fikhi'n-nu'mânî*, thk. Abdülkerim Sâmî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 7/16-17.

¹⁸ Molla Hüsrev, Muhammed b. Firamurz, *Dürrü'l-hükkâm fi şerhi Gureri'l-ahkâm* (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-İlmiyye, t.y.), 2/189-190; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2/273.

edilmiş mal tazmin edilmektedir. Ancak ortada mal bulunmadığı için aynî hakkı ifade etmek üzere mülkiyete dayalı istihkaktan söz etmek mümkün olmamaktadır. Aynı şekilde, rehin malın bir başkası tarafından gasp edilmesi durumunda mürtehin tarafından malın iade edilmesi talebiyle açılan dava, aynî nitelikli istihkak davası olmadığı gibi, malın bir başkası tarafından itlaf edilmesi halinde yine mürtehin tarafından tazmin talebiyle açılan dava da aynî nitelikli istihkak davası olmadığı için "mülk davası" niteliğinde değildir. Bu durumda mal yerine malın kıymeti, davayı kazanana mürtehinin elinde rehin olarak kalmaya devam etmektedir.¹⁹

Anlaşılan o ki, bir istihkak davasının "mülk davası" niteliğinde olabilmesi için, zilyedin elinde bulunan mal üzerinde mülkiyet iddia edilmesi gerekmektedir. Bu husus, istihkakin, ihlal edilen hakkın iade edilmesi suretiyle mülkiyet hakkının devamlılık özelliğinin sağlanmasına yönelik işlevi bakımından zorunlu görünmektedir. Zira mülkiyet hakkına sahip olan kişi, mülkiyete konu olan eşya üzerinde bir başkasının bedelli yahut bedelsiz olarak zilyedlik tesis etmesine kendi hür iradesiyle karar verme yetkisine sahiptir. O halde, hür iradesine aykırı şekilde kurulan zilyedliğe karşı mâlikin kendi hakkını hukuk yoluyla koruma yetkisine sahip olması da bunun zorunlu sonucu olarak görülmelidir.

Fıkıh âlimleri, istihkak konusunu ele alırken ayn veya menfaat mülkiyetinin söz konusu olduğu özel akit türlerine ilişkin işlemlerin hemen hepsini söz konusu yetki kapsamında değerlendirmişlerdir. Örneğin, aksi beyan edilmediği sürece hayatın olağan akışı ve dürüstlük kuralı gereğince bir satım akdinde normal olan, akit konusu malın satıcının mülkü sayılmasıdır. Buna göre, iyiniyetli müşteri satın alma sebebiyle mala sahip olduğunda, malın mülkiyetini bir başkasıyla paylaşmadığı kanaatindedir. Zira satım akdinde satıcının zımnen bu garantiyi müşteriye verdiği kabul edilmektedir. İstihkak davası yoluyla bir başkasının kısmen veya tamamen bu mal üzerinde hak sahibi olduğunun kesinleşmesi durumunda ise satıcının taahhüt ettiği garantiyi sağlamadığı anlaşılmış olmaktadır. Bu durum, müşterinin malının hepsinin veya bir kısmının satıcı tarafından telef edilmesi durumuyla aynı sayılmakta, itlaf halindeki mağduriyetin tazmin edilerek giderilmesi gerekli görüldüğü gibi bu durumdaki mağduriyetin giderilmesi de gerekli görülmektedir. O halde böylesi bir durumda müşteri bu akdi feshedebilmeli ve ödediği bedeli geri almak için satıcıya rücu edebilmelidir. Zaten İslam hukukçuları da böylesi durumlarda bedelin iadesinin teminat altına alınıp iyiniyetli müşterinin korunması amacıyla "damânü'd-derek/el-kefale bi'd-derek" uygulamasını kabul etmişlerdir. Buna göre, akit tamamlandıktan sonra mal üzerinde başkasının hak iddia etmesi yahut satılan

¹⁹ Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed İbn Ebî Sehl es-Serahsî, *el-Mebsut* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1993), 21/69-70; Mecelle, m. 742. Rehinin müfesihi olmasını gerektirip gerektirmeme bakımından âriyet, vedâ, rehin, icâre, bey' ve hibe akitlerinin muhtemel durumları hakkında bk. Ali Haydar, *Düreru'l-hükkâm*, 2/1213-1214.

malın satıcıya ait olmadığına anlaşılması durumlarında üçüncü bir şahıs, müşterinin alacağına kefil olmakta ve böylece onun alacağını garanti etmektedir.²⁰

Söz konusu garanti bağlamındaki tartışmalarda öne sürülen görüşler dikkate alındığında, "damânu'd-derek" in ayıp muhayyerliğindeki teminat işlevi konusunda ihtilaf bulunduğunu söylemek mümkün olduğu gibi, satıştan önceki bir sebebe dayalı istihkak talebine karşı bir teminat işlevine sahip olduğunda ittifak bulunduğunu söylemek de yanlış olmayacaktır. Nitekim Hanefiler dışındaki çoğunluğa göre, damanü'd-derek hem istihkak talebinde hem de ayıp muhayyerliğini kullanan müşterinin iade etmesi halinde geçerli bir garantidir.²¹ Hanefiler'e göre ise "daman" türlerinin hükümleri ihtilaflıdır. Ebu Hanife'ye göre "damânu'l-halâs", istihkak durumunda evin teslimini ve boşaltılmasını; "damânu'l-uhde", satıcının yanındaki sakk belgesinde yazan semenin taahhüt edilmesini; "damânu'd-derek", istihkak durumunda zimmette yer alan semenin üstlenilmesini ifade etmektedir. Ona göre, satıcının "satılan evin başkasına ait olduğunun ortaya çıkması durumunda bu evi satın alma veya hibe yoluyla kurtarmayı ve müşteriye teslim etmeyi taahhüt etmesi" (damânu'l-halâs) batıldır. Çünkü burada satıcı, gücünün yetmeyeceği bir taahhütte bulunmuştur. Ebu Yusuf ve Muhammed'e göre ise bu daman türlerinin hepsi aynı olup "istihkak durumunda semenin tazmin edilmesi" anlamına gelmektedir.²²

İstihkak davası Türk Medeni Kanunu'nun 683. maddesinde "Bir şeye mâlik olan kimse, hukuk düzenin sınırları içinde o şey üzerinde dilediği gibi kullanma, yararlanma ve tasarrufta bulunma yetkisine sahiptir. Mâlik, malını haksız olarak elinde bulunduran kimseye karşı istihkak davası açabileceği gibi her türlü haksız el atmanın önlenmesini de dava edebilir." şeklinde düzenlenmiştir.²³

Görüldüğü üzere, modern hukukta eşya hukukunun alanına giren "mülkiyet hakkı" ile ilgili istihkak, öncelikle dava konusu olan malda mülkiyetin tesis edilmiş olmasını gerektirmektedir. Zira mülkiyet hakkının bulunmadığı yerde, bu hakkın sağladığı başka bir hak olan mülkiyete dayalı zilyedlikten bahsetmek mümkün değildir. O halde eşya hukuku bağlamında mülkiyete dayalı istihkak davasını "mülkiyet hakkına dayanan ve zilyed olmayan mâlikin, haksız sebeple ele geçirilen veya alıkonulan eşyanın geri verilmesini

²⁰ Mecelle, md. 616: "Kefâlet bi'd-derek: Mebî, bi'l-istihkak zapt olunduğu takdirde, akçesini edâ ve teslim yahut bâyi'in nefsine kefil olmaktır."

²¹ Ebü'l-Abbas Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs el-Karâfî, ez-Zehîra, thk. Muhammed Hübze (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1994), 10/352-353; Ebu Zekeriyya Muhyiddin Yahya b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmu şerhu'l-Mühezzeb* (Beyrut: Dâru'l-fikr, ty.), 14/36-37; Mansûr b. Yûnus b. İdris el-Buhûtî, *Şerhu Münthe'l-iradat* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1993), 2/194.

²² Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 6/9; Şeyh Bedreddin, *Câmiu'l-Fusûleyn*, 1/33; 70; Hamza Aktan, "Derek", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/170-171; Bilal Aybakan, "Uhde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/53-54.

²³ <https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuatmetin/1.5.4721.pdf>.

sağlama amacıyla, mâlik olmayan zilyede karşı açtığı aynî nitelikte bir eda davası"²⁴ şeklinde ifade etmek mümkündür.

2. İstihkak Davasının Tarafları

İstihkak davasının mülkiyete dayalı olması halinde davacı taraf, dava konusu malın mâliki olduğunu iddia eden kişidir. Dava istihkaka dayanmıyor ve zilyedliğin iadesi talep ediliyorsa, zilyed olma hakkına sahip bulunan kişi davacıdır. Buna göre, dava konusu malın emanet, ariyet veya rehin gibi bir sebeple hukukî zilyedi olan kişi, bu malı zorla elinden alan ve fiilen zilyed olan kişiye karşı sadece zilyedliğin iadesi talebiyle dava açabilmektedir. Zira burada davacı, mâlik olmadığı için mülkiyete dayanan istihkak davasını açma yetkisine sahip değildir. Bu itibarla mürtehin istihkak davası açıp zilyedliğin kendisine nakledilmesi talebinde bulursa, davalı ise dava konusu malın mâliki olduğu ve davacı mürtehinin elinden zorla aldığı yönünde savunma yapsa, davacı lehine sadece zilyedliğin iadesi kararı verilir. Çünkü burada davacının yetkisi, borç doğuran asıl akitten kaynaklanan ferî aynî bir hak mahiyetindeki rehin akdine bağlı olarak zilyedliğe dayalı talepte bulunmakla sınırlıdır. Bu yetki, rehin akdinin esas amacı olmamakla birlikte,²⁵ borcun bir kısmının ödenmiş olması halinde bile malın hepsini elinde bulundurma hakkını vermektedir.²⁶

İstihkak davasında davalı taraf sıfatına sahip olan kişi, "Da'vâ-yı aynda hasm ancak zilyedir."²⁷ hükmü gereğince haksız zilyed olan kişidir. Buna göre A, B'den satın alma yoluyla bir malı teslim alıp zilyed olduktan sonra C'nin mülkiyete bağlı bir yetki olarak istihkak davası açması halinde, davalı taraf sıfatına sahip olan kişi A'dır. Bu örnek olayda mal henüz A'ya teslim edilmemiş olsa ve B'nin elinde bulunsa, B davalı olur. Zira bu istihkak, aynî nitelikli bir hak doğurmaktadır ve mal kimin elindeyse teslim o kişiden talep edilmektedir. Öte yandan malın mülkiyeti satın alma sebebiyle A'ya geçtiği ve A'nın B'ye rücu etme hakkı bulunduğu için istihkak davasında A ile B arasında zorunlu dava arkadaşlığı söz konusu olmaktadır. Bu sebeple de müşteri, malın sahibi; satıcı da zilyed olmak hasebiyle ikisinin de hazır bulunması gerekmektedir.²⁸

Hisselerin tayin yoluyla taksim edilmediği iştirak halinde ortaklıkta, ortakların payları dava konusu malın tümüne yayılmış (şâyi) durumda olmakla birlikte, istihkak

²⁴ Detaylı bilgi için bk. Hatemi-Serozan-Arapçı, *Eşya Hukuku*, 284.

²⁵ Rehın akdinin esas amacının "merhûnun satılması ve hakkın ondan alınması" olması ve "hapis" in esas amaç olamayacağı hakkında bk. Ebu Zekerriya Muhyiddin Yahya b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmu şerhu'l-Mühezzeb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ty.), 12/349.

²⁶ Muhammed b. Muhammed ed-Desûkî, *Haşiyetü'd-Desûkî* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, t.y.), 3/231; Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *el-Vasît fi'l-mezheb*, thk. Ahmed Mahmud İbrahim (Kahire: Dâru's-Selâm, 1417), 3/517; Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır ez-Zerkeşî, *Şerhu Zerkeşî* (Riyad: Dâru Ubeykân, 1993), 4/25. Bu hakka "istihkâku'l-habs" denmesi hakkında bk. Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 6/139.

²⁷ Mecelle, md. 1635: "Meselâ, bir kimse diğer kimsenin atını gasb ile âhar bir şahsa bey' ve teslim edip de ol kimse atını istirdad etmek istedikde ancak zilyeden da'vâ eder. Amma, o atın kıymetini tazmin ettirmek istedikde, gâsıbdan da'vâ eder."

²⁸ Şeyh Bedreddin, *Câmiu'l-fusûleyn*, 1/36-37; 35 Mecelle, md. 1635; Ali Haydar, *Düreru'l-hükkâm*, 4/2875.

davası, ortaklardan sadece zilyed olana karşı açılabilir. Buna göre, vefat eden A'nın terekesine dâhil olan ve mirasçısı B'nin elinde bulunan bir eşyanın mâliki olduğu iddiasıyla C dava açtığında, bu davanın davalı tarafı B'dir. Burada hüküm, davacının ispatlaması veya davalının ikrar etmesine göre değişmektedir. Şayet iddia, davalının ikrarı ile kanıtlanırsa, istihkak sadece davalının kendisini bağlamaktadır. Ancak dava delil ile sonuçlanacak olursa, hüküm tüm varisleri bağlamaktadır.²⁹ Davacı delil ile ispatladığında sonra da davalı ikrar ettiğinde, inkâr eden bulunmadığı ve delil ile ispata yer olmadığı için hüküm ikrara dayalı olarak verilmektedir. Hisselerin tayin yoluyla taksim edildiği müşterek mülkiyette ise davalının aleyhine verilen karar sadece davalı ortağı bağlamakta, ortaklardan birisi diğerinin hissesindeki istihkak davasında dava arkadaşı olmamaktadır.³⁰

Pozitif hukuk sisteminde mülkiyete dayanan istihkak davasını açma hakkı, o malın mâlikine aittir ve bu kişi ilgili davayı hem taşınır hem de taşınmaz mallarda açabilmektedir. Buradan çıkan sonuca göre, zilyedliğini kaybeden her mâlik, mülkiyet hakkı devam ettiği sürece bu davayı açma hakkına sahiptir. Davalı ise davanın açıldığı tarihte dava konusu mala zilyed olan kişidir. Zira istihkak davasının açılmasının amacı, zilyedliğin asıl mâlik olan kişiye iade edilmesidir. Burada davalının durumu bakımından zilyedliğin aslî veya fer'î nitelikte olması önemli değildir.³¹

3. İstihkak Davasının Konusu

İstihkak davası aynî nitelikte olduğu için üzerinde mülkiyet tesis edilebilen her türlü malın dava konusu yapılması mümkündür. Bu durumda istihkak için malın "yararlanılması caiz" (mütekavvim) ve "elde edilmiş" (muhrez) olması şarttır. Buna göre, yararlanılması caiz olmadığı için örneğin insanın, ölü hayvanın, domuzun ve ele geçirilmiş olmadığı için denizdeki balığın, havadaki kuşun istihkak davasına konu olması mümkün değildir.³²

İstihkak davasında davacı taraf haklı olduğunu kanıtladığında malın bir başkasına ait olduğu anlaşıldığı için zilyedin haksızlığı ortaya çıkmış olmaktadır. Böylece hak sahibi olduğu anlaşılan davacı gerçek mâliktir ve davaya konu olan malı geri alma hakkını kazanmaktadır. Geri alma (red) hükmünün verilmesinde bu malın menkul ya da gayrimenkul olmasının etkisi bulunmamaktadır. Ancak dava konusu malın menkul olması

²⁹ Zeynüddîn b. İbrahim Muhammed b. Nuceym, *Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik* (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-İslâmî, ty.), 6/152; Mecelle, md. 1642-1643; Ali Haydar, *Düreru'l-hükkâm*, 4/2889.

³⁰ Davada bu şekilde ikrar-delil önceliği hakkında Hanefî meşâyihin ihtilafı hakkında bk. İbn Âbidîn, *Minhatü'l-hâlik hâşiyetü Bahri'r-râik* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İslâmî, ty.), 6/152.

³¹ Şeref Ertaş, *Eşya Hukuku* (İzmir: Barış Yayınları, 2012), 68.

³² Ali b. Ebu Bekr b. Abdülcelîl el-Mergînânî, *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti'l-mübtedi*, thk. Talâl Yusuf (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ty.), 3/441, 4/304; Molla Hüsrev, *Düreru'l-hükkâm*, 2/170, 238; Gazâlî, *el-Vasît fî'l-mezheb*, 3/23-24; Zerkeşî, *Şerhu Zerkeşî*, 6/635. Örnek olayda A, hukuka uygun olmayarak satıldığını ve aslında hür olduğunu iddia edip özgürlüğünün tespiti ve iadesi talebiyle istihkak davası açsa ve iddiasını ispatlarsa, hürriyetine kavuşabilir. Bk. Ali Haydar, *Düreru'l-hükkâm*, 4/229.

ve aynen teslim edilememesi durumunda tazminat söz konusu olmaktadır. Öte yandan istihkak davasına konu olan maldaki ziyedliğin ne şekilde elde edildiğine değil, haksız olmasına bakılır. Bu sebeple dava konusu malı önce emanet alan sonra da emaneti inkâr eden kişi ile mâlikin rızası olmaksızın alıp gasp eden yahut gasp edenden gasp eden kişi haksız ziyed olma bakımından aynıdır. Bu durumda mal, gasp edenden gasp eden kişinin elinde bulunduğu için ona karşı istihkak davası açılır. İlk gasp edene karşı ise tazminat davası açılabilir.³³

4. İstihkak Davasının Çeşitleri

İstihkak davası, satıcının başkasına ait bir şeyi sattığının anlaşılması halinde "eski (kadîm) istihkak" ve dava konusu şey müşterinin mülkiyetindeyken bir sebepten dolayı istihkak edilmesi durumunda "yeni (hadîs) istihkak" şeklinde iki kısma ayrıldığı gibi, yeni bir mülkiyet tesisine imkân vermeyecek şekilde olması bakımından "mülkiyeti sona erdiren istihkak" ve mülkiyetin hak sahibine geçişini mümkün kılma bakımından "mülkiyeti nakleden istihkak" şeklinde de sınıflandırılmıştır.

Fıkıh âlimleri istihkaka konu olan şeyle ilgili akdin feshi bakımından ağırlıklı olarak ikinci tasnif üzerinde durmuşlar ve istihkakla ilgili çok sayıda meseleye yer vermişlerdir. Bununla birlikte Mecelle'de istihkak davası ayrı bir kitap halinde düzenlenmemiştir. Bu eksikliğin tamamlanması amacıyla çalışmalar yapılmışsa da hazırlanan "istihkak kitabı"nın kanunlaşması mümkün olamamıştır. Yapılan bir araştırmada bu bölümün orijinaline ve latinize edilmiş şekline yer verilmiştir.³⁴

Anlaşılan o ki, Mecelle heyeti klasik Hanefî kaynaklarında mülkiyet nakli bakımından istihkakın yaygın olarak işlenmesinden hareketle "eski-yeni" ayrımını benimsememiştir. Ancak aşağıda da görüleceği üzere bu ayrım ihmal edilmemiş ve mülkiyet hakkına sahip olunan sebebin tarihinin (mülk-i müverrah) belirtilip belirtilmemesi bağlamında ele alınmıştır. Burada yaygın uygulama esas alınarak mülkiyet esaslı ayrım yapılacak ve zaman esaslı ayrım, mülkiyeti nakleden istihkak başlığı altında işlenecektir.

4.1. Mülkiyeti Sona Erdiren İstihkak Davası

Klasik fıkıh kaynaklarında bu tür istihkak davası, kölelerin özgürlüğe kavuşması (1tk) ile alakalı olarak ele alınmıştır. Örneğin, satın alınan köle kendisinin hür olduğunun tespit edilmesi talebiyle dava açmış, iddiasını kanıtlamış ve mahkeme tarafından onun hür

³³ Molla Hüsrev, *Dürrü'l-hükkâm*, 2/170; Bilmen, *İstihkâk-ı Fıkhiyye Kamusu*, 7/351.

³⁴ Başbakanlık Osmanlı Arşivi Yıldız Esas Evrakı Kısım No: 18, Evrak No: 522'de bulunan bölümde istihkak türlerine şöyle yer verilmiştir: "Bâbü'l-istihkâk: İstihkâk iki nevidir. Nev-i evvel yalnız mülkiyeti ibtal ve izâle eder. Eşyada hürriyet-i asliyye gibi. Mesela bir adamın iştirâ eylediği köle yine fi'l-asıl hürdür deydü ettiği davasını isbat eylese, ol kölenin hürriyetine hükmolunur. Çünkü hürriyet hukuk-ı ilâhiden olarak bu hüküm âmme-i nâs üzerine hüküm demek olduğundan fîmâ ba'd ol şahıs üzerine hiç kimsenin rakabe ve memlûkiyet davası mesmu' olmaz ve istihkâkın iş bu nev-i evveli bâyiler beyninde cârf olan ukûdun kâffesini kâdînin hükmüne muhtaç olmaksızın fesheder.... İstihkâkın ikinci nev'i mülkiyeti bir şahıstan şahs-ı ahire nakl eder. Nitekim bir kimse aherin yedinde olan malı kendi mülkü olduğunu iddia ve isbat ile alması gibi." Bk. Osman Kaşıkçı, "Mecelle'de İstihkâk Davası", *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 5/1-2 (1196), 489. 481-495

olduğuna karar verilmiştir. Sonuç itibarıyla, hür olmanın asıl kural sayılması sebebiyle, istihkak davasının konusu olan bu hür kişinin satım akdine konu yapılması mümkün değildir. Dolayısıyla bu kişinin köle olduğu kabulünden hareketle, yapılan satım işlemlerinde her bir müşteri kendisine rüçü edilmiş olmasa bile satıcısına dönüş yaparak vermiş olduğu bedeli geri alabilmektedir. Bu akitler mahkeme kararıyla birlikte kendiliğinden sona ermiş sayıldığı için söz konusu dönüşler için hâkimin hükmüne ayrıca gerek duyulmamaktadır. Yine davacının iddiası sonrasında davalı aleyhine hüküm verildiğinde, bu hüküm sadece davalı aleyhine değil, dava konusu şeyin mülkiyetinin kazanıldığı diğer kimseler aleyhine de verilmiş olmaktadır. Bu sebeple de davalıdan önce mülkiyetin el değiştirdiği kişilerden birisi, istihkak davasını kazanana karşı mutlak mülkiyet iddiasında bulunsa ve bu iddiasını ispatlayan deliller sunsa da bu deliller kabul edilmemektedir. Ayrıca bu tür istihkakta müşteriye kefil olduğunda, alacaklı olan satıcı asıl borçlu (*mekfûlün anı*) olan müşteri aleyhine bir hüküm verilmese de kefile rüçü etme hakkına sahip olmaktadır.³⁵

4.2. Zilyedliği Mülkiyet Sahibine Nakleden İstihkak Davası

Mülkiyete dayalı istihkâk davası dendiğinde genellikle kast edilen dava türü, zilyedliği mülkiyet hakkına sahip olan kişiye nakleden davadır. Bu dava sayesinde malın gerçek sahibine zilyedliğin geçmesi sağlanırken haksız zilyedin haklı zilyede iade işlemi söz konusu olmaktadır. Dolayısıyla bir önceki istihkâk çeşidinde mevzubahis olan "mülkiyet tesisi hakkının sona ermesi" sonucu burada ortaya çıkmamaktadır. Ayrıca bir öncekinde olduğu gibi bu tür istihkakta da istihkak hükmü verildiğinde hem davalı hem de o şeyin mülkiyetinin kazanıldığı önceki kimseler aleyhine de hüküm verilmiş olmakta, istihkak davasını kazanana karşı, bunlardan birisinin mutlak mülkiyet iddiasını ispatlayan delilleri kabul edilmemektedir. Öte yandan bu tür istihkakta müşteri malın semenini geri almak için satıcıya dönüş yapmadıkça bu satıcının, malı satın aldığı ilk satıcıya rüçü hakkı yoktur. Zira ona böyle bir hakkın tanınması durumunda hem ilk akdin hem de ikinci akdin semeni tek kişinin mülkiyetinde toplanmış olacaktır.³⁶

Zilyedliği mülkiyet sahibine nakleden istihkak davasında davaya konu olan malın istihkak sebebinin belirtilip belirtilmemesine göre mülkiyet kısımlara ayrılmıştır. Şöyle ki, istihkâk davası görülürken davaya konu olan şeyin elde edilmiş şeklini gösteren sebebin belirtilmemesi ve satıcının kim olduğunun bilinmemesi halinde bu mülkiyete "mülk-i mutlak", diğer durumda ise sebeple mukayyet olduğunu ifade etmek üzere "mülk-i

³⁵ Şeyh Bedreddin, *Câmiu'l-Fusûleyn*, 1/207; Molla Hüsrev, *Düreru'l-hükkâm*, 2/189; Apaydın, *Yargılama Usulüne Dair Câmiu'l-Fusûleyn*, 358; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 5/195.

³⁶ Molla Hüsrev, *Düreru'l-hükkâm*, 2/189-190. Bu tür istihkakta kefaletin söz konusu olması durumunda, alacaklı konumundaki satıcı asıl borçlu (*mekfûlün anı*) olan müşteri aleyhine hüküm verilmedikçe kefile rüçü edememektedir. Bk. Şeyh Bedreddin, *Câmiu'l-fusûleyn*, 1/207; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 5/195.

mukayyed" veya bir sebebi bulunduğunu belirtmek üzere "mülk bisebebin" adı verilmiştir.³⁷ Buna göre davacı "Şu mal benimdir, davalı ona haksız yere el koyuyor, aliverilmesini talep ederim" diye dava açtığında, mülk-i mutlak iddiası; "Şu mal benimdir, falancadan satın aldım veya o bana hibe etti yahut o bana sadaka olarak verdi ve teslim etti ya da pederim müteveffâ falandan bana miras kaldı aliverilmesini isterim" diye diye dava açtığında ise mülk-i mukayyed iddiası söz konusu olmaktadır.³⁸ İstihkâk davası görülürken davaya konu olan şeyin elde edilmiş tarihinin belirtilmesi halinde ise bu mülkiyete "mülk-i müverrah" denmiştir: "Mülk-i müverrah da'vâsında tarihi mukaddem olanın beyyinesi evlâdır."³⁹ Çünkü bu kişi başka hiç kimsenin hak iddia ederek uyuşmazlığa dahil olmadığı bir zamandaki mülkiyeti ispatlamış olmaktadır.⁴⁰ Burada esas olan, mülkiyet tarihinin önce olmasıdır ve bu hususta zilyed olup olmamanın bir önemi yoktur.⁴¹ Buna göre davacı "Ben bu arsayı bir sene önce falan şahıstan satın aldım" diye dava açsa, davalı zilyed de "Bu arsa beş sene evvel vefa eden pederimden bana miras kalmıştır" diye iddiada bulursa, mülkiyet tarihi daha önce olduğu için davalının delili tercih edilmektedir.⁴²

İstihkak sebebine ilişkin tarihin önce veya sonra olması, satıcının kendisine mi yoksa başkasına mı ait bir şeyi sattığının anlaşılması bakımından önemlidir. Nitekim "eski/kadim istihkak"ta müşteri, istihkak edilen malın bedelini almak için satıcıya rücû edip ödemiş olduğu bedeli geri alabilmektedir. Böylece satıcının, başkasına ait bir şeyi satmış olduğu anlaşılmaktadır. Hâlbuki "yeni/hadîs istihkak"ta ise müşterinin satıcıya rücû hakkı bulunmamaktadır. Zira satın alma yoluyla mal müşterinin mülkiyetine geçmiş, onun mülkiyetindeyken meydana gelen bir sebepten dolayı (mesela, başkasına satmış fakat zilyetliği devretmemiş) davacı bu mala mâlik olmuş ve istihkak davası açarak kazanmıştır. Böylece müşterinin kendi mülkiyetindeki bir şeyi sattığı ve bunun ilk satıcıyla bir alakasının olmadığı anlaşılmıştır. Buna göre, A bir sene önce B'ye bir mal satsa, C ise bir senedir B'nin yanında duran bu malın bir aydır kendisine ait olduğunu delil ile ispat etse, bu durumda B'nin A'ya rücû ederek ödediği bedeli geri alma hakkı yoktur. Aynı sonuç, satın alınan malın başka bir mala dönüştürülmesi örneklerinde de geçerlidir. Şöyle ki, A'dan kumaş alıp ondan

³⁷ Mecelle, md. 1678: "Mülk-i mutlak, irs ve şîrâ gibi esbâb-ı mülkten biriyle mukayyed olmayan mülkiyettir ve böyle bir sebep ile mukayyed olan mülkiyete dahi mülk bisebebin denir." Ayrıca bk. Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, 4/2972.

³⁸ Mülkiyet iddiasının bu şekilde ayrıma tabi tutulması, söz konusu iddiaların mahiyet ve hüküm bakımından farklılık arz etmesinden kaynaklanmaktadır. Zira mutlak mülk mahiyet olarak mukayyet mülkten daha fazladır. Hüküm olarak ise, mutlak mülkte davacı kanıtladığında mülkün ziyadelerine (zevâid) hak sahibi olurken, mukayyet mülkte iddia edilen ve kanıtlanan sebepten önceki ziyadelere hak sahibi olamamaktadır. Bk. Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, 4/2973.

³⁹ Mecelle, md. 1760; Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, 4/3182.

⁴⁰ Ebu Bekir Ali b. Muhammed el-Haddâdî, *el-Cevheratü'n-neyyira* (İstanbul: Matbaa-i Hayriyye, 1322), 2/213.

⁴¹ Tarih beyan edilmeyen mutlak mülk davasında ise zilyed olmayanın delili evlâdır. Bk. Ebü'l-Velid Lisânüddîn Ahmed b. Muhammed b. Şihne, *Lisânu'l Hükkâm* (Kahire, yy. 1973), 230; Mecelle, md. 1757.

⁴² Şeyh Bedreddin, burada ikrarın bir mülkiyet sebebi olarak zikredilmesini "Bu ifade, ikrarın mülkiyet sebebi olduğu izlenimi veriyor. Bu, zayıf bir görüştür." ifadesiyle tenkit etmektedir. Bk. Şeyh Bedreddin, *Câmiu'l-Fusûleyn*, 1/208.

gömlek diken B'ye karşı istihkak davası açan C, bu gömleğin kendine ait olduğunu delille ispat etse, B'nin A'ya rücû ederek ödediği bedeli geri alma hakkı bulunmamaktadır. Çünkü istihkak edilen mal (gömlek) ile satın alınan mal (kumaş) aynı değildir. Demek ki burada C, kumaşın gömlek olarak dikilmesinden sonra gerçekleşen satış veya ikrar gibi bir sebeple gömleğe mâlik olmuştur.⁴³

Pozitif hukukta istihkak davası, "menkul davası", "zilyedliğin iadesi davası" ve "mülkiyete dayanan istihkak davası" olmak üzere üç türdür. Bunlar arasında konu, şartlar, mahiyet ve süre bakımından farklılıklar bulunmaktadır. Şöyle ki, menkul davasında sadece menkul mallar dava konusu olabilirken, zilyedliğin iadesi ve mülkiyete dayanan istihkâk davasında hem menkuller hem de gayrimenkuller dava konusu olabilmektedir. Hak karinesi sadece menkul mallarda lehte delil olarak kabul edilmişken, gayrimenkullerde hak karinesine dayanarak dava açma yetkisi sadece tapu sicilinde hak sahibi görünen kişiye tanınmıştır. Zilyedliğin iadesi davasında dava konusunun önceki zilyedin elinden gasp yoluyla çıkmış olması yeterli şarttır. Bundan sonra ayrıca davalının yararlanabileceği herhangi bir hak karinesi dikkate alınmaz. Menkul davasında ise malın önceki zilyedin elinden rızası olmaksızın çıkması yahut hâlihazırdaki zilyedin kötü niyetli olması gerekmektedir. Ayrıca davalının varsa hak karinesinin davacı tarafından çürütülmesi ve kendi lehine tesis edilmesi şarttır. Mülkiyete dayanan istihkak davasında ise mülkiyet hakkına sahip olan kişi zilyed olmadığı malın iadesi talebiyle menkul davası açamamakla birlikte, mülkiyet hakkını ispat ettiğinde bu malı geri alabilmektedir.⁴⁴ Dolayısıyla malı çalana veya hırsızdan satın alana karşı kiracının dava açması örneğindeki gibi, menkul davasında mülkiyet hakkını iddia etmeyen kişi de dava açabilmektedir. Mülkiyete dayanan istihkak davası aynî nitelikte olduğu için dava yetkisi sadece mâlike aittir.⁴⁵

5. İstihkak Davasında İspat

İstihkak davasında ispat külfeti davacının yükümlülüğüdür. Burada davacının ispat etmesi gereken iki husus vardır. Birincisi, dava konusu eşyanın mâliki olduğunu, ikincisi ise, dava konusu şeyin davalının elinde haksız bir şekilde bulunduğunu ispatlamasıdır.⁴⁶

⁴³ Şayet davalı "Altı ay önce vefat eden pederimden miras kalmıştır" deseydi, davacının delili tercih edilirdi. Bk. Ali Haydar, *Dürerü'l-hükkâm*, 4/3184.

⁴⁴ Oğuzman, *Eşya Hukuku Dersleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1973), 93.

⁴⁵ Özakman, "Menkul Davası", *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* 40/1-4 (1974), 513.

⁴⁶ Burhânüddin el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, 7/16; Haraşî, *Şerhu Muhtasari'l-Halîl*, 6/151. Dava yoluyla hakkını (ayn/deyn) almak asıl olmakla birlikte, şayet daha büyük bir zarara yol açmayacaksa hak sahibi aynî hakkını doğrudan kendisi alabilmektedir. Ancak deyn nitelikli hakkın alınması sadece mutâlebe şeklinde mümkündür. Bu sebeple de doğrudan aldığı bir zarar meydana gelirse tazmin etmesi gerekmektedir. Bk. Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekeriyâ b. Muhammed el-Ensârî, *Fethu'l-vehhâb bi-şerhi Menhecî't-Tullâb* (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1994), 2/282.

Kural olarak davacının her türlü delil ile iddiasını ispat etmesi mümkündür. Buna göre bir kimse istihkak davası açar, iddiasını yazılı delil veya şahitler ile ispat ederse, dava konusu mal müşterinin elinden alınıp davacıya verilir, müşteri de satıcıya başvurup ödediği paranın iadesini ondan talep eder. İstihkak davası müşterinin ikrar etmesi yahut yeminden kaçınması yoluyla karara bağlanırsa, müşteri ödediğini geri almak için satıcıya rücû edemez. Zira kâsır bir hüccet olan ikrar, başkası hakkında delil teşkil etmeyip sadece ikrar eden kişiyi bağlar. İkrarın bu hükmü, semerelerde de kendini göstermektedir. Nitekim dava konusu hayvan yavrulamış ve istihkak da delil ile ispatlanmış olsa, müstehikkin yavruyu da alma hakkı vardır. Ancak istihkak, müşterinin müstehik lehine ikrarıyla sabit olmuşsa, müstehikkin bu yavruyu alma hakkı yoktur.⁴⁷

İstihkak davasında mala sahip olma tarihinin iddianamede belirtilmiş olması, davanın ispatı bakımından önemlidir. Şayet tarih belirtilmişse, önceki tarihi ispatlayan taraf lehine karar verilir. Örneğin A, dava konusu mala bir yıl önce mâlik olduğunu fakat onu kaybettiğini, davalı zilyedin elinde görünce kendisine verilmesi talebiyle dava açtığını iddia etse, B ise aynı mala kendisinin iki yıl önce mâlik olduğu iddiasıyla karşı dava açıp def'i yoluyla iddiasını ispatlasa, bu mal B'ye verilir.⁴⁸

İstihkak davasında tarih belirtilmemişse ve dava konusu mala "satın alma" gibi tekrarlanabilen bir sebeple mâlik olunmuşsa, zilyed olmayan kimse davacı kabul edilir ve onun delili esas alınır. Zira zilyedlik mülkiyet karinesi sayılır. Nitekim hayatın olağan akışı içinde zilyedin bir malda mâlik gibi tasarrufta bulunması, onun mülkiyet hakkına sahip olduğu şeklinde yorumlanır. Bu durumda zilyed olmayan kişinin iddiası hilaf-ı zâhir konumundadır ve bu kişi ispat yükümlülüğü altındadır. Buna göre, A, B'nin zilyedliğinde bulunan bir malın kendisine ait olduğunu iddia edip ispatlasa, B ise mâlik olarak bu malı zilyedliğinde bulundurduğunu iddia etse, A'nın delili kabul edilir.⁴⁹

İstihkak davasında tarih belirtilmemişse ve dava konusu mala tekrarlanamayan, bir kerede olup biten bir sebeple mâlik olunmuşsa, zilyedin delili tercih edilir. Örneğin, A, yavrunun kendisine ait olduğu iddiası ve teslim edilmesi talebiyle istihkak davası açsa, buna karşılık B, bu yavrunun kendisine ait bir hayvandan doğduğunu (nitâc) iddia etse, zilyed olan B'nin delili kabul edilir.⁵⁰

⁴⁷ Ebu Bekir Ahmed b. Ali el-Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, thk. Said Bektaş (Dâru's-Sirâc, 2010), 8/190; Fahrüddin Osman b. Ali ez-Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik* (Kahire: Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1313), 4/324; Mecelle, md. 1754; Ali Haydar, *Düreru'l-hükkâm*, 4/3162.

⁴⁸ Ekmelüddîn Muhammed b. Muhammed el-Bâbertî, *el-Înâye şerhu'l-Hidâye* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ty.), 8/274-275; Mecelle, md. 1760; Ali Haydar, *Düreru'l-hükkâm*, 4/3175.

⁴⁹ Bâbertî, *el-Înâye*, 8/173; Molla Hüsrev, *Düreru'l-hükkâm*, 2/190; Mecelle, md. 1757-1758.

⁵⁰ Bâbertî, *el-Înâye*, 8/362; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 4/320; Mecelle, md. 1759; Ali Haydar, *Düreru'l-hükkâm*, 4/3180.

İstihkak davasında müstakil mülkiyeti iddiası ile müşterek mülkiyet iddiası karşı karşıya geldiğinde müstakil mülkiyeti iddia eden kişinin delili tercih edilir. Örneğin, A, dava konusu malın sadece kendisine ait olduğu iddiasıyla, B ise aynı mala C ile mâlik olduğu iddiasıyla dava açsa, A'nın delili kabul edilir.⁵¹

Pozitif hukukta mülkiyet hakkına dayanan istihkakta diğer bir ifadeyle eşya hukuku bakımından aynî hak davasında davacı, ilk olarak davanın konusu olan malda mülkiyet hakkının bulunduğunu ispat etmekle yükümlüdür. Bu davanın, "menkul davası" ve "zilyedliğin iadesi davası" şeklindeki istihkak davalarından farklı olduğu en temel yön budur. Şayet davanın konusu menkul mal ise ve akit gibi devir yoluyla kazanmışsa hem kendisinin hem de devraldığı kişinin devren iktisabının geçerli olduğunu ispatlamalıdır. Malın gayrimenkul olması durumunda ise tapu sicilindeki kayda dayanarak mülkiyet hakkını ispatlamalıdır. Davalı, davacının mâlik olmadığını ispat ederek malı iade etmekten kaçınabildiği gibi, haklı zilyed olduğunu gösteren sebepleri (örneğin, sınırlı ayni hakkı/irtifak) ispatlayarak da bunu sağlayabilmektedir.⁵² Pozitif hukukta miras sebebiyle istihkak davası, mirasçılardan terekeye dâhil haklarını korumayı amaçlayan ve terekeye dâhil malları haksız zilyed olarak elinde bulunduran kişiye karşı terekenin veya miras payının tamamının geri verilmesi talebiyle açılan özel bir dava türü⁵³ olduğu için davacı taraftaki varisin yahut iştirak halindeki varislerin şu üç hususu ispatlaması gerekir. 1) Kendisinin/kendilerinin mirasçı olduğunun ispatı, 2) Dava konusu malın terekeye dâhil olduğunu ispatı, 3) Davalının bu mala zilyed olduğunu ispatı.⁵⁴ Hacizden doğan istihkak davasında ise ispat yükü, davayı açan üçüncü kişiye düşmektedir. Buna göre davacı, borçlunun elinde bulunan haczedilmiş malı ne şekilde kazandığını ispatlamakla yükümlü olduğu gibi, malın hangi hukukî ve fiilî sebep ve olaylara dayalı olarak borçlunun elinde bulunduğunu da ispat etmekle yükümlüdür.⁵⁵

⁵¹ Mecelle, md. 1756, Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, 4/3172.

⁵² Malın müşterek olması halinde payı bulunduğunu iddia eden davacının da davalının da ispat külfeti bulunmaktadır. Şayet paydaşlardan biri, üçüncü bir şahsa istihkak davası açar ve müşterek malın tamamının paydaşlara geri verilmesini talep ederse, diğerlerinin paylarını ispatlamalıdır. Bk. Seldağ Güneş Ceylan, "Roma Hukukundan Günümüze İstihkak Davası" *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 3/1-2 (1999), 159.

⁵³ TMK. md. 637: "Yasal veya atanmış mirasçı, terekeyi veya bazı tereke mallarını elinde bulunduran kimseye karşı mirasçılıktaki üstün hakkını ileri sürerek miras sebebiyle istihkak davası açabilir."

⁵⁴ Davalı terekeye veya tereye dâhil mala özel bir hukuki sebebe dayanarak zilyed olduğunu iddia ederse, bu özel sebebin varlığını ispatlamalıdır. Bk. Selvi Nazlı Güvenç Uluçlar, *Miras Sebebiyle İstihkak (Mirasçılık) Davası* (İstanbul Ticaret Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 67, 103.

⁵⁵ İcra ve İflas Kanunu (İİK) M. 97/a. Yine bu kanuna göre (İİK md.97/a,I) menkul malın zilyedi olmak, o malın mâliki olmanın karinesi sayılmıştır. Bu durumda söz konusu karinenin aksini iddia eden taraf, davacı olarak ispatla mükelleftir. Borçlunun elindeki haczedilmiş mal, menkul olduğu için, bu malın mülkiyetinin borçluya ait olduğu bir adi kanuni karine olarak kabul edilecektir. Bk. Kudret Aslan, *Hacizde İstihkak Davası* (Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005), 402.

6. İstihkak Davasında Zamanaşımı

Zamanaşımı, bir kişinin başkasının zimmetinde veya zilyetliğinde bulunan hakkını birtakım şartlara bağlı olarak belirli bir sürenin geçmesinden sonra dava edememesini ifade etmektedir.⁵⁶ İslam hukukunda dava konusuna bağlı olarak zamanaşımının süreleri konusunda ihtilaf bulunmakla birlikte, bu sürelerin pozitif hukuktaki gibi hak düşürücü⁵⁷ nitelikte olmayıp hakkı sona erdirmediği hususunda görüş birliği bulunmaktadır.⁵⁸

Mecelle'deki düzenlemeye göre, dava konusu şayet vakıf malı ise zamanaşımı süresi otuz altı sene; dava konusu deyn, vedia, ariyet, miras, mülk arazi ise on beş sene; mîrî arazilerde tasarrufta ise on senedir. O halde çekişmesiz veya fasılasız olarak bu sürelerin geçmesi durumunda mülkiyet kastıyla zilyed olan kişiye karşı açılan istihkak davası kabul edilmeyecektir.⁵⁹

İstihkak davasında zamanaşımı süresi, dava konusu malda tasarrufta bulunan zilyede davanın açılacağı andan itibaren işlemeye başlamaktadır. Örneğin mîrî arazide "arâzî-i emîriyye davası" yani bu arazideki tasarruf davasında davacı, "Davalının on seneden beri elinde tutup tasarrufta bulunduğu arazi benim mutasarrıf olduğum arazidir" iddiasıyla dava açsa, davalı da "On sene önce bana arazinin sahibinin izniyle ferâğ etmiştim" diye def'i yoluyla karşı davasını kanıtlaya, istihkak davası kabul edilmez.⁶⁰

Zamanaşımı süresi sona ermiş olsa bile kişi zilyedi olduğu malın davacıya ait olduğunu hâkimin huzurunda ikrar ettiğinde, o malı davacıya vermek zorundadır. Örneğin, bir malın kira, ariyet, emanet, rehin, gasp, tarım ortaklığı gibi bir sebeple zilyetliğinde bulunduğunu ikrar eden davalı, en az on beş senenin çekişmesiz geçtiğini öne sürerek o mala mâlik olamamaktadır. Zira zamanaşımı ile hak düşmemekte, üzerinden uzun zaman geçmekle zilyetlik mülkiyet sebebi olmamaktadır. Buradaki kiralama ikrarı, temellük iddiasına engellemektedir. Davalının ikrarı halinde ise, mâlikin "Arazi benim mülkümdür, şu kadar sene önce sana kiraya vermiştim, daima ücretini kabzediyorum" şeklinde açtığı

⁵⁶ İlgili tanımlar için bk. Osman Şahin, *İslâm Hukukunda Zamanaşımı* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2016), 15-20.

⁵⁷ Tanju Uygur, "Zamanaşımı ve Hak Düşürücü Süreler", *Ankara Barosu Dergisi* 5 (1975), 675; Eraslan Özkaya, *Özel Hukukumuzda Zamanaşımı ve Hak Düşürücü Süreler* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2016), 905.

⁵⁸ Belirli sürelerde hakkın dava edilebildiği, dava etmeye engel bir durumun bulunması halinde bu engelin ortadan kalktığı tarihten itibaren sürenin başladığı hakkında ittifak edilmiştir. Bk. İbn Şihne, *Lisânu'l-Hükkâm*, 229; Burhâneddîn İbrahim b. Ali b. Ferhûn, *Tabsiratü'l-hükkâm fî usulî'l-akzyeti ve menâhici'l-ahkâm* (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1986), 2/92, 99; Ali Haydar, *Düreru'l-hükkâm*, 4/305-309 ve 4/311-314; *Mevsûâtü'l-fıkhiyye* (Kuveyt: Vezâratü'l-evkaf ve's-şuûni'l-İslâmiyye, 1427), 13/118-120; Şahin, *İslâm Hukukunda Zamanaşımı*, 97.

⁵⁹ Mecelle, md. 1660 ve 1661; Ali Haydar, *Düreru'l-hükkâm*, 4/2940, 2943; Bilmen, *İstilahat-ı Fıkhiyye Kamusu*, 8/112.

⁶⁰ Bu tür davalarda çekişmesiz on sene geçtiğinde, arazide tasarruf eden kişinin başkalarına karşı "hakk-ı karar"ı ortaya çıkmaktadır ve bu davada ferâğın üzerinden on sene geçtiği ispatlanmıştır. Mecelle, md. 1662 ve 1667; Ali Haydar, *Düreru'l-hükkâm*, 4/2955; Bilmen, *İstilahat-ı Fıkhiyye Kamusu*, 8/113.

davanın sonucu, bu durumu insanların bilip bilmemesine bağlıdır. Şayet biliniyorsa davası kabul edilir, aksi halde kabul edilmez.⁶¹

Pozitif hukukta zilyedliğin iadesi davasında süre, gasp fiilinin ve gasp edenin öğrenildiği tarihte başlar. Diğer durumda her hâlükârda bir yıl içinde dava açılmalıdır. Menkul davasında davalı zilyed, iyiniyetli ise süre, malın rıza bulunmaksızın elden çıktığı andan itibaren işlemeye başlar ve beş yıldır. Kötüniyetli zilyede karşı süre sınırlaması yoktur. Menkul davasında verilen karar kesin hüküm niteliğinde olduğu için bundan sonra zilyedliğin iadesi davası açılmaz. Zilyedliğin iadesi davasında verilen karar ise geçici olup mülkiyet sebebiyle istihkak davasını veya menkul davasını engellemez.⁶²

7. İstihkak Davasının Hükümü

Dava konusu malın bir kısmının yahut tamamının başkasına ait olduğunun ortaya çıkması ve bu malda bir değişimin meydana gelip gelmemiş olması, istihkakın hükümleri konusunda aynen iade veya tazmin hususlarında etkili olmaktadır. Bu sebeple burada hükümler, malda bir değişiklik olup olmadığı da dikkate alınarak istihkakın kapsamı bakımından ele alınacaktır.

7.1. Malın Tamamında veya Çoğunda İstihkak

İstihkak davasında müstehik, malın hepsinin kendisine ait olduğunu ispatlar ve hâkim de onun lehine karar verirse, satıcının müstehikka ait malın tamamını müşteriye sattığı ortaya çıkmış olur. Bu durumda akdin geçerli olması veya feshedilmesi, malın satışa konu olabildiği meselelerde hak sahibinin vereceği karara bağlıdır. Müstehik bu satışı geçerli kılarırsa mal müşterinin olur. Müşteri henüz kabz etmemişse satıcıdan teslim alır, teslim almışsa mal elinde kalmaya devam eder. Müstehik ise satıcıya rücu ederek semeni ondan alır. Burada müstehikkin onay vermesi, satıcıya daha önce vekâlet vermiş gibi kabul edilir. Böylece satıcı, kendisine verilen vekâlete dayanarak satmış olmaktadır. Ancak malın satışa konu olamayacağı meselelerde hiç kimsenin icazet verme yetkisi bulunmadığı için satış feshedilir. Örneğin satılan mal, bağlayıcılığı hakkında mahkeme kararı bulunan bir vakıf malı ise ve bu durum ispatlanmışsa icazet söz konusu olamaz. Malın satışa konu olabildiği meselelerde müstehik bu satışı geçerli kılmaz ve feshederse, akit geçersiz hale gelir, mal kimin elindeyse ondan geri alır. Semeni geri almak için müşteri satıcıya rücu ettiğinde satıcının iade etmesi zorunludur. Ancak bunun için müşteri, müstehik ile sulh yapmamış olmalıdır. Zira müşteri, elinde bulundurduğu malın bedelinin bir kısmını sulh yoluyla almış ve malı müstehikka teslim etmişse, satıcıya rücu edemez. Fakat müşteri malı elinde

⁶¹ Mecelle, md. 1674; Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, 4/2959; Bilmen, *Istilahat-ı Fıkhiyye Kamusu*, 8/115.

⁶² Özakman, "Menkul Davası", *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* 40/1-4 (1974), 513.

tutabilmek amacıyla müstehik ile sulh yapıp bedelin bir kısmını ona ödemişse, satın alırken ödediğini geri almak için satıcıya rücu edebilir.⁶³

Müzâraada da işletmeci gerekli çalışmaları yapmış fakat henüz tohumu ekmemişken toprağın tümü istihkak edilse, işletmeci için toprakta yaptığı işlemin karşılığında bir bedel yoktur.⁶⁴ Ancak meyve varsa, çalışan kişi emsal ücret için bahçeyi kendisine verene rücu eder. Çünkü istihkakla sonlanan ortaklıkta çalışanın ücret ayn vasfındadır ve başlangıçta tayin edilmiş gibidir. Ücretin ayn olması ve bu ücrete bir başkasının malik olduğunun anlaşılması durumunda, çalışan kişi menfaatlerin kıymetini almak için bahçeyi kendisine verene rücu eder.⁶⁵

Mehrin hepsinin istihkak edilmesinde dikkate alınması gereken husus, zevcenin razı olduğu kıymettir. Muayyen hale getirilerek konuşulan mehr-i müsemmanın kendisinin ve miktarının belirli olması sebebiyle zevcenin razı olduğu kıymet aşikârdır. Dolayısıyla mehir olarak bir evin belirlenmesi ve bu evin istihkak edilmesi durumunda, evin tesliminin imkânsız hale gelmesinden dolayı sanki mehir belirlenmemiş gibi düşünülmez ve mehr-i mislin değil, evin kıymetinin ödenmesine hükmedilir. Evin tesliminden sonraki istihkakta da hüküm böyledir. Zira istihkak, itlaf gibi değerlendirilir.⁶⁶

Mâlikîlere göre dava konusu malın hepsinin veya çoğunun başkasına ait olduğunun anlaşılması durumunda şayet mal değişikliğe uğramamışsa hak sahibi olan kişi malın tamamını alır. Bu davada müşteri o malı para vererek satın almışsa parasını geri alır. Fakat bir eşya karşılığında satın almışsa ve bu eşya değişmeden duruyorsa, eşyasının kendisine teslim edilmesini satıcıdan talep eder. Bu eşya artma veya eksilme yoluyla değişmişse, eşyanın kıymetini satıcıdan ister. Dava konusu malın müşteri tarafından başkasına satılmasından sonra ispatlanmış bir istihkak söz konusu olursa, bu işlemler geriye doğru tekrarlanır. Örneğin, A'dan satın aldıktan sonra B'nin bu malı C'ye satması ve daha sonra D'nin hak sahibi olduğunun anlaşılması durumunda D'nin muhayyerlik hakkı vardır; dilerse

⁶³ İbn Hümmam *Fethu'l-kadîr*, 7/50. Sulhtaki istihkakta öncelikle sulh akdinin taraflarının (musalih) mâlik olmasına dikkat edilmiştir. Zira onun mâlik olması sulhun sıhhat şartıdır. Buna göre, davacı A ile davalı B arasındaki uyumsuzlukta taraflar bir malı sulh bedeli olarak belirleseler ve bu mal A'ya teslim edildikten sonra C istihkak davası açıp A'nın elindeki malın kendisine ait olduğu ispatlarsa ve hâkim de bu yönde karar verse, sulh akdi batıl olur. Çünkü zikredilen şart gerçekleşmemiştir. Sulh akdi A'nın iddiasını kabul eden B'nin ikrarı üzerine yapılır ve dava konusu olan sulh mahallinin bir kısmı C tarafından istihkak edilirse, sulh bedelinin istihkak edilen kadarı için; sulh mahallinin tamamı istihkak edilirse, sulh bedelinin hepsini almak için B'nin A'ya rücu etme hakkı vardır. Zira bu sulh akdi, ıvazlı bir sözleşme olup satım akdine benzerdir. Sulh akdi A'nın iddiası karşısında B'nin inkârı/yemin etmemesi veya olumlu yahut olumsuz cevap vermeyip susması üzerine yapılır ve dava konusu olan sulh mahalli C tarafından istihkak edilirse, C'nin konumu değişir ve B'nin yerini alır. Burada B'nin davada taraf olamayacağı ortaya çıkmıştır. O halde A, aldığı sulh bedelini B'ye iade eder. Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 6/48; Haraşî, *Şerhu Muhtasari'l-Halil*, 6/159.

⁶⁴ Bedelin olmamasının gerekçesi, ortada bir mülkiyetin söz konusu olmamasıdır. Zira istihkakta önceki mülkiyet sonrakini ortadan kaldırmaktadır. Hâlbuki burada çalışan kişi ortak da olsa gâsıp da olsa ortadan kalkan bir mülkiyet bulunmamaktadır. Bk. Haraşî, *Şerhu Muhtasari'l-Halil*, 6/151.

⁶⁵ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6/286-287.

⁶⁶ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 2/278.

satışı kabul eder ve C'den satış bedelini geri alır yahut satışı bozar ve eski durumunu koruyan malı C'den alır.⁶⁷

Mezheplerin ittifakına göre, muayyen bir mal karşılığında muhâlea yapılsa ve bu malın hepsi istihkak edilse, muhâlea geçerlidir. Zira koca, nikâha karşılık olmak üzere bu bedeli almaktadır ve bedelin fasit olması akdi geçersiz kılmamaktadır. Ancak bedel fasit olduğu için kadın bu malın kıymetini ödemelidir.⁶⁸

7.2. Malın Bir Kısımında İstihkak

Satılan alınan ve henüz müşteri tarafından kabzedilmemiş olan malın bir kısmının başkasına ait olduğunun ortaya çıkması durumunda, müstehikkin önünde icazet yahut fesih şeklinde iki seçenek vardır. İcazet seçeneğini kullandığında, kendi hakkına düşen miktarın semenini satıcıdan alır ve mal müşterinin olur. Çünkü satıcı, müstehik adına işlem yapmış sayılır. Fesih seçeneğini kullandığında ise kendi hakkına düşen miktarda akit batıl olur. Zira istihkak edilen miktarın satıcının mülkü olmadığı ortaya çıkmış ve hak sahibinin de rızası alınmamıştır. Burada satın alınan şeyin bölünmesinden dolayı akdin bölünmesi (teferruku's-safka) söz konusu olduğu için müşteri yeni bir icapla karşı karşıya kalmış ve kabul-ret tercihi şeklinde muhayyerlik hakkına sahip olmuştur; dilerse istihkak dışında kalan miktarın bedelini ödeyip satın almaya razı olur, dilerse geri verir. Bu muhayyerlik için istihkakın yol açtığı bölünmenin malın müşteriye kalan kısmında herhangi bir kusur meydana getirmiş olması şart değildir.⁶⁹

Satın alınan ve müşteri tarafından kabzedilen malın bir kısmının başkasına ait olduğunun ortaya çıkması, hak sahibinin de fesih seçeneğini kullanması durumunda yine müstehikkin payına düşen miktarda akit batıl olur. Burada müşterinin muhayyerlik hakkına sahip olup olmaması ise akdin bölünmesine değil, kalan kısımda istihkakın bir kusur meydana getirip getirmemesine göre belirlenir. Şayet istihkak edilen miktarın teslimi evin, bağın, küçük bir arazinin, bir çift ayakkabının veya mestin, kapının sövelerinin birinin teslimindeki gibi zararsız mümkün olmayacaksa, müşteri muhayyerdir. Buna göre, emlak satışı yapan A, konut veya bahçe gibi bir malı B'ye satmış, fakat malın bir kısmının mâliki olduğu iddiasıyla istihkak davası açan C'nin bu iddiasını ispatlaması üzerine kendisine ait kısmı geri verilmiştir. Bu durumda kalan kısmın kusurlu sayılması halinde B'nin muhayyerlik hakkı bulunmaktadır; isterse malın kalan kısmını geri verebilmekte, isterse istihkak sebebiyle elinden çıkan kısmın parasını satıcıdan geri alabilmektedir. Çünkü bu sayılanlarda menfaat, birbiriyle bitişiktir. Örneğin evin bir bölümü elden çıkarıldığı takdirde

⁶⁷ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2/273; Karâfi, *ez-Zehîra*, 9/53, 66.

⁶⁸ Desûkî, *Hâşiye*, 2/349; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 3/265; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 7/73.

⁶⁹ İbn Hümmam Fethu'l-kadîr, 6/391, 7/45; Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, thk. Ali Muhammed Muavvaz (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 7/82.

geri kalan bölümünden faydalanmak mümkün değildir. Ancak iki ayrı top kumaşta ve tartıyla yahut hacim ölçüsüyle satılan mallarda olduğu gibi, müstehikkin talep ettiği miktarın zarar vermeden teslimi mümkünse, müşterinin muhayyerlik hakkı bulunmaz. Buna göre A, kumaş taciri B'den iki top kumaş satın almış, fakat bunlardan birinin kendisine ait olduğunu iddia eden C'nin açtığı istihkak davasında davacı lehine karar verilmiştir. Bu durumda bir top kumaşın C'ye teslim edilmesi, diğer top kumaşa zarar vermemektedir. Bir top kumaşın menfaatinin diğerine sirayet etmemesi sebebiyle A'nın bu istihkakı gerekçe gösterip kumaş B'ye geri verme hakkı bulunmamaktadır. Dolayısıyla kusur muhayyerliği hükümleri esas alındığı için bir topun istihkak davasıyla alınması, diğerinde muhayyerlik hakkının bulunmasını gerektirmemektedir.⁷⁰

Satım akdinde istihkak dışında kalan kısım dikkate alındığı gibi, rehin akdinde de kalan kısmın tek başına rehin olarak kalmaya elverişli olup olmadığına bakılmaktadır. Buna göre, istihkaktan sonra kalan kısım baştan beri rehin verilebiliyorsa, bu kısım hakkında rehin akdi fasit olmamaktadır. Aksi durumda ise akdin tamamı fasittir. Rehın olarak verilen ve bir kısmı istihkak edilen malın birden çok kişiye şâyi mülkiyet şeklinde ait olması halinde de rehin akdi tümüyle fasit olmaktadır. Zira bu tür mülkiyet, rehınin sahih olmasını engellediği için istihkak dışında kalan kısımda da akdin fasit olduğu ortaya çıkmaktadır.⁷¹

Mehir olarak verilen evin bir kısmının istihkak edilmesi durumunda Hanefilere göre kadın muhayyerdir. Dilerse kendine düşen kısmı kabul eder ve kalan kısmın kıymetini almak için, dilerse ortaklığın bir kusur teşkil etmesine dayanarak evi geri verir ve tümünün kıymetini almak için zevcine rüçû eder. Bu konuda Mâlikî mezhebinde Hanefiler gibi düşünenlere göre mehrin kıymetinin ödenmesinin gerekli oluşu, evlilikte eşlerin birbirine ikramının dikkate alınmasına dayanmaktadır. Nitekim istihkak durumunda kadın mehrin çok az bir miktarını geri almak için rücu edebildiği gibi, koca bunun çok daha fazlasını verebilmektedir. İkinci görüş, ortada bir mehir kalmadığında kıymetin değil, mehr-i mislin verilmesini savunmaktadır. Üçüncü görüşe göre kıymet veya misilden hangisi az ise onun verilmesini gerekli görmektedir. Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinde istihkakın baştan belli olması durumunda kadının belirlenmiş bir mehir olmadan evliliğe razı olduğu, bu sebeple de mehr-i mislin verileceği kabul edilmiştir. İstihkakın sonradan ortaya çıkması durumundaki görüşleri ise kıymetin ödenmesi gerektiği şeklindedir.⁷²

⁷⁰ İbn Hümâm *Fethu'l-kadîr*, 7/49; Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebîr*, 7/83.

⁷¹ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 6/141, 151; Karâfi, *ez-Zehîra*, 8/91, 9/213. Ortak malda kural olarak, kısmet esnasında kişilerin paya malik oldukları kabul edilir. Aksi halde, payların ifrazından ve bir kısmının mübadelesinden ibaret olan taksim caiz değildir. Buna göre, mal istihkak edildiğinde kısmet zahirde batıl olur. Gerçekte ise onun sahih olmadığı yani görünürdeki pay sahiplerinin gerçek mâlik olmadıkları ortaya çıkar. Bu malın bir kısmı istihkak edildiğinde ise müstehak kısımda taksimin batıl olduğu kesinleşir ve geri kalan kısım yeniden taksim edilir. Bk. Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 7/24.

⁷² Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 2/278; Haraşî, *Şerhu Muhatasar Halîl*, 3/296; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 3/223; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 6/689-690.

Vakfedilen malın istihkak edilmesinde göz önünde bulundurulacak olan husus, şâyi mülkiyetin ortaya çıkıp çıkmamasıdır. Bu mesele, hibe edilen malın bir kısmının istihkakında şâyi mülkiyetin ortaya çıkmasına benzemektedir. Buna göre, vakfedilen malın bir kısmının şâyi mülkiyete sahip birkaç kişinin hakkı olduğu ortaya çıktığında, vakfetme esnasında şuyû mevcut olduğu için İmam Muhammed'e göre bu vakıf batıl olmaktadır. Bu durumda vakıf lehdarı olan kişi, yaşıyorsa vakfedene rücu eder. Vakfedenin ölümünden sonra istihkak ortaya çıkmışsa, vakfedenin mirasçılara başvurmalıdır.⁷³

SONUÇ

İslam hukuk kaynaklarının bir kısmında mülkiyet, zilyedlik, gasp, rehin gibi konular bağlamında, diğer bir kısmında ise müstakil başlık altında ele alınan istihkak davası hakkında yapılan bu çalışmada ulaşılan sonuçlar maddeler halinde şu şekilde sıralanabilir:

1) İstihkak davasının anlaşılabilmesi için mülkiyet ve zilyetlik kavramlarının hukukî niteliklerinin bilinmesine ihtiyaç vardır. Zira istihkak sonucunda malın gerçek sahibi tespit edilince zilyedin haksız olduğu anlaşılmaktadır. Bu durumda zilyetlik gerçekten mülkiyetin sahibi olan kişiye nakledilmektedir.

2) Mülkiyetin hem fiilen kullanma ve tasarruf edebilme hem de her türlü haksız fiile karşı koruma hakkı sağlanmasına karşın, zilyetliğin bazen sadece mutasarrıf olarak elinde bulundurma durumunu ifade etmesini dikkate alan İslam hukukçuları, zilyetliğin mülkiyet sebebi değil, mülkiyet karinesi olduğunu kabul etmişlerdir. Bu sebeple de zilyetlik söz konusu olduğunda sadece hukukî durumu dikkate almışlar ve zilyetliğin hukuken devam etmesini göz önünde bulundurarak koruyucu bir yaklaşım sergilemişlerdir.

3) Mülkiyete dayanan istihkak davasının eşya hukuku bağlamında aynî nitelikte olması, malın iadesini gerektirmekte ve bu yönüyle istihkak davası, gasp ve itlaf bahislerinde geçen tazminat davasından ayrılmaktadır. Yine örneğin rehin bahislerinde gündeme gelen zilyetliğin korunması ve zilyetliğe haklılık davasında, dava konusu mal üzerinde mülkiyet tesis edilmemiş olduğu için mahiyet bakımından farklılık bulunduğu anlaşılmaktadır.

4) Mülkiyete dayanan istihkak davasında esas itibariyle iddia edilen malın mâliki olan kişi davacıdır. Sadece zilyetliğin iadesinin talep edilmesi halinde ise zilyet davacıdır. Davalı ise haksız olduğu öne sürülen zilyettir. Bu sebepten dolayı da satılan mal henüz satıcının elindeyse, satıcının zilyet olması ve müşterinin ona rücu edebilmesi bakımından müstehikka karşı satıcı ile müşteri arasında dava arkadaşlığı ortaya çıkmaktadır.

⁷³ İbn Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 7/48. Mâlikîlere göre dava konusu malın az kısmının başkasına ait olduğu anlaşılırsa, hak sahibi olan davacı sadece hissesinin kıymetini isteyebilir. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2/273.

5) Hisselerin tayin yoluyla taksim edildiği müşterek mülkiyette dava arkadaşlığı bulunmamaktadır. Hisselerin tayin yoluyla taksim edilmediği iştirak halindeki ortaklıkta hükmün davalının ikrarına dayanılarak verilmesi halinde istihkak sadece davalıyı bağlarken, davanın delil ile sonuçlanması halinde hüküm tüm ortaklar için geçerli olmaktadır.

6) Mülkiyete dayanan istihkak davası aynî nitelikte bir dava olduğu için dava konusu malın dinen/hukuken yararlanılması caiz ve elde edilmiş olması lazımdır. Bu davada malın menkul veya gayrimenkul olması önemli olmadığı gibi, zilyetliğin elde edilmiş şekli değil, haksız olması önemlidir.

7) Satılan malın tümü istihkak edilir ve müstehik bu satışı geçerli kılarca, satıcıya rücu ederek semeni ondan alır, mal ise müşterinin olur. Böylece müstehik daha baştan satıcıya vekâlet vermiş gibi sayılır. Müstehik bu satışı feshederse, malı zilyetten geri alır, müşteri de semeni geri almak için satıcıya rücu eder.

8) Satılan malın bir kısmı istihkak edildiğinde, malın müşteri tarafından kabzedilmiş olup olmadığına ve müstehikkin bu satışa icazet verip vermediğine bakılır. Şayet mal kabzedilmemişse ve icazet verilmişse, müstehik hakkı olan kısmın semenini satıcıdan alır, mal müşterinin olur. Burada satıcı, müstehik adına vekâletle işlem yapmış gibi kabul edilir. Müstehik bu akdi feshederse, akit bölündüğünden dolayı yeni bir icapla karşı karşıya kalmış olan müşteri, istihkak dışında kalan kısmın bedelini ödeyip satın almak yahut malı almamak arasında muhayyer olur (kabul muhayyerliği). Mal kabzedilmişse ve icazet verilmişse, müstehik yine hakkı olan kısmın semenini satıcıdan alır, mal müşterinin olur. Müstehik feshederse, istihkak edilen kısımda akit batıl olur. Kalan kısmın satıcıya zararsız teslimi mümkün ise, müşterinin muhayyerlik hakkı olmadığı için bu kısmı satın alması zorunludur. Ancak zarar söz konusu olacaksa, kusur muhayyerliği hakkına sahip olur; malın kalan kısmını geri verebilir yahut elinden çıkan kısmın bedelini satıcıdan geri alabilir.

KAYNAKÇA

Aktan, Hamza. "Derek". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 9/170-171. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Ali Haydar, Hocaeminefendizâde. *Düreru'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020.

Aslan, Kudret. *Hacizde İstihkak Davası*. Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.

Ayan, Mehmet. *Eşya Hukuku I*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2016.

Aybay, Aydın-Hatemi, Hüseyin. *Eşya Hukuku*. İstanbul: Vedat Kitapçılık, 2012.

- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Muhammed. *el-İnâye şerhu'l-Hidâye*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ty.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuk-ı İslamiyye ve Istilahat-ı Fıkhiyye Kamusu*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1991.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Muhammed Züheyr. Beyrut: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422.
- Buhûtî, Mansûr b. Yûnus b. İdris. *Şerhu Münthehe'l-irâdât*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1993.
- Burhânüddîn el-Buhârî, Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz. *el-Muhîtu'l-Burhânî fi'l-fikhi'n-nu'mânî*. thk. Abdülkerim Sâmi. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Cessâs, Ebu Bekir Ahmed b. Ali. *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*. thk. Said Bektaş. Dâru's-Sirâc, 2010.
- Ceylan, Seldağ Güneş. "Roma Hukukundan Günümüze İstihkak Davası". *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 3/1-2 (1999), 149-163.
- Desûkî, Muhammed b. Muhammed. *Haşiyetü'd-Desûkî*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, t.y.
- Ebû Zehrâ, Muhammed. *el-Milkiyye ve nazariyyetü'l-akd fi's-şerîati'l-İslâmiyye*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1996.
- Ensârî, Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekeriyâ b. Muhammed. *Fethu'l-vehhâb bi-şerhi Menheci't-Tullâb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998.
- Ertaş, Şeref. *Eşya Hukuku*. İzmir: Barış Yayınları, 2012.
- Ezheri, Muhammed b. Ahmed. *Tehzibu'l-lüğâ*. thk. Muhammed Ivaz. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Vasît fi'l-mezheb*. thk. Ahmed Mahmud İbrahim. Kahire: Dâru's-Selâm, 1417.
- Hacak, Hasan. "Mülkiyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/543-548. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Haraşî, Muhammed b. Abdillâh. *Şerhu Muhtasari'l-Halîl*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, t.y.
- Hatemi, Hüseyin-Serozan, Rona-Arpacı, Abdülkadir. *Eşya Hukuku*. İstanbul: Filiz Kitabevi, 1991.
- Heyet, *Mevsûâtü'l-fikhiyye*. Kuveyt: Vezâratü'l-evkaf ve's-şuûni'l-İslâmiyye, 1427.
<https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuatmetin/1.5.4721.pdf>.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer. *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992.
- İbn Âbidîn, *Minhatü'l-hâlik hâşiyetü Bahri'r-râik*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmî, ty.
- İbn Ferhûn, Burhâneddîn İbrahim b. Ali. *Tabsiratü'l-hükkâm fi usuli'l-akziyeti ve menâhici'l-ahkâm*. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1986.

- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrahim. *el-Eşbah ve'n-nezâir ala mezhebi Ebî Hanife*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- İbn Nüceym. *Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-İslâmî, ty.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. İstanbul, Kahraman Yayınları, 1985.
- İbn Şihne, Ebü'l-Velîd Lisânüddîn Ahmed b. Muhammed. *Lisânu'l Hükkâm*. Kahire, yy. 1973.
- Karâfî, Ebü'l-Abbas Şihâbüddîn Ahmed b. İdris. *Envâru'l-burûk fî envâi'l-furûk*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, t.y.
- Karâfî. *ez-Zehîra*. thk. Muhammed Hübze. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1994.
- Kâsânî, Ebû Bekir Alâuddîn Mes'ud b. Ahmed. *Bedâiu's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986.
- Kaşıkçı, Osman. "Mecelle'de İstihkâk Davası". *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 5/1-2 (1996), 481-495
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed. *el-Hâvi'l-kebîr*. thk. Ali Muhammed Muavvaz. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- Molla Hüsrev, Muhammed b. Firamurz. *Dürrü'l-hükkâm fî şerhi Gureri'l-ahkâm*. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-İlmiyye, ty.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-Sahîh*. nşr. Muhammed el-Faryâbî. Riyâd: Dâru Taybe, 2006.
- Nevevî, Ebu Zekeriyya Muhyiddin Yahya b. Şeref. *el-Mecmu şerhu'l-Mühezzeb*. Beyrut: Dâru'l-fikr, ty.
- Oğuzman, Kemal. *Eşya Hukuku Dersleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1973.
- Özakman, H. Cumhur. "Menkul Davası". *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* 40/1-4 (1974), 481-517.
- Özkaya, Eraslan. *Özel Hukukumuzda Zamanaşımı ve Hak Düşürücü Süreler*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2016.
- Senhûrî, Abdürezzak. *Mesâdiru'l-hak fî'l-fikhi'l-İslâmî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî 1954.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed. *el-Mebсут*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1993.
- Suğdî, Ali b. el-Hüseyn b. Muhammed. *en-Nüteffî'l-fetâvâ*. thk. Selâhaddin Abdüllatîf en-Nâhî. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1984.
- Şahin, Osman. *İslâm Hukukunda Zamanaşımı*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2016.
- Şener, Esat. *Açıklamalı-İçtihatlı Türk Medeni Kanunu*. Ankara: Seçkin Kitabevi, 1989.
- Şeybanî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen. *el-Asl/el-Mebсут*. thk. Ebu'l-Vefa el-Efgani. Karaçi: İdaratü'l-Kur'an, ty.
- Şeyh Bedreddin, Mahmûd b. İsrâil b. Abdülazîz. *Câmiu'l-Fusûleyn*. Mısır: yy. 1800.

- Şeyh Bedreddin, *Yargılama Usulüne Dair Câmiu'l-Fusûleyn*. ed. Hacı Yunus Apaydın. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2012.
- Topal, Şevket. "Zilyedlik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/417-420. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.
- Uluçlar, Selvi Nazlı Güvenç. *Miras Sebebiyle İstihkak (Mirasçılık) Davası*. İstanbul Ticaret Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Uygur, Tanju. "Zamanaşımı ve Hak Düşürücü Süreler". *Ankara Barosu Dergisi* 5 (1975), 675-692.
- Ünal, Mehmet-Başpınar, Veysel. *Şekli Eşya Hukuku*. Ankara: Yetkin Yayınları, 2012.
- Yaka, Zeki. "İslam Hukukunda Zilyedlik ve Mülkiyet Arasındaki Farklar". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2014), 35-52.
- Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kuran Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed b. Muhammed. *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. Kuveyt: Dâru'l-Hidâye, t.y.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır. *el-Mensûr fi'l-kavâid*. Kuveyt: Vezâretü'l-Evkafi'l-Kuveytiyye, 1985.
- Zerkeşî. *Şerhu Zerkeşî*. Riyad: Dâru Ubeykân, 1993.
- Zeylaî, Fahrüddin Osman b. Ali. *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik*. Kahire: Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1313.

Evaluation Of Teshîlu's-Sarf Written By Vildan Faik Regarding Arabic Grammer Teaching Methods Yeliz Çiçek *

Abstract

In the introduction chapter of this research, brief knowledge about morphology studies during the Ottoman Empire was given. The problem and the aim of our study, its importance, limitations, hypothesis, and definitions were explained. In the limitations chapter, in order to compare the Arabic teaching methods of Teshîlu's-sarf with modern techniques, knowledge about the grammer books "Arabic Conjugations and Morphology Knowledge" (M. Sadi Çöğenli), "Arabic Grammer" (Mehmet Maksutoğlu), "Arabic Grammer" (Hüseyin Günday and Şener Şahin), and "Introduction to Arabic Grammer – 1 Morphology" (Erkan Aşar), which were selected among current Arabic morphology books, were mentioned. In the methods section, informations about the model of this research, the universe and the sample, the techniques of data collection, and the data analysis were presented. In the discussion chapter, in order to help the reader for making a reliable comparison, a full text transcription of the Teshîlu's-sarf was given and a general information about the written work and its author Vildan Faik was mentioned. In the next step, the topics, the techniques of teaching, and the methods of the Teshîlu's-sarf were evaluated. In the second part, a constructive analysis of the morphology principles of the Arabic grammer which were mentioned in the Teshîlu's-sarf was made with the above mentioned 4 morphology books, and the results of this analysis were presented under 34 headings. Lastly, the conclusion and the suggestions of this study were presented by making a general criticism of this book about teaching Arabic grammer.

Key words: Vildân Fâik, Method, Teaching, Oppositinal Analysis, Cultural Heritage.

Vildân Fâik'in Teshîlu's-Sarf Adlı Eserinin Arapça Dilbilgisi Öğretimi Açısından Değerlendirilmesi**

Yeliz Çiçek

Öz

* Doctor, Kafkas University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Department of Arabic Language and Rhetoric, Kars, Türkiye.

Öğr. Gör. (Dr.), Kafkas Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belağatı Anabilim Dalı, Kars, Türkiye.

** Bu makale Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yabancı Diller Eğitimi Anabilim Dalı, Arap Dili ve Eğitimi Bilim dalında Prof., Dr. Nurettin Ceviz danışmanlığında "Vildan Faik'in Teshilus-Sarf Adlı Eserinin Arapça Dilbilgisi Öğretimi Açısından Değerlendirilmesi" adındaki Yüksek Lisans Tezinden üretilmiştir.

Yelizcicek2001@yahoo.com

ORCID 0000-0002-8041-5518

Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 5 April/ 5 Nisan 2022

Accepted / Kabul Tarihi: 6 May/ 6 Mayıs 2022

Published / Yayın Tarihi: 28 July / 28 Temmuz 2022

Volume / Cilt: 9; **Issue / Sayı:** 18 **Pages / Sayfa:** -348-380

Suggested ISNAD Citation: Yeliz Çiçek, "Vildân Fâik'in Teshîlu's-Sarf Adlı Eserinin Arapça Dilbilgisi Öğretimi Açısından Değerlendirilmesi", Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 9/18 (Temmuz-July 2022), 348-380.

www.dergipark.org.tr

Osmanlı döneminde eserlerin Arap harfleri ile yazılması o dönemdeki eğitim kurumlarında Arapça eğitimini ihtiyaç haline getirmiştir. Bu ihtiyaç beraberinde değerli eserlerin yazılmasına da vesile olmuştur. Vildân Fâik tarafından 1317/1899 yılında yazılmış olan *Teshîlu's-sarf* bu eserlerden biridir. Bu çalışmamızda, Arapça öğretimi konusunda bir kaynak eser niteliği taşıyabilecek *Teshîlu's-sarf*'ın içeriğinin günümüzde kullanılan dört temel sarf kitabı ile karşıtsal çözümlenmesi yapılarak incelenmesi hedeflenmiştir. Bu araştırmada adı geçen kitabın Türkçeye çevrilmesinden sonra günümüzde bu ders içinde okutulan Erkan Avşar'ın "*Arap Gramerine Giriş -1, Sarf*", M:Sadi Çöğenli'nin "*Arapça Fiil Çekimleri ve Sarf Bilgisi*", Mehmet Maksutoğlu'nun "*Arapça Dilbilgisi*", Hüseyin Günday-Şener Şahin'nin "*Arapça Dilbilgisi*" kitaplarıyla karşılaştırılmasını ve eserin Arapça dilbilgisi öğretimi açısından değerlendirilmesini kapsamaktadır. Bu çalışma 2009 yılında Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsünde Yüksek Lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Vildân Fâik, Metot, Öğretim, Karşıtsal Çözümleme, Kültürel Miras.

GİRİŞ

Kültür mirasımızı korumak adına milletimizin hafızası niteliği taşıyan eski eserlerin süratle bugünkü dilimize aktararak, matbu hale getirilmesi önem arz etmektedir. Bu alanda yapılacak çeviriler için Osmanlıcanın yanı sıra Arapça ve Farsça bilen değerli ilim adamlarının benzer çalışmalar yapması gerekmektedir. Geçmişimizi aydınlatmadan geleceğe ışık tutmak mümkün değildir. Daha aydınlık bir geleceğe ışık tutmanın ilk basamağını kendini ve tarihini tanıma oluşturur. Osmanlı dönemini anlatan kıymetli eserler bizim geçmişimize ışık tutmaktadır. Milletler kendi tarihlerini tanımadan geleceğin temellerini atamazlar. Arapçayı öğretmek için kaleme alınmış eski eserler üzerine yapılacak bilimsel çalışmalar vasıtasıyla Arapçanın modern metotlarla öğretimine katkıda bulunmak mümkündür.

Eğitim ve öğretim, hiç bir devletin vazgeçemeyeceği bir mecburiyettir. Bununla beraber her devlet, vatandaşını, kendi şartları, ihtiyaçları ve ileriye dönük hedeflerini göz önünde bulundurarak yetiştirmeye çalışır. Osmanlı Devleti de vatandaşını kendi durum ve şartlarına uygun bir şekilde yetiştirmeye gayret etmiştir. Osmanlı Devleti vatandaşlarını kendi düşünceleri doğrultusunda yetiştirmek amacıyla eğitim-öğretim müesseseleri kurmuştur. Bu müesseselerin başında medreseler gelmekteydi. Bilinenin aksine medreseler sadece dini eğitim veren kuruluşlar değildi.

İlk medreselerde sarf-nahiv gibi Arapça dil bilgisi dersleri ve fıkıh derslerinden başka ders yapılmamaktaydı. Daha sonraki dönemlerde sarf-nahiv ve fıkıhtan başka hadis,

tefsir, tarih, şiir, hitabet, kelam, mantık gibi alanların yanı sıra 'ulûm-i akliye'den de birçok konuda dersler medreselerin müfredatına dâhil olmuştur.¹

Osmanlı Döneminde Arapça öğretimi bugünkü anlamda hazırlık sınıfı diyebileceğimiz hazırlık medreselerinde yürütülmüştür. Hazırlık aşamasında okutulan kitapların içerikleri ezber derecesinde öğrenilmeden üst medreselere geçme imkânı olmamıştır. Sarf, nahiv ve belâğat ilim dallarında en detaylı kuralları içeren el-Emsile, el-Maksûd, el-Avamil gibi kitaplar okutulmuştur. Arapça ihtisas alanı olarak programlarda yer almamış, edebiyat ve bu dilin muasır versiyonları ayrı ilim dalları olarak okutulmamıştır.²

Osmanlı Döneminde kitaplar Arapça kaleme alınmıştır. Arapça öğretimi, özellikle şerri ilimlerin öğrenebilmesi ve bu dilde yazılmış eserlerin okunabilmesi amacıyla programlanmıştır. Bunun için bir medrese öğrencisinin yapması gereken ilk iş Arapçayı gramerine uygun bir şekilde öğrenmektir. Bu münasebetle medrese müfredatında temel eğitim olarak sarf-nahiv gibi dersler okutulmaktaydı. Arapça derslerine önce sarf denilen morfoloji ilmiyle başlanıyordu.³

Fatih Döneminde medreseler, yirmili, otuzlu, kırklı ve üst medreseler şeklinde düzenlenmiştir. Yirmili ve daha yukarı medreselerde okuyabilmek için, öğrencinin, daha önceden temel gramer ve mantık derslerini almış olmaları gerekiyordu. Kelime türemeleri ve fiil çekimleri konularını işleyen temel Arapça gramer biliminin adı sarftır. Nahiv ise Arapça dilbilgisinin ikinci kademesi olan "cümle yapısı ve kuruluşu" ile ilgili konuların anlatıldığı derstir. Bu derslerde; gramerin "Sarf" kısmında *Emsile*, *Binâ*, *Maksûd*, *İzzî* ve *Merâh*; "Nahiv" kısmında *Avâmil*, *İzhâr* ve *Kâfiye*; Mantık kısmında *Şerh-i Şemsiyye*, *Şerh-i Tevâli*, *Şerh-i Metâli*, *Şerh-i İsağocî*; Usûl-ü Fıkıh kısmında da *Telvîh* kitaplarını okuması gerekiyordu

1 Dursun Hazer, "Osmanlı Medreselerinde Arapça Öğretimi ve Okutulan Ders Kitapları". Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi I (2002), 277.

2 Hazer, "Osmanlı Medreselerinde Arapça Öğretimi ve Okutulan Ders Kitapları", 275.

3 Hazer, "Osmanlı Medreselerinde Arapça Öğretimi ve Okutulan Ders Kitapları", 277.

Osmanlı medrese eğitiminde Sarf ilminde, basitten karmaşığa doğru kelime bilgisini öğrenciye öğreten, Sarf Cümlesi diye anılan yukarda bahsedilen şu beş kitap okutulmaktaydı:⁴

1. *el-Emsile*: Osmanlı medreselerinde ve günümüzde klâsik usulü uygulayan bazı öğretim kurumlarında Arapça derslerinde ilk okutulan ve ezberletilen eserdir. Yazarı bilinmemekle beraber, bazı şerhlerde musannifinin Hz. Ali olduğu ifade edilmiştir.

Eserde "nasara" fiilinin sulasî mücerredinden doğan fiil ve isimlerin "muhtelif" ve "muttarid" çekim örnekleri yer aldığı için, kitap "el-emsiletu'l-muhtelif" ve "el-emsiletu'l-muttaride" olmak üzere ikiye ayrılır. el-Emsiletu'l-muhtelif'de "nasara"nın sulasî mücerredinden türeyen en işlek fiil ve isim kalıpları tanıtılır. Sayısı yirmi dört olan bu kalıplar işlerlik sırasına göre karışık şekilde dizilir. Burada fiillerin adı, zamanı, etken-edilgen (malûm-meçhûl), eril-dişil (müzekker-müennes), tekil-ikil-çoğul (müfred-müsenna-cem'), olumlu-olumsuz hâlleri, şahsı ve anlamı, isimlerin adı, türü, tekil, ikil, çoğul, eril-dişil halleri ve anlamı Türkçe olarak verilir. el- Emsiletu'l-muttaride bölümünde ise bu yirmi dört kalıp teker teker ele alınıp, şahıslara ve fiilse malûm-meçhûl durumuna göre, her sîğanın anılan biçimde ayrıntılı tanıtımları ve çekimleri yapılır. Yirmi dört kalıbın on üçü fiil ve on biri isimdir.

2. *Binâu'l-Ef'âl*: Yine yazarı bilinmeyen bu kitapta da, Arapça fiiller sulâsî (üçlü)den sudâsî (altılı)ya doğru ve dildeki işleklik sırasına göre, mastarlarıyla birlikte verilir. Ayrıca her kalıbın muteaddî ve lâzım anlamlarına işaret edilir. Fiillerde görülen söz konusu değişiklikleri otuz beş bâbda ele alan kitap, on sekiz bâbda sulâsî "aksam-ı seb'a"nın kısımları olan sâhih, ecvef, mudâ'af, misâl, mehmûz, nâkıs ve lefif kavramaları birer örnekle açıklanır.

3. *el-Maksûd*: Müellifinin kim olduğu ihtilâflıdır. İmam Birgivî, *Maksûd*'u İmâm-ı Azâm'a (ö.150/767) izafe eder. Kitapta önce sarf ilminin önemine işaret edilir. Sonra *Binâ*'daki gibi ilk olarak sahîh fiiller tekrarlanır. Ardından sahîh olmayan fiillerden

⁴ Bkz. Musa Yıldız. Osmanlı Döneminde Arapça Öğretimi ve Okutulan Ders Kitapları. Türkiye'de Yabancı Dil Eğitimi Ulusal Kongresi (22-23 Kasım). G.Ü., Gazi Eğitim Fakültesi, Ankara: 2007, 824-829.

bahsedilir ve burada i'lâl kâideleri ile illetli harfler izâh edilir. Sonra ism-i fâil, ism-i mefûl, mimli mastar vb. açıklanır.

4. *el-'İzzî fî't-Tasrîf*: İzzeddîn ez-Zencânî'nin (ö.655/1257) yazdığı bir sarf kitabıdır ve yazarının isminden dolayı 'İzzî diye tanınır. Tasrîfu Zencânî, Tasrîfu 'İzzî veya el-Muhtasar adlarıyla anılır. 'İzzî'de, fiillerin harf sayılarına ve türlerine göre tasnifi yapılır. El-Emsiletu'l-muhtelife sırası takip edilerek, fiillerin istisnaî hâlleri zikredilir. Kitabın sonlarında ise, ism-i zamân, ism-i mekân ve ism-i âlet konu edilir.

5. *Merâhu'l-Ervâh*: Hayatı hakkında bilgi bulunmayan Ahmed b. Alî b. Mes'ûd'undur (ö. VIII/XIV. yüzyılın başları). Girişte, sarf ilminin önemine temas eden yazar, kitabını yedi bölüme (bâb) ayırır. Birinci bölümde, mastar ve mastar kalıpları, üçlü kök fiilden (sulâsî mücerred) altı kalıbı ve bunların bazı Arap kabileleri tarafından farklı kullanılışı, üçlü kök fiilden türeyen (mezîd) on iki fiil kalıbı, dörtlü kök fiilin (rubâî mücerred) ondan türeyen (rubâî mezîd) ve ona dahil edilen (rubâînin mulhakları) fiil kalıpları, dörtlü kök fiilin beşli türemişiyle (humâsî mezîd) altılı türemişi (sudâsî mezîd) ve buna dâhil edilen fiil kalıpları ele almıştır. Diğer altı bölümde, düzensiz fiiller olan mudâ'af, mehmûz, misâl, ecvef, nâkıs ve leffî'n zamanlara ve şahıslara göre çekimi verilir.

Medreselerde okunan kitaplardan birçoğu ezberleniyordu. İslâmî bilimler genellikle naklî bilimler olduğu için, bilginin olduğu gibi korunması ve daha sonraki kuşaklara bozulmadan aktarılması önemli idi. Bunun en sağlam yolu da kitapların eski âlimlerin yazdığı şekliyle aynen ezberlenmesi idi. Bir kitabı ezberlemenin en kolay yolu da, oradaki bilgileri nazım haline getirmektir. O günün koşullarında kitaplar çoğaltılmadığı için medrese öğrencileri sorumlu tutuldukları eserleri yazıya geçirmek zorunda kalıyorlardı. Bu şekilde, İslâm dünyasında okutulan ders kitaplarının birçoğu çeşitli dönemlerde çeşitli kişiler tarafından nazım haline getirilmişti. Mevcut eserleri yazıya geçirmek ise belli bir dilbilgisi ve kompozisyon tecrübesini gerekli kılıyordu. Bu nedenlerden ötürü sarf ve nahiv dersleri, o günün şartlarında öğrencilerin öğrenimlerine devam edebilmeleri için temel teşkil ediyordu. Osmanlıcanın düzgün yazılabilmesi ve okunabilmesi, Arapça dilbilgisinin

iyi kavranmasını gerekli kılmakta idi. Dolayısıyla Osmanlı döneminde öğrenciler, Arap dili konusunda titiz bir eğitimden geçiyorlardı.⁵

Osmanlı Döneminde Osmanlı Türkçesiyle yazılan eserlerde edebiyat, tarih, felsefe, matematik, astronomi ve Arap dili alanında değerli bilgiler mevcuttur. Bu kitapların önemli bir kısmı ülkemizin kütüphanelerinde veya şahsî koleksiyonlarda bulunabilir. Ancak bu eserler yeterli ilgiyi görememektedir. Bunun nedenlerinden birisi Osmanlıca konusunda yeterli sayıda araştırmacının bulunmaması, bir diğeri de bu eserler üzerinde çalışmaya teşvik edici bir motivasyonun olmamasıdır. Milli kültürümüzün yazılı sertifikası kabul edilebilecek bu kıymetli kaynaklar, kütüphanelerimizin tozlu raflarında çürümeye terk edilmektedirler. Bu eserlerin incelenmesi, sadece bizleri kendi kültürümüz hakkında aydınlatmakla kalmayacak, aynı zamanda Arapçanın modern metotlarla öğretimine katkıda bulunarak Arapça öğretim yöntemleri konusunda, bugün için dahi geçerli olabilecek bilgiler gün ışığına çıkarılabilecektir. *Teshîlu's-Sarf* adlı kitap, Vildân Fâik tarafından 1317/1899 yılında İstanbul'da yazılmış ve Mekteb-i Harbiye-i Şâhâne Matbaası'nda basılmıştır. Bu kitapta kendi dönemine ait Arapça dilbilgisi öğretimi esasları bulunmaktadır. Arapça sarf konusunda bir kaynak eser niteliği taşıyabilecek bu kitabı günümüz diline aktarmak, Arap dili öğretimi yöntemleri konusunda değerli bilgiler verebilir.

Günümüzde önem kazanan modern dil öğrenme metotlarının gelişmesine, daha önceki öğretim çabalarının katkıları olduğu düşünülmektedir. Klasik öğretimde kullanılan dil öğretim çalışmalarının araştırılması, günümüzdeki öğretim yöntemlerinin daha sağlıklı değerlendirilmesine katkı sağlayabilir. Böyle bir katkının ortaya çıkarılmasının, bir yandan öğretim mirasının yeniden yorumlanmasına, diğer yandan da yeni öğretim açımlarına katkı sağlayacağı öngörülmektedir. Bu nedenle Osmanlı döneminde yazılan eserlerin yazılış maksat ve metodunu belirlemekte fayda vardır. Benzer araştırmaların yok denecek kadar az sayıda olmasından dolayı çalışmamızın bundan sonraki araştırmacılara örnek olması öngörülmektedir.

5Ömer Özyılmaz, Osmanlı Medreselerinin Eğitim Programları, (Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002), 107.

1. Yazar Vildân Fâik

Zürrâdan İslam Ağa'nın oğlu olan yazar, adını Vildân Fâik b. İslam ed-Debrevi olarak vermektedir. Ebu'l-ula Mardin, Vildân Fâik'in uzun yıllar Üsküdar'da oturduğu için Üsküdarlı Vildân Efendi olarak meşhur olduğunu söylemektedir. Vildân Fâik Manastır'ın Debre sancağına bağlı Rekalar kazasının Perseniçe köyünde, 1269/1853 tarihinde doğmuştur. Sekiz yaşındayken babasıyla birlikte Üsküdar'a gelip Vâlîde-i Atîk Medresesi'nde amcası Hafız Yakup Efendi'nin yanına yerleşmiştir. Yazar, ilk tahsilini Ispartalı Hoca Hafız Sabri Efendi'nin yanında yaptıktan sonra, on iki yaşında Kur'an'ı ezberlemiş, on yedi yaşında iken de ilm-i vücûhtan kırâ'ât-ı seb'a ve aşereyi de bitirerek mezun olmuştur. Daha sonra Üsküdar muciz dersiamlarından olan el-Lema'tu'l-berkiyye'nin yazarı Alâiyeli Kara Mustafa Efendi'nin ders halkasına katılmıştır. On dokuz sene okuduktan sonra hocasından icazet almıştır. 1299\1882'de Üsküdar'da Yeni Cami'de ders okutmaya başlamıştır. 1314/1898'de talebelerine ilk icazeti vermiştir. 1303\1883'de Üsküdar'da, Askeri Toptaşı Rüşdiyesi'nde önce Farsça, daha sonra da Arapça hocalığı yapmıştır. 1324\1906'da Huzur Dersleri'ne (Ramazan ayında padişahın huzurunda yapılan tefsir dersleri) muhatap (anlatılan dersi müzakere eden) olarak tayin edilmiştir. 1327/1909'da mukarr (tefsir dersini veren) olmuş; 1341/1922 yılına kadar bu vazifede kalmıştır. 1327/1911'de Vâlîde Sultân Dershânesi müdürü olmuş ve bu görevi Eylül 1330/1914'e kadar sürdürmüştür. 1326/1908'de Süleymâniye Medresesi Hadîs-i Şerif müderrisliğine atanmıştır. Ruûsu gittikçe yükselerek 1335/1916'da Hamise-i Süleymâniye'ye çıkarılmıştır. II. Meşrutiyet'in ilanından sonra, Meşrutiyet'i güçlendirmek amacıyla Arnavutluk İttihâd Kulübü ve Cem'iyet-i İttihâdiye'nin kararı ve Bâb-ı Âlî'nin tensibi ile, Manastır, İşkodra ve Selanik vilayetlerine gönderilen Hey'et-i Nasiha'nın başkanı olarak iki ay vazife yapmıştır. İlmiye Sâlnâmesi'nde, D'aru'l-Hikmeti'l-İslâmiyye Kısım-ı Âlî Tefsîr-i Şerif muallimlerinden ve Ders-i Şerif mukarrarı olduğu bildirilmektedir. Vildân Fâik aynı zamanda Medresetü'l-Mütehassısîn'de, Tefsîr ve Hadîs şubesinde, Tefsir Usûlü okutmuştur. 4 Temmuz 1343/1924'de Üsküdar'da Hacı Hasna Mahallesindeki Selvîlik Caddesi No 5'deki evinde vefat etmiştir. ⁶

⁶ Bkz. Sadık Albayrak, *Son Devir Osmanlı Uleması* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1996) 352-353; Mustafa Özel, "Son Osmanlı Tefsir Tarihinden Portreler-I", 9 Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XVI (2002), 60-66.

1.1. Eserleri:

Yazarın eserlerini matbu olanlar ve elyazmaları olmak üzere iki kısımda incelemek mümkündür.

Matbu olanlar:

1. *Terşîhu'l-kalem fî Lâmiyeti'l-'acem* (Dersa'âdet 1308). Isfehanlı Tuğrâ'î'nin meşhur Lâmiyetu'l-'acem kasidesinin Arapça şerhidir. İstanbul'da Matbaa-i Amire'de basılmış olup 132 sayfadır.
2. *Teshîlu's-sarf* (İstanbul 1307/1899). Eser Türkçe olup kitabın kapağındaki ifadeden, Koca Mustafa Paşa Askeri Rüşdiyesi için yazıldığı anlaşılmaktadır.
3. *el-Kavlu's-sâbit fî kadâ'i'l-fevâ'id*. Fıkha dair olan bu eser, 1310/1892'de Matbaa-i Osmâniye'de basılmıştır. Namazların kazâ edilmesine dairdir. 46 sayfadır.
4. *Esrâru's-savm* (İstanbul 1315)
5. *el-Mevâ'izu'l-hisân* (Dersa'âdet 1330/1911). Eser, yazarın Huzur derslerindeki takrirlerinden oluşmaktadır. Kitapta dört takrir bulunmaktadır. Birincisi 1327/1909'da, Hûd suresinin 17. ayetinin tefsirini yedinci mukarrır olarak; ikincisi 1328/1910'da aynı surenin 3233 ve 34. ayetlerinin tefsirini yine yedinci mukarrır olarak; üçüncüsü, 1329/1911'de mezkur surenin 50-51 ve 52. ayetlerinin izahlarını beşinci mukarrır ve 1330/1911'de adı geçen surenin 78-79 ve 80. ayetlerinin açıklanmasını yine beşinci mukarrır olarak ihtiva etmektedir.

Kitap hakkında, giriş kısmında şöyle deniyor: "Ramazan-ı Şeriflerde Huzûr-i Hümâyûn'da takrîrat-ı belîğâneleri ile tefsîr ettiği âyât-ı celîleyi ve beyne'lulemâi'l-muhâtabın cereyan eden avamiz mebâhisi muhtevi, ders-i erbaayı cami' bir kitab-ı müstedap, misli nayab-ı şâyân-ı mütalâa bir eser-i nefisidir. Bu eser 80 sayfa olup İstanbul'da Matbaa-i Hayriye'de basılmıştır."

El Yazmaları:

Yazarın yazma eserleri, matbu kaynaklarda zikredilmemektedir. Bu eserler Süleymaniye ve Hacı Selim Ağa Kütüphanelerinde bulunmaktadır.

1. *Âyet Tefsîri*, Süleymaniye Kütüphanesi Yazma Bağışlar Bölümü, demirbaş numarası (d.n.): 65
2. *Kasîde-i Munferice Şerhi*. Aynı yerde, d.n. 107. İsmâil Rusûhî Ankaravî'nin İbnu'n-Nahvî'ye ait el-Kâsidetu'l-munferice üzerine kaleme aldığı şerhinin hatalarını ele alır.
3. *Risâle fî şerhi hilyeti'n-nebeviyye*. Aynı yerde, d.n. 35.
4. *Şerh-i Kasîde-i Hâziye* (Tercüme). Aynı yerde, d.n. 106.
5. *Nahviyye, Maltiyeye, Dînâriyye Makâmelerinin Şerh ve Tercümesi*. Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Hüdai Efendi Bölümü d.n. 1393.

2. *TESHÎLU'S-SARF'IN GÜNÜMÜZ SARF KİTAPLARIYLA KARŞILAŞTIRILMASI VE ARAPÇA DİLBİLGİSİ ÖĞRETİMİ AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ*

Teshîlu's-sarf öğretim yöntemi bakımından günümüzde yazılan aşağıdaki dört Arapça kitabıyla karşılaştırılmıştır.

1. *Arapça Dilbilgisi (1992)*: Eser Mehmet Maksutoğlu tarafından yazılmıştır. Kitap üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm kelimenin söyleniş ve yazılışını belirten alfabeyle, ikinci bölüm kelimenin yapısı, bölümleri ve kelimelerin uğradıkları değişikliklere ayrılmış, üçüncü bölümde ise cümle kuruluşu, kelimenin cümle içindeki değişiklikleri incelemiştir.⁷

2. *Arapça Fiil Çekimleri ve Sarf Bilgisi (1999)*: Yazarı M. Sadi Çöğenli'dir. Kitabın birinci, ikinci, üçüncü ve dördüncü bölümlerine sırasıyla üçlü, dörtlü, beşli ve altılı fiillerin çekimleri yapılmıştır. Beşinci bölümünde ise mastar, mubalağa kipleri, taaccüb fiilleri gibi sarf konuları verilmiştir. Ayrıca kitabın sonunda da bütün fiillerin özetlerini kapsayan fiil çekim tabloları verilmiştir.⁸

7 Bkz. Mehmet Maksutoğlu, *Arapça Dilbilgisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 9. Basım, 1992.

8 Bkz. Sadi Çöğenli, *Arapça Fiil Çekimleri ve Sarf Bilgisi*. Erzurum: Bakanlar Matbaacılık, 1999.

3. Arap Gramerine Giriş-1, Sarf (2004): Erkan Avşar'ın yazdığı bu kitap sadece sarf konusunu ele almaktadır. On bölümden oluşan kitap ilk ve orta düzeyde Arapça öğrenmek isteyenler için hazırlanmıştır. Kitapta Arap harfleri, Arapçada kelimenin bölümleri, Arapçada zamanlar, fiil çeşitleri ve yirmi dört sığa ele alınmaktadır. Ayrıca eserde diğer kitaplardan farklı olarak sarf üzerine sınavlar bulunmaktadır.⁹

4. Arapça Dilbilgisi (2005): Yazarları Hüseyin Günday ve Şener Şahin'dir. Eserde sarfin temel konularını oluşturan fiil çekimleri, bablar, aksâm-ı seb'a, mastar çeşitleri, fiilden türeyen isimler, ism-i zamân ve mekân gibi konular ele alınmıştır.¹⁰

2.1. - *Teshîlu's-sarf* ve Diğer Dört Sarf Kitabının Karşıtsal Çözümlemesi

2.1.1. Mukaddime [3, 4]¹¹

Teshîlu's-sarf'ta giriş kısmına sarfin tanımını yapılarak başlanmıştır. İsim, fiil, zaman ve harf gibi terimlerin tanımının yanı sıra kitapta yer alan bölümler ve kapsadığı konular başlıklar halinde verilmiştir.

Çöğenli kitabında sarfin tanımını yapmamıştır fakat kelime türlerini vermiştir.¹² Günday ve Şahin *Teshîlu's-sarf*'a benzer anlatım biçimiyle sarfin tanımını yaparak sarfin başlıca konularını başlıklar halinde vermişlerdir.¹³

Maksutoğlu kitabının ikinci bölümünde sarfin tanımına yer vermesinin yanı sıra harf, isim ve fiilin tanımına da yer vermiştir. Avşar sarfin tanımını yapmamasına karşın kelime bölümleri başlığı adı altında isim, fiil ve harfin tanımını yapmıştır.¹⁴

9 Bkz. Erkan Avşar, *Arap Gramerine Giriş 1- Sarf*. İstanbul: Elif Yayınları, 2004.

10 Bkz. Şener Şahin ve Hüseyin Günday, *Arapça Sarf Bilgisi*, İstanbul: Alfa Yayınları, 2. Basım, 2005.

11 Bu sayılar *Teshîlu's-sarf* taki orijinal sayfa numaralarına işaret etmektedir. Bkz. Vildân Fâik, *Teshîlu's-sarf*, İstanbul: Mektebi Harbiye-i Şâhâne Matbaası, 1318.

12 Çöğenli, *Arapça Fiil Çekimleri ve Sarf Bilgisi*, 7.

13 Maksutoğlu, *Arapça Dilbilgisi*, 39-40.

14 Şahin & Günday, *Arapça Sarf Bilgisi*, XIII.

2.1.2. Hâl ve 'Aded-i Hurûf [5, 6, 7, 8]

Teshîlu's-sarf'ta isim mebnî ve mu'rab olmak üzere iki bölümde ele alınmıştır. Mu'rab isimlerin kendi içinde câmid ve mutasarrif olarak incelendiğini ifade edilmiştir. Mu'rab kelimenin tanımını veren yazar bu konunun aslında nahiv konusu olduğu bilgisini de ilave etmiştir. Son harekesi değişmeyen kelimeler şeklinde ifade edilen mebnî kelimelere هذا، هو، حيث örnekleri verilmiştir. Ayrıca Merfu', mansûb ve mecrûr kelimeler kısaca tanımlanmıştır.

Arapçada câmid isimleri harf sayısına göre ikiye ayıran yazar asıl kelimelerin üç, dört ya da en fazla beş harfli olabileceği bilgisini verdikten sonra sülâsî mücerredlerin vezinlerinin on olduğunu ve bu vezinlerin dışında üç harfli isim olmadığını belirtmiştir. Ayrıca bu vezinlere verilen örneklerle konu desteklenmiştir. Rubâî mücerredlerin yaygın olan beş vezni örneklerle desteklenerek anlatılmıştır. Humâsî mücerred kelimeler için de dört ^{vezin} ve örnekleri verilmiştir.

Bunların yanı sıra yazar fiillerde ziyade kılınan harfleri (سَأَلْتُمُونِيهَا) ve (أَلْيَوْمَ تَنْسَاهُ) kalıplarıyla formüle etmiştir. Bu bilgiye karşılaştırma yapılan diğer kitaplarda yer verilmemiştir.

Maksutoğlu *Teshîlu's-sarf*'ın anlatım biçimine benzer şekilde isimlerin köklerine göre câmid ve müştak isim olmak üzere ikiye ayrıldığını ifade etmiştir. Ayrıca müştak isimleri isimden ve fiilden türeyenler şeklinde incelemiştir.¹⁵ Avşar, Maksutoğlu gibi müştak isimleri isimden ve fiilden türeyenler şeklinde ele alınmıştır.¹⁶

Çöğenli, Günday ve Şahin ise bu konuya yer vermemişlerdir.

2.1.3. Kelimenin Hâl Vezni [9-12]

Teshîlu's-sarf'ta kelimelerin asıl ve zaid harflerinin bilinmesi için ل ع ل harflerinin vezin kabul edildiği ifade edilmiştir. Kelimenin bir harfi düşürülecek ya da artırılacak olursa bu harflere uyacak şekilde yapılması gerektiği bilgisi verilmiştir. Örnek: كُنْ kelimesinin mastarı كُنْ ve كُنْ kelimesinin mastarı كُنْ. Daha sonra sülâsî ve rubâî isimlere ait örnekler tablo halinde verilmiştir.

15 Maksutoğlu, Arapça Dilbilgisi, 125.

16 Avşar, Arap Gramerine Giriş 1- Sarf, 293.

Maksutoğlu, Günday ve Şahin Arapçada fiiller başlığı adı altında sülâsî mücerredlerin vezni olarak [ف ع ل] harflerini göstermiştir. Avşar ve Çöğenli ise bu konuya yer vermemişlerdir.

2.1.4. Kelimenin İlhak Hâli [13, 14, 15]

Teshîlu's-sarf'ta ilhak, mülhak ile mülhak bihin harf sayısı, hareke, sükûn, tekillik, ikillik ve çoğulluk bakımından eşitliği şeklinde tanımlanmıştır. Asıl harflere eklenen harfin ise anlamı güçlendirdiği belirtilmiştir. Örnek: حسن kelimesine eklenen hemze ile احسن daha güzel anlamına gelmektedir.

İlhakta (ى و ا ن) harflerinin mülhakin başında, ortasında ya da sonunda olduğu bilgisi de verilmiştir. Diğer bölümlerde olduğu gibi bu bölümde de konuya dair pek çok örnek tablo halinde verilmiştir.

Karşılaştırmasını yaptığımız diğer eserlerde bu konu ele alınmamıştır.

2.1.5. Aksam-ı Seb'a [16, 17, 18]

Teshîlu's-sarf'ta aksâm-ı seb'a konusu kelimenin sıhhat ve i'lâl hâli başlığı adı altında ele alınmıştır. Sıhhati, illet harfleri barındırmayan kelime şeklinde tanımlayan yazar aksam-ı seb'aya ait fiil türlerinin kısaca tanımını yaptıktan sonra örnekler vermiştir.

Fiil ve isimlerin her durumda aksam-ı seb'aya uymaları gerektiği belirtilmiştir. İ'lâlin ise fiillere nispetle isimlerde daha az olduğu için kitabın ikinci kısmında daha ayrıntılı ele alınacağı şeklinde bir hatırlatmada bulunulmuştur.

Çöğenli, aksam-ı seb'aya ait fiillerin kısaca tanımını yaparak örnek vermiştir. Ayrıca aksam-ı seb'adan bazısının birleşebileceği bilgisini vermiştir. Örneğin اَجَج kelimesinde hem mehmûz'ul-fâ hem de muzaaflik özelliği vardır.¹⁷

Avşar, fiilleri köklerinde illet harfi bulunup bulunmaması açısından sahih ve mu'tell fiil olmak üzere iki ana guruba ayırmıştır. Fiillerin bölümlere ayrılmasının nedeni olarak fiil çekimleri esnasında meydana gelen değişiklikleri göstermiştir.¹⁸ Maksutoğlu da

17 Çöğenli, Arapça Fiil Çekimleri ve Sarf Bilgisi, 9-10.

18 Avşar, Arap Gramerine Giriş 1- Sarf, 153-156.

Avşar gibi fiilleri sahih ve mu'tell fiil olmak üzere iki ana başlık halinde ele alarak kısaca tanımlarını vermiştir.¹⁹

Günday ve Şahin karşılaştırmasını yaptığımız diğer kitaplara nazaran bu konuyu daha ayrıntılı ele almışlardır. İlet harfi olarak adlandırılan (ا و ى) harflerinin bünyesine girdikleri kelimelerde ses veya hareke bakımından bir takım değişikliklere yol açtığı bilgisi verildikten sonra fiil türleri açıklanmıştır. Ayrı ayrı her fiilin tanımı yapılarak pek çok sayıda örnek tablo halinde verilmiştir. Bunun yanı sıra bu fiillerin mazi muzâri ve emir kiplerine ait çekim tablolarına da yer verilmiştir.²⁰

2.1.6. İdgâm Kuralları [19, 20, 21]

Teshilu's-sarf'ta İdgâmın tanımı yapılarak vâcib, câiz, mümteni' olmak üzere ayrılmıştır. İdgâm türleri de açıklanarak konu örneklerle desteklenmiştir.

Maksutoğlu " Ses uyumu ve yumuşama kaideleri " başlığı altında ele aldığı idgâmın tanımını yaparak üç kural hâlinde konuyu açıklamıştır.²¹ Avşar, Çöğenli, Günday ve Şahin bu konuyu ele almamışlardır.

2.1.7. Müzekkerlik ve Müenneslik [22-25]

Teshilu's-sarf bu konuyu kelimenin tezkîr te'nîs hali başlığı altında ele almıştır. Eserde müenneslik alameti olarak kapalı te, elif-i memdude ve elif-i maksura verilmiştir. Müennes ve müzekkerler lafzî, hakîkî olmak üzere üç başlık altında ele alınmış ve örnekler verilmiştir. Semâî müenneslerin Arap'tan işitildiği gibi alındığı bilgisine ilaveten yaygın olan semâî müennesler bir tablo halinde verilmiştir. Semâî müenneslerle ilgili verilen bu geniş tabloya, karşılaştırdığımız diğer kitaplarda yer verilmemiştir.

Çöğenli, Günday ve Şahin bu konuyu ele almamışlardır. Maksutoğlu ve Avşar'ın kitaplarında *Teshilu's-sarf*'ın anlatımına benzeyen açıklamalar dikkat çekmektedir. Maksutoğlu bu konuyu isimlerde erkeklik, dişilik başlığı adı altında ele almıştır. Dişilik alâmetlerinin *Teshilu's-sarf'ta* olduğu gibi yuvarlak te, memdude elif ve maksura elif

19 Maksutoğlu, Arapça Dilbilgisi, 43-44.

20 Şahin ve Günday, Arapça Sarf Bilgisi, 29-58.

21 Maksutoğlu, Arapça Dilbilgisi, 222-224.

olduğundan bahsetmiştir. Müennesleri hakîkî ve mecâzî müennes olmak üzere ikiye ayıran yazar, lafzî ve semâî müennesleri mecâzî müennes başlığı içinde ele alınmıştır.²²

Avşar ve Maksutoğlu *Teshilu's-sarf*'tan farklı olarak hemzeden de müenneslik alameti olarak bahsetmiştir. *Teshilu's-sarf*'ta olduğu gibi müennesleri hakîkî, lafzî ve semâî müennes olmak üzere üçe ayırmıştır.

2.1.8 Tekillik-Çoğulluk [26-39]

Teshilu's-sarf'ta konu,"Kelimenin kemmiyyet hâli" başlığı altında ele alınmıştır. Tekil, ikil ve çoğul formların hangi ekler vasıtasıyla elde edildiği örneklerle pekiştirilerek açıklanmıştır. Azlık çokluğu ve çokluk çoğulu olarak nitelendirdiği kırık çoğullara ait vezinlerin anlamlarının, müfredlerinin ve ikillerinin verildiği tablolara genişçe yer verilmiştir. Karşılaştırma yaptığımız diğer kitaplarda bu tarz bir anlatıma rastlanmamaktadır.

Günday-Şahin ve Çöğenli bu konuyu ele almamışlardır. Avşar da Vildân Fâik ile benzer şekilde tekil, ikil, çoğul durumları ve de kurallı ve kuralsız çoğulları bu bölümde anlatmıştır.²³

Maksutoğlu tekil ve ikil isimleri anlattıktan sonra çoğulları erkek çokluğu ve dişî çokluğu olmak üzere ikiye ayırmıştır. *Teshilu's-sarf*'taki anlatıma benzer bir şekilde çoğulları kırık çoğulu ve azlık çoğul şeklinde nitelendirerek vezinleriyle birlikte ele almıştır.²⁴

2.1.9. Kelimenin İştikâk Hali [40-41]

Teshilu's-sarf'ta istikâkın tanımı yapıldıktan sonra ضرب fiilinden türetilen kelimeler anlamlarıyla birlikte verilmiştir.

Avşar türemiş isimler başlığıyla konuyu ele almıştır. Müştak isimleri fiilden türeyenler ve isimden türeyenler olmak üzere iki ayrı başlık halinde ele almıştır.²⁵ Maksutoğlu müştak ismi, bir fiilden veya bir isimden türemiş olan isim olarak ele almıştır.

²⁶Günday ve Çöğenli bu konuya yer vermemişlerdir.

22 Maksutoğlu, Arapça Dilbilgisi, 128-133.

23 Avşar, Arap Gramerine Giriş 1- Sarf, 76-78.

24 Maksutoğlu, Arapça Dilbilgisi, 133-149.

25 Avşar, Arap Gramerine Giriş 1- Sarf, 293-295.

26 Maksutoğlu, Arapça Dilbilgisi, 125-128.

2.1.10. Harf-i Ta'rif/Belirlilik Tatkısı [41-44]

*Teshîlu's-sarf*ta bu konu istitrad başlığı altında ele alınmıştır. Harf-i ta'rifin tanımı yapıldıktan sonra şemsî ve kamerî harfler ve harflerin kullanımına dair 14 adet örnek kelime verilmiştir.

Maksutoğlu ve Avşar harf-i ta'rifin tanımını yaptıktan sonra şemsî ve kamerî harfleri ve harflerin kullanımına dair örnekler vermişlerdir. Bu iki yazar incelediğimiz kitaptan farklı olarak elif harfiyle ilgili özel imla kurallarına ve örneklerine de yer vermişlerdir.

2.1.11. Cins İsim \ Özel İsim \ Sayılar [44-51]

*Teshîlu's-sarf*ta yazar, cins ismi, özel ismi ve sayıları aynı başlık altında ele almıştır. Yazar câmid isimleri cins isim, özel isim ve sayılar olmak üzere üçe ayırmıştır. Özel ve cins ismin tanımı verildikten sonra sayılar konusuna geçilmiştir.

Çöğenli ve Günday bu konuya yer vermemişlerdir. Avşar ve Maksutoğlu ise bu konuyu isimlerin bölümlere ayrılması başlığı altında ele almışlardır. Özel ismin ve cins ismin tanımı yapılmıştır. Sayıların tanımı yapılmış ve dört bölümde incelenmiştir. İlk bölümde aded-i müfredin müzekker ve müennes formları, ikinci bölümde aded-i mürekkebin tanımı, müzekker ve müennes formları, daha sonra aded-i 'ukûd verilmiştir. Üçüncü bölümde ise aded-i ma'tûf, müzekker ve müennes formları, sayma sayıları ve kesirli sayılar verilmiştir. Konunun sonunda ise zaman isimleri anlamlarıyla birlikte tablo halinde verilmiştir.²⁷

Avşar, Günday ve Şahin, Çöğenli sayı konusuna yer vermemişlerdir. Maksutoğlu ise sayılar konusunu geniş bir biçimde ele almıştır. Aded-ma'dûd ilişkisi, sıra sayıları, üleştirme sayıları ve kesirli sayılarla ilgili ayrıntılı bilgiler verilmiştir.²⁸

2.1.12. Fiiller [52-53]

*Teshîlu's-sarf*ın ikinci bölümünde fiillere ve fiillerin bölümlerine yer verilmiştir. Fiiller mücerred ve mezîd olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Sülâsî mücerredlerin 14 başlık

²⁷ Avşar, Arap Gramerine Giriş 1- Sarf, 75-76; Maksutoğlu, Arapça Dilbilgisi, 174-177.

²⁸ Maksutoğlu, Arapça Dilbilgisi, 205-218.

halinde bu bölümde işleneceği üçüncü bölümde ise mezîd fiillerin işleneceği bilgisi verilmiştir.

Maksutoğlu ve Avşar fiilleri kök harf sayılarına göre mezîd ve müccered olmak üzere ikiye ayırmıştır. Çöğenli ve Günday bu konuyu ayrı başlıklar halinde ele almışlardır.

2.1.13. Mastar [53-59]

Teshilu's-sarf'ta sülâsî mastarlar dört gruba ayrılmıştır. Asıl mastarların bir kuralının olmadığı ve bunların vezinlerinin bilinebilmesi için mutlaka Arap'tan işitilmesi gerektiği vurgulanmıştır. Daha sonra yaygın olan yirmi çeşit mastar ölçüsü tablo halinde verilmiştir. Bu yirmi mastar ölçüsünün dışında da kalıpların olduğu ama onların çok yaygın olmadığı ifade edilmiştir. Mastar- ı mîmî'nin tanımı yapıldıktan sonra bunların da vezinlerinin belli bir kurala tabi olmadığı bilgisi verilmiştir. Mastar-ı merre için مَعْلَةٌ vezni verilmiştir. Mastar-ı nev'i için de daima مَعْلَةٌ vezninde bulunduğu bilgisi verilmiştir.

Avşar Arapça da mastarları beşe ayırmıştır. *Teshilu's-sarf*'ta vurgulandığı gibi sülâsî mastarların belli bir kurala tabi olmadığını belirtmiştir. *Teshilu's-sarf*'taki anlatımdan farklı olarak mastarlarda olumsuzluk konusuna değinilerek mastara ait bazı ortak özellikler ayrı bir başlık altında ele almıştır.²⁹

Çöğenli de Avşar gibi mastarları beşe ayırmıştır. *Teshilu's-sarf*'ın anlatımına benzer şekilde yaygın sülâsî mastar kalıplarını bir tablo halinde vermiştir. Diğer bir benzerlik ise masdar-ı merre için مَعْلَةٌ ve masdar-ı nev'i için مَعْلَةٌ kalıplarının verilmesidir. Çöğenli'ye göre mezîd fiillerinin mastarları kurallıdır.³⁰

Günday ve Şahin mastarları üçe ayırmışlardır. Asli mastarların semâî ve kıyasî olmak üzere iki gruba ayrıldığı, bunlardan semâî olanların sözlük yardımı ile öğrenilebileceği kıyasîlerin ise birtakım özel türetme yöntemleri ile elde edildiği belirtilmiştir. Sülâsî mastarların diğer vezinleri ve örnekleri "sülâsî mastarların diğer vezinleri ve örnekleri" başlığıyla verilen tabloda *Teshilu's-sarf*'ta verilen tüm vezinleri

29 Avşar, Arap Gramerine Giriş 1- Sarf, 221-225.

30 Çöğenli, Arapça Fiil Çekimleri ve Sarf Bilgisi, 307-310.

görmek mümkündür. Mastar-ı merre ve mastar-ı nev'i aynı başlık altında *Teshilu's-sarf* takine benzer şekilde yer almıştır.³¹

Maksutoğlu sülâsî ve rubâî mücerred fiillerine ait mastar ölçülerini vermiştir. Maksutoğlu *Teshilu's-sarf* tan farklı olarak mastar-ı mîmî, mastar-ı merre konularını kitabın ilerleyen kısımlarda farklı bir başlık altında ele almıştır.³²

2.1.14. Mazi Fiili [59-73]

Mazi fiili, "di'li" geçmiş zaman şeklinde ifade eden Vildân Fâik ما edatıyla mazi fiilin olumsuz yapılacağı bilgisini vermiştir. Sülâsî malum fiillerin فَعَلَ، فَعِلَ، فَعَلَّ vezinleriyle türetildiğini ve bunların ise فَعِلَ kalıbında meçhul yapıldığını belirtmiştir. Mazi fiili aksâm-ı seb'aya göre ele alan yazar sülâsî mücerred olan mazi fiillerin çekimlerini malum ve meçhullerini ayrı tablolar halinde uygulamalara da yer vererek ayrıntılı bir şekilde yer vermiştir.

Çöğenli mazi fiili malum ve meçhul olmak üzere ikiye ayırmıştır. Mazi malumları فَعَلَ، فَعِلَ، فَعَلَّ kalıbında meçhul ise yalnızca فَعِلَ şeklinde geldiğini belirtmiştir. Bu bilgiye *Teshilu's-sarf* ta da rastlanmaktadır. Çöğenli'deki diğer benzerlik, o da maziye di'li geçmiş zaman şeklinde tanımlamıştır ما olumsuzluk edatına ilaveten لا da verilmiştir. Çöğenli'nin kitabında aksâm-ı seb'aya göre çekimlenmiş pek çok sayıda tabloya rastlamak mümkündür.³³

Maksutoğlu, mazi fiili ve aksâm-ı seb'a konusuna kısa tanımlar yaparak ve birkaç örnek vererek yer vermiştir. Fiil çekim tablolarına yer vermemiştir.³⁴ Bildirdikleri zaman kavramlarına göre fiilleri mazi, muzâri ve emir olmak üzere üçe ayıran Günday ve Şahin mazi fiilinin tanımını yaparak çekim tablolarına ilaveten çekimi yapılacak mazi fiil örneklerine yer vermişlerdir. Aksâm-ı seb'a ya göre fiil çekimleri ayrı bir başlık altında ele alınmıştır. Günday ve Şahin'nin örnek fiil çekim tablolarıyla yetinmeyip çekimi yapılacak fiil örneklerine ve bu fiillerle ilgili örnek cümlelere de yer verdiği dikkat çekmektedir.³⁵

31 Maksutoğlu, Arapça Dilbilgisi, 69.

32 Şahin & Günday, Arapça Sarf Bilgisi, 184, 193, 193.

33 Çöğenli, Arapça Fiil Çekimleri ve Sarf Bilgisi, 15-18.

34 Maksutoğlu, Arapça Dilbilgisi, 45-46.

35 Avşar, Arap Gramerine Giriş 1- Sarf, 220-221.

36 Şahin & Günday, Arapça Sarf Bilgisi, 2-4.

Avşar, Günday ve Şahin gibi fiilleri mazi, muzâri ve emir olmak üzere üçe ayırmıştır. Mazi fiilin hem di'li hem de miş'li geçmiş kiplerinin karşılığı olduğunu belirtmiştir. Miş'li geçmiş zaman için قد ekinin getirilmesi gerektiğini ifade etmiş, olumsuzluk edatı olarak ما ve لم verilmiştir. Aksâm-ı seb'ayı ayrı bir başlık altında ele alan yazar çekim tablolarına diğer kitaplara nispeten daha az yer vermiştir.³⁶

2.1.15. Muzâri fiil [73-91]

Teshilu's-sarf'ta muzâri fiil konusu mazi fiil konusuna benzer şekilde ele alınmıştır. Yazar muzâri fiili mazi fiilin evveline ات ى ن harflerinden birini ekleyerek، يُفْعَلُ، يُفْعَلُ ve يُفْعَلُ vezinlerinden biriyle elde edildiğini ifade etmiştir. Mazi fiilde olduğu gibi muzâri fiiller de malum ve meçhul olmak üzere iki kısma ayrılmış ve muzâri fiilin aksâm-ı seb'aya göre çekim tabloları verilmiştir. Yazar meçhul muzârinin يُفْعَلُ kalıbından geldiğinde ما edatı ile olumsuz yapıldığını ve لا edatı ile hem olumsuz hem de gelecek zaman anlamı verildiğini belirtmiştir. Evvelinde لم edatı olan muzâri fiillerin cahd-i mutlak، كَمَا bulunanların ise cahd-i mustağrak olduğu bilgisinin yanı sıra bunların görünüşte muzâri olmalarına rağmen anlam bakımından olumsuz geçmiş zaman olduğu bilgisine de yer verilmiştir. ل edatının kelimeyi mansûb yaparak Tekid-i nefy-i istikbâl adını aldığı belirtilmiştir. Konunun sonunda altı bab konusuna da yer veren yazar sülâsî fiillerin hangi babdan geldiğini bilmek için Arap'tan işitilmesi veya sözlüğe bakılması gerektiğini ifade etmiştir.

Çöğenli muzâri *Teshilu's-sarf* gibi malûm ve meçhul olmak üzere iki gruba ayırdıktan sonra muzâri fiillerin merfu, mansub ve meczum olmak üzere üç durumda olacağını ifade etmiştir. Merfu, malum, muzâri fiiller için *Teshilu's-sarf*'ta da karşılaştığımız، يُفْعَلُ، يُفْعَلُ، يُفْعَلُ kalıplarını vermiştir. Yine *Teshilu's-sarf*'ta verildiği gibi merfu meçhuller için يُفْعَلُ kalıbını vermiştir. Diğer bir benzerlik ise olumsuzluk eki olarak ما ve لا edatlarının

verilmesidir. Muzâri fiilin başına getirilen س veya سَوْفَ edatlarının gelecek zaman anlamı kattığı bilgisine *Teshilu's-sarf*'ta rastlanmamaktadır.³⁷

Te'kid-i nefy-i istikbal, cahd-i mutlak, cahd-i mustağrak konularına Çöğenli de yer vermiştir. Aksâm-ı seb'aya göre fiil çekimlerine ait tablolara da yer verilmiştir.

Muzâri fiilin tanımına kısaca yer veren Maksutoğlu, aksâm-ı seb'a'ya göre fiil çekim tablolarını, meçhul fiilleri ve merfu ve meczum muzâriyi ayrı başlıklar halinde ele almıştır. Maksutoğlu ve *Teshilu's-sarf*'ta belirtildiği gibi kelimelerin bablarını öğrenmek için sözlüğe bakılması gerektiğini ifade etmiştir.³⁸

Muzârilik harflerine Günday ve Şahin ile Avşar'ın kitaplarında da rastlanmaktadır. Muzâri fiile kısaca değinen Günday aksâm-ı seb'aya ait fiil çekimlerini ve altı bab konusunu ayrı başlıklar halinde daha ayrıntılı bir şekilde ele almıştır. Avşar diğer kitaplardan farklı olarak bileşik zamanlar konusuna da ele almıştır. Bu konuya diğer kitaplarda rastlanmamaktadır.³⁹

2.1.16. Emir Fiili [92-100]

Vildân Fâik emirleri emr-i gâib ve emr-i hâzır olmak üzere iki kısma ayırmıştır. Emr-i gâib cezim edatı olan (ج) harfini getirmek suretiyle meydana gelmektedir. Emr-i hâzırın ise muzârinin altı muhatab sîgasından muzârilik harfi atıldıktan sonra fiilin geri kalan kısmındaki harf hareketli ise hemzesiz, sakin ise başına bir hemze getirilip onun sakin okunarak yapılması gerektiğini belirtilmiştir. Birinci ve beşinci baktan gelen emr-i hâzırların vezninin اَفْعَلْ altıncı babdan gelenlerin ise اَفْعَلْ vezninde geleceği belirtilmiştir. Mazi ve muzâri zaman da olduğu gibi emir konusunda da aksâm-ı seb'aya ait fiil çekim tablolarına yer verilmiştir.

Çöğenli emirleri emr-i gâib, emr-i hâzır ve emr-i mütekellim olmak üzere üç gruba ayırmıştır. Bunlar da kendi içinde etken ve edilgen olmak üzere iki gruba ayrılmıştır.⁴⁰

37 Çöğenli, Arapça Fiil Çekimleri ve Sarf Bilgisi, 19-47.

38 Bkz. Maksutoğlu, Arapça Dilbilgisi.

39 Şahin & Günday, Arapça Sarf Bilgisi, 5-9.

40 Çöğenli, Arapça Fiil Çekimleri ve Sarf Bilgisi, 25-32.

Günday ve Şahin emr-i hâzır ve emr-i gâib konularını ayrı başlıklar halinde ele almışlardır. Fiilleri emr-i hâzıra çevirirken yapılan aşamalar tablo halinde verilerek örneklerle gösterilmiştir. Emr-i gaib için altı baba ait ayrı ayrı çekim tabloları hazırlanmıştır.⁴¹

Avşar üçlü bir fiilin emrinin o fiilin muzârisinden elde edildiğini söylemiştir. Bir fiili emir hâline çevirmek için yapılacak işlemler üç aşamada anlatılmıştır. Avşar mezîd (artırılmış) fiillerin emirlerinin mazi üzerinden yapıldığını ifade etmiş ve mezîd fiilleri de emir yaparken mazisinde ilk harfi elif olanlar, ilk harf te ile başlayan ve diğer mezîd fiiller olmak üzere üç gruba ayırmıştır.⁴²

Maksutoğlu emir konusuna en az yer veren yazardır. Muzâri fiilin başına meksur (kesre ile harekeli) bir ج getirildiğini sonunun da meczum olduğunu ifade etmiştir.⁴³

2.1.17. Nehiy Fiili [101-102-103]

Teshîlu's-sarf'ta olumsuz fiil, emirde olduğu gibi gâib ve hâzır olmak üzere iki gruba ayrılmıştır. Bu emirlerin nasıl yapıldığı açıklanmış ve konuyla ilgili örnek çekim tablolarına yer verilmiştir. Ayrıca kitapta nehiyelerde bulunan ن 'ya nâhiye ve muzârielerde bulunan ن ' ya ise nâfiye denildiği, nâfiyenin lafzen etkisi olmadığı nahiyenin ise lafzen ve mânen etkisi olduğu bilgisi ilave edilmiştir. Diğer kitaplarda bu bilgiye rastlanmamaktadır. Bunun yanı sıra yazar emir ve nehyde manayı pekiştirmek için kelimenin sonuna eklenen te'kid nunun'dan bahsetmiştir. Bu konuya sadece Maksutoğlu'nun kitabında rastlanmaktadır.

Maksutoğlu nehy fiili konusuna yer vermemiştir. Günday nehy-i gâib ve nehy-i hâzır hakkında kısaca bilgi verdikten sonra örnek çekim tablolarına yer vermiştir. Avşar ise olumsuz emri muzâri fiilin, başına ن getirmek ve fiilin son harekesi cezmedilmek suretiyle yapıldığı şeklinde kısa bir tanıma yer vermiştir.

41 Şahin & Günday, Arapça Sarf Bilgisi, 9-13.

42 Avşar, Arap Gramerine Giriş 1- Sarf, 195-203.

43 Maksutoğlu, Arapça Dilbilgisi, 45-46

43 Çöğenli, Arapça Fiil Çekimleri ve Sarf Bilgisi, 29-31.

Çöğenli Nehy'leri gaib, hâzır ve mütekellim olmak üzere üç guruba ayırmıştır. Emir fiillerinin gruplandırmasında olduğu gibi bunları da kendi içinde malum ve meçhul olmak üzere ikiye ayırmıştır.⁴⁴

2.1.18. Taaccüb Fiili [104-107]

Vildân Fâik taaccüb fiillerini مائي ve بائي olmak üzere iki kısma ayırmıştır ve ما افعل ve ب ما افعل vezinlerini vermiştir. Üstünlük ve karşılaştırma ifade etmeyen ve mezîd fiillerden taaccüb fiillerin elde edilmeyeceğini söylemiştir. Taaccüb kiplerinin çekiminde sadece zamirlerin değiştiği bilgisini de ilave etmiştir.

İncelediğimiz dört eserde de مافعل ve مافعل به kalıplarına rastlanmaktadır.

Çöğenli, Avşar ve Maksutoğlu fiillerin taaccüb veznine girebilmesi için, sülâsî, olumlu, etken ve karşılaştırma veya üstünlük ifade eden tam fiil olması gerektiğini ifade etmişlerdir. Günay ve Şahin ise kitaplarında diğer sarf kitaplarına nazaran daha fazla örnek vermiştir.

2.1.19. İsm-i Fâil [108-111]

Teshîlu's-sarf 'ta ism-i fâ'ilin tanımı yapılmış, sülâsî mücerred fiillerden ismi fâil türetme anlatılmıştır. Ardından müzekkerlik müenneslik ve teklik-çoğulluğu كعب fiilinin çekimi ile örneklendirilmiştir. İsm-i fâ'ilin düzensiz çoğul kiplerini ele alınmıştır. İsm-i fâ'ilin toplam altı sığası olduğu için mübalağalı ism-i fâ'il konusunu da yazar bu başlıkta ele almıştır. Mübalağalı ism-i fâ'il için on dört tane vezin verilmiş ve bunların da ism-i fâ'iller gibi erkeklik-dişilik ve teklik-çoğulluk yönünden çekimlenebileceği belirtilmiştir. فعال kalıbı dışındaki vezinlerin semâî olduğu yani hangi kalıptan geldiğinin bilinmeyeceği vurgulanmıştır.

Çöğenli ism-i fâ'ili sülâsî ve mezîd bablar olmak üzere iki grup halinde ele almıştır. İsm-i fâ'illeri Türkçeye etken ortaç olarak çeviren yazar sülâsî ism-i fâ'iller için vezinler

verirken mezîd babların ism-i fâ'ilinin nasıl yapılacağını anlatarak örneklerle konuyu desteklemiştir.⁴⁵

Günday ve Şahin sülâsî, rubâî mücerred ve mezîd fiillerden nasıl ism-i fâ'il türetilceğini anlatmıştır. *Teshîlu's-sarf*'ta verilen كَتَبَ fiilinin çekim tablosuna bu kitapta da rastlamaktayız. Sülâsî fiil köklerinden türetilmiş ism-i fâ'il örnekleriyle konu desteklenmiştir.⁴⁶

İsm-i fâ'ilin tanımını yapan Maksutoğlu sülâsî mücerred fiiller için فَاعِلٌ kalıbını verdikten sonra diğer fiillerden nasıl ism-i fâ'il yapıldığını anlatmıştır.⁴⁷

Avşar, sâlim, misâl, mehmûz ecvef, muza'af, nâkıs, muza'af nâkıs ve lefif olan fiillerin ism-i fâ'il çekimlerini yapmış, mezîd ve rubâî fiillerin ism-i fâ'il çekimleri hakkında bilgi vermiştir. Mezîd fiillerin ism-i fâ'illerinin cem-i mükesser olup (kuralsız çoğul) çekimlerinin olmadığı bilgisi ilave edilmiştir.⁴⁸

Karşılaştırmasını yaptığımız dört eserde de mübalağalı ism-i fâ'ilin farklı başlıklar hâlinde ele alındığı görülmektedir.

Avşar, فَعِيلٌ، فَعُولٌ، فَعِيلٌ، فَعَالٌ، فَعِيلٌ vezinlerini vererek mübalağalı ism-fâ'illerin semâî olduğunu ve sülâsî fiilden türediklerini belirtmiştir. Maksutoğlu, Avşar ile aynı vezinleri vererek konuyla ilgili örneklere yer vermiştir.

Günday ve Şahin mübâlağalı ism-i fâ'ilin tanımını yaparak yaygın olan kalıpları vermiş ve konuyla ilgili örnekleri tablolar halinde sunmuştur.

Çöğenli on beş çeşit belli başlı mübalağalı ism-i fâ'il kipi vermiştir. Çöğenli ayrıca mübâlağalı ism-i fâ'illerin sülâsî fiillerden yapıldığını bazen nadiren de olsa dörtlü fiillerden yapılabileceğini eklemiştir. Ayrıca bazı mübâlağa kiplerinin sonuna getirilen kapalı te'nin abartma anlamı katmak için kullanılacağını ifade etmiştir.

45 Çöğenli, Arapça Fiil Çekimleri ve Sarf Bilgisi, 311-314.

46 Şahin & Günday, Arapça Sarf Bilgisi, 79-85.

47 Maksutoğlu, Arapça Dilbilgisi, 90-92.

48 Avşar, Arap Gramerine Giriş 1- Sarf, 228-232.

2.1.20. Sıfat-ı Müşebbehe [112, 113, 114]

Sıfat-ı müşebbehenin tanımını yapan Vildân Fâik bunların daima lazım fiillerden türediğini, ism-i fâ'iller gibi erillik-dişilik ve tekilik-çoğulluk yönünden çekimlenebileceğini belirtmiştir. Sıfat-ı müşebbehelerin semâî olmalarına rağmen yaygın olan vezinlerine örnek olarak فَعِيلٌ، فَعُولٌ، فَعَّالٌ، فَعَّيْلٌ vezinleri verilmiştir.

Sıfat-ı müşebbehenin lazım fiillerden türediklerini ve o fiilin ifade ettiği niteliğin sürekliliğini gösterdiğini ifade eden Çöğenli ise sıfat-ı müşebbehe kiplerini liste halinde vermiştir.⁴⁹

Maksutoğlu da benzer şekilde sıfat-ı müşebbeheyi tanımlayarak ism-i fâ'ilden farkının, bildirdiği niteliğin devamlı olduğunu belirttikten sonra sıfat-ı müşebbehe kiplerinin örneklerini vermiştir.⁵⁰

Günday ve Şahin Arapça da bir şahıs veya nesnedeki geçici bir özeliğe işaret etmek için ism-i fâ'il; kalıbının buna karşılık kalıcı ve sürekli bir özelliği belirtmek için ise, sıfat-ı müşebbehe yapısının kullanılacağını belirtmiştir. Daha sonra tüm kalıplar örnekleriyle birlikte tablolar halinde verilmiştir. Avşar, bu konuyu ayrı bir başlık altında ele almayıp, müstak isimlerin fiilden türeyenleri konusu içinde kısaca yer vermiştir.⁵¹

2.1.21. İsm-i Mefûl [115, 116, 117]

Teshîlu's-sarf'ta İsm-i mefûlün tanımı yapılmış ve muzâri fiillerin meçhulinden türediği ifade edilmiştir. Yazar ayrıca lâzım fiilden ism-i mefûl türeyemeyeceğini ancak harf-i cer veya hemze vasıtasıyla yapılacağını hatırlatmıştır. Altı baktaki fiillerin ismin mefûllerinin nasıl geleceğiyle ilgili ayrıntılı bilgi vermiştir.

Maksutoğlu sülâsî fiilleri için مَفْعُولٌ vezninde türediği bilgisini vererek ism-i mefûlün Türkçe'deki edilgen sıfat-fiil karşılığı olduğunu ilave etmiştir. Diğer fiiller için ise meçhul muzâri fiillerden yapıldığını belirtmiştir. Ayrıca ism-i mefûlün bazen isim olarak

49 Çöğenli, Arapça Fiil Çekimleri ve Sarf Bilgisi, 314-317.

50 Maksutoğlu, Arapça Dilbilgisi, 187-191.

51 Şahin & Günday, Arapça Sarf Bilgisi, 109-115.

gelebileceğini, sülâsî lâzım fiillerin ism-i mefûlu olamayacağını, اِنْفِعَالٌ، اِفْعَالٌ اِنْفِعَالٌ، vezinlerinin de ism-i mefûlu olamayacağını konunun sonunda belirtmiştir.⁵²

Çöğenli ism-i mefûlun sadece müteaddi fiillerden yapıldıklarını ifade ederek "edilgen ortaç" olarak isimlendirmiştir. Sülâsî fiillerin ve sülâsi mezîdlerin ism-i mefûllerinin nasıl geleceği hakkında ayrıntılı bilgi vermiştir.⁵³

Avşar da Çöğenli gibi ism-i mefûlu edilgen ortaç şeklinde tanımlamış ve aksâm-ı seb'aya göre örnek çekimler vermiştir. Ayrıca infial babındaki fiillerden ism-i mef'ul yapılmadığını, ism-i mefûllerin meçhul, muzârî bir anlam yüklenebileceklerini, ism-i mekân, ism-i zamân ve mimli masterların da vezinleri olduğu bilgisi de verilmiştir.⁵⁴ Günday ve Şahin'nin kitaplarında da aynı bilgiye rastlanmaktadır. Yazarlar konuyla ilgili pek çok sayıda örnek çekimler yapmışlardır.⁵⁵

2.1.22. İsm-i Zamân-İsm-i Mekân [118, 119]

İsm-i zamân ve ism-i mekânın tanımını yapan Vildân Fâik her ikisinin de مَفْعَلٌ veya مَفْعَلٌ vezinlerinde yapıldığını belirtmiştir. اِنْفِعَالٌ ve اِفْعَالٌ babında gelenler ile nâkıs fiillerden gelen ism-i zamân ve ism-i mekânlar مَفْعَلٌ vezninde olduğunu belirtmiştir. Örnek: مَنْضَرٌ ، مَنْضَرٌ gibi. اِنْفِعَالٌ babında ve misal fiilden türeyenler مَفْعَلٌ vezninde olanların nadir olduğunu ifade etmiştir. Örnek : مَنْضَرٌ ، مَنْضَرٌ gibi. Ancak misâl-i vâvî olup ta اِنْفِعَالٌ babından gelen master-ı mîmî مَفْعَلٌ vezninde olur. İsm-i zamân ve ism-i mekân müfred, tesniye ve cem' olmak üzere üç sîgasının olduğu bilgisi de ilave edilmiştir.

Çöğenli aksâm-ı seb'aya göre ism-i zamân ve mekânların hangi vezinlerde geldiğini örnekler vererek açıklamıştır. Ayrıca mezîd fiillerde ism-i zamân, ism-i mekân ve master-ı mîmî aynı olduğu bilgisini ilave etmiştir. Avşar konuya bu bilgiyi vererek başlamıştır. Daha sonra مَفْعَلٌ ve مَفْعَلٌ vezinlerini iki ayrı başlık halinde incelemiştir. Aksâm-ı seb'aya göre ism-i mekân ve ism-i zamân çekimleriyle konuyu tanımlamıştır.⁵⁶

52 Maksutoğlu, Arapça Dilbilgisi, 92-100.

53 Çöğenli, Arapça Fiil Çekimleri ve Sarf Bilgisi, 319-322.

54 Avşar, Arap Gramerine Giriş 1- Sarf, 236-242.

55 Şahin & Günday, Arapça Sarf Bilgisi, 118-123.

56 Çöğenli, Arapça Fiil Çekimleri ve Sarf Bilgisi, 338-341.

Maksutoğlu iki vezinden bahsetmiş ve örneklerle konuyu anlatmıştır. Günday ve Avşar ayne'l-fiili muzârîde kesreli olan sahih fiillerde, misâl-i vâvî olan fiillerde ve ecvef-i yâ-î olan fiillerde مُفْعَلْ kalıbının geleceğini ifade etmiştir. Bunun dışındaki sülâsi fiillerde ise ism-i zamân ve mekânların مُفْعَلْ kalıbında olacağını belirtmiştir. Kelimeleri muzârîlerindeki ayne'l-fiil zammeli olmasına rağmen istisnâ olarak مُفْعَلْ kalıbında geldiğini hatırlatmıştır. Bu bilgiyi *Teshîlu's-sarf*'ta da görülmektedir.⁵⁷

2.1.23. İsm-i Âlet [120]

Teshîlu's-sarf'ta, ism-i âletin tanımı yapıldıktan sonra مُفْعَلْ، مُفْعَالٌ، مُفْعَلَةٌ vezinlerinde geldiği belirtilerek örnekler verilmiştir. İsm-i âletlerin sülâsî fiillerden türediğini ifade eden yazar ism-i âlet yapılabilmesi için fiil ile âlet arasında anlam ilişkisi olması gerektiğini vurgulamıştır. Örnek = فتح fiilinden مفتاح gibi müfred, tesniye ve cem' olmak üzere üç sîgasının olduğu bilgisini ilave ettikten sonra مُفْعَالٌ vezinleri mübalağalı ism-i fâ'ilin vezinleri olarak vermiştir.

Çöğenli ism-i âletleri belli kalıplarda bulunanlar ve belli kalıpta bulunmayanlar şeklinde iki grup halinde ele almıştır. *Teshîlu's-sarf*'taki üç vezninin dışında فَاعِلَةٌ، فَاعِلَةٌ، فَاعِلَةٌ kalıplarından bahsedilmiştir. Arapça'da âlet isimlerinin belli bir kuralı olmadığı için sözlüğe bakılması gerektiğini de eklemiştir.⁵⁸

Maksutoğlu, âlet isimlerinin sadece malum fiillerden yapıldığını ve vezinlerin bulunması için sözlüğe bakılması gerektiğini, ancak nâkıs fiillerin genellikle مُفْعَلَةٌ vezninde geldiğini ifade ederek çok sayıda örnekle konuyu desteklemiştir.⁵⁹

Avşar *Teshîlu's-sarf*'takine benzer şekilde tanımını yaptıktan sonra مُفْعَلْ، مُفْعَالٌ، مُفْعَلَةٌ vezinlerini vermiş. Bu vezinlerin semâî olduğundan dolayı ezberlenmesi gerektiğini vurgulamıştır. Ayrıca Avşar, Maksutoğlu gibi nâkıs fiillerin vezninin مُفْعَلَةٌ olduğunu belirtmiştir.⁶⁰

57 Maksutoğlu, *Arapça Dilbilgisi*, 167-170.

58 Çöğenli, *Arapça Fiil Çekimleri ve Sarf Bilgisi*, 337.

59 Maksutoğlu, *Arapça Dilbilgisi*, 177-181.

60 Avşar, *Arap Gramerine Giriş 1- Sarf*, 258-263.

Günday ve Şahin ise Çöğenli gibi yedi veznin tamamını vermiştir. *Teshilu's-sarf*'ta verilmeyen dört veznin günümüz Arapçasında ihtiyacı karşılamak için türetildikleri bilgisi önemli bir not olarak kaydedilmiş ve konuyla ilgili örnekler tablolar halinde verilmiştir.⁶¹

2.1.24. İsm-i Tasgîr [121,122]

Teshilu's-sarf'ta yazar ismi tasgîri Türkçe'de -cek, -cak, -cağız, -ceğiz, eklerinin karşılığıdır şeklinde ifade etmiştir. Üç harfli isimlerin ism-i tasgîri için فُعَيْلٌ dört harfli isimlerin ism-i tasgîri için فُعَيْلٌ beş harfli isimlerin ism-i tasgîri için ise فُعَيْلٌ vezinlerini vermiştir. Özel durumlara da değinilmiştir. Şöyle ki semâî mücerredlerde isim küçültüğünde sonuna te alır. Örnek : عَيْنٌ - عَيْنَةٌ gibi.

Günday ve Şahin *Teshilu's-sarf*'ta bulunan aynı kalıpları vererek, ism-i tasgîr veznine aktarılan bir sözcüğün, hangi anlamda kullanıldığının, ancak cümle içindeki bağlamından çıkarılabileceğini ifade etmiştir.⁶²

Avşar, Çöğenli ve Maksutoğlu da aynı kalıplara değinmişlerdir. Avşar ve Maksutoğlu kalıpları verdikten sonra bazı özel durumlara değinmişlerdir. Örneğin; Avşar, müennes ismin, küçültüldüğünde sonunda "te" alacağını, müennes isimlerin ism-i tasgîrleri yapılırken müenneslik alametlerini koruduklarını, özel isimlerin ve sıfatların sonunda bulunan تَا takısının kelimesinin aslında sayılamayacağı için küçültmenin bu takı dışında kalan kısım içinde yapılacağı bilgilerini vermiştir.

Maksutoğlu yukarıdaki bilgilere ilaveten müsennâ, cem-i müennes, sâlim ve cem'i müzzerker sâlim kelimenin tasgîrinde izlenecek yolu anlatmıştır.⁶³

Çöğenli yer-yön zarflarının, işaret isimlerinin, ism-i mevsullerin küçültme şekillerine ilaveten Arapçada küçültmenin küçüklük bildirmek, azlık ifade etmek, sevgi ve şefkat bildirmek, hakir görmek veya bazen için veya durumum büyüklüğünü bildirmek için yapıldığını ifade etmiştir.⁶⁴

61 Şahin & Günday, Arapça Sarf Bilgisi, 125-133.

62 Şahin & Günday, Arapça Sarf Bilgisi, 215-219.

63 Maksutoğlu, Arapça Dilbilgisi, 196-202.

64 Çöğenli, Arapça Fiil Çekimleri ve Sarf Bilgisi, 328-332.

2.1.25 İsm-i Mensûb [123, 124]

Teshîlu's-sarf ism-i mensûbu Türkçe'deki ismin sonuna getirilen -li, -lu, -çi, -cu eklerinin karşılığı şeklinde ifade ederek ism-i mensûb elde edebilmek için kelimenin sonuna ي harfi getirileceği bilgisini vermiştir. Örnek; مصرى kelimesine يازار منسوب ve مصر kelimesine اليه منسوب demıştır. Bu tür bir sınıflandırmaya, karşılaştırma yaptığımız diğer kitaplarda rastlanmamaktadır. Mensubun müzekker ve mensûbu ileyhin müennes olması durumunda müenneslik te'sinin düşeceği, her ikisinin müennes olması durumunda ise müenneslik te'sinin nisbet yâsından sonra geleceğini belirterek, ism-i mensûbun bu kural haricinde فعال ve فاعل vezinlerinde gelebileceği bilgisi eklenmiştir.

Günday ve Şahin ism-i mensûbun kelimenin sonuna getirilen şeddeli ي harfi ile edildiği bilgisine ilaveten ism-i mensûbların, sıfat görevli sözcükler olduğu için, nitelendirdikleri isme bağlı olarak cümle içerisinde tekil, ikil, çoğul, eril ve dişil formlarının kullanabileceğine dikkat çekmiştir.⁶⁵

Avşar ism-i mensûbu isimden türeyen bir aile, bir meslek, bir din, bir mezhep veya herhangi bir şeyle ilgisini gösteren kelime şeklinde tanımladıktan sonra Günday gibi ism-i mensûbun tekillik, ikililik, çoğulluk, erillik ve dişilik gibi açılardan uyumlu olması gerektiğini belirtmiştir. İsm-i mensûbun yapılışını anlattıktan sonra konuyla ilgili kurallara genişçe yer vermiştir.⁶⁶

Maksutoğlu ism-i mensûbu kısaca tanımlayarak örnekler vermiş ve konuyla ilgili kuralları Avşar gibi geniş bir açıdan ele almıştır.

Çöğenli ism-i mensûbu ilgi, ad ve sıfat olarak adlandırarak dört şeklinin olduğundan bahsetmiştir. Bunlar; sonunda şeddeli ى bulunan kelimeler olup فعال، فاعل ve فعل kalıbında bulunan kelimelerdir. Ayrıca ism-i mensûbun nasıl yapıldığını ayrıntılı bir şekilde maddeler halinde anlatmıştır.⁶⁷

65 Şahin & Günday, Arapça Sarf Bilgisi, 135-139.

66 Avşar, Arap Gramerine Giriş 1- Sarf, 271-277.

67 Çöğenli, Arapça Fiil Çekimleri ve Sarf Bilgisi, 332-337.

2.1.26. İsm-i Tafdîl [125, 126, 127]

İsm-i tafdîlin أَفْعَلُ vezninde olan sıfat şeklinde tanımlayan Vildân Fâik, ism-i tafdilin fazlalık ya da eksiklik kabul etmeyen fiiller, renk ve sakatlık bildiren fiiller ve de mezîdât bablarından türetilmeyeceğini vurgulamıştır. Yazar ism-i tafdîlin türetilmeyen fiillerden ism-i tafdîl türetilmesi için أَكْثَرُ، أَشَدُّ، أَسْرَعُ gibi kelimelerin getirilmesinin gerektiğini ifade etmiştir.

Günday ve Şahin müzekkeri için أَفْعَلُ müennes için ise فُعْلَى vezinlerini vererek karşılaştırma yaparken مِنْ harf-i cerinin kullanılmasının zorunlu olduğunu ifade etmiştir. İsm-i tafdîlin sadece müfred, müzekker formunun kullanıldığını ancak sıfat durumundaysa tesniye, cemi ve müennes formlarının da kullanılabileceğini önemli not şeklinde vurgulamıştır.⁶⁸

Avşar da Günday ile aynı vezinleri vererek ism-i tafdîlin en üstünlüğü belirtebilmesi için başına ل takısı getirildiğini, izâfet yapıldığını ve de sülâsi olmayan fiillerde ya da renk ve sakatlık bildiren kelimelerin ism-i tafdîlini yapmak için mastarların önüne أَفْعَلُ، أَشَدُّ، أَكْثَرُ gibi ism-i tafdîllerin eklendiğini ifade etmişlerdir.⁶⁹

Maksutoğlu, yukarıdaki bilgilere ek olarak en üstünlük isminin ism-i tafdîlden sonra son harfi kesreli bir isim getirilerek de yapılabileceğini belirtmiştir. Çögenli ism-i tafdîlin nasıl yapıldığını gösterdikten sonra ism-i tafdîl yapılabilmesi için fiilin üç harfli, çekimi yapılabilen etken ve tam bir fiil olmasının yanı sıra fiilin anlamının da üstünlük ve karşılaştırma yapılmasına olanak sağlaması gerektiğini vurgulamıştır.⁷⁰

2.1.27. Mezîd Fiiller [128-149]

Teshîlu's-sarf'ta mezîd fiiller sülâsî ve rubâî mezîd şeklinde iki ana başlık halinde ele alınmıştır. Sülâsî mezîd fiiller bir harf ilavesi ile mezîd olan dörtlü fiiller, iki harf ilavesi ile mezîd olan beşli fiiller, üç harf ilavesi ile mezîd olan altılı fiiller şeklinde gruplandırılmıştır. Sülâsî mezîd mastarların on iki vezninin nasıl elde edildiği ayrıca ifade ettikleri farklı

68 Şahin & Günday, *Arapça Sarf Bilgisi*, 172-177.

69 Avşar, *Arap Gramerine Giriş 1- Sarf*, 283-287.

70 Maksutoğlu, *Arapça Dilbilgisi*, 184-187.

manalar ve örnekleriyle birlikte ayrıntılı bilgilere yer verilmiştir. Rübâî mücerred fiiller kök harfleri dört olan fiiller şeklinde tanımlandıktan sonra فَعَّلَ، يُفَعِّلُ، فَعَّلَا، يُفَعِّلُوا vezinleri verilmiştir.

Ayrıca kitapta, mezîdat bâblarının kullanımının semâî olduğu yani Arap'tan işitildiği şekliyle veya sözlüğe müracaat edilerek kullanıldığı belirtilmiştir. Çöğenli, "Mezîd fiillerin özeti" başlığı adı altında tablo halinde konuyu ele almıştır. Günday ve Şahin ise mezîd fiilleri üç ana guruba ayırarak herhangi bir baba aktarılan bir fiilin kazanacağı yeni anlamın öğrenilmesi için izlenecek en sağlıklı yolun sözlüğe bakmak olduğunu belirtmiştir.

Bu konuda en geniş bilgiye Avşar'ın kitabında rastlanmaktadır. Avşar'ın anlatımı *Teshîlu's-sarf* ile benzerlik göstermektedir. Mezîd fiiller sülâsî ve rubâî mezîd şeklinde iki ana başlık halinde inceleyen yazar, mezîd bablarını ayrı başlıklar halinde yapılaş şekillerine ve ifade ettikleri anlam özelliklerine göre ayırarak genişçe yer vermiştir.

2.1.28. Hemze [150]

*Teshîlu's-sarf*ta hemze, vasl hemzesi ve kat' hemzesi olmak üzere ikiye ayrılarak hemzenin nasıl okunacağına dair bilgiler vermiştir.

Avşar hemzeyi, elifin hareke almış şekli olarak tanımlayarak başta, ortada ve sonda yazılışını tablo halinde göstermiştir.⁷¹ Hemze konusuna en fazla yer veren Maksutoğlu hemzenin yazılışının kelime içindeki durumuna göre değişeceğini ifade etmiştir.⁷² Günday ve Şahin ile Çöğenli bu konuya yer vermemişlerdir.

2.1.29. Sözlükten Kelime Bulma Yöntemi [151, 152]

Yazar kitabın sonunda okuyucuya Arapçada sözlük kullanma yöntemini anlatmıştır. Buna göre bir kelimeyi sözlükten bulmak için kelimenin kök harflerinin bulunması gerekir, zâid harfler sözlükte kelime aranırken göz ardı edilir. Her kelime asıl olan harflerinden ilkinin bulunduğu bölümde daha sonra kullanıldığı mezîdata göre açıklanır. Örnek: تعوج kelimesi için ج harfinin ع kısmına bakılır. Asıl harfleri bilinmeyen

71 Avşar, Arap Gramerine Giriş 1- Sarf, 38.

72 Maksutoğlu, Arapça Dilbilgisi, 27-29.

kelimelerin anlamını bulmak mümkün değildir. Karşılaştırmasını yaptığımız diğer eserlerde bu konuya yer verilmemiştir

3. Eserin Arapça Dilbilgisi Öğretimi Açısından Değerlendirilmesi

Vildân Fâik'in *Teshîlu's-sarf* adlı eseri diğer dört sarf kitabıyla karşıtsal çözümleme yapılmak suretiyle incelenmiştir. Bu inceleme neticesinde eserde kullanılan Arapça öğretim teknik ve yöntemi, kitabın kendi içerisinde gösterdiği tutarlılık ve kitabın yazılış amacına uygun olup olmadığı belirlenmiştir. Ayrıca eserin diğer sarf kitaplarıyla olan benzerlik ve farklılıkları da tespit edilmiştir. Bu çalışmanın günümüze uygulanan yabancı dil öğretim yaklaşım ve yöntemlerinin daha sağlıklı değerlendirilmesi hususunda faydalı olması umuluyor.

Eserin içeriği, kitabın genelinde izlenen öğretim yöntemi, kelime öğretim yöntemi, yabancı dil öğreten bir kitabın taşınması gereken özelliklere uygunluğu, dilsel içerik ve üslûp gibi birtakım özellikler bakımından diğer kitaplarla arasında başlıca şu farklılıklar tespit edilmiştir.

- 1- Kitaba günümüz kitaplarından farklı olarak besmele ile başlanmıştır.
- 2- Örneklerin cümle içinde verildiği yerler az da olsa vardır ancak çoğunluğu yalın kelime şeklindedir. Günümüz kitaplarında ise cümle içindeki örneklere daha fazla yer verilmektedir. Bu durum eserin sarf temelli bir anlatım tekniğini benimsendiğinin göstergesidir.
- 3- Mebni ve mu'rab kelimeler nahiv konusu olmalarına rağmen yazar bu konunun nahiv konusu olduğunu belirttikten sonra konuyu anlatmıştır.
- 4- İdgâm türlerine sadece *Teshîlu's-sarf* yer vermiş, karşılaştırma yaptığımız diğer kitaplarda bu konuya yer verilmemiş.
- 5- Kelimenin ilhâk hali konusuna *Teshîlu's-sarf*'ın dışındaki kitaplarda yer verilmemiştir
- 6- *Teshîlu's-sarf* ۞ edatını hem mazi hem de muzâri için olumsuzluk eki olarak vermiştir. ۟ edatını ise muzârinin başına gelerek gelecek zamanı olumsuz anlam kattığını belirtmiştir. Günümüzdeki kitaplarda ise mazi için, ۟ edatı ise muzâri için olumsuzluk edatı olarak verilmiştir. Ayrıca ۟ edatının gelecek zaman anlamı kattığı bilgisine rastlamamaktayız.

- 7- Günümüz kitaplarında verilen س ve سوف gelecek zaman eklerine ve bileşik zamanlar konusuna eserde yer verilmemiştir.
- 8- *Teshîlu's-sarf* muzârîde bulunan لا edatını nâfiye, nehiylerde bulunan لا edatını ise nâhiye şeklinde sınıflandırmıştır. Diğer dört sarfında bu bilgiye yer verilmemiştir.
- 9- *Teshîlu's-sarf*'ta "ism-i âlet" bölümünde ism-i âlet yapılabilmesi için fiil ile isim arasında anlam ilgisi bulunmalıdır bilgisini diğer kitaplar vermemiştir.
- 10- *Teshîlu's-sarf*'ın sonunda günümüz kitaplarından farklı olarak verilmeyen sözlükten kelime bulma yöntemi de açıklanmıştır.
- 11- Kitabın sarf ile ilgili bazı terimlerin Türkçe karşılıklarını vermesi, ayrıntılara yer vermemesi, sözlük kullanmayı anlatması gibi özellikleri bize kitabın Arapçayı yabancı dil olarak öğrenmek isteyenler için yazıldığı kanaatine ulaştırmaktadır.

SONUÇ

Osmanlı döneminde yazılan kitapların ve uygulanan yöntemlerin bilimsel dayanaktan yoksun, rastgele yazılıp okutulan kitaplar olduğu yönünde pek çok iddia vardır. Osmanlı dönemi eğitim özelliklerini taşıyan bu eserden de anlaşılacağı üzere klasik Arapça öğretim yöntemleri bilinenin aksine sistemli, seçtikleri hedef öğrenci kitlelerine uygun ve kendi sistemleri içinde tutarlıdır. O günün koşulları düşünüldüğünde bu eserlerin bilimsellikten uzak olduğunu iddia etmek pek gerçekçi olmaz. İncelediğimiz bu eser bize Osmanlı dönemindeki eğitimin belli bir plan ve disiplin çerçevesinde yapıldığını göstermektedir.

1- Çağdaş dilbilim yaklaşımlarının dilleri farklı yönlerden değerlendirmeye başlamasına bağlı olarak, yabancı dil öğretim yöntem ve teknikleri de değişmiştir. Çağdaş dil öğretim yöntemlerinin daha iyi anlaşılması ve geliştirilmesi için klasik yöntemlerin değerlendirilmesi katkı sağlayabilir.

2- Bu eserlerin incelenmesi, Arapça öğretim yöntemleri konusunda bugün için dahi geçerli olabilecek bilgileri gün ışığına çıkarmakla kalmayıp bizleri kendi kültürümüz hakkında da aydınlatacaktır.

3- Osmanlı döneminde yabancı dil olarak Arapça öğretmeyi hedefleyen bu kıymetli eserler bizim geçmişimize ışık tutmaktadır. Milletler kendi bilim tarihlerini tanımadan geleceğin temellerini atamazlar.

4- Osmanlı döneminde verilen Arapça eğitiminin seviyesi ve niteliği hakkında bilgi veren bu çalışmanın, benzer araştırmaların yapılmasında motivasyonu artırıcı yönde kaynak niteliği taşıması umuluyor.

5- Klâsik Arapça ve Osmanlı Türkçesi bilenlerin sayıca az olması sebebiyle bu alanda yazılmış olan eserlerin değerlendirilmesinde istenen noktaya ulaşılamamaktadır.

6- Günümüzde modern metotlarla yazılmış olan eserlerin temelinin, Osmanlı döneminde yazılmış olan bu klâsik eserler oluşturmaktadır.

7- Teknolojide meydana gelen hızlı gelişmeler yeni bir dil öğrenme ihtiyacını da beraberinde getirmektedir. Buna paralel olarak Arap ülkeleriyle olan ticari ve kültürel ilişkilerdeki artış Arapçaya olan talebi artırmıştır.

8- İletişimin temel unsuru olan dilin sağlıklı ve yeterli bir şekilde kullanılması dilbilgisi kurallarını öğrenmeden mümkün değildir.

9- Dilbilgisi kurallarının verilmesinde uygulamaya dayalı öğretimin önemi göz ardı edilemez.

10- Osmanlı Döneminde genel öğretim kurumları olan medreselerde Arapça öğretimi başarılı bir şekilde gerçekleşmekteydi.

11- Ülkemizin kütüphanelerinde bulunan Arapça, Farsça ve Osmanlıca eserler yeterli ilgiyi görmemektedir.

12- Klâsik ve modern yöntemin temel unsurları birlikte kullanıldığı takdirde dil öğretiminde daha iyi neticeler elde edilecektir.

13- Kültür mirasımızın önemli bir unsuru olan bu kıymetli eserlerden istifade edilebilmesi için matbû hale getirilmesi gerekmektedir.

14- Dil öğretiminde ezberci anlayış yerine uygulamaya dayalı öğretim metodu benimsenmelidir.

15- Dilbilgisi öğretiminde örnek kelime ve cümlelerin sayısındaki fazlalık öğrenmede kalıcılığı sağlar.

16- Dilbilgisi öğretimi için verilen örnek kelime ve cümlelerin hedef kitleye uygun olması gerekir.

KAYNAKÇA

- Akgündüz, Hasan, *Klâsik Dönem Osmanlı Medrese Sistemi*. İstanbul: M.E.B. Yayınları, 1997.
- Albayrak, Sadık, *Son Devir Osmanlı Uleması*. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1996.
- Avşar, Erkan, *Arap Gramerine Giriş 1- Sarf*. İstanbul: Elif Yayınları, 2004.
- Çöğenli, Sadi, *Arapça Fiil Çekimleri ve Sarf Bilgisi*. Erzurum: Bakanlar Matbaacılık, 1999.
- Çöğenli, Sadi, *Kur'an ve Hadis Kaynaklı Arapça Dilbilgisi-Sarf*. İstanbul: Bakanlar Medya, 2008.
- Çörtü, Mustafa Meral. *Arapça Dilbilgisi Sarf-Nahiv Edatlar*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2008.
- Develioğlu, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Lügat*. Ankara: Aydın Kitapevi, 2003.
- Er, Hamit. *Osmanlı Devletinde Çağdaşlaşma ve Eğitim*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 1999.
- Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi I (2002), 274-293.
- Hazer, Dursun, "Osmanlı Medreselerinde Arapça Öğretimi ve Okutulan Ders Kitapları".
- Faik, Vildân, *Teshîlu's-sarf*. İstanbul: Mekteb-i Harbîye-i Şâhâne Matbaası, 1318.
- Koçer, Hasan Ali, *Türkiye'de Modern Eğitimin Doğuşu ve Gelişimi (1773-1923)*. Ankara: Uzman Yayınları, 1987.
- Maksudoğlu, Mehmet. *Arapça Dilbilgisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 9. Basım, 1992.
- Özel, Mustafa. "Son Osmanlı Tefsir Tarihinden Portreler-I". *9 Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XVI* (2002), 109-148.
- Özyılmaz, Ömer, *Osmanlı Medreselerinin Eğitim Programları*. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002.

Sarıkaya, Yaşar, *Medreseler ve Modernleşme*. İstanbul: İz Yayınları, 1997.

Şahin, Şener ve Günday Hüseyin. *Arapça Sarf Bilgisi*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2. Basım, 2005.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devletini İlmîye Teşkilatı*. Ankara: Ankara Türk Dil Kurumu Yayınları, 1965.

Yıldız, Musa, *Osmanlı Döneminde Arapça Öğretimi ve Okutulan Ders Kitapları*. Türkiye'de Yabancı Dil Eğitimi Ulusal Kongresi (22-23 Kasım). G.Ü., Gazi Eğitim Fakültesi, Ankara: 2007.

Zengin, Salih, *II. Meşrutiyette Medreseler ve Din Eğitimi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2002.

Homeland Types in Terms of Expeditionary Provisions

Abdullah ERDEM*

Abstract

The religion of Islam has provided many conveniences for those who travel, as it does in all matters. The conveniences provided for travelers are explained in detail in our fiqh books, as in many other matters. These conveniences are; it can be summarized as performing the four-rak'ah prayers as two rak'ahs, leaving the fasts to compensation in case of traveling in Ramadan, decreasing the necessity of Friday and Eid prays, increasing the time of wiping on the meskats to three days and three nights, and being able to receive zakat even if he has money in his hometown. In order for these conveniences to be realized, it should be known what conditions the place of departure and the destination must meet. Hanafis generally determined the place of residence of a person as permanent residence and temporary residence and stated that the provisions of the expedition would be realized by leaving these two places. Other scholars of sect also say that the expedition will only begin by leaving the place of residence. However, in cases where it is necessary or not necessary to intend to reside, or if the residence period is shorter or longer than a certain period, considering that the two places contain different provisions, it is understood that the division made by the Hanafis is more manageable. For this reason, in our study, the types of homeland will be covered according to Hanafis, and the views of other sects will be included when appropriate. In the works of Islamic law, the types of homeland are generally handled under the heading of the pray of guests. Hanafis mentioned three different types of places in terms of shortening prays or not; Mâlikî, Shafii and Hanbali sects, on the other hand, made a distinction between places where prays can be shortened and where they cannot be shortened, and they dealt with expeditionary issues according to these two places. However, according to Mâlikî, Shafi'i and Hanbalis, it is more virtuous for the traveler to shorten the prayer, but it is not obligatory. For this reason, it is important to know the types of homeland in order to clarify where prayer should be shortened and where it is not.

Keywords: Islamic Law, Expeditionary, permanent residence, temporary residence, residence of travel, shortening of prayers.

Seferîlik Hükümleri Açısından Vatan Çeşitleri

Abdullah ERDEM

Öz

İslam dini bütün konularda olduğu gibi yolculuğa çıkan kişiler için de birçok kolaylıklar sağlamıştır. Yolcular için sağlanan kolaylıklar diğer birçok meselede olduğu gibi fıkıh kitaplarımızda ayrıntılı bir şekilde anlatılmıştır. Bu kolaylıklar; dört rekâtlı namazların iki rekât olarak kılınması, ramazan ayında yolculuk yapılması halinde oruçların kazaya bırakılması, cuma ve bayram

* Lecturer, University of Tokat Gaziosmanpaşa Faculty of Islamic Sciences, Department of Basic Islamic Sciences, Branch of Islamic Law, Tokat, Türkiye.
Öğr. Gör., Tokat Gazi Osmanpaşa Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Anabilim Dalı, Tokat, Türkiye.

erdem_abd42@hotmail.com

ORCID 0000-0002-7112-9720

Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 19 February / 19 Şubat 2022

Accepted / Kabul Tarihi: 28 March / 28 Mart 2022

Published / Yayın Tarihi: 28 July / 28 Temmuz 2022

Volume / Cilt: 9; **Issue / Sayı:** 18 **Pages / Sayfa:** -381-403

Suggested ISNAD Citation: Abdullah Erdem, "Seferîlik Hükümleri Açısından Vatan Çeşitleri", Kafkas Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, 9/18 (Temmuz-July 2022), 381-403.

www.dergipark.org.tr

namazlarının vücûbiyetinin düşmesi, mestler üzerine mesh etme süresinin üç gün üç geceye çıkması ve memleketinde parası olsa bile ihtiyaç hâsıl olması halinde yolcunun zekât alabilmesi şeklinde özetlenebilir.

Bu kolaylıkların terettüp edebilmesi için yolculuğa çıkılacak yerin ve gidilecek yerin hangi şartları barındırması gerektiği bilinmelidir. Hanefîler genelde bir kişinin ikâmet ettiği yeri vatan-ı aslî ve vatan-ı ikâmet olarak belirlemiş ve seferîlik hükümlerinin bu iki yerden ayrılmak suretiyle tahakkuk edeceğini belirtmişlerdir. Diğer mezhep âlimleri de seferîliğin ikamet mahallinden çıkmakla terettüp edeceğini söylemektedirler. Ancak ikamete niyet etmenin gerekmesi veya gerekmemesi veya ikamet süresinin belli bir süreden kısa olması ve uzun olması gibi durumlarda iki mahallin birbirinden farklı hükümler içerdiği göz önünde bulundurulursa Hanefîlerin yaptığı taksimatın detaylı bir şekilde incelenmesi gerekmektedir. Bu sebeple çalışmamızda Hanefîlere göre vatan çeşitleri işlenecek ve yeri geldikçe diğer mezheplerin görüşlerine de değinilecektir.

İslam hukuku eserlerinde vatan çeşitleri genelde yolcunun namazı başlığı altında işlenmiştir. Hanefîler namazların kısaltılıp kısaltılmaması açısından üç farklı mekân çeşidinden bahsetmişler; Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezhepleri ise daha çok namazın kısaltılabileceği ve kısaltılamayacağı yer şeklinde bir ayırımı gitmişler ve seferîlik konularını bu iki mekâna göre işlemişlerdir. Bununla birlikte Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelîlere göre yolcunun namazı kısaltması daha faziletli olmakla birlikte bu zorunlu değildir. Hanefîlere göre ise yolculuk halinde namazların kısaltılması zorunludur. Bu sebeple nerelerde namazın kısaltılması gerektiği, nerelerde gerekmediği hususunu netleştirmek için vatan çeşitlerini bilmek önem arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Seferîlik, Vatan-ı aslî, Vatan-ı ikâmet, Vatan-ı süknâ, Namazların kısaltılması.

GİRİŞ

Seferîlik durumu; dört rekâtlı namazların iki rekât olarak kılınması, mestler üzerine mesh müddetinin üç gün üç geceye çıkması, orucun kazaya bırakılması, cuma ve bayram namazları ile kurban kesmenin vücûbiyetinin düşmesi, yanında mahremi olmayan hür bir kadının yolculuk yapamaması gibi bazı hükümlerin değişmesine olanak sağlayan özel bir yolculuk halidir.¹ Bu sebeple seferîlik hükümleri ve bu hükümlerin terettüp etmesi için yolculuk yapılan yerin sınırlarının belirlenmesi yanında yolculuğa başlanılan yerlerin de netliğe kavuşturulması önem arz etmektedir.

Sefer kelimesi lügatte; bir mesafenin katetilmesi² anlamına geldiği gibi bir şeyin açığa çıkarılması anlamına da gelir. Yolculuk esnasında kişilerin karakteri ortaya çıktığı için yolcuya seferî denmiştir.³ İstilahta ise deve yürüyüşü veya yaya yürüyüşü ile belirli bir mesafeye gitmek üzere yola çıkmak anlamına gelir. Vatanından veya vatan hükmünde olan yerden çıkıp ölçüsü hukuken belirlenmiş bir mesafeye gitmek için yola çıkmış kişiye seferî veya misafir denir.⁴

¹ Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Beyrut: Darü'l-Fikr, 1413/1992), 2/120; Suat Erdem, "İslâm Hukûkunda Seferîliğin Ölçütü", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 18 (2011), 111.

² Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414/1993), 4/368.

³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 4/368; Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl Dûkâtî Et-Tahtâvî - Muhammed Abdüaziz ed-Ĥalidî, *Hâşiyetü't-Tahtâvî 'alâ Merâkı'l-felâh* (b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997), 1/419.

⁴ Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük İslam İlmihali* (İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, 1990), 176; Suat Erdem, "İslâm Hukûkunda Seferîliğin Ölçütü", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 18 (2011), 112.

Kimlerin seferî olup kimlerin olamayacağı; yine seferî olan kişiler için hangi hükümlerin değişeceği ve bu hükümlerin değişmesinin ruhsat mı yoksa azimet mi olduğu fıkıh kitaplarında detaylı bir şekilde tartışılmıştır. Ehlisünnet müçtehitleri arasında bir kimsenin seferîlik hükümlerinden yararlanabilmesi için belli bir mesafenin katedilmesi gerektiği hakkında şaz olarak değerlendirilebilecek birkaç görüş haricinde ittifak sağlanmış olmakla birlikte bu mesafenin neye göre belirleneceği yönünde ihtilaf bulunmaktadır.⁵

Yine seferîliğin bazı hükümleri değiştirdiğinde ittifak sağlanmış olmakla birlikte bu değişikliğin ne şekilde olduğunda ihtilaf meydana gelmiştir. Özellikle namazların kısaltılması konusunda cumhur diye tabir edilen Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezhepleri ilgili ayetin⁶ delâleti ile bunun ruhsat olduğunu dolayısıyla seferde iken namazların kısaltılması veya tam kılınması arasında muhayyerlik bulunduğunu söylemişlerdir.⁷ Hanefîler ise ayetin delâletinden namazların rekât olarak kısaltılmasının net olarak anlaşılamayacağını; ayetin, kıraat, rükû ve secdelerin kısa tutulmasına ruhsat verilmiş olmasına da delalet edebileceğini söyleyerek, namazların kısaltılması hükmüne ancak sünnet deliliyle ulaşılabileceğini söylemektedirler.⁸ Hanefîler sünnetten yola çıkarak, seferde iken namazların kısaltılmasının azimet olduğu sonucuna ulaşmışlar ve bunun neticesi olarak da vatan çeşitlerini detaylandırmışlardır.

Hanefîlerin görüşünden hareketle vatan çeşitlerinin sınırlarını belirlemek önem arz etmektedir. Çünkü diğer mezheplere göre namazları kısaltıp kısaltmayacağına dair bir tereddüt yaşayan kişi ihtiyaten namazı dört kılarak bu tereddütten kurtulabilir. Ancak Hanefîlere göre namazların kısaltılması azimet olduğu için kişinin nerelerde namazlarını kısaltacağını, nerelerde kısaltamayacağını net bir şekilde bilmesi gerekmektedir. Hanefîlere göre seferî bir kimse dört rekât kıldığı takdirde günah işlemiş olmaktadır. Çünkü bu kişi aynen sabah namazına ekleme yapmak gibi iki rekât olarak farz kılınan bir namaza ilave yapmış olmaktadır ki bu, Allah'ın hükmüne ilave yapmak manasına gelir. Nitekim Kâsânî (v. 587/1191), Ebû Hanîfe'den (v. 150/767) "Kim seferde namazı tam kılarırsa günah işlemiş ve sünnete muhalefet etmiş olur" sözünü aktarır.⁹

Şu ana kadar seferîlikle ilgili birçok çalışma yapılmış fakat vatan çeşitlerinin sınırlarını çizen bir çalışmaya rastlanmamıştır. Bu sebeple çalışmamızda vatan çeşitleri üzerinde yoğunlaşılacak, vatan çeşitlerine göre seferîlik hükümlerine özet halinde değinilecektir. Özellikle memleketlerinden farklı yerlerde görev yapan kişilerin asıl

⁵ Fukahânın seferîlikte ölçü olarak belirledikleri kriterler için bkz. Halil İbrahim Acar, "Seferîlikte Mesafe ve Zaman Kriteri ile İlgili Değerlendirmeler", *Turkish Studies* 12/20 (2017), 37-52; Erdem, "Seferîliğin Ölçütü", 111-128.

⁶ "وَإِذَا صَرَيْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ الْكَافِرِينَ كَانُوا لَكُمْ عَدُوًّا مُّبِينًا", "Yeryüzünde sefere çıktığınız zaman kâfirlerin sizi gafil avlamalarından korkarsanız namazı kısaltmanızda size bir günah yoktur. Şüphesiz kâfirler sizin apaçık düşmanınızdır." Nisâ', 4/101

⁷ Muhammed b. İdris b. eş-Şâfiî, *el-Ümm* (Beyrut: Darü'l-Ma'rife, 1410/1990), 1/208; el-Kâdî Ebû Muhammed 'Abdulvehhâb, *el-İsrâf'âlâ Nuketi mesâ'ili'l-hilâf*, thk. el-Habîb b. Tâhir (b.y.: Dâru İbn Hâzım, 1420/1999), 1/306; a. mlf, *el-Me'üne 'alâ Mezhebi 'âlimi'l-Medîne*, thk. Hamîş 'Abdulhak (Mekke: el-Mektebetü't-Ticâriyye, ts.), 267; Ebû 'Abdullah Muhammed b. 'Ali el-Mâzerî, *Şerhu't-Telkîn*, thk. Muhammed el-Muhtâr Es-Selâmî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1429/2008), 1/896; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn 'Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâ'îlî İbn Kudâme el-Makdisî, *el-Kâff fi fihhi'l-İmâm Ahmed* (b.y.: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1414/1994), 1/309; Ebû Muhammed 'Abdurrahmân b. İbrâhîm b. Ahmed Bahâ'uddîn el-Makdisî, *el-'Udde şerhu'l-'Umde* (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1424/2003), 111.

⁸ Alaüddin Ebi Bekr b. Mes'ud b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i' fi tertibi's-şerâ'i'* (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1406/1986), 1/92.

⁹ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i'*, 1/91.

memleketlerine geldiklerinde namazlarını kısaltıp kısaltmayacaklarına dair bir tereddüt yaşayabildikleri göz önünde bulundurularak yaptığımız bu çalışmada kayda değer çözümler arayan insanların tereddütleri giderilmeye çalışılacaktır. Vatan çeşitlerini Hanefî fıkıhçılar daha detaylı işledikleri için ağırlıklı olarak Hanefî mezhebinin görüşleri analiz edilmekle birlikte konuyla ilgili diğer mezheplerin görüşlerine de yer verilecektir.

1. Vatan-ı Aslî (Sürekli İkametgâh)

Hanefîlere göre vatan-ı aslî, kişinin doğup büyüdüğü, tehhül ettiği veya herhangi bir sebeple yerleşip ayrılmamaya niyet ettiği yerdir.¹⁰ Vatan-ı aslî için, vatan-ı karar¹¹ ve vatan-ı fitrat¹² terimleri de kullanılmaktadır.

Vatan-ı aslî için Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî fıkıh eserlerinde, Hanefîlerin tanımı gibi efradını cami' ağyarını mani net bir tanım yapılmasa da seferlik konularını ele alışlarına bakılırsa Hanefîlerin yaptığı tanım onların da görüşleriyle örtüşmektedir.¹³ Bu üç mezhep içerisinde daha çok Mâlikî kaynaklarda vatan için *ebedi olarak ikamete niyet edilen yer*¹⁴ ifadesi dikkat çekmektedir. Mâlikîlerin bu tanımından hareketle onların da herhangi bir sebeple yerleşip ömür boyu orada ikamet etmeye niyet edilen yerleri (aslî) vatan olarak kabul ettikleri anlaşılmaktadır. Onlara göre kişinin hanımının bulunduğu yer hakiki vatan değil hükmî vatandır. Ayrıca hanımının bulunduğu yerin vatan hükmünde olabilmesi için o hanımla zıfâf gerçekleşmiş olması ve kadının nâşize olmaması gerekir.¹⁵ Şâfiîler ve Hanbelîler kişinin aslî vatanı dışında yaz-kış ikâmet edilen yeri de vatan edinilmiş yer olarak kabul ederler.¹⁶

¹⁰ Kâsânî, *Bedâ'î'u's-şanâ'î*, 1/103; Kemaleddin Muhammed b. Abdulvahid es-Sivasi el-İskenderî İbn Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, (b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.), 2/43; Muhammed b. Feramûz b. Ali Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm şerh-u ğurerü'l-ahkâm* (b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.), 1/135; Zeynüddin b. İbrahim b. Muhammed İbn Nuceym, *el-Bahrü'r-râ'îk şerhu Kenzi'd-dekâik* (b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 2/147; Ebû'l-İhlâs Hasen b. Ammâr b. Alî el-Vefâi el-Mısırî Şürrünbülâlî, *Merâkî'l-felâh şerh-u metn-i Nûri'l-izâh* (b.y.: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1426/2005), 165; Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, 181.

¹¹ Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed b. Hüseyin el-Ayntâbî Bedreddin 'Aynî, *el-Binâye fî şerhi'l-hidâye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2000), 3/31; Molla Hüsrev, *Dürer*, 1/135; Ebû Muhammed Fahrüddin 'Osmân b. 'Alî b. Mihcen el-Bârî'î Zeylâ'î - Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Yunus b. İsmail b. Yunus eş-Şiblî, *Tebyînü'l-hakâ'îk şerhu Kenzi'd-dekâ'îk ve Hâşiyetü's-Şiblî* (Kâhire: el-Matba'atü'l-Kübra el-Emriyye, 1313/1895), 1/214.

¹² Muhammed Emin Ömer b. Abdulaziz İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Beyrut: Darü'l-Fikr, 1413/1992), 2/131.

¹³ el-Kâdî Ebû Muhammed 'Abdulvehhâb, *el-Me'üne 'alâ Mezhebi 'âlimi'l-Medîne*, thk. Hamîş 'AbdulHak (Mekke: el-Mektebetü't-Ticâriyye, ts.), 267-271; Ebu Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemâilî el-Makdisî, İbn Kudâme, *el-Muğnî li-İbn-i Kudâme* (Mektebetü Kahire, 1388/1968), 2/188-200; Muhyiddin Ebî Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref Nevevî, *Minhâcu't-Tâlibîn ve 'Umdetu'l-Müftîn*, thk. Kâsım Ahmed 'Avvad (Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 1436/2015), 128-130; Takıyyüddin Ebû Bekr b. Muhammed el-Hüseynî ed-Dimeşkî Hısnî, *Kifâyetü'l-ağyâr fî halli Ğâyeti'l-ihtisâr fi'l-fikhi's-Şâfiî*, thk. Seyyid b. Muhammed es-Sinnârî (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1437/2016), 195-198.

¹⁴ Ebû 'Abdullâh Muhammed b. 'Abdullâh el-Mâlikî el-Haraşî, *Şerhu Muhtasarı Halîl li'l-Haraşî* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 2/61; Muhammed b. Ahmed b. 'Arefe ed-Desûkî, *Hâşiyetu'd-Desûkî 'ala's-Şerhi'l-kebîr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 1/362.

¹⁵ Halîl b. İshâk b. Mûsâ Diyâuddîn el-Cundî el-Mısırî Halîl b. İshâk el-Cundî, *Muhtasarı Halîl*, thk. Ahmed Câd (Kahire: y.y., 1426/2005), 43; Muhammed b. Yûsuf Ebî'l-Kâsım b. Yusuf el-Abderî el-Gırnâtî Ebû Abdillâh Mevvâk, *et-Tâc ve'l-iklîl li- Muhtasari Halîl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994), 2/502; Haraşî, *Şerhu Muhtasarı Halîl li'l-Haraşî*, 2/61; Vehbe Zuhaylî, *el-Fikhu'l-İslâmî ve edilletuhû*, (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1405/1985), 2/1365.

¹⁶ Ebû Muhammed 'Abdurrahmân b. İbrâhîm b. Ahmed Bahâ'uddîn el-Makdisî, *el-'Udde şerhu'l-'Umde* (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1424/2003), 113; Zeynüddin el-Müneccî b. 'Uşmân b. Es'ad b. El-Müneccî et-Tenûhî, *el-Mumti' fî*

Yukarıdaki tanımdan da anlaşıldığı üzere bir yerin vatan-ı aslî olabilmesi için oranın, ya kişinin doğup büyüdüğü yer olması ya kişinin tehhül ettiği yer olması ya da bu iki yer dışında başka bir memleketi vatan edinmiş ve oradan ayrılmamak üzere yerleşmiş olması gerekmektedir.

Vatan-ı aslînin tanımında kullanılan *doğup büyüdüğü yer* ifadesi ile *yerleşik olarak bulunduğu yerde doğup büyümüş olması* kastedilmektedir. Çünkü özellikle günümüzde çocukların doğum yerleri anne-babalarının memleketleri dışında farklı memleketlerde gerçekleşebilmektedir. Örneğin köy yerlerinde yaşayan insanların doğumları şehir merkezlerindeki hastanelerde veya buldukları memleketlerden farklı yerlerdeki hastanelerde gerçekleşebilmektedir. Yine aslî vatani dışında görev yapan kişilerin görev yaptıkları yerde çocukları dünyaya gelmiş ve çocukluğunu da anne-babalarının görev mahallinde geçirmiş olabilmektedir. Aşağıda da geleceği üzere birçok durumda kişinin görev mahalli vatan-ı aslî değil vatan-ı ikâmet olabilir. Bu sebepten ötürü kişinin dünyaya geldiği ve çocukluğunu geçirdiği zaman diliminde anne-babasının aslî vatani neresi ise o çocuğun aslî vatani da orasıdır. Dolayısıyla bülûğa erip anne-babasının vatanına yerleşmemeye niyet etmekle birlikte kendine yeni bir vatan edininceye kadar orası vatan-ı aslî olmaya devam eder.

Vatan-ı aslînin tanımında kullanılan *tehhül etmek* ifadesini Serahsî (v. 483/1090), *orayı vatan edinmek* şeklinde tefsir etmiş,¹⁷ İbn Âbidîn (v. 1252/1836) ise *tezevvüç-evlenmek* şeklinde tefsir etmiştir.¹⁸ Hem Serahsî'nin hem de İbn Âbidîn'in tefsirleri beraber değerlendirildiğinde *tehhül etmek* ifadesiyle kastedilen şeyin, oradan evlenip hanımının memleketine yerleşmek veya hiç olmazsa hanımını orada ikamet ettirmeye devam ettirmenin gerekliliği anlaşılmaktadır. Zira kadını orada ikamet ettirmeyip başka bir yere taşımışsa orası erkeğin vatan-ı aslîsi olamayacağı gibi kadının da vatan-ı aslîsi olmaz. Çünkü mehri verilmiş veya evlilik neticesinde cinsel birliktelik meydana gelmiş kadın, ikâmet ve seferîlik konularında kocaya tâbîdir.¹⁹ Dolayısıyla mehri ödenmiş olan veya birliktelik meydana gelmiş olan evli kadının aslî vatani kocasının aslî vatanıdır.

Hanefî fıkıh eserlerinde, seferî bir kimse bir memlekette evlense fakat oraya yerleşmeye niyet etmese, bu kişinin karısının memleketinde mukîm olacağını söyleyenler olduğu gibi mukîm olamayacağını söyleyenlerin de olduğu ifade edilir, fakat bu görüş sahiplerinin kimler olduğundan bahsedilmez. İbrahim Halebî (v. 956/1549) bu durumdaki kişinin mukîm olacağı görüşünü tercih eder.²⁰ Nitekim Hz. Osman Arafat'ta dört rekât namaz kılmış, kendisine itiraz edildiğinde de "*Ben Mekke'de tehhül ettim.*" Hz. Peygamber'in (sav) de "*Kim bir memlekette tehhül ederse o kimse oralıdır (mukim namazı kılsın)*" dediğini

Şerhi'l-Mukni', thk. 'Abdumelik b. 'Abdullah b. Düheyş (Mekke: Mektebetü'l-Esedî, 1424/2003), 1/531; Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994), 1/546; Şemseddin Muhammed b. Ebî'l-Abbas Ahmed b. Hamza Şehâbeddin Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1404/1984), 2/306.

¹⁷ Şemsü'l-Eimme Ebu Sehl Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsûṭ* (Beyrut: Daru'l-Fikr / Daru'l-Ma'rife, 1409/1989), 1/252.

¹⁸ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2/131.

¹⁹ Zeylaî - Şiblî, *Tebyînu'l-ḥakā'ik*, 1/216.

²⁰ Muhammed b. İbrahim b. Muhammed el-Halebî, *Ġunyetü'l-mütemelli fi şerhi Münyeti'l-muşallî* (Ârif Efendi Matbaahânesi, 1325/1907), 544; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2/131.

işittim."²¹ demiştir.²² Hz. Osman'ın tehhül ettiği yeri vatan-ı aslî olarak kabul etmesi, kişinin evlendiği yere yerleşmemiş olsa da ehli orada bulunduğu müddetçe oranın vatan-ı aslî olacağına göstergesidir.

Burada şu hususa dikkat çekmek gerekir: Seferî kişinin evlendiği yere yerleşmeye niyet etmesi ile kesin olarak yerleşmemeye niyet etmesi arasında fark vardır. Bir kimsenin evlendiği yerin vatan-ı aslî olabilmesi için oraya yerleşmiş olması veya en azından orayı vatan edindiğine dair bir karine olması gerekir. Evlendiği kadını kendi memleketinde bırakması, erkeğin de orayı vatan edindiğinin karinesi olarak kabul edilebilir. Bununla birlikte evlendiği yere yerleşmeme niyeti varsa orası vatan-ı aslî olmaz. Çünkü oraya yerleşmeme niyeti de oranın vatan-ı aslî olmayacağına karinesidir.

Vatan-ı aslînin tanımından anlaşıldığı kadarıyla *bir başka memlekete yerleşmek* ifadesi, orayı vatan edinip oradan ayrılmamaya niyet etmek manasındadır. Kâsânî, İbn Hümâm (v. 861/1457), İbn Nüceym (v.970/1563) gibi Hanefî mezhebinin önemli fıkıhçıları vatan-ı aslînin tanımında özellikle, *te'ayyüşü (yaşamayı) kastetmeye ve oradan irtihali (ayrılmayı) düşünmemeye* vurgu yaparlar.²³ Ali el-Kârî (v. 1014/1605) vatan-ı aslînin tanımındaki vatan edinmeyi, *ölünceye kadar orada kalmaya niyet etmek* diye tefsir eder.²⁴ Dolayısıyla kişinin bir yeri aslî vatan olarak belirleyebilmesi için, yerleştiği yerden ayrılmamaya niyet etmesi gerekmektedir. Nitekim Mâlikîler de vatan-ı aslî için *bir yerde ebedî olarak ikamet etmeye niyet etmek* şartını koşmuşlardı.

Ali el-Kârî'nin ifadesini, *ölünceye kadar oradan asla çıkmamaya niyet etmek* şeklinde yorumlamamak gerekir. Çünkü gelecekte ne olacağını bir kişinin bilmesi mümkün değildir. Bir memleketi vatan edinen kişiler bir süre sonra başka bir memlekete taşınmak ve daha önceki aslî vatanını terk etmek zorunda kalabilir. Bu ifadeler, *içerisinde bulunduğu hal itibariyle orada yaşamaya devam etmek, başka bir memlekete göç edip yeni bir memlekette yaşamaya dair bir niyet barındırmamak* anlamında anlaşılmalıdır. Nitekim Alî el-Kârî *ömrünün sonuna kadar orada kalmaya niyet etme* ifadesini, *ister oradan evlenmiş olsun isterse başka bir nedenle olsun kendisini oranın ahâlîsinden kabul etmek*²⁵ şeklinde açıklar. Alî el-Kârî'nin bu açıklamasına göre, kişinin aslî vatanına âidiyeti dışında hiçbir bağı kalmadığında oraya gittiği zaman seferî olur. Çünkü bir yerin aslî vatan olması için kişinin âidiyeti değil, orada yerleşik olarak yaşamayı kastetmiş olması gerekmektedir.

Günümüzde insanların yaşam tarzları göz önünde bulundurulduğunda ne zaman nereye atanacağı belli olmayan kişilerin görev yaptıkları yerlerin vatan-ı aslî olup olmaması için kişinin görev süresinin bitimine yönelik niyetinin belli olması gerekmektedir. Eğer kişi görev yaptığı yerden ayrılmayı düşünmüyorsa -âmirleri tarafından tayin edilecek bile olsa- orası aslî vatanı olur. Çünkü bu durumdaki kişinin tayin edilmeme ihtimali de mevcuttur.

²¹ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel b. Hilâl b. Esed eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, nşr. Ebû Hâcir Muhammed Saîd Besyûnî, thk. Şuayb Arnavut - Adil Mürşid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985), 1/496 (No:443); Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selame b. Abdulmelik b. Seleme el-Ezdi et-Tahâvî, *Şerhu Müşkilî'l-Âsâr*, thk. Şuayb Arnavut (Müessesetü'r-Risâle, 1415/1994), 10/416 (No: 4221).

²² Serahsî, *el-Mebsûṭ*, 1/240; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i*, 1/92; İbn Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 2/33; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 2/147.

²³ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i*, 1/103; İbn Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 2/43; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 2/147; İbn Nüceym, *en-Nehrü'l-Fâ'ik*, 1/349; Şürrünbülâlî, *Merâki'l-felâh*, 165.

²⁴ Ebû'l-Hasan Nürettin 'Alî b. Sultan Muhammed el-Herevî Alî el-Kârî, *Fethu Bâbi'l-İnâye bi-Şerhi'n-Nükâye* (Beyrut: Dâru'l-Erkam b. Ebî'l-Erkam, 1418/1997), 1/397.

²⁵ Alî el-Kârî, *Fethu bâbi'l-İnâye*, 1/397.

Aynı zamanda tayini çıksa bile görevini bırakma ihtimali de vardır. Yine bu kişinin aslî vatan olarak belirlediği yerden başka bir yere görevlendirildiği takdirde görev süresi tamamlanınca veya emekli olunca bu belirlediği yere geri dönme niyeti de olabilir. Bu niyet, o kişinin orayı vatan edindiğini gösterir. Ancak görev mahallini vatan olarak benimsememişse, tayin edildiği takdirde başka bir yere gitme niyeti barındırıyorsa ve oraya geri dönmeyi de düşünmüyorsa orası vatan-ı aslî olamaz.

Aslî memleketlerinden çıkıp eğitim amacıyla veya maişetini temin etmek maksadıyla bir başka memlekete giden kişi için de aynı durum söz konusudur. Örneğin üniversite eğitimi için bir başka memlekete giden öğrenci eğitim hayatı tamamlandıktan sonra o yerden ayrılmayı düşünmüyorsa orası aslî vatani olur. Ancak eğitim sürecini tamamladıktan sonra oradan ayrılmaya niyet etmişse burası aslî vatani olmaz.

Kişinin birden fazla vatan-ı aslîsi olabilir. Şöyle ki; kişi, aslî vatanını tamamen terk etmeyip bir başka memlekette de yer edinin orada da senenin belli zaman dilimlerinde yaşıyor olabilir. Yine kişi farklı memleketleri vatan edinip, aile fertlerinden bazılarını bu yerlerde ikâmet ettiriyor olabilir. Kâsânî bu durumdaki kişinin, *ehlini çıkarmak gibi bir niyeti olmadığı takdirde* o yerlerin tamamının aslî vatan olacağını söyler. Birden fazla vatani olan kişi her bir vatanına gittiğinde ikâmet niyetine veya kaç gün kalacağına bakılmaksızın mukîm olur.²⁶ Kâsânî'nin ifadesinden, kişinin ailesini yerleştirdiği yerden çıkarma niyeti varsa oranın aslî vatan olamayacağı; aksine oranın geçici ikâmetgâh olacağı anlaşılmaktadır.

İbn Nüceym ve Şeyhîzâde Dâmad Efendi'nin (v. 1078/1667) aktardığına göre, bir kişinin iki ayrı memlekette ehli olsa, sonra bu memleketlerinden birinde yaşayan ehli vefat etse ve kendisine ev ve gayr-i menkul mal kalmış olsa oranın vatan-ı aslî olarak devam edip etmeyeceği noktasında iki farklı görüş vardır. Bazı âlimlere göre burası vatan-ı aslî olarak devam etmez. Çünkü orası, orada bulunan gayr-i menkul sebebi ile değil, aile sebebi ile aslî vatandı. Nitekim kişi bir yerden evlense de evlendiği kadını orada ikâmet etmek üzere bıraksa, orada gayr-i menkulü bulunmasa da orası aslî vatandır. Dolayısıyla aslî vatani belirleyen şey gayr-i menkul edinmek değil, ailedir. Diğer bazı âlimlere göre ise böyle bir durumda orası aslî vatan olarak kalmaya devam eder. Çünkü orası hem aile hem de gayr-i menkulün bulunması sebebiyle vatan-ı aslî idi. Bu ikisinden birisinin zevali ile vatan-ı aslî vasfı ortadan kalkmaz.²⁷

İbn Nüceym *müctebâ* isimli eserinden şu şekilde bir bilgi aktarır:

*"Kişi bir memlekette ailesini ve eşyasını taşıdığı ama gayr-i menkulü ve evi kaldığı takdirde yukarıdaki birinci görüşe göre orası aslî vatan olarak devam etmez. İkinci görüşe göre ise aslî vatan olarak devam eder. Bu bilgi, ailesiyle bir yere yerleşen ve kendilerine uzak bir yerde ailesiyle birlikte yazlık olarak kullandıkları ev ve akarı bulunan kişiler için de cevap niteliği taşımaktadır. Buna göre bu yerlerin her ikisinin de aslî vatan olduğunu ve bunlardan birinin diğeri ile iptal edilmediğini hatırmızda tutmamız gerekir."*²⁸

Buradan hareketle İbn Nüceym'in yukarıdaki görüşlerden ikinci görüşü tercih ettiği anlaşılmaktadır. Kanaatimize göre de ihtiyat açısından ikinci görüş daha sağlıklıdır. Çünkü kişinin ehli vefat etmiş olsa bile orada gayr-i menkulünün bulunması, oranın tamamen terk edildiği anlamına gelmez. Nitekim aşağıda da geleceği üzere vatan-ı aslî ancak kendisi gibi

²⁶ Kâsânî, *Bedâ'î'u'ş-şanâ'î*, 1/103-104.

²⁷ İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 2/147; Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman el-Med'û bi- Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-enhur fi şerhi Mülteka'l-ebhur*, (Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Turâsi'l-'Arabî, ts.), 1/164.

²⁸ İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 2/147.

vatan-ı aslî ile değişebilir ve bunun için ilk vatanını her şeyiyle terk etmiş olması gereklidir. Bu nedenle orada gayr-i menkulün bulunması orayı tamamen terk etmediğinin karinesidir.

Kişinin ömür boyu kullanmak niyeti ile aldığı ev veya diğer gayr-i menkulleri orayı vatan edindiğinin karinesi olarak değerlendirilir. Ancak o memleketten bir şekilde ayrılma niyeti varsa, aldığı gayr-i menkuller oranın vatan-ı aslî olması için yeterli değildir. Çünkü bir yerin vatan-ı aslî olmasındaki asıl neden oranın vatan olarak kabul edilmesidir. Yani gayr-i menkul edinmek yeterli değildir. Çünkü bu kişi orayı yatırım amaçlı almış veya görev süresinde kullanmak üzere satın almış olabilir ve daha sonra burayı satacağını ve buradan ayrılacağını bilmektedir. Bu sebeple görevlendirildiği yerden ev alması yeterli değildir, o evi ömür boyu kullanmaya niyet etmiş olması lazımdır.

Sonuç olarak bir yerin vatan-ı aslî olabilmesi için ister doğduğu memleket olsun, ister evlenip yerleştiği yer olsun, isterse de bunlar dışında başka bir yere yerleşmiş olsun orada ömür boyu kalmaya niyet etmek gerekmektedir. Her ne kadar senenin tamamında veya büyük bir kısmında orada bulunmasa da orasının vatan-ı aslî olduğuna delalet eden kalıcı bir karinenin olması gerekmektedir. Dolayısıyla bir yerin vatan-ı aslîlikten çıkması için de oraya bir daha yerleşmemek üzere ailesi ve eşyasıyla birlikte tamamen terk etmesi gerekmektedir.²⁹

1.1. Vatan-ı Aslîde Seferîlik Hükümleri

Vatan-ı aslîde bulunan kişi seferîlik hükümlerine tabi değildir. Fakat yolculuğa çıkarken gerekli şartların uygulanması aslî vatana göre düzenlenir.³⁰ Aslî vatanından sefer mesafesi bir yola gitmeye niyet ettiğinde yerleşim yerinin son evlerini veya mezarlıklarını geçtiği andan itibaren seferîlik hükümleri başlar. O andan itibaren namazların kısaltılması gerekir, Ramazan orucunun kazaya bırakılması için ruhsat tahakkuk etmiş olur ve mestler üzerine mesh müddeti üç gün üç gece olur. Yine kurban bayramında yapılan yolculuklar, kurban kesmeme ruhsatı verir.

Günümüzde şehirler genişlemiş, İstanbul örneğinde olduğu gibi, iki ucu arasındaki mesafe neredeyse sefer mesafesi olacak kadar uzamıştır. Din İşleri Yüksek Kurulu, İstanbul gibi büyükşehirlerde yaşayan kimseler için yolculuğun başlangıcı için şu şekilde bir çözüm önermektedir. *"Yolculuğa kendi araçlarıyla çıktıklarında, ikamet ettikleri ilçenin belediye sınırlarını geçtikleri andan itibaren seferî sayılırlar ve haklarında seferîlik hükümleri sabit olur. Yolculuğa otobüs, tren, uçak ve gemi gibi umumi vasıtalarla çıkılması halinde ise seferîliğin başlangıç noktası olarak otogar, gar, havalimanı ve limanlar esas alınabilir."*³¹ Kanaatimize göre Din İşleri Yüksek Kurulu, Türkiye şartlarında sadece İstanbul için bu şekilde bir öneri sunmaktadır. Bu çözüm önerisi Türkiye'deki diğer şehirler için geçerli değildir.

İstanbul gibi büyükşehirlerde bizim kanaatimize göre bulunduğu ilçenin sınırlarını geçmekle seferîlik başlamaz. Neredeyse bütün fıkıh kitaplarında ikâmet edilen yerin son evlerini geçmek, yani meskûn mahalden ayrılmak suretiyle seferîliğin başlayacağı belirtilmektedir. Meskûn mahallin küçüklüğüne veya büyüklüğüne itibar edilmemektedir. Hatta iki şehir büyüüp arada boşluk kalmayacak şekilde birbirlerine yaklaşırsa, bu iki şehir tek bir meskûn mahal olarak değerlendirilmesi gerekir. Çünkü seferîliğin başlangıcı olarak

²⁹ İbn Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 2/43.

³⁰ Vecdi Akyüz, "Seferîlik Açısından Vatan Kavramı ve Seyahat Hürriyeti", *Seferîlik ve Hükümleri* (Ensar Neşriyat, 1997), 124.

³¹ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), "Din İşleri Yüksek Kurulu" (Erişim 27 Mart 2022).

şehirlerin resmî sınırları değil, meskûn mahallin dışına çıkmak gerektiği hususunda icmâ derecesinde genel kanaat oluşmuştur. Ayrıca seferde namazların kısaltılması Hanefîlere göre vacip olsa da dört rekât kılındığı zaman da kerahetle birlikte namaz caiz olur. Hâlbuki seferî olmayan kişinin dört rekâtlı namazı iki rekât kılması halinde namazı hiç sahih olmayacaktır. İhtiyat açısından İstanbul örneğinde olduğu gibi sınırları çok geniş olan şehirlerden yolculuğa başlayan kişilerin meskûn mahalden çıkıncaya kadar namazlarını dört rekât kılmaları gereklidir.

Bununla birlikte İstanbul için Avrupa yakasını ve Anadolu yakasını iki ayrı meskûn mahal olarak değerlendirmek mümkündür. Dolayısıyla Anadolu yakasında ikâmet eden bir kişi Edirne tarafına yolculuk yapacağında boğazı geçtiği andan itibaren seferîlik başlar. Aynı şekilde Avrupa yakasında oturan birisi Anadolu yönüne yolculuk yaptığında boğazdan itibaren seferîlik hükümlerine tabi olur.

Seferîlik hükümleri aslî vatandan ayrılmakla tahakkuk edecek hususlardır. Burada asıl bilinmesi gereken şey, Hanefîler, Mâlikîler ve Şâfiîlere göre kişinin aslî vatanına kısa süreliğine bile uğraması o kişiyi seferî yapmaz. İster aslî vatana bir ihtiyaç için girmiş olsun, isterse herhangi bir ihtiyacı olmadan uğramış olsun fark etmez. Çünkü vatan-ı aslîye girildiğinde ikâmet niyetine bakılmaksızın oraya girdiği anda seferîlik bitmiş olur ve orada ne kadar kalacağına bakılmaz.³² Örneğin, Ankaralı birisi herhangi bir nedenle bir süreliğine Kayseri'ye gitse ve Kayseri'den sonra İstanbul'a gitmesi gerekse, İstanbul'a giderken Ankara'dan geçecek olsa, Ankara sınırları içerisinde namazlarını tam olarak kılar.

Hanbelîlere göre, kişi memleketinden çıkıp sefer mesafesi bir yere giderken, tekrar memleketine dönme durumu oluşsa ve memleketine uğradıktan sonra, ilk yola çıkarken niyet ettiği yere devam edecekse memleketinde bulunduğu kısa süreli zaman diliminde seferîliği bozulmaz.³³

2. Vatan-ı İkâmet (Geçici İkâmetgâh)

Vatan-ı ikâmet, kişinin aslî vatanından ayrılıp, sefer mesafesini katettikten sonra ikâmete uygun bir yerde daha sonra oradan ayrılmak üzere ikâmet etmeye niyet ettiği yerdir.³⁴ Aslî vatanın dışında ikâmet vatanında da seferîlik hükümlerinin tahakkuk etmeyeceğinde ittifak eden müçtehitler ikâmet süresinin alt sınırında ihtilaf etmişlerdir.

Hanefîlere göre vatan-ı ikâmet, kişinin vatan-ı aslîsi olmayan bir memlekette on beş gün veya daha fazla bir süre ikâmet etmeye niyet ettiği yerdir. Kâsânî, seferî bir kimsenin mukîm olabilmesi için ikâmete niyet etmeye, ikâmet süresinin en az on beş gün olmasına, ikâmet yerinin aynı yer olmasına ve ikâmet edilen yerin ikâmet etmeye elverişli olmasına vurgu yapar.³⁵

Mâlikîlere ve Şâfiîlere göre bu süre dört gündür. Ahmed b. Hanbel'e (v. 241/855) göre ise bir yerin vatan-ı ikâmet olabilmesi için orada en az yirmi bir vakit namaz kılmaya niyet etmek gerekir.³⁶

³² Alâuddîn Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994), 1/152-153; Kâsânî, *Bedâ'î'u's-şanâ'î'*, 1/103; 'Aynî, *el-Binâye*, 3/29.

³³ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/214.

³⁴ Abdurrahmân b. Muhammed b. İvaz el-Cezîrî, *el-Fıkh ale'l-Mezâhibi'l-Erba'a* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1406/1986), 1/430; Komisyon, *Mevsûatu'l-Fıkhîyye* (Kuveyt: Daru's Selasil, 1400/1980), 27/267.

³⁵ Kâsânî, *Bedâ'î'u's-şanâ'î'*, 1/97.

³⁶ Halîl Ahmed es-Sehârenfûrî, *Bezlü'l-Mechûd fi Halli Sünen-i Ebî Dâvûd*, thk. Takiyyüddîn en-Nedvî (Hind: Merkezü's-Şeyh Ebî-Hasen en-Nedvî li'l-Bühûs ve'd-Dirâsât el-İslâmiyye, 1427/2006), 5/388.

Hanefî fıkıh eserlerinde vatan-ı ikâmet için İmam Muhammed'den (v. 189/805) iki farklı rivayet aktarılır. Kerhî'nin (v.340/952) rivayetine göre bir yerin vatan-ı ikâmet olabilmesi için iki şart vardır. Birincisi, aslî vatandan oraya yolculuk yapmaya niyet etmek; ikincisi ise aslî vatan ile ikâmet vatani arasında üç günlük yol mesafesi bulunması gerekmektedir. Şayet bu iki şarttan birisi bulunmazsa orası ikâmet vatani olmaz. Bunun anlamı şudur. Bir kişi herhangi bir yeri kastetmeden aslî vatanından çıksa ve bir yerleşim yerine ulaştıktan sonra orada ikâmete niyet etse, orası ikâmet vatani olmaz. Her ne kadar aslî vatanından üç günlük bir mesafe uzakta bile olsa durum böyledir.³⁷ Çünkü o kimse vatan-ı aslîsinden ayrılırken oraya yolculuk yapmaya niyet etmemiştir. Yani kişinin aslî vatanından çıkarken nereye gideceğini ve ne kadar süre orada kalacağını belirlemesi gerekmektedir. Bazı kaynaklarda *kişi (kaçan köleyi veya borçlu kişiyi yakalamak niyetiyle çıkmak gibi) aslî vatanından çıkarken nerede ikâmet edeceğini veya nereye yolculuk yapacağını belirlemediği sürece dünyayı da dolaşsa seferî olmaz*, açıklaması bulunmaktadır. Dolayısıyla ikâmet niyeti olmadan yola çıkıldığı zaman bir yerde on beş gün kalması, oranın vatan-ı ikâmet olmadığı anlamına gelir. Ancak bu kişi eğer sefer mesafesini katetmiş ise memleketine dönmeye niyet ettiği zaman dönüş yolunda seferî olacaktır.³⁸ Çünkü dönüş yolunda nereye yolculuk yapacağını bilmektedir. Bununla birlikte seferlik için niyet, kesin olarak bir mesafeyi kastetmek değil, zann-ı gâlibine göre gideceği yeri kestirmesidir.³⁹ Yani örneğin bir kişi kendisinden kaçan köle veya borçlu kişiyi nerede yakalayacağını kestirmeden aramaya çıkarsa nereye kadar giderse gitsin seferî olmazken, belli bir yere kadar gittiğinde yakalayacağına dair bir zann-ı gâlib oluşmuşsa o zann-ı gâlibin olduğu mesafeyi dikkate alır. Bu da sefere çıkarken niyet edilmesi gerektiğini göstermektedir. Aynı şekilde bir kimse üç günlük bir mesafeye yolculuk yapmaya niyetlense ve o mesafeye ulaşmadan bir yerde on beş gün kalsa bu kimse mukim olmaz. Çünkü yolculuğa çıkarken niyet ettiği yer burası değildir ve burada on beş gün kalma niyeti içinde olmamakla beraber süreyi tamamlamıştır.

İbn Semâ'a'nın (v. 233/848) rivayetine göre ise İmam Muhammed'e göre yukarıdaki Kerhî'nin aktardığı iki şart olmadan da kişinin sefer mesafesini kat ettikten sonra on beş gün ve daha fazla kalmaya niyet ettiği yer vatan-ı ikâmet olur.⁴⁰

Vatan-ı ikâmetin üst sınırı yoktur. Eğer bir kimse bir memlekete herhangi bir sebepten dolayı Hanefîlere göre on beş günden fazla bir süre kalmak için gitmişse ve bir süre sonra oradan geri dönmeyi planlıyorsa orası vatan-ı ikâmeti olmuştur. Nitekim İbn Hümâm, vatan-ı ikâmeti *oradan işi bittikten sonra ayrılma niyetiyle on beş veya daha fazla bir gün ikâmet etmeye niyet etmek* şeklinde tanımlar.⁴¹ Diğer mezheplere göre ise dört günden fazla bir süre orada kalmaya niyet etmesi gerekmektedir.

Vatan-ı ikâmetin üst sınırının olmamasının anlamı şudur. Vatan-ı ikâmetine yerleşen bir kişi isterse senelerce kalmaya niyet etse bile en sonunda aslî vatanına dönüp yerleşmek niyeti varsa veya aslî vatanına dönmek gibi bir niyeti olmasa bile ikâmet yerinde ebedî olarak kalmayı düşünmüyorsa orası vatan-ı ikâmet olarak devam eder. Dolayısıyla

³⁷ Kâsânî, *Bedâ'î'u's-şanâ'i*, 1/104; İbn Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 2/43; İbn Nuceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 2/147; Zeyla'î - Şiblî, *Tebyînü'l-hakâ'ik*, 1/215.

³⁸ Zeyla'î - Şiblî, *Tebyînü'l-hakâ'ik*, 1/209; Halebî, *Ğunye*, 537; Dûkâtî Et-Tahtâvî - Hâlidî, *Hâşiyetü't-Tahtâvî 'alâ Merâkı'l-felâh*, 1/422.

³⁹ Zeyla'î - Şiblî, *Tebyînü'l-hakâ'ik*, 1/209.

⁴⁰ Kâsânî, *Bedâ'î'u's-şanâ'i*, 1/104.

⁴¹ İbn Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 2/43; Zeyla'î - Şiblî, *Tebyînü'l-hakâ'ik*, 1/214.

günümüzde devlet memuru veya ticaret gibi herhangi bir maksatla maişetini karşılamak üzere bir memlekete giden kişi eğer oradan işi tamamlanınca geri dönmeye niyet etmişse maişetini karşıladığı yer vatan-ı ikâmet olarak devam eder ve asla aslî vatan statüsü kazanmaz. Nitekim Vecdi Akyüz, vatan-ı ikâmeti, "Asıl memleketinden ayrılarak öğrencilik, işçilik, memurluk ve askerlik gibi sebeplerle, bir başka yerde, uzunca bir zaman çıkmak zorunda olanların ikinci olarak oturdukları veya yolculuğa çıkıp on beş gün ve daha fazla kalınmaya niyet edilen yer"⁴² şeklinde tanımlar.

Yukarıda da değinildiği üzere bir yerin vatan-ı aslî olmasının illeti, o memlekette evlenmiş olmak, maişetini oradan temin ediyor olmak veya o memlekette doğmuş olmak değildir. Aslî vatan için belirleyici unsur, o yeri vatan kabul etmek ve oraya yerleştikten sonra ayrılmamaya niyet etmektir. Bu sebeple bir kişinin öğrencilik sebebi ile bir yerde yıllarca kalması veya bir kimsenin tayin edilmesi sebebiyle görevlendirildiği yerde yıllarca kalması orayı vatan-ı aslî yapmaz. Bu kişilerin buldukları yer vatan-ı ikâmettir. Ta ki görevleri bittikten sonra da orada yaşamaya devam etmeye niyet edinceye kadar.

2.1. Vatan-ı İkâmette Seferîlik Hükümleri

Vatan-ı ikâmet seferîlik hükümleri açısından vatan-ı aslî gibidir. Yani kişi on beş günden fazla kalmaya niyet ettiği yerde ikâmet ettiği sürece seferîlik hükümlerine tabi değildir. Namazlarını kısaltamaz, orucunu kazaya bırakamaz, mestler üzerine bir günden fazla mesh edemez. Cuma ve bayram namazları düşmez. Ancak ikâmet vatanından ayrıldığında seferîlik hükümleri terettüp eder.

Esasen vatan-ı ikâmet, kişinin aslî memleketi olmadığı için orası kişinin geçici olarak kaldığı yerdir. Sadece ikâmet süresi namazların kısaltılması veya diğer seferîlik ruhsatlarının tahakkuk etmesi için belirlenen süreyi aştığı için misafir için belirlenen hükümler geçerli değildir. Yani o kişi mukîm olduğundan değil, seferîlik hükümlerinin terettüp ettiği süreyi aştığı için seferîlik hükümlerine tabi değildir.

Burada şöyle bir soru akla gelebilir. Örneğin Aksaraylı biri eğitim amacıyla Konya'da bir yurda yerleşse, Konya bu kişi için vatan-ı ikâmet olur. Ancak bu öğrenci her hafta sonu aslî vatanı olan Aksaray'a gidecek olsa bu kişi Konya'da beş gün kalmaya niyet ettiği için eğitimi bitinceye kadar seferî mi olacaktır? Bu soruya göre o öğrencinin eğitim süresi boyunca seferî olması gerekir. Ancak İbn Nüceym'in *el-Bahru'r-râik*'inde geçen bir ifade mevzuaya daha dikkatli bakmamızı gerektirmektedir. Kitapta bazı âlimlere göre, bir kişinin akarının bulunduğu yerin vatan-ı aslî olmaya devam edeceği görüşünü izah ettikten sonra vatan-ı ikâmet için "kişi başka bir yerde ikâmet etse bile yükü/eşyası orada kaldığı müddetçe vatan-ı ikâmet olarak kalmaya devam eder" ifadesini kullanmaktadır.⁴³ Bu ifadeye göre Konya'da eğitimine devam eden öğrenci eğitim hayatı boyunca her hafta sonu aslî memleketine gidecek olsa bile bütün yükünü getirmediği müddetçe ve orada kaldığı veya kiraladığı yeri devam ettirdiği müddetçe seferîlik ruhsatlarından yararlanamaz. İbn Nüceym'in dikkat çektiği husus şudur: Kişi, aslî vatanından taşınmış olsa bile geride akarının kalması, ilk vatanını tamamen terk etmediğini göstermektedir. Genel olarak taşındığı memlekette akar bırakan kişi için oranın aslî memleket olarak devam edip etmeyeceğinde ihtilafın bulunduğunu aktaran İbn Nüceym, oranın aslî vatan olarak devam edeceği görüşünü tercih ettiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla akarın, orayı aslî vatan olmaktan çıkarmayacağı görüşünü tercih ettiği için, ikâmet vatanından da irtibatını tamamen

⁴² Akyüz, "Vatan Kavramı", 124.

⁴³ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 2/147.

koparmadığı sürece, oranın ikâmet vatanı olarak devam edeceği kanaatindedir. Yani orada kaldığı bir ev, yurt veya eşyasını bıraktığı ve ömür boyu değil de belli bir süreliğine kullanımı kendine ait bir yer varsa orası ikâmet vatanı olmaya devam edecektir. Buradan hareketle, bir kimsenin on beş günden fazla olmak şartıyla, belirli bir süreliğine kendine tahsis edilen bir yerin bulunması, o süre doluncaya ve oradaki ikamet süresi son buluncaya kadar ikâmet vatanı olmaya devam edecektir. Dolayısıyla kendine tahsis edilen bir yerin bulunduğu yere kısa süreliğine dahî gitse namazlarını tam olarak kılmalıdır.

3. Vatan-ı Süknâ (Yolculuk İkâmetgâhı)

Vatan-ı süknâ bir kimsenin aslî vatanından veya ikâmet vatanından ayrılıp sefer hükümlerinin terettüp edeceği bir mesafeyi kat ettikten sonra Hanefîlere göre on beş, diğer mezheplere göre dört günden az kalmaya niyet ettiği yerdir. Fukahâ genel olarak bunun vatan olarak isimlendirilemeyeceğini belirtmektedirler. Çünkü burası ikâmet hükümlerinin değil seferîlik hükümlerinin geçerli olduğu yerdir.⁴⁴ Bu sebeple yukarıda belirttiğimiz gibi vatan çeşitleri, seferîlik konularında işlenmiş olsa da bunun sebebi nerelerde seferîlik hükümlerinin geçerli olduğu, nerede geçerli olmadığını belirtmek içindir. Yukarıda anlatılmaya çalışılan vatan-ı aslî ve vatan-ı ikâmette seferîlik hükümlerinin geçerli olmadığı belirtilmişti. Vatan-ı süknâ diye tabir edilen kısa süreliğine konaklanan veya yolculuk esnasında uğranan yerler seferîlik hükümlerinin cereyan ettiği yerlerdir.

Seferîlik hükümlerinin terettüp edeceği mesafe için Zahirîler ve İbn Kudâme (v. 620/1223) gibi bazı fıkıhçılar herhangi bir miktar belirlememiştir.⁴⁵ Onlara göre ikâmet yerinden ayrılan kişi ne kadar yolculuk yapılacağına bakılmaksızın seferî olur. Çünkü namazların kısaltılmasını mubah kılan âyet mutlakdır. Âyete göre ruhsattan yararlanma konusunda yolcular arasında herhangi bir ayırma gidilmemiştir. Mesafe için bir miktarın belirlenmesi ayetin hükmüne ilave anlamına gelir ki Kur'an'ın umurunun haber-i vahitle tahsisi mümkün değildir.⁴⁶ Zahirîler dışında âlimlerin büyük çoğunluğu seferîlik hükümlerinin terettüp edebilmesi için bir miktar mesafenin kat edilmesi gerektiğinde ittifak etmişler ancak bu miktarın ne kadar olacağına veya ne şekilde belirleneceğinde ihtilaf etmişlerdir.⁴⁷

Mâlikîler, Şâfiîler ve Hanbelîler seferîlik için mesafe kriterini dikkate almışlar ve dört berîdlik bir mesafe takdir etmişlerdir.⁴⁸ Dört berîdlik mesafe ortalama iki günlük veya ağır yükü ve yaya olarak iki merhalelik mesafeye tekabül etmektedir. Bir günde bir merhalelik mesafe katedildiği için, iki merhalelik mesafe ile iki günlük mesafe aynı ölçütü belirtmektedir. İki günlük mesafe ise dört berîd (on altı fersah veya kırk sekiz mil)dir.⁴⁹

⁴⁴ Kâsânî, *Bedâ'î'u's-şanâ'i*, 1/103; Buhârî İbn Mâze, *el-Muhît*, 2/36; 'Aynî, *el-Binâye*, 3/31.

⁴⁵ Ebû'l-Velîd Muhammed b. Aḥmed b. Rüşd el-Kurtubî İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muḫteşid* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 1436/2014), 163; İbn Kudâme, *el-Muḡnî*, 2/190.

⁴⁶ Kâsânî, *Bedâ'î'u's-şanâ'i*, 1/93; Halil İbrahim Acar, "Seferîlikte Mesafe ve Zaman Kriteri ile İlgili Değerlendirmeler", *Turkish Studies* 12/20 (2017), 42; Suat Erdem, "İslâm Hukûkunda Seferîliğin Ölçütü", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 18 (2011), 114.

⁴⁷ Kâsânî, *Bedâ'î'u's-şanâ'i*, 1/93.

⁴⁸ Muhammed b. Hasen Şeybânî, *el-Hucce alâ ehl-i Medîne*, thk. Mehdi Hasan Keylânî (Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1403/1982), 1/166; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 163.

⁴⁹ Seferîlik için belirlenen kriterlerle ilgili âlimlerin daha detaylı görüşleri için bkz. Acar, "Seferîlikte Mesafe", 42-43; Erdem, "Seferîliğin Ölçütü", 116-120.

Berîd ölçüsünü dikkate alan âlimler İbn Abbas'tan (ra) gelen "*Ey Mekke ehli! Dört berîdden az olan (mesafede) namazları kısaltmayın*"⁵⁰ rivayeti dikkate almaktadırlar. Dört berîd Mekke ile Taif ve Mekke ile Uşfan arasındaki mesafeye denk gelmektedir.⁵¹

Hanefîler genel olarak seferîlik için katedilecek mesafeyi zamanla belirlemiştirlerdir. Hanefîlerin genel kabulüne göre seferîlik mesafesi deve yürüyüşü veya yaya yürüyüşü ile üç gün üç gecelik mesafedir. Ebû Yusuf'tan (v. 192/798) yapılan bir rivayete göre iki gün ve üçüncü günün yarısından fazlasını kapsayacak şekildeki mesafe seferîlik için yeterlidir. Aynı şekilde Ebû Hanîfe'den ve İmam Muhammed'den de bu yönde rivayet vardır.⁵²

Hanefîler seferîlik için gerekli olan mesafeyi zamanla belirlerken Hz. Peygamber'den (sas) rivayet edilen "*Mukîm kimse bir gün bir gece, misafir kimse ise üç gün üç gece (mestler üzerine) mesh edebilir*"⁵³ hadisini dikkate almışlardır. Bu hadise göre misafir için üç gün üç gece belirlenmiştir.⁵⁴

Seferîlik hükümlerinin terettüp edebilmesi için öncelikle fukahânın çoğunluğuna göre belli bir mesafeyi katetmek gerekmektedir. Bununla birlikte sefere çıkarken sefer mesafesini katetmeye niyet etmesi gerekmektedir. Şöyle ki, bir kişi herhangi bir mesafeyi katetmeden memleketinden çıksa, bir müddet yol katettikten sonra biraz oyalansa, daha sonra yine bir hedef belirlemeden yoluna devam etse, bu şekilde sefer mesafesini geçmiş olsa bile seferîlik hükümleri terettüp etmez.⁵⁵ Hatta daha önceden de aktardığımız üzere bazı kaynaklarda bu şekilde dünyayı da dolaşsa seferî olamayacağı belirtilmektedir. Ancak bu kişi geri memleketine dönmeye niyet ederse kat ettiği mesafe seferîlik mesafesine ulaşmışsa dönüş yolunda seferî olacaktır.⁵⁶ Çünkü memleketinden çıkarken bir hedef belirlemediği halde dönüş yolunda bir hedef belirlemiştir ve bu hedef sefer mesafesindedir.

⁵⁰ Süleyman b. Ahmed b. Eyyüb b. Nütiri'l-Lahmi eş-Şami Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, thk. Hamdi b. Abdulmecid es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1415/1994), 11/96 (No: 11162); Ebû'l-Hasen 'Alî b. 'Ömer ed-Dârekutnî, *Sünen*, thk. Şu'ayb el-Arnâvût (Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 1425/2004), 2/232 (No: 1447); Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali b. Musa el-Horasânî el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1423/2003), 3/197 (no: 5404).

⁵¹ Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Bağdâdî Mâverdî, *el-Hâvî'l-Kebîr fî Fıkhi Mezhebi'l-İmâm eş-Şâfi'î ve hüve Şerhu Muhtasari'l-Müzenî*, thk. Ali Muhammed Muavvid - Âdil Ahmed Abdulmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420/1999), 2/359; Ebû İshak İbrahim b. Ali b. Yusuf Şîrâzî, *el-Muhezzeb fî fıkhi'l-İmâm eş-Şâfi'î* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/192; Ebû Zekeriyya Muhyiddin Yahya b. Şeref Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Muhezzeb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 4/322.

⁵² Kâsânî, *Bedâ'î'u's-şanâ'î*, 1/93.

⁵³ Yakub b. İbrahim Ebû Yusuf, *el-Âsâr*, thk. Ebu'l-Vefa (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 16 (No: 71); Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî, *el-Âsâr li-Muhammed b. el-Hasen*, thk. Ebu'l-Vefa el-Afgânî (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/15 (No:10); Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfi'î, *el-Müsned* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1400/1980), 17; İbnü'l-Haccâc Ebu'l-Hasen el-Kuşeyrî en-Nisâburî Müslim, *el-Müsnedü's-Sahih el-Muhtasar bi-nakli'l-Adl ani'l-Adl İla Rasüillahi Sallelahü Aleyhi ve Sellem*, thk. Muhammed Fuad Abdalbâkî (Riyad: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), Tahâret/71; Ebû 'Abdillâh b. Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce, *Sünen-i İbn Mâce*, thk. Thk. Muhammed Fu'âd 'Abdibâkî (b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye; Faysal 'İsa el-Bâbî el-Halebî, ts.), Tahâret/86; Muhammed b. 'İsâ b. Sevre et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî* (Riyad: Mektebetü'l-Mearif li'n-Neşri ve't-Tevzî', ts.), Tahâret/71.

⁵⁴ Semerkandî, *Tuhfe*, 1/148; Kâsânî, *Bedâ'î'u's-şanâ'î*, 1/93; Buhârî İbn Mâce, *el-Muhît*, 2/22; Ayrıca Hanefîlerin seferîlik kriterleriyle ilgili daha detaylı bilgi için bkz. Acar, "Seferîlikte Mesafe", 43-46; Erdem, "Seferîliğin Ölçütü", 120-125.

⁵⁵ Kâsânî, *Bedâ'î'u's-şanâ'î*, 1/94.

⁵⁶ İbnü Hümmâm, *Fethu'l-kadîr*, 2/28; İbn Nuceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 2/139; İbn Nuceym, *en-Nehrü'l-fâ'ik*, 1/344; Abdülganî b. Tâlib b. Hammâde el-Meydânî el-Guneymî ed-Dımaşkî Meydânî, *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb*, thk. Abdülkerim el-'Atâ (Dimeşk: Mektebetü'l-İlmi'l-Hadis, 1423/2002), 166.

Seferî olan kişi vatan-ı süknâda kısa süre kalmaya niyet etmişse seferîlik hükümleri terettüp eder. Ancak bir kişi kısa süreliğine gittiği yerde bazen uzun süre kalabilir. Şöyle ki, örneğin bir kişi aslı memleketinden bir iş için iki günlüğüne başka bir memlekete gitmiş olabilir. Bu kişi ilk etapta iki günlük bir iş için gitmiştir fakat o iki gün içinde işlerini tamamlayamamış olabilir. Bu durumda işlerini tamamlayabilmek için bir iki güne daha ihtiyacı hâsıl olmuş olabilir ve bu süre her defasında uzayabilir. Bu durumda olan kişi velev ki orada yıllarca kalmak zorunda kalsa bile orada kaldığı süre boyunca seferî olacaktır. Çünkü her defasında orada kalma niyeti seferîlik hükümlerinin terettüp edeceği kısa süredir. Nitekim Hz. Peygamber (sas) Mekke'nin fethinde orada on sekiz gün kalmış ve namazlarını kısaltarak kılmış ve Mekke'nin yerlilerine namazını tam kılmalarını emretmiş ve bu süre zarfında kendilerinin seferî olduğunu⁵⁷ bildirmiştir. Yine Sa'd b. Ebî Vakkas (ra) Nisabû'un köylerinden birinde iki ay kalıp namazlarını kısalttığı; İbn Ömer'in (ra) Azerbaycan'da altı ay kalıp namazlarını iki rekât kıldığı;⁵⁸ Alkame'nin (ra) Havârizm'de iki yıl boyunca namazlarını kısalttığı⁵⁹ sabittir. Bu da kısa süre kalmak niyetiyle gidilen bir yerde işlerin uzaması neticesinde namazların kısaltılacağı konusunda sahâbenin icmânının olduğunu gösterir.⁶⁰

Ancak bu şekilde mesela bir yıl kalmış olan kişi en sonunda işlerinin on beş gün içinde biteceğini biliyor ve on beş gün sonra oradan ayrılmaya niyet etmişse artık mukîm olur. Çünkü onun on beş gün kalmaya niyet etmiş olmasıyla orası vatan-ı süknâ olmaktan çıkmış, artık vatan-ı ikâmeti olmuştur.

3.1. Vatan-ı Süknâda Seferîlik Hükümleri

Yukarıda da belirttiğimiz üzere vatan çeşitlerinden vatan-ı aslı ve vatan-ı ikâmette seferîlik hükümleri geçerli değildir. Fıkıh kitaplarında detaylı bir şekilde işlenen seferîlik hükümleri aslında vatan kavramının içerisinde değerlendirilmeyen vatan-ı süknâ için geçerlidir.

Vatan-ı süknâda geçerli olan hükümlerin başında dört rekâtlı namazların ikişer rekât olarak kılınması gelmektedir. Dört rekâtlı namazların seferde iken iki rekât kılınabileceğinde ittifak olmakla beraber bunun azîmet mi yoksa ruhsat mı olduğunda mezhepler ihtilaf etmişlerdir.⁶¹ Genel olarak Hanefîler namazların kısaltılmasının azîmet olduğunu söylerken⁶² Şâfiîler ve Hanbelîler bunun ruhsat olduğunu söylemektedirler.⁶³ İmam Mâlik'ten seferde namazların kısaltılması hususunda farklı rivayetler gelmiştir. İmam

⁵⁷ İmâm Mâlik, *el-Muvaţta'u'l-İmam Mâlik*, thk. el-Muvaţta' (Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Turâsî'l-'Arabî, 1405/1985), Kasru's-Salât, 19; Süleyman b. el-Eş'as b. İshak el-Ezdi Ebû Dâvûd, *Sünen-ü Ebî Dâvûd* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 1436/2015), Salât, 278; Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selame b. Abdulmelik b. Seleme el-Ezdi et-Tahâvî, *Şerhu Meânî'l-Âsâr*, thk. Muhammed Zührî en-Neccâr (Âlemu'l-Kütüb, 1415/1994), 1/419 (No: 2415); Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 18/209 (No:517); Beyhakî, *Sünen*, 3/180 (No: 5328).

⁵⁸ Abdurrezzak İbn Hümmam es-San'ânî Ebû Bekr, *el-Musannef*, thk. Habibu'r-Rahman el-Azami (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslamiyye, 1403/1983), 2/533 (No: 4339).

⁵⁹ San'ânî, *el-Musannef*, 2/236 (No:4355); Ebu Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrahim b. Osman b. Havâstî el-Absî İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef fî'l-Ehâdîsi ve'l-Âsâr* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409/1988), 2/208 (No: 8208).

⁶⁰ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i*, 1/97; Muhammed b. Mahmûd Ekmeleddîn Abdullah İbnü's-Şeyh Bâbertî, *el-İnaye şerhu'l-Hidaye* (Beyrut: Daru'l-Fikr, ts.), 2/36; Komisyon, *Mevsûatu'l-Fıkhiyye*, 27/282.

⁶¹ Ebû't-Tâhir İbrâhim b. Abdussamed et-Tenûhî, *et-Tenbîh 'alâ mebdâ'i't-Tevcîh*, thk. Muhammed Bilihsan (Beyrut: Dâru İbn Hâzm, 1428/2007), 2/539.

⁶² Serahsî, *el-Mebsût*, 1/239; Semerkandî, *Tuhfe*, 1/149; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i*, 1/91.

⁶³ Şâfiî, *el-Ümm*, 1/212; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 2/198.

Mâlik'ten hem Hanefiler gibi azîmet görüşü⁶⁴ hem de Şâfîiler ve Hanbelîler gibi ruhsat görüşü nakledilmektedir.⁶⁵ Ondan rivayet edilen meşhur görüş ise seferîlikte namazları kısaltmanın sünnet olduğudur.⁶⁶ İbn Rüşd, İmam Mâlik'ten gelen rivayetleri değerlendirirken seferîlikte namazları kısaltmanın ya sünnet ya da vacib-i muhayyer olması gerektiğini bildirmektedir.⁶⁷

Esasen bunun azîmet veya ruhsat olduğunda ihtilaf etseler de namazların kısaltılmasının daha faziletli olduğunu bütün müçtehitlerin kabul ettiğini söyleyebiliriz.⁶⁸ Bu ihtilafların neticesinde Hanefîlere göre namazların dört kılınması durumunda azîmet olan hükme muhalefetten dolayı kişi günahkâr olsa da namazı sahih olur. Bununla birlikte bu kişinin ilk iki rekâtı farz namaz, kalan iki rekâtı ise nafîle namaz olur. Bunun için ikinci rekâtta teşehhüt miktarı oturmak şarttır. Şayet ikinci rekâtta oturmuşsa namazın iadesi gerekmektedir.⁶⁹ Diğer mezheplere göre ise seferde namazları kısaltmak ruhsat olduğu için dört rekât kılınması durumunda rekâtların tamamı farz namaz olur. Serahsî, İmam Mâlik'e göre seferde iken iki rekât değil de dört rekât kılınması halinde vakit çıkmamışsa namazın iade edilmesi gerektiğini belirtir.⁷⁰

Seferde iken mestler üzerine mesh müddetinin üç gün üç gece olması, ramazan ayında yapılan yolculuklarda oruçların kazaya bırakılma ruhsatı, cuma ve bayram namazlarının düşmesi ve kurban bayramında yolculuk halinde olan kişinin kurban kesme yükümlülüğünün düşmesi gibi hükümler de vardır. Yine her ne kadar memleketinde parası olsa da yolculuk halindeyken ihtiyaç hâsıl olması durumunda zekât alabilir.⁷¹

4. Vatan Çeşitlerinin Değişmesi

Hanefî fıkıh eserlerinde bir vatanın ancak kendi misliyle veya kendinden daha kuvvetli olan çeşidiyle değişebileceğine vurgu yapılmaktadır. Vatan-ı aslî sadece vatan-ı aslî ile bozulabilir.⁷² Vatan-ı ikâmetle veya vatan-ı süknâ ile bozulamaz. Çünkü vatan çeşitlerinin en kuvvetlisi vatan-ı aslîdir. Vatan-ı ikâmet ve vatan-ı süknâ kuvvet açısından vatan-ı aslînin dengi değildir. Hanbelîlere göre, bir yer aslî vatan olarak belirlendikten sonra başka bir yere

⁶⁴ Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 2/362.

⁶⁵ Kâdî Abdülvehhâb, *el-İşrâf*, 1/305-306.

⁶⁶ Hâlîl b. İshâk el-Cundî, *Muhtaşaru Hâlîl*, 43; Muhammed b. Aḥmed b. 'Arefe ed-Desûkî, *Hâşiyetu'd-Desûkî 'ala's-Şerhi'l-kebîr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 1/358; Muhammed b. Muhammed b. Aḥmed 'Ulayş, *Minehu'l-Celîl Şerhu Muhtaşaru Hâlîl* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1409/1989), 1/401.

⁶⁷ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 162.

⁶⁸ Kâdî Abdülvehhâb, *el-Me'ûne*, 270; Ebû Muhammed Muvaffaḫuddîn 'Abdullâh b. Aḥmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâ'îlî İbn Kudâme el-Makdisî, *'Umdetu'l-Fıkh*, thk. Aḥmed Muhammed 'Azûz (b.y.: y.y., 1425/2004), 30; İbn Kudâme el-Makdisî, *el-Kâfi fi Fıkhil-İmâm Aḥmed*, 1/309; Makdisî, *el-'Udde*, 111; Nevevî, *Minhâc*, 130; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 1/528; Mahmûd Muhammed Şeltut - Muhammed Ali Sâys, *Mukâranetü'l-Mezâhib fi'l-Fıkh* (İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 1437/2016), 51.

⁶⁹ Semerkandî, *Tuhfe*, 1/149; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i*, 1/90; İbn Nüceym, *el-Baḥrû'r-râ'ik*, 1/175.

⁷⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/239.

⁷¹ Seferîlik hükümleri ile ilgili daha detaylı bilgiler için bkz. Fahrettin Atar, "Genel olarak Seferîlik ve Hükümleri", *Seferîlik ve Hükümleri* (Ensar Neşriyat, 1997), 13-36; Mustafa Baktır, "Seferîlikte Azîmet ve Ruhsat", *Seferîlik ve Hükümleri* (Ensar Neşriyat, 1997), 325-336; Davut Yaylalı, "Seferîlik Hükümleri", *Seferîlik ve Hükümleri* (Ensar Neşriyat, 1997), 247-282.

⁷² Serahsî, *el-Mebsût*, 1/252; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i*, 1/103; Buhârî İbn Mâze, *el-Muhît*, 2/36; Zeyla'î - Şiblî, *Tebyînu'l-hakâ'ik*, 1/214; Molla Hüsrev, *Dürer*, 1/135; İbn Nüceym, *el-Baḥrû'r-râ'ik*, 2/147; Şürrübülâli, *Merâkî'l-felâh*, 165; Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-enḥur*, 1/164; İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtar*, 2/132.

taşınmakla aslî vatan olmaktan çıkmaz. Dolayısıyla bir kişi, daha önceden aslî vatani olan bir yere kısa süreliğine bile uğraması halinde namazlarını tam kılacaktır.⁷³

Bir memleketin vatan-ı aslî olmaktan çıkabilmesi için öncelikle orayı tamamen terk etmiş olması ve ikinci edindiği vatana yerleşmiş olması gerekmektedir.⁷⁴

Bir kişi aslî vatanındaki bütün mal varlıklarını satıp başka bir memleketi aslî vatan edinmek üzere yola çıksa, vatan-ı aslî olarak yerleşmeye niyet ettiği yere yerleşmeden kararını değiştirip daha farklı bir memlekete yerleşmeye niyet ederse ilk vatani, aslî vatan olmaktan çıkmaz.⁷⁵ Meselâ; Konyalı birisi Konya ile bütün irtibatını bitirip Niğde'ye yerleşmeye karar verse, Niğde'ye doğru yola çıktıktan sonra vaz geçip Isparta'ya yerleşmeye karar verse ve dönüşte Konya'dan geçse Konya'da namazlarını tam kılar. Çünkü vatan-ı aslînin değişmesi için ilk vatandan ayrılmak yetmez, ikinci vatana da yerleşmek gerekir.⁷⁶

Eğer kişi birinci aslî vatanından ayrılıp ikinci vatanına ayrılmamak üzere yerleşmişse birinci vatanına ziyaret vb. herhangi bir sebeple gittiğinde seferî olacak ve namazlarını iki rekât kılacaktır. Nitekim Hz. Peygamber (sav) Mekke'yi fethettiğinde Mekke'de namazlarını iki rekât kılmış ve oranın yerlilerine "Ey Mekke ehli! Namazlarınızı dörde tamamlayın. Zira biz seferîyiz"⁷⁷ buyurmuştur. Hz. Peygamber (sav) burada Medine'yi yurt edindiğini ve Mekke'nin aslî vatan olmaktan çıktığını göstermiş olmaktadır. Zira Hz. Peygamber'in (sav) Medine'yi yurt edinmesi ve Mekke'yi fethettikten sonra *biz seferîyiz* demesi Mekke'nin aslî vatan olmaktan çıktığını göstermektedir.⁷⁸

Vatan-ı ikâmet kendisi gibi vatan-ı ikâmet ile ve kendisinden daha kuvvetli olan vatan-ı aslî ile bozulur. Burada şu konuya dikkat etmek gerekir: Vatan-ı ikâmetin değişebilmesi için oradan tamamen ayrılmak ve aslî vatanına dönmüş olmak veya yeni bir vatan-ı ikâmete taşınmış olmak gerekir. Yukarıda İbn Nuceym'in dikkat çektiği konu göz önünde bulundurulduğunda, kişinin ikâmet vatanıyla ilişkisini tamamen kesmediği müddetçe aslî vatanına gitmiş olması veya bir başka yere on beş günden fazla kalmak üzere gitmiş olması ile orası ikâmet vatanı olmaktan çıkmaz. Konya'da eğitimine devam eden Aksaraylı öğrenci misalinde de anlatıldığı gibi, ikâmet vatanının ikâmet vatanı olmaktan çıkması için orayı bütün eşyasıyla terk etmiş olması gerekir.

Bu durumda bir kişinin aslî vatanda olduğu gibi birden fazla ikâmet vatanı da olabileceği sonucuna ulaşılabilir. Şöyle ki; örneğin Konya'da üniversite eğitimine devam eden bir öğrenci eğitim süresi bittiğinde aslî memleketine dönmeye niyetli ise orası onun ikâmet vatanı olurdu. Aynı öğrenci eğitimi devam ederken on beş günlüğüne veya bir aylığına Ankara'ya gitmiş olsa, Konya onun için ikâmet vatanı olmaya devam eder. Dolayısıyla Ankara'da kaldığı süre içerisinde Konya'ya günü birlik gelmesi durumunda

⁷³ Muştafâ b. Sa'd b. 'Abduh es-Suyûfî er-Ruheybânî, *Meâtlibu Ulâ'n-Nuhâ fi Şerhi Gâyeti'l-Muntehâ* (b.y.: y.y., 1415/1994), 1/722; Komisyon, *Mevsûatu'l-Fıkhiyye*, 44/59.

⁷⁴ İbn Nuceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 2/147.

⁷⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/108; İbn Nuceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 2/147.

⁷⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/108. (Not: Serahsî'nin örnek olarak kullandığı şehir isimleri değiştirilmiştir.)

⁷⁷ Mâlik, *el-Muvaţta'*, Kasru's-Salât, 19; Ebû Dâvûd, *Sünen*, Salât, 278; Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, 1/419 (No: 2415); Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 18/209 (No:517); Beyhakî, *Sünen*, 3/180 (No: 5328).

⁷⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/108; Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî el-Mergînânî, *el-Hidâye fi şerhi Bidâyeti'l-mübtedî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1431/2010), 1/88; Zeylâ - Şiblî, *Tebyînü'l-ħakâ'ik*, 1/214; Bâbertî, *el-İnâye*, 2/44; Şürrünbülâlî, *Merâki'l-felâh*, 164.

namazlarını tam kılacaktır. Çünkü Konya o kişi için vatan-ı ikâmettir ve seferîlik hükümleri vatan-ı ikâmette geçerli değildir.

Ancak bir kişi iki farklı yerde kalmak üzere on beş günlüğüne ikâmete niyet ederse bu iki yer vatan-ı ikâmet olmaz. Velez ki bu iki yer arasında sefer mesafesi bulunmasın. Örneğin kişinin Mekke ve Mina'da on beş gün kalmaya niyet etmesi onu seferî olmaktan çıkarmaz.⁷⁹ Çünkü Mekke ve Mina farklı mekânlardır. Bu farklı yerlerin ikâmet yurdu olabilmesi için her birinde en az on beşer gün kalmaya niyet etmek gerekir. Burada şöyle bir soru daha akla gelmektedir: Örneğin vatan-ı aslîsi Malatya olan birisinin, altı ay boyunca işi gereğince haftanın üç gününü Konya'da, dört gününü ise Aksaray'da geçiren kişinin durumu nedir? Bu soruya yukarıda İbn Nüceym'den aktardığımız görüşten de istifade edilerek şu şekilde cevap verilebilir: Bu kişinin bu iki yerdeki ikamet şekilleri göz önünde bulundurulmalıdır. Eğer bu kişi her iki memleketten de ev almış veya kiralamışsa ve ikamet süresi boyunca kendi kullanımına ait bir yer belirlemişse her iki memleket de vatan-ı ikâmet olur. Bu durumda kısa süreli bile olsa, her iki şehre de gittiğinde namazlarını tam kılacaktır. Çünkü bu kişi her iki şehirden de bütün yüküyle ve eşyasıyla ayrılmamış ve ikamet vatani olarak belirlediği her iki yerde de eşyası ve kendi kullanımına ait bir mekânı vardır. Ancak bu yerlerden birinden diğerine giderken bütün eşyasıyla gidiyorsa ve her gittiğinde de otel misafirhane vb yerlerde kalıyorsa her iki şehirde de seferî olacak ve namazlarını iki rekât kılacaktır. Çünkü bu yerlerden birini terk ederken bütün yüküyle terk etmektedir ve bir sonraki gidişinde kalacağı yer belli değildir. Nitekim Din İşleri Yüksek Kurulu, *iş gereği hafta içi başka bir şehirde çalışıp hafta sonları evine dönen kişi çalıştığı yerde seferî olur mu?* sorusuna şu şekilde cevap verilmiştir: *Sürekli gidip geldiği işyeri en az 90 km uzakta olan ve işyerinin bulunduğu yerde her defasında Hanefîlere göre 15, Şâfiîlere göre 4 günden az kalan kişinin, işyerinin bulunduğu şehirde otel, misafirhane vb. bir yerde kalıyorsa orada seferî sayılır. Kendi mülkiyetinde veya kiraladığı bir meskende kalıyorsa, işyerinin bulunduğu yerde seferî olmaz.*⁸⁰ Bu konuda, kişinin iki yerde kalma şekli ve kendisi gitse bile eşyasını bıraktığı, kendi kullanımına ait bir mekânın olup olmaması belirleyici olmaktadır.

Yine vatan-ı ikâmet seferle de bozular. Çünkü sefer ikâmetin zıttıdır. Yani kişi vatan-ı ikâmetten tamamen ayrılıp yolculuğa çıksa artık vatan-ı ikâmetle ilişkisi kalmadığı için oradan taşınmış olmakla oranın vatan-ı ikâmet olma durumu kalmamıştır.⁸¹

Vatan-ı süknâ ise hem kendisi gibi vatan-ı süknâ ile hem de kendisinden daha güçlü olan vatan-ı aslî ve vatan-ı ikâmet ile bozular.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

İslam dini kolaylık dini olduğu için yolculuk halinde bulunan kişilere birtakım kolaylıklar sağlamıştır. Fıkıh kitaplarımızda yolcuya sağlanan bu kolaylıkların neler olduğu açıklandığı gibi bu kolaylıkların nerede ve ne şekilde sağlanacağı da açıklanmıştır. Bu sebeple yolcu için terettüp eden hükümleri bilmenin gerekliliği yanında fıkıh kitaplarında seferîlik hükümleri başlığı altında işlenen vatan çeşitlerinin de sınırlarını tam olarak çizmek gerekmektedir. Vatan çeşitlerinin sınırlarını belirlemek amacıyla yaptığımız bu çalışmada elde ettiğimiz sonuçları şu şekilde özetlememiz mümkündür.

⁷⁹ Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/88.

⁸⁰ DİB, "Din İşleri Yüksek Kurulu"

⁸¹ Kâsânî, *Bedâ'î'u's-şanâ'î*, 1/104; Zeyla'î - Şiblî, *Tebyînü'l-hakâ'ik*, 1/214; Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-enhur*, 1/164.

Fıkıh kitaplarımızda vatan çeşitleri vatan-ı aslî, vatan-ı ikâmet ve vatan-ı süknâ şeklinde üçe ayrılmış, bunlardan ilk ikisi vatan kavramını karşılamış olmakla birlikte vatan-ı süknânın vatan kavramına karşılık olamayacağı hususunda genel kanaat oluşmuştur.

Vatan-ı aslî, kişinin ömür boyu yaşamak üzere yerleştiği yerdir. Bir yerin vatan-ı aslî olabilmesinde iki önemli kriter vardır. Birincisi, oraya yerleşmiş olmak; diğeri ise oradan ayrılmamaya niyet etmek.

Kişi aslî memleketinden ayrılmış olsa bile orada aile fertlerinden birileri varsa oranın vatan-ı aslî olarak devam edeceği hususunda genel kanaat oluşmuştur. Çünkü orada aile fertlerinden birilerinin bulunması, oranın tamamen terk edilmediğine delalet etmektedir. Hâlbuki bir yerin vatan-ı aslîlikten çıkması için ikinci vatanına tamamen yerleşmesinin yanında ilk vatanını da her şeyiyle terk etmiş olması gerekmektedir.

Kişinin terk ettiği vatanında ailesinden de kimse kalmamış olsa fakat gayr-i menkulleri varsa ve o gayr-i menkulleri elden çıkarmayı düşünmüyorsa oranın vatan-ı aslî olup olmayacağına iki görüş bulunsa da oranın vatan-ı aslî olarak devam etmesi ihtiyat açısından daha sağlıklıdır. Çünkü bir yerin aslî vatan olmaktan çıkması için oradan tamamen ayrılmak gerekmektedir. Orada gayr-i menkullerinin bulunması orayı tamamen terk etmediğinin karinesi olarak değerlendirilebilir.

Bir kimsenin birden fazla vatan-ı aslîsi olabilir. Birbirine sefer mesafesi uzaklıkta iki veya daha fazla memlekette evi veya akarı bulunan kimse bu yerleri senenin belli zamanlarında ailesiyle birlikte kullanıyorsa ve buraları elden çıkarmak gibi bir düşüncesi yoksa buraların hepsi vatan-ı aslî olur ve buralara gittiğinde namazlarını dört rekât kılar. Yine bir kişinin birden fazla yerde aile fertlerinden birileri varsa ve bu aile fertlerini buldukları yerden çıkarmak gibi bir düşüncesi yoksa buraların hepsi vatan-ı aslîdir.

Vatan-ı ikâmet kişinin bir yerde Hanefilere göre on beş günden fazla, diğer mezheplere göre dört günden fazla kalmaya niyet ettiği yerdir.

Vatan-ı ikâmet için üst sınır yoktur. Bu nedenle bir kişinin görev icabı veya başka bir sebeple bir memlekette uzun süre kalması orayı vatan-ı ikâmet olmaktan çıkarmaz. Bu sebeple özellikle günümüzde tayin edilmek gibi herhangi bir sebeple, bir süre sonra görev mahallinden ayrılmak zorunda olanların görev yerleri vatan-ı ikâmet olarak devam eder. Orada ne kadar uzun süre görev yapacak olsalar da görev süresi bittikten sonra veya tayini çıktığında gitmek durumunda olanların aslî vatanları hala ilk vatanlarıdır. Çünkü bu durumda olanların hala ikinci bir vatan-ı aslîleri yoktur. Birinci yerin vatan-ı aslî olmaktan çıkması için ilk yerlerinden çıkmış olmaları yeterli değildir ve mutlaka ikinci bir yeri vatan edinmeleri gereklidir.

Görev icabı bir yerde ikâmet edenler eğer görev mahallerinde akar edinmişlerse ve oradan tayin edilseler bile çıkmamaya niyet etmişlerse veya bir başka yere tayin edilmelerine rağmen oradaki görevleri bittikten sonra buraya dönmeye niyet etmişlerse burası aslî vatan olur. Bununla birlikte görev mahallinden ev almış olmak oranın aslî vatan olması için yeterli değildir. Çünkü günümüzde kira derdiyle uğraşmamak için ev sahibi olunabilmektedir. Bu kişi görev süresi boyunca bu evde oturmak ve görev süresi dolduktan sonra bu evi satmak için almış olabilir. Yani kişi evi almakla ve aldığı evde oturmakla değil, o memlekette ömür boyu kalmaya niyet etmekle orası vatan-ı aslî olur.

Vatan-ı aslîde olduğu gibi vatan-ı ikâmet de birden fazla olabilir. Bir kimse vatan-ı ikâmette görev yapmakta iken, bir başka görev için on beş günden fazla başka bir memlekette bulunabilir. Yine örneğin bir ay Kayseri'de, bir ay Niğde'de görev yapmak üzere görevlendirilen kişi her iki yerden de ev kiralamış olabilir ve görevlendirilme süresi

boyunca her iki şehir de vatan-ı ikâmet olarak devam edecektir. Dolayısıyla Kayseri'de görev yaparken Niğde'ye günü birlik geldiğinde namazlarını tam kılacaktır.

Vatan-ı süknâ seferîlik hükümlerinin terettüp ettiği yerler için kullanılan bir kavramdır. Seferîlik hükümleri aslî vatanından veya ikâmet vatanından belli bir mesafe uzaklığa giden kişiler için geçerlidir. Bununla birlikte kişinin birden fazla vatan-ı aslîsi olduğu takdirde bu memleketlerin birinden diğerine giderken yolculuk esnasında namazlarını kısaltarak kılacaktır. Çünkü gitmeye niyetlendiği yer sefer mesafesindedir.

Vatan-ı süknâ genel itibariyle kısa süreli konaklanan yerler olduğu için kişinin seferîlik hükümlerinde tereddüt etme ihtimali yoktur. Bu sebeple asıl dikkat edilmesi gereken husus nerelerin vatan-ı aslî, nerelerin vatan-ı ikâmet olduğunu tespit etmektir.

Sonuç olarak özellikle görev icabı bir memlekette bulunan kişiler memleketlerine kısa süreli geldiklerinde namazları nasıl kılacağına tereddüt etmektedirler. Bu tereddüdü, görev yerlerini ömür boyu ikâmet etmek üzere niyet edip etmedikleri ve ilk vatanlarına dönüş yapmayı düşünüp düşünmediklerini belirlemek suretiyle ortadan kaldırmak mümkündür. Eğer *görev mahallimden ayrılmayacağım, burada ömrümün sonuna kadar kalacağım ve ilk memleketime dönmeyeceğim* diye niyet etmişse artık orası aslî vatan olur ve ilk memleketine yaptığı ziyaretlerde seferîliğin sağlamış olduğu kolaylıklardan yararlanır. Ancak eğer *burada ömür boyu kalmayacağım, tayinim çıktığında buradan gideceğim* diyorsa ilk memleketi aslî memleket olarak devam edecektir. Velez ki bu kimse aslî memleketine dönmeyi düşünmese bile. Çünkü bir başka memleketi vatan edinmediği için ilk vatanı, aslî vatan olarak devam edecektir.

Ayrıca her ne kadar Hanefîlerde namazların kısaltılması azîmet olsa da seferî bir kimsenin dört rekât kılması durumunda da namazı sahih olur. Ancak mukîm kişinin iki rekât kılması durumunda namazı hiçbir surette sahih olmayacaktır. Diğer mezheplerin ruhsat olarak değerlendirmesi ve Hanefî mezhebinde dört kılındığı zaman da namazın sahih olması hasebiyle vatan-ı aslî olup olmadığında tereddüt edilen yerlerde namazları dört rekât kılmak ihtiyat açısından daha uygundur. Nitekim Hanefîlerin birçok konuda ihtiyatlı davrandıkları da dikkate alındığında bu durumda olan kişilerin zarurete binaen ihtiyata uygun hareket etmeleri Allah'a karşı sorumluluklarının bir gereğidir.

KAYNAKÇA

- Acar, Halil İbrahim. "Seferîlikte Mesafe ve Zaman Kriteri ile İlgili Değerlendirmeler". *Turkish Studies* 12/20 (2017), 37-52.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel b. Hilâl b. Esed eş-Şeybânî. *Müsnedü'l-İmam Ahmed b. Hanbel*. nşr. Ebû Hâcir Muhammed Saîd Besyûnî. thk. Şuayb Arnavut - Adil Mürşid. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985.
- Akyüz, Vecdi. "Seferîlik Açısından Vatan Kavramı ve Seyahat Hürriyeti". *Seferîlik ve Hükümleri*. 119-132. Ensar Neşriyat, 1997.
- Alî el-Kârî, Ebû'l-Hasan Nûrettin 'Alî b. Sultan Muhammed el-Herevî. *Fethu Bâbi'l-İnâye bi-Şerhi'n-Nükâye*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Erkam b. Ebî'l-Erkam, 1418/1997.
- Atar, Fahrettin. "Genel olarak Seferîlik ve Hikümleri". *Seferîlik ve Hükümleri*. 13-36. Ensar Neşriyat, 1997.
- Aynî, Ebû Muhammed (Ebü's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2000.
- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî er-Rûmî el-Mısrî. *el-İnâye Şerhu'l-Hidâye*. 10 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, ts.
- Baktır, Mustafa. "Seferîlikte Azimet ve Ruhsat". *Seferîlik ve Hükümleri*. 325-336. Ensar Neşriyat, 1997.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali b. Musa el-Horasânî. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 3. Baskı, 1424/2003.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük İslam İlmihali*. İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, 1990.
- Burhâneddîn el-Buhârî, Burhânüddîn (Burhânü's-Şerîa) Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz el-Buhârî el-Mergînânî. *el-Muhtâfî'l-Burhânî fî'l-fıkhî'n-Nu'mânî*. thk. 'Abdulkerim Sâmî el-Cündî. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1425/2004.
- Cezîrî, Abdurrahmân b. Muhammed b. İvaz. *el-Fıkh ale'l-Mezâhibi'l-Erba'a*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1406/1986.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasen 'Alî b. 'Ömer. *Sünen*. thk. Şu'ayb el-Arnâvût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1425/2004.
- Desûkî, Muhammed b. Aḥmed b. 'Arefe. *Ḥâşiyetu'd-Desûkî 'ala's-Şerhi'l-kebîr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. "Din İşleri Yüksek Kurulu". Erişim 27 Mart 2022. <https://kurul.diyanet.gov.tr/Cevap-Ara/300/seferiligin-baslangici-nasil-belirlenir> <https://kurul.diyanet.gov.tr/Cevap-Ara/307/is-geregi-haftaici-baska-bir-sehirde-calisp-haftasonlari-evine-donen-kisi-calistigi-yerde-seferi-olur-mu>
- Dûkâtî Et-Tahtâvî, Aḥmed b. Muhammed b. İsmâîl - Ḥalidî, Muhammed Abdüaziz. *Ḥâşiyetü't-Tahtâvî 'alâ Merâkı'l-felâḥ*. b.y.: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as b. İshak el-Ezdi. *Sünen-ü Ebî Dâvûd*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 1436/2015.
- Ebû Yusuf, Yakub b. İbrahim. *el-Âsâr*. thk. Ebu'l-Vefa. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Erdem, Suat. "İslâm Hukûkunda Seferîliğin Ölçütü". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 18 (2011), 111-128.
- Halebî, Muhammed b. İbrahim b. Muhammed. *Ġunyetü'l-mütemellî fî şerhi Münyeti'l-muşallî*. Ârif Efendi Matbaahânesi, 1325/1907.
- Ḥalîl b. İshâḫ el-Cundî, Ḥalîl b. İshâḫ b. Mûsâ Dîyâuddîn el-Cundî el-Mısrî. *Muhtaşaru Ḥalîl*. thk. Aḥmed Câd. Kahire: y.y., 1426/2005.

Ḥaraşî, Ebû ‘Abdullâh Muḥammed b. ‘Abdullâh el-Mâlikî. *Şerhu Muḥtasarı Ḥalîl li'l-Ḥaraşî*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

Hısî, Takıyyüddîn Ebû Bekr b. Muhammed b. Abdilmü'min el-Hüseynî. *Kifâyetü'l-aḥyâr fi halli Ğâyeti'l-iḥtişâr fi'l-fikhi's-Şâfiî*. thk. Seyyid b. Muhammed es-Sinnârî. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1437/2015.

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî. *Reddü'l-muḥtâr 'ale'd-Dürri'l-muḥtâr*. 6 Cilt. Beyrut: Darü'l-Fikr, 2. Baskı, 1413/1992.

İbn Ebî Şeybe, Ebu Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrahim b. Osman b. Havâstî el-Absî. *el-Musannef fi'l-Ehâdîsi ve'l-Âsâr*. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409/1988.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî. *el-Muġnî li-İbn-i Kudâme*. b.y.: Mektebetü Kahire, 1388/1968.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî. *el-Kâfi fi Fıkhî'l-İmâm Ahmed*. 4 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1414/1994.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî. *Umdetu'l-Fıkh*. thk. Ahmed Muḥammed 'Azûz. b.y.: y.y., 1425/2004.

İbn Mâce, Ebû ‘Abdillâh b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünen-i İbn Mâce*. thk. Thk. Muhammed Fu'âd 'Abdilbâkî. b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-'Arabıyye; Faysal 'İsa el-Bâbî el-Ḥalebî, ts.

İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfiî. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Baskı, 1414/1993.

İbn Nuceym, Sirâcüddîn Ömer b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî. *en-Nehrü'l-fâ'ik şerhu Kenzi'd-dekâ'ik*. thk. Ahmed Azv 'İnaye. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1423/2002.

İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî. *el-Baḥrür-râ'ik şerhu Kenzi'd-dekâ'ik*. 8 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kitâbî'l-İslâmî, 2. Baskı, ts.

İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muḥammed b. Ahmed b. Rüşd el-Kurtubî. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muḥteşid*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 1436/2014.

İbnü Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî. *Fethu'l-kadîr*. 10 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.

Kādî Abdülvehhâb, Ebû Muhammed Abdülvehhâb b. Ali b. Nasr es-Sa'lebî el-Baġdâdî. *el-İşrâf 'alâ Nuketi Mesâ'ilî'l-Ḥilâf*. thk. el-Ḥabîb b. Ṭâhir. b.y.: Dâru İbn Ḥazm, 1420/1999.

Kādî Abdülvehhâb, Ebû Muhammed Abdülvehhâb b. Ali b. Nasr es-Sa'lebî el-Baġdâdî. *el-Me'üne 'alâ Mezhebi 'âlimi'l-Medîne*. thk. Hamîş 'AbdulḤaġ. Mekke: el-Mektebetü't-Ticâriyye, ts.

Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâ'i'u's-şanâ'i' fi tertîbi's-şerâ'i'*. 7 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Baskı, 1406/1985.

Komısyon. *Mevsûatu'l-Fıkhıyye*. 45 Cilt. Kuveyt: Daru's Selasil, 1400/1980.

Makdisî, Ebû Muhammed 'Abdurrahmân b. İbrâhîm b. Ahmed Bahâ'uddîn. *el-'Udde Şerhu'l-'Umde*. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1424/2003.

Mâlik, İmâm. *el-Muvaḥḥatu'l-İmâm Mâlik*. thk. el-Muvaḥḥa'. Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Turâsî'l-'Arabî, 1405/1985.

Mâverdî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Baġdâdî. *el-Hâvi'l-Kebîr fi Fıkhî Mezhebi'l-İmâm eş-Şâfi'i ve hüve Şerhu Muḥtasari'l-Müzenî*. thk. Ali Muhammed Muavvid - Âdil Ahmed Abdulmevcûd. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1420/1999.

Mâzerî, Ebû 'Abdullah Muhammed b. 'Ali. *Şerhu't-Telkîn*. thk. Muhammed el-Muhtâr Es-Selâmî. Beyrut: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1429/2008.

Mergînânî, Ebû'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî. *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti'l-mübtedî*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Baskı, 1431/2010.

Mevvâk, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yûsuf b. Ebî'l-Kâsım el-Mevvâk el-Abderî el-Gırnâtî. *et-Tâc ve'l-iklîl 'alâ Muhtaşarı Ĥalîl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994.

Meydânî, Abdülganî b. Tâlib b. Hammâde el-Meydânî el-Guneymî ed-Dımaşkî. *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb*. thk. Abdulkerim el-'Atâ. Dimeşk: Mektebetü'l-İlmi'l-Hadîs, 1423/2002.

Molla Hüsrev, Muhammed b. Feramûz b. Ali. *Dürerü'l-hükkâm şerh-u ğureri'l-ahkâm (Şürrünbülâlî'nin Hâşiyesi ile birlikte)*. 2 Cilt. b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.

Müslim, İbnü'l-Haccâc Ebu'l-Hasen el-Kuşeyrî en-Nisâburî. *el-Müsnedü's-Sahih el-Muhtasar bi-nakli'l-Adl ani'l-Adl İla Rasûlillahi Sallelahü Aleyhi ve Selleme*. thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî. 5 Cilt. Riyad: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

Nevevî, Ebû Zekerıyya Muhyiddin Yahya b. Şeref. *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

Nevevî, Muhyiddin Ebî Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref. *Minhâcu't-Tâlibîn ve 'Umdetu'l-Müftîn*. thk. Kâsım Ahmed 'Avvad. Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 3. Baskı, 1436/2015.

Remlî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ahmed b. Hamza er-Remlî el-Menûfî el-Ensârî el-Mısrî. *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1404/1983.

Ruheybânî, Muştafâ b. Sa'd b. 'Abduh es-Suyûtî. *Me'tâlibu Ulâ'n-Nuhâ fî Şerhi Ġâyeti'l-Muntehâ*. 6 Cilt. b.y.: y.y., 2. Baskı, 1415/1994.

San'ânî, Abdurrezzak İbn Hümmam, Ebû Bekr. *el-Musannef*. thk. Habibu'r-Rahman el-Azami. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslamiyye, 1404/1983.

Sehârenfûrî, Halîl Ahmed. *Bezlü'l-mechûd fî halli sünen-i Ebî Dâvûd*. thk. Takiyyüddîn en-Nedvî. 14 Cilt. Hind: Merkezü's-Şeyh Ebî-Hasen en-Nedvî li'l-Bühûs ve'd-Dirâsât el-İslâmiyye, 1427/2006.

Semerkindî, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed. *Tuĥfetü'l-fukahâ'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Baskı, 1415/1994.

Serahsî, Şemsü'l-Eimme Ebu Sehl Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed es-. *el-Mebsû't*. 31 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr / Daru'l-Ma'rife, 1409/1989.

Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *el-Müsned*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1400/1980.

Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *el-Ümm*. 8 Cilt. Beyrut: Daru'l-Ma'riffe, 1410/1989.

Şeltut, Mahmûd Muhammed - Sâysis, Muhammed Ali. *Mukâranetü'l-Mezâhib fi'l-Fıkh*. İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 1427/2016.

Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad. *el-Âsâr li-Muhammed b. el-Hasen*. thk. Ebu'l-Vefa el-Afgânî. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad. *el-Hucce alâ ehl-i Medîne*. thk. Mehdi Hasan Keylânî. 4 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 3. Baskı, 1403/1985.

Şeyhîzâde, Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman el-Med'û bi-. *Mecma'u'l-enĥur fî şerhi Mülteka'l-ebĥur*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, ts.

Şîrâzî, Ebû İshak İbrahim b. Ali b. Yusuf. *el-Muhezzeb fî Fikhi'l-İmâm eş-Şâfi'î*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî el-Kâhirî. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994.

Şürrünlâlî, Ebû'l-İhlâs Hasen b. Ammâr b. Alî el-Vefâî el-Mısırî. *Merâkî'l-Felâh Şerhu Metn-i Nûri'l-Îzâh*. b.y.: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1426/2005.

Taberânî, Süleyman b. Ahmed b. Eyyüb b. Nütiri'l-Lahmi eş-Şami. *el-Mucemü'l-Kebir*. thk. Hamdi b. Abdulmecid es-Selefi. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 2. Baskı, 1415/1994.

Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selame b. Abdulmelik b. Seleme el-Ezdî. *Şerhu Meâni'l-Âsâr*. thk. Thk. Muhammed Zührî En-Neccâr. Âlemu'l-Kütüb, 1415/1994.

Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selame b. Abdulmelik b. Seleme el-Ezdî. *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*. thk. Şuayb Arnavut. 16 Cilt. Müessesetü'r-Risâle, 1415/1994.

Tenûhî, Ebû't-Ṭâhir İbrâhim b. Abdussamed. *et-Tenbîh 'alâ mebâdi'i't-Tevcih*. thk. Muhammed Bilihsan. Beyrut: Dâru İbn Hâzm, 1428/2007.

Tenûhî, Zeynüddîn el-Müneccî b. 'Uşmân b Es'ad b. El-Müneccî. *el-Mumti' fî Şerhi'l-Mukni'*. thk. 'Abdulmelik b. 'Abdullah b. Düheys. Mekke: Mektebetü'l-Esedî, 3. Baskı, 1424/2003.

Tirmizî, Muhammed b. 'Îsâ b. Sevre. *Sünenü't-Tirmizî*. Riyad: Mektebetü'l-Meârif li'n-Neşri ve't-Tevzî', ts.

'Ulayş, Muhammed b. Muhammed b. Aḥmed. *Minehu'l-Celîl Şerhu Muhtaşarı Ḥalîl*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1409/1989.

Yaylalı, Davut. "Seferîlik Hükümleri". *Seferîlik ve Hükümleri*. 247-282. Ensar Neşriyat, 1997.

Zeylaî, Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus es-Sûfî el-Bârî - Şiblî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Yunus b. İsmail b. Yunus. *Tebyînü'l-ḥakā'ik şerhu Kenzi'd-dekā'ik ve Hâşiyetü's-Şiblî*. Kâhire: el-Matba'atü'l-Kübra el-Emîriyye, 1313/1895.

Zuhaylî, Vehbe. *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuhû*. 10 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, 2. Baskı, 1405/1984.

Three Crises in the Context of Surah Yûsuf

Enver Bayram*

Abstract

Crisis refers to the negative situations that can be encountered. Just like ordinary people, prophets may encounter the crisis environment. One of the prophets who faced crisis environment is Yusuf. In Surah Yusuf, important sections about Yusuf's life are included. An important part of this is related to the difficulties and troubles that Yusuf experienced. It is possible to list the crises that Yusuf experienced as familial, moral and economic crises. He was exposed to sibling jealousy because of his father's love for him at a young age. Again, because of Züleyha's unpleasant request, he was slandered. Another crisis that he has faced is the economic crisis experienced in a certain period in the country. Yusuf successfully emerged from all these troubles, troubles, calamities and crises. The main factor underlying his success is that he acts according to revelation. In addition, it is the right crisis management that is applied at the time of crisis. In addition, Yusuf's being equipped with moral values such as mercy, forgiveness, patience and knowledge has an important place in the successful resolution of the crisis. The troubles and difficulties that Yusuf experienced, and his method of getting rid of them, are an example that the Qur'an has brought for today's people to take a lesson. In our study, we will primarily focus on the concept of crisis. Afterwards, The troubles and difficulties that Yusuf experienced will be discussed and analyzed in the context of Surah Yusuf under the headings of family, moral and economic crisis.

Key words: Surah Yusuf, Crisis, Family, Morality, Economy.

Yûsuf Sûresi Bağlamında Üç Kriz

Enver Bayram

Öz

Kriz, karşılaşılabilecek olan olumsuz durumları ifade eder. Kriz ortamıyla sıradan insanlar karşılaştığı gibi peygamberler de karşılaşılabılır. Kriz ortamıyla yüzleşen peygamberlerden biri de Hz. Yûsuf'tur. Yûsuf sûresinde Hz. Yûsuf'un hayatına dair önemli kesitlere yer verilmiştir. Bunun önemli bir kısmı da Hz. Yûsuf'un yaşamış olduğu zorluk ve sıkıntı anlarıyla ilişkilidir. Hz. Yûsuf'un yaşamış olduğu krizleri ailevi, ahlakî ve ekonomik kriz şeklinde sıralamak mümkündür. O, henüz küçük yaşlarda babasının kendisine olan sevgisi nedeniyle kardeş kıskançlığına maruz kalmıştır. Yine Züleyha'nın nahoş isteği dolayısıyla kendisine iftira atılmıştır. Onun karşılaştığı başka bir kriz de ülkede belli bir dönemde yaşanan ekonomik krizdir. Hz. Yûsuf, bütün bu sıkıntı, bela, musibet ve

* Associate professor, Tokat Gaziosmanpaşa University, Faculty of Islamic Sciences, Basic Islamic Sciences, Department of Tafsir, Tokat, Türkiye

Doç. Dr., Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tefsir ABD Anabilim Dalı, Tokat, Türkiye.
enver.bayram@gop.edu.tr **ORCID** 0000 0001 7624 4528

Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 9 March/ 9 Mart 2022

Accepted / Kabul Tarihi: 21 April/ 21 Nisan 2022

Published / Yayın Tarihi: 28 July / 28 Temmuz 2022

Volume / Cilt: 9; **Issue / Sayı:** 18 **Pages / Sayfa:** -404-423

Suggested ISNAD Citation: Enver Bayram, "Yûsuf Sûresi Bağlamında Üç Kriz", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/18 (Temmuz-July 2022), 404-423.

www.dergipark.org.tr

krizlerden başarıyla çıkmıştır. Onun başarısının altında yatan temel etken ise vahye göre hareket etmesidir. Ayrıca kriz anında uygulamış olduğu doğru kriz yönetimidir. Bunun yanında Hz. Yûsuf'un merhameti, affedici oluşu, sabrı, bilgisi gibi manevi değerlerle donanmış olması da krizin başarıyla çözümlenmesinde önemli bir yere sahiptir. Hz. Yusuf'un yaşamış olduğu sıkıntı ve zorluklar, yine bunlardan kurtulma yöntemi, Kur'an'ın günümüz insanının ibret alması için getirmiş olduğu bir örnektir. Çalışmamızda öncelikle kriz kavramı üzerinde durulacaktır. Daha sonra Hz. Yûsuf'un yaşamış olduğu sıkıntı ve zorluklar ailevi, ahlakî ve ekonomik kriz başlıkları altında Yûsuf sûresi bağlamında ele alınıp incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Yûsuf sûresi, Kriz, Aile, Ahlak, Ekonomi.

GİRİŞ

Kur'an-ı Kerim'in on ikinci sûresi olan Yûsuf sûresi, Yûsuf kıssasını ayrıntılarıyla bize anlatmaktadır. Yûsuf kıssası, "ahsen-i kasas",¹ yani "kıssaların en güzeli" olarak nitelendirilmiştir. Zira Yûsuf kıssası en ileri derecede ibret ve hikmet ihtiva eder. Yine insan, melek, cin ve hayvanlar gibi her türlü varlığın davranışlarına değinmiştir. Bunun yanında din ve dünya işleriyle ilgili temel konuları işlemesi nedeniyle "en güzel kıssa" şeklinde adlandırıldığı beyan edilmiştir.² Âlûsî (öl. 1270/1854), Yûsuf kıssasının en güzel kıssa oluşunu şöyle açıklar: "Yûsuf kıssası haset edenle edilen, efendi ile köle, şahitle hakkında şehâdet edilen, âşıkla mâşuk, hapiste kalanla serbest bırakılan, bollukla kıtlık, günahla bağışlanma, ayrılıkla vuslat, hastalıkla sıhhat, zilletle izzet gibi zıtlıklar içermekte ve hasedin mahrumiyet doğurduğu, sabrın kurtuluşun anahtarı olduğu, aklın duygulara galip gelmesinin hayatın düzenini sağladığı kıssada bildirilmektedir."³

Hz. Yûsuf, milattan önce 1720-1580 yılları arasında Mısır'da hüküm süren Hiksoslar devrinde yaşamıştır. Kur'an'da onun hayatıyla ilgili bilgiler diğer peygamberlere nazaran çok olsa da yine de fazla teferruata inilmiş değildir. Kur'an'da Hz. Yûsuf ile ilgili verilen bilgiler iki ayet hariç⁴ tamamı Yûsuf Suresinde geçmektedir.⁵ Hz. Yûsuf'un çocukluk, gençlik ve yetişkinlik dönemleri Yûsuf suresinde ele alınmakta ve bundan insanların ibret çıkarması istenmektedir.

Yûsuf kıssasının Mekke'de Müslümanlara karşı işlenen zulüm ve işkenceler esnasında nazil olmasının da ayrı bir ibretlik yönü vardır. Nasıl ki Hz. Yûsuf babasının kollarından alınıp kuyuya atıldıysa, sonra başka diyarlara sürüldüyse ve sonunda zafere kavuştuysa aynı şekilde Hz. Peygamber de çileler çekecek, Medine'ye hicret etmek zorunda

¹ Yusuf 12/3.

² Celal Kırca, "Ahsenü'l-kasas", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 2/178.

³ Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, nşr. M. Ahmed el-Emed - Ömer Abdüsselâm es-Selâmî (Beyrut: y.y., 1999-2000), 12/507; Bekir Topaloğlu, "Yûsuf sûresi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 44/28.

⁴ En'am, 6/84; Mü'min 40/34.

⁵ Ahmet Suphi Furat, "Yûsuf", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1977), 13/441; Ömer Faruk Harman, "Yûsuf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 44/4.

kalacak ve sonunda davasında galip gelecektir.⁶ Bu yönüyle Yûsuf kıssası müşrikler karşısında Hz. Peygamber'i teselli etmiş, onun moral ve motivasyonunu artırmıştır.

Yûsuf kıssası günümüz insanı için de kriz ve sıkıntıdan kurtuluşun bir vesilesidir. Zira Yûsuf kıssası başından sonuna kadar insanın günlük hayatta karşılaşılabileceği sıkıntılı şeylerin adeta kısa bir özeti gibi işlenmiştir. Öyle ki onun, kardeşleriyle yaşadığı problem, Züleyha'nın, kendisine attığı iftira, zindanda yaşadığı zorluk, anne ve babasına hasret kalması sadece bu sıkıntılardan bir kaçıdır. Bu anlamda Yûsuf kıssası, insanın başına gelen çeşitli kriz ve sıkıntı anlarında nasıl davranmamız hususunda yol gösterici bir role sahip olmasının yanında krizden çıkış noktasında da bizlere bir kapı aralamaktadır. Bu çalışmada kriz kavramını ele aldıktan sonra Yûsuf suresi bağlamında Hz. Yûsuf'un başından geçen zorluk ve meşakatlere değinilecektir. Bu nedenle Hz. Yûsuf'un yaşantısında kriz olarak değerlendirebileceğimiz bu durumların sebepleri, kriz ortamında Hz. Yûsuf'un tutum ve davranışları, son olarak da krizden çıkma noktasında Hz. Yûsuf'un ne gibi bir çaba ve gayret içinde olduğu çalışmamızın konusunu oluşturmaktadır. Bu çalışmadaki amacımız ise gündelik hayatımızda karşılaştığımız böylesi kriz anlarında nasıl davranacağımız ve hangi çözümlere başvuracağımız hususunda Hz. Yûsuf'u örnek olarak sunmak ve bundan da çeşitli dersler çıkarmayı sağlamaktır.

1. Kriz Kavramı

Kriz kelimesi Yunanca "krisis" sözcüğünden gelmekte olup "karar vermek" anlamındadır.⁷ Kriz kavramı Türk Dil Kurumuna ait Türkçe Sözlükte ise, "Bir organda birdenbire ortaya çıkan fizyolojik bozukluk, bir kimsenin yaşamında görülen ruhsal bunalım, bir şeyin çok kıt bulunması durumu, bir şeye duyulan ani ve aşırı istek, çöküntü ve bir ülkede veya ülkeler arasında, toplumun veya bir kuruluşun yaşamında görülen güç dönem, bunalım, buhran." şeklinde farklı anlamlarda kullanılmaktadır.⁸ Başka bir deyişle kriz, "önceden beklenilmeyen, olumsuz sonuçlar yaratma potansiyeline sahip oluşumlardır."⁹ Tanımlardan anlaşılacağı üzere kriz, kötüye gidiş yönündeki gelişmeleri ifade eder.¹⁰

Kriz, sosyal bilimler sahasında genellikle "birden meydana gelen kötüye gidiş yönündeki gelişme", "büyük sıkıntı", buhran" ve "bunalım" gibi kelimelerle benzer anlamda

⁶ Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'ân*, 8/316.

⁷ Mehmet Fatih Darıcan, "Ekonomik Krizler ve Türkiye", *İstanbul Aydın Üniversitesi (İAÜD)* 17 (2013), 40; Coşkun Can Aktan ve Hüseyin Şen, "Ekonomik Kriz: Nedenler ve Çözüm Önerileri", *Yeni Türkiye, Ekonomik Kriz Özel Sayısı* 2/42 (Kasım-Aralık 2001), 1225.

⁸ Sozluk.gov.tr/, (Erişim 22 Şubat 2022). Ayrıca bk. Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük* (b.y: İz Yayıncılık, 1996), 685.

⁹ Gürkan Haşit, *İşletmelerde Kriz Yönetimi ve Türkiye'nin Büyük Sanayi İşletmeleri Üzerine Yapılan Araştırma Çalışması* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999), 8.

¹⁰ Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, 685.

kullanılmaktadır. Ekonomik kriz, finansal kriz, siyasi kriz, hükümet krizi, ahlaki kriz vb. kavramlar kriz ile alakalı bilimsel terminolojide sıklıkla kullanılan kavramlardır. Ancak sosyal bilimler açısından kriz kavramının genel bir tanımını yapmak kolay olmasa da içinde bulunulan durumun ve ortamın ne nerece kriz durumunu ve ortamını oluşturduğu kişiden kişiye değişebilen bir durumdur.¹¹

Krizlerin kendine has belli başlı özelliklerinin olduğunu söyleyebiliriz. Buna göre;

1. Krizler, olağanüstü durumlardır.

2. Krizler, farklı yer ve zamanda ortaya çıkan zincirleme olaylardır.

3. Krizler, hassas ve kritik durumlardır. Kriz aşamasında problemi teşhis etme ve uygulama zamanı kısıtlıdır. Bu nedenle krize verilen tepki etkili, ölçülü aynı zamanda güçlü ve hızlı olmalıdır.

4. Krizler, bazı durumlarda tahmin edilemez. Ancak çoğu zaman tahmin edilebilirler.

5. Krizlerin; belirsizlik, komplekslik, menfaat çatışması ve duygusal yaklaşımın alınacak kararı etkilemesi ihtimalinin bulunması gibi özellikleri onların tehlikeli bir oluşum olarak nitelendirilmesine yol açmaktadır.

6. Krizlerin çözülmesi büyük ve köklü tedbirleri gerektirmektedir.

7. Krizler, birey ve toplum üzerinde baskı, stres, güvensizlik, panik ve karışıklık gibi olumsuz durumlar oluştururlar. Özellikle krizin ilk günlerinde bireyler çok sayıda söylenti ve dedikodu ile de mücadele etmek zorunda kalırlar ve belirsizlik altında karar vermek durumundadırlar.

8. Krizler, hedeflenen amaçlara ulaşmada engel teşkil ederler.

9. Bazı krizler uzun zamanda ortaya çıkarken, bazıları da aniden belirirler.

10. Krizlerin çözümlenmiş olması onların yeniden ortaya çıkmayacakları anlamına gelmemektedir.¹²

Kriz, dört aşamadan meydana gelmektedir. Birinci olarak krizin oluşum aşamasıdır. Burada potansiyel krizle ilgili önemli ipuçları ortaya çıkmaya başlamaktadır. İkinci aşama da krizin ortaya çıkması aşaması gelmektedir. Bu aşamada karşılaşılabilecek fiziksel, mâli ve manevi sarsılma korkunç olabilmektedir. Üçüncü aşama krizin süregelen hale gelme

¹¹ Aktan, Coşkun Can ve Şen, Hüseyin. "Ekonomik Kriz: Nedenler ve Çözüm Önerileri", 1225.

¹² Haşit, *İşletmelerde Kriz Yönetimi ve Türkiye'nin Büyük Sanayi İşletmeleri Üzerine Yapılan Araştırma Çalışması*, 9-13; Fatma Neval Genç, *Kriz Yönetimi ve Kamu Yönetiminde Uygulanabilirliği*, Genç, Fatma Neval, "Kriz Yönetimi ve Kamu Yönetiminde Uygulanabilirliği", *Verimlilik Dergisi* 4 (Mayıs 2009), 3; Aktan, Coşkun Can ve Şen, Hüseyin. "Ekonomik Kriz: Nedenler ve Çözüm Önerileri", 1225-1226.

aşamasıdır. Burada krizin etkisi uzun yıllar sürebilmektedir. Dördüncü ve son aşama ise krizin çözüm aşamasıdır. Bu aşamada kriz artık bir tehdit unsuru olmaktan çıkarılmıştır.¹³

Krizleri iç-dış ve teknik-sosyal boyutlarda sınıflandırmak mümkündür. Krizler, teknolojik-ekonomik faktörlerin etkisiyle ortaya çıkabildiği gibi örgütsel-beşeri faktörlerin de etkisiyle meydana gelebilmektedir.¹⁴ Başka bir ifadeyle krizler, insan ya da doğal kaynaklı afetlerden, uluslararası çatışmalardan, ekonomik sıkıntılardan, çevresel bozulmalardan, haberleşme ve koordinasyon yetersizliklerinden, örgütün çevresiyle iletişimini kesmesinden, sosyo-kültürel yapıdaki değişimlerden, teknolojik gelişmelerden, yasal ve siyasal düzenlemelerden ve uluslararası ilişkiler alanında meydana gelen değişimlerden kaynaklanabilir.¹⁵ Krizin yıkıcı etkilerinden bir an önce çıkabilmek için yöneticilerin krizi yönetebilme ve aşma becerileri ayrıyeten önem arz etmektedir.¹⁶ Bütün bunlardan anlaşılacağı üzere gerek birey gerekse toplum olarak insanı yanlış ve hataya sürükleyen şeyler onun için bir kriz kaynağıdır. Bunlar bireyin manevi dünyasından neşet edebileceği gibi, dış dünyadaki olumsuz gelişmelerden de kaynaklanabilir. Bu bağlamda inkâr, günah, inat, acelecilik, hırs, şehvet, öfke, kıskançlık, kibir gibi olumsuz durumlar insanda kimlik sorununa sebebiyet verebilir¹⁷ ve onu bunalıma ve krize sevk edebilir.

2. Yûsuf Sûresi Bağlamında Üç Kriz

Bu bölümde Yûsuf suresinde bahsi geçen krizleri ailevî, ahlakî ve ekonomik kriz başlıkları altında ele alıp inceleyeceğiz.

2.1. Ailevî Kriz

"Üserü" kelimesinden türeyen aile (el-üsratü), lügatte "korunaklı" zırh anlamına gelmekte olup kişinin yakın akrabalarını ve ehlini ifade etmektedir.¹⁸ Yine aile, "akrabalık ilişkisiyle birbirlerine bağlanan fertlerin bir araya getirdiği topluluk" olarak tanımlanmaktadır. Aile, toplumun temel yapı taşı olarak karşımıza çıkmaktadır. Dar aile, anne-baba ve çocuklardan oluşurken geniş aile eş, çocuk, torun, gelin, damat, amca, dayı, hala ve teyzelerden meydana gelmektedir.¹⁹ Aile sevgi ve merhametin kaynağı olup aynı zamanda ahlak ve iffetin korunduğu ortamdır. Yine çocuğun yetiştigi yerdir.²⁰

¹³ Haşit, *İşletmelerde Kriz Yönetimi ve Türkiye'nin Büyük Sanayi İşletmeleri Üzerine Yapılan Araştırma Çalışması*, 13-14; Genç, *Kriz Yönetimi ve Kamu Yönetiminde Uygulanabilirliği*, 3-4.

¹⁴ Haşit, *İşletmelerde Kriz Yönetimi ve Türkiye'nin Büyük Sanayi İşletmeleri Üzerine Yapılan Araştırma Çalışması*, 16.

¹⁵ Genç, *Kriz Yönetimi ve Kamu Yönetiminde Uygulanabilirliği*, 3-4.

¹⁶ Hasan Demirtaş, "Kriz Yönetimi", *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi* 23 (Nisan 2000), 354.

¹⁷ Abdurrahman Kasapoğlu, *Kur'an'da İnsan* (İstanbul: Nursan Yayınları, 2002), 134-140.

¹⁸ Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sadr, h. 1414), "esr", 4/19-20; Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirezzâk ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Abdulkerim Azbâvî (Kuveyt: Dâru Tûrâsi'l-Arabî, 2001), "esr", 10/51.

¹⁹ Mehmet Akif Aydın, "Aile", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 2/196.

²⁰ Hüseyin Çelik, *Kur'an'da Aile Modelleri* (Ankara: Yayınevi, 2012), 19-22.

Ailede ilişkiler her zaman olumlu seyretmeyebilir. Bazen ebeveynler arasında krizler yaşanırken bazen de ebeveyn ile çocuk arasında sorunlar çıkabilir. Kur'an'da da ifade edildiği üzere Hz. Nuh'un ve Hz. Lut'un hanımlarının, kocalarına ihanet ettiği ifade edilmektedir.²¹ Yine Hz. Nuh'un oğlunun, babası Hz. Nuh'a;²² Hz. İbrahim'in babasının, oğlu İbrahim'e asi geldiği belirtilmektedir.²³ Bazen de ailedeki kriz kardeşler arasında yaşanabilmektedir. Kur'an, bu duruma Hz. Adem'in iki oğlu Hâbil ile Kâbil'i ve Hz. Ya'kûb'un oğullarını örnek olarak vermektedir.²⁴ Kâbil, Hâbil'e beslediği ve içinde büyüttüğü kin, nefret ve kıskançlık nedeniyle onu öldürmüş ve imtihanı kaybedenlerden olmuştur.²⁵ Aynı şekilde Hz. Yûsuf'un kardeşleri de Yûsuf'u babalarının sevgisinden kıskanmışlar onu kuyuya atmışlardır.²⁶

Gerek Kâbil'in gerekse de Hz. Yûsuf'un bu olumsuz tutum ve davranışlarının altında yatan neden ise aşırı kıskançlık duygusudur. Her insan fitraten kıskançtır, ancak bunun aşırıya gitmesi normal değildir.²⁷ Kıskançlık, güçlü olabilmek için gösterilen çabanın çok belirgin bir şekli olarak insanın karşısına çıkan bir karakter özelliğidir. Hayat boyunca devam ettirilebilir bir karakter özelliği olan kıskançlık, ihmal edilmiş olma duygusundan veya başkalarından farklı tutulduğunu hissetmekten kaynaklanmaktadır.²⁸ Kıskanç kişi kendisini başkalarından üstün görür ve sadece kendisinin her şeyi hak ettiğini düşünür.²⁹

İşte Hz. Yûsuf'un karşılaştığı ilk kriz, kendi ailesi içinde yaşadığı kıskançlık krizidir. Öyle ki Hz. Ya'kûb, hem oğlu Hz. Yûsuf'u hem de onun öz kardeşini çok sevmekteydi. Bu durum diğer kardeşlerin Hz. Yûsuf'u ve öz kardeşi Bünyâmin'i³⁰ kıskanmalarına neden oluyordu. Hal böyleyken Hz. Yûsuf bir gün bir rüya gördü. Bu durum ayette şöyle ifade edilmektedir: *"Rüyasında bir gün Yûsuf, babasına demişti ki: "Babacığım! Ben rüyamda on bir yıldızla güneşi ve ayı gördüm; onları bana secde ederken gördüm."*³¹ Bu nedenle Hz. Ya'kûb, zarar vermesinler diye gördüğü bu rüyayı kardeşlerine anlatmamasını Hz. Yûsuf'tan istedi ve ona şu tavsiyede bulundu: *"Babası, "Yavrucuğum" dedi, "Rüyayı sakın kardeşlerine anlatma, sonra sana tuzak kurarlar! Çünkü şeytan insana apaçık bir düşmandır."*³² Dolayısıyla

²¹ Bk. et-Tahrîm 66/10.

²² Hûd 11/42-43.

²³ el-En'âm 6/74; et-Tevbe 9/113-114.

²⁴ el-Mâide 5/27.

²⁵ el-Mâide 5/30.

²⁶ Yûsuf 12/15.

²⁷ Hayati Aydın, *Kur'an'da İnsan Psikolojisi* (İstanbul: Timaş Yayınları, 1999), 99.

²⁸ Alfred Adler, *İnsan Tabiatını Tanıma*, çev. Ayda Yörükân (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2003), 228-229.

²⁹ Nevzat Tarhan, *Çağın Vicdanı Bediüzzaman* (İstanbul: Nesil Yayınları, 2012), 166.

³⁰ Kur'an-ı Kerim'de Bünyâmin'den isim zikredilmeden bahsedilir. Bünyâmin ile ilgili ayetlerde "Baba bir kardeşiniz" (Yûsuf 12/59) ve "Yûsuf'un kardeşi" diye geçmektedir (Yûsuf 12/8, 59, 69, 70, 76 vd.). Geniş bilgi için bk. Abdurrahman Küçük, "Bünyâmin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları 1992), 6/490.

³¹ Yûsuf 12/4.

³² Yûsuf 12/5.

H. Ya'kûb, diğ. kardeşlerinin H. Yûsuf'a ve Bünyâmin'e olan kıskançlıklarının farkındaydı.³³ Bu nedenle rüyaya muttali olunca onların, rüyayı yorumlayacaklarını ve ona zarar verebileceklerini anlamıştı. Zira rüyanın yorumuna göre yıldızlar kardeşleri, güneş ve ay ise anne³⁴ ve babasını temsil etmektedir. Buradan da anlaşılacağı gibi H. Yûsuf'un kardeşleri de rüya tabirini bilmektedir; aksi takdirde bu durum rüyayı öğrendiklerinde kin ve öfkelerine neden olacak neticeye onları götürmeyecektir.³⁵ Bununla beraber böylesine ileri seviyeye ulaşan bir kriz karşısında H. Ya'kûb, problemi çözecek derecede bir çözüm yolu da ortaya koymuş değildir.

H. Yûsuf'un kardeşleri onun ve kardeşi Bünyâmin'in babaları yanında kendilerinden daha sevgili olduğunu biliyor ve bu nedenle de onları kıskanıyorlardı. Nitekim "*Hani kardeşleri demişlerdi ki: "Yûsuf ile öz kardeşi babamızın gözünde bizden daha değerli. Halbuki bizim sayımız daha çok. Şüphesiz ki babamız apaçık bir yanılığ. içinde!"*"³⁶ ayeti de bu duruma işaret etmektedir. Onların H. Yûsuf ve kardeşini şu üç nedenden ötürü kıskandıkları söylenebilir.

1. Onlar yaşça H. Yûsuf ve kardeşinden daha büyüktüler. Zira yaşça büyük kardeşlerin küçüklerini kıskanmaları daha genel bir durumdur.

2. Onlar, bütün zor işleri kendilerinin yaptığını iddia ediyorlardı.

3. Onlar bela ve musibetlere göğüs gerdiklerini ve faydalı olan şeyleri yaptıklarını söylüyorlardı. Bütün bunlara rağmen babalarının sevgisinin H. Yûsuf ve kardeşine yönelmesini hazmedemiyorlardı. Bundan dolayı da babalarını apaçık bir yanılığ içinde olmakla suçuyorlardı. Ancak onların bu suçlamalarından kasıt onlara göre babalarının dünyevî hususlardaki maslahatlara riayet etmemesidir. Yoksa rüşd ve doğru yoldan uzaklaşma anlamı kastedilmemiştir.³⁷ Öte yandan H. Ya'kûb'un H. Yûsuf ve Bünyâmin'i kayırmasının da bazı nedenleri vardır. Buna göre;

1. Onların, annelerini daha küçük yaşta kaybetmiş olmaları.

³³ Ebu Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer Râzî, *Tefsîr-i kebîr* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, h. 1420), 18/420; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî Taberî, *Câmiu'l-beyân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir - Mahmûd Muhammed Şakir (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 15/558.

³⁴ Başka bir rivayette H. Yûsuf'un annesini değil halasını temsil etmektedir. Bk. Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, thk. İbrahim İtfiyîş (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1964), 9/121; Râzî, *Tefsîr-i kebîr*, 18/419.

³⁵ Râzî, *Tefsîr-i kebîr*, 18/419; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 9/121; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed Şevkânî, *Fethu'l-kadîr* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, h. 1414.), 3/9. Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temimî el-Mervezî Sem'ânî, *Tefsîrü'l-Kur'an*, thk. Yâsir b. İbrahim (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997), 3/9.

³⁶ Yûsuf 12/8.

³⁷ Râzî, *Tefsîr-i kebîr*, 18/423; Ebu'l-Fidâ İsmâil İbn Ömer İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-azîm* (b.y.: Dâru Tayyibe, 1999), 4/372; Râzî, *Tefsîr-i kebîr*, 18/423.

2. Hz. Ya'kûb'un diğer çocuklarında bulamadığı doğruluk ve alicenaplığı Hz. Yûsuf'ta bulmuş olması.

3. Hz. Yûsuf'un yaşça küçük olmasına rağmen babasına karşı bazı kıymetli hizmetlerde bulunmuş olmasıdır.³⁸

Fahreddin Râzî, çocukların bir kısmının bir kısmına tercih edilmesinin kıskançlığa, kine ve birtakım düşmanlıklara neden olabileceği bilindiği halde Hz. Ya'kûb'un böyle bir davranışı niçin sergilemiş olabileceğini sorgulamakta ve buna cevaben şunları ifade etmektedir: "Hz. Ya'kûb, o ikisini diğer çocuklarına ancak sevgi bakımından tercih etmiştir. Sevgi ise beşer gücü dairesinde bulunmayan bir husustur. Dolayısıyla Hz. Ya'kûb bu hususta mazurdur ve o, bundan dolayı kınanmaz."³⁹ Hz. Yûsuf'a gösterilen bu sevgi baba sevgisidir. Bu sevgi evlattan evlada değişmiş ve bu durum da istenmediği halde bir aile krizine dönüşmüştür. Aynı şekilde Hz. Yûsuf ve kardeşinin annelerinin diğer kardeşlerin annelerinden ayrı olması da bu sevgi üzerinde etkili olmuş olabilir.⁴⁰

Kardeşler nazarında derinleşen kriz sonrasında Hz. Yûsuf'un öldürülmesi ya da uzak ve ıssız bir yere sürgün edilmesi fikri ortaya atıldı. Bu fikrin amacı babaları Hz. Ya'kûb'un sevgisini yalnızca kendilerine hasretmekti. Bu durum ayette şöyle ifade edilmektedir: "*Yûsuf'u öldürün veya onu (uzak) bir yere atın ki babanızın teveccühü yalnız size kalsın! Ondan sonra da (tövbe ederek) iyi kimseler olursunuz!*"⁴¹ Onlar şayet Hz. Yûsuf'u bir şekilde yanlarından uzaklaştırabilirlerse daha sonra tövbe edip, hallerini düzelteceklerine de kendilerini inandırmışlardı. Böylece de babalarının sevgisine nâil olacaklarına kanaat getirmişlerdi. Derken onlar Hz. Ya'kûb'un büyük oğlu Rûbîl'in önerisiyle onu kuyuya atmaya karar verdiler.⁴² Dolayısıyla Hz. Yûsuf'un yaşamış olduğu bu durum kıskançlığın ne gibi olumsuzluklara ve felaketlere neden olabileceğini göstermesi açısından önem arz etmektedir.⁴³

Kardeşlerinin Hz. Yûsuf'u kuyuya atmaları söz konusu krizi çözmek bir yana onu daha da derinleştirmişti. Zira kardeşleri onu kuyunun dibine atmakla telafisi mümkün olmayan bir yola girmişlerdi. Ancak Allah, kardeşlerinin Hz. Yûsuf'a ne yaptıklarını hatırlatacağını orada vahyetti.⁴⁴ Bu vahyin Hz. Yûsuf'a inzal edilmesinin gizlenmesindeki

³⁸ Râzî, *Tefsîr-i kebîr*, 18/423.

³⁹ Râzî, *Tefsîr-i kebîr*, 18/423.

⁴⁰ Seyyid Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, çev. İ. Hakkı Şengüler vd. (b.y.: Hikmet Yayınları, ts.), 8/316.

⁴¹ Yûsuf 12/9.

⁴² Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 15/564; Râzî, *Tefsîr-i kebîr*, 18/424; Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: DİB Yayınları, 2006), 3/219.

⁴³ Çelik, *Kur'an'da Aile Modelleri*, 262.

⁴⁴ Yûsuf 12/15.

hikmet ise kardeşlerinin hasetlerini arttırmamaktır. Şayet bu durum onlar tarafından bilinmiş olsaydı onu öldürmeye yönelebilirlerdi.⁴⁵

Kardeşleri Hz. Yûsuf'un gömleğini kestikleri bir hayvanın kanına bulayarak babaları Hz. Ya'kûb'a verdiler ve onu kurdun yediğini söylediler. Ancak Hz. Ya'kûb onların bu yalanına inanmadı. Zira Hz. Ya'kûb onların Hz. Yûsuf'a karşı besledikleri kin ve hasedi bildiği için onların yalan söylediklerini anlamıştır. Ayrıca kanlı gömleğin kurt tarafından parçalanmadığını da görmüştü. Bunun yanında o, *"Anlaşılan böylece rabb'in seni seçecek, sana rüyada görülenlerin yorumunu öğretecek ve daha önce ataların İbrâhim ve İshak'a nimetini tamamladığı gibi sana ve Ya'kûb soyuna da nimetini tamamlayacaktır."*⁴⁶ ayetine istinaden onun sağ olduğunu biliyordu.⁴⁷ Hz. Yûsuf bulunmuş olsaydı belki de ailede yaşanan böylesine büyük bir kriz son bulmuş olabilirdi. O halde Hz. Ya'kûb'un niçin Hz. Yûsuf'u kurtarmak için harekete geçmediği akla gelebilir. Belki Hz. Ya'kûb, Hz. Yûsuf'u aramaya başlasa bile diğer çocuklarının buna imkân vermeyeceğini düşünmüş olabilir. Belki de çocuklarının sırrını ifşa ederek onları halkın diline düşürmek istememiş olabilir. Bu nedenle Hz. Ya'kûb susup sabretmeyi ve işin iç yüzünü Allah'a havale etmeyi uygun bulmuştur.⁴⁸ Ancak neticede Hz. Ya'kûb'un, bu krizin, Allah tarafından uygun bir zamanda karara bağlanacağına da inancı tamdı.

Kervan sayesinde kuyudan kurtulan Hz. Yûsuf yine kervandakiler tarafından Mısır'da az bir paha karşılığında satılmıştır. Bu durum ayette şöyle ifade edilmektedir: *"(Mısır'da) onu yok pahasına, birkaç dirheme sattılar. Zaten ona pek değer vermemişlerdi."*⁴⁹ Hz. Yûsuf'u kervandan satın alan Mısır hazinedarı "aziz", onu sarayında bir köle olarak değil bir evlat gibi kabullendi.⁵⁰ Daha sonra o, uğradığı zina iftirasından ötürü yıllarca hapsedilmiştir. Ancak onun bütün kötülüklerden berî olduğu anlaşılınca zindandan çıkarılmıştır. Hapiste iken kralın rüyasını yorumlayan Hz. Yûsuf, hapisten çıktıktan sonra bir de kralın huzurunda o rüyayı yorumlamıştır. Bunun üzerine Hz. Yûsuf'un da talebi üzerine kral onu Mısır hazinelerinin başına getirmiştir.⁵¹

Kıtlık yılları geldiğinde kardeşleri erzak almak için Hz. Yûsuf'a baş vurmak zorunda kalmıştı. Onun yanına girdiklerinde kardeşleri Hz. Yûsuf'u tanımamış, ancak o, onları tanımıştı. Zira aradan uzun zaman geçmiş ve Hz. Yûsuf'un şekli şemâili de değişmişti. Bir

⁴⁵ Râzî, *Tefsîr-i kebîr*, 18/428.

⁴⁶ Yûsuf 12/6.

⁴⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 15/579-581; Râzî, *Tefsîr-i kebîr*, 18/430; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-azîm*, 4/374; Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'ân*, 8/372.

⁴⁸ Râzî, *Tefsîr-i kebîr*, 18/432.

⁴⁹ Yûsuf 12/20.

⁵⁰ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-azîm*, 4/376-377; Râzî, *Tefsîr-i kebîr*, 18/432-436.

⁵¹ Bk. Yûsuf 12/35-57.

dahaki gelişlerinde kardeşi Bünyâmin'i de getirmeleri şartıyla onlara erzak verebileceğini bildirdi ve onları yolcu etti.⁵²

Kardeşleri erzak almak için Mısır'a tekrar geldiklerinde yanlarında Bünyâmin'i de getirmişlerdi. Allah'ın Hz. Yûsuf'a öğretmiş olduğu tedbir sayesinde Hz. Yûsuf, kardeşi Bünyâmin'i kendi yanında alıyordu ve diğer kardeşlerini memleketlerine uğurladı. Bu durumu öğrenen Hz. Ya'kûb'un gözlerine ak düştü.⁵³ Zira Bünyâmin her daim Hz. Ya'kûb'a Hz. Yûsuf'u hatırlatıyordu. Bu nedenle onda teselli buluyordu. Ayrıca yeni gelen hüznün Hz. Ya'kûb'a eski hüznünü hatırlatmıştır.⁵⁴ Daha sonra Hz. Yakup, Hz. Yûsuf'un ve kardeşinin araştırılmasını diğer çocuklarından istemiş ve bu nedenle onları üçüncü defa Mısır'a göndermiştir. Nitekim Kur'an, bu duruma şu şekilde işaret etmektedir: *"Ey oğullarım! Gidin de Yûsuf'u ve kardeşini iyice araştırın, Allah'ın rahmetinden ümit kesmeyin. Çünkü inkâr edenlerden başkası Allah'ın rahmetinden ümit kesmez!"*⁵⁵ Ayetten anlaşılacağı üzere Hz. Ya'kûb, Hz. Yûsuf'tan hâlâ ümidini kesmemiştir. Zira o, Hz. Yûsuf'un gördüğü rüyanın gerçek ve sadık olduğunu biliyordu.⁵⁶

Onlar Mısır'a gelince Hz. Yûsuf'tan tekrar erzak istediler. Yûsuf ise onlara, *"Siz, cahilliğinizin yüzünden Yûsuf ve kardeşine yaptıklarınızı biliyor musunuz?"* dedi. Bu cevaba binaen onlar karşılarında duran kimsenin Hz. Yûsuf olduğunu anladılar. Bu durum Kur'an'da şöyle ifade edilmektedir: *"Yoksa sen, gerçekten sen Yûsuf musun?" diye sordular. O da "Evet" dedi, "Ben Yûsufum, bu da kardeşim. Allah bize iyilik etti. Kim Allah'tan korkar ve sabrederse, şüphesiz Allah güzel davrananların mükâfatını zayi etmez." Dediler ki: "Allah'a andolsun, hakikaten Allah seni bize üstün kılmış. Gerçekten biz hataya düşmüşüz." Yûsuf şöyle dedi: "Bugün yaptıklarınız yüzünüze vurulmayacak, Allah sizi affetsin! O, merhametlilerin en merhametlisidir."⁵⁷ Hz. Yûsuf, gerçekler tam manasıyla ortaya çıksın diye onların yapmış oldukları kötülükleri, kurmuş oldukları tuzakları tüm gerçekliğiyle onlara bildirdi. Bununla beraber Allah'ın kendisi hakkında lütfettiği yüce mertebeleri hatırlatmıştır. "Bu da kardeşim" diyerek Bünyâmin'e uyguladıkları haksızlığı onlara haber vermiştir. Buna rağmen Allah'ın, uzunca bir ayrılıktan sonra onları bir araya getirmekle kendilerine lütufta bulunduğunu beyan etmektedir. Kardeşleri de Hz. Yûsuf'un üstünlüğünü itiraf etmişlerdir. Hz. Yûsuf bir yandan onların kınanmayacağını ve onları affettiğini belirtmekte, öte yandan*

⁵² Bk. Yûsuf 12/55-63. Ayrıca bk. Râzî, *Tefsîr-i kebîr*, 18/477.

⁵³ Bk. Yûsuf 12/68-84.

⁵⁴ Râzî, *Tefsîr-i kebîr*, 18/496.

⁵⁵ Yûsuf 12/87.

⁵⁶ Râzî, *Tefsîr-i kebîr*, 18/500; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-azîm*, 4/406; Sem'ânî, *Tefsîrü'l-Kur'an*, 3/60. Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, thk. Mecdî Baslâm (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005), 6/278.

⁵⁷ Yûsuf 12/90-92.

"Allah sizi affetsin!" sözüyle de onlardan ahiret cezasının kaldırılması için dua etmiştir. Sonuçta Allah onların tövbesini kabul etmiş ve günahlarını bağışlamıştır.⁵⁸

Hz. Yûsuf, gömleğinin babasına götürülmesini istemiş, gömlek Hz. Ya'kûb'un yüzüne konulunca gözleri görür hale gelmiştir. Oğulları ise Hz. Ya'kûb'dan af dilemişler ve o da Allah'tan onlar için af dilemiştir.⁵⁹ Tekrardan Mısır'a vardıklarında Hz. Yûsuf anne ve babasına kavuşmuş ve seneler önce görülen rüya gerçekleşmiştir. Bu durum Kur'an'da şöyle ifade edilmektedir: *"Anne babasını makamına çıkardı. Hepsi onun huzurunda yere kapandılar; Yûsuf dedi ki: "Babacığım! İşte daha önce gördüğüm rüyanın mânası buymuş; rabbim onu gerçekleştirdi. Doğrusu rabbim bana lutuflarda bulundu: Beni zindandan çıkardı, sizi çölden (çıkartıp buraya) getirdi, üstelik şeytan benimle kardeşlerimin arasını bozduktan sonra! Şüphesiz rabbim dilediğine çok lütuflukârdır. Kuşkusuz O çok iyi bilendir, hikmet sahibidir."*⁶⁰ Hz. Yûsuf'un küçük yaşlarda görmüş olduğu bu rüyanın gerçekleşmesiyle de aile içinde süregelen kriz tamamen son bulmuştur. Elbette bu krizin son bulmasında başat rol Hz. Yûsuf'a aittir. Hz. Yûsuf onların kabahatlerini nazikçe belirttikten sonra onları affetmiştir. Dolayısıyla ikili ilişkilerde ortaya çıkan krizlerde bir tarafın her zaman alttan alması, affedici olması olayın daha kolay çözüme kavuşacağını da göstermektedir. Yine Hz. Ya'kûb da onların bağışlanması için Allah'a dua etmiştir. Ayrıca hem Hz. Yûsuf'un hem de Hz. Ya'kûb'un sabrı, metaneti ve tevekkülü bu krizin son bulmasında önemli bir yere sahiptir. Zira bu durum fevri hareket etmelerine engel olmuştur. Böylece vahyin kontrolünde hedeflerine adım adım ilerlemişler ve sonuçta bu krizden başarıyla çıkmışlardır.

Hz. Yûsuf'un yaşamış olduğu bu ailevî krizden de anlıyoruz ki, kriz gelmeden önce gerekli tedbirlerin alınması elzemdir. Ancak tedbir alınmadığında ya da zayıf tedbirler alındığında vâki olacak krizin en iyi bir şekilde yönetilmesi gerekir. Bu süreçte nefse zor gelse de sabır, metanet ve tevekkül içinde olmamız krizden çıkışın önemli bir kısmını oluşturduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla insanın krizden çıkmaya yönelik bir planının olmasının ve bunu uygulamaya koymasının önemi aşikârdır.

2.2. Ahlakî Kriz

Ahlak, "seciye, tabiat, huy" gibi anlamlara gelen "hulk" ya da "huluk" kelimesinin çoğulu olup insanın maddi yapısı için "halk", ruhî yapısı için ise "hulk" kelimesi kullanılmaktadır.⁶¹ Terim olarak ise ahlak, "İnsanın iyi veya kötü olarak vasıflandırılmasına

⁵⁸ Râzî, Tefsîr-i kebîr, 18/505-50; İbn Kesîr, Tefsîru'l-Kur'ani'l-azîm, 4/408-409; Sem'ânî, Tefsîrü'l-Kur'ân, 3/61-62; Mâtürîdî, Te'vilâtü'l-Kur'ân, 6/283.

⁵⁹ Bk. Yûsuf 93-98.

⁶⁰ Yûsuf 12/100.

⁶¹ İbn Manzûr, "hlk", 10/85-91; Zebîdî, "hlk", 25/257; Mustafa Çağrı, "Ahlâk", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 2/1.

yol açan mânevî nitelikleri, huyları ve bunların etkisiyle ortaya konan iradeli davranışlar bütünü" olarak tanımlanmaktadır. İyi huylar ve faziletli davranışlar hüsnü'l-huluk, mehâsinü'l-ahlâk, mekârimü'l-ahlâk, el-ahlâku'l-hasene, el-ahlâku'l-hamîde, kötü huylar ve fena hareketler ise sûü'l-huluk, el-ahlâku'z-zemîme, el-ahlâku's-seyyie gibi kavramlarla karşılanmaktadır.⁶²

İnsan, ahlak bakımından çift kutuplu yaratılmış olup onun özünde olumlu şeylere olduğu kadar, olumsuz durumlara da yatkınlığı vardır. O, sadece hayra ve iyiliğe yatkın değil; şerre, kötülüğe de meyillidir.⁶³ Nitekim Kur'an, bu konuda şöyle buyurmaktadır: "*Kötülüğünü de iyiliğini de ona ilham edene*".⁶⁴ İnsanı bu kötülüğe ve azgınlığa sevk eden unsurlardan biri de şehvettir. Esasında şehvet duygusu gönlün arzu ettiği şeye meyletmesi olup, insanın bütün davranışlarını şekillendiren, onları bir amaca yönlendiren temel ihtiyaçlardan biridir. Bu yönüyle şehvet, fitrî bir duygu olup kınanmış da değildir. Ancak bu duygu haram olanı elde etmeye yöneldiğinde zina ve eşcinsellik gibi yapılması haram olan durumlar ortaya çıkmaktadır. Bu husus ise Kur'an'da yerilip kınanan çirkin davranışlar arasında zikredilmektedir. Aynı zamanda bu durum cezaya vesile olan kötü fiiller olarak da karşımıza çıkmaktadır. Bu duyguyu kontrol altına almak ve kendini haramlardan uzak tutmak ise iffet hali olarak tanımlanmaktadır.⁶⁵ Ancak bu duygunun kontrolden çıkması da insanı ahlakî krizlere sevk etmektedir.

Kur'an'da ifade edildiği üzere Züleyha'nın şehvet duygusunu kontrol edememesi sonucu Hz. Yûsuf da kendini bu tür bir krizin içinde bulmuştu. Hz. Yûsuf Mısır'a geldikten sonra aziz onu satın aldı ve kendi sarayına yerleştirdi. Belli bir zaman sonra azizin hanımı Hz. Yûsuf ile beraber olmak istedi. Hz. Yûsuf ise kadının bu isteğini kesin bir şekilde reddetti. Bu durum Kur'an'da şöyle anlatılmaktadır: "*Evinde bulunduğu kadın, onunla birlikte olmak istedi. Kapıları iyice kapattı ve "haydi gel!" dedi. O da "Hâşâ, Allah'a sığınırım! Kocan benim velînimetimidir, bana iyilik edip evini açtı. Gerçek şu ki zalimler iflah olmaz!" dedi*".⁶⁶ Böylece Hz. Yûsuf, azizin karısından kaynaklanan bir ahlakî krizle kendini baş başa bulmuş oldu. Ancak o, böylesine nahoş bir durumun etkisinde kalmadan şu üç şeyle kadının bu arzusuna;

1. "Allah'a sığınırım" diyerek;
2. "Kocan benim velînimetimidir, bana iyilik edip evini açtı" diyerek;

⁶² Çağrı, "Ahlâk" 2/1.

⁶³ Ali Akpınar, "Allah'ın Ahlâkı ile Ahlâklanmak", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 2/6, (2001), 66-67.

⁶⁴ Şems 91/8.

⁶⁵ Aydın, *Kur'an'da İnsan Psikolojisi*, 58-71. Ayrıca bk. en-Nisa 4/16, 22; el-İsra 17/32; en-Nur 24/3; el-Furkan 25/68.

⁶⁶ Yûsuf 12/23.

3. Gerçek şu ki zalimler iflah olmaz!" diyerek cevap vermiştir. Böylece Hz. Yûsuf öncelikle Allah'ın hakkına vurgu yaptı ve bu fiili işlemekten "Allah'a sığırım" dedi. Daha sonra kendisini madden büyütüp gözetleyen insana, yani azizin hakkına vurgu yaptı. Böylesine kötü bir fiili işlemenin ona ihanet olacağını belirtmiş oldu. En sonunda böylesine çirkin bir davranışı insanın kendine zulmetmesi olarak değerlendirdi. Zira bu çirkin fiilden kısa süreliğine alınacak lezzet insanı hem dünyada hem de ahirette rezil edecektir.⁶⁷ Görüldüğü gibi Hz. Yusuf, bu uygun olmayan durum karşısında Allah'ın ve azizin hakkına ihanet etmemiş, nefsinin zalimlerden olmaktan kurtarmıştır.

İsmet sıfatına sahip olan Hz. Yûsuf'un böylesine nahoş bir fiile tepki vermesi ve oradan uzaklaşması, inancının ve nübüvvetin bir gereğiydi. Ayrıca Allah, onun nefsinin kötü huylardan temizlemişti.⁶⁸ Aynı zamanda o, kendisine her türlü yardımı ve iyiliği dokunan azize de yanlış yapmak istemezdi. Bu nedenle bulunduğu mekândan kaçarcasına uzaklaşmaya çalıştı. Bu durum Kur'an'da şöyle ifade edilmektedir: *"Kadın onu kesinlikle arzulamıştı; eğer rabbinin işaret ve ikazını görmeseydi o da kadını arzulardı. Böylece onu, kötülükten ve ahlâksız bir iş yapmaktan uzak tutmak istedik. Şüphesiz o samimi kullarımızdandı. İki de kapıya doğru koşular. Kadın onun gömleğini arkadan yakalayıp yırttı. Kapının önünde kocasıyla karşılaştılar. Kadın kocasına dedi ki: "Senin ailene kötülük etmeye kalkışanın cezası, ancak zindana atılmak veya ağır fiziksel cezaya çaptırılmak olmalıdır."*⁶⁹ Züleyha tevessül ettiği bu olumsuz durumdan dolayı hem kocasının onurunu lekelemiş hem de masum bir insana iftira atmıştır.⁷⁰ Ancak söz konusu ayetlerde de ifade edildiği gibi Hz. Yûsuf bu tuzağa düşmemiş, Allah'ın burhanıyla bu olumsuz durumdan kurtulmuştur.

Yaşanan bu ahlakî krizde Hz. Yûsuf'un da pay sahibi olabileceğini iddia eden bazı kimseler⁷¹ peygamberlerin ismet sıfatını ve Hz. Yûsuf lehinde Allah'ın, Hz. Yûsuf'un, kadının, kadının kocasının, şahitlerin, hatta İblis'in şahadetini göz ardı etmişlerdir. O'nun masumiyeti hakkında Allah'ın şahadeti şöyledir: *"Böylece onu, kötülükten ve ahlâksız bir iş yapmaktan uzak tutmak istedik. Şüphesiz o samimi kullarımızdandı."*⁷² Bunun yanında, *"Yûsuf, "Rabbim! Zindan bana bunların benden istediklerinden daha iyidir."*⁷³ ayeti de Hz. Yûsuf'un bu suçtan berî olduğunu göstermektedir. Aynı şekilde *"Kadın dedi ki: "İşte hakkında beni kınadığınız şahıs budur. Ben onunla birlikte olmak istedim. Fakat o, iffetini korudu."*⁷⁴

⁶⁷ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-azîm*, 4/379; Râzî, *Tefsîr-i kebîr*, 18/439; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 6/283.6/223.

⁶⁸ Râzî, *Tefsîr-i kebîr*, 18/443.

⁶⁹ Yûsuf 12/24-25.

⁷⁰ Çelik, *Kur'an'da Aile Modelleri*, 173.

⁷¹ Geniş bilgi için bk. Râzî, *Tefsîr-i kebîr*, 18/439.

⁷² Yûsuf 12/24.

⁷³ Yûsuf 12/33.

⁷⁴ Yûsuf 12/32.

ayetinin de ifade ettiği gibi kadının itirafı da onun suçsuzluğunun başka bir delilidir. Yine kadının kocası da "Yûsuf! Sen bunu olmamış say. (Kadına:) Sen de günahının affını dile; çünkü sen günahkârlardan oldun."⁷⁵ şeklinde bu suçu karısına atfetmektedir. "Eğer gömleği arkadan yırtılmışsa, kadın yalan söylemiştir; adam doğru söylemektedir."⁷⁶ ayeti de şahitlerin itirafını göstermektedir. İblis de "İblîs, "Senin kudretine andolsun ki rabbim, içlerinden samimi kulların hariç, insanların topunu kesinlikle yoldan çıkaracağım" dedi."⁷⁷ ayetiyle Hz. Yûsuf'un masumiyetine şahitlik etmiştir. Zira Hz. Yûsuf, Allah'ın samimi, ihlusa erdirilmiş kullarındandı.⁷⁸ Kısacası, Hz. Yûsuf bir peygamberdir ve ismet sıfatına haizdir. Bu yüzden ondan böylesine çirkin bir fiilin sudur etmesi imkânsızdır. Dolayısıyla yaşanan bu hadisede krizin kaynağı Hz. Yûsuf değil bizzat azizin hanımıdır.

Hz. Yûsuf ile azizin karısı arasında vukû bulan olay şehrin kadınları tarafında da duyulmuştu. Onlar bu konuda dedikodu yapmaya da başlamışlardı. Böylece kriz daha da genişlemiş, söz konusu olay Hz. Yûsuf'a iftira boyutundan aynı zamanda toplumda rastgele konuşulan gıybet boyutuna geçmiştir. Bunun üzerine azizin hanımı o kadınlar için bir davet vermeye karar verdi. Bu durum Kur'an'da şöyle anlatılmaktadır: "Şehirdeki bazı kadınlar, "Aziz'in karısı, hizmetindeki genç ile birlikte olmak istiyormuş; (Yûsuf'un) sevdası kalbine işlemiş! Biz onu gerçekten açık bir sapkınlık içinde görüyoruz" dediler. Aziz'in karısı, kadınların dedikodularını duyunca onlara davetçi gönderdi; yaslanmaları için yastıklar hazırladı ve onlardan her birine bir bıçak verdi. (Kadınlar meyvelerini soyarken Yûsuf'a), "karşılıklarına çık!" dedi. Kadınlar Yûsuf'u görünce güzelliği karşısında şaşırıp kaldılar. Bu yüzden ellerini kestiler ve "Aman Allahım! Bu bir beşer değil, bu ancak seçkin bir melektir!" dediler. Kadın dedi ki: "İşte hakkında beni kınadığınız şahıs budur. Ben onunla birlikte olmak istedim. Fakat o iffetini korudu. Andolsun, eğer kendisinden istediğimi yapmazsa, mutlaka zindana atılacak ve elbette sürünenlerden olacaktır!"⁷⁹ Ayette geçen "ellerini kestiler" ifadesi onların Hz. Yûsuf'u gördüklerinde kapıldıkları dehşetten ve hayretten bir kinayedir. Zira o kadınlardan her biri ellerini kestikleri halde meyveyi kestiklerini zannediyorlardı. Aynı zamanda Hz. Yûsuf üzerindeki temizlik alametlerini gören kadınların "Bu bir beşer değil, bu ancak seçkin bir melektir!" şeklindeki ifadeleri de onda şehvet eseri, beşeriyete dair bir sıfat görmedik anlamına gelmektedir.⁸⁰ Dolayısıyla o kadınlar da bu ifadeleriyle Hz. Yûsuf'un masumiyetini zımnen kabul etmişlerdir.

⁷⁵ Yûsuf 12/29.

⁷⁶ Yûsuf 12/27.

⁷⁷ es-Sâd 38/82-83.

⁷⁸ Râzî, *Tefsîr-i kebîr*, 18/439-440.

⁷⁹ Yûsuf 12/30-32.

⁸⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 16/77-78; Râzî, *Tefsîr-i kebîr*, 18/448; Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, thk. Muhammed b. Aşûr (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 2002), 5/218.

Azizin karısı tarafından zindana atılmakla tehdit edilen Hz. Yûsuf, zindanın kendisine teklif edilen o çirkin fiilden daha iyi olduğunu belirtmiştir. Zira nefsin hoşuna gidecek o çirkin fiilin peşinden dünyevî ve uhrevî azaplar gelecektir. Ancak hoş gitmeyen zindanın ardından ise büyük mutluluklar gelecektir. Öyle ki dünyada övülme, ahirette ise büyük bir mükâfat verilecektir. Bundan dolayı da Hz. Yûsuf "*Rabbim! Zindan bana bunların benden istediklerinden daha iyidir.*"⁸¹ demiştir.⁸² Bu nedenle Hz. Yûsuf, o kötü fiili işlemektense zindana atılmayı tercih etmiştir.

Kral, rüyasını hapiste yorumlayan Hz. Yûsuf'u yanına davet eder. Buna karşılık Hz. Yûsuf, kendisini çağıran kralın hizmetçisinden kadınların, ellerini niçin kestiklerini krala sormasını istemiştir. Böylece Hz. Yûsuf'un kesin bir şekilde günahattan berî olduğu ortaya çıkmış olacaktır.⁸³ Bu durum Kur'an'da şöyle ifade edilmektedir. "Kral (kadınlara), "Yûsuf'u elde etmek istediğinizde beklentiniz ne oldu?" diye sordu. Kadınlar, "*Hâşâ! Allah için, biz ondan hiçbir eğrilik görmedik*" dediler. Aziz'in karısı da: "*Şimdi gerçek ortaya çıktı, ben onunla beraber olmak istemiştim. Şüphesiz ki o doğru söyleyenlerdendir*" dedi. Yûsuf dedi ki: "*Bu, Aziz'in, yokluğunda ona hainlik etmediğimi ve Allah'ın, hainlerin hilesini başarıya ulaştırmayacağını bilmesi içindi.*"⁸⁴ Böylece azizin hanımı ve şehrin diğer kadınlarının Hz. Yûsuf'un masum ve suçsuzluğu itiraf etmelerinden sonra Hz. Yûsuf aklanmış bir şekilde zindandan çıkmış ve bu şekilde de ahlakî kriz, Hz. Yûsuf'un temizliğini ve iffetini onaylayarak son bulmuştur.

Hz. Yusuf, yaşamış olduğu ahlakî krizle günümüzde yaşanması imkân dahilinde olan benzeri krizlerden kurtulma yolunu da bizlere göstermiştir. Zira bu kriz karşısında onun ilk tavrı Allah'a sığınmak olmuştur. Dolayısıyla o, bu gibi durumlarda "*Yine de ben nefsimi temize çıkarmıyorum. Çünkü nefis, rabbimin acıyıp koruması dışında, daima kötülüğü emreder*"⁸⁵ şeklindeki beyanıyla bu tür krizlerde Allah'ı sığınmanın önemini belirtmiştir. Kur'an, "*Zinaya yaklaşmayın!*"⁸⁶ şeklinde buyurarak böylesi krizler gelmeden önce tedbirli olmayı, bunun mümkün olmadığı kriz durumlarında ise Allah'a sığınmayı Hz. Yusuf'un yaşadığı ibretlik olay üzerinden örneklemiştir. Ayrıca bu süreçte insanın üzerine atılabilecek muhtemel iftiraya ve yapılan dedikodulara karşı metanetli ve sabırlı davranılması gerekliliği vurgulanmaktadır. Bunun yanında bir yandan da insanın üzerine atılan bu iftiradan kendini temize çıkarmak için çaba sarf etmesi gerekliliği ifade edilmektedir.

⁸¹ Yûsuf 12/33.

⁸² Râzî, *Tefsîr-i kebîr*, 18/451.

⁸³ Râzî, *Tefsîr-i kebîr*, 18/466; Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, h. 1407), 2/477-478.

⁸⁴ Yûsuf 12/51-52.

⁸⁵ Yusuf 12/53.

⁸⁶ el-İsrâ 17/32.

2.3. Ekonomik Kriz

Ekonomik kriz, "ekonominin dengeli bir durumdan dengesiz bir duruma ya da istikrarlı bir durumdan istikrarsız bir duruma düşmesi olarak tanımlanabilir." Ekonomik kriz ekonomide normal olmayan bir durumdur. Bunun yanında ekonomik kriz, piyasa mekanizması içerisinde piyasaların işlememesi, kilitlenmesi ya da aşırı duyarlı hale gelerek büyük boyutlu dalgalanmalara sebep olmaktadır.⁸⁷

Yûsuf Suresinde bahsedilen krizlerden bir diğeri de ekonomik krizdir. Bölgede bir ekonomik krizin yaşanacağını ilk habercisi Mısır kralının gördüğü rüyadır. Kral tarafından görülen ve rüya yorumcularına ta'bir ettirmek istediği rüya Kur'an'da şöyle anlatılmaktadır: "Kral dedi ki: "Rüyamda yedi arık ineğin yedi semiz ineği yediğini gördüm. Ayrıca yedi yeşil ve bir o kadar da kuru başak gördüm. Efendiler! Eğer rüya yorumluyorsanız bu rüyamı da bana yorumlayın."⁸⁸ Allah, bu rüyayı Hz. Yûsuf'un zindandan çıkmasının bir sebebi kılacaktır.⁸⁹

Yorumcular kralın rüyasını yorumlamaktan aciz kaldılar. Öyle ki onlar bu rüyanın karmakarışık bir rüya olduğunu söyleyerek onu yorumlayamayacaklarını itiraf ettiler. Kralın, rüyasını yorumlatma arzusu hizmetçisi tarafından zindanda bulunan Hz. Yûsuf'a intikal ettirildi. Zindana giden hizmetçi, Hz. Yûsuf'tan kralın rüyasını yorumlamasını istedi.⁹⁰ Hz. Yûsuf da kralın rüyasını şöyle yorumladı: "Yûsuf şöyle dedi: "Her zaman yaptığınız gibi yedi sene ekin ekeceksiniz. Sonra yemek için ayıracağınızdan ibaret olan az bir miktar hariç, hasat ettiğiniz ürünü başağında iken bırakın (böyle saklayın). Bu bolluk yıllarından sonra yedi kıtlık yılı geleceğini, daha önce depo etmiş oldukları hububatı bu kıtlık yıllarında yiyeceklerini, az bir miktarını da tohum olarak kullanacaklarını söyledi. Sonra bunun ardından bir yıl daha gelecek; artık o yıl insanlar ilâhî yardıma mazhar olacaklar ve o yılda sıkma besinler üretecekler."⁹¹ Böylece kralın rüyasını yorumlayan Hz. Yûsuf, gelecekte Mısır'da etkili bir ekonomik kriz yaşanacağını ve ne gibi tedbirlerin alınması gerektiğini haber verdi. Gelecek yedi senede bolluk yaşanacağını, dolayısıyla bu dönemde bolca hububat ekilmesini, yiyecek ve tohumlukların dışında kalan yiyeceklerin depolamalarını tavsiye etti. Bunun arkasından yedi senelik kıtlık yılları geleceğini haber verdi. Daha önce depolanan yiyeceklerin bu dönemde yenileceğini ifade etti. Bundan sonra ise yine bolluk yılı geleceğini, insanların o yılda hurma, üzüm, zeytin gibi yiyecekleri sıkarak sularından ve

⁸⁷ Darıcan, "Ekonomik Krizler ve Türkiye", 40; Aktan, Coşkun Can ve Şen, Hüseyin. "Ekonomik Kriz: Nedenler ve Çözüm Önerileri", 1225.

⁸⁸ Yûsuf 12/43.

⁸⁹ Râzî, *Tefsîr-i kebîr*, 18/463.

⁹⁰ Bk. Yûsuf 12/44-45.

⁹¹ Yûsuf 12/47-49.

yağlarında istifade edeceklerini haber verdi. Ancak Hz. Yûsuf, bu son bolluk yılını kralın rüyasına göre değil, Allah'tan gelen vahye göre bildirmiştir.⁹²

Hz. Yûsuf, zina töhmetinden kurtulup masumiyetinin ispatlanması sonucu zindanda çıktı. Zindan da kralın rüyasını yorumlaması nedeniyle kral Hz. Yûsuf'u yanına çağırttı. Kral, Hz. Yûsuf ile konuşunca "*Bugün sen katımızda yüksek yeri olan, güvenilir birisin*" dedi.⁹³ Hz. Yûsuf, yaşanacak ekonomik krizi aşmak için kralın huzurunda çözüm önerilerini sıraladı. Buna göre bolluk yıllarında çokça ekin ekilmesini, depolar yapılmasını ve orada yiyeceklerin depolanmasını önerdi. Kıtık yılları geldiğinde ise o malların satılarak büyük bir servete ulaşılabileceğini söyledi. Kralın bunu kimin yapacağını sorması üzerine Hz. Yûsuf, "*Beni ülkenin hazinelerine tayin et! Çünkü ben çok iyi korurum ve bu işi bilirim*"⁹⁴ diyerek kraldan kendisini ülkenin hazinelerinin başına getirmesini istedi. Kralın Hz. Yûsuf hakkında edindiği olumlu izlenim sonucunda Hz. Yûsuf, Mısır hazinelerinin başına gelmiş oldu. Zira kral, onun ilmine itimat etmiş, sabrı ve sebatı hususunda güveni artmış ve her türlü töhmetten uzak olduğuna ve güzel bir terbiye ve edebe sahip olduğuna kanaat getirmiştir.⁹⁵ Esasında Hz. Yûsuf'un şahsına münhasır olan bu üstün özellikler onu bu göreve liyakatli hale getirmiştir. Kral da liyakati gözetmiş ve Hz. Yûsuf'u Mısır hazinelerinin başına geçirmiştir.

Belki burada akla şöyle bir soru gelebilir. Hz. Yûsuf, kralın kendisine görev vermesini beklemek yerine niçin bu göreve kendisi talip olmuştur? Üstelik talepte bulunduğu kimse de kâfir bir kral olduğu halde. Yine o, "*Çünkü ben çok iyi korurum ve bu işi bilirim*"⁹⁶ şeklindeki ifadeyle hazineleri koruma hususunda nasıl kendini methedebilmiştir? Bu sorulara şöyle cevap vermek mümkündür. İnsanların işleri hususunda tasarrufta bulunmak Hz. Yûsuf'a vacipti. Zira Hz. Yûsuf bir peygamberdi ve kıtlık yıllarının geleceğini vahiyyle öğrenmişti. Bu nedenle de halkın menfaatini görüp gözetmekle sorumluydu. Ayrıca Hz. Yûsuf bütün tasarruf yollarını ve malı nerelere harcayacağını bildiği için, yine kralın da bunu bilmesi için "*çünkü ben çok iyi korurum ve bu işi bilirim*" ifadelerini zikretmiştir.⁹⁷

Hz. Yûsuf aldığı görevi layıkıyla yerine getirmiş, bolluk yıllarında yiyeceği biriktirmiş, kıtlık yıllarında ise insanlar arasında adaletli bir dağıtım gerçekleştirmiştir. Kendisine gelen kimseleri eli boş çevirmemiştir. Kıtık yıllarında Hz. Yûsuf'a gelenlerden bazıları da kendi kardeşleriydi. Hz. Yûsuf yiyecek almak üzere farklı zamanlarda Mısır'a gelen kardeşlerini de boş çevirmemiş, onları daima yiyecek yükleriyle uğurlamıştır.⁹⁸

⁹² Râzî, *Tefsîr-i kebîr*, 18/465; Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzîl ve 'uyûni'l-eğâvîl fî vücûhi't-te'vîl*, 2/477-478; Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, 3/237.

⁹³ Yûsuf 12/54.

⁹⁴ Yûsuf 12/55.

⁹⁵ Râzî, *Tefsîr-i kebîr*, 18/471; Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzîl ve 'uyûni'l-eğâvîl fî vücûhi't-te'vîl*, 2/481-482; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 3/42; Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 8/428-429.

⁹⁶ Yûsuf 12/55.

⁹⁷ Râzî, *Tefsîr-i kebîr*, 18/473-474.

⁹⁸ Bk. Yûsuf 12/56-91.

Böylece Hz. Yûsuf bolluk yıllarında biriktirmiş olduğu yiyeceği kıtlık yıllarında hem kendi ülkesindeki insanlar için hem de başka yerdeki insanlar için kullanmış ve üstlenmiş olduğu böylesine önemli bir görevden başarıyla çıkmıştır. Dolayısıyla binlerce can helak olmaktan kurtulmuş, açlıktan dolayı dağılacak olan birçok topluluk dağılmaktan kurtulmuştur.⁹⁹ Elbette ki onun bu görevden başarıyla çıkmasında sergilemiş olduğu ekonomik kriz yönetimi etkili olmuştur. Vahiyle elde etmiş olduğu bilgiyi kendi görüş ve tecrübesiyle birleştiren Hz. Yûsuf, zamanında gerekli tedbirleri alarak ülkeyi bu zor durumdan kurtarmayı bilmiştir. Dolayısıyla kriz anlarında yöneticilerin aldığı inisiyatif krizden çıkmak için de önemli bir mihenk taşıdır.

Sonuç

Kriz; normal değil anormal, düzeni değil karmaşayı, sistemi değil sistemsizliği, istikrarı değil istikrarsızlığı, barışı değil kavgayı çağrıştıran bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Krizler, maddi olduğu kadar manevi; bireysel olduğu kadar toplumsal da olabilir. Kriz ile mücadelenin en etkin yolu krize engel olabilecek tüm tedbirlerin önceden alınmasıdır. Kriz ortamına girilmiş ise de etkili bir kriz yönetimidir.

Yûsuf suresi tetkik edildiğinde Hz. Yûsuf'un, ailevî kriz, ahlakî ve ekonomik kriz ile sınıandığı görülmektedir. Ancak o, krize sebep olan olarak değil, krizin mağduru olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü o, babasının kendisine olan sevgisi yüzünden kardeşleri tarafından aşırı derecede kıskanılmış ve su kuyusuna atılmıştır. Züleyha'nın nefsanî arzuları ve kontrol edilemez şehveti nedeniyle iftiraya maruz kalmıştır. Yine kıtlık nedeniyle bir dönem ekonomik sıkıntıya göğüs germiştir.

Hz. Yûsuf, karşılaşmış olduğu her krizi başarıyla savuşturmuştur. Bu ise onun etkili kriz yönetimi sayesinde gerçekleşmiştir. Onun kriz yönetimindeki başarısını ise bir plan çerçevesinde sabırla hareket etmesi oluşturmuştur. Yine onun affediciliği ve merhameti de ailevî ve ahlakî krizin üstesinden gelmesinde ona yardımcı olan manevi değerlerdir. Bilgisi, becerisi ve liyakati ise ekonomik krizin daha hafif şekilde atlatılmasına vesile olmuştur. Bu yönleriyle Hz. Yûsuf, sıkıntı ve zorluklardan çıkılması hususunda günümüz insanı için de bir rol modeldir diyebiliriz. Bunun yanında onun bir peygamber olması da söz konusu krizlerden başarıyla çıkılmasında etkin bir rol oynamıştır.

⁹⁹ Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'ân*, 8/430.

KAYNAKÇA

- Adler, Alfred. *İnsan Tabiatını Tanıma*. çev. Ayda Yörükân. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2003.
- Akpınar, Ali. "Allah'ın Ahlâkı ile Ahlâklanmak". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 2/6, (2001), 61-80.
- Aktan, Coşkun Can ve Şen. Hüseyin. "Ekonomik Kriz: Nedenler ve Çözüm Önerileri". *Yeni Türkiye, Ekonomik Kriz Özel Sayısı* 2/42 (Kasım-Aralık 2001), 1225-1230.
- Âlûsî, Şehâbeddin Mahmûd. *Rûhu'l-me'ânî*. nşr. M. Ahmed el-Emed - Ömer Abdüsselâm es-Selâmî. Beyrut: y.y., 1999-2000.
- Aydın, Hayati. *Kur'an'da İnsan Psikolojisi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 1999.
- Aydın, Mehmet Akif. "Aile". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/196. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Çağrı, Mustafa. "Ahlâk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/1-9. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Çelik, Hüseyin. *Kur'an'da Aile Modelleri*. Ankara: Yayınevi, 2012.
- Darıcan, Mehmet Fatih. "Ekonomik Krizler ve Türkiye", *İstanbul Aydın Üniversitesi (İAÜD)* 17 (2013), 39-46.
- Demirtaş, Hasan. "Kriz Yönetimi". *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi* 23 (Nisan 2000), 353-373.
- Doğan, Mehmet. *Büyük Türkçe Sözlük*. b.y: İz Yayıncılık, 1996.
- Furat, Ahmet Suphi. "Yûsuf". *İslam Ansiklopedisi*. 13/441-443. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1977.
- Genç, Fatma Neval. "Kriz Yönetimi ve Kamu Yönetiminde Uygulanabilirliği". *Verimlilik Dergisi* 4 (Mayıs 2009), 1-12.
- Harman. Ömer Faruk. "Yûsuf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/1-5. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Haşit, Gürkan. *İşletmelerde Kriz Yönetimi ve Türkiye'nin Büyük Sanayi İşletmeleri Üzerine Yapılan Araştırma Çalışması*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâîl İbn Ömer. *Tefsîru'l-Kur'ân'il-azîm*. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tayyibe, 2. Basım, 1999.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Daru Sadr, 3. Basım, h. 1414.
- Karaman, Hayreddin vd.. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: DİB Yayınları, 2006.
- Kasapoğlu, Abdurrahman. *Kur'an'da İnsan*. İstanbul: Nursan Yayınları, 2002.
- Kırca, Celal. "Ahsenü'l-kasas". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/178. Ankara: TDV Yayınları, 1989.

Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensarî. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Çur'ân*. thk. İbrahim İtfıyyış. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısıryye, 1964.

Kutub, Seyyid. *Fî Zılâli'l-Kur'ân*. çev. İ. Hakkı Şengüler vd.. 16 Cilt. b.y.: Hikmet Yayınları, ts.

Küçük, Abdurrahman. "Bünyâmin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 6/490-491. Ankara: TDV Yayınları 1992.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vîlâtü'l-Çur'ân*. thk. Mecdî Baslûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.

Râzî, Ebu Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Tefsîr-i kebîr*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, h. 1420.

Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm. *el-Kesf ve'l-beyân*. thk. Muhammed b. Aşûr. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2002.

Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temîmî el-Mervezî. *Tefsîrü'l-Çur'ân*. thk. Yâsir b. İbrahim. 6 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997.

Sozluk.gov.tr/. Erişim 22 Şubat 2022. <https://sozluk.gov.tr/>.

Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed. *Fethu'l-çadîr*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, h. 1414.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Câmiu'l-beyân 'an te'vîli Âyi'l-Çur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. 24 Cilt. b.y.: Müeessetü'r-Risâle, 2000.

Tarhan, Nevzat. *Çağın Vicdanı Bediüzzaman*. İstanbul: Nesil Yayınları, 2012.

Topaloğlu, Bekir. "Yûsuf sûresi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/28-30. Ankara: TDV Yayınları, 2013.

Zebîdî, Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. thk. Abdulkerim Azbâvî. Kuveyt: Dâru Türâsi'l-Arabî, 2001.

Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, h. 1407.

ابن عرفة حياته ومؤلفاته

Obayda ALSHIBLY*

ملخص:

تسعى هذه الدراسة إلى التعريف بابن عرفة الورع صاحب التفسير والعالم المشهور في القرن الثامن في بلاد المغرب العربي (تونس) في زمن الدولة الحفصية، العالم الجليل الذي تفرغت شخصيته للعلم والتعليم. لم تكن تلك الشخصية التي تأثرت بالأوضاع الاقتصادية والسياسية والاجتماعية السائدة في عهد الدولة الحفصية، بل كانت شخصيته العلمية قد أثرت في غيرها من الناحية الثقافية والعلمية في عصره؛ إذ نحل كثير من الطلبة آنذاك من علومه الغزيرة، ومقالاته وآرائه اللغوية الكثيرة والنافعة. كما كان لنشأته وسط البيئة الصالحة والأسرة الفاضلة الدور الأكبر والرئيس في تشكيل شخصيته العلمية؛ إذ أخذ عن والده العالم والفقير والمفسر واللغوي الكثير، كما عُرف بين الناس بالورع والتقوى، وملازمة العلم والعلماء، والتدريس ونشر العلم والفضيلة، حتى حقق بذلك الشهرة الواسعة فدأع صيته، وطارت شهرته، وأضحى علماً من أعلام المغرب العربي آنذاك.

الكلمات المفتاحية: المؤلفات - الحياة - ابن عرفة.

İbn Arafâ'nın Hayatı ve Eserleri**

Obayda ALSHIBLY

Öz

Bu çalışma, İbn Arafâ'nın hayatının tanıtılmasını hedeflemektedir. O, sekizinci asırda Arap Mağribi'nde, Tunus'ta, Hafsîler devrinde yaşamış bir tefsir yazarı ve meşhur bir âlimdir. İbn Arafâ'nın kişiliği ilim ve eğitime adanmıştır. Hafsîler devrinde hüküm süren ekonomik, siyasî ve sosyal şartlardan etkilenen şahsiyeti değil, ilmî kişiliği, zamanının diğer kültürel ve bilimsel yönlerini etkilemiştir. O dönemde birçok öğrenci onun bol ilminden, birçok faydalı makalesinden ve dilsel görüşlerinden yararlandı; iyi bir çevrede ve erdemli bir ailede yetişmesi, onun ilmî kişiliğinin şekillenmesinde büyük ve önemli bir rol oynamıştır. O, babasından, âlimlerden, hukukçulardan, müfessirlerden ve dilcilerden çok şey almıştır. Ayrıca takvası, ilim ve âlimlere bağlılığı, ilim ve fazilet öğretmesi ve yayması ile halk arasında tanınmıştır. Böylelikle Arap Mağribi'nin meşhur isimlerinden birisi olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Eserleri, Hayatı, İbn Arafâ.

* Teacher, Officer, Obayda ALSHIBLY, Kafkas University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Eastern Languages and Literature, Department of Arabic Language and Literature, Kars, Türkiye.

Öğretm. Görevlisi, Obayda ALSHIBLY, Kafkas Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Kars, Türkiye.

** Bu makale, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde devam eden "İbn Arafâ'nın Tefsirinde Nahvî Görüşleri" başlıklı doktora tezinden faydalanılarak, Prof. Dr. Mehmet Ali ŞİMŞEK denetimi altında hazırlanmıştır.

obaidashibly12113@gmail.com

ORCID 0000-0002-8119-6660.

Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 28 February / Şubat 2022

Accepted / Kabul Tarihi: 08 March / Mart 2022

Published / Yayın Tarihi: 28 July / 28 Temmuz 2022

Volume / Cilt: 9; **Issue / Sayı:** 18; **Pages / Sayfa:** -424-457

Suggested ISNAD Citation: Obayda Alshibly, "İbn Arafâ'nın Hayatı ve Eserleri", Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 9/18 (Temmuz-July 2022), 424-457.

www.dergipark.org.tr

مدخل:

يعود ابنُ عرفة إلى تاريخ الدولة الحفصية⁽¹⁾، هذه الدولة التي أولت الحياة الفكرية ونتاجها الأهمية الكبرى، وجعلت لها منزلةً علياً، فكان من أعظم أهدافها العناية بالنواحي الفكرية والثقافية آنذاك، والملاحظ في النّاتج الفكريّ في عهد الدولة الحفصية هو الصبغة الدّينية التي اصطبغت بها جميع النّشاطات الفكرية من أقسام التّدريس والتّعليم سواءً في المدارس أم في المساجد والجامعات، فالعامل الدّيني صبغ الحياة الاجتماعيّة بكُلّ أطرافه.

يُعَدُّ ابنُ عرفة أحدَ أعلامِ الفقه والتّفسير واللّغة العربيّة في بلاد المغرب العربيّ؛ إذ كان سبباً في نشاط الحركة العلميّة والحركة التفسيرية في عصره؛ واعتمدَ ابنُ عرفة على تفسير ابن عطية، وانتهج طريقة التّحليل والإملاء إلى تلاميذه؛ لئلاّ يكلّ جديد، يقدّمه إلى طلابه بالأسلوب العلميّ اللّغويّ الرّصين، وكان في منهجه الإملائيّ يُورِدُ الكثير من الأقوال للعلماء في المجالات المتنوعة بين اللّغة والنّحو والبيان والوجوه الإعرابية علاوةً على عنايته التّامة بالنواحي الفقهية وعلم الكلام. والبحث سيحدث عن هذا العالم الجليل في عصره، وعن نتاجه العلميّ، والقول فيه.

وقد قسم البحث إلى مبحثين، فأما المبحث الأول فقد خُصّص لدراسة الحياة الذاتية لابن عرفة الورغمي من خلال الحديث عن عصره وزمن الدولة التي عاش فيها، ونشأته الصالحة، واهتمامه بالعلم والعكوف على طلبه منذ صغره، والثقافة ومظاهر الاهتمام بها في عصره، وشيوخه في العلم الذين نهل من علمهم، وتلاميذه الذي أخذوا ونقلوا علومه عنه، والتي وصلت إلينا عن طريقهم وبجهدهم، ثمّ وفاته. وأما المبحث الثاني فقد خُصّص لدراسة المؤلفات العلمية لابن عرفة وعلى رأسها تفسيره المشهور للقرآن الكريم، وكذلك خُصّص للحديث عن أقوال العلماء فيه. ثم انتهى البحث بخاتمة اشتملت على أهم النتائج التي توصلت إليها الدراسة.

¹ الخفصيون، أو بنو خفص: سلالة أمازيغية مسمودية حكمت إفريقية ما بين 1229-1574م. استمدت التسمية من أبي حفص عمر (1174-1195م) أحد أجداد الأسرة ومن رجالات ابن تومرت الأوفياء. قام ابنه من بعده الأمير أبو زكريا الحفصي (1228-1249م) بالاستيلاء على السلطة وأعلن استقلاله واستطاع أن يؤسس دولة استخلفت الدولة الموحدية في المنطقة. قضى ابنه المستنصر (1249-1277م) على الحملة الصليبية الثامنة سنة 1270، ثم اتخذ لقب أمير المؤمنين. بعد وفاته تنازع أولاده الحكم. وجرت حروب طاحنة بينهم. في أواخر القرن الـ13م انشق عن الأسرة فرعان، حكم أحدهما في بجاية والآخر في قسنطينة. في منتصف القرن الـ14م استولى المرينيون على البلاد. بعد جلاء المرينيين استعادت الدولة الحفصية حيويتها مع حكم كل من أحمد (1370-1394م) (عبد العزيز 1434-1394) ثم (يحيى 1488-1435) عرفت هذه الفترة الاستقرار وعم الأمن أرجاء الدولة. أصبحت العاصمة تونس مركزاً تجارياً مهماً. انظر: أحمد بن عامر، الدولة الحفصية صفحات من تاريخنا المجيد"، (تونس: دار الكتب الشرقية) 17-20.

المبحث الأول: حياة ابن عرفة.

1. حياته:

هو أبو عبد الله محمد بن محمد بن عرفة الورغمي بفتح الواو، وسكون الراء نسبة إلى قرية: لورغمة، وهي قرية من قرى إفريقية⁽²⁾، التونسي⁽³⁾، المالكي، شيخ الإسلام بالمغرب، الإمام العلامة المقرئ، المنطقي، يُكنى بأبي عبد الله، وُلد في تونس سنة 716هـ / 1306م، كانت له مكانته العلمية بين علماء المالكية، نشأ في بيت علم ودين - فقد كان والده من العلماء المعروفين في عصره، تلقى ابن عرفة مختلف العلوم الدينية واللغوية، ودرس بجامع الزيتونة في تونس، واشتهر بين شيوخه بالجد والاجتهاد والعبادة، ومهارة الإتيان في العلوم الشرعية، ثم عمل بالتدريس، فاشتهر بغزارة العلم ومتانة الدين حتى صار مرجعاً، فعظمت سمعته، وأصبح أشهر عالم بالبلاد، وقد تولى سنة 773هـ / 1371م إمامة جامع الزيتونة، وقدم للخطابة فيه، وكان إماماً في هذا المسجد لخمسين عاماً، وقد أُنخب للإفتاء بالعاصمة، فشاع ذكره وذاع صيته، وازداد الانتعاش بعلمه، وفي سنة 790هـ، 1388م رحل إلى المشرق لأداء الحج والعمرة، وبعدها أقام بمكة مدة، فأقبل عليه مشاهير علماء الحرمين الشريفين، والبلاد المصرية للأخذ عنه.⁽⁴⁾

والصحيح الذي ورد في ضبط اسمه (عرفة) أنها بفتح العين والراء، خلافاً لمن قال بإسكان الراء (عرفة). وكفى دليلاً على ذلك ضبط الشيخ العلامة المؤرخ عبد الرحمن بن خلدون بخط يده للفظ (عرفة) بفتح العين، كما ورد في كتاب (رحلة ابن خلدون) التي حققها وعارضها بأصولها وعلق حواشيها الباحثة محمد بن تاويت الطنجي.⁽⁵⁾

² شمس الدين، محمد بن عبد الرحمن السخاوي، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، (بيروت، لبنان، دار الجيل، 1992) 9: 240.

³ سميث تونس بهذا الاسم؛ قيل لأن المسلمين كانوا لما افتتحوا إفريقية ينزلون بإزاء صومعة راهب بترشيش - وهو اسم تونس القديم - كان هناك، ويأمنون بصومعته، فيقولون: هذه الصومعة: تونس، ولقبوها بهذا الاسم. محمد بن أحمد، ابن الشماع، الأدلة البيئية النورانية في مفاخر الدولة الحفصية، تح: الطاهر بن محمد المعموري، (القاهرة، مصر: الدار العربية للكتاب، 1984) 37.

⁴ انظر: أحلام صالح، وهب، ابن عرفة الورغمي التونسي دراسة في سيرته وعلومه الشرعية، مجلة أبحاث كلية التربية الأساسية، (جامعة الموصل، العراق، 2007) 171 - 172: 4.

⁵ محمد بن عرفة، الورغمي، المختصر الكلامي، تح: نزار حمادي، (الكويت: درا الضياء للنشر والتوزيع، 1434هـ) 22.

كان ابنُ عرفة كثيرَ الاشتغال بالعلم والتَّجويد والقراءات، ولذلك كان لا يُرى إلا في المسجد أو في حلقة الدرس، يستدعيه العلماء والسُّلطان للتشاور في الأمور الدينية، إضافة إلى اهتماماته اللغوية والأدبية، وكان شعاره الدائم الأخذ من كل علم بطرف، والإفادة دوماً من الجهد الخاص، وليس النقل الذي لا يأتي بالجديد والمفيد، يقول ابن عرفة في شعره: (6)

إِذَا لَمْ يَكُنْ فِي مَجْلِسِ الدَّرْسِ نُكْتَةً وَتَقْرِيرُ إِيْصَاحٍ لِمُشْكِكِ صُورَةٌ
وَعَزْوٍ غَرِيبٍ النَّقْلِ أَوْ حَلِّ مُشْكِكِ أَوْ إِشْكَالٍ أَبْدَتْهُ نَتِيجَةُ فِكْرَةٍ
فَدَغَ سَعْيُهُ وَانظُرْ لِنَفْسِكَ وَاجْتَهِدْ وَإِيَّاكَ تَرْكاً فَهُوَ أَفْبَحُ خَلَّةٍ.

كان صاحب فضلٍ عميم، ومنهج مستقيم؛ إذ "تخرَّج على يديه جماعة من العلماء الأعلام، وقضاة الإسلام، فمن رأيه تصدر الولايات، وبإشارته تعيَّن الشُّهود للشهادات، ولم يرض لنفسه الدخول في الولايات، بل اقتصر على الإمامة والخطابة بجامع الزيتونة، وانقطع للاشتغال بالعلم، والتصدر للتَّجويد بالقراءات، أجمع على اعتقاده ومحبته الخاصة والعامة، كان ذا دينٍ متين، وعقل رصين، وحسن إخاء، وبشاشة وجه للطلاب، لا يفتر عن ذكر الله وتلاوة القرآن". (7)

وقد "أقن المعقول والمنقول إلى أن صار المرجوع إليه في الفتوى ببلاد المغرب، وتصدى لنشر العلوم، وكان لا يملُ من التدريس وإسماع الحديث والفتوى مع الجلالة عند السلطان، عُرف بالخير والصلاح، والتوسع في الجهات والتظاهر بالنعمة في مأكله وملبسه، كما عُرف بالإنثار من التصدق والإحسان للطلبة مع إخفائه لذلك". (8)

وبما أن ابن عرفة قد عاش في زمن الدولة الحفصية (627هـ/982م) فلا بد لنا من الحديث عن زمنه التاريخي الذي يُعطي، ويبيِّن لنا السمات والصفات التي تمتعت بها تلك الدولة؛ فهي الدولة الإسلامية الرابعة بالبلاد التونسية. مؤسسها: أبو زكريا يحيى الحفصي بن أبي محمد عبد الواحد بن أبي حفص الهنتاتي، نسبة إلى هنتاتة إحدى فروع قبيلة المصامدة البربرية التي كانت تقيم بالمغرب الأقصى. وقد بلغ عدد أمراء الدولة الحفصية 24 أميراً. (9) والذي يهْمُنَا في الدولة الحفصية هو الحياة

⁶ انظر: وهب، أحلام صالح، "ابن عرفة الورعني التونسي دراسة في سيرته وعلومه الشرعية"، 173.

⁷ ابن فرحون، المالكي، *الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب*، تح: محمد الأحمد أبو النور، (القاهرة: دار التراث)، 2: 332.

⁸ شمس الدين محمد بن عبد الرحمن، السخاوي، *الضوء اللامع لأهل القرن التاسع*، 9: 240.

⁹ انظر: أحمد بن عامر، *الدولة الحفصية صفحات من تاريخنا المجيد*، (تونس: دار الكتب الشارقة)، 17-18.

الثقافية التي اتصفت بالنهضة الثقافية التي لم يشهدها المغرب من قبل، فقد انتشر التعليم في البلاد بوساطة الكتاتيب، والزوايا والمدارس والمساجد، وأسهم جامع الزيتونة في ترسيخ التعليم، والذي تطور شيئاً فشيئاً حتى صار بعد أكبر جامعة إسلامية عرفتها بلاد المغرب العربي. هذه النهضة الفكرية التي عاش في زمنها ابن عرفة إنما كانت عوناً له للتحصيل العلمي والكسب المعرفي، وفي نقل العلوم إلى تلاميذه من بعده، فزكاة العلم نشره.⁽¹⁰⁾

2. الثقافة في عصره:

المنطق أن نتحدث عن الحياة الثقافية في عصره دون الحديث عن نظام التعليم فيها، فقد كان يطلق على المدارس الابتدائية أو المكاتب عندهم: مصطلح "الكتاتيب" وهي مؤسسة، إما أن تكون خاصة أو أن تكون مدعومة من قبل الأوقاف، أو الخزينة العامة، وكان المؤدب في العصر الحفصي يعلم الأطفال القراءة والكتابة، وترتيل السور من القرآن الكريم والتي كانوا يرددونها بصوت واحد معاً، وبسبب سلوك الأطفال، أفتى العلماء الحفصيون بمنع تعليم الأطفال في المساجد، احتراماً لبيوت الله، ورغم أن هذه الأساليب التعليمية في زمن الدولة الحفصية كانت لا تخلو من وسائل الشدة والعقوبة للأطفال في مرحلة تعليمهم إلا أنها كانت تثمر وتنتج العقول والمفكرين، ولاسيما⁽¹¹⁾ ابن عرفة وغيره من كبار العلماء. ثم ينتقلون في مرحلة الشبان إلى المساجد والزوايا والمدارس للتعليم، ثم إلى الجامعة الأعلى ولاسيما مسجد الزيتونة الذي يُعد بمنزلة جامعة تونس وقتها.⁽¹²⁾

ومن مظاهر التجديد في وسائل التعليم وتطويره ما كان ابن عرفة يطالب به الشيوخ والكتاب على حد سواء بشيء من التجديد؛ إذ يجب، حسب رأيه، أن تتقدم الدراسات وأن لا تقتصر على ترديد النتائج السابقة بدون تصرف. ولا يعني ذلك أنه كان يود إعادة النظر في المبادئ والقواعد الكلية التقليدية، بل كان يود، حسبما أشار إلى ذلك هو نفسه، تعميق النظريات التي يتلقاها الدارس، بتسليط الأضواء على بعض النقط الغامضة، وإثارة بعض المشاكل الجديدة.⁽¹³⁾

¹⁰ انظر: أحمد بن عامر، الدولة الحفصية صفحات من تاريخنا المجيد، 65-66.

¹¹ لاسيما عند النحويين، لا: نافية للجنس، سي: اسمها، ما: زائدة، ويعرب الاسم بعدها إذا كان نكرة يرفع وينصب ويجر، وأما إذا كان معرفة فقط يرفع ويجر.

¹² انظر: روبر، بنزيفيك، تاريخ إفريقية في العهد الحفصي من القرن 13 إلى نهاية القرن 15م، تر: حمادي الساحلي، ط1، (بيروت، لبنان: دار الغرب الإسلامي، 1988) 2: 374-379.

¹³ أحمد بابا، التنبكتي، نيل الابتهاج بتطريز الديباج، تقديم: عبد الحميد عبد الله الهزامة، ط2، (طرابلس، ليبيا: دار الكتاب، 2000) 275.

وليس ثمة شك في أن ابن عرفة الوردغمي كان يعدُّ من أشهر علماء الدولة الحفصية الذين كانت لهم رحلة علمية، فدخل القاهرة، ولشهرته حرص العديد من العلماء على لقائه، وتسبقوا للأخذ عنه، ومن أعلام العلماء الذين أخذوا عنه الحافظ ابن حجر العسقلاني⁽¹⁴⁾ الذي قرأ عليه العديد من الكتب في عدد من العلوم، وأجاز ابن عرفة فيها، ومنهم شمس الدين بن عمار المالكي، الذي أخذ عنه علم الفقه، وأجازه أيضاً، ولشهرته التقى بالسلطان المملوكي الظاهر جقمق، ثم انتقل من مصر لأداء فريضة الحج، وفي المدينة المنورة التقى عدداً من العلماء، حرصوا على الأخذ من علومه، وما ذكرت من علماء التقوا به، وأخذوا عنه، هم الجزء اليسير، وهناك الكثير من العلماء المشهورين الذين لازموا ابن عرفة، ونهلوا من علومه، وأجازهم بها، ولكي لم أتطرق إلى ذكرهم على التفصيل، وذلك دفعاً للاستطراد والتطويل، واكتفاءً بمن أشهّر منهم، وبهذا يتضح لنا شهرة ابن عرفة في زمن وعهد الدولة الحفصية، وهذه الشهرة رفعت من مكانة الدولة الحفصية من الناحية الثقافية في عصرها إلى يومنا هذا. (15)

3. شيوخه في العلم:

إنَّ العلمَ لا يُؤخذُ إلا من منابعه، فهذا منهجُ العلماء العظام الذين لا يأخذون العلم إلا من مصدره، فلقد كان ابن عرفة حريصاً على أخذ العلم من مشايخه على الوجه الدقيق النافع، فالأمانة العلمية سمة من سمات العالم المبدع المتبحر المجتهد، الذي يبحث عن الحقيقة في مواطنها؛ ليلتمس مصادرها، ويعمل بما جاءت به. "فقد أثنى الله تعالى على العلم وأهله، ورتب لمن سار في طريقه الأجر والثوبة، ورفع الدرجات في الدنيا والآخرة، ومن إكرام الله عز وجل للعلماء، استشهاده بهم في أعظم مشهود به وأجله وتوحيده، فلقد قرن شهادتهم بشهادته وشهادة الملائكة، قال تعالى: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ

¹⁴ هو العالم شهاب الدين أبو الفضل، أحمد بن علي بن محمد بن محمد بن علي، الكناني، العسقلاني، المعروف بابن حجر العسقلاني. أصل عائلته من مدينة عسقلان بفلسطين، ولد بالقاهرة، وعاش بها وتوفي بها، من أئمة العلم والتاريخ، ولع بالأدب والشعر ثم أقبل على الحديث، وهم من أشهر علماء الحديث، والفقه، كما كان من خيرة الأدباء، له تصانيف كثيرة منها شرحه على صحيح البخاري، ومنها الدرر الكامنة وغيرها. انظر: خير الدين الزركلي، "الأعلام"، ط7، (بيروت، لبنان: دار العلم للملايين، 1986) 1: 178.

¹⁵ انظر: رحاب محمود، إبراهيم، العلاقات العلمية للدولة الحفصية مع الشرق الإسلامي (627/هـ-981/هـ)، (بحث، جامعة دمياط: المجلة العلمية لكلية الآداب، 2014) مج: 3، ع 1: 160-161.

وَأُولُو الْعِلْمِ قَانِمًا بِالْقِسْطِ»⁽¹⁶⁾ قال الإمام القرطبي في هذه الآية دليلًا على فضل العلم وشرف العلماء وفضلهم، فإنه لو كان أحدًا أشرف من العلماء لقرنهم الله باسمه واسم ملائكته كما قرن العلماء".⁽¹⁷⁾

لقد تتلمذ ابنُ عرفة على يد ثلثة طيبة مباركة من العلماء الأفاضل، الذين رَسَّخُوا قواعد العلم، ونشروا علومه بين الطلبة شرقاً وغرباً، ولعليّ أذكرُ هذه الثلثة الطيبة، وهم:

1- محمد بن يحيى بن عمر بن الحباب (749هـ):

من علماء تونس المشهورين "أحد معاصري ابن عبد السلام، أخذ عن ابن زيتون وغيره، وكان إماماً بارعاً محققاً علامة أصولياً جدلياً نحوياً متفنناً، وقَعَ له مع ابن عبد السلام مناظراتٍ، وعنه أخذ ابنُ عرفة الجدَل والمنطق والنحو، ونقل عنه في مختصره وغيره أشياء، وأخذ عنه الإمامُ المقرئ، والشيخ خالد البلوي. وعَرَفَ به في رحلته، فقال: واحد الزمان وفريد البيان والتبيان، العديم النظراء والأقران، المرتقي درجة الاجتهاد بالدليل والبرهان، العلم المشاور، أبو عبد الله بن الحباب، حَبْرُ بحر، حافظ لافظ، نو أَبْهَةٌ وبهاء، وحبوة مملوءة من علم، خالية من ازدهاء، وخِلْفَةٌ سمت في مطالع الحُسن إلى أنهي كمال... انفرد بفني المنقول والمعقول، واتَّحد في عَمِي اللسان والبيان فما يُجَارَى، في شيء من ذلك ولا يُبَارَى. كان أولَ طلبة رئيس الإنشاء بتونس، فأحرز قصب السبق، ثمَّ عطف إلى تعليم العلوم، وعكف على تدريسها، فأفاد الأفراد، وأمتع جهابذة النُّقاد. ذكره ابنُ عرفة، وقال: دخلت مرَّةً عليه داره فسألته عن شيء، فقال لي: انظر في ذلك الكتاب، وأشار لبعض كتبه، قال: فجعلت أنظرُ كتبه فنهاني، فقال: لا ينبغي للشيخ أن يُطَلَّح تلميذه على جميع أسرارهِ".⁽¹⁸⁾

2- ابن جابر (749هـ):

كذلك أخذ ابنُ عرفة العلمَ عن الشَّيخ الجليل العالم المشهور "محمد بن جابر بن محمد بن قاسم بن محمد بن أحمد ابن إبراهيم بن حسان القيسي الواد آشي الأصل التونسي، يُكْنَى أبا عبد الله، ويُلقَّبُ شمسُ الدِّين، ويُعرَفُ بابن جابر، وُلِدَ بتونس، وجال في البلاد المشرقية والمغربية، واستكثر من الرواية، وقيد الكثير حتَّى أصبح جماعةً المغرب ورواية الوقت، ثمَّ قَدِمَ الأندلس.

¹⁶ آل عمران 3/ 18.

¹⁷ عبد الملك، القاسم، ورثة الأنبياء، (دار القلم، الكتياب الإسلامية، د.ت) 5.

¹⁸ أحمد بابا، التنبكتي، نيل الابتهاج بتطريز الديباج، 399-400.

وكان رحمه الله تعالى عظيم الوقار والأبهة، قويم السمّت، قرأ القرآن على أبي جعفر بن الزيات بفاس، ثم رحل إلى المشرق، ورحل إلى الحجاز مرتين، وجاور بالحرمين، وحدث بهما، وسمع وأسمع... لقي أئمة من العلماء المحدثين. أصبح بهم نسيج وحده بانفساح رواية، وعلو إسناد، كان محدثاً، مقرناً مجوداً، له معرفة بالنحو، واللغة والحديث، ورجاله، وكان فقهه قليلاً، وكان والده معين الدين بن سلطان جابر إماماً عالمياً مفيداً مقرباً.⁽¹⁹⁾

3- ابن عبد السلام (749هـ):

من جملة العلماء العاملين، وجمهرة المفكرين، شيخة ابن عبد السلام، وهو محمد بن عبد السلام بن يوسف بن كثير، قاضي الجماعة بتونس، كان إماماً عالماً حافظاً متقناً في علوم: الأصول، والعربية، وعلم الكلام، وعلم البيان. فصيح اللسان، صحيح النظر، قوي الحجّة، عالماً بالحديث، له أهلية الترجيح بين الأقوال، لم يكن في بلده ووقته مثله... ولي قضاء الجماعة، فكان قائماً بالحق، ذاباً عن الشرعية المطهرة، شديداً على الولاة، صارماً مهيباً، لا تأخذه في الحق لومة لائم، وتخرج بين يديه جماعة من العلماء الأعلام: كأبي عبد الله بن عرفة الورغمي ونظرائه، موصوفاً بالدين والعفة والنزاهة، مُعظماً عند الخاصة والعامة، وله تلاميذ، وقد شرح مختصر ابن الحاجب الفقهي، شرحاً حسناً، وضع عليه القبول، فهو أحسن شروحه، توفي سنة تسع وأربعين وسبعمائة.⁽²⁰⁾

4- محمد بن هارون الكنانّي (750هـ):

كان من كبار العلماء الذين تتلمذ ابن عرفة على يديهم، ونهل من علمهم الغزير، ومن أفكارهم كثيراً، وصفه ابن عرفة مادحاً علمه؛ إذ جعله ممن بلغ درجة الاجتهاد المذهبي. عالم وشيخ تونسي، علامة حافظ مجتهد، له تأليف عديدة منها: شرح مختصر ابن الحاجب⁽²¹⁾ الأصلي والفرعي، اتصف بصفات العلماء المجتهدين الذين يجدون في المناظرات حلاوة للعلم

¹⁹ ابن فرحون، المالكي، *الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب* "2: 299-300.

²⁰ ابن فرحون، المالكي، المصدر السابق، 2: 329-330.

²¹ ابن الحاجب: عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس، أبو عمرو جمال الدين ابن الحاجب: فقيه مالكي، من كبار العلماء بالعربية، ولد في أسنا (من صعيد مصر) ونشأ في القاهرة، وسكن دمشق، ومات بالإسكندرية، وكان أبوه حاجباً فعرف به. من تصانيفه: الكافية في النحو، و الشافية في الصرف، و المقصد الجليل، و الأمالي النحوية، و الإيضاح في شرح المفصل للزمخشري. الزركلي، *الأعلام*، 4: 211.

والمتملم؛ إذ كان له كثيرٌ من المناظرات والنزاعات العلميّة بينه وبين ابن عبد السلام، بالغ **خالد البلوي** ⁽²²⁾ في شأنه، ويذكر صفاته كوئنه علماً من أعلام المعارف، نفع بما وعى في العلم، وتتفع بما أفاد من علماء تونس، وقد كمل فضلُه واشتمل على كمال عقلٍ، ازدحم عليه النَّاسُ يلتمسون من علمه، برزَ في تدريسه ما برز، وأحرز من السبق ما أحرز، ومن جلاله قدر، وسعة صدرٍ، وحسن خلق، واعتدال خلق، وسهولة عبادة، وصناعة صوغ كلام البدو والحضر، مزج الهزل بالجدّ إلى تأليف أحكم أصولها وأتقن فصولها مع توفية الأغراض باختصارٍ وإيجاز، هذا مع حسن إلقاء وملاحة إشارة وإيماء، ونبيل تنبيه، ولطف توجيه، وإصابة تنظير، وإجادة تنقيح. توفي في الوباء العام سنة خمسين وسبعمئة. ⁽²³⁾

5- محمد بن سلمة (750هـ):

عالم من علماء تونس الذين خلد التاريخ أقوالهم، ونشر علومهم على أيدي طلبتهم النجباء، كابن عرفة وغيرهم، وهو محمد بن سلمة الأنصاري، أبو عبد الله، أخذ عن جماعة، وأخذ عنه ابن عرفة الفقه والقراءات السبع، ووُصف هذا الإمام بالفقيه الزاهد العابد المقرئ، فعرض عليه ابن عرفة جرر الأمانى والعقيلة والأسرار في الكلمات النبوية. ⁽²⁴⁾

6- أبو عبد الله محمد بن سعد بُرّال (668هـ): ⁽²⁵⁾

ذكره ابن خلدون بأنه يعود بأصله إلى جالية الأندلس، من أعمال بلنسية، عالم قدوة مفضال، محدث الرواية، المسند الواعية، أستاذ الأساتذة، أخذ عن مشيخة بلنسية وأعمالها، وكان إماماً في القراءات لا يلحق شأوه، من أشهر شيوخه في القراءات السبع أبو العباس أحمد بن محمد البطرقي، ومشيخته فيها وأسانيده معروفة. كما ذكره تلميذه الشيخ خالد البلوي الذي نهل من علمه الفياض في رحلته المسماة بتاج المفرق، وأثنى عليه قائلاً: أمان الدنيا، ومبتدأ النروة العليا، وسابق الغاية القصيا، والشيخ العالم، قدوة الأئمة وواحد أسانيد الأمة، أبو عبد الله بن بُرّال، أبقى الله تعالى بركته، أوتي من حسن اللفظ في القرآن ما لم يؤتته

²² خالد البلوي: خالد بن عيسى بن أحمد بن إبراهيم بن أبي خالد البلوي، أبو البقاء: قاض، من فضلاء الأندلسيين. كانت إقامته في قنورية، من حصون وادي المنصورة، وهو قاضيها. وحج، وصنف رحلته (تاج المفرق في تحلية علماء المشرق) أنجزه في شهر ربيع الأول سنة 767 قال المقرئ: كثيرة الفوائد. وأقام في عودته مدة بتونس، ولي فيها الكتابة عن أميرها. ثم قفل إلى الأندلس. الزركلي، الأعلام، 2: 297.

²³ أحمد بابا، التتبعي، ثيل الابتهاج بتطريز الديباج 407-408.

²⁴ انظر: إبراهيم شنييه، عباس، ترجميات الإمام ابن عرفة في تفسيره سورة المائدة أنموذجاً، (رسالة ماجستير، معهد العلوم الإسلامية، قسم أصول الدين، جامعة الشهيد حمه لخضر، الوادي، الجزائر، 2017-2018) 5.

²⁵ هكذا ضبطه ابن خلدون في رحلته (ص15)، وانظر: المقرئ: لدرر العقود الفريدة في تراجم الأعيان المفيدة" 3: 223.

أحد ممن بقى على الأرض في هذا الوقت بإجماع، حصرتُ قيامه في ليالي رمضانَ بالأشفاق، وانتدب الناسَ لسماعه من النواحي والبقاع، فما قرع سمعي ولا وقع في أذن قلبي، أحسنُ منه صوتاً، ولا أحلى تلاوةً، ولا أطيّب إيراداً، ولا أعذب مساقاً، ولا أعجب أحكاماً، ولا أغرب ترتيباً، ولا أجمل جملةً وتفصيلاً. (26)

بهذه الطبقة الكبيرة من العلماء أدركنا تلك القوة العقلية التي استطاع ابنُ عرفة أن يجمعها، وأن ينطلق بها إلى توجيه علومه، من الأخذ إلى النفع، فليس ثمة شك في أن القدرة والملكة والموهبة والشهرة لا تأتي من الفراغ، بل لابد لها من أساس قامت عليه، وبناء استندت إليه، وقاعدة بُنيت عليها، ومقاييس أصلت لها، فحقيقة طلب العلم، والاجتهاد في السعي إليه، أثمرت عند ابن عرفة في نقل هذه العلوم والمعارف إلى تلاميذه.

4. تلاميذه:

الأصل في طلب العلم أن يكون بطريقة التلقي والملازمة للأشياخ، والأخذ من أفواه الرجال لا من الصحف ويطون الكتب، فهو الأساس وليس الأخذ عن الكتاب فهو جمادٍ، فهذا منهج القدماء المتفق عليه في طلب العلم والعمل به؛ إذ قد قيل: من دخل في العلم وحده، خرج وحده؛ أي: من دخل العلم بلا شيخ، خرج منه بلا علم، إذ العلم صنعة، وكلُّ صنعة تحتاج إلى صانع، فلا بد إذا لتعلمها من معلمها الحاذق. قال الحافظ الذهبي (27) رحمه الله تعالى: ومن لم يكن له شيخ، واشتغل بالأخذ عن الكتب، وصنّف كتاباً في تحصيل الصناعة من الكتب، وأنها أوفق من المعلمين، وهذا غلط. (28)

والحقيقة أن نشر العلم من أهم الفضائل التي أودعها ابنُ عرفة في تلاميذه، فهي كما يرى الشيخ محمد الظواهري مهمة العلماء الأولى. نشر العلم وتعليم الأمة من واجبات العلماء، فإن العالم سراج، وإذا لم يُنفع بضوء السراج فلا فائدة من

²⁶ انظر: محمد بن عرفة، الورغمي، المختصر الكلامي" ص30.

²⁷ الحافظ الذهبي: محمد بن أحمد، الذهبي، شمس الدين، أبو عبد الله، حافظ، مؤرخ، علامة، محقق، تركماني الأصل، مولده ووفاته في دمشق، رحل إلى القاهرة وطاف كثيراً من البلدان، وكفّ بصره سنة 741 هـ، تصانيفه تقارب المئة، منها: دول الإسلام، المشتبه في الأسماء والأنساب، والكنى والألقاب، و العباب في التاريخ، و تاريخ الإسلام الكبير، و سير النبلاء، والمستدرک على مستدرک الحاكم، وآخر ما نشر من كتبه: معرفة القراء الكبار. خير الدين الزركلي، الأعلام، ط15، (لبنان: دار العلم للملايين، 2002) 5: 326.

²⁸ انظر: بكر بن عبد الله، أبو زيد، "طية طالب العلم"، ط1، (بيروت، لبنان: مؤسسة الرسالة، 2002) 30-31.

وجوده، وقد قالوا أن العالم لا يكون عالماً حتى يظهر أثر علمه في قومه، والعالم ليس مسؤولاً عن نفسه فقط، بل وعن عشيرته وأمته أيضاً. فمن الواجب عليه أن يُعلم ويعظ كما فعل رسول الله ﷺ. (29)

بعد أن عرفنا ممن أخذ ابنُ عرفةَ علمه ومعرفته، كما أسلفنا من ذوي الفضل والعلم وسعة المعرفة، الذين كان لهم السبق العلمي في عصرهم؛ إذ فاقوا أقرانهم، وشغلوا طلابهم بالبحث عن الكمال المعرفي الذي لا يكون إلا بالصبر والمصابرة، في طلب العلم والاستمرار في منهجه وطريقه. حان دور ابن عرفة في نقل تلك العلوم إلى تلاميذه، فقد أعطى ابن عرفة في سبيل ذلك كلَّ جهدٍ، ولم تكن الدروس التي قدّمها إلى تلاميذه إلا سيلاً من المعارف والعلوم التي نقلها إليهم، وحملهم إيّاها أمانةً، ونعم الأمانة العلم، الذي يُدرّس قراءةً من السطور، وتنقله الألسنة؛ ليختزن في الصدور. صدور تلاميذه الذين أحسنوا في الطلب، ونالوا الشهرة الواسعة بين الناس بإحسانهم، وقصدهم وجه الله تعالى في طلبه، ولعلي أذكر تلاميذه الذين اشتهروا بشهرة أستاذهم، وهم:

1- الأبّي:

من أشهر تلاميذ ابن عرفة، وهو "محمد بن خليفة بن عمر التونسي الشهير بالأبّي، وهو من الشيوخ الذين جمعوا المعقول بالمنقول، له تأليفه الجليل منها: إكمال الإكمال في شرح مسلم في سبعة مجلدات، جمع فيها بين المارزي⁽³⁰⁾ و عياض بن موسى اليحصبي السبتي⁽³¹⁾ مع زيادات مفيدة من كلام ابن عرفة أستاذه، وله شرح المدونة لحنون بن سعيد، وله تقييد في شرح تفسير ابن عرفة، وهو من أشهر تقييده، أملاه من مجلسه من شروح واعتراضات الطلاب وأسئلتهم.⁽³²⁾ كان يفخر بأستاذه وشيخه ابن عرفة، ويمدحه، ويثني عليه، ومن ذلك قول الأبّي:

يَمِيناً بِمَنْ أَوْلَاكَ أَرْفَعَ رَتْبَةً وَزَانَ بِكَ الدُّنْيَا بِأَكْمَلِ زِينَةٍ

²⁹ محمد الأحمدى، الظواهري، العلم والعلماء ونظام التعليم"، ط2، (مصر: المطبعة العمومية، 1955) 199.

³⁰ المارزي: محمد بن علي بن عمر التميمي المازري، محدث من فقهاء المالكية، نسبته إلى (مازر) بجزيرة صقلية، ووفاته بالمهدية. له: المعلم بفوائد مسلم في الحديث. و التلقين، و الكشف والإنباء في الرد على الإحياء للغزالي، و إيضاح المحصول في الأصول، وكتب في الأدب. خير الدين الزركلي، الأعلام، ط15، (لبنان: دار العلم للملايين، 2002) 6: 277.

³¹ عياض: هو محمد بن عياض بن موسى اليحصبي السبتي، أبو عبد الله: قاض كأبيه من أهل سبتة، دخل الأندلس وتوفي بقرطبة، له: التعريف بالفاضي عياض في ترجمة والده، طبع في المغرب، تحقيق الدكتور محمد ابن شريفة. وله شعر. خير الدين الزركلي، الأعلام، 6: 321.

³² أحلام صالح، وهب، ابن عرفة الورغمي التونسي دراسة في سيرته وعلومه الشرعية" 176.

لمجلسك الأعلى كفيلاً بكُلِّها على حين⁽³³⁾ ما عنها المجالس ولت

فأبقاك من رقاك للخلي رحمة وللدين سيمًا قاطعًا كل فتنة.

ثم قال: وإني لبارٍ بقسمي هذا، فلقد كنت أقيّد من زوائد إلفائه، وفوائد إبدائه الخمس التي تُقرأ في مجلسه من تفسير وحديث، وثلاثة في التهذيب نحو الورقتين كل يوم ممّا ليس في الكتب، قدّس الله روحه، فقد كان الغاية، وشاهد ذلك تأليفه، وناهيك بمختصره الفقهي، الذي ما وُضِعَ في الإسلام مثله، لضبطه في المذهب مسائل وأقوالاً من زوائد مكتملة، وتعريف الحقائق الشرعية، قال: وقال يوماً: لولا خوف الحاجة في الكبر ما بتّ وعندني عشرة دنائير⁽³⁴⁾.

2- الشريف الإدريسي السلاوي:

من أبرز تلاميذ ابن عرفة، عُرف بالفقيه الصالح الأفضل الإمام، وهو أحد الأئمة الأعلام، لزم ابن عرفة، ونهل من علومه، وأفاد من مصطلحاته، له عملٌ وفضلٌ وتقييد في التفسير عن ابن عرفة، وذلك في مجلدين، كذلك إكمال الإكمال على صحيح مسلم، في مجلد واحد، وقد اقتصر في ذلك العمل على ما جاء به ابن عرفة، وما ذُكِرَ في أبحاث ابن عرفة وأصحابه، وهو نفيسٌ وعظيم الفائدة، ولم تذكر المصادر تاريخ وفاته بالشكل الدقيق الواضح، بل لم يقف صاحبُ شجرة النور الزكية في طبقات المالكية على وفاته، بالشرح والتفصيل وكتابته من حيث الزمان والمكان⁽³⁵⁾.

3- المسييلي:

هو الشيخ العالم المفسر أحمد بن محمد بن أحمد المسييلي، أخذ عن الإمام ابن عرفة وانتفع بعلومه، له تقييدٌ جليلٌ في التفسير، قيده عن ابن عرفة فيه فوائدٌ وزوائدٌ ونكتٌ، ووقع له فيه قصةٌ - ولعلها من القصص التي تدور في كثير من كتب التراث للعلماء القدماء الذين يطلب منهم الأمراء بأن يقدموا لهم النتاج العلمي من تدوينهم بغية الحصول على كل جديد في كل

³³ الزمن المبهم المضاف لجملة، و أعني بالمبهم ما لم يدل على وقت بعينه، و ذلك نحو: الحين و الوقت و الساعة و الزمان؛ فهذا النوع من أسماء الزمان تجوز إضافته إلى الجملة، و يجوز لك فيه حينئذ الإعراب و البناء على الفتح. فيكون: على حين، مجرور بحرف الجر(معرّب)، وإن بني على الفتح: على حين، ظرف زمان مضاف إلى الجملة بعده (عائبة المشيب). انظر: ابن هشام، الأنصاري، شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب"تح: محمد أبو الفضل عاشور، ط1(لبنان: دار إحياء التراث الإسلامي، 2001) 1: 112.

³⁴ أحمد بابا، التنبكتي، تيل الابتهاج بتطريز الديباج" 466.

³⁵ انظر: محمد بن محمد بن عمر بن قاسم، مخلوف، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية"، ط1، (بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية،

(2002)، 1: 361.

فَنَ وَعِلْمٍ مِنَ الْعُلُومِ وَالْأَصْنَافِ وَالْمَجْلِدَاتِ الْمَدُونَةِ- وَذَلِكَ أَنَّهُ لَمَّا أَلْفَهُ سَمِعَ بِذَلِكَ الْأَمِيرِ الْفَقِيهِ الْحَسَنِ ابْنَ السَّلْطَانَ أَبِي الْعَبَّاسِ الْحَفْصِيِّ، فَرَأَسَهُ فِيهِ، وَطَلَبَهُ مِنْهُ، فَامْتَنَعَ، وَمَاطَلَنَ أَيَّاماً، ثُمَّ أَرْسَلَ إِلَيْهِ وَأَمَرَ رُسُلَهُ أَنْ لَا يَفَارِقُوهُ حَتَّى يَسَلِّمَهُ لَهُمْ، فَلَمَّا رَأَى الشَّيْخَ صَاحِبَ التَّرْجُمَةِ الْجَدِّ فِي الْأَمْرِ، أَخَذَ مِنْهُ مِنْ سُورَةِ الرَّعْدِ إِلَى سُورَةِ الْكَهْفِ، وَدَفَعَ لَهُمُ الْبَاقِي، فَمَشَوْا بِهِ، ثُمَّ مَاتَ وَمَاتَ الْأَمِيرُ أَيْضاً، وَبِيعَ التَّقْيِيدُ فِي تَرْكَتِهِ، فَسَافَرَ بِهِ مُشْتَرِيهِ إِلَى بِلَادِ السُّودَانَ، فَبَقِيَ أَهْلُ تُونِسَ لَا شَعُورَ لَهُمْ بِهِ، فَلِذَلِكَ كَانَ الْأَصْلُ نَسْخَةً مِنْ نَسْخَةِ السُّودَانَ، وَمِنْ هُنَا انْتَشَرَ، وَأَصْبَحَ مَشْهُوراً بَعْدَ ذَلِكَ، وَقَدْ كَانَ الشَّيْخُ لَمَّا طُوْلِبَ بِهِ قَدْ اخْتَصَرَ مِنْهُ تَقْيِيداً صَغِيراً جَدّاً، وَهُوَ مَوْجُودٌ بِبَلَدِ فَاَسَ، وَمَرَكَشَ بِيَدِ النَّاسِ، وَقَدْ ذَكَرَ فِي بَدَايَتِهِ أَنَّهُ أَوَّلَ مَا حَضَرَ عِنْدَ ابْنِ عَرَفَةَ وَذَلِكَ فِي سَنَةِ 785 هـ. (36)

4- عيسى بن أحمد الغبريني:

تَلْمِيزٌ بَارِزٌ مِنْ تَلْمِيزِ ابْنِ عَرَفَةَ، قَاضٍ، مَحَدِّثٌ، حَافِظٌ، مِنْ أَكْبَارِ أَعْلَامِ الْفِقْهِ عَلَى الْمَذْهَبِ الْمَالِكِيِّ، كَانَتْ نَشْأَتُهُ فِي تُونِسَ، لَزِمَ ابْنَ عَرَفَةَ وَأَخَذَ مِنْ عُلُومِهِ، كَمَا لَزِمَ غَيْرَهُ مِنَ الْعُلَمَاءِ بِدَافِعِ طَلْبِ الْعِلْمِ وَالْعَمَلِ لَهُ، وَلِيَ الْإِمَامَةَ فِي مَسْجِدِ الزَيْتُونَةِ بِتُونِسَ، وَهُوَ أَكْبَرُ أَصْحَابِهِ وَأَكْثَرُهُمْ إِجْلَالاً، أَخَذَ عَنِ الشُّعْلِيِّ، قَالَ فِيهِ: شَيْخُنَا أَوْحَدَ زَمَانِهِ عِلْماً وَدِيناً. تَوَفِيَ سَنَةَ: 813 هـ، أَوْ 815 هـ. (37)

5- محمد بن أحمد الوائوغي:

كَانَ مِنْهَجُهُ الْفَقْهِيُّ عَلَى مَذْهَبِ الْإِمَامِ مَالِكٍ، وَهُوَ نَزِيلُ الْحَرَمَيْنِ، مُحِبٌّ وَعَالِمٌ مِنْ عُلَمَاءِ الْعَرَبِيَّةِ وَمِنْ الْمُهْتَمِّينَ بِعُلُومِ: الْفَرَائِضِ، وَالْحِسَابِ، وَالْجَبْرِ، وَالْمَنْطِقِ، وَالْمَقَابَلَةِ، وَالْفِقْهِ أَيْضاً. كَانَ مَوْلَاهُ وَنَشْأَتُهُ بِتُونِسَ، أَخَذَ عَنِ ابْنِ عَرَفَةَ وَسَمِعَ عَنْهُ، كَمَا سَمِعَ مِنْ أَبِي الْحَسَنِ بْنِ أَبِي الْعَبَّاسِ الْبَطْرَنِيِّ، مِنَ الْعُلُومِ الَّتِي تَتَلَمَّذُ فِيهَا عَلَى ابْنِ عَرَفَةَ: الْفِقْهِ، وَالتَّقْيِيدِ، وَالْمَنْطِقِ. اتَّصَفَ بِشِدَّةِ الذِّكَاةِ، وَسُرْعَةِ الْفَهْمِ، وَحَسَنِ الْاسْتِشْهَادِ وَالْإِيرَادِ فِي تَدْرِيسِهِ وَنَقْلِ عُلُومِهِ، إِذَا رَأَى شَيْئاً وَعَاهَ، مِنْ مَوْلَفَاتِهِ:

- تَأَلَّفَ عَلَى قَوَاعِدِ ابْنِ عَبْدِ السَّلَامِ.

³⁶ انظر: أبو القاسم محمد، الحفناوي، "تعريف الخلف برجال السلف"، (الجزائر: مطبعة بيبير فونتانة الشرقية، 1906م)، 2: 77.

³⁷ انظر: عادل نويهض، "معجم أعلام الجزائر من صدر الإسلام حتى العصر الحاضر"، ط2، (لبنان: مؤسسة نويهض الثقافية للتأليف والترجمة والنشر، 1980) 250.

- عشرون سؤالاً في فنون العلماء. (38)

وكان مما يُعابُ عليه إطلاقُ لسانه في العلماء، ومراعاة الذين يسألونه في مسائل الفتوى، توفي بمكة في سحر يوم الجمعة في شهر ربيع الآخر سنة 819هـ. (39)

6- ابن مرزوق الحفيد:

من تلاميذ ابن عرفة الذين اشتهروا بالعلم والمرتبة العالية، إمام مشهور، علامة حافظ، صالح تقي ورع، محقق كبير، ثقة ثبت، قدوة نبيه، فقيه مجتهد، أصولي مفسر، أستاذ مقرئ مجود نحوي لغوي بياني، عروضي صوفي، صالح عارف بالله. عُرفَ بالتحقيقات البديعة، والاختراعات الأنيقة، والأبحاث الغربية والفوائد الغزيرة، وقد أخذ علمه عن جملة من العلماء المعروفين المشهورين، ولعل من أهمهم أستاذه وشيخه بتونس، ابن عرفة، وكان من الذين انتفعوا من فقه ابن عرفة، كما يذكر الحافظ السخاوي، وله تأليف كثيرة ونذكر منها: شرحه على البردة، وقد سماه إظهار صدق المودة في شرح البردة، وفي علوم الحديث: الروضة، جمع فيه بين ألفيتي العراقي ابن ليون، والعراقي، ومختصر الحديقة: اختصر فيه ألفية العراقي، وأرجوزة في الميقات سماه المقنع الشافي في الف وسبعمائة بيت، وغيرها من التأليف التي لم تم بعضها كتابته كالمترج الربيع والسعي الرحب الفسيح في شرح الجامع الصحيح (صحيح البخاري). وقد توفي يوم الخميس عصر رابع عشر من شعبان عام اثنتين وأربعين وثمانمائة وتمت الصلاة عليه بالجامع الأعظم، وقد حضر السلطان جنازته، وحزن الناس لفقده، وسمع منه آخر بيت قبل موته يقول فيه: (40)

إِنْ كَانَ سَفْكَ دَمِي أَقْصَى مُرَادِكُمْ فَمَا غَلَتْ نَظْرَةُ مَنْكُم بِسَفْكِ دَمِي.

والحقيقة أن فضل العالم وقدره لا يظهر إلا في نتاجه العلمي الذي ورثه، وجاد به على تلاميذه، فالعلماء ورثة الأنبياء، وهذا الفضل لا يتحقق إلا بالنشر والقيام بالرسالة العلمية على وجهها الكامل، فلقد قام تلاميذ الإمام بنشر علمه وكتبه والعمل بها من خلال الدعوة الإسلامية في الأمصار التي أقاموا بها، وإلى الطلاب الذين لزموا دروسهم، وأخذوا عنهم. ولعل ملامح

³⁸ (عشرون سؤالاً في فنون من العلم) وفي كشف الظنون لحاجي خليفة، 92. (الأسئلة في فنون من العلم).

³⁹ انظر: شمس الدين، محمد بن علي بن أحمد، الداودي، "طبقات المفسرين"، ط1، (لبنان: دار الكتب العلمية، 1983) 2: 62.

⁴⁰ انظر: أحمد بابا، التبتكي، "تيل الابتهاج بتطريز الديباج"، 499-506.

الفضل العلمي لدى تلاميذ ابن عرفة تظهر من خلال عملهم بنقل معارفه وعلومه وما يمليه عليهم إلى النور؛ لناخذ منها ونفيد من علومها التي لا تنتهي، فالقراءة والدراسة ميدانان رحبان وواسعان لكثير من التفكير والتأمل المرتبط بالمنطق وإعمال العقل والاجتهاد، فالعلم وسيلة لهضة الأمم وسموها ورفعته بين الناس والأمم جميعاً، فأبي فضل يعلو على فضل العلم، ومنزلة العلماء العاملين!، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ﴾. (41)

5. وفاته:

بعد الحديث عن ابن عرفة ومنهج حياته وسيرته كان لا بد للبحث من أن يختم هذا القسم بالحديث عن وفاته، من حيث التاريخ والمكان، والذي لاحظته البحث هو أن المصادر اختلفت في تحديد تاريخ وفاته، وجاء على روايات عديدة: فقد ذكر الشيخ الصالح عبد العزيز البسيلي وهو تلميذ ابن عرف أنه رأى في منامه بعض معاصريه من أهل العلم، ويعني الشيخ الفقيه المفتي القاضي أحمد بن حيدرة، وكان في نفسه منه شيء، فقال له: اطلب لي منه السّماحة؛ لأني رأيت له منزلة عظيمة عند الله تعالى، قال لي: نعم، فالتقيت بالشيخ ابن عرفة، وأخبرته بذلك، فقال لي: الملتقى بين يدي الله تعالى، ولعل في قوله ذلك الإحساس والشعور بقرب أجله، ثم إنه قال في شعره قبيل وفاته: (42)

بلغت الثمانين بل جزئها ... فهان على النفس صعب الحمام

وأحاد عصري مضوا جملة ... وعادوا خيالاً كطيف المنام

وأرجو به نيل صدر الحديث بحب اللقاء وكره المقام

وكأنت حياتي بلطف جميل ... لسبق دعاء أبي في المقام.

وقد أشار بقوله: وأرجو.... في البيت الثالث إلى الحديث "من أحب لقاء الله أحب لقاءه"، وصدده: أوله. والمراد

بهذه الأبيات بيان حال الشيخ رحمه الله تعالى قبل وفاته، كما ذكر البسيلي، ولم يحدد بتلك الأشعار تاريخاً لوفاته شيخه.

⁴¹ فاطر 35/ 28.

⁴² انظر: أحمد بابا، التبتكي، *تيل الابتهاج بتطريز الديباج*، 469-470. وانظر: السخاوي: "الضوء اللامع لأهل القرن التاسع"، 9: 242

وجاء عند صاحب طبقات المفسرين أنَّ وفاته كانت: ليلة الخميس الرابع والعشرين من جمادى الآخرة سنة ثلاث وثمانمائة، ولم يخلف بعده مثله".⁽⁴³⁾ وذكر ابن عاشور أنَّه توفي سنة 803هـ.⁽⁴⁴⁾

وجاء في نيل الابتهاج أنَّ وفاته كانت سنة 803هـ، 1401م، وكان عمره في ذلك الوقت سبعاً وثمانين سنةً وأشهرًا، وقد قال قبل وفاته أبياتًا خمسة تلميذه الأبي: ⁽⁴⁵⁾

عَلِمْتُ الْعُلُومَ وَعَلَّمْتُهَا ... وَنَلْتُ الرِّئَاسَةَ بَلْ حِرْتُهَا

وَهَاكَ سِنِّي عَدَدْتُهَا ... بَلَعْتُ الثَّمَانِينَ بَلْ حِرْتُهَا

فَهَانَ عَلَى النَّفْسِ صَعْبُ الْحِمَامِ

فَلَا لِي فِي الْوَرَى رَغْبَةٌ ... وَلَا فِي الْعُلَى وَالنُّهَى بُغْيَةٌ

وَكَيْفَ أَرْجَى وَلَوْ لِحِظَةً ... وَأَحَادَ عَصْرِي مَضُوا جَمَلَةً

وَعَادُوا خِيَالًا كَطَيْفِ الْمَنَامِ

وَنَادَى الرَّدَى بِي وَلا لِي مَغِيثٌ ... وَحَتَّى الْمَطِيَّةَ كُلَّ الْحَيْثِ

وَإِنِّي لِرَاحٍ وَحِبِّي أَثِيثٌ ... وَأَرْجُو بِهِ نَيْلَ صَدَقِ الْحَدِيثِ

بِحَبِّ اللَّقَاءِ وَكُرهِ الْمَقَامِ

فِيَارِبَ حَقِّ رَجَاءِ ذَلِيلٍ ... وَيَحْظَى بَدَارِكَ عَمَّا قَلِيلٍ

فِي مِيسِي رَجَائِي بِمَوْتِ كَفِيلٍ ... وَكَأَنْتَ حَيَاتِي بِلُطْفِ جَمِيلٍ

لِسَبْقِ دُعَاءِ أَبِي فِي الْمَقَامِ.

⁴³ شمس الدين، محمد بن علي بن أحمد، الداودي، "طبقات المفسرين"، 2: 238.

⁴⁴ انظر: ابن عاشور، التفسير ورجاله"، 104.

⁴⁵ انظر: أحمد بابا، التتبعي، نيل الابتهاج بتطريز النيباج"، 469-470.

ولعلّ الذي يذهب إليه البحثُ هو عدم وجود تاريخٍ محدّد لوفاة ابن عرفة، فالرّوايات متعدّدة حول ذلك؛ إذ يذكر صاحبُ "عنوان الأريب" أنّها كانت يومَ الثلاثاء الثّلاثاء التّاسع عشرَ من جمادى الأولى سنة 803هـ، وقد اعتمد في هذا التّاريخ على مجاءء في كفاية المحتاج، ويرى أنّه الأصحُّ من بين الرّوايات الأخرى. بينما يذكر صاحبُ "الحلل السندسية" أنّ وفاته كانت في الرّابع والعشرين من جمادى الثّانية سنة 803هـ.⁽⁴⁶⁾ والرّاجح في البحث أنّ وفاته كانت سنة 803هـ، كما أسلفنا، وكما ذكرت أغلبُ المصادر التي ترجمت لحياته، وتناولت تاريخَ وفاته، وتحديد كم سنة عاش.

المبحث الثاني: مؤلفاته وأقوال العلماء فيه.

1- مؤلفاته:

انطلاقاً من المقولة المشهور: قد مات قومٌ وهم في النّاس أحياء، ومن أهميّة العلم ودوره في حمل الرّسالة، وتناقلها عبر الأجيال، جيلاً بعد جيلٍ، ترك لنا ابنُ عرفة ذخيرة علميّة من المؤلّفات التي ما تزال تدرّس إلى يومنا هذا في كثير من المدارس والمعاهد والجامعات، كذلك في بعض المناطق القديمة التي تعرف بالكتاتيب، وهي التّدريس على منهج السّلف، في حلقات المساجد، والمحافل اللّغويّة والأدبيّة على السّواء، فقيمة العلم تبقى صدقة جارية لصاحبها حتّى بعد موته، وذلك منهج العلماء في نقل العلم، ورفع الهمة، وشدّ العزائم على مسالك الطّلبة، ومداخل العلماء، ولعلنا نذكر أهمّ الآثار العلميّة التي نتجت عن تدرّس ابن عرفة، وعن جهد تلاميذ في التّدوين ونسخ هذه العلوم لتصل إلينا كما حملت عنهم:

1- تفسيره للقرآن الكريم:

لقد أثار البحث بأن يبدأ الحديث عن مؤلّفات ابن عرفة بالتّعريف بمؤلّفه (تفسير القرآن الكريم)؛ لأنّه المصدرُ والمرجع الأساس لهذا الرّسالة، فأهميته تستدعي الكلام عليه أولاً قبل غيره من المؤلّفات، ورغم أن منهج ابن عرفة وفتاويه قد غلبت على كثير من أبواب التفسير وصفحاته، وقد صيغته شخصيته بالفقيه الأول، إلا أن اللغة في هذا التفسير قد استحوذت على قسم غير قليل من الأبواب والشذرات في طيات هذا السفر المبارك النافع، وقد رواه عنه تلميذه الأبي، الذي شهد له ابن عرفة بالمشيخة، والسبق في طلب العلم، والأخذ عنه، كذلك رواه عنه تلميذه المجتهد الثاني البسيلي، الذي دوّن عن شيخه ما أورده

⁴⁶ انظر: العالية شعراوي، تفسير ابن عرفة برواية البسيلي دراسة وتحقيق لسورة الأعراف، (رسالة ماجستير، جامعة الجزائر، كلية العلوم الإسلامية، 2006)، 66.

من أقوال وآراء، وفتاوى، ومذاهب في علم الكلام، والنحو، والصرف، والبلاغة، والبيان، والفقه، وغير ذلك، وقد سمّاه التقييد الكبير. ورغم أن ابن عرفة لم يدون هذا التفسير بيده، وقام بشرحه ونقل علومه إلى تلاميذه الذين دونوا ونقلوا عنه؛ إلا أن هذا لا يُنقص من أهميّة هذا التفسير، وقد طُبِعَ، وحُقِّقَ بتحقيقات عديدة، وسيُفصّل البحث الكلام عليه في هذه الرسالة تفصيلاً وليس إجمالاً إن شاء الله.

2- المختصر الفقهي، أو "المختصر الكبير":

هو كتاب كبير الحجم، كثير النفع والفائدة، متخصص بالفقه المالكي، وهو مذهب ابن عرفة في الفقه، بدأ تأليفه سنة 772هـ، وانتهى منه سنة 786هـ، وقد جمع فيه مسائل المذهب المالكي، بدأ في كل باب بالتعريف الفقهي المناسب لهذا الباب، ثم انتقل إلى الحديث عن المسائل التي تدرج تحت هذا الباب، والآراء الفقهية حولها، واعتمد كثيراً فيه على المدونة.⁽⁴⁷⁾ ونقل آراء فقهية منها كابن الحاجب، وابن عبد السلام، وغيرهم من أعلام الفقه المالكي، وكان ينسب القول إلى صاحبه، ويناقش المسألة من وجوهها كافة، وأصبح المختصر الفقهي مشتهراً بين الناس وطلبة العلم وله أسماء عديدة، منها "المبسوط في الفقه، التقييد الكبير في المذهب، اختصار مجموع ما ألفته المالكية في الفقه"⁽⁴⁸⁾ وقد أصل ابن عرفة من خلال مختصره الفقهي المنهج الفقهي على المذهب المالكي؛ إذ "خرّج به عن نطاق الالتزام الذي ضرب على المذهب بمتابعة طريقة اختصار شروحات المدونة؛ كابن الحاجب، وخليل بن إسحق، فبعث في المختصر الأنظار المهجورة، والأقوال المتروكة منذ القرن السادس، ووضعها مع أقوال المصطلح بين الفقهاء على الأخذ بها تشهيراً وترجيحاً واختياراً، كل ذلك على بساط واحد من النقد والتحقق، والمقارنة والاستدلال."⁽⁴⁹⁾

وقد شرح ابن عرفة أسباب تأليفه لمختصره الفقهي بقوله في مقدمة تأليفه: "فهذا مختصر في الفقه المالكي، قصدت فيه جمع ما يحصل بهدي الله تحصيله ذكر مسائل المذهب، نصّاً وقياساً، معزوة أقواله لقائلها، أو ناقلها إن جهل، فلا إجمال ولا التباساً، وتعريف ماهيات الحقائق الفقهية الكلية، لما عرض من النقل والتخصيص، واعتبار الجعلية، والتنبية على ما لا عاصم

⁴⁷ المدونة الكبرى: هي مجموعة من الأسئلة والأجوبة عن مسائل الفقه وردت للإمام مالك، ورواها عبد السلام بن سعيد التتوخي الملقب بسحنون الذي جمعها وصنفها، ورواها عن عبد الرحمن بن القاسم العتقي عن الإمام مالك بن أنس، وتتسب أحياناً إلى سحنون، لأنه رواها، فيقال مدونة سحنون.

⁴⁸ محمد بن عرفة الورغمي التونسي، "المختصر الفقهي"، حافظ عبد الرحمن محمد خير، ط1 (دبي: مؤسسة خلف أحمد الحبتور للأعمال الخيرية، 2014): 1: 29.

⁴⁹ محمد بن عرفة الورغمي التونسي، المصدر السابق، 1: 55.

منه من غلط ووهم واهم، ورد تخريج أو مناقضة بفرق قائم، والاعتماد على المتواتر من الحديث، قوله ﷺ: (إنما الأعمال بالنيات)⁽⁵⁰⁾. والاعتصام بنتيجة مقدمتي حال الناظر فيه، علماً ودينياً عاجلاً، مُستشهداً بقول المدونة على من على غيرها اعتمد، أو غير سبيلها اقتصد، وذاكره لذاته مقررًا، أو لحاجته لتفسير أو تقييد محرراً، سالماً في ذلك وسط الإيجاز والاختصار، حرصاً على سرعة الفهم والاستبصار، مستعيناً بالله وعليه متوكلاً، وإياه أسأل أن يجعله لكل خير محصلاً، ولكل فضل متمماً ومكماً.⁽⁵¹⁾

3- المختصر في المنطق:

من مؤلفاته ذات الأهمية، والتي ألفها لتلاميذه، وله أثره التعليمي من بين مؤلفاته الأخرى، ولا مجال للشك بنسبة هذا الكتاب إليه، فالكثير من المصادر تنسب إليه تأليفاً بعنوان "المختصر في المنطق" وكذلك المخطوطات التي وصلت إلينا عن هذا الكتاب تثبت ذلك أيضاً، وقد حققه وقدم له الأستاذ سعد غراب، ونشره مع كتاب الجمل لأفضل الدين الخونجي (590هـ-646هـ) ولم يبين المحقق زمن تأليفه، ولكن يبدو أنه كان قبل الانتهاء من تأليفه للمختصر الشامل، كما ذكر المحقق. ولهذا المختصر نسختان معتمدتان في التحقق:

1- المخطوط الأول من المجموع رقم 16509 (ورقات 1-19- وجه)، الموجود بالمكتبة الوطنية بتونس، وهي بخط تونسي دقيق جداً غير واضح في بعض الأحيان، وكان الفراغ من نسخها ليلة السبت الثاني من المحرم عام 849هـ، الموافق لـ: 10 أبريل عام: 1445م. علي يد بلقاسم ابن محمد بن يحيى المغراوي ببجاية، وقد اعتبرت هذه النسخة نسخة أصلية، وتمت الإحالة على ورقاتها في غضون تحقيق سعد غراب للمختصر في المنطق لابن عرفة.

2- المخطوط الأول من المجموع رقم 18523 (ورقات 2 ظهر- 69 وجه) الموجود بالمكتبة الوطنية بتونس، وهو غير مؤرخ، ولكن نسخته تبدو قديمة.⁽⁵²⁾

⁵⁰ متفق عليه، أخرجه البخاري: 1: 13، في باب كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ، رقم: 1، ونص الحديث: "إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى، فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله، فهجرته إلى الله ورسوله، ومن كانت هجرته لدنيا يصيبها أو امرأة ينكحها، فهجرته إلى ما هاجر إليه". رواه البخاري ومسلم.

⁵¹ محمد بن عرفة الورغمي التونسي، "المختصر الفقهي"، حافظ عبد الرحمن محمد خير، 1: 61-62.

⁵² انظر: ابن عرفة، "المختصر في المنطق"، تح: سعد غراب (تونس: مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية، الجامعة التونسية، دت) 44-45.

4- الهداية الكافية الشافية لبيان حقائق الإمام ابن عرفة الوافية:

وهو كتاب من كتب التعريفات الفقهية في العهد الحفصي، وأصل هذا الأثر الحدود الفقهية التي أودعها الإمام ابن عرفة في ديوانه الفقهي العظيم والمسّمى بالمختصر، وقد نقل هذا العمل المبارك إلينا ابن الرّصاع الذي أخذ عن الكثير من تلاميذ ابن عرفة، وهو الذي سماه "الهداية الكافية الشافية لبيان حقائق الإمام ابن عرفة الوافية" وقد شرحه ابن الرصاع شرحاً دقيقاً واسعاً، لم يقف به عند حدّ التعريفات التي أطلقها ابن عرفة على المصطلحات الفقهية، والتي حملت طابع الاختصار وحسن التبسيط، بل إنه راح يذهب به عميقاً؛ إذ أدخل وجاء بتعريفات لم يذكرها ابن عرفة أستاذه، وذلك منتقيات من الكتب الفقهية، كان يختارها، ويشرحها،⁽⁵³⁾ كذلك لم يكن شرحه للحدود شرحاً لفظياً جافاً، بل كان في أغلب الأحيان يتوسّع ويعرض المباحث ويورد الاعتراضات ويتصدى للجواب، ويقابل أقوال ابن عرفة بعضها ببعض، كما يقابلها بأقوال غيره في الموضوع نفسه، ويقارن ويرجح ويتدخل تدخلاً بارزاً يتجلى معه شخصيته العلميّة وثقافته الواسعة في الفقه والمنطق والأصول والعقيدة والجدل. كما ضمنه كثيراً من أقوال الفقهاء ومن أبحاث مجالس ابن عرفة وآراء تلاميذه الذين أخذ الرّصاع عن الكثير منهم، وهياًوا له أن يفهم مقاصد شيخهم، ومكنوه من أن يصبح مؤهلاً لتفسير نصوصه، ولرد الاعتراضات التي وُجّهت إليها، والتي افترضها إثراء للبحث وتوسيعاً لمجاله.⁽⁵⁴⁾

وقد حقّق هذا الكتاب كلاً من: محمد أبو الأجبان، والطاهر المعموري، وقد اعتمدا على ثلاث نسخ مخطوطة في دار الكتب الوطنية بتونس، كذلك استعانا بالطبعة الفاسية، ولاحظنا تطابق الطبعين وعدم الاختلاف بينهما، ولعلّ هذا التّطابق يعود برأي المحقّقين إلى اعتماد النّسخة التّونسية على الفاسية، وقاما في منهجها بالتحقيق بإخراج النّص سليماً، وعملا على المحافظة على تنظيم الأبواب كما صنّفها وربّتها ابن عرفة، وفق تقسيمه وملاحظاته، وكذلك العمل المرتبط بثبت الآيات القرآنيّة، وتخريج الأحاديث الواردة، وغير ذلك من متطلبات التحقيق كترجمة الأعلام.... إلخ.

ولابن عرفة مؤلفات أخرى اجتهد تلاميذه بالرّواية، أو النّقل عنه، أو التّدوين، بعضها دُرِس، وحقّق، وبعضها مازال مخطوطة، تحتاج إلى التّحقيق، والدّراسة، والطّباعة، ونذكر منها:

⁵³ محمد الأنصاري الرصاع، الهداية الكافية الشافية لبيان حقائق الإمام ابن عرفة الوافية"، (شرح حدود ابن عرفة)، تح: محمد أبو الأجبان، الطاهر المعموري، ط1، (لبنان: دار الغرب الإسلامي، 1993) 6.

⁵⁴ محمد الأنصاري الرصاع، الهداية الكافية الشافية لبيان حقائق الإمام ابن عرفة الوافية" 6.

- 5- اختصار الموفي في الفقه.
- 6- المختصر الشامل في التوحيد.
- 7- الحدود في التعريفات الفقهية.
- 8- المختصر في علم الكلام.
- 9- المختصر في علم اللغة والنحو.
- 10- الطرق الواضحة في عمل الناصحة.
- 11- شرح مختصر ابن الحاجب في الفقه.
- 12- التبيّيات على الكتب المدونة في الفقه.
- 13- المبسوط في سبعة أسفار.

وقد جمع البحث أسماء هذه المؤلفات من خلال الصفحات، أو المقالات، أو كتب التّراجم، التي تناولت ابن عرفة، ونتاجه العلمي، ولكن دون تفصيل القول فيها، بل الوقوف على ذكر أنّها ما زالت نسخة، أو أنّها في مرحلة الدّراسة، والسّعي للتحقيق. وهذه المؤلفات التي دُكرت ونُسبت إلى الإمام ابن عرفة إنّما تدلُّ على غزارة علمه، وسعة الاطّلاع لديه، كما تبين تنوعه في ضروب العلم ومسالكه، وليس ذلك إلا من باب التّمكن، والتنوّيع. ولانّس أن الإمام في منهجه التألّفي كان يعتمد على الإملاء في كثير من دروسه وأن ما وصلنا من كتبه هي من نتاج تلاميذه الذين اجتهدوا في هذا الباب نقلاً لعلمه وإحياء لاجتهاداته وفنونه التّعليمية.

2- أقوال العلماء فيه:

إنّ القيمة العلميّة التي تظهر لكثير من العلماء تتبع من الأقوال التي وصلتنا عنهم، فلقد كُثر المدحُ والشّاء له من قبل تلاميذه، كما أثّروا عليه في حياته وبعد موته، كذلك أتى عليه من الكُتّاب الذين ترجموا حياته، وكذلك كتب الأعلام التي ذكرت

سيرته، ولنبداً بالحديث عن مواقف العلماء منه وأقوالهم فيه من العالم اللغويّ السُّيوطي⁽⁵⁵⁾، الذي ترجم له، وذكره، قائلاً: "برع في الأصول، والفروع، والعربيّة، والمعاني، والبيان، والقراءات، والفرائض، والحساب. كان رأساً في العبادة، والزُّهد، والورع، ملازماً للشُّغل بالعلم، رحل إليه النَّاسُ وانتفعوا منه، ولم يكن في الغرب من يجري مجراه في التَّحقيق، ولا من اجتمع له من العلوم ما اجتمع له".⁽⁵⁶⁾

وأثنى عليه الرُّصاع⁽⁵⁷⁾، ووصفه بشيخ الإسلام، وعلم الأعلام، وذكره في حدوده، قائلاً: "الذي افتخرت به أمّة النُّبي عليه الصّلاة والسّلام، الشَّيخ الولي العلم الأعلَم الصّالح الرُّكبي القدوة الأسوة السَّني، العارف على التَّحقيق، الهادي إلى الطَّريق، الدّال على التَّدقيق، صاحب السَّعد والسُّعود، واليمن والتَّوفيق، شيخ كثير من شيوخنا، نهاية العقول في المنقول والمعقول في وقتنا وقبل وقتنا، بقیة الرُّاسخين من ساداتنا، آخر المتعبدين من سلفنا، سيدنا ومولانا وبركتنا أبو عبد الله محمد بن عرفة رحمه الله تعالى ورضي عنه ورحم سلفه، وأعاد علينا فضله وصيرنا ممن عظم قدره وعرفه، ومنَّ علينا بما منَّ عليه، من سعادة الدنيا والدين، الذي كان عليه، وقد أجرى الله تعالى في قلوبنا محبته، وأسبغ علينا نعمه، لما تواتر لدينا من حسن طريقه وهديه، وغزارة علمه وبلاغة فهمه، وقوة عزّه لطاعة ربّه، فزرع الله في قلوب المؤمنين محبته وألقى في أفئدتها مودته".⁽⁵⁸⁾

⁵⁵ السُّيوطي: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، السُّيوطي. ولد في القاهرة 849 هـ 1445م. إمام، حافظ، مفسر، مؤرخ، أديب، فقيه شافعي. له نحو 600 مصنف. نشأ في القاهرة يتيمًا؛ إذ مات والده وعمره خمس سنوات، ولما بلغ أربعين سنة اعتزل الناس وأصحابه جميعاً، فألف أكثر كتبه. وكان الأمراء والسلاطين يزورونه ويعرضون عليه الأموال والهدايا فيردها. وبقي على ذلك إلى أن توفي. وكان يلقب بـ«ابن الكتب»؛ إذ ولد في المكتبة. انظر: إيباد خالد الطباع، الإمام جلال الدين السُّيوطي مَعْلَمَةُ العلوم الإسلامية، ط1، (دمشق: دار القلم، عام: 1996) 27-38.

⁵⁶ جلال الدين عبد الرحمن السُّيوطي، "بُغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة"، تخ: محمد أبو الفضل، ط2، (دمشق: دار الفكر، عام: 1979)

1: 229.

⁵⁷ الرُّصاع: هو أبو عبد الله محمد بن قاسم الرُّصاع. المولود بتلمسان، والتونسي تربيةً ومنزلاً وقراءةً، والمشهور بالرُّصاع، لزم ثلثة مباركة من الشيوخ، وتلمذ على يده كثير من الطلبة، من مؤلفاته: شرح حدود ابن عرفة- الأجوبة التونسية على الأسئلة الغرناطية- شرح الأسماء النبوية- كتاب في الصلاة على النبي ﷺ- فهرست الرُّصاع. انظر: محمد الأنصاري الرُّصاع، الهداية الكافية الشافية لبيان حقائق الإمام ابن عرفة الوافية" 11-34.

⁵⁸ محمد الأنصاري الرُّصاع، الهداية الكافية الشافية لبيان حقائق الإمام ابن عرفة الوافية"، 59-60.

وكان ابن حجر⁽⁵⁹⁾ من الذين ذكروا فضله، وانزلوه منزلته العالية لفضله وسعة عمله، قال عنه: "شيخ الإسلام بالمغرب، سمع وأخذ العلم عن أكابر علماء عصره، كان معظماً عند السلطان، وكان شديد الدين متين الصلاح، اشتغل ومهر في الفنون وأتقن المعقول حتى صار المرجع في الفنون في بلاد المغرب، أجازني في بعض علومه وكتب لي تلك الإجازات بخطه. (60)

كما ذكر ابن عاشور⁽⁶¹⁾ محمد بن عرفة الوردغمي في حديثه عن التفسير عند علماء القرن الثامن، وقد بين فضل ابن عرفة في ذلك العصر، ودور تفسيره في نشر علم القرآن، وكل ما يتعلق به من اللغة والنحو والبلاغة والمعاني، وأثنى عليه في معرض حديثه عن المدارس بتونس قائلاً فيه: "القدوة العظمى، والمثل الأعلى في إمام التفسير والشريعة، وفنون الحكمة الإسلامية، الشيخ أبي عبد الله محمد ابن عرفة الوردغمي، الذي ملأ صيته، وطارت شهرته في عصره، فكان الناس يشدون الرحال إليه من كل مكان، قاصدين الأخذ من علمه، ويأتون إليه من البلاد الأندلسية، والبلاد الليبية، وما بينهما من الأقطار الصارية إلى البلاد السودانية وراء الصحراء؛ ليتلمذوا لابن عرفة بتونس، ويخرجوا عليه. (62)

وأثنى عليه القاضي ابن الأزرق في الحال والفضل، فقد بلغ أقصى مراتب الغاية العلمية، لأينكر مقامه في المجاهدة العلمية؛ إذ قد حدثه عنه أبو عبد الله الزلديوي نزيل تونس ووصفه بالعلم البحر فتصانيفه تشهد على فضله وعلمه، كما أتصف بالمرية العليا في العبادة؛ إذ لا يرى ولا يسمع مثله في الفقه من صيام وقيام وتلاوة للقرآن، إلا ما يذكر عن رجال الرسالة القشيرية فلا تراه أبداً إلا صائماً ويقراً عشرين جزءاً من ساعة معتدلة وقيامه معلوم، إذ كان يقوم العشر الأواخر في رمضان في جامع

⁵⁹ ابن حجر العسقلاني: شهاب الدين، أبو الفضل، أحمد بن علي، العسقلاني، محدث وعالم، شافعي المذهب، لقب ب: شيخ الإسلام، وأمير المؤمنين في الحديث، أصله من عسقلان، ولد سنة 773 هـ. توفي والده وهو صغير. درس العلم، وتولى التدريس. ولع بالأدب والشعر. شرح صحيح البخاري في فتح الباري، وله مصنفات أخرى، عدها السخاوي 270 مصنفاً. من أشهرها: تقريب التهذيب، لسان الميزان، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، ألقاب الرواة، وغيرها. توفي في 852 هـ بالقاهرة. انظر: ابن حجر العسقلاني، تحفة النبلاء من قصص الأنبياء، غنيم بن عباس بن غنيم، ط1 (دبي: مكتبة الصحابة، عام: 1998) 7: 22.

⁶⁰ انظر: أحمد بابا، التبتكي، ثيل الابتهاج بتطريز الديباج" 466.

⁶¹ ابن عاشور: محمد الطاهر، ابن عاشور. ولد في تونس سنة (1296) هـ. من أسرة علمية عريقة. برز في عدد من العلوم ونبغ فيها، كعلم الشريعة واللغة والأدب، وكان متقناً للغة الفرنسية، وعضواً مراسلاً في مجمع اللغة العربية في دمشق والقاهرة. تولى مناصب علمية وإدارية بارزة كالتدريس، والقضاء، والإفتاء. تم تعيينه شيخاً لجامع الزيتونة. من مؤلفاته: تفسيره المسمى: "التحرير والتنوير" و"مقاصد الشريعة" وغيرها. توفي في تونس سنة (1394). انظر: خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي الدمشقي، "الأعلام، ط15، (بيروت: دار العلم للملايين، عام: 2002) 4: 97.

⁶² انظر: محمد الفاضل بن عاشور، التفسير ورجاله، ط2، (مصر: مجمع البحوث العلمية في الأزهر، عام: 1970) 105.

الزيتونة إلى وقت وفاته. يحضر عند القراءة والختم من كبار أعلام تونس وطلبتها صغارًا وكبارًا، وكانت من الغرائب في قراءة عالم على عالم وقتها، وهذا يدلُّ على علو منزلته وفضله في العلم على أقرانه من ذوي العلم آنذاك. (63)

وأثنى عليه تلميذه ابن فرحون⁽⁶⁴⁾، وذكر صفاته وفضله بقوله: "الإمام العلامة المقرئ الفروعى الأصولي البياني، المنطقي، شيخ الشيوخ، وبقية أهل الرُّسوخ. له التَّصانيف الغزيرة والفضائل العديدة، انتشر علمه شرقًا وغربًا، فإليه الرِّحلة في الفتوى في المذهب، والاشتغال بالعلم والرِّواية، حافظًا للمذهب، ضابطًا لقواعده، إمامًا في علوم القرآن، مجيدًا في العربيَّة والأصليين، والفرائض والحساب، وعلم المنطق، وغير ذلك". (65)

كما أثنى عليه تلميذه ابن عمّار، وذكر حادثة قدومه إلى القاهرة وإقبال النَّاس عليه، للتَّفقه على يديه، وذلك عندما قدمها بقصد الحج ومر بها سنة وثلاث وتسعين وسبعمئة، فأخذ عنه المصريون، قال عنه: "إمام حافظ وقته، تُقَمَّ بمذهبه مشرقًا ومغربًا، انتهت الرِّياسة إليه بقطر المغرب، أجمع في التَّحقيق والفتوى والمشاورة مع خشونة جانب وشدَّة عارض، وبراعة في المداينة، وحذر من المحاسنة، وبلغني أنَّه كان يقصده أولي الأحوال والخطوات بالقراءة والتَّفقه في كل يوم من مسافة بعيدة، وأنَّ بغلة الشَّيخ نفقت ودامت أيَّامًا لا يتعرَّض لها كلب، فلمَّا بلغه ذلك قال لمن تعجَّب منه، أتعجبون من ذلك وقد قرأت على ظهرها القرآن من العدد آلافًا" (66)

كما أثنى عليه تلميذه أبو الطيب ابن علوان، قال: "كان شيخنا ابن عرفة إمامًا علامةً محققًا مدرِّسًا خطيبًا صالحًا حاجًا، فاز من كُفِّ في بأوفر نصيب وحاز في الأصول والفروع السَّهم والتَّعصيب، رمى لهدف كُفِّ مكرمه بسهم مصيب، وأطلعت سماء إفادته زراري علم عيشهم وإبل مرعاهم بعد موته دائمة، وبركاته بعد وفاته وتلامذته وأوقاته قائمة، جمع بين طرفي العمل

⁶³ انظر: أحمد بابا، التتبيكتي، نيل الابتهاج بتطريز الديقاج "466-467.

⁶⁴ ابن فرحون: إبراهيم بن علي بن محمد، ابن فرحون، برهان الدين البيعمري، عالم باحث، ولد ونشأ ومات في المدينة. وهو مغربي الأصل، نسبته إلى يعمر بن مالك، من عدنان. رحل إلى مصر والقدس والشام سنة ٧٩٢ هـ. وتولى القضاء بالمدينة سنة ٧٩٣ هـ، ثم أصيب بالفالج في شقه الأيسر، فمات بعلته عن نحو ٧٠ عاما. وهو من شيوخ المالكية له: (الديقاج المذهب في تراجم أعيان المذهب المالكي)، (تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام) (درة الغواص في محاضرة الخواص) (طبقات علماء الغرب) (تسهيل المهمات) في شرح جامع الأمهات لابن الحاجب، انظر: أبو القاسم محمد، الحفناوي، تعريف الخلف برجال السلف "1: 197-198.

⁶⁵ ابن فرحون، المالكي، الديقاج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب "2: 331-332.

⁶⁶ شمس الدين، محمد بن عبد الرحمن السخاوي، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع "9: 242.

والعلم، وشغل أوقاته بخير، فليس وقت منها بهزل، أيامه صائم ولياليه قيام وركوع وسجود، جاهد هجوم الليل وآثر السجود على النوم والهجوم".⁽⁶⁷⁾

وتحدث عنه صاحبُ كتاب **الدولة الحفصية صفحات خالدة من تاريخنا المجيد**، وقد بين منهجه في تأليفاته، والتي قضى في تصنيفها ونقل علومها إلى تلاميذه اثني عشر عاماً، والتي أخذ عنها العلماء، قال: "امتاز بحسن سبك المسائل، ومثانة جمعها، وبراعة تعريبها وتقنينها، وبضبطها بـ(التعريف) الذي أصبح عمدة في الميدان العلمي إلى أن صار يشترط ذكره في الموضوع الكتابي المسمى بـ(المقالة) في امتحان شهادة التطويح بجامع الزيتونة".⁽⁶⁸⁾

كما ذكره **ابن الجزري**⁽⁶⁹⁾ في كتابه **غاية النهاية في طبقات القراء** على لسان أحد طلابه، قال "ولم تزل الحجاج ترد علينا بأخباره السارة حتى كنت في الديار المصرية سنة اثنتين وتسعين، فقدمها حاجاً، فاجتمعت به بالقاهرة وحججنا جميعاً، فاجتمعنا بالبحر الشريف، فاستجزته تجاه الكعبة المعظمة، فأجازني، وأولادي جميعاً، ثم رجعنا إلى الديار المصرية، فاجتمعت به كثيراً، وأنشدته وأنشدني، وتوجه إلى بلاده، ولم أر مغربياً أفضل منه".⁽⁷⁰⁾

وقال عنه تلميذه **أبو ظهيرة المكي** بعد أن ذكره في معجمه: "إمامٌ علامةٌ برع أصولاً وفروعاً ومعاني وبياناً وقراءة وفرائض وحساباً، رأساً في العبادة والزهد والورع ملازماً للشغل بالعلم، رحل إليه الناس وانتفعوا به".⁽⁷¹⁾

ولقد أثنى عليه **السخاوي**⁽⁷²⁾ ومدح علمه وشهرته، التي تناقلها الناس في عصره، ودامت بعده لفضله وخدمته للعلم عامة، وللقران على وجه الخصوص، وكان يعتمد في ذلك على التدريس منهجاً، ومنصباً لنقل علومه بفنونها، وفوائدها؛ إذ كان

⁶⁷ أحمد بابا، التتبعي، *ثيل الابتهاج بتطريز الديباج* "467.

⁶⁸ أحمد بن عامر، *الدولة الحفصية صفحات من تاريخنا المجيد* "146.

⁶⁹ ابن الأثير الجزري: محمد بن محمد بن عبد الكريم، مجد الدين، المحدث اللغوي، وُلد في جزيرة ابن عمر قرب الموصل، سنة 544هـ، ونشأ بها، ثم انتقل إلى الموصل سنة 565هـ. برع ابن الأثير الجزري في الفقه والحديث والأدب والنحو، حيث قرأ النحو على أبي محمد سعيد بن المبارك بن الدهان، ثم على أبي الحرم مكي بن ريان الماكيني الضريير، وسمع الحديث من أبي بكر يحيى ابن سعدون القرطبي، ومن خطيب الموصل أبي الفضل عبد الله بن أحمد بن محمد الطوسي، وغيرهما. طلب منه صاحب الموصل أن يتولى الوزارة، فاعتذر. انظر: محمد حسن عقيل موسى، *تزهة الفضلاء تهنيت سير أعلام النبلاء للإمام الذهبي*، (السعودية: دار الأندلس، د.ت) 1524 - 1525.

⁷⁰ شمس الدين، ابن الجزري، *غاية النهاية في طبقات القراء*، نسخة اعتمدت على النسخة الأولى التي عني بنشرها: ج. براجستراسر، ط1 (لبنان: دار الكتب العلمية، عام: 2006) 2: 214.

⁷¹ أحمد بابا، التتبعي، *ثيل الابتهاج بتطريز الديباج* "468.

⁷² السخاوي: هو محمد بن عبد الرحمن بن عبد الصمد الهمداني المصري، المعروف بالسخاوي، المكنى: بأبي الحسن، من كتبه: *القرء وكمال الإقراء*، وهداية المراتب، ومنظومة متشابه كلمات القرآن. انظر: الزركلي، *الأعلام*، مرجع سابق، 4: 232.

لايملُ من التّدريس وإسماع الحديث والفتوى مع الجلالة عند السُّلطان، والذّين المتّين، والخير والصّلاح والتّوسّع في الجهات والتّظاهر بالتّعمة في مأكله وملبسه والإكثار من التّصدق والإحسان للطلّبة مع إخفائه لذلك. وقد اجتمع على محبته الكثير من النّاس خاصّتهم وعامّتهم، وليس ذلك إلا من عظيم العلم، وعلو الهمة، وغزير المعرفة. (73)

كما ذكره تلميذه الأبّي، وأتى على صفاته ومناقبه الجليلة، قال: "كان شيخنا من حسن الصورة والكمال على ما هو معروف، وكان شديد الخوف من أمر الخاتمة، يطلب كثيرًا الدّعاء له بالموت على الإسلام ممن يعتقد فيه خيرًا، أعطاني يومًا شيئًا مما يتصرف به الأولاد وقال: أعطه للولد الذي عندك وكان ولدًا سباعيًا، وقل له يدعو لي بالموت على الإسلام رجاء قبول دعاء الصّغير، فلحقتني منه عبرة وشفقة، وكان يقول في حديث أو علم ينتفع به بعده، إنّما التّأليف في ذلك إذا اشتملت على فوائد زائدة وإلا فهو تخسير". (74)

وقال تلمذه البرزلي⁽⁷⁵⁾: "أدركناه يقرأ في الصّيف الأصليين والمنطق والفرائض والحساب والقراءات في آخر عمره، وجالسناه نحو أربعين عامًا وأخذنا عنه علومه وهديه". (76)

كما ذكره صاحب كتاب إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان، قال: "الشّيخ الإمام شيخ الإسلام، علّامة الدّنيا، وحائز قصب السّبوق في الفنون، العابد الصّوم القوام، مجد المائة الثّامنة أبو عبد الله محمد ابن الشّيخ العالم الصّالح المتبرك، جار الله سيدي محمد أيضًا، شهر بابن عرفة الورغمي التونسي". (77)

⁷³ انظر: شمس الدين، محمد بن عبد الرحمن السخاوي، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، 9: 24.

⁷⁴ أحمد بابا، التنكي، تيل الإبتهاج بتطريز الديباج "465.

⁷⁵ البرزلي: أبو القاسم، أحمد بن إسماعيل، البرزلي، القيرواني التونسي، أحد أكبر تلامذة الإمام ابن عرفة. ولي الإمامة والخطابة عوضًا عن الغبريني، واستمر إلى وفاته في 15 ذي القعدة سنة ثلاث وأربعين وثمانمائة 1439م. دفن بالجاز. انظر: أحمد بن أبي الضيّاف، "إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان"، تج: لجنة من وزارة الشؤون الثقافية، (تونس، الدار العربية للكتاب، عام: 1999) 7: 62.

⁷⁶ أحمد بابا، التنكي، تيل الإبتهاج بتطريز الديباج، المصدر السابق، 466.

⁷⁷ أحمد بن أبي الضيّاف، "إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان"، تج: لجنة من وزارة الشؤون الثقافية، (تونس، الدار العربية للكتاب، عام: 1999) 7: 61-62.

ولم يقتصر مدح ابن عرفة والثناء عليه على النَّاحِيَةِ النَّثْرِيَّةِ فقط، بل راح بعض تلاميذه ينظمون القصائد العذبة الجميلة في علمه وفضله، وقد نظم الأبيُّ فيه قصيدة، وهي قصائد حملت شحنة من العواطف الجياشة التي اختزنت في صدورهم، وقد انتقلوا إلى الكتابة للتعبير عن امتنانهم العميق، قال: (78)

أَيَا طَالِبِي الْعِلْمِ يَبْغُونَ حِفْظَهُ ... هَلُمُّوا فَإِنَّ الْعِلْمَ هَانَتْ سَبِيلُهُ

فَهَذَا هُدَيْتُمْ لِلصَّوَابِ ابْنَ عِرْفَةَ ... أَتَأْكُمُ بَوْضِعٍ لَمْ يُشَاهَدْ مِثْلُهُ

فَدُونَكُمْ يَغْنِي عَنِ الْكُتُبِ كُلِّهَا ... وَإِنْ قَلَّ حَجْمًا وَالْعِيَانُ دَلِيلُهُ

وَحَلَّ مِنَ التَّحْقِيقِ أَرْفَعَ رُتَبَتِهِ ... وَهَذَبَ مَبْنَاهُ فَصَحَّتْ نُقُولُهُ

وَأَحْكَمَ مِنْ كُلِّ الْحَقَائِقِ رَسْمَهَا ... فَلَا خَلَلَ يَخْشَى لَدَيْهَا حُلُولُهُ

وَرَدَّ مِنَ التَّخْرِيجِ وَالنَّقْلِ وَاهِيًا ... وَأُورِدَ تَنْبِيْهَا فَحَقَّ قُبُولُهُ

كَذَا، فليكن وضع التآليف لو يذم ... ولا غير ذاك العلم هذا قليله

فإن جاء فرضا من يريد اعتراضه ... فدع أمره أن التعسف قيله

ولم يكن نصيب ابن عاشور العالم المفسر الجليل قليلاً في ذكر صفات الشيخ الإمام، وكان تناوله للشيخ الورع من ناحية الفضل في علم التفسير وتفسيره للقرآن الكريم؛ إذ كان لتفسيره في ذلك العصر الفضل العميم في نشر علوم القرآن، فقد ملأ صيته الأفاق، وتناقلت الألسنة ذكره، وطارت شهرته، وعمَّ فضله في انتشار تفسيره الشامل للقرآن الكريم، فقد قصده الناس من كلِّ صوبٍ لأخذ علم التفسير عنه أولاً، ثمَّ الأخذ من علومه الأخرى.

بينما تناول القاضي ابن الأزرق حال الشيخ في الفضل والعلم، فقد بلغ من المراتب العليا ما بلغ، وكان آية في علم الفقه؛ إذ لا يرى مثله في فقهه، كما لا يرى مثله في العبادة من صيام وقيام وتلاوة للقرآن أثناء الليل وأطراف النهار، فإن لم يكن

⁷⁸ أحمد بابا، التنبكتي، ثيل الابتهاج بتطريز الديباج، 470-471.

في قراءة التلاوة، كان في قراءة التَّعبَد من خلال دروسه وعمله في تدريس القرآن الكريم ومدارسه. قال بعض تلاميذه في الثناء عليه: (79)

وعَلَّامَةٌ مَنْ نَعْتَهُ الْعَلْمُ الْفَرْدُ ... وَبَعْضُ سَجَايَاهُ السَّمَاحَةُ وَالرَّفْدُ
تَفَرَّدَ فِي عَلَيَّهِ وَدَكَائِهِ ... وَفِي خَلْقِ خُلُو حَكَى طَعْمَهُ الشَّهْدُ
إِذَا فَسَّرَ التَّنْزِيلَ أَعْجَزَ أَوْ عَزَا ... حَدِيثًا فَلَا يُسْأَلُ زُهَيْرٌ وَلَا عَبْدُ
وَمَهْمَا نَحَا نَحْوًا وَفَقَّهَا وَأَصَلَّهُ ... وَعِلْمٌ كَلَامٌ سَلَّمَتْ لَهُ أَلْسُنٌ لُدُ
وَإِنْ قَسَمَ الْمِيرَاتُ أَوْجَرَ عَادِلًا ... بِفَرْضِ يَحْلِي وَجَهَ سُنَّتِهِ الرَّشْدُ
لَقَدْ حَفَّ بِالْحَوْفِي مِنْهُ مُسَدَّدٌ ... مَتَى رَامَهُ حَيْفٌ فَبَيْنَهُمَا سَدُّ
فَلَوْ مَالِكُ الْعِلْمِ الْإِمَامُ بِطَيْبَةِ ... رَأَى لَوْلَاهُ وَقَالَ لَكَ الْعَهْدُ
إِمَامٌ إِمَامٌ وَالْوَرَى مِنْ وَرَائِهِ ... يَوْمُونَ مِصْبَاحًا مِصَابِيَهُ رُشْدُ.

كما ذهب ابن فرحون في الحديث والثناء على شيخه إلى بالمقرئ الأصولي الفقيه الورع، عالم زمانه، والمنتمع به الناس في مكانه من تقربت إليه العامة بالطلب من العلم، وتناولت من علمه الكثير، وانتشر علمه بين الشرق والغرب، ولم يكن مقتصرًا على بلاد المغرب فقط، بل تجاوزت شهره النواحي والأماكن على جميع الأصعدة ومن مختلف الفضائل والصفات. (80)

وكذلك كان الثناء على الشيخ منهجًا لعدد من العلماء الفضلاء، الذين لم يتروكوا بابًا من أبواب فضله إلا طرقوه، وتكلموا عليه فيه، كابن علوان الذي وصفه بالتحقيق في منهجه بالتدريس، وابن عمار الذي ربط صفات الشيخ بمنهجه وطريقه إلى الحج، فلم يكن الحج هو الطريق الأوحده عند الشيخ لقضاء فريضة العبادة فقط، بل كان زيادة في سعة الشهرة ونشر العلم والإجازة للطلبة على الاجتهاد في القصد والطلب واستغلال وجود الشيخ في تلك المواضع للأخذ عنه، واللقاء به. وكذلك أتى

⁷⁹ أحمد بابا، التنبكتي، ثيل الابتهاج بتطريز الديباج، المصدر السابق، 470-471.

⁸⁰ انظر: ابن فرحون، المالكي، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب " 2: 331-332.

عليه ابن الجزري في مؤلفه: غاية النهاية في طبقات القراء، وأبو ظهيرة المكي في معجمه، والسخاوي في كتابه: الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، ولاننيس تلاميذه كالأبي، والبرزلي، والذين لجأ بعضهم إلى الثناء على الشيخ عبر الشعر، وهو خير الوسائل في ذكر الصفات وحفظها، في كل الأزمان جيلاً بعد جيل، والدليل وصولها إلينا بعد كل تلك العصور والقرون الغابرة. وأما عن صفاته ومكانته عند الجميع؛ فقد جمع ابن الرصاع في فهرسه حديثاً جميلاً عن صفات الشيخ ومكانته تلك الأيام؛ فلقد كان رحمه الله "مسعوداً في دنياه مرضياً عنه في أخزاه مع طول عمره، لقد هابتة الملوك وقامت بحقه، ومن سعادته أن الله تعالى لم يبته بتولي القضاء مع قدرته عليه وعلى تحصيله، وذلك في حفظ من الله له ورعاية. ولي إمامة الجامع الأعظم جامع الزيتونة سنة 750هـ، وقدم لخطابته سنة 772هـ، وقد أباه أهل تونس، واشتروا عليه شروطاً لقبولها، منها أن لا يأكل التين لعسر الإنفاء، فقال من فضل الله ما أكلته قط، ومنها أن لا يمشي في الأرض حافياً، فقال لا أتركها ولا في المسجد، قال في إحدى خطبه: (81)

أيها الناس

يَرْفَعُ الدَّهْرُ أَنْاسًا بَعْدَ أَنْ كَانُوا سَفَالَةً
مَنْ لَهُ فِي الْغَيْبِ شَيْءٌ لَمْ يَمُتْ حَتَّى يَنَالَهُ.

هكذا بيّن البحث في هذا القسم ثناء العلماء على هذا العالم الجليل من خلال ذكر صفاته العقلية والعلمية، فتارة تذكر الصفات العقلية عند جماعة ممن أثوا عليه، وتارة يتناولون الصفات الخلقية العالية التي تمتع به الإمام الجليل ابن عرفة الورغمي، فقد كان الشيوطي ممن ذكر الإمام بالصفات الدينية، كالورع والزهد وملازمة العمل والشغل بالعلم، كما لم ينس ذكره من الناحية العلمية بالبراعة في الأصول والفروع والعربية وعلومها البلاغية على وجه الخصوص: كالبیان والبديع. وكذا رفع الرصاع من قيمة أستاذه فجعله العالم الذي افتخرت به الأمة، العلم الأعم، وبأنه نهاية العقول في العقل والمنقول، وبأن محبته دخلت في قلوب الناس، واستوطنت على الأفتدة، كما كان ابن حجر العسقلاني من الذين أثوا عليه وذكروا بأنه من أكابر

⁸¹ أبو عبد الله محمد الأنصاري، ابن الرصاع، "فهرست الرصاع"، تح: محمد العنابي، (تونس: دار الكتب الوطنية، د.ت) 80.

علماء المغرب في عصره، وبتعظيمه عند السُّلطان آنذاك فقد أخذ الحظَّ من المنزلة لديه، وكان من جلسائه المقرَّبين. وكذلك غيره من العلماء الأفاضل الذين ذكرهم البحث، وقصَّل القولَ فيهم.

خاتمة:

1- عاش ابن عرفة في زمن الدولة الحفصية بتونس، وقد أشتهر بين علماء عصره، وأصبح علماً من أعلام عصره ومن المُقدِّمين للتدريس والتعليم في مساجد تونس، ولاسيما مسجد الزيتونة الذي كان بمنزلة جامعة في ذلك العصر، ولم تكن تلك العلوم قد جاءت من فراغ، بل كان لنشأته في بيت صالح الأثر الكبير في تكوين شخصيته وتفرُّغها للعلم والتعليم.

2- لقد ساعدَ الاهتمامُ الكبير من قبل الدولة الحفصية العلماء وعلى رأسهم ابن عرفة في تطوُّر العلم وانتشاره وشهرة العلماء بين البلاد العربية جميعاً ليس فقط في بلاد المغرب العربي. فقد أولت الدولة الحياة الفكرية ونتائجها الأهمية الكبرى؛ إذ عملت على التشجيع على العلوم الدينية من خلال تقديم الدعم المالي من الخزينة العامة، وهذا انعكس بالإيجاب والتحصيل العلمي على ابن عرفة وغيره من علماء عصره.

3- تتلمذ ابن عرفة على ثلثة طيبة من العلماء الأفاضل الذين رسَّخوا قواعد العلم، ونشروا علومه بين البلدان شرقاً وغرباً، ولعلَّ من أشهرهم: ابن الحباب، وابن جابر، وابن عبد السلام، الكِناني، وابن سلمة، ومحمد بن سعد، وغيرهم. وبهذه الطبقة من العلماء أدركنا تلك القوة العلميَّة والعقليَّة التي استطاع ابن عرفة أن يجمعها عن شيوخه بالملازمة والصبر.

4- نقل ابن عرفة علومه التي جمعها وبرع فيها إلى طائفة من تلاميذه، الذين حملوا مهمَّة العلم وأمانته ونقلوه عن شيخهم بعد وفاته، فلولاً هذه الجهود العظيمة من تلاميذ الشيخ ابن عرفة لما وصلت إلينا مؤلفاته الجليلة، ومن أهمهم: الأبي، الإدريسي السِّلاوي، المسيلي، الغبريني، الوانوعي، ابن مرزوق الحفيد، الذين اشتهروا بالعلم والمرتبة العالية بتلك العلوم والعمل بها من بعد شيخهم ابن عرفة.

5- ترك ابن عرفة مجموعة من المؤلفات الجليلة والتي لم تصل إلينا بخط ابن عرفة وبجهد، بل وصلت إلينا عن طريق تلاميذه الذين نقلوا هذه العلوم عن شيخهم بالرواية وعلى رأسها تفسيره للقرآن الكريم، والذي جاء بروايات عديدة عن تلاميذه، وهي: تفسير القرآن الكريم، والمختصر الفقهي، والمختصر في المنطق، و الهداية الكافية الشافية، وهي من الكتب والمؤلفات المروية عنه بالتحقيق، وله العديد من المؤلفات المروية عنه ولكنها لم تحقق بعد، وهي: اختصار الموفي في الفقه، المختصر الشامل في

التوحيد، المختصر في علم الكلام، المختصر في علم اللغة والنحو، وغيرها من المرويات والتي تشهد بسعة علم الشيخ ابن عرفة، وفضله في نشر العلم في بلاده آنذاك.

6- لقد كان الثناء على الشيخ منهجاً لعدد من العلماء الفضلاء، الذين لم يتروكوا باباً من أبواب فضله إلا طرقوه، وتكلموا عليه فيه، كابن علوان الذي وصفه بالتحقيق في منهجه بالتدريس، وابن عمار الذي ربط صفات الشيخ بمنهجه وطريقه إلى الحج، فلم يكن الحج هو الطريق الأوحى عند الشيخ لقضاء فريضة العبادة فقط، بل كان زيادة في سعة الشهرة ونشر العلم والإجازة للطلبة على الاجتهاد في القصد والطلب واستغلال وجود الشيخ في تلك المواضع للأخذ عنه، واللقاء به. وكذلك أتى عليه ابن الجزري في مؤلفه: غاية النهاية في طبقات القراء، وأبو ظهيرة المكي في معجمه، والسخاوي في كتابه: الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، ولانسن تلاميذه كالأبي، والبرزلي، والذين لجأ بعضهم إلى الثناء على الشيخ عبر الشعر، وهو خير الوسائل في ذكر الصفات وحفظها، في كل الأزمان جيلاً بعد جيل، والدليل وصولها إلينا بعد كل تلك العصور والقرون الغابرة.

KAYNAKLAR

- Kur'an-ı Kerim.
- İbrahim Şüneybe Abbas, *Tercihat-ü el-İmâm İbn Arafe fî Tefsirihi Suratü el-Maide Umuzecen* (Yüksek Lisans Tezi, İslami İlimler Enstitüsü, Temel Din Bölümü, Şehit Hama Lakhdar Üniversitesi, Al Wadi, Cezayir, 2017-2018).
- Ahlam Saleh, Vahb, *İbn Arafe el-Vargami el-Tunisi Dirasetün fi Siratihi ve Ulumihi el-Şariyeti* Temel Eğitim Fakültesi Araştırma Dergisi (Musul Üniversitesi, Irak, 2007).
- Ahmed bin Abi Al-Diyaf, *İthafü Ehl-ü Zaman Bi-Ahbari Mülük-i Tunus ve Ahd-ü el-Emân* düzenleyen: Kültür İşleri Bakanlığı'ndan bir komite, (Tunus, Arap Kitap Evi, 1999).
- Ahmet Baba, Al-Tanbakti, *Ney'lü el-İbtihac bi-Tadriz el-Dibac*, sunan: Abdel Hamid Abdullah Al-Harama, 2. Baskı, (Trablus, Libya: Dar Al-Kitab, 2000).
- Ahmed bin Amer, *El-devletü el-Hafsiyyetü safahatün min tarihina el-mecit* (Tunus: Dar Al-Kutub al-Şarkiyye).
- İyad Halit Al-Tabbaa, *El-İmam Celal Al-Din Al-Suyuti, Ma'lemetü El-Ulum El-İslamiyye*, 1. Baskı, (Şam: Dar Al-Kalem, Yıl: 1996).
- Bekir Bin Abdullah, Abu Zeyt, *Hilyetü Talib El-ilim*, 1. Baskı, (Beyrut, Lübnan: Müessese El-risaletü 2002).
- Celal El-Din Abdurrahman El-Suyuti, *Büğyetü El-vaat fi tabakat el-lügaviyyin ve el-nuhât*, editör: Muhammed Ebu El-Fadl, 2. Baskı, (Şam: Darul-Fikir, yıl: 1979).
- İbn-ü Hacer el-Askalani, *Tuhfetü el-nubela-e min kisas el-enbiya*, Ganim İbn-i Abbas İbn-i Ganim, 1. Baskı (Dubai: Sahabe kütüphanesi, yıl: 1998).
- Hayruddin El-Zerkeli, *El-A'lam*, 15. Baskı, (Lübnan: Dar El-ilim lil melayin, 2002).
- Rihap Mahmut İbrahim, *El-alakat-ü El-ilmiiyye lil devlet El-hafsiyye ma'a Eş-şark El-islami (627AH/981AH)* (Araştırma, Dimyat Üniversitesi: Sanat Fakültesi Bilimsel Dergisi, 2014).
- Robar, Bizinşefik, *Tarih-ü Afrika Fi-El-Ahdi El-Hafsi min El-Karn 13 İla El-Karn 15 miladi*, bakınız: Hammad-i El-Sahili, 1. Baskı, (Beyrut, Lübnan: Dar-ul Garp El-İslami, 1988).
- Şemsettin, İbn-ül Cezeri, *Gayet-ü El-nihaye fi tabakat el-kurra*, c. Pracıstırasır, 1. Baskı (Lübnan: Darül-Kütup el-ilmiiyye, yıl: 2006).
- Şemsettin, Muhammed bin Abdurrahman El-Sahhavi, *El-davvu El-lamia li ehli El-karn et-tasia* (Beyrut, Lübnan, Dar El-Cil, 1992).

- Şemsettin Muhammed bin Ali bin Ahmet, Al- Davudi , "*Tabakat-ü el-müfessirin* , 1. Baskı, (Lübnan: Darül -Kütüp El-İlmiyye, 1983).
- Abdurrahman bin Muhammet , İbn Haldun, *El- Mukaddime* , (Beyrut, Lübnan: Darül Cil , d.t.).
- Ebu Abdullah Muhammet El-Ensari, İbn-ü El-Rassa', "*Fihrist El- Rassa* , editör: Muhammet El-Annabi, (Tunus: Dar-ül Kütüp El- Vataniyye , d.T).
- El-Aliye Şa' ravi , *Tefsir ibn Arafê bi rivayeti El- bisili Dirase ve tahkik li sü'rati El-A'raf* (Yüksek Lisans tezi, Cezayir Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, 2006).
- Abdümelik El-Kasım, *Verasetül enbiya* (Darul-Kalem, El- Kitap El- İslamiyye d.T).
- İbn Ferhun, El-Maliki, El-Dibac El-müzehhep fi marifeti ayan ulema El-Mezhep , editör: Muhammet El-Ahmedi Ebu El-Nur, (Kahire: Darul Turas).
- Ebul-Kasım Muhammet, el-Hafnavi, *Tarif-ü el- halef birical esselef* (Cezayir: Pierre Fontana Oriental Press, MS 1906).
- Muhammet bin Ahmet, İbn El- Şemma El – edille el- beyyinetü el- nuraniyyetü fi mafahir el- devletü el- hafsiyye ,editör: El-tahir bin Muhammet el-mamuri , (Kahire, Mısır: Arap Kitap Evi, 1984).
- Muhammet E l-Ahmedi, El-Zavahiri, *El- ilmü ve el- ulema ve nizamü el-ta'lim* , 2. Baskı, (Mısır : El –matbaa el- umumiyye 1955).
- Muhammet El-Ensari , El-Rassa', *El- hidayetü el- kafiyetü el-şafiyetü li beyani hakaik'i el – imam ibn arafe el-vafiye (Şerh hudud ibn arafe)* , editör: Muhammet Ebu El-Ecfan, El-Tahir el-Ma'muri , 1. Baskı, (Lübnan: Darul garp El-İslami, 1993).
- Muhammed Hasan Akil Musa, *Nüzhetül fūdala tehzip siyeri a'lami el-nubela lil imami el-zehebi* (Suudi Arabistan: Darul Endelüs , d.t.).
- Muhammet bin Arafê,"*el-muhtesaru el- fikhi*" Hafız Abdurrahman Muhammet Hayr, 1. Baskı (Dubai:Müessesetü Halef Ahmet el- haptur lil a'mali el- hayriyyeti, 2014).
- Muhammet Bin Arafê , "*El- muhtesaru fi el- mantık* ", editör: Saad Garrad (Tunus: Ekonomik ve Sosyal Araştırmalar ve Araştırma Merkezi, Tunus Üniversitesi, D. T.).
- Muhammet bin Arafê, *El-muhtesaru el- kelami* , editör: Nizar Hammadi, (Kuveyt: Dar El-diya yayın ve dağıtım için, 1434 Hicri).
- Muhammet El- fâzil bin âşur, "*El-Tefsir ve ricalehu*, 2. baskı, (Mısır: Mecmeu el- buhus el- ilmiyyetü fi el-ezher , yıl: 1970).

- Muhammet bin Muhammet bin Ömer bin Kasım , Mahluf, "*Şecaratü El- nur el- zekiyye fi tabakat el- malikiyye* 1. Baskı, (Beyrut, Lübnan: Dar el- kütüp el- ilmiyye , 2002).
- Nuveyhit, *mu'cem-u a'lam el- cezayir min sadri el- islam hatta el -asır el- hazır* ,2. Baskı, (Lübnan:müessesetü nüveyhit el-sekafiyetü lil te'lif ve el- tercem-e ve el-neşır, 1980).
- İbn Hişam, El-Ensari, *Şerh-u şuzur el- zehep fi ma'rifeti kelami el -arap* ,editör: Muhammet Ebu El-Fadl aşur, 1. Baskı (Lübnan:Dar-u ihya-u el-turas el-islami , 2001).

النحو وعلاقته بالعقيدة الإسلامية عند محمد بن آدم في أسئلة أجاب عنها

Salman MALLA YAHI*

Refaa MALLAIHI**

ملخص:

البحث يدور حول أسئلة أجاب عنها (محمد بن آدم البالكلي) في العقيدة والفلسفة الإسلامية بأسلوب رائع ومتقن، فهو عالمٌ جليلٌ له حواشي وتعليقات متفرقة على بعض الكتب؛ لذا فيحقق هذا البحث لغرضين أولهما: تسليط الضوء على تلك الأسئلة وإبراز ملكة (ابن آدم) ومدى تبحره في أغلب العلوم، ثانياً: بيان كيف أن النحو خدم العلوم بأسرها ولا يستغنى عنه، ولا بد منه وعلينا فهمه وإتقانه؛ لأنه يمكن بالنحو الوصول إلى سائر العلوم. ومنها العقيدة وربطهما ببعض والتركيز على سؤالين.

السؤال الأول: ما الفرق بين علم الله تعالى وكلامه؟

السؤال الثاني: حديث الرسول الله صل الله عليه وسلم (كَانَ اللَّهُ فِي عَمَاءٍ، مَا تَحْتَهُ هَوَاءٌ، وَلَا فَوْقَهُ هَوَاءٌ).

واخترنا سؤالين فقط من تلك الأسئلة لوجود مفردات اللغة والعقيدة الإسلامية فيها، ولعله من المثير للانتباه ويحتر في النفس أن هذا العالم له آثار عديدة في غاية الأهمية لم تر النور بعد حتى هذه اللحظة.

الكلمات المفتاحية: النحو، العقيدة الإسلامية، أسئلة أجاب عنها ابن آدم

* Lecturer, Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Department of Arabic Language and Rhetoric, Sivas, Turkey.

Öğr. Gör., Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, Sivas Türkiye.

salman.yahya@hotmail.com ORCID 0000-0001-5359-6088

** Assistant Professor, Bingöl University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Department of Arabic Language and Rhetoric, Bingöl, Turkey.

Dr. Öğrt. Üyesi, Bingöl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, Bingöl Türkiye.

dear200973@gmail.com ORCID 0000-0002-7860-2402

Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 21 March / Mart 2022

Accepted / Kabul Tarihi: 25 April / Nisan 2022

Published / Yayın Tarihi: 28 July / 28 Temmuz 2022

Volume / Cilt: 9; Issue / Sayı: 18; Pages / Sayfa: -458-472

Suggested ISNAD Citation: Salman Malla, Refaa Mallaihi "Muhammed b. Adem'in Cevapladığı Bazı Sorular Örneğinde Nahiv İle İslam Akaidi İlişkisi", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/18 (Temmuz- July 2022), -.458-472

www.dergipark.org.tr

Muhammed b. Adem'in Cevapladığı Bazı Sorular Örneğinde Nahiv İle İslam Akaidi İlişkisi

Salman MALLA YAHI
Refaa MALLAİHİ

Öz

Bu çalışma, Muhammed b. Adem el- Bâleki'nin Akaid ve İslam Felsefesiyle ilgili sorulara güzel ve güçlü bir üslupla verdiği cevapları ele almaktadır. el-Baleki, muhtelif kitaplar üzerine haşiyeye ve ta'likleri bulunan büyük bir alimdir. Dolayısıyla bu çalışmanın iki hedefi bulunmaktadır: Birincisi, bu sorulara ışık tutmak. el-Baleki'nin kabiliyetini ve birçok ilimdeki derinliğini ortaya koymak; ikincisi ise, Nahiv'in bütün ilimlere nasıl hizmet ettiğini ve Akaid'le olan ilişkisini açıklamaktır. Nahiv ilminin bu işlevini anlamak gerekir. Zira nahiv ile diğer ilimlere vasıtasıyla. Bu ilimlerden birisi de, akaidir. Akaid ile nahiv ilişkisi ve iki konu üzerinde durulmuştur: Allah Teala'nın ilmiyle kelamı arasındaki fark ve Hz. Peygamberin "Allah bir yalnızlık halindeydi; ne altında hava, ne de üstünde hava vardı." hadisi. Sadece iki soru seçmemin nedeni, İslam akaidiyle ve dil ile ilgili kelimelerin bu sorularda bulunmasındandır. Dikkat çekicidir ki kâinatta, içinde bulunduğumuz ana kadar karanlıkta kalmış birçok önemli eser mevcuttur.

Anahtar Kelimeler: Nahiv, İlim, Akaid, Kelam, İbn Adem.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين وأفضل الصلاة وأتم التسليم على سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين وبعد. العلوم الشرعية متنوعة ومتعددة، فكل علم من تلك العلوم لها مكانتها الخاصة في حياة المسلم و يجب عليه الإمام بما وتعلمها فإذا قام بما بعض سقط الإثم عن الآخرين وإلا أثم الجميع وعلم النحو ليس من فروض الكفاية وإنما هو وسيلة لمعرفة كلام الله ورسوله صل الله عليه وسلم. فالعلاقة بين علوم العربية وعلوم القرآن والشريعة من فقه وعقيدة علاقة تلازم، فلا غنى لأي منها عن الآخر¹، فالعقيدة الإسلامية وعلوم اللغة العربية لها علاقة قوية ووثيقة، ذلك أن العقيدة الصحيحة إنما مصدرها الكتاب والسنة الشريفة وللأسف الشديد فقد تاه كثير من الناس بسبب عدم الفهم الصحيح للغة العربية أو بسبب التأويل المنحرف لآية أو لحديث ما. وموضوع البحث يدور حول النحو وعلاقته بالعقيدة الإسلامية عند محمد بن آدم في أسئلة أجاب عنها وقد اخترنا سؤالين من تلك الأسئلة لوجود مفردات، وعبارات من اللغة العربية والعقيدة الإسلامية فيهما، السؤال الأول: الفرق بين علم الله تعالى وكلامه، والسؤال الثاني: حديث أبي رزين العقيلي (رضي الله عنه) حيث روي عنه أنه قال: قلت لرسول الله ﷺ أين كان ربنا قبل أن يخلق الخلق؟ قال رسول الله ﷺ: ((كان في [عما] ما تحت هواء ولا فوقه هواء))².

لذا نذكر علاقة علم النحو بالعقيدة وبما أن سؤال الثاني عبارة عن حديث لرسول الله صلوات الله وسلامه عليه؛ وأنه مصدر الثاني من مصادر التشريع بعد كتاب الله تعالى ومعرفة أسرار ومعانيه والمراد منه والأحكام المستخلصة منه يتوقف على معرفة اللغة العربية نحوًا وصرًا ولغةً وبلاغةً، وبخاصة ما ذكر في السؤالين من تعريف لكلمات أو مفردات في كتب النحو والعقيدة، وحيث يقول رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: ((نصّر الله امرأً سمع منّا حديثًا فبلغه

1 صايل عبد السلام الخليفات. أثر النحو في عقيدة التوحيد في لغة التنزيل. (رسالة ماجستير جامعة مؤتة، 2011م)، 3.

2 أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني، مسند الإمام أحمد بن حنبل، مح. شعيب الأرنؤوط "وأخرون" (دط: مؤسسة الرسالة، 2001)، 108/16 (رقم الحديث. 16188)

ابن ماجة أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجه، مح. محمد فؤاد عبد الباقي (دط: دار إحياء الكتب العربية د.ت)، 126/125 (رقم الحديث. 182).

كَمَا سَمِعَهُ، فَرُبُّ مُبَلِّغٌ أَوْعَىٰ مِنْ سَامِعٍ))³. فإذا كان هذا كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم فوجب علينا أن نعرف مراد رسول الله صلى الله عليه وسلم من كلامه حتى نبينه كما أراد صلى الله عليه وسلم.

أما خطة البحث فهي كالتالي:

المدخل: وفيه

أولاً: حياة ابن آدم ومقدمته في بداية المخطوط

ثانياً: أهمية علم النحو بالنسبة لسائر علوم الشريعة وعلاقته بها

ثالثاً: منهج البحث وأهميته

ومطلبين اثنين ولكل مطلب أربعة فروع

المطلب الأول: الفرق بين علم الله تعالى وكلامه

المطلب الثاني: حديث أبي رزين العقيلي (رضي الله عنه).

وينتهي البحث بخاتمة، ذكرنا فيها أبرز نتائج البحث.

المدخل⁴:

أولاً: حياة ابن آدم ومقدمته لأسئلة أجاب عليها:

محمد بن آدم بن عبد الله بن محمد بن يوسف بن عثمان بن الياس بن حسين الروستائي المشهور بابن آدم البالكلي⁵.

ولد العلامة محمد بن آدم بن عبد الله البالكلي في قرية (روست)، قريبة من الجبل (حساروست) التابعة لمدينة سوران في شمال العراق. في سنة (1164هـ/1750م)، وهو التاريخ الذي اعتمده بعض المؤرخين والعلماء والباحثين منهم: زبير بلال إسماعيل (ت: 1998م)، والشيخ عبد الكريم المدرس (ت: 2005م)، والدكتور (محمد صابر مصطفى) وغيرهم، وأشار ابن آدم في سلسلة الذهب المكتوبة بخط يده (1234هـ) وعلى هذا يكون ولادته نحو (1164هـ)⁶، و هناك رأي آخر يرى أن ابن آدم ولد في سنة (1160هـ/1747م)⁷.

نشأ ابن آدم وترعرع في قرية (روست) ودرس على والده، وكان أبوه عالماً جليلاً له حواشي وتعليقات متفرقة على بعض الكتب⁸، وكان كريماً وصاحب علم وله تكية يؤمها الطلاب لتلقي العلوم، ومن بين هؤلاء ابنه⁹. فقرأ على والده آدم حتى برع في أغلب العلوم ثم رجع إلى قرية (روست) فأخذ الإجازة العلمية من والده¹⁰، وكان ابن آدم محباً للسير والتنقل لتحصيل العلوم، فسافر إلى بلدة (ساوبلاغ-مهباد) في إيران (1192هـ) ليتعلم اللغة الفارسية فتعلمها، ولما زاع صيت علمه وفضله طلبه الأمير (مصطفى بك بن أوغز بك)¹¹ أمير سوران إلى عاصمته (روان دوز) للإفتاء والتدريس فيها، وظل ابن آدم

³ أبو داود سليمان بن داود بن الجارود الطيالسي البصري، مسند أبي داود الطيالسي، مح. محمد بن عبد المحسن التركي (مصر، دار هجر، 1419/1999) 505/1 (رقم الحديث: 618).

- محمد بن حبان بن أحمد الدارمي، التميمي. صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، مح. شعيب الأرنؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1414/1993)، 268/1 (رقم الحديث: 66).

⁴ محمد أحمد بابكر "وأخرون"، "أسئلة أجاب عنها محمد ابن آدم البالكلي"، مجلة العلوم الإسلامية والحضارة، جامعة السليمانية- العراق/ العدد 3 (2016).

⁵ انظر: زبير بلال إسماعيل، علماء ومدارس أربيل، موصل، (د.م. مطبعة الزهراء، 1404/1984)، 100.

⁶ انظر: المدرس، عبد الكريم محمد المدرس، علماءنا في خدمة العلم والدين، عني بنشره، محمد علي القرداغي، (1403هـ/1983)، 507.

- محمد أحمد بابكر "وأخرون"، "أسئلة أجاب عنها محمد ابن آدم البالكلي"، 74،

محمد أحمد بابكر "وأخرون"، "ابن آدم البالكلي حياته وآثاره"، مجلة العلوم الإنسانية لجامعة زاخو، (العراق، ج:6، العدد:4)، 1004.

⁷ رشيد أحمد رشيد وأخرون، "ابن آدم البالكلي حياته وآثاره"، 1004.

⁸ انظر: المدرس، "علمائنا"، 507. - محمد أحمد بابكر "وأخرون"، "أسئلة أجاب عنها محمد ابن آدم البالكلي" 74.

رشيد أحمد رشيد "وأخرون"، "ابن آدم البالكلي حياته وآثاره"، 1004.

⁹ رشيد أحمد العمادي، ابن آدم وجهوده النحوية: رسالة ماجستير (كلية الآداب، قسم اللغة العربية، جامعة صلاح الدين)، 5.

¹⁰ ينظر: المدرس، "علمائنا"، 507. - محمد أحمد بابكر، "أسئلة أجاب عنها محمد ابن آدم البالكلي"، 74.

¹¹ مصطفى بك (1242-000هـ/1826-000م) ابن أوغز بك بن أحمد بك: من أمراء السوران، استلم الإمارة بعد وفاة والده، في أوائل القرن الثالث عشر الهجري. انظر: محمد زكي بك، مشاهير الكرد في العهد الإسلامي، ترجمة، سانحة زكي بك (بغداد، مطبعة التقيض الأهلية، 1945)، 190. - محمد علي الصوري، معجم أعلام الكرد (السليمانية، دن. 2006)، 708.

في (راون دوز) يتمتع بقدر كبير من الاحترام والتقدير، وكانت مدرسته تُشَدُّ إليها الرجال من مناطق شتى، فاشتغل بالتدريس والتأليف فقرأ عليه جم غفير من العلماء والفضلاء.¹²

ثم بعد مدة غادر (راون دوز) إلى روست فأقام فيها وشهدت هذه القرية كتابة معظم مؤلفاته.¹³
كان ابن آدم عالماً موسوعياً، خلف ما يقرب من مئة مؤلف في علوم مختلفة ألّف في علوم اللسان من نحو، و صرف، وبلاغة، وعروض، وعلوم الفقه والأصول، والمنطق، والهيئة، والحساب، والتاريخ، وغيرها.

ومعظم مؤلفات ابن آدم لم ترى النور بعدُ فكثير منها مفقودة، وبعضها لا تزال مخطوطة في المكتبات الخاصة والعامة.¹⁴
ولابن آدم أربعة عشر ولداً، منهم ابنتان وهما: (فاطمة، وخديجة) وأسماء أولاده كلهم عبادة، أي لهم أسماء تبدأ بكلمة (عبد) عدا أحد أولاده يسمى أحمد، وهو الجد الأكبر للملا ويسى، وبرع بعض من أولاده في العلوم ولهم مصنفات.¹⁵

مقدمة لابن آدم

((أيام أولها السبت وآخرها الأحد السابع والعشرين من جماد الأولى من سنة ألف ومائة وستة من هجرة خير البرية عليه وعلى آله أفضل الصلاة والتحية سنة 1106هـ، وتم الشرح يوم الاثنين التاسع والعشرين من شعبان سنة 1311هـ، سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين آمين والحمد لله رب العالمين.

بسم الله الرحمن الرحيم رب وفقني إنك أنت العزيز الكريم

أحمدك والحمد من آلائك، وأشكرك والشكر من نعمتك وأصلي وأسلم على سيدنا محمد خير أنبيائك، وعلى آله وأصحابه إلى يوم لقائك.
أما بعد: فيقول الفقير إلى الله محمد بن آدم بن عبد الله: أنه قد اشتهر بين الأنام من الخواص والعوام أسئلة مالت إلى أجوبتها الفحول، وتاهت فيها العقول، فأردت تقرير الجواب وتحرير الصواب على وجه مقبول يؤمّ وسبيل مسبول يعم، إنه ولي كل مأمول ومسؤول، توكلت عليه وهو خشب من يتوكل عليه¹⁶)).

ثانياً: أهمية علم النحو بالنسبة لسائر علوم الشريعة وعلاقته بها

أن علوم الشريعة-على رغم أهميتها-لا نستطيع أن نصل إلى حقائقها، وفهم أسرارها بغير علم النحو، لا نستطيع إدراك كلام الله تعالى وفهم دقائق التفسير، وأحاديث رسول الله صل الله عليه وسلم، وأصول الفقه والعقيدة وأدلة الأحكام من مسائل فقهية وبحوث شرعية إلا بتعلم علم النحو، والإحاطة بقواعده.

فعلم النحو لا يستغنى عنه، ولا بد منه وعلينا فهمه وإتقانه؛ لأن بالنحو يكون الوصول إلى سائر العلوم.

وهنا نذكر بعض أقوال العلماء في اللغة العربية وأهميتها وفضلها على سائر العلوم.

قال الزمخشري رحمه الله¹⁷: ((فليس هناك علم من العلوم الإسلامية فقهها وكلامها، وعلمي تفسيرها وأخبارها إلا وافقاره إلى العربية بين لا يدفع، ومكتشف لا يتقنع، وكذلك الكلام في معظم أبواب أصول الفقه مبني على علم الإعراب)).

حيث يبين ابن مالك¹⁸ فضل علم النحو ومكانه بين العلوم وفيه صلاح الألسنة يقول:

فالنحو صلاح الألسنة والنفس إن تعدم سناه في سنة

12 ينظر: المدرس "علمناونا"، 508.

13 ينظر: المدرس، "علمناونا"، 508. -محمد أحمد بابكر "وأخرون"، "أسئلة أجاب عنها محمد ابن آدم البالكلي"، 75. -رشيد أحمد رشيد، "وأخرون"، "ابن آدم البالكلي حياته وأثاره"، 1005.

14 ، رشيد، "وأخرون"، "ابن آدم حياته وأثاره"، 1007.

15 انظر: المدرس، "علمناونا"، 508. - محمد أحمد بابكر، "أسئلة أجاب عنها محمد ابن آدم البالكلي"، 74، 75. -رشيد "وأخرون"، "ابن آدم البالكلي حياته وأثاره"، 1004.

16 ابن آدم البالكلي، محمد أحمد بابكر "وأخرون" "أسئلة أجاب عنها ابن آدم" 115.

17 أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله، المفصل في صنعة الإعراب، مح. علي بو ملح (بيروت، مكتبة الهلال، 1993)، 18/1.

18 محمد بن عبد الله، جمال الدين ابن مالك، شرح الكافية الشافية، مح. عبد المنعم أحمد هريدي (جامعة أم القرى مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي كلية الشريعة والدراسات الإسلامية مكة المكرمة)، 39/1.

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية¹⁹ - رحمه الله -: ((فمعرفة العربية التي خوطبنا بها مما يعين على أن نفقه مراد الله ورسوله بكلامه)).
وقال ابن خلدون²⁰ - رحمه الله -: في الفصل الخامس والأربعين في علوم اللسان العربي. أركان علوم اللسان العربي أربعة وهي: ((اللغة والتحو والبيان والأدب ومعرفة ضرورية على أهل الشريعة إذ مأخذ الأحكام الشرعية كلها من الكتاب والسنة وهي بلغة العرب ونقلتها من الصحابة والتابعين عرب وشرح مشكلاتها من لغاتهم فلا بد من معرفة العلوم المتعلقة بهذا اللسان لمن أراد علم الشريعة)).
وقال السعدي: ((التحوي في العلم كالمليح في الطعام لا يستغني شيء عنه²¹)).
فالعلاقة بين علوم العربية وعلوم القرآن والشريعة من فقه وعقيدة علاقة تلازم، فلا غنى لأي منها عن الآخر²²، فعلم العقيدة وعلاقتها بعلوم اللغة العربية علاقة متينة وثيقة، ذلك أن العقيدة الصحيحة إنما تؤخذ من الكتاب والسنة.

ثالثاً: منهج البحث وأهميتها

أما من حيث المنهج فقد قمنا بجمع المعلومات القريبة للبحث والمراجع ومقارنتها وتحليلها والتبعية والاستقراء وجمع المعلومات وتسجيلها وترتيبها وتحريرها وكتابة النهائية، ووضع العناوين المناسبة لها، ووضعها؛ لمتن ابن آدم - رحمه الله - حاشية.
وتكمن أهمية البحث بأن اللغة العربية لها فضل على سائر العلوم وأن ابن آدم - رحمه الله - عالم جليل متضلّع في العلوم العقلية والنقلية، له حواشٍ وتعليقات متفرقة على بعض الكتب وكثر حياته للتدريس والتأليف، وإجابته عن أسئلة هامة بقيت في صدور أصحابنا أزمنة طويلة وهذه الأجوبة القوية إن دلت على شيء فإنها تدل على سعة اطلاعه ووفرة علمه ودقته واعتقاده الصحيح، ولا شك أن ذلك يعكس مدى اهتمام علمائنا باللغة العربية التي لم تكن لغتهم الأم، وحرصهم على شريعة الله من حلال وحرام، وعلى اعتقادهم الصحيح وإيمانهم بالله ورسوله صل الله عليه وسلم.

المطلب الأول: السؤال الأول: الفرق بين علمه الله تعالى وكلامه²³.

وفيه أربعة فروع:

الفرع الأول: مفهوم الكلام والعلم

يقول الشيخ ابن آدم - رحمه الله -: ((أن العلم الصورة الحاصلة عند المدرك أو فيه²⁴، والفرق بينه وبين المعلوم عند المحققين اعتباري، فهما متحدان

ذاتا.

وأما الكلام فهو إما لفظي مركب من الحروف والأصوات المقطعة ولا اشتباه في أنه غير علم، وإما معنوي دلّ عليه الكلام اللفظي كقوله²⁵:

19 ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم بن محمد الحراني الدمشقي، الإیمان، مح. محمد ناصر الدين الألباني (عمان، الأردن، المكتب الإسلامي، ط5، 1416/1996)، 1/ 97.

20 عبد الرحمن بن محمد، أبو زيد، ولي الدين ابن خلدون، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من نوي الشأن الأكبر، مح. خليل شحادة (بيروت، دار الفكر، ط2، 1408/1988)، 1/ 753.

21 شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن السخاوي، فتح المغيب بشرح ألفية الحديث للعراقي، مح. علي حسين علي (مصر، مكتبة السنة، 1424/2003)، 3/ 161.

22 صايل عبد السلام الخليفات، أثر النحو في عقيدة التوحيد في لغة التنزيل، 3.

23 ابن آدم، المخطوط، 115.

24 ينظر: التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله، شرح المقاصد، (بيروت-لبنان، دار الكتب العلمية، 1422/2001)، 1/ 56.

25 التخریج: البيت كامل للأختل: في شرح المفصل للزمخشري، 75. - وفي شرح شذور الذهب 35. ولم أقع عليه في ديوانه.

اللغة: الفؤاد: القلب، وقيل: وسطه، وقيل: عشائه.

المعنى: الكلام الحقيقي هو الكلام الصادر عن القلب فعلاً، وما للسان إلا رسول للناس بما يصدر عن القلب.
الإعراب: "إن": حرف مشبه بالفعل. "الكلام": اسم "إن" منصوب بالفتحة. لفي: اللام: هي اللام المزلحقة، وحذف الخبر بعدها، "في": حرف جر.
"الفؤاد": اسم مجرور بفي، والجار والمجرور متعلقان بالخبر المحذوف، بنقدير: إن الكلام لموجود في الفؤاد. "وإنما": الواو: استئنافية، "إنما": كافة مكفوفة. "جعل": فعل ماضٍ مبني للمجهول مبني على الفتح. "اللسان": نائب فاعل مرفوع بالضممة. "على الفؤاد": جار ومجرور متعلقان بـ "دليلاً".
"دليلاً": مفعول به ثانٍ منصوب بالفتحة.

وجملة "إن الكلام ...": ابتدائية لا محل لها. وجملة "جعل": استئنافية لا محل لها.

وقد ذكر البيت هنا للاستشهاد على أن الكلام قد لا يكون ظاهرًا مسموعًا وإنما يراد به المعنى القائم بالنفوس.

وأول القصيدة:

لا يعجبنيك من خطيب خطيبة
إن الكلام لفي الفؤاد وإنما
حتى يكون مع الكلام أصيلاً
جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل الكلام على الفؤاد دليلاً))

الفرع الثاني: الفرق بين العلم والكلام :

الفرق بينهما: ((وإنما الاشتباه في ذلك وبيانه أنه قال... "والقرآن كلام الله غير مخلوق" وانعقد على ذلك الإجماع²⁶، فقالوا لا شك أن الألفاظ حادثة؛ فالمعنى بالقديم هو المعنى المدلول عليه عين العلم المتحد مع المعلوم ذاتاً لا فرق بينهما إلا بالاعتبار، فمن حيث أنه مدلول اللفظ الكلام، ومن حيث أنه حاصل عند المدرك علم)).

يقول الشيخ ابن آدم - رحمه الله -: ((هذا هو تقرير السؤال. فأقول في تقرير الجواب: مبنى الاشتباه أمر لفظي يندفع ببيان المراد، فنقول: العلم حقيقة صفة واحدة بسيطة قائمة بذات العالم تتعلق بالمعلومات وهو بهذا المعنى غير المعلوم)).

الفرع الثالث: تعريف ابن آدم صفات المعاني: القدرة والكلام والإرادة²⁷ :

((القدرة: معنى واحد بسيط قائم بذات القادر غير المقدر)).

((الكلام: معنى واحد بسيط قائم بذات المتكلم مبدأ لنظم المعاني الذهنية و المدركية والألفاظ الدالة عليها، وهو بهذا المعنى غيره بمعنى المعاني

الذهنية المدلول عليها بالألفاظ.

كما أن الإرادة: غير المراد فعله تعالى معنى واحد بسيط متعلق بالمعلومات، وهو غير الكلام بالذات؛ فإن كلامه تعالى معنى واحد بسيط قائم بذاته تعالى مبدأ لنظم المعاني والألفاظ الدالة على ذلك المبدأ البسيط وهذا المعنى غير العلم كما لا يخفى)).

((القضاء العقلي المدلول عليه بقولنا: زيد قائم، أعني مبدأ الحكم والجمع بين الطرفين غير العلم)).

الفرع الرابع: ذكر ابن آدم رحمه الله قول الرازي في مفهوم الكلام

((قال الإمام الرازي²⁸: ويدل على ذلك وجود الحكم الذهني في الكواذب دون العلم والاعتقاد، ولا يناهز وحدة الكلام كونه أمراً أو نهيًا وخبرًا

واستخبارًا؛ إذ التحقيق أن الكلام كله خير))²⁹.

قال الإمام الرازي: "لأن الأمر عبارة عن تعريف الغير أنه لو فعل لصار مستحقاً للمدح، ولو تركه لصار مستحقاً للذم، وكذا القول في النهي. وإذا

كان رجوع الكلام إلى شيء واحد وهو الخير صح قولنا أن كلامه تعالى واحد"³⁰.

المطلب الثاني: السؤال الثاني:³¹ حديث أبي رزين العقيلي (رضي الله عنه) حيث روي عنه أنه قال: قال قلت لرسول الله ﷺ أين كان ربنا قبل أن

انظر: الزمخشري، يعيش بن علي بن يعيش موفق الدين الأسدي الموصل، المعروف بابن يعيش وياين يعيش، شرح المفصل للزمخشري، قدم له: إميل بديع يعقوب (بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، 2001/1422)، 75/1 - ابن هشام، عبد الله بن يوسف بن أحمد أبو محمد، جمال الدين، شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب، مح. عبد الغني الدقر (سوريا، الشركة المتحدة للتوزيع، د.ت)، 35/1.

²⁶ أجمع أهل السنة أن القرآن كلام الله تعالى في الأصناف مكنوب وفي القلوب محفوظ وعلى الألسن مقروء وعلى النبي عليه الصلاة والسلام منزل ولفظنا بالقرآن مخلوق وكتابتنا له مخلوقة وقراءتنا له مخلوقة والقرآن غير مخلوق انظر: أبي حنيفة، النعمان بن ثابت بن ماه، الفقه الأكبر (مطبوع مع الشرح الميسر على الفقهين الأيسر والأكبر المنسوبين لأبي حنيفة تأليف محمد بن عبد الرحمن الخميس)، (الإمارات العربية، مكتبة الفرقان، 1419/1999)، 20/1. - ابن حنبل، أحمد بن محمد بن حنبل بن أسد الشيباني، الرد على الجهمية والزنادقة، مح. صبري بن سلامة شاهين (دم، دار الثبات للنشر والتوزيع، د.ت)، 162/1.

²⁷ الحياة، العلم، القدرة، الإرادة، السمع، البصر، الكلام، تسمى عند الأشاعرة بصفات المعاني، وطريق إثباتها عندهم العقل ثم النقل. الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن قايماز الذهبي، العرش، مح. محمد بن خليفة بن علي التميمي (عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، ط2، 2003/1424)، 77/1.

- بن خليفة، محمد بن خليفة بن علي التميمي. معتقد أهل السنة والجماعة في أسماء الله الحسنى، (الرياض، المملكة العربية السعودية، أضواء السلف، 1999/1419)، 23/1.

²⁸ الرازي: هو محمد بن عمر بن الحسين بن الحسين التيمي البكري، أبو عبدالله، فخر الدين الرازي، الفقيه الشافعي الأصولي، المتكلم النظار المفسر، الأديب الشاعر الحكيم الفيلسوف الفلكي، تصانيفه كثيرة منها مفتاح الغيب، والمحصل في الفقه، ولد سنة (544هـ) (ت: 606هـ). انظر: أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، مح. إحسان عباس (بيروت، دار صادر، 1971)، 252-248/4. - تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى. مح. محمود محمد الطناحي، عبد الفتاح محمد (دم. دار هجر، ط2، 1413)، 81/8 وما بعدها.

²⁹ انظر: فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي، الأربعين في أصول الدين، مح. أحمد حجازي السقا (القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، 1436)، 252-247/1.

³⁰ ينظر: الرازي، الأربعين في أصول الدين، ج 252/1.

³¹ في المخطوط السؤال الثالث.

يَخْلُقُ الْخَلْقَ؟ قَالَ ع: ((كَانَ فِي عَمَاءٍ³² مَا تَحْتَهُ هَوَاءٌ وَلَا فَوْقَهُ هَوَاءٌ))³³

الفرع الأول: الظرف

(أين)³⁴:

قال ابن آدم -رحمه الله-: ((تقرير السؤال أن صدور هذه الكلمات من مشكاة النبوة لا يخلو من إشكال؛ فإن كلمة (أين) في كلام السائل موضوعة للسؤال عن المكان)).

الفرع الثاني: حذف المضاف:³⁵

الفرع الثالث: تعريف العماء:

((العماء³⁶ في اللغة هو السحاب الرقيق وهو من مقولة الجسم فوقه في الجواب يدل على أن الواقع فيه جسم أو جسماني، إذا الواقع في الجسم لا يكون إلا جسماً أو جسمانياً وهو تعالى منزّه عن ذلك علواً كبيراً، وأيضاً تقييد السؤال بقوله: "قبل أن يخلق الخلق" يشعر بأنه تعالى بعد خلق الخلق في الخلق، وذلك مؤهّم الخلل فتعالى الله عن جميع ذلك علواً كبيراً والله أعلم)).

يقول ابن آدم -رحمه الله- أقول في تقرير الجواب:

الفرع الرابع: حقيقة الحجاب³⁷:

((اعلم أن له تعالى حجبا من النور... يقال له: حجاب الكبرياء لا يلقي ذلك الحجاب على وجهه حين يرى في الجنة، ويتجلى فيه لعباده فذلك

الحجاب ككرة مضمّنة متميّزة فيها الصور العلمية له تعالى بعضها عن بعض.

صفة الحجاب: كأن كرة عالم الحسن نافذة فيها شبيهة بالفلك في عرف أرباب المكاشفة نصفه الأعلى يسمى فلك الربوبية ونصفه الأسفل يسمى فلك العبودية وتماهى يسمى الوجود العام والنفس الرحمانى.

تشبيه الحجاب بالسحاب: ثم إنّما شبه ذلك الحجاب في الجواب [بالعماء] الذي هو السحاب الرقيق؛ لأنه كما أن العماء لا يستر وجه الشمس لا يمنع عن رؤيتها فيه كذلك حجاب النور لا يستر وجه الله تعالى ولا يمنع عن رؤيته، فالمراد بالعماء في الجواب ذلك الحجاب لا حقيقة [العماء]، والقرينة على

³² كل الروايات جاءت بلفظ (عماء) وليس (غماء) وقد يكون الخطأ من الناسخ. أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني، مسند الإمام أحمد بن حنبل، مح. شعيب الأرنؤوط، "وأخرون" (د.م. مؤسسة الرسالة، 2001/ 1421)، 108/26، (رقم الحديث. 16188).

أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني ابن ماجه، سنن ابن ماجه، مح. محمد فؤاد عبد الباقي، فيصل عيسى البابي الحلبي، (د.م. دار إحياء الكتب العربية د.ت)، 64/1، (رقم الحديث. 182).

³³ تم تخريج الحديث في المقدمة، 3.

³⁴ أين" فهي ظرف مكان مبنية على الفتح. انظر: أبو سعيد الحسن بن عبد الله بن المرزبان السيرافي، شرح كتاب سيبريه، مح. أحمد حسن مهدي، علي سيد علي (بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، 2008)، 459/2.

مجد الدين بن محمد بن عبد الكريم الشيباني الجزري ابن الأثير، البيهقي في علم العربية، مح. فتحي أحمد علي الدين، (د.م. د.ن. 1420)، 627/1. ³⁵ قوله: أَيْنَ كَانَ رَبُّنَا مِنْ مَضَافٍ مَخْدُوفٍ فَيَكُونُ التَّقْدِيرُ: أَيْنَ كَانَ عَرْشُ رَبِّنَا، وَيَدُلُّ عَلَيْهِ قَوْلُهُ: وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ. انظر: عبد القادر بن عمر البغدادي، خزائن الأدب ولب لسان العرب، مح. عبد السلام محمد هارون (القاهرة، مكتبة الخانجي، ط4، 1997/ 1418)، 459/6.

محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، أبو الفيض الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، مح. مجموعة من المحققين (د.م. دار الهداية، د.ت)، 111/39.

³⁶ قَالَ أَبُو عُبَيْدٍ: الْعَمَاءُ فِي كَلَامِ الْعَرَبِ السَّحَابُ؛ قَالَهُ الْأَصْمَعِيُّ وَغَيْرُهُ، وَهُوَ مَمْدُودٌ، وَيُقَالُ: هُوَ فِي أَرْبَعَةِ أَهْوَاءٍ فَدَبَّ السَّحَابُ فَالسَّحَابُ يَنْجَابُ عَنْهُ أَي يَنْكَشِفُ؛ قَالَ أَبُو عُبَيْدٍ: وَإِنَّمَا تَأَوَّلْنَا هَذَا الْحَدِيثَ عَلَى كَلَامِ الْعَرَبِ الْمَعْقُولِ عَنْهُمْ وَلَا نَدْرِي كَيْفَ كَانَ ذَلِكَ الْعَمَاءُ، وَقَالَ الْأَزْهَرِيُّ: وَقَدْ بَلَّغَنِي عَنْ أَبِي الْهَيْثَمِ، وَلَمْ يَعْزُهُ إِلَيْهِ ثِقَةٌ، أَنَّهُ قَالَ فِي تَفْسِيرِهِ هَذَا الْحَدِيثَ وَلَفْظُهُ إِنَّهُ كَانَ فِي عَمَى، مَقْصُورٌ، قَالَ: وَكُلُّ أَمْرٍ لَا تَدْرِيهِ الْقُلُوبُ بِالْمَعْقُولِ فَهُوَ عَمَى، قَالَ: وَالْمَعْنَى أَنَّهُ كَانَ حَيْثُ لَا تَدْرِيهِ عَقُولُ بَنِي آدَمَ وَلَا يَبْلُغُ كُنْهَهُ وَصَفْتُ؛ قَالَ الْأَزْهَرِيُّ: وَالْقَوْلُ عِنْدِي مَا قَالَهُ أَبُو عُبَيْدٍ أَنَّهُ الْعَمَاءُ، مَمْدُودٌ، وَهُوَ السَّحَابُ، وَلَا يُدْرَى كَيْفَ ذَلِكَ الْعَمَاءُ بِصِفَةِ تَحْضُرِهِ وَلَا نَعْتِ بَحْثِهِ، وَيَقْوَى هَذَا الْقَوْلُ قَوْلُهُ تَعَالَى: هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ، وَالْغَمَامُ: مَعْرُوفٌ فِي كَلَامِ الْعَرَبِ إِلَّا أَنَّا لَا نَدْرِي كَيْفَ الْغَمَامُ الَّذِي يَأْتِي اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِي ظُلَلٍ مِنْهُ، فَحَنَّنَ نَوْمًا بِهِ وَلَا نُكَيِّفُ صِفَتَهُ، وَكَذَلِكَ سَائِرُ صِفَاتِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ. انظر: محمد بن أحمد بن الأزهرى الهروي، أبو منصور، تهذيب اللغة، مح. محمد عوض مرعب (بيروت، دار إحياء التراث العربي، 2001)، 156/3.

أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، معجم مقاييس اللغة، مح. عبد السلام محمد هارون (د.م. دار الفكر، 1979/ 1399)، 135/4.

³⁷ ذكر في لسان العرب: الحجاب: الميتز. حَجَبَ الشَّيْءَ يَحْجُبُهُ حَجْبًا وَحَجَابًا وَحَجَبَهُ: سَتَرَهُ. وذكر في مشارق الأنوار أن: أصل الحجاب الميتز وفي صفة الله تعالى راجع إلى ستر الأُبصار ومنعها من رؤيتها والحجاب حقيقة في حقه خلقه قال الله تعالى: [كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون]. انظر: السبتى، عياض بن موسى بن عياض بن عمرون اليحصبي، مشارق الأنوار على صحاح الآثار (د.م. المكتبة العتيقة ودار التراث، د.ت)، 181/1.

انظر: ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور، لسان العرب (بيروت، دار صادر، ط3، 1414-)، 298/1.

ذلك نفي ما هو من لوازم الحقيقة اللغوية فوقية الهوا وتحتيته [للعماء] بقوله ما تحته هواء ولا فوقه هواء³⁸)).

الخاتمة

لك الحمدُ ربناً على ما يسرت وأعنت ، ولك الشكر على ما أنعمت وأوليت ونسألُ الله أن يرزقنا الإخلاصَ في القول والعمل. كما أسأله أن نكون من المحسنين للعلامة محمد بن آدم - رحمه الله بإظهار علمه والدلالة عليه. بعد دراستنا لأسئلة أجاب عليها ابن آدم - رحمه الله - واخترنا من بين تلك الأسئلة فقط سؤالين لوجود مفردات علمي النحو والعقيدة فيها وتوصلنا إلى نتائج عدة:

العلاقة بين علوم العربية وعلوم القرآن والشريعة من فقه وعقيدة علاقة تلازم ، فلا غنى لأي منها عن الآخر. علم النحو لا يستغنى عنه ، ولا بد منه ، وعلينا فهمه وإتقانه؛ لأن النحو يكون الوصول إلى سائر العلوم. يعد هذه الأسئلة التي أجاب عليها ابن آدم أسئلة حار عن بيئاتها من المحققين والمنشغلين بالعقائد والأصول، وبقيت يخالج صدورهم أزماناً طويلة وأحقاباً كثيرة، وهذه الأجوبة القوية إن دلت على شيء فإنها تدل على سعة اطلاع هذا العالم الجليل ودقته العميقة ووفرة علمه واعتقاده³⁹. جمع ابن آدم المصطلحات العقدية والنحوية مثل: العلم والإرادة والقدرة وأيضاً مصطلحات النحوية مثل: الكلام واللفظ والحرف. اهتمام ابن آدم بمصطلح الكلمة، وما طرأ على هذه الكلمة من تطور دلالي في علم النحو، وبيان أنّ العرب لم يعرف عنهم أنهم استعملوا لفظ الكلمة والكلام إلا في الجملة النامة.

تشابه تقسيم الألفاظ بين النحاة وبين العقديين.

دقة ابن آدم في إجابته لتلك الأسئلة وتفاعلها مع علوم الآلة.

وفي مجال التأثير العقدي الكلامي والنحوي وجدنا استخدام ابن آدم التعبيرات النحوية للنحاة مثل: زيد قائم، وتعريف لبعض الكلمات لغة واصطلاحاً، وتعبيرات وكلمات لها علاقة بعلم العقيدة مثل: الألفاظ حادثّة؛ فالمعنى بالقديم هو المعنى المدلول عليه عين العلم المتحد، حاصل عند المدرك علمً. وتعريف لبعض الكلمات: مثل: القدرة، والإرادة، والإدراك.

فُيعد ابن آدم عالماً موسوعياً كتب في علوم مختلفة من علوم اللسان من نحو، وصرف، وبلاغة، وعروض، وعلوم الشريعة من فقه والأصول، والمنطق، والعقيدة والفلسفة الإسلامية والتاريخ وغيرها، فهو من طبقة الأئمة في عصره؛ لسعة اطلاعه على العلوم وأقوال العلماء وأدلتهم اطلاعاً مكثراً من الإجابة على تلك الأسئلة.

38 ابن آدم، المخطوط، 117-118.

39 محمد أحمد بابكر، "آخرون"، "أسئلة أجاب عنها محمد بن آدم"، 71.

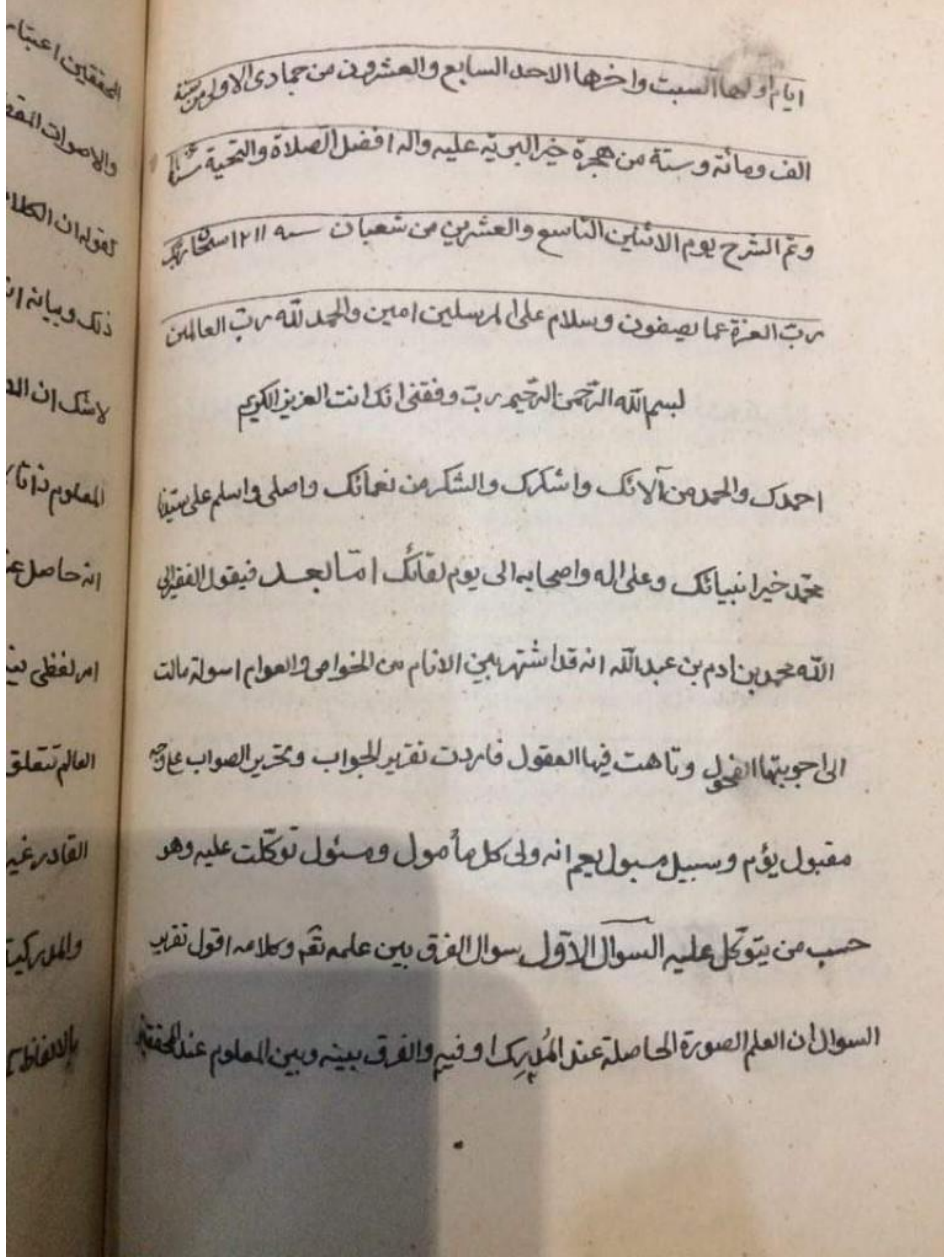
Kaynakça

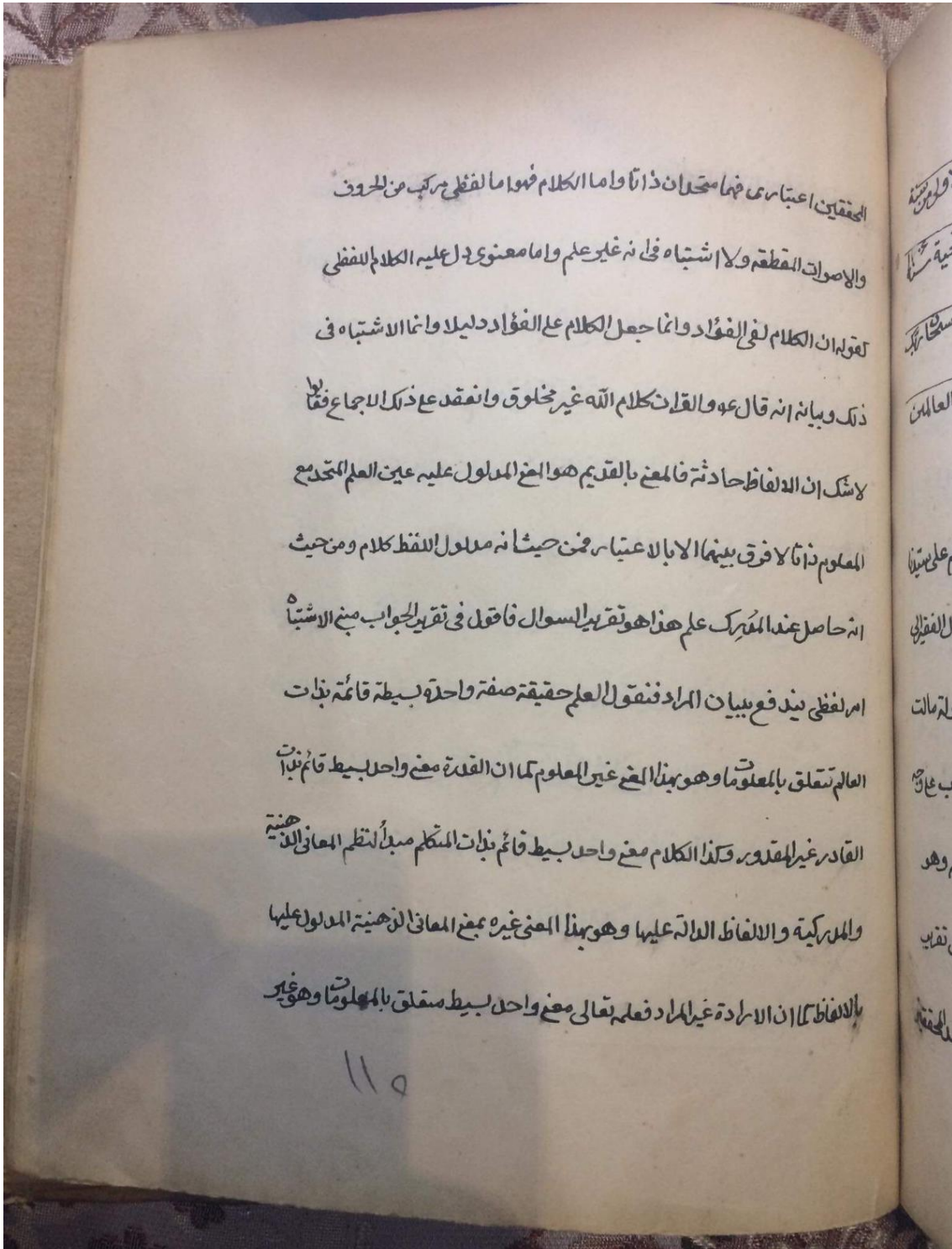
- İbn'ül Esîr, Mecduddin b. Abdulkerim eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Bedî' fî Alemi'l-Arabiyye*, thk. Fethi Ahmed Aliyyüddin. 1. Basım. y. y. ts.
- İbn Teymiyye, Takiyyüddin Ahmed b. Abdulhalim b. Muhammed el-Harrânî ed-Dimeşk, *el-İman*, thk. Muhammed Nasıruddin el-Elbanî, Umman, Ürdün: el-Mekteb'ul-İslâmî, 5. Basım, 1416/1996.
- İbnu Hanbel, Ahmed b. Muhammed b. Hanbel b. Esed eş-Şeybânî. *er-Reddu ale'l-Cehmiyyeti ve'z-Zenâdika*, thk. Sabri b. Selame Şahin. Dâru's-Sebat li'n-Neşri ve't-Tevzî: 1. Basım. y.y. ts.
- İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed, Ebû Zeyd, Veliyyüddîn el-Hadramî el-İşbîlî. *Dîvânu'l-Mubtede' ve'l-Haber fî Tarihi'l-Arabi ve'l-Berber ve Men Asârahum min zevi's-Şe'ni'l-Ekber*. Thk. Halil Şehade. Beyrut: Dâr'ul-Fikr, 2. Basım, 1408/1988.
- İbn Hallikan, Ebu'l Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed el-Bermekî. *Vefeyâtu'l-A'yan ve Ebnau Ebnai'z-Zaman*. Thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru Sâdir, 1. Basım, 1419/1999.
- İbn Halife, Muhammed b. Halife b. Ali et-Temîmî. *Mu'tekid Ehl-i's-Sünne ve'l-Cemaeh fî Esmâillahi'l-Hüsna*. Riyad, Suudi Arabistan: Edvau's-Selef. 1. Basım, 1419/1999.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvîni, *Sünen-i İbn Mâce*. Thk. Muhammed Fuad Abdalbaki. Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye: Faysal İsa el-Bâbî el-Halebî.
- İbn Mâlik, Muhammed b. Abdullah Cemaleddin. *Şerhu'l-Kâfiyeti's-Şâfiye*. Thk. Abdulmun'im Ahmed Herîdî. Mekke-i Mükerrreme: Ümmü'l-Kura Üniversitesi İlmî araştırma ve İslamî kültürü Yaşatma Merkezi Şer'î ve İslamî İlimler Fakültesi, 1. Basım, ts.
- İbn Manzur, Muhammed b. Mükerrrem b. Ali, Ebu'l-Fadl, Cemaleddin ibn-i Manzur. *Lisanu'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sadir, 3. Basım, 1414.
- İbn Hişam, Abdullah b. Yusuf b. Ahmed Ebû Muhammed Cemaleddin. *Şerhu Şuzûri'z-Zeheb fî Ma'rifeti Kelâmi'l-Arab*. Thk. Abdulğani ed-Dekar. Suriye: eş-Şirketü'l Müttehede li't-Tevzî', ts.
- İbn Yaiş, Yaiş b. Ali b. Yaiş Muvaffakuddîn el-Esedî el-Musulî. *Şerhu'l-Mufassal li'z-Zemahşerî*, takdim: Emel Bedî' Yakub. Beyrut, Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye. 1. Basım, 1422/2001.
- Ebû Davud Süleyman b. Süleyman b. El-Carud et-Tayâlisî el-Basrî. *Müsned Ebû Dâvud et-Tayâlisî*. Thk. Muhammed b. Abdulmuhsin et-Türkî, Mısır: Dâru Hicr, 1. Basım, 1419/1999.

- Ebû Hanîfe, Nu'man b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh, *el-Fıkhu'l-Ekber* (Muhammed b. Abdurrahman el-Hamis'in te'lifi eş-Şerhu'l-Müyesser ale'l-Fıkheyni'l-Ebsat ve'l-Ekber el-Mensûbine li-Ebî Hanîfe ile birlikte basım). Arap Emirlikleri, Mektebetu'l-Furkan, 1. Basım, 1419/1999.
- El-Bağdâdî, Abdulkadir b. Ömer el-Bağdâdî. *Hizânetu'l-Edeb ve Lübb Lübbabi Lisani'l-Arab*. Thk. Abdusselam Muhammed Harun. Kahire: Mektebetu'l-Hanci, 4. Basım, 1418/1997.
- Taftazânî, Sadeddin Mes'ud b. Ömer b. Abdullah. *Şerh'ul-Makasid*. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, 1. Basım, 1422/2001.
- Hüseyin Muhammed İbrahim, "vd". *Es'iletu Ecâbe anhâ Muhammed b. Âdem el-Bâlekî*. Irak: Süleymaniye Üniversitesi, Sayı 3, 2016.
- Dârimî, Muhammed b. Hiban b. Ahmed et-Temîmî. *Sahih İbn Hiban bi-Tertîbi İbn Bülbân*. Thk. Şuayb Arnavut. Beyrut: Müessesetir-Risâle, 2. Basım, 1414/1993.
- Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Kaymaz ez-Zehebî. el-Arş. Thk. Muhammed b. Halîfe b. Ali et-Temîmî. Medine-i Münevvere, Suudî Arabistan. İmâdetu'l-Bahsi'l-İlmî bi'l-Câmiati'l-İslamiyyeti, 2. Basım, 1424/2003.
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *el-Erbaîn fî Usuli'd-Dîn*. thk. Ahmed Hicazî es-Sika. Kahire: el-Ezheriye, Mektebetu'l-Külliyat, 1. Basım, 1436.
- El-İmâdî, Reşid Ahmed, *İbn Âdem ve Cühudihi'n-Nahviye*., Salahaddin Üniversitesi. Edebiyat Fakültesi, Arap Dili Bölümü, Master Tezi.
- Reşid Ahmed Reşid "vd". *İbn Âdem el-Bâlekî Hayatîhi ve Âsârîhi*. Irak: Mecelletu'l-Ulûmi'l-İnsaniyeti li-Câmiati Zâho, 6/4.
- Zebîdî, Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzak el-Hüseyinî Ebû'l-Feyz. *Tâcu'l-Arus min Cevâhiri'l-Kâmûs*. Thk. Mecmuatu mine'l-Muhakkikîn, Dâru'l-Hidâye.
- Zübeyir Bilal İsmail. *Ulemâ ve Medârisu Erbîl*. Musul: Matbaatu'z-Zehra, 1404/1984.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kasım Mahmud b. Amr b. Ahmed, ez-Zemahşerî. *el-Mufasssal fî San'ati'l-İrab*. thk. Ali Ebû Mulhim, Beyrut: Mektebetu'l-Hilal, 1. Basım, 1993.
- Sebtî, İyâz b. Musa b. İyâz b. İmrûn el-Yahsubî. *Meşârik'ul-Envâr alâ Sihâhi'l-Âsâr*. el-Mektebetu'l-Atîka ve Dâru't-Turâs. y.y.
- Sehâvî, Şemseddin Ebu'l-Hayr Muhammed Abdurrahman. *Feth'ul- Meğîs Bişerhi elfiyeti'l-Hadîs lil-Irâkî*. Thk. Ali Hüseyin Ali. Mısır: Mektebetü's-Sünne, 1. Basım, 1424/2003.
- Sîrafî, Ebû Said el-Hüseyin b. Abdullah b. El-Merzebân. *Şerhu Kitabi Sîbeveyhi*. Thk. Ahmed Hasan Mehidî. Ali Seyyid Ali. Beyrut- Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 2008.
- Es-Sübkî, Taceddin Abdulvehhab b. Takiyyüddin. *Tabakâtu'l-Şâfiyyeti'l-Kübra*. Thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, Abdulfettah Muhammed, Dâru Hicr, 2. Basım, 1413.

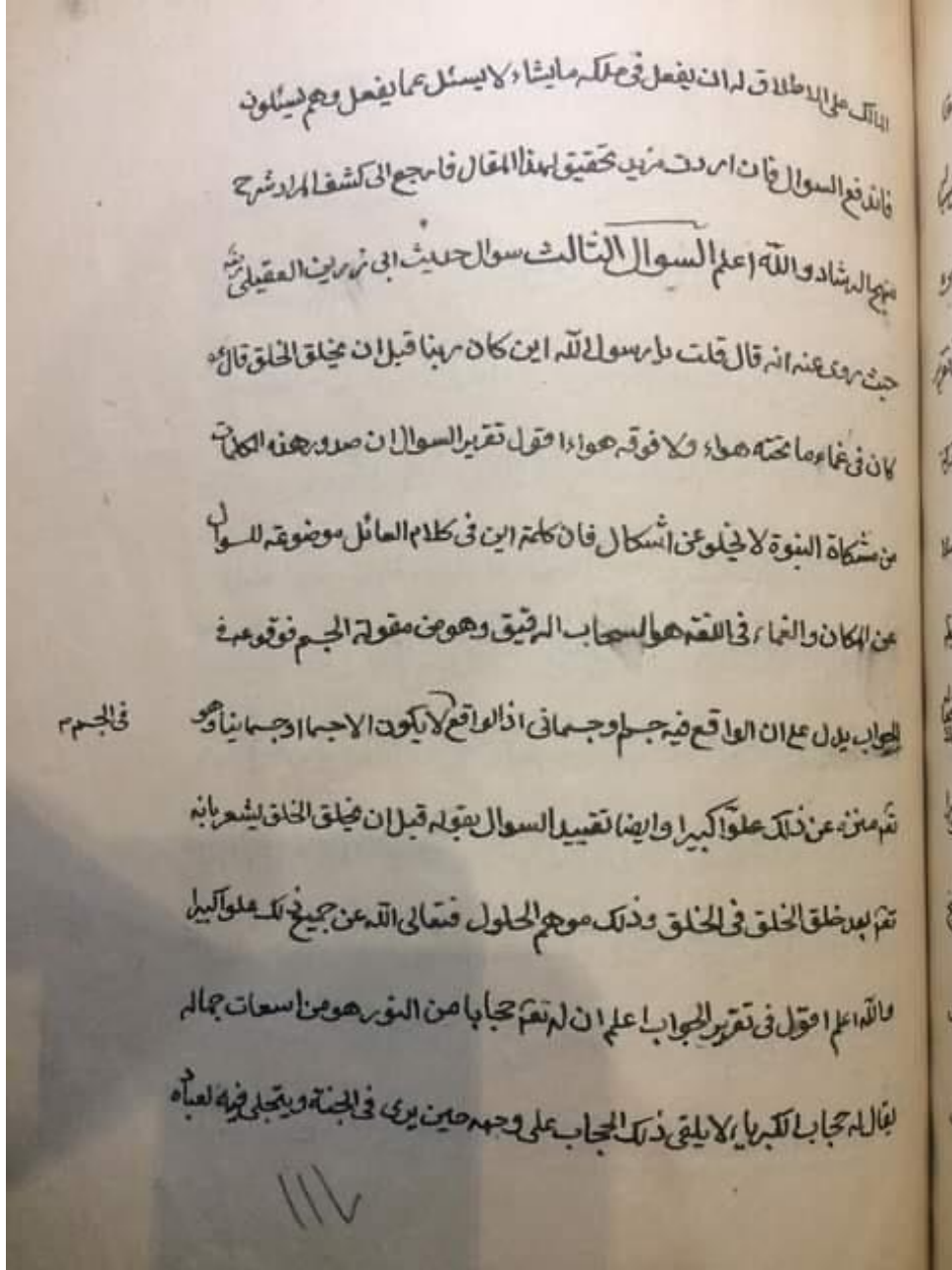
- Sâyil Abdusselam el-Halîfât. *Eseru'n-Nahvi fî Akîdeti't-Tevhîd fî Lüğati't-Tenzîl*. Mute Üniversitesi. Master tezi, 2011.
- Es-Sûrekî, Muhammed Alî es-Sûrekî. *Mu'cem A'lâmi'l-Kurd*. Süleymaniye: Basım, 2006.
- El-Kazvînî, Ahmed b. Fâris b. Zekeriya el-Kazvînî er-Râzî. *Mu'cem Mekâyisi'l-Luğa*. Thk. Abdusselam Muhammed Hârûn. Dâru'l-Fikr, 1399/1979.
- Muhammed Zekeriya Bek. *Meşâhîri'l-Kürd fî'l-Ahdî'l-İslâmî*. ter: Saniha Zekî Bek, Bağdat: Matbaatu't-Tefîd el-Ehliye, Basım, 1364/1945.
- El-Müderris, Abdülkerim Muhammed el-Müderris. *Ulemâunâ fî Hidmeti'l-İlmi ve'd-Dîn*, yayımlayan: Muhammed Ali el-Karadâğî, 1. Basım 1403/1983.
- Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel b. Hilâl b. Esed eş-Şeybânî. *Müsnedu'l-İmâm Amed b. Hanbel*. Thk. Şuayb el-Arnâvut "vd", kontrol: Abdullah b. Muhsin et-Türkî, Müessesetu'r-Risâle, 1. Basım, 1421/ 2001.
- El-Herevî, Muhammed b. Ahmed b. el-Ezherî el-Herevî. Ebû Mansûr. *Tehzîbi'l-Lüğa*. Thk. Muhammed İved Mur'ib. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1. Basım, 2001.

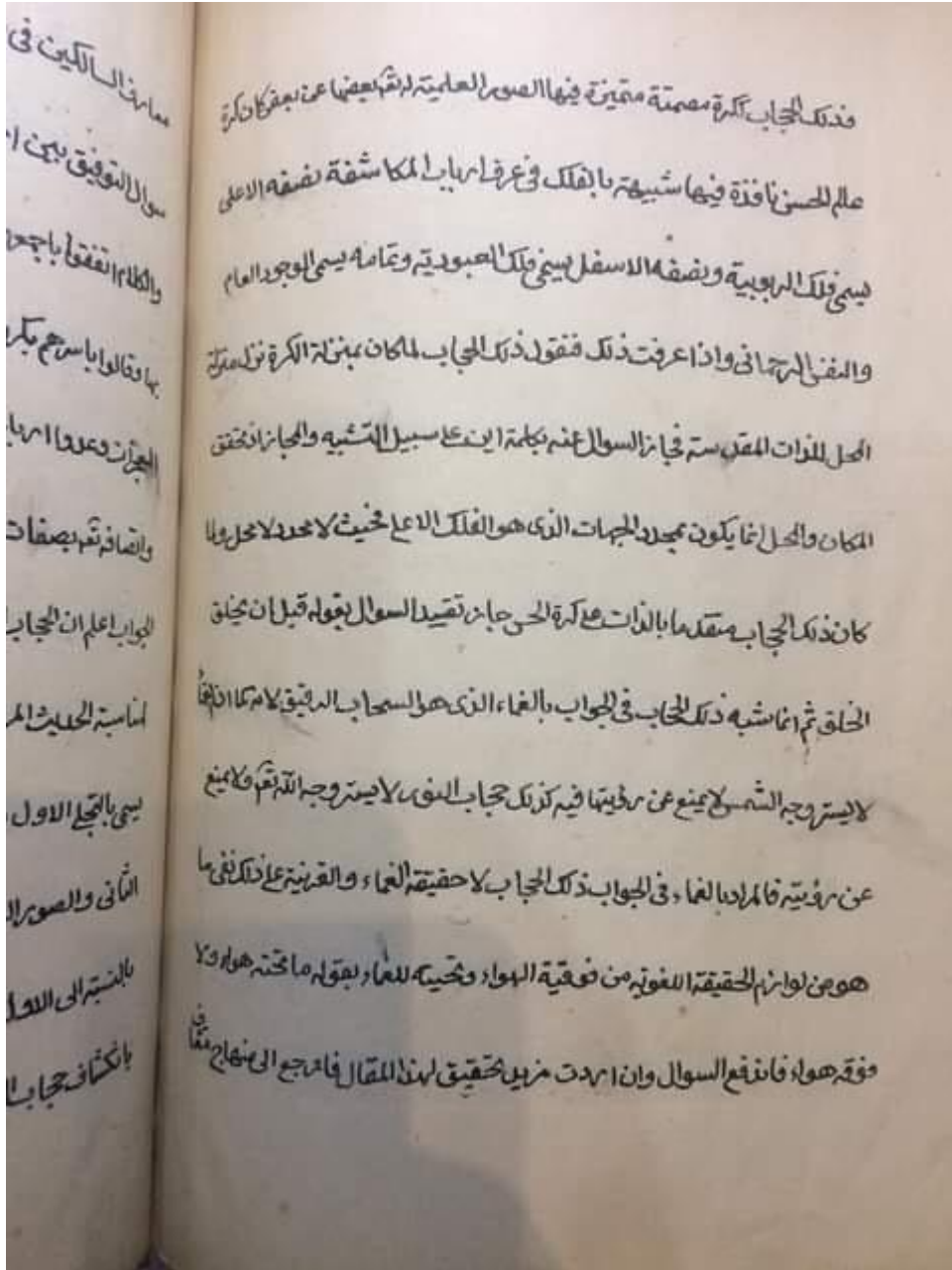
مقدمة ابن آدم وسؤال الأول والثالث من المخطوط





الحقائین اعتباری فیما متحدان ذاتا واما الكلام فهو ما لفظی مرکب من الحروف
والاصوات المقطعة ولا اشتباه فی نه غیر علم واما معنوی دل علیه الكلام للفظی
لقولہ ان الكلام لفي الفؤاد واما جعل الكلام على الفؤاد دليلا واما الاشتباه في
ذلك وبيانه انه قال عه والقلان كلام الله غير مخلوق وانفقد عن ذلك الاجماع
لاشك ان الالفاظ حادثه فالمعنى بالقديم هو المعنى المدلول عليه عين العلم المتحد مع
المعلوم ذاتا لا فرق بينهما الا بالاعتبار فمن حيث انه مدلول للفظ كلام ومن حيث
انه حاصل عند المفكر علم هذا هو تصرف بالسؤال فاقول في تقرير الجواب بمنع الاشتباه
امر لفظي يندفع ببيان المراد فنقول العلم حقيقة صفة واحده بسيطة قائمة بذات
العالم تتعلق بالمعلوم وهو بهذا المعنى غير المعلوم كما ان القدرة معنى واحد بسيط قائم بذات
القادر غير المقدر وكذا الكلام معنى واحد بسيط قائم بذات المتكلم مبدأ لتظم المعاني التي
والمدركية والالفاظ الدالة عليها وهو بهذا المعنى غير بمعنى المعاني الذهنية المدلول عليها
بالالفاظ كما ان الارادة غير الماد فعله تعالى معنى واحد بسيط متعلق بالمعلوم وهو غير





The Life of Âtike bint Abdulmuttalib and the Dream He Had Before the Battle of Badr

Osman ADIGÜZEL*

Abstract

Âtike bint Abdulmuttalib, one of the six aunts of the Prophet, was born in Mecca and died after the death of the Prophet. Her father is Abdulmuttalib b. Hashim and her mother is Fatma bint Amr b. Aiz b. Imran b. Mahzum. On account of Âtike and Abdullah – the father of the Prophet- are siblings, she is the Prophet's own aunt. Âtike did not get married anyone except Mugire al Mahzumî and she gave birth to three children named Abdullah b. Abi Umayya, Zuhayr b. Abi Umayya and Kurayba bint Abi Umayya from this marriage. Âtike had a very detailed dream before the Battle of Badr and told the dream to her brother Abbas. This dream made her famous and she gained trust of Meccans. There is controversial information that she accepted Islam and migrated to Medina. According to this, Âtike saw in a dream that three days before the Battle of Badr, someone came to Mecca on his camel and then stood in Ebtah and loudly told people to prepare for the places where they would die.

Keywords: Islamic History, Dream, Battle of Badr, Aunt, Âtike bint Abdulmuttalib

Âtike bint Abdülmuttalib'in Hayatı ve Bedir Savaşı'ndan Önce Görmüş Olduğu Rüya

Osman ADIGÜZEL

Öz

Hız. Muhammed'in altı halasından biri olan Âtike bint Abdülmuttalib, Mekke'de doğmuş ve Hz. Peygamber'in vefatından sonra ölmüştür. Babası Abdülmuttalib b. Haşim, annesi ise Fatma bint Amr b. Aiz b. İmran b. Mahzûm'dur. Âtike, Hz. Peygamber'in babası Abdullah'la ana baba bir kardeş olması bakımından onun öz halası olmaktadır. Âtike, hayatında Ebû Ümeyye b. Muğire el-Mahzumî dışında kimse ile evlenmemiş ve bu evlilikten Abdullah b. Ebî Ümeyye, Züheyir b. Ebî Ümeyye ve Kureybe bint Ebî Ümeyye adında üç çocuk dünyaya getirmiştir. Âtike, Bedir savaşından önce içeriği çok detaylı olan bir rüya görmüş ve bunu kardeşi Abbas'a anlatmıştır.

Buna göre Âtike, Bedir Savaşı'ndan üç gün önce rüyada birinin devesine binmiş bir şekilde Mekke'ye geldiğini ve sonrasında Ebtah'ta durarak yüksek sesle insanların ölecekleri yerlere hazırlanmalarını söylediğini görmüştür.

* PhD Student, University of Hitit, Institute of Graduate Studies, Department of Islamic History and Arts, Çorum, Turkey.

Doktora Öğrencisi, Hitit Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, Doktora Öğrencisi, Çorum, Türkiye.

osmanadiguzel_63@hotmail.com

ORCID 0000-0002-3656-3505

Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 22 April / 22 Nisan 2022

Accepted / Kabul Tarihi: 28 May / 28 Mayıs 2022

Published / Yayın Tarihi: 28 July / 28 Temmuz 2022

Volume / Cilt: 9; **Issue / Sayı:** 18; **Pages / Sayfa:** -473-485.

Suggested ISNAD Citation: Osman Adıgüzel, "Âtike bint Abdülmuttalib'in Hayatı ve Bedir Savaşı'ndan Önce Görmüş Olduğu Rüya", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/18 (Temmuz- July 2022), 473-485.

www.dergipark.org.tr

O bununla İslam Tarihi’nde üne kavuşmuş ve Mekkelilerin de güvenini kazanmıştır. Onun Mekke’de İslamiyet’i kabul ettiği ve sonrasında da Medine’ye hicret ettiği yönünde gerçeği tartışmalı olan bilgiler bulunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Rüya, Bedir Savaşı, Hala, Âtike bint Abdülmuttalib

Giriş

Son Peygamber Hz. Muhammed’in toplamda on iki amcası ile altı halası bulunmaktadır. Bu çalışmayla Hz. Peygamber’in halalarından biri olan Âtike bint Abdülmuttalib’in hayatı, ailesi ve Bedir Savaşı’ndan önce görmüş olduğu rüya incelenecektir. Onun İslamiyet öncesindeki hayatının araştırılması, yapmış olduğu evlilik, bu evlilikten doğan çocukları ile rüyasının mahiyeti ve analizi bu çalışmanın konusunu teşkil etmektedir. Ayrıca onun Müslüman olup olmaması meselesi de çalışmanın konusuna dahildir. Kaynaklarda Âtike’nin hayatından daha çok onun görmüş olduğu rüya hakkında bilgiler bulunmaktadır. Ancak kaynaklarda onun rüyası hakkında herhangi bir tenkide yer verilmemiş ve rüya olduğu gibi aktarılmaktadır.

Ülkemizde Âtike hakkında müstakil bir çalışma bulunmamaktadır. Ancak kendisinin de içinde bir bölüm olarak yer almış olduğu çalışmalar bulunmaktadır. Bunlar: Zeynep Yavuz’un “Hz. Peygamber’in Halaları” ile Osman Adıgüzel’in “Hz. Peygamber’in Dedesi Abdülmuttalib ve Halalarının Hayatları” adlı yüksek lisan tezleri bulunmaktadır. Bunların dışında ise Serap Toğuşlu’nun III. Ulusal Genç Akademisyenler Sempozyumunda sunmuş olduğu “Hz. Peygamber’in Mümtâz Halaları” adlı tebliği bulunmaktadır. Ancak bu çalışmalarda Âtike’nin hayatı detaylı olarak incelenmediği görülmüştür. Bu çalışma ile bu boşluğun giderilmesi amaçlanmıştır.

A. Hayatı

Hz. Peygamber’in altı halasında biri olan Âtike’nin tam ismi şöyledir: Âtike bint Abdülmuttalib b. Haşim b. Abdumenaş b. Kusay’dır.¹ Kendisinin ne zaman doğduğu ve öldüğü bilinmemektedir. Ancak kendisinin ölüm tarihi hakkında bir tahminde bulunulabilmektedir. Diğer kız kardeşleri gibi şiir söyleme yeteneğine sahip olan Âtike, Hz. Peygamber’in vefatına üzölmüş ve bu üzüntüsünü ağıt içeren bir şiirle dile getirmiştir. Bundan dolayı da kendisinin Hz. Peygamber’in vefatından sonra öldüğü tahmin edilmektedir.² Onun doğum ve ölüm tarihinin bilinmemesinin altındaki sebebin Âtike’nin

¹ Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Ata (Beyrut: Daru’l İlmîyye, 1990), 1/36.

² Ebü’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *el-İsâbe fî temyîzi’s-sahâbe*, thk. Adil Ahmet Abdulmevcud (Beyrut: Daru’l-Kitab’il-İlmîyye, 1415), 8/229; Mustafa Fayda, “Âtike Bint Abdülmuttalib”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 4/73.

gerek Cahiliye Dönemi’nde gerekse İslamiyet’in gelmiş olduğu dönemde ön planda olmasını gerektirecek bir hayatının olmaması kanaatindeyiz.

Âtike, kabile olarak Haşimoğulları’na mensup olup nesebi ise Kusay b. Kilab’a kadar ulaşmaktadır. Kendisinin ise herhangi bir künyeye sahip değildir.³ Hz. Peygamber’in halaları arasında Âtike’nin farklı bir konumu bulunmaktadır. Zira kendisi Hz. Peygamber’in babası Abdullah ile ana baba bir kardeştir. Bu bakımdan Âtike Hz. Peygamber’in öz halasıdır.⁴

Âtike hakkında yapılan kaynak taramasında kendisinin İslam’dan önceki hayatı ile ilgili tek bir bilgiye ulaşılabilmektedir. Buna göre Kureys, el-Ahlaḫ ve el-Mutayyebûn olarak ikiye bölündüğü zaman Âtike, el-Mutayyebûn grubuna ellerini batırmaları amacıyla içerisinde kokulu su bulunan bir leğen getirmiştir.⁵ O Bedir Savaşı’ndan önce görmüş olduğu rüya ile İslam Tarihi’nde üne kavuşmuştur.⁶

B. Ailesi

1. Anne ve Babası

Âtike’nin babası Hz. Peygamber’in dedesi Abdülmuttalib b. Haşim b. Abdumenaf b. Kusay, annesi ise Fatma bint Amr b. Aiz b. İmran b. Mahzûm’dur.⁷ Abdülmuttalib’in doğumu yaklaşınca Haşim eşini Medine’ye götürdükten sonra kendisi ticaret için Şam’a gitmiş ve orada ölmüştür.⁸ Medine’de dayılarının yanında babasız doğmuş olan Abdülmuttalib’in doğum tarihi ise bilinmemektedir. O doğduktan sonra annesi ile beraber yedi sekiz sene Medine’de kalmıştır.⁹ Abdülmuttalib, amcası Muttalib tarafından Mekke’ye götürülmüş ve hayatının geri kalan kısmını orada geçirmiştir.¹⁰

Toplamda altı kadınla evlenmiş olan Abdülmuttalib’in hanımlarından birisi de Âtike’nin annesi Fatma bint Amr b. Aiz b. İmran b. Mahzûm’dur.¹¹ Bu evlilikten Abdullah, Zubeyr, Ebû Tâlib, Âtike, Ümeyme, Beyza ve Berre olmak üzere yedi çocuk dünyaya

³ İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-kübrâ*, 1/36.

⁴ Kâdî Hüseyin b. Muhammed b. el-Hasen ed-Diyârbekrî, *Târîhu’l-hamîs fî ahvâli enfesi nefîs* (Beyrut: Daru’s-Sadr, ts.), 1/170.

⁵ Ebû Ca’fer Muhammed İbn Habîb, *el-Muhabber*, thk. Ilse Lichtenstädter (Beyrut: Daru’l-Âfâk, ts.), 1/166.

⁶ Fayda, “Âtike Bint Abdülmuttalib”, 4/73.

⁷ İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-kübrâ*, 1/36; Ebû Amr Halîfe b. Hayyât, *Kitâbü’t-Tabakât*, thk. Süheyl Zekkar (Daru’l-Fikr, 1993), 1/620; Ebû Hâtim Muhammed İbn Hibbân, *es-Sîretü’n-nebeviyye ve ahbârü’l-hulefâ*, thk. Aziz Bek (Beyrut: kutup es-Sekafiyye, 1417), 1/152. Fatma bint Amr, Kureys Kabilesine mensuptur. İbn Habîb, *el-Muhabber*, 1/51.

⁸ Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et Taberî, *Târîhu’r-rusûl ve’l-mülûk* (Beyrut: Dâru’t-Turâs, 1387), 2/247; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf eş-Şâmî, *Sübülü’l-hüdâ ve’r-reşâd fî sîreti hayri’l-’ibâd*, thk. Adil Ahmet Abdülmeccid (Beyrut: Daru’l-Kutub’ul-İlmiyye, 1993), 262.

⁹ Taberî, *Târîhu’r-rusûl ve’l-mülûk*, 2/247.

¹⁰ İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-kübrâ*, 1/67.

¹¹ Ebû’l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh b. Ahmed el-Has’amî es-Süheylî, *er-Ravzü’l-ünûf fî şerhi’s-Sîreti’n-nebeviyye li’bni Hişâm*, thk. Amr Abdüsselam (Beyrut: İhyau’t-turâs, 2000), 1/264-265.

gelmiştir.¹² Abdülmuttalib'in hayatı ayrı bir çalışma konusu olması bakımından onun hakkında bu kadar bilgi ile yetinmeyi uygun gördük.¹³

Âtike'nin annesi hakkında fazla bilgi bulunmamaktadır. Araplara göre en az üç şerefli erkek çocuk dünyaya getirmiş olan kadın önemli biri olarak kabul edilirdi. Kendisi de Kureys'in şerefli erkekleri arasında yer almış olan Zübeyr ve Ebû Tâlib ile Hz. Peygamber'in babası Abdullah'ı doğurmuş ve bundan dolayı da şerefli Arap kadınlarının ilki sayılmıştır.¹⁴

2. Kardeşleri

Âtike'nin kız kardeşlerinin sayısı konusunda bir problem bulunmazken erkek kardeşlerinin sayısı ile ilgili bir netlik söz konusu değildir. Kız kardeşlerinin isimleri şöyledir: Berre, Ervâ, Safiye, Ümeyye ve Ümmü Hakîm.¹⁵

Erkek kardeşlerinin sayısının on, on iki veya on üç olduğu yönünde ihtilafli bilgiler mevcuttur.¹⁶ Bunların isimleri şöyledir: Abbas, Hamza, Abdullah, Ebû Talib, Zübeyr, Haris, Gaydak (bazı yerlerde Haclân, Cehlân veya Hacer olarak geçmektedir) Mukavvim, Dirar, Ebu Leheb, Abdülka'be, Kusem ve Hacl'dir.¹⁷ Ancak İbn Sa'd ile Kastallani'nin hata yaptıkları tahmin edilmektedir. Zira onların on iki kişi olduğunu belirtmelerine rağmen on üç kişi olarak saymışlardır. Bu iki müellifin sehven on üç yerine on iki dedikleri zannedilmektedir.¹⁸

3. Kocası

Âtike, Cahiliye Dönemi'nde Ebû Ümmeyye b. Muğire el-Mahzumî¹⁹ ile evlenmiş ve bu evlilikten Züheyr b. Ebî Ümeyye, Abdullah b. Ebî Ümeyye ve Kureybe adlı çocukları dünyaya gelmiştir. Onun bu çocukları Hz. Peygamber'in hanımı olan Ümmü Seleme'nin baba bir kardeşleridir.²⁰ Bu durum da onun Hz. Peygamber'e olan yakınlığını daha da arttırmıştır.

¹² Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, thk. Servet Ukaş (Kahire, 1992), 119; Süheylî, *Ravzû'l-Ünüf*, 1/264.

¹³ Daha geniş bilgi için bkz. Osman Adıgüzel, *Hz. Peygamber'in Dedesi Abdülmuttalib ve Halalarının Hayatları* (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018).

¹⁴ İbn Habîb, *el-Muhabber*, 1/455.

¹⁵ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 1/75.

¹⁶ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 1/74; Ahmed b. Yahyâ b. Câbir el-Belâzûrî, *Ensâbü'l-eshraf*, thk. Süheyl Zekkar - Riyaz Zerkeli (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996), 1/87-90; İbn Hibbân, *es-Sîretü'n-nebeviyye ve ahbârü'l-hulefâ'*, 1/401.

¹⁷ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 1/75; Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr el-Kastallânî, *el-Mevâhibü'l-ledünniyye* (Kahire: Mektebetü't-Tevfikîyye, ts.), 1/513.

¹⁸ Mustafa Ağırman, "Târîhî Bir Yanlışın Düzeltilmesi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (2007), 238; Daha fazla bilgi için bkz. Ömer Faruk Kiraz, *Hz. Peygamber'in Amcaları* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007); Adıgüzel, *Hz. Peygamber'in Dedesi Abdülmuttalib ve Halalarının Hayatları*.

¹⁹ Bu şahıs ismi Âtike olan dört tane bayanla evlenmiştir. Bunlar: Hz. Peygamber'in hanımı olan Ümmü Seleme'nin annesi Âtike bint Amir, Âtike bint Utbe b. Rebia b. Abdüşşems, Âtike bint Abdülmuttalib, Ebî İhab et-Temimî'nin annesi veya halası olan Âtike'dir. İbn Habîb, *el-Muhabber*, 1/274.

²⁰ Ebû Abdillâh Mus'ab b. Abdillâh b. Mus'ab ez-Zübeyrî, *Nesebi Kureys*, thk. Levi Provençal (Kahire: Daru'l-Mearif, ts.), 18; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 1/36; Belâzûrî, *Ensâbü'l-eshraf*, 1/88; Ebû'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-ğâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*,

Onun erkek çocukları hakkında kaynaklarda bilgi mevcutken kız çocuğu hakkında ise bilgi bulunmamaktadır. Bunun nedeninin de onların ilk başlarda Hz. Peygamber’e karşı çıkmış olmalarından kaynaklandığını düşünmekteyiz. Zira önemli kişilere karşı muhalif bir tavır sergileyen kişilerin tarihi kayıtlarda yer alması son derece normal bir durumdur. Ancak kız çocuğunun böyle bir girişimi olmadığından dolayı onun hakkında bilgi mevcut değildir. Ayrıca onun kocası hakkında da fazla bilgi yer almamaktadır.

4. Çocukları

a. Abdullah b. Ebî Ümeyye

Abdullah, İslamiyet’in ilk yıllarında Hz. Muhammed’in peygamberliğine karşı çıkmış, onu bundan vazgeçirmek için Ebû Tâlib’e giden heyetin içinde yer almıştır.²¹ Abdullah bununla yetinmeyip Hz. Peygamber’e inanmak için birtakım isteklerde bulunan kişilerden de olmuştur. O Hz. Peygamber’den şunları istemiştir: “Yerden bir pınar çıkarmadığın veya süslü bir evin olmadığı, gökyüzüne çıkan bir merdiven dayayıp onunla gökyüzüne çıkmadığın, söylediklerine şahitlik etmek için dört melekle beraber gelmedikçe sana asla inanmayacağız. Bunları yaparsan bile sana inanacağımı sanmıyorum.”²²

Abdullah, daha sonrasında Müslümanlığı seçmiş ve bu uğurda şehit olmuştur. O, Mekke’nin fethedildiği yıl Hz. Peygamber’in yanına gitmek için hicret etmiş ve ona yolda rastlamıştır. Onu gören peygamber ise kendisinden yüz çevirmiştir. Peygamber’den böyle bir davranışa maruz kalan Abdullah, emân almak için kız kardeşi Ümmü Seleme’nin yanına girmiş, Ümmü Seleme de ona eman vermiştir. Böylece o İslam’ı kabul etmiş ve peygamberle beraber Mekke’nin fethi ile Huneyn ve Taif Savaşları’na katılmıştır. Ancak Taif’te almış olduğu ok yarısından dolayı şehit olmuştur.²³

b. Züheyr b. Ebî Ümeyye

Âtike bint Abdülmuttalib’in oğlu olan Züheyr b. Ebî Ümeyye, Hz. Peygamber’in hanımı olan Ümmü Seleme’nin de baba bir kardeşidir.²⁴ Kendisi Kureyş içerisinde Hz. Peygamber’e karşı çıkan ve ona şiddetli bir şekilde muhalif olanlar arasındaydı. O Hz. Peygamber’i yalanlamış, ona eziyet etmiş ve gelen vahyi inkâr ederek insanları ondan uzaklaştırmak için çaba sarf etmişti.²⁵

thk. Ali Muhammed Mauz - Adil Ahmet Abdulmevcud (Daru’l-Kitab’il-İlmiyye, 1994), 7/183; Askalânî, *el-İsâbe fî temyîzi’s-sahâbe*, 8/229.

²¹ Diyârbekrî, *Târîhu’l-hamîs fî ahvâli enfesi nefîs*, 1/170; Akif Köten, “Abdullah b. Ebû Ümeyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988), 1/97.

²² Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-nebevîyye*, thk. Tâha Abdurrauf (Şirketü-t-Tabaat el-Fenniye, ts.), 1/264; Diyârbekrî, *Târîhu’l-hamîs fî ahvâli enfesi nefîs*, 1/170.

²³ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ’* (Kahire: Daru’l-Hadîs, 2006), 2/142; Diyârbekrî, *Târîhu’l-hamîs fî ahvâli enfesi nefîs*, 1/170.

²⁴ İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-nebevîyye*, 1/252; Belâzûrî, *Ensâbü’l-Eşrâf*, 1/145.

²⁵ Belâzûrî, *Ensâbü’l-Eşrâf*, 1/124,145.

Züheyr, Hz. Peygamber'e karşı muhalif bir duruş sergilemesine rağmen Kureys müşriklerinin Abdülmuttalib oğullarına uyguladıkları ambargonun kaldırılması konusunda önemli rol alan kişilerden birisi olmuştur.²⁶

Müslümanlara uygulanan ambargodan rahatsızlık duymuş olan Hişam b. Amr b. Rebia, bunun kaldırılmasını Züheyr b. Ebî Ümeyye'ye teklif etmiş ancak Züheyr tek başına elinden bir şey gelemeyeceğini, başka kişilerin de katılması durumunda bu işin halledilmesi için elinden geleni yapacağını ifade etmiştir. Hişam da bu konuda onun tek başına olmadığını, onunla beraber birkaç kişinin de olduğunu söylemiş ve ambargonun kaldırılması konusunda aralarında bir karara bağlamışlardı.²⁷

Züheyr, alınan karar gereği ertesi gün sabah vakti Kâbe'yi tavaf ettikten sonra orada bulunan insanlara yönelip şöyle seslenmiştir: "Ey Mekke ehli! Bizler yemek yer, elbise giyerken Haşimoğulları'ndan ise ne bir şey alınmakta ne de onlara bir şey satılmaktadır. Allah'a yemin olsun ki zulüm içeren ve akrabaların arasını ayıran bu antlaşma sahifesi yırtılmadığı müddetçe de yerime oturmayacağım".²⁸ O, bu konuşmasıyla ambargonun kaldırılması konusunda kararlı bir duruş sergilediğini herkese göstermiştir.

Züheyr'in vefat tarihi ve yeri hakkında net bir bilgi bulunmamaktadır. Aktarıldığına göre kendisi Bedir'e gitmek isterken devesinden düşüp ölmüştür. Bir başka anlatıma göre ise Bedir Savaşı'nda esir düştükten sonra peygamber tarafından serbest bırakılmış ve Mekke'ye ulaştıktan sonra orada ölmüştür. Yine kendisinin Uhud Savaşı'na katıldığı ve almış olduğu ok yarısından dolayı daha sonra öldüğü belirtilmektedir.²⁹

c. Kureybe

Ebû Ümmeyye b. Muğire el-Mahzumî'nin anneleri farklı olan Kureybe adında iki kızı bulunmaktadır. Bunlar: Âtike bint Utbe b. Rebia b. Abdüşşems'in kızı olan Kureybe ile Âtike bint Abdülmuttalib'in kızı olan Kureybe'dir. Abdülmuttalib'in torunu olan Kureybe ise büyük olanıdır.³⁰

C. Müslüman Olması

Âtike'nin Müslüman olup olmadığı konusunda tarihçiler arasında ihtilaf bulunmaktadır.³¹ Başta İbn İshak ve diğer tarihçilerin belirttiklerine göre Hz. Peygamber'in halaları içerisinde Safiye dışında İslamiyet'i kabul eden yoktur.³² Halife b. Hayyât, onun

²⁶ Belâzûrî, *Ensâbü'l-eshrâf*, 1/145.

²⁷ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebevîyye*, 2/17; Belâzûrî, *Ensâbü'l-Eshrâf*, 1/235.

²⁸ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebevîyye*, 2/18; Taberî, *Târîhu'r-Rusul ve'l-Mülûk*, 2/342.

²⁹ Belâzûrî, *Ensâbü'l-eshrâf*, 1/145.

³⁰ İbn Habîb, *el-Muhabber*, 1/274.

³¹ Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed İbn Abdilber, *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-ashâb*, thk. Ali Muhammed Becavi (Beyrut: Daru'l-Cil, 1992), 4/1880.

³² İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*, 7/183.

İslam Dönemi’ne yetiştiğini ve İslamiyet’i kabul ettiğini belirtirken İbn Habîb de Benî Haşim’den Hz. Peygamber’e biat eden kadınlar şeklinde açmış olduğu başlıkta Âtike’yi de bu kadınlar arasında saymaktadır.³³ Onun Mekke’de Müslüman olduğunu ve Medine’ye hicret ettiğini kaydeden İbn Sa’d, Âtike’nin Peygamber için söylemiş olduğu bir şiirden hareketle böyle bir kanaate varmıştır. Onun söylemiş olduğu şiir şöyledir:

“Ey gözüm! Yaşla dol

Allah’ın yarattıkları içerisinde nur bakımından tek olan Mustafa'ya

Ey gözüm! Sağ olduğun müddetçe

Yaratılmışların en hayırlısı olan Ahmed’e ağlamada cömert davran

Ey gözüm! Şehirlerin nuru olan Muhammed'e ağla”³⁴

Âtike’nin İslamiyet’i kabulü hakkında daha detaylı bilgi bulunmamaktadır. Onun, söylemiş olduğu bir şiirden dolayı İslamiyet’i kabulü ettiği yönünde bir karara varmanın doğru olmadığı kanaatindeyiz. Hz. Peygamber’in halası olması hasebiyle onun vefatına üzülmesi doğal olarak kabul edilmelidir. Zira Hz. Peygamber’in en azılı karşıtı olan amcası Ebu Leheb bile Ebû Tâlib’in vefat etmesinin ardından kısa süreliğine de olsa Hz. Muhammed’in koruyuculuğunu üstlenmiş ancak İslamiyet’i kabul etmemiştir.³⁵

D. Rüyasının İçeriği ve Değerlendirilmesi

Âtike bint Abdülmuttalib, Damdam’ın Mekke’ye gelmesinden üç gece önce ürkütücü bir rüya görmüş ve rüyasını anlatması için kardeşi Abbas’a haber göndermişti. Kardeşine kendisini ürküten bir rüya gördüğünü ve bundan dolayı kavmine bir bela ve musibetin gelmesinden endişelendiğini söylemiş, Abbas da görmüş olduğu rüyanın nasıl olduğunu ona sorunca kimseye söylememesi gerektiğini belirttikten sonra rüyasını kardeşine anlatmaya başlamıştı.³⁶ “Deveye binmiş birinin gelip Ebtah’ta³⁷ durduğunu ve yüksek sesle şöyle bağırdığını gördüm: “Ey gaddarlar, üç gün içinde öleceğiniz yerlere gidiniz”. Bundan sonra

³³ Hayyât, *Kitâbü't-Tabakât*, 1/620; İbn Habîb, *el-Muhabber*, 1/406.

³⁴ İbn Sa’d, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 2/248; 8/36.

³⁵ Mehmet Ali Kapar, “Ebû Leheb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 10/178.

³⁶ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebevîyye*, 2/182183; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *Delâ'ilü'n-nübüvve ve ma'rifetü ahvâli sâhibi's-şerî'a* (Beyrut: Daru'l-Kitab'il-İlmiyye, 1405), 3/29. Âtike, kimseye anlatmayacağına dair kardeşi Abbas'tan söz alana kadar ona rüyasından bahsetmemiş, Abbas da ona bu konuda söz vermişti. Beyhakî, *Delâ'ilü'n-nübüvve*, 3/103; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf eş-Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ ve'r-reşâd fî sîreti hayri'l-ibâd*, thk. Adil Ahmet Abdülmecîd (Beyrut: Daru'l-Kytub'ul-İlmiyye, 1993), 4/19; Ebû'l-Ferec Nûrüddîn Alî b. Burhâniddîn İbrâhîm b. Ahmed el-Halebî, *es-Sîretü'l-Halebiyye* (Beyrut: Daru'l-Kitab'il-İlmiyye, 1427), 2/198.

³⁷ Ebtah, kumla dolu vadi, dere yatağı veya yer yüzüne serpilmiş kum gibi anlamlara gelmektedir. Bahsedilen bu yer ise Mekke ile Mina'ya ait olarak kabul edilmekte olup Mina'ya daha yakın olduğu kabul edilmektedir. Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî Yakût, *Mu'cemü'l-büldân* (Beyrut: Daru's-Sadr, 1995), 1/74.

da insanlar onun etrafında toplandı. Kendisi mescide girdi ve insanlar da onu takip ediyordu. İnsanlar onun etrafında iken devesi onu Kâbe'nin üstüne çıkardı ve kendisi yine aynı şekilde şöyle bağırdı: "Ey gaddarlar, üç gün içinde öleceğiniz yerlere gidiniz". Bunu söyledikten sonra bu sefer de devesi onu Ebu Kubeys Dağı'nın tepesine çıkardı. Burada da aynı şeyi söyledikten sonra büyük bir kaya parçasını alıp aşağıya doğru fırlattı. Fırlatılan kaya parçası dağın eteğine ulaştığında parçalara ayrıldı. Mekke'de bu parçaların içine girmedeği ev³⁸ kalmamıştı."³⁹ Abbas da bunun bir rüya olduğunu ve bunu kimseye anlatmamasını Âtike'ye söylemiş ancak kendisi yolda rastlamış olduğu ve aynı zamanda arkadaşı olan Velid b. Utbe b. Rebia'ya bu rüyadan bahsetmişti.⁴⁰ Abbas Velid'e bu rüyayı kimseye anlatmamasını söylemiş ancak Velid bunu babasına anlatmıştı. Böylece rüya bütün Mekke'de duyulmuş oldu.⁴¹

Ertesi gün tavaf için Kâbe'ye giden Abbas, Ebû Cehil' ve Kureys'ten bir topluluğun orada oturup Âtike'nin görmüş olduğu rüya ile ilgili konuştuklarını duymuştu. Onu gören Ebû Cehil, tavafını bitirdikten sonra yanlarına gelmesini söylemişti. Ebû Cehil, yanlarına gelen Abbas'a küçümseyici ve alaya alır gibi bir tavırla şöyle bir soru sormuştu: "Ey beni Abdülmuttalib! Ne zamandan beri bu kadın peygamber içinizden çıktı?". Abbas da onun ne demek istediğini anlamadığını söyleyince Ebû Cehil de Âtike'nin görmüş olduğu rüyayı ona anlatmış ve ardından onu şöyle tehdit etmişti: "Size üç gün mühlet vereceğiz. Eğer dediğiniz doğru çıkarsa bundan sonra sizin dediğiniz olacak. Yok eğer bu üç gün geçtikten sonra dediğiniz çıkmazsa sizin, Arapların içinde en yalancı kişiler olduğunuzu anlatan bir yazı yazacağız."⁴² Ebû Cehil ile ilgilenmeyen Abbas rüyayı inkâr ederek oradan ayrılmıştı. Onların arasında geçen bu diyalogu duymuş olan Abdülmuttaliboğulları'nın kadınları akşam vakti Abbas'ın yanına gelerek onun Ebû Cehil'in söyledikleri karşısında sessiz kalmasını

³⁸ İddia edildiğine bu kaya parçaları, Haşimioğulları ile Zühreoğulları'ndan hiçbir evin içine girmemişti. Muhammed b. Amr b. Vâkîd el-Vakîdî, *el-Meğâzî*, thk. Marsden Jones (Beyrut: Dâru'l-Âlam, 1989), 29; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 1/36. Rüyanın içeriği ile ilgili verilen bu bilgi rüyanın gerçekliğine gölge düşürmektedir. Zira bir şehirde sadece bu iki zümreye ait evlerin dışındaki evlere kaya parçalarının isabet etmiş olması bunun bir kurgu olma ihtimalini arttırmaktadır.

³⁹ Vakîdî, *el-Meğâzî*, 29; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebevîyye*, ts., 2/183; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 1/36; Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, 2/428; Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, thk. Hamdi b. Abdülmecîd (Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, ts.), 24/344346; Beyhakî, *Delâ'ilü'n-nübüvve*, 3/29-30; Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh b. Ahmed el-Has'amî es-Süheylî, *er-Ravzû'l-ünûf fî şerhi's-Sîreti'n-nebevîyye li'bni Hişâm*, thk. Amr Abdüsselam (Beyrut: İhyau't-turâs, 2000), 5/61; eş-Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ ve'r-reşâd*, 4/19-20.

⁴⁰ Abbas, vermiş olduğu sözü tutmayıp rüyayı anlattığı için Âtike'den azar işmiştir. Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 24/346. Bu bilginin Taberânî dışında başka kaynakta geçmemesi ona kuşkuyla yaklaşmamıza neden olmaktadır.

⁴¹ Vakîdî, *el-Meğâzî*, 29; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebevîyye*, 2/183; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 1/36; Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, 2/429; Beyhakî, *Delâ'ilü'n-nübüvve*, 3/30.

⁴² Vakîdî, *el-Meğâzî*, 30; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebevîyye*, 2/183; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 1/36; Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, 2/429.

kınamıştı. Abbas, onların bu davranışı karşısında ondan bir daha benzer sözler duyması halinde ona gerekeni söyleyeceğini söylemişti.⁴³

Rüyanın üçüncü gününde Kabe’ye giden Abbas, orada Ebû Cehil’in mescidin kapısına doğru hızlı bir şekilde yürüdüğünü görünce kendi kendine şöyle demişti: “Ona ne oldu Allah ona lanet etsin. Ona sataşmamdan korktuğu için mi benden kaçıyor”. O sırada Ebû Cehil, Damdam b. Amr el-Ğifari’nin bağırışlarını duymuştu. Damdam, vadinin içinde devesinin burnunu kesmiş, yükünü indirmiş ve gömleğini yırtmış bir vaziyette devesinin üzerinde durarak şöyle bağırıyordu: “Ey Kureyş topluluğu! El-Letime⁴⁴ El-Letime, Ebu Süfyan’ın yanında olan mallarınıza Muhammed ve ashabı saldırmıştır. Onlara kavuşacağınızı sanmıyorum. İmdat! İmdat!”.⁴⁵ İddia edildiğine göre Âtike’nin bu rüyasının doğru çıkmasını Allah sağlamıştır.⁴⁶

Âtike’nin rüyasında dikkat çekici olan noktalardan birisi şudur ki rivayette gelen kişinin geliş şekli, söyledikleri, üç gün içinde ölecekleri yerlere hazırlanmaları gerektiği açık bir şekilde detayları ile birlikte yer almaktadır. Ayrıca olayların önceden belirlenip kişilere de rolleri öncesinden verilmiş gibi bir izlenim de yer almaktadır.⁴⁷ Bütün bunlar bu rüyaya temkinli yaklaşmamızı gerektirmektedir.

Amr b. As’ın bu rüya ile ilgili söylemiş oldukları ise kuşkuyu daha da arttırmaktadır. Kendisi rüyada olanların hepsine şahit olduğunu, bunun bir ibret olduğunu ve Allah’ın o esnada Müslüman olmalarını istemediğini söylemiştir.⁴⁸ Damdam’ın da buna benzer bir rüya görmüş olması rüyaya daha temkinli bir şekilde yaklaşmamızı sağlamaktadır. Damdam Mekke’ye girmeden önce şöyle bir rüya gördüğünü söylemiştir: “Ben devemin üstündeydim. Mekke vadisi sanki aşağıdan yukarıya doğru kan akıyordu. Bunun üzerine ben de korkarak ve ürpererek uyandım”.⁴⁹ Mekke’ye gelip bağırın kişinin aslında Damdam olmadığı, Damdam’ın suretine girmiş İblis olduğu söylenmektedir.⁵⁰ Rüyanın tarihte delil olup olmayacağı dönemin tarih anlayışına göre değişmektedir. İlk dönem İslam tarihçileri

⁴³ Vakidî, *el-Meğâzi*, 30; İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-nebevîyye*, 2/183; Taberî, *Târîhu’r-rusûl ve’l-mülûk*, 2/429.

⁴⁴ Latime, Koku ve kumaşın satıldığı çarşı, misk, koku yükü yüklenmiş deve kervanı gibi anlamlara gelmektedir. Ebû Abdîrrahmân Halîl b. Ahmed, *Kitâbü’l-‘ayn*, thk. Mehdî el-Mahzumî - İbrahim es-Samîr (Mektebetü’l Hilal, ts.), 7/433; Ebü’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab* (Beyrut: Daru’l-Sadr, 1414), 3/290; 11/310; 12/543; Ebü’l-Feyz Muhammed el-Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcü’l-‘arûs min cevâhiri’l-kâmûs* (Daru’l-Hidâye, ts.), 33/424.

⁴⁵ Vakidî, *el-Meğâzi*, 31; İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-nebevîyye*, 2/183-184; İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-kübrâ*, 1/36.

⁴⁶ İbnü’l-Esîr, *Üsdü’l-ğâbe fi ma’rifeti’s-sahâbe*, 7/183.

⁴⁷ Hakan Öztürk, “Rüya Motifi’nin Siyer Yazıcılığındaki Yeri: Hz. Muhammed’in Peygamberliğinin Doğumundan Önce Müjdelmesi Örneği”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2013), 140.

⁴⁸ Vakidî, *el-Meğâzi*, 29.

⁴⁹ Vakidî, *el-Meğâzi*, 31.

⁵⁰ Vakidî, *el-Meğâzi*, 31.

tarafından tarih malzemesi olarak kullanılan "Rüya" günümüz tarihçileri tarafından ise tarihi malzeme ve delil özelliği taşımamaktadır.⁵¹

Yukarıda zikredilen durumlar bir arada ele alınıp düşünüldüğünde rüya içeriğinin sonradan kurgulandığı izlenimini vermektedir. Hz. Peygamber'in dönemi ve hayatı ile ilgili birçok asılsız haber onun ölümünden sonra tarih kitaplarında yerini almıştır. Bunların bir kısmı iyi niyetle bir kısmı da kasıtlı olarak kitaplara sokulmuştur. "Rüya motifi" de bunları meşrulaştırma aracı olarak görev görmektedir.⁵² Kanaatimizce Âtike kendisini ürküten bir rüya görmüştür. Ancak bu daha sonra kurgulanmış, genişletilmiş ve bu şekle sokulmuştur. Çünkü bu rüyada söylenenlerin hepsi birebir gerçekleşmiştir. Bütün bunlar bir rüya için fazladır.

E. Hicreti

Âtike'nin hicreti ile bilgi sadece İbn Sa'd'ın Tabakat adlı eserinde geçmektedir. Buna göre Âtike, Mekke'de Müslüman olduktan sonra Medine'ye hicret etmiştir.⁵³ Bu konuyla ilgili İbn Sa'd dışındaki diğer kaynaklarda bir bilgiye yer verilmemiş olması bu bilgiye şüpheyle yaklaşmamıza neden olmaktadır. Ayrıca hicret konusunu araştırmış olan Adnan Demircan'ın çalışmasında Âtike'nin hicreti hakkında hiçbir bilginin bulunmaması dikkatimizi çekmiştir ki bu da bizim şüphemizi desteklemektedir.⁵⁴ Bu durumun onun İslamiyet'i kabul etmediği yönündeki rivayetleri güçlendirdiği kanaatindeyiz. Şayet Âtike İslamiyet'i kabul ettikten sonra hicret etmiş olsaydı Medine'de onu gören birileri olur ve bu durum da kaynaklara yansımış olurdu.

F. Vefatı

Âtike'nin doğum tarihi bilinmediği gibi ölüm tarihi de bilinmemektedir. Ancak yukarıda da belirtildiği gibi onun Hz. Peygamber'in vefatına üzülmüş olup bir şiir söylemiş olmasından dolayı kendisinin Hz. Peygamber'in vefatından sonraki bir tarihte öldüğü tahmin edilmektedir.⁵⁵

G. Hadis Rivayeti

Yapmış olduğumuz kaynak taramasında Âtike bint Abdülmuttalib'in hadis rivayeti hakkında bir bilgiye ulaşamadık. Halife b. Hayyât da ondan herhangi bir hadis rivayeti almadığını belirtmektedir.⁵⁶ Onun herhangi bir hadis rivayet etmemiş olması İslamiyet'i

⁵¹ Öztürk, "Rüya Motifi'nin Siyer Yazıcılığında", 151.

⁵² Öztürk, "Rüya Motifi'nin Siyer Yazıcılığında", 136.

⁵³ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 1/36.

⁵⁴ Adnan Demircan, *Nebevî Direniş Hicret* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015).

⁵⁵ Askalânî, *el-İsâbe fî temyizi's-sahâbe*, 8/229; Fayda, "Âtike Bint Abdülmuttalib", 4/73.

⁵⁶ Hayyât, *Kitâbü't-Tabakât*, 1/620.

kabul etmediği yönündeki bilgileri biraz daha güçlendirmektedir. Şayet kendisi Müslüman olup hicret etmiş olsaydı illaki Hz. Peygamber’den veya bir sahabeden hadis işitmiş olurdu.

Sonuç

Hz. Peygamber’in halalarından biri olan Âtike’nin doğum ve ölüm tarihlerinin kaynaklarda geçmediğini tespit edilmiş, ancak kendisini Hz. Peygamber’in vefatından sonraki bir tarihte öldüğü sonucuna varılmıştır. Âtike, hayatı boyunca bir evlilik yapmış ve bu evlilikten de Abdullah, Züheyr ve Kureybe adında üç çocuk dünyaya getirmiştir. Kendisi aynı zamanda Hz. Peygamber’in öz halasıdır. Bu bakımdan da peygamber’e diğer kız kardeşlerinden daha yakın bir konumda olmuştur. Âtike’nin İslam’ı kabulü ile ilgili kaynaklarda birbirine zıt rivayetler yer almış olmasına rağmen onun İslam’ı kabul ettiği yönündeki rivayetlerin zayıf olduğu sonucuna varılmıştır. Bedir Savaşı’ndan önce görmüş olduğu rüya ile İslam Tarihi’nde bir üne kavuşmuş olan Âtike’nin bu rüyası birçok kaynakta geçmiş olmasına rağmen onun hiçbir tenkide tabi tutulmadığı tespit edilmiştir. Ayrıca rüyanın detaylı olması, dağdan aşağı fırlatılan kayanın parçalarının iki zümrenin evleri dışındaki evlere isabet etmiş olması, Amr b. As’ın bu rüya ile ilgili söylemiş oldukları ile Dandam’ın Mekke’ye varmadan önce ona benzer bir rüya görmüş olması onun sonradan kurgulanmış olduğunu göstermektedir. Biz Âtike’nin aslında ürkütücü bir rüya gördüğünü ve bunun daha sonradan eklemelerle bağlamından koparıldığı sonucuna vardık. Ayrıca Âtike’nin herhangi bir hadis rivayet etmediği de varılan sonuçlar arasında olmuştur.

KAYNAKÇA

- Adıgüzel, Osman. *H. Peygamber'in Dedesi Abdülmuttalib ve Halalarının Hayatları*. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi: Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Ağırman, Mustafa. "Târîhî Bir Yanlışın Düzeltilmesi". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (2007), 233-244.
- Ali Kapar, Mehmet. "Ebû Leheb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/178-179. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-. *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*. thk. Adil Ahmet Abdulmevcud. 8 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kitab'il-İlmiyye, 1415.
- Belâzûrî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir el-. *Ensâbü'l-esrâf*. thk. Süheyl Zekkar- Riyaz Zerkeli. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-. *Delâ'ilü'n-nübüvve ve ma'rifetü ahvâli sâhibi's-serî'a*. 7 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kitab'il-İlmiyye, 1405.
- Demircan, Adnan. *Nebevî Direniş Hicret*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2. Basım, 2015.
- Diyârbekrî, Kâdî Hüseyin b. Muhammed b. El-Hasen ed-. *Târîhu'l-hamîs fî ahvâli enfesi nefis*. 2 Cilt. Beyrut: Daru's-Sadr, ts.
- Fayda, Mustafa. "Âtike Bint Abdülmuttalib". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4/73. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
- Halebî, Ebü'l-Ferec Nûrüddîn Alî b. Burhâniddîn İbrâhîm b. Ahmed el-. *es-Sîretü'l-Halebiyye*. 3 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kitab'il-İlmiyye, 2. Basım, 1427.
- Halîl b. Ahmed, Ebû Abdîrrahmân. *Kitâbü'l-'ayn*. thk. Mehdî el-Mahzumî- İbrahim es-Samır. 8 Cilt. Mektebetü'l Hilal, ts.
- Hayyât, Ebû Amr Halîfe b. *Kitâbü't-Tabakât*. thk. Süheyl Zekkar. 1 Cilt. Daru'l-Fikr, 1993.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed. *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*. thk. Ali Muhammed Becavi. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Cil, 1992.
- İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed. *el-Muhabber*. thk. Ilse Lichtenstädter. 1 Cilt. Beyrut: Daru'l-Âfâk, ts.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed. *es-Sîretü'n-nebeviyye ve ahbârü'l-hulefâ'*. thk. Aziz Bek. 2 Cilt. Beyrut: kutup es-Sekafiyye, 3. Basım, 1417.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik. *es-Sîretü'n-Nebevîyye*. thk. Tâha Abdurrauf. 2 Cilt. Şirketü-t-Tabaat el-Fenniye, ts.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim. *el-Ma'ârif*. thk. Servet Ukkaş. 1 Cilt. Kahire: Heyetu'l Mısriyye, 2. Basım, 1992.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut:

- Daru’l-Sadr, 3. Basım, 1414.
- İbn Manzûr, Ebû’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânü’l-‘Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Daru’l-Sadr, 3. Basım, 1414.
- İbn Sa’d, Ebû Abdillâh Muhammed. *et-Tabakâtü’l-Kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkadir Ata. 8 Cilt. Beyrut: Daru’l-İlmiyye, 1990.
- İbnü’l-Esîr, Ebû’l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *Üsdü’l-ğābe fî ma’rifeti’s-sahābe*. thk. Ali Muhammed Mauz- Adil Ahmet Abdulmevcud. 8 Cilt. Daru’l-Kitab’il-İlmiyye, 1994.
- Kastallânî, Ebû’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr el-. *el-Mevâhibü’l-ledünniyye*. 3 Cilt. Kahire: Mektebetü’t-Tevfikîyye, ts.
- Kiraz, Ömer Faruk. *Hiz. Peygamber’in Amcaları*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi: Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Köten, Akif. “Abdullah b. Ebû Ümeyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/97. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988.
- Öztürk, Hakan. “Rüya Motifi’nin Siyer Yazıcılığındaki Yeri: Hz. Muhammed’in Peygamberliğinin Doğumundan Önce Müjdelenmesi Örneği”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2013), 133-155.
- Süheylî, Ebû’l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh b. Ahmed el-Has’amî es-. *er-Ravzü’l-ünüf fî şerhi’s-Sîreti’n-nebeviyye li’bni Hişâm*. thk. Amr Abdüsselam. 7 Cilt. Beyrut: İhyau’t-turâs, 2000.
- Şamî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf eş-. *Sübülü’l-hüdâ ve’r-reşâd fî sîreti hayri’l-‘ibâd*. thk. Adil Ahmet Abdülmecîd. 12 Cilt. Beyrut: Daru’l-Kutub’ul-İlmiyye, 1993.
- Taberânî, Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-. *el-Mu’cemü’l-kebîr*. thk. Hamdi b. Abdülmecîd. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, 2. Basım, ts.
- Taberî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et. *Târîhu’r-rusul ve’l-mülûk*. 11 Cilt. Beyrut: Dâru’t-Turâs, 2. Basım, 1387.
- Vakidî, Muhammed b. Amr b. Vâkıd el-. *el-Meğâzî*. thk. Marsden Jones. 3 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Alam, 3. Basım, 1989.
- Yakût, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî. *Mu’cemü’l-büldân*. 7 Cilt. Beyrut: Daru’s-Sadr, 2. Basım, 1995.
- Zebîdî, Ebû’l-Feyz Muhammed el-Murtazâ ez-. *Tâcü’l-‘arûs min cevâhiri’l-kâmûs*. 40 Cilt. Daru’l-Hidâye, ts.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-. *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*. 18 Cilt. Kahire: Daru’l-Hadîs, 2006.
- Zübeyrî, Ebû Abdillâh Mus’ab b. Abdillâh b. Mus’ab ez-. *Nesebi Kureys*. thk. Levi Provençal. 1 Cilt. Kahire: Daru’l-Mearif, 3. Basım, ts.

Doi 10.17050/kafkasilahiyat.1115036

The Evaluation of The Concepts of Competence and Distinctive in Islamic, Mar'i Laws and The behaviours of the Distinctive Child in Terms of Criminal Law

Yusuf ÇINAR*

Abstract

Human beings are subject and object of law with their rights, actions or inactions throughout his life. For this reason, the law has evaluated human beings from the time they fall into the mother's womb and has established provisions in accordance with their dispositions. Since Roman Law, legal systems have accepted "minority" as a period that needs to be evaluated differently. This situation has shown its effect especially on the validity of the judgment and legal acts.

In the study, the concepts of distinctive and disqualification, their nature and whether the impotent minor is liable or not, the validity of his legal dispositions, the situation of the impotent minor in the face of practices such as hadd, qisas, ta'zir, compensation, ta'dib in terms of punishment, legal capacity, oath, testimony, confession, etc. issues such as whether there will be or not.

As a result of this study, it is aimed to have more information about childhood and especially about the period of grace, to know its rights and responsibilities and to reveal some issues in accordance with the situation.

Keywords: Islamic Law, Competence, Distinctive, Punishment, Qisas, Diyah, Hadd, Tazir, Witness.

İslam Hukuku ve Merî Hukukta Ehliyet ve Mümeyyiz Kavramları ile Ceza Hukuku Açısından Mümeyyiz Çocuğun Tasarruflarının Değerlendirilmesi **

Yusuf ÇINAR

* Research Assistant. Yusuf ÇINAR, University of Kafkas Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Branch of Islamic Law, Kars, Turkey.

Arş. Gör., Kars Kafkas Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü, İslâm Hukuku Anabilim Dalı, Kars, Türkiye.

yusufcinar512@hotmail.com

ORCID 0000-0001-7759-3156

** Bu Makale, "İslam Hukukunda Mümeyyiz Kavramı ve Mümeyyizin Hukuki Tasarrufları" (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2016) isimli Yüksek Lisans Tezinden istifade edilerek hazırlanmıştır.

Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 10 May / Mayıs 2022

Accepted / Kabul Tarihi: 10 Jun / Haziran 2022

Published / Yayın Tarihi: 28 July / Temmuz 2022

Volume / Cilt: 19; **Issue / Sayı:** 18; **Pages / Sayfa:** 486-517

Suggested ISNAD Citation: Yusuf Çınar, "İslam Hukuku ve Merî Hukukta Ehliyet ve Mümeyyiz Kavramları ile Ceza Hukuku Açısından Mümeyyiz Çocuğun Tasarruflarının Değerlendirilmesi", Kafkas Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, 9/18(Temmuz-July 2022), 486-517.

www.dergipark.org.tr

Öz

İnsanoğlu yaşamı boyunca haklarıyla, eylem ya da eylemsizlikleriyle hukukun öznesi ve nesnesi durumundadır. Bu yüzden hukuk, insanı anne karnına düşmesinden itibaren değerlendirmiş, tasarruflarına uygun hükümler ihdas etmiştir. Roma Hukukundan bu yana hukuk sistemleri "küçüklüğü" farklı değerlendirilmesi gerekli olan bir dönem olarak kabul etmiştir. Bu durum etkisini özellikle yargılanma ve hukuki tasarruflarının geçerliliği konusunda göstermiştir.

Çalışmada ehliyet ve mümeyyiz kavramları, mahiyetleri ve mümeyyiz küçüğün mükellef olup olmadığı, hukuki tasarruflarının geçerliliği, cezâî açıdan had, kısas, tazîr, tazmin, te'dip gibi uygulamalar karşısında mümeyyiz küçüğün durumu, dava ehliyeti, yemin, şahitlik, ikrar gibi durumlarla muhatap olup olmayacağı gibi konular imkan nisbetinde mukayeseli olarak ele alınmıştır.

Bu çalışma ile çocukluk ve özelde mümeyyizlik dönemi hakkında daha fazla bilgi sahibi olunması, onun hak ve sorumluluklarının bilinmesiyle durumuna uygun olarak bazı meselelerin ortaya konulması hedeflenmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Ehliyet, Mümeyyiz, Ceza, Kısas, Diyet, Had, Tâzir, Şâhit.

GİRİŞ

İnsanın doğumundan itibaren, tedricen gelişim aşamalarına göre hak ve sorumluluğu yönünden durumu inceleyen ehliyet bahsi, şahsın hukuki statüsünü göstermesi açısından önemlidir. Mümeyyiz kavramı ve mümeyyiz küçüğün hukuki stasüsü ise genel kanaate göre kişinin yedi yaşına girmesiyle başlar ve bülüğ çağına kadar devam eder. Bu durumdaki küçük açısından temyiz kudretinin varlığının tespit edilmesi ve durumuna uygun hukuki yetkiler verilmesi, küçüğün toplumsal hayata hazırlanması konusunda büyük öneme sahiptir.

"Mümeyyiz küçük mükellef midir?" sorusu bu noktada önem kazanmaktadır. Fakihler arasında ihtilafli olan bu konuda cumhur, mümeyyiz küçüğün mükellef olmadığı görüşündedir. Bu durumdan hareketle bâliğ olmayan mümeyyiz küçüğün kasıtlı olarak işlemiş olduğu eylemler/fiiller, ceza hukuku açısından hata bağlamında değerlendirilmiş ve kısas, had, gibi cezalardan muaf tutulmuştur. Fakat tedîp amacıyla tâ'zir cezalarına muhatap kabul edilmesi ile küçüğün psikolojik durumu dikkate alınmış ve durumuna uygun davranılmıştır. Ayrıca mümeyyiz küçüğe haksız fiilleri sonucunda tazmin sorumluluğunda yüklenmiştir. Bununla mümeyyiz küçüğün cezaya muhatap olduğu suç konusunda kanunî temsilcilerinin daha hassas davranması ve doğru eğitimlerle suça yönelmekten korunması amaçlanmıştır.

Bu çalışmanın amacı mümeyyiz küçüğün ceza hukuku açısından tasarruflarını ve sonuçlarını bunun yanında ceza muhakeme usulü karşısında durumunu imkan ölçüsünde merî hukukla karşılaştırmalı olarak ortaya koymaktır. Bu sebeple önce ehliyet-mümeyyiz kavramları ve bu kavramların mahiyeti ele alınmış ve

İslam hukuku ile Merî hukuğun yaklaşımı ortaya koyulmuştur. Çalışmanın ana konusu mümeyyiz küçüğün kisas, had, diyet ve tâzir cezası gerektiren cezaî tasarrufları ve ceza usul hukuku açısından hükümleridir.

1. Ehliyet Kavramı ve Çeşitleri

Arapça'da أَهْلٌ kökünden türetilmiş, yapma (câlî) türünden bir masdar olan ehliyet kelimesi sözlükte, "salâhiyet" (yeterlilik), "mensubiyet" ve "bir şeyin erbabı olmak" anlamlarında kullanılmaktadır.¹ "Falan kişi şu işe ehildir" denildiğinde onu yapmaya salâhiyetli olduğu ifade edilir.² Medeni hukukta ise; bir işte, bir konuda ehil olma, yeterli bilgi ve ustalığa sahip olma, iktidar ve liyakat gibi manalara gelmektedir.³ Fıkıh usûlü terimi olarak ehliyet, kişinin lehine ve aleyhine olan haklara sahip olması ve bunları kullanabilmesi anlamına gelmektedir.⁴

Ehliyetin, şahısların akıl ve beden bakımından tadrîcen gelişmesine bağlı olduğu söylenebilir. Kişi, bu tadrîci gelişmelerle, önce lehinde sonra aleyhinde olan hakların varlığına sahip olmaktadır. Ardından kişinin yaptığı bazı tasarrufları geçerlilik kazanmakta son olarak da hukukun gereklerini yerine getirmek ya da getirmemek hususunda tam ehliyetli aşamasına gelmektedir. İnsanın bu tadrîci gelişiminin hangi ehliyet derecesi için gerekli yeterlilikte olduğu Şârî tarafından belirlenmiştir.⁵

Medeni hukukta ise ehliyet; kişinin haklara sahip olması, bunları kullanması, mükellefiyet yüklenebilmesi demektir. Kavram Almanca'da "Fähigkeit", İngilizce'de "capacity, ability,", Fransızca'da "capacité" terimleri ile

¹ Ebû Fadl Cemâlüddîn İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrût: Dâru Sâdır, ts.), 21/28-30; Ali Bardakoğlu, "Ehliyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/10/533.

² Abdülkerim Zeydân, *el-Medhal li-Dirâseti's-Şerî'ati'l-İslâmiyye* (Kahire: Dâr-u Ömer b. el-Hattâb, 2001), 312.

³ Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük* (Ankara: Vadi Yayınları, 2003), 371.

⁴ Seyyid Şerif Ali b. Muhammed (v. 816/1413) Curcânî, *Kitâbu't-Ta'rifât* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 41; Ebu'l-Feyz Muhammed b. Murtaşâ el-Hüseynî Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Komisyon (Dâru'l-Hidâye, ts.), 28/44-45.

⁵ Mustafa Ahmet Zerkâ, *el-Medhalu'l-Fikhiyyü'l-Âmm* (Dimesşk: Dâru'l-Kalem, 1998), 2/784.

ifade edilmektedir.⁶ Her hâlükârda kişinin gerek haklar karşısındaki durumuna, gerek haklarını kullanması konusundaki yeteneğine vurgu yapılmaktadır.⁷

Ehliyet, farklı hukuk dallarında özellikle yaş açısından ayrı ayrı düzenlenmiştir.⁸ Şâri', emir ve yasaklarıyla mükellef kıldığı insanların, hukuki açıdan sorumluluklarını aklî ve bedenî gelişimlerini dikkate alarak belirlemiştir. Bu durum kişinin ana rahmine düşmesinden, reşit oluncaya kadar bazı haklardan faydalanma ehliyeti ile başlayıp, bâliğ ve reşit olmayla borç ve yükümlülüklerin altına girebilme ile son noktasına ulaşmış olur.⁹ Ehliyet, İslam hukuk usûlüne dair klasik ve modern dönem eserlerinde vücûb ve edâ ehliyeti şeklinde iki kısma ayrılmaktadır.¹⁰ Medeni hukukta ise ehliyet; hak ehliyeti (medeni haklardan yararlanma ehliyeti) ve fiil ehliyeti (medeni hakları kullanma ehliyeti) olarak ikiye ayrılmıştır.¹¹

Çalışmanın bu bölümünde ehliyetin çeşitleri, vücûb ve edâ ehliyeti şeklindeki bilinen ayrıma uygun olarak ele alınarak, nakıs ve tam vücûb ehliyeti ile medeni kanundaki karşılığı olan hak ehliyetinden bahsedilecektir. Daha sonra nâkıs ve tam eda ehliyeti hakkında bilgi verilerek Medeni Kanun'da yer alan tam ve sınırlı eylem ehliyetsizliği ile tam ve sınırlı eylem ehliyetinden bahsedilecektir.

Vücûb ehliyeti (أهلية الوجوب), şahsın lehine ve aleyhine olan hakların sübûtuna elverişli olması demektir. Diğer bir ifadeyle şahsın ilzâma (borçlandırmaya) ve iltizâma (borçlanmaya) elverişli olmasını ifade etmektedir.¹²

⁶ Komisyon, *Türk Hukuk Lügati* (Ankara: Başbakanlık Basımevi, 1991), 81; Necip Bilge, *Hukuk Başlangıcı Hukukun Temel Kavram ve Kurumları* (Ankara: Turhan Kitabevi, 2012), 114.

⁷ Bülent Köprülü, *Medeni Hukuk (Genel Prensipler - Kişinin Hukuku)* (İstanbul: Fakülteler Matbaası, 1979), 186.

⁸ Komisyon, *Türk Hukuk Lügati*, 81; Bilge, *Hukuk Başlangıcı*, 232-233 Fiil ehliyeti, medeni ehliyet, siyasi ehliyet, evlenme ehliyeti, ticari ehliyet, ceza ehliyeti, seçim ehliyeti ve askeri hizmet ehliyeti gibi konularda şahsın yaşına, durumuna uygun farklı kanuni düzenlemeler mevcuttur. ; Turgut Akıntürk, *Medeni Hukuk* (İstanbul: Beta Yayınevi, 2006), 120.

⁹ Hamdi Döndüren, *Delilleriyle İslam Hukuku Şahıs, Aile ve Çözümlü Miras*, (Konya: İslam Hukuku Külliyyatı Yayınları, 1977), 60.

¹⁰ Ebû Bekr Şemsü'l-e'imme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed Serahsî, *Temhîdu'l-Fusûl fi 'İlmi'l-Usûl*, (*Usûl'üs-Serahsî*) (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984), 2/332-333; Sa'dü'd-Dîn Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî (v. 389) Teftâzânî, *Şerhu't-Telvîh 'alâ't-Tavdîh li Metni't-Tenkîh fi Usûli'l-Fıkıh*, (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 2/336; Haydar Efendi, *Usûl-i Fıkıh Dersleri* (Ankara: Üç Dal Neşriyat, ts.), 477; Günümüzde ise ehliyetin daha ayrıntılı olarak incelenmesi gerekliliği düşüncesiyle, ikiden fazla sınıflamada (vücûb ehliyeti, edâ ehliyeti, ibadet ehliyeti ve ceza ehliyeti) bulunanlar da vardır. Vücub ve eda ehliyeti şeklindeki ayırım, diğer sınıflandırma ihtiyacına sebebiyet vermeyecek ölçüde bu ayrımları içerisinde bulundurmaktadır. Orhan Çeker, *İslam Hukukunda Çocuk* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1990), 68, 207; Bardakoğlu, "Ehliyet", 10/10/536.

¹¹ MK. mad. 8-9. Ayrıca bkz.: Akıntürk, *Medeni Hukuk*, 118; Mustafa Uzunpostalcı, "İslam Hukuku Açısından Ehliyet", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 8 (2006), 150-152.

¹² Ebû Zeyd 'Abdillâh b. Muhammed b. 'Ömer b. İsâ Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, thk. Halîl Muhyiddîn el-Meys (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 417; Muhammed Vehbe Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletuh* (Dımaşk: Dâru'l-Fıkr, ts.), 4/2961; Döndüren, *Delilleriyle İslam Hukuku*, 59 Fakir kişinin yakınları tarafından nafakasının karşılanması onun akrabalarını borçlandırmasına; aynı durumun tersi akrabalarının borçlanmasına örnek teşkil eder; Halil Cin - Ahmet Akgündüz, *Türk Hukuk Tarihi* (İstanbul: Osmanlı

Vücûb ehliyetinin dayanağı, insanlık¹³ ve canlılık¹⁴ sıfatıdır. Bu bilgilerden anlaşılacağı üzere vücûb ehliyeti; yaş, akıl veya rüşt ile alakalı değildir.¹⁵ İslam hukukunda vücûb ehliyeti de kendi içerisinde nâkıs (eksik) ve kâmil (tam) olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır.¹⁶

İslam hukukuna göre nâkıs (eksik) vücûb ehliyeti anne karnındaki ceninin ehliyeti olup, doğuma kadar devam etmektedir. Nâkıs vücûb ehliyetine sahip olan cenin, kabule gerek duymayan yalnızca lehine olan haklardan istifade eder, aleyhine olanlar ise cenin için hüküm ifade etmemektedir.¹⁷ Ceninin vücûb ehliyetine sahip olması onun müstakil bir varlık olarak kabul edilmesine dayanır. Bunun gerekçesi ise ceninin sağ doğmasının muhtemel olmasıdır.¹⁸ Ceninin kendisine ait hakları işletmesi ve tasarrufta bulunması mümkün olmadığından, edâ ehliyetinin mevcut olmadığını ifade edebiliriz.¹⁹

Cenin canlı olarak doğup doğmayacağı bilinmese de, vücûb ehliyetinin varlığına binaen cenin için, kabulü gerektirmeyen dört hakkın varlığından bahsedebiliriz.²⁰ Bu haklar, baba ve anneye bağlı olarak nesebinin sabit olması, mirasçı olması halinde erkek doğacağı farzedilerek mirastan en büyük payın ayrılması, lehine yapılan vasiyet ve vakıf hakkıdır.²¹ Ancak, bütün bu haklar ceninin sağ olarak doğması şartıyla geçerli hale gelir.²²

Araştırmaları Vakfı, 1996), 2/32; Zerkâ, *el-Medhalu'l-Fıkhıyyü'l-Âmm*, 2/785 Yine alım satım akdinde akit konusunun ve bedelin teslimi karşılıklı olarak borçlandırmanın ve borçlanmanın örneği olarak gösterilebilir.

¹³ Serahsî, *Usûl*, 2/232-233; 'Alâuddîn 'Abdulazîz b. Ahmed 'Abdul'azîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr Şerhu Usûli'l-Pezdevî* (b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmiyye, ts.), 4/237.

¹⁴ Abdulkâdir b. Ahmed b. Mustafâ b. Abdîrahîm b. Muhammed ed-Dımeşkî İbn-i Bedrân (v. 1346/1927) İbn-i Bedrân, *Nüzhâtü'l-Hâtîrî'l-Âtır Şerh-u Kitâb-i Ravzâtî'n-Nâzir ve Cenneti'l-Menâzir lib'n-i Kudâme el-Makdîsî* (Bejrût: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2007); Hüseyin Halef Cubûrî, *Avâridü'l-Ehliyye 'Inde Ulemâ-l-Usûlü'l-Fıkh* (Mekke: Câmiatu Ümmü'l-Kurâ, 2007), 110-113; Bardakoğlu, "Ehliyet", 10/5/535 Bazı fakihler, vücûb ehliyetinin dayanağı olan zimmetin, hayat şartına bağlı olmadığını, dolayısıyla ölümden sonra da örneğin borçlu olması durumunda vücûb ehliyetinin devam edeceğini iddia etmişlerdir.

¹⁵ Abdülvahhab Hallâf, *İlm-u Usûli'l-Fıkh ve Hulâsat-u Târihi't-Teşrî'i'l-İslâmî* (Kâhire: Câmi'atu'l-Fuâd, 1947), 150; Zeydân, *el-Medhal*, 313; Zerkâ, *el-Medhalu'l-Fıkhıyyü'l-Âmm*, 2/785.

¹⁶ Serahsî, *Usûl*, 2/232-233; 'Abdul'azîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 4/237; Bardakoğlu, "Ehliyet", 10/5/535.

¹⁷ Cin - Akgündüz, *Türk Hukuk Tarihi*, 2/33.

¹⁸ Serahsî, *Usûl*, 2/332-333; 'Abdul'azîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 4/239-240; Cubûrî, *Avâridü'l-Ehliyye*, 109; Zeydân, *el-Medhal*, 313.

¹⁹ Serahsî, *Usûl*, 2/332-333; Muhammed b. Ferâmuz b. Ali (v. 885/1480) Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-Usûl Şerh-u Mirkâti'l-Vusûl* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1865), 322; Çeker, *İslam Hukukunda Çocuk*, 71.

²⁰ Zerkâ, *el-Medhalu'l-Fıkhıyyü'l-Âmm*, 2/791; Murat Şimşek, "İslam Hukuku ve Pozitif Hukuk Açısından Çocukta Ceza Ehliyeti", *İnsan ve Topum Dergisi* 2/III (2012), 148.

²¹ Döndüren, *Delilleriyle İslam Hukuku*, 59, 64; Ebû 'Abdullah Muhammed b. İdrîs Şâfi'î, *el-Umm* (Bejrût: Dâru'l-Ma'rife, 1990), 8/4/117; Serahsî, *Usûl*, 2/332; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustesfâ min İlmi'l-Usûl*, thk. Dr. Hamza b. Zübeyir Hâfiz (Medine, ts.), I-IV/1/279; Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-Usûl*, 322; Ebû Amr Dubyâni b. Muhammed Dubyâni, *el-Muâmelâtü'l-Mâliyyetü Âsâleten ve Muâsaraten*, thk. Komisyon (Riyad: Mektebet'ül-Mülk Fahd el-Vataniyye, 2011), 1/502; Zuhaylî, *El-Fıkhü'l-İslâm*, 4/2962; Bardakoğlu, "Ehliyet", 10/5/535; Cubûrî, *Avâridü'l-Ehliyye*, 109; Cin - Akgündüz, *Türk Hukuk Tarihi*, 2/36.

²² Cubûrî, *Avâridü'l-Ehliyye*, 109; Hanbelîlere göre cenin murisin vefat anından itibaren miras hissesine sahip olur. 'Abdurrahmân b. Muhammed b. İbn Kâsım el-'Âsımî Necdî, *Hâşiyetu'r-Ravdi'l-Murbi' Şerh-u Zâdi'l-Mustakni'* (b.y.: y.y., 1977), 6/59.

Tam vücûb ehliyeti, Hanefîlere göre ceninin sağ olarak doğacağına belirtilerinin açıkça ortaya çıkmasıyla, Cumhûra göre ise sağ olarak doğmasıyla başlayan ehliyettir.²³ Bu ehliyet, kişinin vefatına kadar hayatının bütün dönemlerinde bulunmaktadır.²⁴ Kâmil (tam) vücûb ehliyeti, şahsın lehine ve aleyhine olan haklara ehil olması durumudur. Lehine olan haklara sahip olması anlamında kâmil vücûb ehliyetine sahip olan gayri mümeyyiz çocuk, bâliğ olanlar ile aynı statüdedir. Aleyhinde tahakkuk edecek sorumluluklar açısından ise, sadece bazı fiillerinden sorumlu tutulmaktadır.²⁵

Kul hakları açısından bakıldığında, gayr-i mümeyyiz küçüğün fiillerinde taksir vasfı (suça kastı) olmaması sebebiyle gerçek anlamda cezaî sorumluluğu bulunmadığı anlaşılmaktadır.²⁶ Ancak gayri mümeyyiz küçüğe diyet²⁷ ve ers²⁸ cezası uygulanabilir. Çünkü diyet, mağdûrun masumiyeti için gereklidir ve bu cezanın mahalli küçüğün malıdır.²⁹

Medeni hukukta vücûb ehliyeti "hak ehliyeti" ve "faydalanma ehliyeti" şeklinde isimlendirilmektedir. Bu ehliyet MK.'da (Medeni Kanun) "Her insanın hak ehliyeti vardır."³⁰ şeklinde ifade edilmiş,³¹ "genellik" ve "eşitlik" ilkesi çerçevesinde ele alınmıştır.³² Buna göre hak ehliyetine sahip olmak için kişinin

²³ Zuhaylî, *El-Fıkhü'l-İslâm*, 4/2962; Dubyâni, *el-Muâmelâtü'l-Mâliyye*, 17/117; Cin - Akgündüz, *Türk Hukuk Tarihi*, 2/33.

²⁴ Serahsî, *Usûl*, 2/333; Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-Usûl*, 321-322; Hallâf, *İlm-u Usûli'l-Fıkh*, 150-151.

²⁵ 'Abdul'aziz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 4/237; Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-Usûl*, 322; Döndüren, *Delilleriyle İslam Hukuku*, 60; Dubyâni, *el-Muâmelâtü'l-Mâliyye*, 1/519; Bu bağlamda akıl hastasıyla gayr-i mümeyyiz küçükler, tam vücûb ehliyetine sahip olma bakımından aynı konumdadırlar. Mecelle 979. Madde "Mecnûn-i mutbak sagîr-i gayri mümeyyiz hükmündedir." Açıklaması için bkz.: Ali Himmet Berki, *Açıklamalı Mecelle (Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye)* (İstanbul: Hikmet Yayınları, 1982), 192; Cubûrî, *Avâridü'l-Ehliyye*, 120.

²⁶ Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Behîm el-Mısırî (v. 970/1562) İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir 'alâ Mezheb-i Ebî Hanîfeti'n-Nu'mân* (Beyrût: Dâru'l- Kutubi'l-İlmiyye, 1999), 265; Şihabeddin Karâfî, *ez-Zehîra*, thk. Muhammed Hacî vd. (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994), 11/156; Dubyâni, *el-Muâmelâtü'l-Mâliyye*, 2/92; Hallâf, *İlm-u Usûli'l-Fıkh*, 152; Mehmet Âkif Aydın, "Çocuk (Fıkh)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/8/362; Cubûrî, *Avâridü'l-Ehliyye*, 120, 135.

²⁷ Diyet (الدية), cana karşı işlenen cinayet sebebiyle ödenen malıdır. Curcânî, *Kitâbu 't-Ta'rîfât*, 111; Mehmet Erdoğan (İstanbul: Ensar, 2016), "Fıkh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü", "Diyet" 107.

²⁸ Cinayetten daha hafifi olan cana karşı işlenmiş suçlar için ödenen miktarı şer'an belirlenmiş mala ers denilmektedir. Zuhaylî, *El-Fıkhü'l-İslâm*, 7/5702; Erdoğan, "Fıkh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü", "Ers" 125.

²⁹ Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî (ö. 593/1197) Mergînânî, *el-Hidâye ft Şerhi Bidâyeti'l-Mübtedî*, thk. Tallal Yusuf (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.), 4/512; Hallâf, *İlm-u Usûli'l-Fıkh*, 152; Cubûrî, *Avâridü'l-Ehliyye*, 120, 137; Zerkâ, *el-Medhalu'l-Fıkhîyyü'l-'Âmm*, 2/797; Döndüren, *Delilleriyle İslam Hukuku*, 64.

³⁰ MK, mad. 8.

³¹ Aydın Zevkliler - Ayşe Havutçu, *Medeni Hukuk Temel Bilgiler* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2005), 106.

³² Zahit İmre, *Medeni Kanuna Giriş* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Fakülteler Matbaası, 1980), 358-359; Zevkliler - Havutçu, *Medeni Hukuk Temel Bilgiler*, 107 MK. mad. 23: "Kimse, hak ve fiil ehliyetlerinden kısmen de olsa vazgeçemez. Kimse özgürlüklerinden vazgeçemez veya onları hukuka ya da ahlâka aykırı olarak sınırlayamaz."

herhangi bir işlem yapmasına veya bir irade açıklamasında bulunmasına gerek yoktur. Kişinin sağ olarak doğmuş olması yeterlidir.³³

Edâ ehliyeti (اهلية الاداء), kişinin sahip olduğu hakları kullanabilme ehliyetidir. Buna tasarruf ehliyeti de denilmektedir. Bu bakımdan edâ ehliyeti, mükellefin sözlerinin ve fiillerinin şer'an muteber olmasını sağlayacak salahiyyete sahip olmasını ifade etmektedir.³⁴ Edâ ehliyetinin, ayırt etme kabiliyeti (temyiz) ve belli bir yaşa erişme gibi şartlara bağlı olarak sonradan kazanılan bir vasıf olması nedeniyle gayri mümeyyiz küçüğün ve akıl hastasının edâ ehliyeti bulunmamaktadır.³⁵ Edâ ehliyeti kişinin aklî ve bedenî gelişimine bağlı olarak nâkıs ve kâmil olmak üzere iki başlık altında ele alınabilir.³⁶

Nâkıs edâ ehliyeti temyiz yeteneğine sahip olmakla birlikte aklî ve bedenî gelişimi tamamlanmamış kişilerin ehliyetidir. Temyiz çağına ulaşan kişi, dinin kendisine yönelttiği hitabı sorumlu tutulacak düzeyde anlayabilecek aklî olgunluğa ve ergenlik çağına ulaşmadığı için bu hitabın muhatabı sayılmamaktadır.³⁷

Bu ehliyet, mümeyyiz küçükte ve bunamışta (ma'tuh, demans) söz konusudur. Temyiz çağına ulaşan küçüğün aklî yeterliliği, bir seviyeye ulaşmış olsa da tam anlamıyla oluşmamıştır ve bunun yanında bedeni gelişimi de tam değildir.³⁸ Ma'tûhun ise bedeni gelişimi tamdır fakat aklî melekeleri tam değildir.³⁹

Kâmil (tam) edâ ehliyeti, şer'î tekliflere muhatap sayılan ve malî muamelelere yetkili olan şahsın sahip olduğu ehliyettir. Bu ehliyete sahip olabilmek için akıllı olarak bulûğa ermiş olmak gerekmektedir.⁴⁰ Ayrıca malî muameleler bakımından rüşt adı verilen olgunluk seviyesine de ulaşılmış

³³ Nurten Yetik, *Ehliyet, Velayet, Nüfus, Vesayet, Nafaka* (Ankara, 2003), 31; Akıntürk, *Medeni Hukuk*, 118.

³⁴ Zuhaylî, *El-Fıkhü'l-İslâm*, 4/2964-2965; Zerkâ, *el-Medhalu'l-Fıkhıyyü'l-Âmm*, 2/786-787; Cin - Akgündüz, *Türk Hukuk Tarihi*, 2/33.

³⁵ Zeydân, *el-Medhal*, 313; Dübâyânî, *el-Muâmelâtü'l-Mâliyye*, 17/118.

³⁶ Serahsî, *Usûl*, 2/333; İnsan hayatı ele alındığında bu ikili tasnifin yanı sıra tam ehliyetsizlik hali şeklinde üçüncü bir durum söz konusudur. Bu durumda bulunan gayri mümeyyiz küçük ve mecnun, edâ ehliyeti bakımından tam ehliyetsizliğe örnek teşkil etmektedir. Bu kimselerin tasarrufları geçerli değildir. Ceza ehliyetleri de yoktur. Ayrıca ibadetlerle de mükellef değildirler. Söz konusu ehliyetsizlik durumu M.K.'da da tanımlanmıştır. Ahmet Yaman - Halit Çalış, *İslam Hukukuna Giriş* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2012), 212.

³⁷ Serahsî, *el-Mebcut*, 2/340; Mergînânî, *el-Hidâye fî Şerhi Bidâyeti'l-Mübtedî*, 4/446; 'Abdul'azîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 4/248; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istilahât-ı fıkhıyye Kâmûsu* (İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, ts.), 7/285; Mecelle 978. Maddenin açıklaması için bkz.: Berki, *Açıklamalı Mecelle (Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye)*, 192; Zuhaylî, *El-Fıkhü'l-İslâm*, 4/2965; Dübâyânî, *el-Muâmelâtü'l-Mâliyye*, 1/539; Cubûrî, *Avâridü'l-Ehliyye*, 115-116, 121; Cin - Akgündüz, *Türk Hukuk Tarihi*, 2/35.

³⁸ Cubûrî, *Avâridü'l-Ehliyye*, 120.

³⁹ Haydar Efendi, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, 478.

⁴⁰ Nur: 24/59 "Çocuklarımız erginlik çağına geldiklerinde, kendilerinden öncekilerinizin istedikleri gibi izin istesinler." mealindeki ayet, küçüklerin mükellefiyetler bakımından yetişkin kimseler gibi değerlendirilme vaktinin bülûğun gerçekleşmesi ile söz konusu olacağına işaret etmektedir.

olmalıdır. Söz konusu vasıfların hepsini taşıyarak kâmil edâ ehliyetine sahip olan şahıs, lehine ve aleyhine bütün hukûkî muameleleri bizzat kendisi yapma selahiyetine sahiptir.⁴¹

Temyiz gücüne sahip ve akıllı olarak bâliğ olan kişinin bülûğa erme çağının ne zaman başladığının belirlenmesi hususunda alt yaş sınırı erkeklerde on iki, kızlarda ise dokuz yaşın tamamlanması şeklinde tespit edilmiştir.⁴²

Bülûğun biyolojik ölçüsü, erkeğin ve kızın cinsî yönden fiilen baba ve anne olabilecek vasıflara hâiz olmalarıdır.⁴³ Bülûğun tespit edilmesindeki diğer bir ölçü ise, azamî yaş sınırı uygulamasıdır. Fakihlerin çoğu "...bülûğa erinceye kadar..."⁴⁴ ayetini ve "Çocuk on beş yaşını tamamladığı zaman kendisine ağır cezalar (hadler) uygulanır"⁴⁵ hadîsini dikkate alarak, bülûğa erip-ermediğine bakmaksızın, on beş yaşını tamamlayan mümeyyizin hükmen bâliğ olduğunu kabul etmişlerdir.⁴⁶ Ebû Hanîfe ise üst yaş sınırının erkeklerde on sekiz, kızlarda on yedi yaşın tamamlanması olduğu görüşündedir.⁴⁷

Akıllı olarak bülûğa eren kimse, tam vücûb ehliyetine sahip olduğu gibi, îman esasları, ibadetler, haramlar, vergi, cihad, cezaî ve hukûkî mükellefiyetler ile ictimâî ve hukûkî düzende yaşıyor olmanın kazandırdığı haklardan yararlanma yönünden, tam edâ ehliyetine sahiptir. Bu ehliyet, malî bakımdan

⁴¹ Serahsî, *Usûl*, 2/347-348; 'Abdul'azîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 4/248; Hallâf, *İlm-u Usûli'l-Fıkh*, 154-155; Zuhaylî, *El-Fıkhü'l-İslâm*, 4/2966; Cubûrî, *Avâridü'l-Ehliyye*, 120.

⁴² Mergînânî, *el-Hidâye fî Şerhi Bidâyeti'l-Mübtedî*, 3/281; Mecelle 986. Maddenin açıklaması için bkzn.: Berki, *Açıklamalı Mecelle (Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye)*, 193; Döndüren, *Delilleriyle İslam Hukuku*, 193; Cin - Akgündüz, *Türk Hukuk Tarihi*, 2/33; Bu tespit Mecelle'de "bu yaşlara ulaşmamış çocuğun bülûğ iddiasının dinlenilemeyeceği" şeklinde hükme bağlanmıştır. Mecelle, mad. 988. Maddenin açıklaması için bkzn.: Berki, *Açıklamalı Mecelle (Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye)*, 193; Bilmen, *Kâmûs*, 7/284.

⁴³ Bu ölçü, Mecelle'nin 985. Maddesinde erkek için ihtilâm olmak, ihbâl (gebe bırakabilmek), kız için hayız görmek, habl (gebe kalabilmek) şeklinde tarif edilmiştir. Mecelle 985. Maddenin açıklaması için bkzn.: Berki, *Açıklamalı Mecelle (Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye)*, 193; Şimşek, "İslam Hukuku ve Pozitif Hukuk Açısından Çocukta Ceza Ehliyeti", 142; Cin - Akgündüz, *Türk Hukuk Tarihi*, 2/37; Bu belirtilerin tespiti ise, Mecelle'nin 989. Maddesinde de ifade edildiği üzere, mümeyyiz erkek veya kızın ikrârı olarak belirlenmiştir. Bu ikrardan sonra kişi "ben bâliğ değilim" diyerek ikrarından dönerse bu sözü geçersizdir. Madde hakkında açıklama için bkzn.: Berki, *Açıklamalı Mecelle (Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye)*, 194.

⁴⁴ el-En'âm, 6/152; el-İsrâ, 17/34.

⁴⁵ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 4/94 Hadis No: 11307 (الصَّبِيُّ إِذَا بَلَغَ خَمْسَ عَشْرَةَ أُيْمِتَ عَلَيْهِ الْحُدُودُ).

⁴⁶ Mergînânî, *el-Hidâye fî Şerhi Bidâyeti'l-Mübtedî*, 3/281; Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref (v. 676/1277) Nevevî, *Minhâcu't-Tâlibîn ve Umdetü'l-Müftîin fi'l-Fıkh*, thk. Kasım Ahmed Ivaz (Dimeşk: Dâru'l-Fıkr, 2005), 123; Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'îlî'l-Muhtâr*, 2/95; Karâfi, *ez-Zehîra*, 8/237; Muhammed b. 'Abdullah el-Haraşî, *Şerhu muhtasarı halîl li'l-haraşî* (Beyrut: Dâru'l-Fıkr, t.y.), 5/291; Zeydân, *el-Medhal*, 315; Ebû Muhammed Muvaffaküddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed İbn Kudâme, *el-Muğnî li İbn Kudâme* (Mektebetü'l-Kâhire, 1968), 4/344-345; Cin - Akgündüz, *Türk Hukuk Tarihi*, 2/33; Döndüren, *Delilleriyle İslam Hukuku*, 62.

⁴⁷ Mergînânî, *el-Hidâye fî Şerhi Bidâyeti'l-Mübtedî*, 3/281; Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'îlî'l-Muhtâr*, 2/97; Karâfi, *ez-Zehîra*, 8/237; Bu konuda üçüncü bir ölçü de sakalın ve vücudun bazı bölgelerinde kılların çıkmaya başlamış olmasıdır. el-Makdisî İbn Kudâme, *el-Kâfi Fî Fıkhil-İmâm Ahmed* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 2/110; Nemle, *el-Muhezzeb*, 1/330.

kişinin mallarını din, akıl, mantık ve iktisat kurallarına uygun biçimde koruyup harcamasını sağlayan fikri olgunluk anlamındaki rüşt ile tamamlanır. Bu bağlamda rüşt vasfı, edâ ehliyetinin kâmil olarak kazanılması anlamına gelmektedir.⁴⁸ Kişinin reşit olup olmadığının belirlenmesi için yapılacak deneme⁴⁹ ve rüşt vasfının bulunmaması halinde yapılacak işlem hakkında fakihlerin farklı yaklaşımları mevcuttur.⁵⁰

Medeni hukukta eda ehliyeti, medeni hakları kullanma ehliyeti anlamında "fiil ehliyeti" şeklinde adlandırılmakta ve bundan "bir şahsın hukuki sonuç doğuran muamele ve fiillerde bulunabilmesi, hukuka aykırı eylemlerden sorumlu tutulması" anlaşılmaktadır.⁵¹

MK'da fiil ehliyetinin varlığı bakımından şahısların durumu "tam eylem ehliyetsizliği", "sınırlı eylem ehliyetsizliği", "sınırlı eylem ehliyeti" ve "tam eylem ehliyeti" şeklinde dört başlıkta incelenmektedir.

Tam eylem ehliyetsizliği, İslam hukukundaki gayri mümeyyiz kişilerin durumuna karşılık gelmekte ve bu kimselerin kanuni temsilcinin eliyle de olsa hiçbir muamele yapamayacakları belirtilmektedir.⁵² Dolayısıyla bu kişilerin

⁴⁸ 'Abdul'aziz el-Buḥârî, *Keşfu'l-esrâr*, 4/4/248-249; Hallâf, *İlm-u Usûli'l-Fıkh*, 154-155; İmam Şâfi'î'ye göre şahısta rüşt oluşması için, yukarıda zikredilen şartların yanında dînî ve ahlâkî anlamda, adalet vasfını da taşıması gerekir. Nevevî, *Minhâcu't-Tâlibîn*, 123; Ali Bardakoğlu, "Bulûğ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/6/414; Cin - Akgündüz, *Türk Hukuk Tarihi*, 2/34 Rüşt kavramı, Kur'an-ı Kerim'de, hukukî tasarruflar bağlamında kullanıldığında, çocukluk çağını takiben oluşan cinsel gelişimin yanı sıra fikri bir olgunluğu da ifade eder. 4. Nisâ, 5-6.

⁴⁹ Ömer Nasûhi Bilmen eserinde bu kimsenin bulunduğu çevrede ticaret, ziraat veya bir meslekle meşgul olması sağlanarak ilgilendiği işle ilgili faaliyetlerde ve harcamalarda dengeli olup-olmadığına bakılabileceğini ifade etmiştir. Örneğin tüccar küçüğün alışverişle, çiftçi küçüğün ziraatle, kız çocuklarının ise yemek pişirme, çorap vs dikmeleri konusunda denenerak rüştün varlığı belirlenebilir. Bilmen, *Kâmûs*, 7/277; Mecellenin 981. Maddesinin açıklaması için bkz. Berki, *Açıklamalı Mecelle (Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye)*, 193.

⁵⁰ İnsanlık onurunun korunmasını malın korunmasından üstün kabul eden Ebû Hanife'ye göre, yirmi beş yaşını dolduran bir şahsın malları, sefeh de olsa kendisine teslim edilir ve kişi reşit kabul edilir. Mergînânî, *el-Hidâye fî Şerhi Bidâyeti'l-Mübtedî*, 3/279; el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'îlî'l-Muhtâr*, 2/96-98; Cin - Akgündüz, *Türk Hukuk Tarihi*, 2/34, 38; Diğer yandan İmam Şâfi'î, Ahmed b. Hanbel, İmam Muhammed ve Ebû Yûsuf'a göre, bülûğâ eren kişinin kâmil edâ ehliyeti için ayrıca reşit olduğu belirlenmelidir. Sefih olduğunun tespiti halinde rüşte erinceye kadar yaşı ne olursa olsun malının kendisine teslim edilmemesi gerekmektedir. Nevevî, *Minhâcu't-Tâlibîn*, 123; Necdî, *Hâşiyetu'r-Ravdi'l-Murbi'*, 5/185-186; Mergînânî, *el-Hidâye fî Şerhi Bidâyeti'l-Mübtedî*, 3/278-279 Bu görüşe göre, rüşt çağının belirlenmiş bir üst yaş sınırı bulunmamaktadır. ; el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'îlî'l-Muhtâr*, 2/96-98; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 4/395; Mecelle 982. madde de yer alan "Bir çocuk gayri reşit olarak bâliğ olursa rüsdü tahakkuk etmedikçe malı kendisine verilmeyip kemâfissâbık tasarruftan men' olunur." ifadesiyle Cumhûrun görüşü kanunlaştırılmıştır. Açıklama için bkz.: Berki, *Açıklamalı Mecelle (Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye)*, 193.

⁵¹ İmre, *Medeni Kanuna Giriş*, 365; Bilge, *Hukuk Başlangıcı*, 233; Ali İhsan Özüğür, *Velayet, Vesayet, Soybağı, Evlat Edinme Hukuku, Diğer Eşin Rıza ve Onamına Bağlı İşlemler* (Ankara: Turhan Kitabevi, 2007), 9-10; Zevkliler - Havutçu, *Medeni Hukuk Temel Bilgiler*, 109-110.

⁵² MK. mad. 15. Ayrıca bkz.: İmre, *Medeni Kanuna Giriş*, 389; Akıntürk, *Medeni Hukuk*, 135; Özüğür, *Velayet, Vesayet, Soybağı, Evlat Edinme Hukuku, Diğer Eşin Rıza ve Onamına Bağlı İşlemler*, 23, 30; Zevkliler - Havutçu, *Medeni Hukuk Temel Bilgiler*, 120.

fiilleri için butlan hükmü söz konusu olmakta⁵³ ve bunların kusur ehliyeti bulunmadığı için BK. (Borçlar Kanunu) m^{ad.} 65'de yer alan "hakkaniyet" ilkesi göz önünde bulundurulularak,⁵⁴ başkasına verilen zararın tamamen veya kısmen giderilmesine karar verilmektedir. Bu durumda MK. mad. 369'a göre, ev başkanı olan ebeveynin ev halkından olan küçüğün, kısıtlının, akıl hastasının ve akıl zayıflığı bulunan kişinin verdiği zararı tazmin etme yükümlülüğü bulunmaktadır.⁵⁵

Sınırlı eylem ehliyetsizliği, ayırt etme güçlerinin olması sebebiyle mümeyyiz küçüklerin ve ergin kısıtlıların durumunu ifade etmektedir. Bu kimselerde aslanan ehliyetsizlik hali olmakla birlikte,⁵⁶ MK. mad. 16 gereğince bunların bedelli işlemleri kanuni temsilcilerinin rızasına bağlanmakta, diğer işlemlerde ve kişiye sıkı sıkıya bağlı hakların kullanımında izine ihtiyaçlarının olmadığı belirtilmekte ve bu kimseler kural olarak haksız fiillerinden sorumlu tutulmaktadır.⁵⁷

Sınırlı eylem ehliyeti, yasal danışman (MK. mad. 429) ve evlilik (MK. mad. 194 ve 199) sebebiyle olur. Örneğin kişi yasal danışmanın onayı olmadan dava açamamakta, eşinin rızası olmadan aile konutunun kira sözleşmesini feshedememektedir. Bu iki durum dışında bu kişiler tam ehliyetlidirler.⁵⁸

Tam eylem ehliyeti, kısıtlı olmamak kaydıyla⁵⁹ ayırt etme gücüne sahip⁶⁰, ergin⁶¹ kişilerin ehliyetidir. Bu kimseler başkalarının izin ve icazetine ihtiyaç duymadan hak sağlayacak veya kendilerini borçlandıracak hukukî muameleleri

⁵³ İmre, *Medeni Kanuna Giriş*, 390-391; Özüğür, *Velayet, Vesayet, Soybağı, Evlat Edinme Hukuku, Diğer Eşin Rıza ve Onamına Bağlı İşlemler*, 16.

⁵⁴ Aydın Aybay, *Borçlar Hukuku Dersleri* (İstanbul: Filiz Kitabevi, 2011), 92; Akıntürk, *Medeni Hukuk*, 136; Özüğür, *Velayet, Vesayet, Soybağı, Evlat Edinme Hukuku, Diğer Eşin Rıza ve Onamına Bağlı İşlemler*, 28-29.

⁵⁵ Akıntürk, *Medeni Hukuk*, 135-136; Bilge Öztan, *Medeni Hukukun Temel Kavramları* (Ankara: Turhan Kitabevi, 2007), 262; Özüğür, *Velayet, Vesayet, Soybağı, Evlat Edinme Hukuku, Diğer Eşin Rıza ve Onamına Bağlı İşlemler*, 23.

⁵⁶ Akıntürk, *Medeni Hukuk*, 131; Zevkliler - Havutçu, *Medeni Hukuk Temel Bilgiler*, 118-119.

⁵⁷ İmre, *Medeni Kanuna Giriş*, 404; Köprülü, *Medeni Hukuk*, 220; Akıntürk, *Medeni Hukuk*, 131.

⁵⁸ Özüğür, *Velayet, Vesayet, Soybağı, Evlat Edinme Hukuku, Diğer Eşin Rıza ve Onamına Bağlı İşlemler*, 20-21; Zevkliler - Havutçu, *Medeni Hukuk Temel Bilgiler*, 116-117; Akıntürk, *Medeni Hukuk*, 130; Yetik, *Ehliyet, Velayet, Nüfus, Vesayet, Nafaka*, 35; Öztan, *Medeni Hukukun Temel Kavramları*, 266, 273.

⁵⁹ MK. mad. 406 ve 407'de sayılan hallerde ergin (reşit) kişi kısıtlanabilir. Bu kısıtlama vesayet makamlarınca gerçekleştirilir. Köprülü, *Medeni Hukuk*, 211; Akıntürk, *Medeni Hukuk*, 126.

⁶⁰ Tam eylem ehliyetine sahip olmak için gerekli şartlar MK. mad. 10 ile düzenlenmiştir. Ayrıca bkz.: Köprülü, *Medeni Hukuk*, 198; Akıntürk, *Medeni Hukuk*, 121.

⁶¹ MK. mad. 11: "Erginlik on sekiz yaşın doldurulmasıyla başlar." şeklinde erginlik yaşının başlangıcını tesbit etmiştir. Erginlik iki istisnai durumda on sekiz yaşın tamamlanmasına bakılmadan kazanılabilir. Bunlardan ilki MK. mad. 11'de ifade edildiği üzere evliliğdir. Evlilik kişiyi ergin kılmaktadır. MK. mad. 12'de ise on beş yaşını dolduran küçüğün kendi isteği ve velisinin rızasıyla mahkeme tarafından "kazâi rüşd" kararıyla ergin kılınabileceği belirtilmiştir. Ayrıca bkz.: İmre, *Medeni Kanuna Giriş*, 366-367, 370; Akıntürk, *Medeni Hukuk*, 123, 124; Özüğür, *Velayet, Vesayet, Soybağı, Evlat Edinme Hukuku, Diğer Eşin Rıza ve Onamına Bağlı İşlemler*, 10, 12, 17; Zevkliler - Havutçu, *Medeni Hukuk Temel Bilgiler*, 112-115; Köprülü, *Medeni Hukuk*, 206.

gerçekleştirebilirler. Hukuka aykırı, kusurlu ve haksız fiillerinden tam anlamıyla sorumludurlar.⁶²

2. Mümeyyiz Kavramı

Mümeyyiz (مميز) kelimesi "ميز" fiilinden türetilmiş olup "bir şeyi diğerinden ayırmak" ve "iki şeyin farkını ayırt etmek" demektir. Temyiz kelimesi "تفيعيل" vezninin ismi fâil kalıbında kullanıldığında "bir insanı diğerinden seçip ayırmak" anlamına gelmektedir.⁶³ Bu durumda mümeyyiz, tef'îl babının ismi fâil kalıbında kullanılan bir isim olup "temyiz/ayırt etme vasfına sahip olan kimse" anlamına gelmektedir.⁶⁴

Kur'ân-ı Kerîm'de sözlük anlamında "ميز" kökünden türeyen kelimeler "...pis olanı temizden ayırmak...",⁶⁵ "...günahkârların bir tarafa ayrılması...",⁶⁶ "...öfkeden çatlamak ..."⁶⁷ anlamlarında kullanılmıştır.

Temyiz genel olarak iyi ile kötüyü, kârlı ile zararlıyı ayırt etme yeteneği olduğundan akîl olgunlaşmanın ilk aşamasını teşkil etmektedir. Akîl olgunluğun gerçekleşmeye başladığı bu dönem ile tam olarak gerçekleştiği bülûğ ve rüşd dönemi arasındaki dönemde olan kişi mümeyyiz olarak adlandırılmaktadır.⁶⁸

Medenî hukukta ise mümeyyiz, "temyiz kudretini haiz olan kimse" anlamında "sezgin" kelimesiyle ifade edilmektedir.⁶⁹

Mümeyyiz kavramı ile yakından ilişkili olan hacr ve me'zûn kavramları hakkında bilgiler verilecektir:

Hacr, (حَجْر), bir şahsın, belirli vasıflardan dolayı malî tasarrufları yapma hakkından men edilmesidir. Bu kimselere "mahcûr" (مَحْجُور) denilmektedir.⁷⁰

⁶² MK. mad. 9; Özüğür, *Velayet, Vesayet, Soybağı, Evlat Edinme Hukuku, Diğer Eşin Rıza ve Onamına Bağlı İşlemler*, 20; Zevkliler - Havutçu, *Medeni Hukuk Temel Bilgiler*, 116.

⁶³ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 5/412; Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed (ö. 817/1415) *Fîrûzâbâdî, el-Kâmûsü'l-muhît* (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2005), 526; Dubyâni, *el-Muâmelâtü'l-Mâliyye*, 1/512.

⁶⁴ Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, 526.

⁶⁵ Âl-i İmrân, 3/179; el-Enfâl, 8/37.

⁶⁶ Yâsîn, 36/59.

⁶⁷ Mülk, 67/8.

⁶⁸ Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 418; Serahsî, *Usûl*, 2/340.

⁶⁹ Komisyon, *Türk Hukuk Lügati*, 256, 335; Yetik, *Ehliyet, Velayet, Nüfus, Vesayet, Nafaka*, 33; Özüğür, *Velayet, Vesayet, Soybağı, Evlat Edinme Hukuku, Diğer Eşin Rıza ve Onamına Bağlı İşlemler*, 14 Tanımdaki temyiz kudreti, bir kimsenin yaşının küçüklüğü, akıl zayıflığı, sarhoşluk ve uyuşturucu maddeler almış olmak gibi sebeplerle makul surette hareket etme imkanından mahrum olmaması demektir.; İbrahim Kâfi Dönmez, "Temyiz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/40/437; Öztan, *Medeni Hukukun Temel Kavramları*, 250; Öztan, *Medeni Hukukun Temel Kavramları*, 250.

⁷⁰ Necmu'd-Dîn Ebû Hafs Ömer b. Muhammed (v. 537/1142) Nesefî, *Tilbetü't-Talebe fî'l-İstılâhâti'l-Fıkhîyye 'alâ Elfâz-i Kutubi'l-Hanefîyye* (İstanbul: Dâru't-Tibâati'l-Âmire, 1893), 162; Mevsîlî, *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*, 2/94; Necdî, *Hâşiyetu'r-Ravdi'l-Murbi'*, 5/162.

Hacr kişinin sözlü tasarrufları üzerinedir. Örneğin itlâf gibi fiili tasarrufları için söz konusu olmamaktadır.⁷¹

Hacrin dayanağı "Allah'ın, sizin için geçim kaynağı yaptığı mallarınızı aklı ermezlere vermeyin."⁷² ayetidir. Ayette geçen "aklı ermezler" ifadesinin kapsamı Mecelle'de sağîr (çocuk), mecnun (akıl hastası) ve ma'tûh (bunak, demans) şeklinde izah edilmiştir.⁷³ Ayette de ifade edildiği üzere hacr, mümeyyiz küçük için akıl eksikliğinden dolayı konulmaktadır.⁷⁴

Hacir Medeni hukukta "kısıtlılık" terimiyle ifade edilmektedir. Kanunca belirtilen sebepler dolayısıyla ergin bir kişi mahkeme kararıyla kısıtlanabilir. Kısıtlama sebepleri MK. mad. 405-408'de belirtilen akıl hastalığı, akıl zayıflığı, savurganlık, uyuşturucu veya alkol bağımlılığı ve bir yılın üstünde özgürlüğü bağlayıcı bir cezaya mahkûm olma gibi sebeplerdir.⁷⁵

"İzin", kişinin şer'î ölçülere göre tasarruftan men edilme yasağının (hacr) kaldırılması,⁷⁶ tam ehliyet sahibi olmayan kişiye hukukî tasarrufta bulunma izninin verilmesi anlamındadır. Yasağı kaldırılan kişiye de "me'zûn" denilmektedir.⁷⁷ Me'zûn (مَأذُون) kavramı fûrû fıkhıta ve usûl-ü fıkhıta, köle ve (mümeyyiz) küçük için kullanılmaktadır.⁷⁸

Mümeyyiz küçüğe hukukî tasarrufta bulunma izninin verilmesi "Yetimleri deneyin. Evlenme çağına (bülüğa) erdiklerinde, eğer reşid olduklarını görürseniz, mallarını kendilerine verin."⁷⁹ ayetine dayanmaktadır. Bu yüzünden bülüğa ermeden önce deneme yapılması ve ardından mallarının kendilerine teslim edilmesi daha uygundur.⁸⁰

⁷¹ Zerkâ, *el-Medhalu'l-Fikhiyyü'l-Âmm*, 2/798; H. Yunus Apaydın, "Hacir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/14/513; Şimşek, "İslam Hukuku ve Pozitif Hukuk Açısından Çocukta Ceza Ehliyeti", 146; Cürcânî'ye göre hacr; çocukluk, kölelik ya da akıl hastalığı sebebiyle sözlü ve fiilî tasarruflarının geçerliliğinin ortadan kaldırılmasıdır. Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, 86.

⁷² en-Nisa 4/5.

⁷³ Mecelle 957. Maddenin açıklaması için bkz.: Berki, *Açıklamalı Mecelle (Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye)*, 188; Hanefî mezhebinin klasik kaynaklarında hacr sebepleri yaş küçüklüğü, kölelik ve deliliktir. Mergînânî, *el-Hidâye fi Şerhi Bidâyeti'l-Mübtedî*, 3/277; Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'îlî'l-Muhtâr*, 2/94.

⁷⁴ Serahsî, *el-Mebsut*, 24/156; Akıl eksikliğinden dolayı kişinin tasarrufları üzerine hacr konulmasıyla başkalarının ve mahcûrun haklarını korumak amaçlamıştır. Necdî, *Hâşiyetu'r-Ravdi'l-Murbi*, 5/162-163.

⁷⁵ MK. mad. 429, 194 ve 199'da ifade edilen konularla (örneğin evlilikteki mal rejimi) sınırlanmış kimseler, kısıtlı değil sınırlı eylem ehliyetine sahip kimselerdir. Akıntürk, *Medeni Hukuk*, 126.

⁷⁶ Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, 16; Erdoğan, "Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü", "İzn" 278.

⁷⁷ Serahsî, *el-Mebsut*, 25/2; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, 7/191; Mergînânî, *el-Hidâye fi Şerhi Bidâyeti'l-Mübtedî*, 4/287; Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'îlî'l-Muhtâr*, 2/100; Küçük mümeyyiz olduktan sonra tedericen me'zûn hale gelmektedir. Çeker, *İslam Hukukunda Çocuk*, 106.

⁷⁸ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, 7/191; Mergînânî, *el-Hidâye fi Şerhi Bidâyeti'l-Mübtedî*, 4/287; Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'îlî'l-Muhtâr*, 2/100-105; 'Abdul'azîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 256-257; Zeydân, *el-Medhal*, 315; Cin - Akgündüz, *Türk Hukuk Tarihi*, 2/37.

⁷⁹ en-Nisâ, 4/6.

⁸⁰ Mecelle 968. Maddenin açıklaması için bkz. Berki, *Açıklamalı Mecelle (Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye)*, 190.

Medenî hukuka göre mümeyyiz küçüğün ivazsız (bedelsiz) akitlerinde izin ya da icazete ihtiyacı yoktur. Tamamen zararına olan akitleri ise geçersizdir.⁸¹

2.1. Temyiz Çağının Sınırının Yaş İle Tespiti

Temyiz bülûğ gibi birden bire ortaya çıkan bir durum olmayıp, zamanın geçmesi ve tecrübeyle paralel olarak çocukta hâsıl olmakta ve onu iyiyi kötüden, kârı zarardan ayırma gibi aklî bir kudrete sahip kılmaktadır. Diğer yandan temyiz, hem aklen hem de bedenen teklife⁸² karşılık verebilecek, teklîfin sorumluluğunu yüklenilecek bir hale gelmektir. Temyizin tedricen gelişmesi, tecrübe ve hayat şartlarının farklılığından dolayı her insanda farklı bir zamanda başlar. Bu yüzden fıkıh âlimleri, uygulamada kolaylık olması ve hukûkî istikrarın sağlanması için, normal durumlarda yedi yaşın tamamlanmasını, temyîz çağının başlangıcı olarak kabul etmişlerdir.⁸³ Bu görüşü savunanlar kendilerine İbn Ömer'in rivâyet ettiği: "Yedi yaşına girdikleri zaman, çocuklarınıza namazı emrediniz."⁸⁴ ve "Çocuklarınız, sağını solundan ayırdığı vakit, onlara namaz kılmayı emredin."⁸⁵ hadisleri delil olarak kullanmaktadır.⁸⁶

Medeni hukukta temyiz varlığının tespitinde, psikolojik (ruhi) ve biyolojik olmak üzere iki unsura atıfta bulunulmuştur. Psikolojik (ruhi) unsur; kişinin yaptığı eylemin sebep ve sonuçlarını idrak edebilmesine ve değerlendirebilmesine imkan sağlayan idrak ve irade unsurudur.⁸⁷ Biyolojik unsur; yaş küçüklüğü temyiz kudretinin varlığı açısından bir ölçü olarak kabul edilmektedir. Bununla birlikte MK.'da temyiz kudretinin varlığını belirlemek için kesin bir yaş sınırı tespit edilmemiştir.⁸⁸

2.2. Mümeyyiz Küçüğün Mükellef Kabul Edilip Edilmemesi

⁸¹ Akıntürk, *Medeni Hukuk*, 133.

⁸² Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 420.

⁸³ Nemle, *el-Muhezzeb*, 1/329; Zerkâ, *el-Medhalu'l-Fıkhiyyü'l-Âmm*, 2/802; Dönmez, "Temyiz", 40/40/438.

⁸⁴ Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdi es-Sicistani Ebû Dâvud, *Sünenü Ebî Dâvud*, thk. Şuayb el-Arnâvut, Muhammed Kâmil Karabelli (Şam: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemîyye, 2009), I/133 Hadis No: 495.

⁸⁵ Ebû Dâvud, *Sünenü Ebî Dâvud*, 1/134 Hadis No: 497.

⁸⁶ Dubyâni, *el-Muâmelâtü'l-Mâliyye*, 1/513.

⁸⁷ Köprülü, *Medeni Hukuk*, 199; İmre, *Medeni Kanuna Giriş*, 375-376; Öztan, *Medeni Hukukun Temel Kavramları*, 250-251; İlhan Helvacı, "Temyiz Kudretinden Yoksun Şahısların Hukukî Sorumluluğu Üzerine", *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası LV/4* (1997), 146.

⁸⁸ Köprülü, *Medeni Hukuk*, 200; Akıntürk, *Medeni Hukuk*, 122; Benzer örnekler için bknz.: Dönmez, "Temyiz", 40/40/437; Helvacı, "Temyiz Kudretinden Yoksun Şahısların Hukukî Sorumluluğu Üzerine", 146.

Cumhûra göre, mümeyyiz küçük mükellef değildir. Çünkü onun akıl ve anlama türünden kabiliyetleri net ve belirgin değildir. Bu nedenle Şâri', teklifin başlangıcı olarak bülûğu belirlemiştir.⁸⁹

Bu konuda Ahmed b. Hanbel'den iki görüş rivayet edilmiştir: ilki mümeyyizin hitabı anlayabilecek durumda olduğu görüşünden hareketle mükellef olduğu yönünde iken; ikincisi mümeyyizin, on yaşında ve âkil olmak şartıyla mükellef olduğudur. Çünkü İbn Ömer'in rivâyet ettiği hadiste⁹⁰ on yaşına gelen mümeyyiz küçüğün namaz kılması için gerektiğinde icbâr edilmesi emredilmiştir. Buna göre on yaşından küçük mümeyyize teklîf yoktur. Ayrıca bu yaşta mümeyyizin teklifi anlayabilmesi için âkil olması gerekmektedir.⁹¹

Medeni hukukta "küçüklük", 18. yüzyıldan itibaren hafifletici sebep olarak görülmektedir. 18. Yüzyıl öncesinde ise bazı hukuk sistemlerinin "küçük insan" olarak gördüğü çocuğa, idam cezası dâhil çeşitli yaptırımlar uyguladığı bilinmektedir.⁹² Ancak beşeri ve hukuki gelişmeler, çocuğun biyolojik ve psikolojik farklılığını daha iyi ortaya koymuş ve bu anlamda faydalı çalışmalara mazhar olmuştur. Çocuk ile yetişkin arasındaki farklılıkların daha iyi anlaşılmasıyla, hak ve yükümlülüklerini ortaya koyan hukuki düzenlemeler yapılmıştır.⁹³

3. Mümeyyiz Küçüğün Ceza Hukuku Açısından Durumu

İslam hukuku açısından bir fiilin suç olarak görülmesi ve failine ceza uygulanması için, kişinin akıllı ve baliğ olması şartı konulmuştur.⁹⁴ Bu durum Hadîs-i Şerif'lerde; "Çocuk on beş yaşını tamamladığı zaman kendisine ağır cezalar (hadler) uygulanır"⁹⁵, "Üç kişiden sorumluluk kaldırılmıştır: Uyanıncaya kadar uyuyan kimseden, bülüğa erinceye kadar çocuktan, aklî dengesine kavuşuncaya kadar akıl hastasından."⁹⁶ şeklinde ifade edilmiştir. Hadîs-i Şerif'lerden hareketle kısas ve

⁸⁹ Cubûrî, *Avâridü'l-Ehliyye*, 120; Nemle, *el-Muhezzeb*, 1/329-331.

⁹⁰ Ebû Dâvud, *Sünenü Ebî Dâvud*, 1/133 Hadis No: 495.

⁹¹ İbn-i Bedrân, *Nüzhëtü'l-Hâtır*, 123; Şâfi'lerden İbn Süreyc de bu görüştedir. Nemle, *el-Muhezzeb*, 1/130-131; Yine Şâfi'lerden Sübkî'nin görüşüne göre mezkûr hadisi şerif, mümeyyiz küçüğün namaz konusunda şerî teklife muhatap olduğunu göstermektedir. Celâlüddîn Abdurrahman es-Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir fi kavâid ve furû'i fikhî's-Şâfiyye* (Beyrût: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990), 219.

⁹² İbrahim Canan, *Çocuk Hakları Beyannamesi Işığında İslam'da Çocuk Hakları*, ts., 20.

⁹³ Canan, *Çocuk Hakları Beyannamesi Işığında İslam'da Çocuk Hakları*, 140.

⁹⁴ Şamil Dağcı, *İslâm Cezâ Hukukunda Şahıslara Karşı Müessir Filler* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1999), 20; Muhammed Ebû Zehra, *İslam Hukukunda Suç ve Ceza*, çev. İbrahim Tüfekçi (İstanbul: el-Hak Kitabevi, 1994), 1/364.

⁹⁵ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kubrâ*, 6/94 Hadis No: 11307 (الصَّبِيُّ إِذَا بَلَغَ خَمْسَ عَشْرَةَ أُقِيمَتْ عَلَيْهِ الْحُدُودُ).

⁹⁶ Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *Sünen*, thk. Muhammed Fu'âd 'Abdulbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi Kütübü'l-'Arabiyye, t.y.), 1/658 Hadis No: 2041; Ebû Dâvud, *Sünenü Ebî Dâvud*, 4/139-141 Hadis No: 4403; Ebû

had cezaları gibi bedeni cezaların bâliğ olmayan küçüğe uygulanmadığı, diyet, tazir ve tazmin türü cezalardan bazılarının tedip amacıyla mümeyyiz küçüğe uygulandığı söylenebilir.⁹⁷

CK.'nda (Ceza Kanunu) suçlular için kısas ve had cezası gibi cezaların öngörülmediğini görmekteyiz. CK.'nda idam cezası 2004 yılında tamamen kaldırılmıştır. Bunun yanında suçlunun özgürlüğüne, malvarlığına ve haklarına yönelik cezalar söz konusudur. Örneğin hapis ile özgürlüğüne, para cezası ile malvarlığına, kamu hizmetinden men ederek haklarına yönelik cezalar verilebilmektedir.

Bunun yanında ÇKK. (Çocuk Koruma Kanunu) mad. 3 uyarınca 18 yaşın altındaki her kişi çocuk olarak kabul edilmiştir. 18 yaşın altındaki küçükler açısından ceza sorumluluğunun tespiti yaş ve ayırt etme gücü göz önünde bulundurulurken belirlenmiştir.⁹⁸

3.1. Kısas Cezası Gerektiren Suçlarda

Öldürme; İslam'ın haram kıldığı, Kur'an-ı Kerim'de birçok yerde haramlığı ifade edilmiş olan,⁹⁹ cezasının Kur'an-ı Kerim'de kısas olarak belirlendiği, büyük günahlardandır.¹⁰⁰

Öldürme fiili; amden (kasten), şibh-i amd (kasta benzeyen), hata yoluyla, hata gibi olan öldürme ve tesebbüben öldürme şeklinde sınıflandırılmıştır. Kısas cezasının verilmesi için âkîl ve bâliğ olmak gerekmektedir.¹⁰¹ Hz. Peygamber'in (sav): "Çocuk 15 yaşını tamamladığı zaman kendisine hadler (cezalar) uygulanır." hadîs-i şerîf'i bu konuya delil olarak kabul edilmektedir.¹⁰²

Cumhura göre bu suçlarda küçüğün kastı hata olarak kabul edilmektedir. Şâfiilere göre ise küçük, mümeyyiz ise kastı, kasıt sayılmaktadır. Fakat ona kısas uygulanmaz. Diyet onun malından ödenir ve âkilesi bu konuda sorumlu değildir.¹⁰³

⁹⁷ İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *Sünen*, thk. Beşşar 'Avvad Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1998), 6/3/84 Hadis No: 1423 (رَفَعَ الْقَلَمَ عَنْ ثَلَاثَةِ النَّبِيِّ حَتَّى يَسْتَنْقِطَ، وَ الصَّبِيِّ حَتَّى يَبْتِغِ، وَ الْمَجْنُونِ حَتَّى يُعِيَقَ).

⁹⁸ Muhammed Emîn b. Ömer İbn Âbidîn, *Reddül-Muhtâr 'ale'd-dürri'l-muhtâr şerhu tenviri'l-ebşâr* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1992), 4/78; Ebû Zehra, *İslam Hukukunda Suç ve Ceza*, 1/368.

⁹⁹ ÇKK mad. 3'e göre daha erken yaşta ergin olsa dahi on sekiz yaşını doldurana kadar kişi çocuk olarak adlandırılır.

¹⁰⁰ İsra, 17/33; Maide, 5/32; Nisa, 4/93.

¹⁰¹ Bakara, 2/178-179; Maide, 5/45.

¹⁰² Cemâluddîn İbrâhim b. 'Alî b. Yûsuf Ebû İshâk Şîrâzî, *el-Muhezzeb fî Fikhi'l-İmâm eş-Şâfi'î* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 3/170; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, 7/234; İbn Kudâme, *El-Kâfî*, 3/252; Zuhaylî, *El-Fikhü'l-İslâm*, 7/5665; Dağcı, *Şahıslara Karşı Müessir Filler*, 91.

¹⁰³ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 6/94 Hadis No: 11307.

¹⁰⁴ Şîrâzî, *el-Muhezzeb*, 2/155; Karâfî, *ez-Zehîra*, 11/156; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 8/383; Necdî, *Hâşiyetu'r-Ravdi'l-Murbi'*, 7/189; Zuhaylî, *El-Fikhü'l-İslâm*, 7/5770.

Cumhura göre amden öldürmelerde keffâret söz konusu değilken, hataen öldürmelerde ise keffâret vardır. Şâfiîlere göre ise her iki durumda da keffâret söz konusudur.¹⁰⁴ Şâfiî ve Hanbelîlere göre baliğ olmayan kimsenin de malından keffâret ödenmektedir.¹⁰⁵

Eğer maktûlün mirasçısı baliğ olmamış bir küçük ise Hanefîlerin bir görüşüne göre kısasın uygulanması için küçüğün, baliğ olması beklenilebilir.¹⁰⁶ Şâfiî ve Hanbelîlere göre küçüğün bâliğ olması beklenir ve affetme ya da cezayı uygulamada tercih hakkı mevcuttur. Mâlikîlere göre ise küçüğün bâliğ olması beklenmez, kanunî temsilci maslahata göre hareket eder, fakat katili diyetsiz affetmesi mümkün değildir.¹⁰⁷ Tamamen zararına bir işlem olduğundan, talak ve hibede olduğu gibi kısasta da affetme yetkisi akıl bâliğ olmayan kimse için yoktur.¹⁰⁸

3.2. Diyet Cezası Gerektiren Suçlarda

Diyet (الدية), cana karşı işlenen cinayet sebebiyle ödenen maldır.¹⁰⁹ Cinayetten daha hafif olan cana karşı işlenmiş suçlar için ise erş ödenmektedir. Şer'an maddi anlamda miktarı belli olan cezaya erş, miktarı belli olmayan, bilirkişilerin ve hâkimin tespitiyle ortaya çıkan cezaya ise hükümet-i adl denilmektedir.¹¹⁰ Kâtilin öldürdüğü mümeyyiz küçük sebebiyle ödemesi gereken diyet büyükler için belirlenmiş olan diyet gibidir.¹¹¹

Mümeyyiz küçüğün diyet ödemesi konusunda, Hanefî, Mâlikî ve Hanbelîlere göre, daha önce bahsettiğimiz gibi küçüğün kastı hatadır ve diyet âkileye düşmektedir.¹¹² Şâfiîlere göre ise mümeyyiz küçüğün kastı kasıt

¹⁰⁴ Zuhaylî, *El-Fıkhü'l-İslâm*, 7/5699 Öldüren kişi büyük ya da küçük olması bu durumu etkilememektedir. Keffâretin sıralaması zihâr keffâretindeki gibidir. Kefâret için sıralama: Köle azat etme, oruç tutma ve iki ay aralıksız oruç tutma şeklindedir.

¹⁰⁵ İbn Kudâme, *El-Kâfi*, 4/52.

¹⁰⁶ Hanefîlere göre küçüğün kısas hakkı baba ya da vasî tarafından affedilemez. Baba ya da vasi küçüğün hakkının korunması hususunda yetkilidir. Düşürülmesi konusunda yetkileri yoktur. Serahsî, *el-Mebсут*, 26/161.

¹⁰⁷ Ebû Saîd Abdüsselam b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî (v. 240/854) Sahnûn, *el-Mûdevvene* (Dâru'l-Kutub'îl-İlmiyye, 1994), 4/660; Zuhaylî, *El-Fıkhü'l-İslâm*, 7/5681-5683.

¹⁰⁸ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, 7/246.

¹⁰⁹ Curcânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, 111.

¹¹⁰ Zuhaylî, *El-Fıkhü'l-İslâm*, 5702; Erdoğan, "Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü", "Erş" 125 ve md. "Hükümet-i Adl" s. 207-208.

¹¹¹ Muhammed İbn-ü Mahmud Usrûşenî, *Ahkâmü's-Sığâr (İslam Hukukunda Çocuklar İle İlgili Hükümler)*, çev. İbrahim Canan (İstanbul: Cihan Yayınları, 1984), 349.

¹¹² Mergînânî, *el-Hidâye fî Şerhi Bidâyeti'l-Mübtedî*, 4/470; Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed Kurtûbî Endelüsî İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Muctehid ve Nihayetu'l-Muktesid* (Kâhire: Dâru'l-Hadis, 2004), 4/179; İbn Kudâme, *El-Kâfi*, 4/13, 38; Karâfî, *ez-Zehira*, 10/212; 12/273-274; Dağcı, *Şahıslara Karşı Müessir Filler*, 174.

sayılmaktadır. Üzerine kısas düşmese de diyetin onun malından ödenmesi gerekir. Âkilenin, bu diyet için sorumluluğu söz konusu değildir.¹¹³ Hanbelîlere göre mümeyyiz küçüğün ödemesi gereken erş, varsa küçüğün malından ödenir.¹¹⁴

Âkile (العاقلة), diyet ya da gurreyi yüklenip ödemesi gerekli görülen asabe, aşiret, divan üyelerinden oluşmaktadır.¹¹⁵ Konu hakkında Ömer (ra) şöyle buyurmuştur; "Çocuk ve kadın, âkile ile birlikte diyet ödemez."¹¹⁶ Baliğ olmayan kimseler, tamamen aleyhlerine işleyen bir tasarruf olması sebebiyle âkileye dâhil olmamaktadırlar.¹¹⁷ Küçüklerin ve akıl hastalarının İslam hukuku'nca bedenî cezalardan muaf oluşunun yanında mâli cezalardan sorumlu tutulmaları ve bu cezanın âkileye terettüp etmesiyle, âkileye mensup olanların küçük veya akıl hastasının koruması ve suç teşkil edebilecek hareketlerinin önüne geçilmesi açısından gerekli özeni göstermeye teşvik etmesi amaçlanmaktadır.¹¹⁸ Âkileye yüklenen bu sorumluluğun MK. mad. 369 ile ev başkanına yüklenen sorumluluk ile benzeştiğini söyleyebiliriz.

Kasâme (قَسَامَة), öldürme davasında zan altında kalanlara ettirilen yemine verilen isimdir. Elli erkek tarafından ayrı ayrı yemin ettirilerek yapılmaktadır.¹¹⁹ Âlimlere göre bâliğ olmayan küçüğün kasâmeye girmesi ve yemin ettirilmesi söz konusu değildir. Mâlikîlere göre böyle bir durumda küçüğün bâliğ olması beklenilirken Şâfiî'lere göre mirasçı olan herkes kasâmeye girebilmektedir.¹²⁰

3.3. Had Cezası Gerektiren Suçlarda

Had cezası, Hanefîlere göre Allah'ın hakkı olarak tayin ve takdir edilmiş, vacip olan bir cezadır. Sınırının belli olmasıyla tazir cezasından ayrılan had

¹¹³ Şâfiî, *el-Umm*, 8/6/30; Zuhaylî, *El-Fikhü'l-İslâm*, 7/5714.

¹¹⁴ İbn Kudâme, *El-Kâfi*, 3/240.

¹¹⁵ Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, 30/26-30; Curcânî, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, 150 Bir görüşe göre de kişinin meskûn bulunduğu mahallesi de bu işe dâhil edilmektedir.

¹¹⁶ Serahsî, *el-Mebcut*, 27/128.

¹¹⁷ Şîrâzî, *el-Muhezzeb*, 3/241; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, 27/256; Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'lîl'l-Muhtâr*, 5/61; İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, 265; Zuhaylî, *El-Fikhü'l-İslâm*, 7/5728; Âkile müessesesinin varlığı konusunda Arap olanlar ile acem (yabancı) olanlar arasında ayırımı gidilmiştir. Bu ayırımın sebebi bu tür bir yardımlaşmanın araplar arasında yaygın oluşudur. Diğer milletlerde bu tür bir müesseseseleşmeye pek rastlanılmamıştır. Söz konusu âkile benzeri kurumların bulunmadığı toplumlarda, ödenmesi gereken miktar, küçüğün malından tazmin edilir. Yoksa mal sahibi olması beklenilir. Ustrûsenî, *Ahkâmu's-Sığâr*, 171,373-374.

¹¹⁸ Ebû Zehra, *İslam Hukukunda Suç ve Ceza*, 1/369.

¹¹⁹ Curcânî, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, 183.

¹²⁰ Serahsî, *el-Mebcut*, 26/120; 27/128; Mergînânî, *el-Hidâye fî Şerhi Bidâyeti'l-Mübtedâi*, 4/499; Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'lîl'l-Muhtâr*, 5/56; İbn Kudâme, *El-Kâfi*, 4/47; Haraşî, *Şerhu muhtasarı halil*, 8/58; Ebû Zehra, *İslam Hukukunda Suç ve Ceza*, 2/518; Zuhaylî, *El-Fikhü'l-İslâm*, 7/5819-5822.

cezası Allah hakkı olması yönüyle de kısastan ayrılmaktadır. Hanefîlere göre had cezaları, zina haddi, sirkat (hırsızlık ve yol kesme), şürb (içki içme), sekr (sarhoşluk) ve kazf (iftira) haddi olmak üzere beş çeşittir. Diğer mezhepler buna kısas ve riddeti (dinden dönme) de eklemektedirler.¹²¹

Âlimlerin ittifakıyla daha önce zikrettiğimiz hadis-i şerif sebebiyle bâliğ olmayan kimseye had cezası da uygulanmamaktadır.¹²² Fakat mümeyyiz küçük bu tür suçları işlediğinde ya da iştirak ettiğinde onu tedip için hâkim tarafından durumuna uygun olarak tazir cezası uygulanır.¹²³

Hanefîlere göre "Zina; kendisine şehvet duyulabilecek bir kadınla, İslam'ın hükümlerini iltizam etmiş bir erkeğin, isteğiyle, dar-i adl yani İslam ülkesinde, mülk ve nikâh hakikati veya şüphesibulunmaksızın yaptıkları haram cinsi münasebettir."¹²⁴ Tariften de anlaşılacağı üzere İslam hükümlerini iltizam etmiş yani mükellef hale (akıl-bâliğ) gelmiş bir kimse ancak diğer şartlar oluştuysa had cezasına muhatap olabilir. Dolayısıyla çocuğa, akıl hastasına ve mümeyyiz küçüğe zina haddi uygulamak mümkün değildir. Diğer mezheplerin de görüşleri bu yöndedir.¹²⁵

Kazf (كذف), ya açıkça zina isnat etmek ile yahut nesebi nefyetmek şeklinde olmaktadır. Kazfin (zina iftirası) cezası 80 sopadır.¹²⁶ Kâzif'in (zina isnadında bulunan) akıl ve bâliğ olması şarttır. Mümeyyiz küçüğün bu yönde bir fiiline itibar edilmez ve bu fiil suç olarak nitelendirilemez.¹²⁷ Makzûfun (zina isnadında bulunan) da akıl ve bâliğ olması şarttır. Zira akıl hastasına ve küçüğe zina isnad edilmesi yalan isnad sayılmaktadır ve tazir cezasını gerektirmektedir.¹²⁸

Sirkat (hırsızlık) (السَّرِقَة) başkasına ait olan, on dirhem kıymetini aşan, koruma altındaki malı gizli bir şekilde, onun rızası olmadan almaktır. Hırsızlığın cezası hırsızın elinin kesilmesidir. El kesme cezasının verilmesi için hırsızlık fiilinin tam olarak, bütün şartlarını haiz bir şekilde gerçekleşmiş olması gerekmektedir.¹²⁹ Akıl bâliğ olmayan mümeyyiz küçüğe ittifakla hırsızlık haddi

¹²¹ Zuhaylî, *El-Fikhü'l-İslâm*, 7/5274-5275; Ebû Zehra, *İslam Hukukunda Suç ve Ceza*, 2/80.

¹²² Şâfi'î, *el-Umm*, 8/7/191-192; Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, 222; Haraşî, *Şerhu muhtasarı halîl*, 5/292; Bardakoğlu, "Ehliyet", 10/5/536-537.

¹²³ Aydın, "Çocuk", 8/8/363.

¹²⁴ Curcânî, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, 120; Zuhaylî, *El-Fikhü'l-İslâm*, 7/5349.

¹²⁵ Sahnûn, *el-Müdevvene*, 4/490; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 9/66, 84; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, 7/34; Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, 222; İbn Âbidîn, *Reddû'l-Muhtâr*, 4/8; Zuhaylî, *El-Fikhü'l-İslâm*, 7/5350, 5360; Haraşî, *Şerhu muhtasarı halîl*, 8/75.

¹²⁶ Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, 24/241; Zuhaylî, *El-Fikhü'l-İslâm*, 7/5398.

¹²⁷ Sahnûn, *el-Müdevvene*, 4/491; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, 7/40; Şîrâzî, *el-Muhezzeb*, 3/348; İbn Âbidîn, *Reddû'l-Muhtâr*, 4/45; Haraşî, *Şerhu muhtasarı halîl*, 8/86; Zuhaylî, *El-Fikhü'l-İslâm*, 7/5405.

¹²⁸ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, 7/40; Zuhaylî, *El-Fikhü'l-İslâm*, 7/5407.

¹²⁹ Curcânî, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, 123; Zuhaylî, *El-Fikhü'l-İslâm*, 7/5422.

uygulanmaz. Bu fiillerinden sorumlu değillerdir.¹³⁰ Akıl bâliğ olmuş kimselerle birlikte hırsızlık işine dâhil olmuşsa had cezası akıl bâliğ olan kişilere uygulanır.

¹³¹ Hanefîlere göre me'zûn mümeyyiz küçük hırsızlık yapmışsa eli kesilmez fakat bu konuda yaptığı ikrar geçerlidir. Mal helâk olmuşsa tazmin edilir.¹³²

Yol Kesme (قطع الطريق) fiili yollarda gizlenerek ya da bekleyerek gelip geçenlere ait olan malları haksız yere gasp etmek ve mağdur olan bu kimseleri, bu fiil karşısında sessiz kalmaya mecbur bırakmaktır.¹³³ Yol kesenin cezası Kur'an'ı Kerim'de belirtilmiştir.¹³⁴ Yol kesen kimseye had cezası verilebilmesi için yol kesen kimselerin akıl bâliğ olması gerekmektedir.¹³⁵

Bağy (بغى), meşru olan bir yöneticiye karşı, kendilerine göre doğru olan bir tevile dayanarak, haksız yere yöneticiye itaatten uzaklaşmaktır. Bu fiili işleyen fakat Müslümanların katledilmesini, mallarına el konulmasını ve çocuklarının esir edilmesini helal görmeyen kimselere ehl-i bağy denir.¹³⁶ Bağlılara karşı savaşta onları öldürmek değil, isyandan vazgeçirmek esastır. Yaralılarının öldürülmesi, kadın ve çocukların esir edilmesi, mallarının ganimet sayılması söz konusu değildir.¹³⁷

Şürib (شرب) haddi içki içme sebebiyle uygulanan cezadır ki Hz. Peygamber "Hamr (şarap) içeni sopa veya kamçıyla dövünüz." buyurmuşlardır. İçki içme cezası 40 veya 80 sopadır.¹³⁸ Sekr (سكر) kişinin yediği ya da içtiği sarhoşluk verici şey sonucu keyfin, akla galip gelmesiyle meydana gelen bir gaflet halidir.¹³⁹ Sekr haddi ise sarhoşluk veren şeyler kullanmak, içmek sebebiyle verilen had cezasıdır.¹⁴⁰ Bu hadler çocuk ve âkil olmayan kimse için söz konusu değildir.¹⁴¹

¹³⁰ Şîrâzî, *el-Muhezzeb*, 3/354; Sahnûn, *el-Müdevvene*, 4/534; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, 7/67; Mergînânî, *el-Hidâye fî Şerhi Bidâyeti'l-Mübtedî*, 2/364; İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-Muctehid ve Nihayetu'l-Muktesid*, 4/223; Karâfî, *ez-Zehîra*, 12/140; İbn Kudâme, *El-Kâfî*, 4/71; Nevevî, *Minhâcu't-Tâlibîn*, 300; Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'îlî'l-Muhtâr*, 4/103.

¹³¹ Hanefî mezhebinin bu konu hakkındaki tutumuna yönelik eleştiriler için Bknz.: Dağcı, *Şahıslara Karşı Müessir Filler*, 116-117; Bu konuda Hanefîler çalınan malın bulunduğu mekândan çıkartılması işini göz önünde tutmuşlardır. "Malı çıkaran akıl bâliğ ise o kimseye had cezası tatbik edilir. Çocuk veya deli malı çıkarmışsa hiç birisine had cezası tatbik edilmez" demektedirler. Zuhaylî, *El-Fikhü'l-İslâm*, 7/5431-5432.

¹³² Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, 7/82.

¹³³ Zuhaylî, *El-Fikhü'l-İslâm*, 7/5463; Erdoğan, "Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü", "Hırâbe" 193.

¹³⁴ Maide: 5/33.

¹³⁵ Sahnûn, *el-Müdevvene*, 4/547; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, 7/91; Mergînânî, *el-Hidâye fî Şerhi Bidâyeti'l-Mübtedî*, 2/376; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 9/153; Zuhaylî, *El-Fikhü'l-İslâm*, 7/5464.

¹³⁶ Erdoğan, "Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü", "Bâğî" 44.

¹³⁷ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, 7/141.

¹³⁸ Hz. Ebûbekir dönemine kadar ceza 40 sopa olarak uygulanırken, Hz Ömer döneminde içki içenlerin artmasıyla ceza üst sınır olan 80 sopa olarak belirlenmiştir. Bknz.: Ebû Dâvud, *Sünenu Ebî Dâvud*, 4/163 Hadis No: 4479, 4480, 4481.

¹³⁹ Curcânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, 125.

¹⁴⁰ Zuhaylî, *El-Fikhü'l-İslâm*, 7/5486-5487; Erdoğan, "Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü", "Sükr" 514.

¹⁴¹ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, 7/39-40; Haraşî, *Şerhu muhtasarı halîl*, 8/108; Zuhaylî, *El-Fikhü'l-İslâm*, 7/5487; Ebû Zehra, *İslam Hukukunda Suç ve Ceza*, 2/162.

Bunun yanında kişinin küçüğe içki içirmesi haramdır. Bu durumda günah küçüğün değil içiren kişinin olur ve bu kişiye tazir cezası gereklidir.¹⁴²

3.4. Tâ'zir Cezası Gerektiren Suçlarda

Tâ'zir, hakkında had ya da kefaret bulunmayan bir suç ya da günahın ötürü verilen cezadır. Tazir cezası bedene yönelik, hapis, azarlama veya korkutma gibi şekillerde olmaktadır. Bu cezayı yetkili merciler belirlemekte ve cezanın uygulanması devlet yetkilileri eliyle olmaktadır.¹⁴³

Tazir cezası için âkil olmak yeterlidir. Mümeyyiz küçüğe tazir cezası verilebilir. Fakat mümeyyiz küçüğe uygulanan tazir cezası ile amaçlanan ceza vermek değil küçüğün tedip edilmesidir.¹⁴⁴

Anne babanın küçük çocuğunu bazı hallerde; ilim öğrenmesi, güzel ahlaklı olması, günahın kaçınması gibi konularda tazir ve tedip amacıyla uyarması (hafifçe dövmesi) mümkündür. Bunun yanında baba yedi yaşından sonra namaz ve ibadetler hususunda çocuğu yönlendirmek, on yaşına geldiğinde namaz konusunda gerekli hassasiyeti kazanmamışsa onu tedip etmek konusunda hak sahibidir.¹⁴⁵ Ayrıca öğretmenin öğrencisine eğitim amacıyla kaçınılmaz hallerde tedip amaçlı vurmasına müsaade edilmiş fakat bu konuda çok hassas davranılması ve sınırlara uyulması emredilmiştir.¹⁴⁶

İslam hukuku bazı suçları tazîr cezası kapsamında değerlendirmiştir. Burada gasp ve itlâf halinde mümeyyiz çocuğun durumu incelenmiştir.

"Gasp (غَصْب), bir kişinin kıymet taşıyan bir malı, sahibinin rızası bulunmadan zorla elde etmesidir."¹⁴⁷ Fakihlere göre gâsıp mümeyyiz küçük ise, dövülerek ya da hapsedilerek cezalandırılır. Bu ceza Allah hakkı sebebiyle, hâkimin içtihadıyla cezayı takdir etmesiyle ve toplumun bozulmasının önüne geçmek amacıyla kişinin ıslah edilmesi için verilmektedir.¹⁴⁸ Mümeyyiz küçük bir malı gasp ettikten sonra o mal kayboldu ya da başka bir sebepten ötürü telef olsa bu mal küçüğün malından tazmin edilir.¹⁴⁹

¹⁴² Zuhaylî, *El-Fikhü'l-İslâm*, 7/5494; Ustrûşenî, *Ahkâmu's-Sığâr*, 143.

¹⁴³ Zuhaylî, *El-Fikhü'l-İslâm*, 7/5591-5592; Ebû Zehra, *İslam Hukukunda Suç ve Ceza*, 2/71.

¹⁴⁴ Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'i*, 7/63-64; Zuhaylî, *El-Fikhü'l-İslâm*, 7/5599; Naci Şensoy, "Eski Devirlerde ve İslam'da Yaş'ın Cezâ, Mesûliyet Üzerindeki Tesiri", *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, (1947), 523.

¹⁴⁵ Zuhaylî, *El-Fikhü'l-İslâm*, 7/5606.

¹⁴⁶ Hz. Peygamber'in (sav) öğretmenlik yapan Mirdas'a küçüklerin eğitimi söz konusu olduğunda "Sakın üçten fazla vurma; aksi takdirde Allah da sana kısas tatbik eder." dediği rivayet edilmiştir. Ustrûşenî, *Ahkâmu's-Sığâr*, 21.

¹⁴⁷ Curcânî, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, 168.

¹⁴⁸ Haraşî, *Şerhu muhtasarı halîl*, 4/130; Zuhaylî, *El-Fikhü'l-İslâm*, 6/4799.

¹⁴⁹ Haraşî, *Şerhu muhtasarı halîl*, 6/130; Ustrûşenî, *Ahkâmu's-Sığâr*, 170.

İtlâf (إتلاف) bir şeyin kendisinden sağlanmak istendiği faydalı durumunun dışına çıkartılarak fayda sağlamaz hale getirilmesidir. Gasp nedeniyle ortaya çıkan tazminat, telef etme sebebiyle öncelikli olarak ortaya çıkmaktadır. Doğrudan telef etme ile sebep olunarak telefe yol açma arasında bir fark söz konusu değildir. Dört mezhebe göre mümeyyiz küçük telef ettiğini tazmin etmekle yükümlüdür. Tazminatı ödeyecek kişide akıl bâliğ olma şartı aranmamaktadır.¹⁵⁰

4. Mümeyyiz Küçüğün Ceza Usul Hukuku Açısından Durumu

İslam hukuku kişilerin durumuna uygun olarak yargılanması için dava ve ceza ehliyetini düzenlemiştir. Bu kapsamda mümeyyiz küçük; şahitlik, ikrar, yemin gibi konularda büyüklerden farklı değerlendirilmiştir. Bununla çocuğun durumuna uygun olarak yargılanması amaçlanmıştır.

ÇKK. "suçlu çocuk" yerine "suça sürüklenen çocuk" tabirini kullanmıştır. Çocuklar için çocuk mahkemeleri ve çocuk ağır ceza mahkemeleri kurulmuştur. Bu mahkemede çocuk hâkimleri ve sosyal çalışma görevlileri çalışmaktadır.¹⁵¹ CK. mad. 56 çocuklara özgü güvenlik tedbirlerinin neler olduğuna dair malumat için ilgili kanun olan ÇKK. mad. 11'e işaret etmiştir. ÇKK. danışmanlık, eğitim, bakım, sağlık ve barınma gibi konularda çocuklara özgü koruyucu ve destekleyici tedbirler almıştır.¹⁵²

4.1. Mümeyyiz Küçüğün Dava Ehliyeti

Cumhûra göre bâliğ olmayan küçüğe dava açılması mümkün olmadığı gibi onun dava açma yetkisi de yoktur.¹⁵³ Bâliğ olmayan kimsenin davası velisi tarafından yürütülür.¹⁵⁴ Bu konuda diğer mezheplerden ayrılan Hanefilere göre mümeyyiz küçüğün izinli olduğu konuda dava açması geçerlidir.¹⁵⁵

¹⁵⁰ Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, 23/56; Zuhaylî, *El-Fıkhü'l-İslâm*, 6/4825-4826.

¹⁵¹ ÇKK. mad. 3.

¹⁵² Bunun yanında günümüzde küçükler hakkında yapılan bu düzenlemeler ile koruyucu bir yaklaşım sergilenmiş fakat bunun sonucunda küçükler ve yaşlılar "kendi kendine yetemeyen" vesâyet altında tutulması gereken bireyler olarak görülmüştür. Amaçlanan bu olmamasına rağmen neticenin bu şekilde olması ve küçüklerin vesayet altında edilgen bir konumda yer alması eleştiri konusu olmuştur. Buna mukabil örneğin BM Çocuk Hakları Beyannamesi'nde çocuğun insanlık ailesinin üyeleriyle birlikte eşit ve devredilemez haklara sahip olduğu ifade edilmiştir. Eylem Ümit, *Kentte Suça Karışmış Çocuklarda Toplumsal Ortam ve Ceza Ehliyeti Araştırmaları* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), 2006), 30-32, 36.

¹⁵³ Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'i'*, 6/222; Zuhaylî, *El-Fıkhü'l-İslâm*, 7/5814.

¹⁵⁴ Küçüğün yerine kanunî temsilciden yemin talep edilmemektedir. Bknz.: Zuhaylî, *El-Fıkhü'l-İslâm*, 8/6275.

¹⁵⁵ Serahsî, *el-Mebsut*, 18/52; Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'i'*, 7/203; İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, 264; Bilmen, *Kâmûs*, 7/283; Zuhaylî, *El-Fıkhü'l-İslâm*, 8/5981; Mümeyyiz küçük Hanefilere göre bâliğ bir kimsenin

Şâfîlilere göre mümeyyiz küçüğün dava ehliyeti olmadığı gibi davada sözüne de itibar edilmemektedir. Örneğin bir kimse buluntu bir çocuk için kölesi olduğu iddiasında bulunsa kendisine ait olduğuna dair hüküm verilir. Bu konuda küçüğün mümeyyiz de olsa görüşüne itibar edilmemektedir.¹⁵⁶

CMK.'ya (Ceza Muhakemeleri Kanunu) göre kural olarak mümeyyiz küçüğün dava ehliyeti yoktur. Fakat kanunlarla düzenlenen bazı istisnai durumlarda, sınırlı dava ehliyeti mevcuttur.¹⁵⁷ Bu tür davalarda mümeyyiz küçük kanuni temsilcisi vasıtasıyla dava açabilir. Dava esnasında örneğin; ergin olarak dava ehliyeti kazanan mümeyyiz küçük daha sonra davayı kanuni temsilcisinin yerine kendisi yürütür.¹⁵⁸

4.2. Mümeyyiz Küçüğün Ceza Ehliyeti¹⁵⁹

İslam hukukunda bâliğ olmayan kimseler için kısas ve had cezası söz konusu değildir. Mümeyyiz küçük, hakkında verilen tedip, tâzir ve tazmin cezalarına ise ehil kabul edilmiştir. Örneğin "Şerî özürler, dokunulmazlıkları ortadan kaldırmaz."¹⁶⁰ kaidesi uyarınca mümeyyiz küçük bir malı telef ederse, bundan doğacak olan mâli sorumluluklar açısından cezaî ehliyeti mevcuttur.¹⁶¹

CMK'ya göre mümeyyiz küçüğün ceza ehliyetinin varlığı, temyiz kudretinin nispî oluşu göz önünde bulundurularak incelenmektedir. Örneğin sekiz yaşındaki bir çocuğun, bisiklet çalmaktan ya da adam öldürmekten sorumlu olup olmadığının ya da işlediği kusurlu ya da haksız fiilin ne ölçüde

hususmete dair davasında vekili olabilir. Fakat vekili olduğu kişi babası değilse, babasının bu konuda izni gereklidir. Serahsî, *el-Mebcut*, 19/12.

¹⁵⁶ Nevevî, *Minhâcu't-Tâlibîn*, 352.

¹⁵⁷ Bu istisnalara kişiye sıkı sıkıya bağlı olan hakları kullanma ya da nafaka davası açma işlemleri örnek gösterilebilir. Fakat bahsettiğimiz istisnalar ceza usul hukuku açısından söz konusu değildir. Ayrıca; CK. Mad. 66 ve 67 ile dava ve ceza zaman aşımı süresi, fiili işlediği sırada on beş yaşını geçmeyen küçüklerde normal sürenin yarısı olarak belirlenmiştir.

¹⁵⁸ Mikail Kılıç, *İdari Yargıda Dava Açma Ehliyeti ve İptal Davalarında Menfaat İhlali Koşulu* (Kırkkale: Kırkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2011), 61-62.

¹⁵⁹ Ceza ehliyetine etkisi bakımından yaş küçüklüğü eski dönemlerden itibaren hukukun konusu olmuştur. Örneğin Roma hukukunda mevcut düzenlemelerle bâliğ ve olmayanlar arasında ceza ayırımına gidilmiştir. Jüstinyan hukukunda yedi yaş ceza ehliyetsizliği için sınır olarak belirlenmiştir. Alman hukukunda gayri mümeyyizliğin üst sınırı on iki yaş olarak belirlenmekle birlikte bu yaşın altındakiler için yaş küçüklüğü hafifletici sebep olmuştur. Bu durumlarda ceza hükümleri küçüğe değil ailesine yönelik olarak belirlenmiştir. Orta çağa baktığımızda ise Fransa on bir yaşını ceza ehliyetsizliği olarak belirlemiş fakat küçüğün bâliğ bir kimseyle ortaklaşa işlediği suçlarda cezalandırma yoluna gidilmiştir. İngiliz kanunları da yedi yaş cezaî ehliyetsizlik yaşı olarak belirlemiştir. Şimşek, "İslam Hukuku ve Pozitif Hukuk Açısından Çocukta Ceza Ehliyeti", 143; Şensoy, "Eski Devirlerde ve İslam'da Yaş'ın Cezâ, Mesûliyet Üzerindeki Tesiri", 513-519.

¹⁶⁰ Bknz.: Dağcı, *Şahıslara Karşı Müessir Filler*, 96 (الأعداء الشرعية لا تنافي عصمة المحل).

¹⁶¹ Mevsîlî, *el-İhtiyâr li-ta'îli'l-Muhtâr*, 5/47 Tazir cezalarının miktarını belirleme görevi hâkimin yetkisine verilmiştir.

idrakinde olduğunun re'sen incelenmesi ve temyiz kudretinin varlığının göz önünde bulundurarak davanın yürütülmesi gerekmektedir.¹⁶²

CMK. cezâi sorumluluğu, fiilin suç olarak kabul edilmiş olması ve failin isnad yeteneğinin varlığını ele alarak incelemektedir. İsnad yeteneğinin varlığı bakımından küçüğün cezaî ehliyeti, küçüğün yaşına ve ayırt etme gücünün varlığına göre derecelendirmiştir.¹⁶³ Türkiye'de küçüğü büyüklerden ayıran, onun tedib ve terbiyesine yönelik Ceza ve Çocuk Koruma Kanununda "güvenlik tedbiri" şeklinde isimlendirilen çalışmalar mevcuttur.¹⁶⁴ Bu kapsamda Türkiye'de ceza sorumluluk yaşının başlangıcı 12 yaş olarak belirlenmiştir.¹⁶⁵

Mümeyyiz küçük izin verildiği konularda bâliğ kimseler gibi değerlendirilmektedir. Dolayısıyla bu konularda işlediği suçun karşılığı olarak hapis cezası takdir edilmişse bu ceza mümeyyiz küçük için de takdir edilmektedir. Bu konuda kanuni temsilcisinin olmasıyla olmaması arasında ayırma gidilmiştir. Çünkü küçüğün hapsedilmesinden maksat öncelikle küçüğün tedip edilmesinin ve kanuni temsilcinin küçüğe tasarrufları ile ilgili konularda ihtimam göstermesinin sağlanmasıdır. Örneğin; mal sahibi olan bir me'zûn mümeyyiz küçük bir başkasının malını helak ettiğinde helâk olan malın bedeli küçüğün malından karşılanır, mümeyyiz küçüğün malı yoksa bu bedel kanuni temsilci tarafından karşılanır. Küçük mahcur ise hapsedilmez. Bu durumda mümeyyiz küçüğün yerine kanuni temsilci hapsedilir. Me'zûn mümeyyiz küçüğün hapsedilmesinde amaçlanan cezalandırmak değil küçüğün tedip edilmesidir.¹⁶⁶

CK.'nda da mümeyyiz küçüğe hapis cezası öngörülmüştür. CK. mad. 31 fıkra 1'e göre on iki yaş sınırı ceza sorumluluk yaşı olarak belirlenmiştir. On iki yaşını doldurmayan kişilerin ceza sorumluluğu yoktur. Fakat "çocuklara özgü güvenlik tedbirleri" uygulanabilmektedir. On iki yaşını bitirip on beş yaşını doldurmamış küçükler için ise işlediği suç teşkil eden fiilin hukuki anlam ve

¹⁶² İmre, *Medeni Kanuna Giriş*, 414-415; Köprülü, *Medeni Hukuk*, 228; Helvacı, "Temyiz Kudretinden Yoksun Şahısların Hukukî Sorumluluğu Üzerine", 148.

¹⁶³ Ümit, *Kentte Suça Karışmış Çocuklarda Toplumsal Ortam ve Ceza Ehliyeti Araştırmaları*, 46 CMK. mad. 223 fıkra 3 mümeyyiz küçüğün işlediği suç teşkil eden fiili suç saymayarak beraatine değil yaş küçüklüğü nedeniyle ceza kovuşturmasına yer olmadığına dair karar vermektedir. Bu açıdan bakıldığında mümeyyiz küçükler açısından incelediğimiz yaş küçüklüğü fiilin suç sayılmamasının sebebi değil cezanın ortadan kaldırılmasının ya da hafifletilmesinin sebebi olmuştur.

¹⁶⁴ ÇKK. mad. 11.

¹⁶⁵ Ceza sorumluluk yaşının başlangıç sınırı Brezilya'da 18, Portekizde 16, Danimarka, İsveç, Norveç'de 15, Avusturya, Bulgaristan, Çin, İtalya, Japonya, Almanya ve Rusya'da 14, Fransa ve Cezayirde 13, Yunanistan, Kanada ve Türkiye'de 12, Avusturalya'da 10, Singapur, Nijerya ve Pakistan gibi ülkelerde 7 yaştır. Ümit, *Kentte Suça Karışmış Çocuklarda Toplumsal Ortam ve Ceza Ehliyeti Araştırmaları*, 50-51; Şimşek, "İslam Hukuku ve Pozitif Hukuk Açısından Çocukta Ceza Ehliyeti", 141.

¹⁶⁶ İbn Âbidîn, *Reddül-Muhtâr*, 5/426; Uşrûşenî, *Ahkâmü's-Sığâr*, 333-334.

sonuçlarını algılaması, yani idrak ve irade kabiliyetinin varlığı halinde ceza sorumluluğu söz konusu olmaktadır.¹⁶⁷

Mümeyyiz küçüğe işlediği suçlar dolayısıyla CK. mad. 53 fıkra 4 uyarınca kamu hizmetlerinden mahrumiyet cezası verilememektedir.¹⁶⁸ Ayrıca ÇKK adli kontrol açısından mad. 20'de bazı düzenlemelere gitmiş ve bu tedbirlerden bir sonuç alınamaz ya da sonuç alınamayacağı anlaşılırsa tutuklama kararı verilebileceğini hükme bağlamıştır.

4.3. İspat Vasıtaları Açısından Durumu

Burada şahitlik, ikrar ve yemin delilleri açısından mümeyyizin durumu incelenecektir.

Şahitlik, "Bir kimsenin bir şahısta olan hakkını ispat etmek üzere şahadet lafzıyla hâkimin ve karşı tarafın huzurunda vuku bulan doğru ihbardır."¹⁶⁹ Hanefî ve Şâfiîlere göre mümeyyiz küçüğün şahitliği geçerli değildir. Birbirleri aleyhine yaptıkları şahitlik için de hüküm bu şekildedir.¹⁷⁰ Bu konuda İmam Mâlik, İbn Ebî Leylâ gibi fakihler, aralarında meydana gelen yaralama ve öldürme gibi olaylarda olay yerinden ayrılmadıkları takdirde baliğ olmayan küçüklerin şahitliğini geçerli saymışlardır.¹⁷¹ Hanbelîler çocuğun şahitliğini geçerli kabul etmemektedirler. On yaşını geçen mümeyyiz küçüğün şahitliği ise geçerli kabul edilmiştir.¹⁷²

Baliğ olmayan kimsenin şahitliğini geçerli kabul etmeyen fakihler; "(Bu işleme) şahitliklerine güvendiğiniz iki erkeği; eğer iki erkek olmazsa, bir erkek ve iki kadını şahit tutun. Bu, onlardan biri unutacak olursa, diğerinin ona hatırlatması içindir."¹⁷³

¹⁶⁷ CK. Mad. 31 fıkra 2'ye göre ise "Fiili işlediği sırada on iki yaşını doldurmuş olup da on beş yaşını doldurmamış olanların işlediği fiilin hukukî anlam ve sonuçlarını algılayamaması veya davranışlarını yönlendirme yeteneğinin yeterince gelişmemiş olması hâlinde ceza sorumluluğu yoktur. Ancak bu kişiler hakkında çocuklara özgü güvenlik tedbirlerine hükmolunur." Söz konusu ifadelerden gayri mümeyyiz küçüğe işaret edildiği anlaşılmaktadır. Fıkra 2'nin devamında yer alan "İşlediği fiili algılama ve bu fiille ilgili olarak davranışlarını yönlendirme yeteneğinin varlığı hâlinde, bu kişiler hakkında suç, ağırlaştırılmış müebbet hapis cezasını gerektirdiği takdirde dokuz yıldan on iki yıla, müebbet hapis cezasını gerektirdiği takdirde yedi yıldan dokuz yıla kadar hapis cezasına hükmolunur. Diğer cezaların üçte ikisi indirilir ve bu hâlde her fiil için verilecek hapis cezası altı yıldan fazla olamaz." ifadesiyle on beş yaşını doldurmamış mümeyyiz küçüğe verilebilecek ceza üst sınırları belirlenmiştir. Küçüğe verilecek tutuklama kararı hakkında ÇKK. mad. 21 uyarınca "On beş yaşını doldurmamış çocuklar hakkında üst sınırı beş yılı aşmayan hapis cezasını gerektiren fiillerinden dolayı tutuklama kararı verilemez."

¹⁶⁸ Çeker, *İslam Hukukunda Çocuk*, 213.

¹⁶⁹ Erdoğan, "Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü", "Şehâdet" 522.

¹⁷⁰ Sahnûn, *el-Mûdevvene*, 4/26; Şâfi'î, *el-Umm*, 8/7/135, 195; Serahsî, *el-Mebcut*, 30/153; Şîrâzî, *el-Muhezzeb*, 3/450; İbn Âbidîn, *Reddû'l-Muhtâr*, 5/477; Zuhaylî, *El-Fikhü'l-İslâm*, 7/5802: 8/6035.

¹⁷¹ Sahnûn, *el-Mûdevvene*, 4/19; Şîrâzî, *el-Muhezzeb*, 3/450 Bu konularda ancak en az on yaşına gelmiş mümeyyiz küçük şahit olarak dinlenilebilir; Harasî, *Şerhu muhtasarı halil*, 7/176, 197 Mâlikîlere göre küçüğün sadece öldürme ve yaralama konularında şahitliği kabul edilmektedir. Mali konularda şahitliği kabul edilmemektedir.

¹⁷² İbn Kudâme, *El-Kâfî*, 4/47.

¹⁷³ Bakara, 2/282. (وَاسْتَشْهَدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٍ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى.)

ayetini delil olarak getirmişlerdir. Şahit olabilmek için bâliğ olmanın gerektiğine dair bir diğer delil ise küçüğün şahitliği gizlemesinden dolayı günahkâr olmayışıdır.¹⁷⁴

Hanefilere göre şahitliği yüklenmek için kişinin en azından âkil, mümeyyiz olması gerekmektedir. Bu sebeple mümeyyiz küçüğün bâliğ olduğunda kadı önünde mümeyyizlik dönemine dair şهادeti kabul edilmektedir.¹⁷⁵ Mâlikîlere göre ise çocuk iken şahit olduğu bir olay için bâliğ olduktan sonra da şahitlik yapması mümkün değildir.¹⁷⁶

CMK. mad. 52 fıkra 2'ye göre mümeyyiz küçük görüntü veya ses kaydı alınarak diğer tanıklar yanında olmaksızın tanıklık yapılabilmektedir.¹⁷⁷

İkrâr (إقرار), bir kimsenin kendisiyle ilgili olarak başkasının lehine olan hakkı ifade etmesidir.¹⁷⁸ Âlimlerin ittifakıyla ikrarda bulunabilmek için kişinin bâliğ olması şarttır.¹⁷⁹ Hanefî ve Hanbelîlere göre mümeyyiz küçüğün izinli olduğu konulardaki ikrârı geçerlidir.¹⁸⁰ Mezheplerce mümeyyiz küçüğün ticari muameleler, borç ikrarı gibi konularda ikrârı hakkında farklı tutumları gözlemlenmekteyken özellikle ceza hukukuna dair meseleler ile hadler ve miras gibi konularda ikrârının geçerli kabul edilmediğini söyleyebiliriz.¹⁸¹

Yemîn (يمين), bir tarafın kendi haberini Allah'ı anmak suretiyle yahut talîk ederek kuvvetlendirmektir.¹⁸² Yemîn eden kimsenin âkil bâliğ olması gerekmektedir.¹⁸³ Yemin konusunda niyabet mümkün değildir.¹⁸⁴

¹⁷⁴ Şîrâzî, *el-Muhezzeb*, 3/436; Zuhaylî, *El-Fikhü'l-İslâm*, 8/6035.

¹⁷⁵ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, 4/266; Zuhaylî, *El-Fikhü'l-İslâm*, 8/6030; Usrûsenî, *Ahkâmü's-Sığâr*, 309.

¹⁷⁶ Sahnûn, *el-Mûdevvene*, 4/667; Karâfî, *ez-Zehîra*, 10/209; Haraşî, *Şerhu muhtasarı halîl*, 7/185.

¹⁷⁷ CMK mad. 236 fıkra 3'e göre "mağdur çocukların veya işlenen suçların etkisiyle psikolojisi bozulmuş olan diğer mağdurların tanık olarak dinlenmesi sırasında psikoloji, psikiyatri, tıp veya eğitim alanında uzman bir kişi bulundurulur. Bunlar hakkında bilirkişilere ilişkin hükümler uygulanır." Bu maddeden hareketle mümeyyiz küçük, boşanma davalarında, uzman kişi eşliğinde tanık olarak dinlenilebilmektedir. CMK. mad. 76 fıkra 3'e göre mümeyyiz küçüğün "tanıklığın hukukî anlam ve sonuçlarını algılayabilecek durumda olması hâlinde," tanıklıktan çekilmek konusunda görüşü alınabilir.

¹⁷⁸ Curcânî, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, 33; Erdoğan, "Fıkah ve Hukuk Terimleri Sözlüğü", "İkrâr" 242.

¹⁷⁹ Şâfi'î, *el-Umm*, 8/3/240; Karâfî, *ez-Zehîra*, 9/258; Ebû 'Abbâs Şehâbeddîn Ahmed b. İdrîs Karâfî, *Nefâisu'l-Usûl fî Şerhi'l-Mahsûl* (Riyad: Mektebetü'nizâr Muştafâ, 1995), 1/227; Haraşî, *Şerhu muhtasarı halîl*, 6/87; Necdî, *Hâşiyetu'r-Ravdi'l-Murbi*, 7/633.

¹⁸⁰ Bünyamin Çalık, *Kadıze Muhammed Arif Efendi'nin "Bahru'l Fetâvâ" Adlı Eserinin Fetvâ Açısından Değerlendirilmesi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012), 412.

¹⁸¹ Serahsî, *el-Mebcut*, 25/22-23; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, 6/41; 7/49; 7/222; Mergînânî, *el-Hidâye fî Şerhi Bidâyeti'l-Mübtedî*, 2/340; 3/178; İbn Kudâme, *El-Kâfî*, 4/59; 4/271; 4/299; Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'îli'l-Muhtâr*, 2/101; İbn Âbidîn, *Reddül-Muhtâr*, 5/590; Bilmen, *Kâmûs*, 7/282; Zuhaylî, *El-Fikhü'l-İslâm*, 7/2378; 8/2798, 6097.

¹⁸² Curcânî, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, 280; Erdoğan, "Fıkah ve Hukuk Terimleri Sözlüğü", "Yemîn" 611.

¹⁸³ Sahnûn, *el-Mûdevvene*, 4/28, 56; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, 3/10; İbn Kudâme, *El-Kâfî*, 4/186; Zuhaylî, *El-Fikhü'l-İslâm*, 8/6073.

¹⁸⁴ Nevevî, *Minhâcu't-Tâlibîn*, 353; Zuhaylî, *El-Fikhü'l-İslâm*, 8/6066.

CMK. mad. 50'ye göre şahitlikleri dinlendiğinde on beş yaşını bitirmemiş olanlardan yemîn istenmemektedir. Bu yüzden mahkemeye çağırılan mümeyyiz küçükten yemin etmesi talep edilmez.

Sonuç

Bu çalışmada ehliyet, mümeyyiz kavramları ile mümeyyiz çocuğun ceza hukukuyla ilgili tasarrufları İslam hukuku ve Merî hukuk açısından değerlendirilmiştir.

Temyiz kudretinin, kişinin sorumluluklarının tespitinde ve tasarruflarının geçerliliğinin ölçülmesinde önemli olduğu ortaya çıkmaktadır.

İslam hukukundaki vücûb ehliyeti ve edâ ehliyeti ile Medeni hukuktaki hak ehliyeti ve fiil ehliyeti ayrımı kişinin borçlanma, borçlandırma ve hukuki işlem yapabilme yeteneğine işaret etmesi açısından, yeri geldikçe değineceğimiz bazı farklılıklar mevcut olmakla beraber, benzerlik göstermektedir.

Medeni hukukta İslam hukukunda olduğu gibi vücup/hak ehliyeti doğum ile başlatılmış ve ölüm ile neticelendirmiştir (MK. mad. 28). Yine sağ doğmak koşuluyla ana rahmindeki cenine de hak ehliyeti tanınarak (MK. mad. 582), ceninin maddi anlamda doğabilecek menfaatlerinden yoksun kalmasının önüne geçilmiştir.

Her iki hukuk sisteminde de şahsın gelişimine paralel olarak önce haklardan yararlanma daha sonra hakları kullanma ehliyetinin tanındığını söylemek mümkündür. MK'da tam eylem ehliyeti için belirlenen şartların İslam hukukuyla benzeştiği görülmektedir. Öte yandan MK'da erginlik yaşının belirlenmesi konusunda tespit edilen on sekiz yaşın doldurulmuş olmasının, İslam hukukçularının çoğu tarafından kabul edilen on beş yaş sınırıyla değil, Ebû Hanîfe'nin erkekler için belirlediği üst yaş sınırıyla uyumlu olduğu söylenebilir.

Diğer yandan tam ehliyet sahibi olmayan kişiye hukukî tasarrufta bulunma izninin verilmesi konusunda İslam hukuku ile Medenî hukuk arasında iznin şekli, kapsamı ve kaldırılması bakımından benzerlikler bulunmaktadır.

"Çocuk suçluluğu" nun günümüzde dikkatle ele alınmasının gerekliliği, çocuğun suça sürüklendiği toplum, yetiştiği çevre ve aile yapısının dikkatle incelenmesi önemle üzerinde durulması gereken bir konudur.

ÇKK. ve Birleşmiş Milletler Çocuk Hakları Sözleşmesi ile son dönemde daha çok gündemimize aldığımız "çocuklar" ile ilgili daha hassas bir yaklaşımın sergilenmesi gerektiği anlaşılmıştır. Sosyolojik ve psikolojik olarak küçüğün durumunu incelemeye yönelik çalışmalara ağırlık verilmesi gerekmektedir. Bu çalışmalardan hareketle çocuğun sosyolojik, biyolojik ve toplumsal açıdan idrak

ve irade unsurlarının varlığı da gözetilerek hukuki statülerinin ve ceza ehliyetlerinin düzenlenmesi gerekmektedir.

Her iki hukuk sistemi açısından mümeyyiz küçüğün cezaî sorumluluğunun mevcut olduğu, fakat "yaş küçüklüğü" nün hafifletici sebep olarak takdir edilmiş olduğu ortaya çıkmaktadır. Mümeyyiz küçük için İslam hukukunda had ve kısas cezaları söz konusu olmazken, tazir ve diyet cezası uygulanmaktadır. CK. ve ÇKK. ile hapis cezaları söz konusu olduğunda, mümeyyiz küçüğün cezalandırılmasında indirime gidildiği gözlenmiştir.

Her iki hukuk sisteminde de haksız fiilden doğan mâli sorumlulukları noktasında mümeyyiz küçüğün yükümlülük altında bulunduğunu söylemek mümkündür. Örneğin telef ettiği malın tazmin edilmesi konusunda mümeyyiz küçük mâli anlamda sorumlu kabul edilmektedir.

Bu konuların bilinmesi mümeyyiz küçüğün eğitilmesi, yetiştirilmesi ve yeterliliklerinin ortaya çıkartılması açısından önemlidir. Mümeyyiz küçüğün psikolojik ve biyolojik durumuna vâkıf olmak, onun nelere ehil olup olamayacağını dolayısıyla onu hayata hazırlamada ne tür tedbirlerin alınmasının gerektiği konusunda bizlere ışık tutacaktır.

Kaynakça

- Akıntürk, Turgut. *Medeni Hukuk*. İstanbul: Beta Yayınevi, On İkinci Bası., 2006.
- Apaydın, H. Yunus. "Hacir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/513-517. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Aybay, Aydın. *Borçlar Hukuku Dersleri*. İstanbul: Filiz Kitabevi, Onüçüncü Bası., 2011.
- Aydın, Mehmet Âkif. "Çocuk (Fıkıh)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/361-363. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Bardakoğlu, Ali. "Bulûğ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/413-414. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Bardakoğlu, Ali. "Ehliyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/533-539. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Berki, Ali Himmet. *Açıklamalı Mecelle (Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye)*. İstanbul: Hikmet Yayınları, 1982.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. I-X Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 2003.
- Bilge, Necip. *Hukuk Başlangıcı Hukukun Temel Kavram ve Kurumları*. Ankara: Turhan Kitabevi, 2012.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istilahât-ı fıkhiyye Kâmûsu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, ts.
- Canan, İbrahim. *Çocuk Hakları Beyannamesi Işığında İslam'da Çocuk Hakları*, ts.
- Cin, Halil - Akgündüz, Ahmet. *Türk Hukuk Tarihi*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 1996.
- Cubûrî, Hüseyin Halef. *Avâridü'l-Ehliyye 'Inde Ulemâ-I Usûlü'l Fıkh*. Mekke: Câmîiatu Ümmü'l-Kurâ, 2007.
- Curcânî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed (v. 816/1413). *Kitâbu't-Ta'rîfât*. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Çalık, Bünyamin. *Kadızzade Muhammed Arif Efendi'nin "Bahru'l Fetâvâ" Adlı Eserinin Fetvâ Açısından Değerlendirilmesi*". Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012.
- Çeker, Orhan. *İslam Hukukunda Çocuk*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1990.
- Dağcı, Şamil. *İslâm Cezâ Hukukunda Şahıslara Karşı Müessir Filler*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1999.

- Debûsî, Ebû Zeyd ' Abdillâh b. Muhammed b. ' Ömer b. İsâ. *Takvîmu' l-Edille*. thk. Halîl Muhyiddîn el-Meys. Beyrût: Dâru' l-Kütübî' l-' İlmiyye, 2001.
- Doğan, Mehmet. *Büyük Türkçe Sözlük*. Ankara: Vadi Yayınları, 2003.
- Döndüren, Hamdi. *Delilleriyle İslam Hukuku Şahıs, Aile ve Çözümlü Miras*,. Konya: İslam Hukuku Külliyatı Yayınları, 1977.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Temyiz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/437-439. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Dubyâni, Ebû Amr Dubyâni b. Muhammed. *el-Muâmelâtü'l-Mâliyyetü Âsâleten ve Muâsaraten*. thk. Komisyon. Riyad: Mektebet'ül-Mülk Fahd el-Vataniyye, İkinci Baskı., 2011.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdi es-Sicistani. *Sünenu Ebî Dâvud*. thk. Şuayb el-Arnâvut, Muhammed Kâmil Karabelli. I-VII Cilt. Şam: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemîyye, 1. Basım, 2009.
- Ebû Zehra, Muhammed. *İslam Hukukunda Suç ve Ceza*. çev. İbrahim Tüfekçi. İstanbul: el-Hak Kitabevi, 1994.
- Erdoğan, Mehmet. İstanbul: Ensar, 6. Basım., 2016.
- Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'küb b. Muhammed (ö. 817/1415). *el-Kâmûsü'l-muhît*. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2005.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-. *el-Mustesfâ min İlmi'l-Usûl*. thk. Dr. Hamza b. Zübeyir Hâfız. Medine, ts.
- Hallâf, Abdülvahhab. *İlm-u Usûli'l-Fıkh ve Hulâsat-u Târihi't-Teşri'i'l-İslâmî*. Kâhire: Câmî'atu'l-Fuâd, 1947.
- Haraşî, Muhammed b. ' Abdullah el-. *Şerhu muhtasarı halîl li'l-haraşî*. I-VIII Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, t.y.
- Haydar Efendi. *Usûl-i Fıkh Dersleri*. Ankara: Üç Dal Neşriyat, ts.
- Helvacı, İlhan. "Temyiz Kudretinden Yoksun Şahısların Hukukî Sorumluluğu Üzerine". *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* LV/4 (1997), 145-171.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer. *Reddü'l-Muhtâr 'ale'd-dürri'l-muhtâr şerhu tenvîri'l-epsâr*. I-VI Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fıkr, 1992.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffaküddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed. *el-Muğnî li İbn Kudâme*. I-X Cilt. Mektebetü'l-Kâhire, 1968.
- İbn Kudâme, el-Makdisî. *el-Kâfi Fî Fıkhî'l-İmâm Ahmed*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-' İlmiyye, 1994.
- İbn Mâce, Ebû ' Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *Sünen*. thk. Muhammed Fu' âd ' Abdalbâkî. I-II Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi Kütübî'l-' Arabiyye, t.y.

İbn Manzûr, Ebû Fadl Cemâlüddîn. *Lisânu'l-Arab*. I-XV Cilt. Beyrût: Dâru Sâdır, ts.

İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Behîm el-Mısırî (v. 970/1562). *el-Eşbâh ve'n-Nezâir 'alâ Mezheb-i Ebî Hanîfeti'n-Nu'mân*. Beyrût: Dâru'l- Kutubi'l-İlmiyye, 1999.

İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed Kurtûbî Endelusî. *Bidâyetu'l-Muctehid ve Nihayetu'l-Muktesid*. I-IV Cilt. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2004.

İbn-i Bedrân, Abdulkâdir b. Ahmed b. Mustafâ b. Abdirrahîm b. Muhammed ed-Dîmeşkî İbn-i Bedrân (v. 1346/1927). *Nüzhetü'l-Hâtiri'l-'Âtir Şerh-u Kitâb-i Ravzati'n-Nâzir ve Cenneti'l-Menâzir lib'n-i Kudâme el-Makdisî*. Beyrût: el-Mektebetu'l-Asrıyye, 2007.

İmre, Zahit. *Medeni Kanuna Giriş*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Fakülteler Matbaası, 1980.

Karâfî, Ebû ' Abbâs Şehâbeddîn Ahmed b. İdrîs. *Nefâisu'l-Usûl fî Şerhi'l-Mahsûl*. I-IX Cilt. Riyad: Mektebetü nizâr Muştafâ, 1995.

Karâfî, Şihâbeddin. *ez-Zehîra*. thk. Muhammed Hacî vd. I-XIV Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1994.

Kâsânî, Ebû Bekir b. Mes' ûd. *Bedâ' i' u's-sanâ' i' fî tertibi's-şerâ' i' .* I-VII Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l- İlmiyye, 1986.

Kılıç, Mikail. *İdari Yargıda Dava Açma Ehliyeti ve İptal Davalarında Menfaat İhlali Koşulu*. Kırıkkale: Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2011.

Komisyon. *Türk Hukuk Lüğati*. Ankara: Başbakanlık Basımevi, 3. Baskı., 1991.

Köprülü, Bülent. *Medeni Hukuk (Genel Prensipler – Kişinin Hukuku)*. İstanbul: Fakülteler Matbaası, 1979.

Mergînânî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî (ö. 593/1197). *el-Hidâye fî Şerhi Bidâyeti'l-Mübtedâ*. thk. Tallal Yusuf. I-IV Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.

Mevsilî, Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd (ö. 683/1284). *el-İhtiyâr li-ta' lîli'l-Muhtâr*. I-V Cilt. Kâhire: Matbaatü'l-Halebî, 1937.

Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmuz b. Ali (v. 885/1480). *Mir'âtu'l-Usûl Şerh-u Mirkâti'l-Vusûl*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1865.

Necdî, ' Abdurrahmân b. Muhammed b. İbn Kâsım el-' Âsımî. *Hâşiyetu'r-Ravdi'l-Murbi' Şerh-u Zâdi'l- Mustakni'*. I-VII Cilt. b.y.: y.y., 1977.

Nemle, Abdülkerîm b. Ali b. Muahmmmed. *el-Muhezzeb İlm-u Usûli'l-Fıkhî'l-Mukârin*. Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 1999.

Neseî, Necmu'd-Dîn Ebû Hafs Ömer b. Muhammed (v. 537/1142). *Tilbetü't-Talebe fî'l-İstılâhâtî'l-Fıkhîyye 'alâ Elfâz-i Kutubi'l-Hanefiyye*. İstanbul: Dâru't-Tibâatî'l-Âmire, 1893.

Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref (v. 676/1277). *Minhâcu't-Tâlibîn ve Umdetü'l-Müftûn fi'l-Fıkh*. thk. Kasım Ahmed Ivaz. Dimeşk: Dâru'l-Fıkr, 2005.

Öztan, Bilge. *Medeni Hukukun Temel Kavramları*. Ankara: Turhan Kitabevi, 2007.

Özüğür, Ali İhsan. *Velayet, Vesayet, Soybağı, Evlat Edinme Hukuku, Diğer Eşin Rıza ve Onamına Bağlı İşlemler*. Ankara: Turhan Kitabevi, 2007.

Sahnûn, Ebû Saîd Abdüsselam b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî (v. 240/854). *el-Mûdevoene*. I-IV Cilt. Dâru'l-Kutub'ül-İlmiyye, Birinci Baskı., 1994.

Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-e'imme Muhammed b. Ebî Sehl Aḥmed. *el-Mebsut*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993.

Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-e'imme Muhammed b. Ebî Sehl Aḥmed. *Temhîdu'l-Fusûl fî 'İlmi'l-Usûl, (Usûl'üs-Serahsî)*. I-II Cilt. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984.

Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman. *el-Eşbâh ve'n-Nezâir fî kavâid ve furû'i fıkhî'ş-Şâfiyye*. Beyrût: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, İkinci., 1990.

Şâfi'î, Ebû Abdullah Muhammed b. İdrîs. *el-Umm*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1990.

Şensoy, Naci. "Eski Devirlerde ve İslam'da Yaş'ın Cezâ, Mesûliyet Üzerindeki Tesiri". *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, 513-528.

Şimşek, Murat. "İslam Hukuku ve Pozitif Hukuk Açısından Çocukta Ceza Ehliyeti". *İnsan ve Topum Dergisi* 2/III (2012), 139-164.

Şîrâzî, Cemâlüddîn İbrâhîm b. 'Alî b. Yûsuf Ebû İshâk. *el-Muhezzeb fî Fıkhî'l-İmâm eş-Şâfi'î*. I-III Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.

Teftâzânî, Sa'dü'd-Dîn Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî (v. 389). *Şerhu't-Telvîh 'alâ't-Taodîh li Metni't-Tenkîh fî Usûli'l-Fıkh*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Birinci Baskı., ts.

Tirmizî, Ebû 'İsâ Muhammed b. 'İsâ et-. *Sunen*. thk. Beşşar 'Avvad Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1998.

Usrûşenî, Muhammed İbn-ü Mahmud. *Ahkâmu's-Sığâr (İslam Hukukunda Çocuklar İle İlgili Hükümler)*. çev. İbrahim Canan. İstanbul: Cihan Yayınları, 1984.

Uzunpostalıcı, Mustafa. "İslam Hukuku Açısından Ehliyet". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 8 (2006), 149-182.

Ümit, Eylem. *Kentte Suça Karışmış Çocuklarda Toplumsal Ortam ve Ceza Ehliyeti Araştırmaları*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), 2006.

Yaman, Ahmet - Çalış, Halit. *İslam Hukukuna Giriş*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2012.

Yetik, Nurten. *Ehliyet, Velayet, Nüfus, Vesayet, Nafaka*. Ankara, 2003.

Zebîdî, Ebu'l-Feyz Muhammed b. Murtazâ el-Hüseynî. *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*. thk. Komisyon. 40 Cilt. Dâru'l-Hidâye, ts.

Zerkâ, Mustafa Ahmet. *el-Medhalu'l-Fikhiyyü'l-'Âmm*. I-II Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1998.

Zevkliler, Aydın - Havutçu, Ayşe. *Medeni Hukuk Temel Bilgiler*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2005.

Zeydân, Abdülkerim. *el-Medhal li-Dirâseti's-Şer'ati'l-İslâmiyye*. Kahire: Dâr-u Ömer b. el-Hattâb, 2001.

Zuhaylî, Muhammed Vehbe. *el-Fikhü'l-İslâmî ve Edilletuh*. I-X Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, İkinci., ts.

' Abdul' azîz el-Buhârî, ' Alâuddîn ' Abdulazîz b. Ahmed. *Keşfu'l-esrâr Şerhu Usûli'l-Pezdevî*. I-IV Cilt. b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmiyye, ts.

Quotations of the Qur'an in the Diwan of Lisan al-Din İbn al-Khatib

Mahmut Üstün*

Abstract

Having completed the conquest of North Africa, Muslims turned to the Iberian peninsula in 711 and captured a large part of the peninsula in 714 as a result of the conquest activities that lasted for three years. In the Iberian peninsula, where many different Islamic states ruled until 1492, the Bani Ahmer state finally dominated. The last owners of the Iberian peninsula, where many different Islamic states ruled until 1492, have been Bani al-Ahmar/Nasrids state. Many unique figures have grown up in Andalusia during the Islamic rule. One of these figures is Lisân al-Din İbn al-Khatib. Ibn al-Hatib, who was raised in Andalusia during the reign of Bani al-Ahmar, has taken lessons from the famous teachers of the period and has trained many students. İbn al-Khatib, having held the office of vizier twice, is also a good historian and writer. He has written unique works in many fields, especially in history and geography. In fact, it would not be wrong to say that the history and geography of Andalusia has reached the present day thanks to his works. One of the works of İbn al-Khatib that has survived to the present day is his diwan, which consists of two volumes. One of the prominent literary arts in the diwan, which contains poems on almost every theme, is the art of quoting. In this study, the period in which İbn al-Khatib lived has been discussed with its main lines, information about his life has been given and the Qur'anic quotations that he used in his poems have been shown.

Keywords: Andalusia, Arabic Poetry, Lisan al-Din İbn al-Khatib, Rhetoric, Quoting.

Lisânüddîn İbnü'l-Hatîb'in Dîvânında Kur'ân İktibâsları

Mahmut Üstün

Öz

Kuzey Afrika'nın fethini tamamlayan Müslümanlar 711 yılında İber yarımadasına yönelmişler ve üç yıl süren fetih faaliyetleri neticesinde 714 yılında yarımada'nın büyük bir bölümünü ele geçirmişlerdir. 1492 yılına kadar birçok farklı İslâm devletinin hüküm sürdüğü İber yarımadasının son sahipleri, Benî Ahmer devleti olmuştur. Endülüs'te İslâm hâkimiyeti süresince birçok eşsiz sima yetişmiştir. Bu simalardan birisi ise Lisânüddîn İbnü'l-Hatîb'tir. Endülüs'te Benî Ahmer döneminde yetişen İbnü'l-Hatîb, dönemin meşhur hocalarından ders almış ve birçok öğrenci yetiştirmiştir. İki kez vezirlik makamında bulunan İbnü'l-Hatîb, aynı zamanda iyi bir tarihçi ve ediptir. Başta tarih ve

* Research Assistant Doctor, University of Kafkas Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Branch of Arabic Language and Rhetoric, Kars, Turkey.
Arş. Gör. Dr., Kars Kafkas Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, Kars, Türkiye.

mhmtstn@hotmail.com

ORCID 0000-0002-4902-1051

Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 10 May / Mayıs 2022

Accepted / Kabul Tarihi: 07 Jun / Haziran 2022

Published / Yayın Tarihi: 28 July / Temmuz 2022

Volume / Cilt: 9; **Issue / Sayı:** 18; **Pages / Sayfa:** 518-532

Suggested ISNAD Citation: Mahmut Üstün, "Lisânüddîn İbnü'l-Hatîb'in Dîvânında Kur'ân İktibâsları", *Kafkas Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 9/18(Temmuz 2022), 518-532.

www.dergipark.org.tr

coğrafya olmak üzere birçok alanda eşsiz eserler kaleme almıştır. Hatta Endülüs tarihi ve coğrafyasının onun eserleri sayesinde günümüze ulaştığını söylemek yanlış olmayacaktır. İbnü'l-Hatîb'in günümüze ulaşan eserlerinden birisi ise iki ciltten oluşan divanıdır. İçerisinde hemen hemen her temaya dair şiirler barındıran divanda öne çıkan edebi sanatlardan birisi ise iktibâs sanatıdır. Yapılan bu çalışmada İbnü'l-Hatîb'in yaşadığı dönem ana hatlarıyla ele alınmış, İbnü'l-Hatîb'in hayatı hakkında bilgiler verilmiş ve şiirlerinde kullanmış olduğu Kur'ân iktibâsları gösterilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Endülüs, Arap Şiiri, Lisânüddîn İbnü'l-Hatîb, Belâgat, İktibâs.

GİRİŞ

Kuzey Afrika'nın fethini tamamlayan Müslümanlar, 711 yılında başlamış oldukları fetih faaliyetleri neticesinde 714 yılında geldiklerinde İber yarımadasının neredeyse tamamını ele geçirmişlerdir. Daha önceleri farklı isimlerle anılan İber yarımadasının ismi 716 yılında Müslümanlar tarafından "Endelüs" olarak değiştirilmiştir.¹ Müslümanların İber yarımadasındaki hâkimiyetleri 1492 yılına kadar devam etmiştir. 711-1492 yılları arasında kapsayan bu süre siyasi açıdan Fetih ve Valiler Dönemi (711-756), Endülüs Emevîleri Dönemi (756-1031), Mülûkü't-Tavâif Dönemi (1031-1090), Murâbitlar Dönemi (1091-1147), Muvahhidler Dönemi (1147-1238) ve Benî Ahmer/Nasrîler Dönemi (1238-1492) olmak üzere altı başlık altında ele alınabilir.

Fetih faaliyetleri neticesinde en geniş sınırlara ulaşan Müslümanlar, Endülüs Emevîleri Döneminde de bu sınırlarını hemen hemen korumuş olsalar da sonraki dönemlerde ardı arkası kesilmeyen Hıristiyan baskıları ile giderek toprak kaybetmişlerdir. 1238 yılına gelindiğinde -Benî Ahmer/Nasrîler- İber yarımadasının güney kısmına sıkışıp kalmışlar fakat izledikleri siyaset sayesinde 1492 yılına kadar İslâm'ın sancağını dalgalandırmışlardır. Benî Ahmer devleti, 1232 yılında mahalli idare yöneticisi olan İbnü'l-Ahmer tarafından 1238 yılında Gırnâta'da kurulmuştur.²

Benî Ahmer devletinin 1238-1314 yılları arası kuruluş ve kökleşme dönemi olarak adlandırılabilir. Bu dönemde emniyet ve yargı alanında çeşitli düzenlemeler yapılmış, bakım evleri inşa edilmiş, imar ve inşaat faaliyetleri hızlandırılmış, vergi işlerinin tanzimi yapılmış ve teşkilatlanma sistemleri belli bir düzene sokulmuştur. 1314-1410 yılları arası ise Benî Ahmer devletinin "altın çağını" yaşadığı dönem olarak kayıtlara geçmiştir. Bu dönemde *el-Hamrâ'* sarayının büyük bir kısmı, *Yûsufiye Medresesi* inşa edilmiş ve Benî Ahmer devleti yarımada da kendisinden oldukça fazla söz ettirmiştir.³ 1410 yılından sonra gerileme devri başlamış, artan Hıristiyan baskıları neticesinde toprak kaybı hızlanmış ve nitekim 1492 yılına gelindiğinde Müslümanlar, Gırnâta'yı Birleşik Kastilya-Aragon Krallığı'na teslim etmişlerdir.⁴

¹ Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları Siyasî Tarih* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016), 52-53.

² Ali el-Muntasır Kettânî, *İnbiâsu'l-İslâm fî'l-Endelus* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005), 34.

³ Mahmut Üstün, *Endülüs Edebiyatı (Benî Ahmer/Nasrîler Dönemi)* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2021), 43-46.

⁴ Ferîd el-Bustânî, *Nübzetu'l-'Asr fî Ahbâri Mulûki Benî Nasr* (Bursa'îd: Mektebetu's-Sekâfe ed-Dîniyye), 2002, 35-37.

Endülüs'ün sahip olduğu iklim çeşitliliği nedeniyle tarım faaliyetlerindeki çeşitlilik, yer altı kaynaklarındaki bolluk ve sanayi sektöründeki gelişmişlik gibi etkenler, Benî Ahmer devletinin iktisadi yönden rahat olmasına oldukça fazla katkı sağlamıştır.⁵ Benî Ahmer dönemi ilmi ve kültürel hayatının ise Endülüs'ün Doğu'dan alıp Batı ile sentezleyip kendi süzgecinden geçirmiş olduğu bilgi ve kültürün mirası olduğu söylenebilir. İki yüz elli yılı aşkın bir süre ayakta kalan Benî Ahmer döneminde birçok âlim, şair ve edip yetişmiştir. Endülüslüler, ilmi cehaletten kurtulma vesilesi, faziletli ve ahlaklı bir kişi olma vesilesi olarak görmüşlerdir.⁶ Hatta bazı kaynaklarda Endülüslülerin ilimde ifrâta düştükleri zikredilmiştir.⁷ Benî Ahmer dönemi ilmi ve kültürel hayatında önemli bir yere sahip olan şahıslardan birisi de Lisânüddîn İbnü'l-Hatîb'dir.

1. Lisânüddîn İbnü'l-Hatîb'in Hayatı ve Eserleri

Künyesi Ebû Abdullah ve Lisânüddîn olarak anılan İbnü'l-Hatîb'in tam adı Muhammed b. Abdillâh b. Sa'îd es-Selmânî el-Endelüsî'dir. Lisânüddîn 713/1313 yılında Levşe'de dünyaya gelmiştir. İbnü'l-Hatîb, Endülüs'ün fethinden sonra hicri II. yüzyılda Doğu'dan Endülüs'e göç eden Yemenli soylu bir aileye mensuptur. İbnü'l-Hatîb'in Endülüs'e göç eden dedesi Sa'îd'e verdiği ilim dersleri neticesinde "Hatîb" ünvanı verilmiş ve daha sonra onun soyundan gelenler de İbnü'l-Hatîb olarak anılmaya başlanmıştır.⁸

Devletin yükseliş döneminde kültürlü bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelen İbnü'l-Hatîb, dönemin önde gelen hocalarından ders almış ve birçok öğrenci yetiştirmiştir. Muhammed el-Hasenî, İbn Cüzey el-Kelbî, İbnü'l-Ceyyâb, et-Tucîbî, İbn Hüzeyl gibi dönemin önde gelen âlimlerinden çokça ders alan Lisânüddîn İbnü'l-Hatîb, Kur'ân ve tecvîd ilimlerini el-Mükettib'den, Arapça, fıkıh ve tefsir gibi ilimleri Şeyhu'n-Nuhât el-Fahhâr'dan, tıp ve tarih ilmini İbn Hâtîme'den, Arapça, Kur'ân ve Kıraât gibi ilimleri ise Ebû'l-Hasen el-Gaycâtî'den almıştır.⁹ İbnü'l-Hatîb'in yetiştirdiği birçok öğrenciden meşhur olanları ise İbn Ferkûn, İbn Kunfûz, İbn Zümrek'tir.¹⁰

İbnü'l-Hatîb'in kültür seviyesinde kâtip dedesi Sa'îd ve Dîvân-ı İnşâ'da çalışan babası Abdullah'ın rolü oldukça büyüktür. Hat, tilâvet, fıkıh, matematik ve edebiyat gibi çeşitli ilimlere vakıf olan Abdullah, 1314-1340 yılları arasında sarayda önemli görevler üstlenmiştir. İbnü'l-Hatîb, babası Abdullah, 1340 yılında Tarîf savaşında hayatını kaybedince İbnü'l-Ceyyâb'ın sır kâtibi olarak sarayda göreve başlamıştır. İbnü'l-Hatîb'in bu göreve atanmasında sultan I. Yûsuf Ebû'l-Haccâc için nazmetmiş olduğu methiyesinin payı oldukça büyüktür.¹¹ 1349 yılına gelindiğinde ise İbnü'l-Ceyyâb'ın veba salgınından ölmesi üzerine vezirlik, Dîvân-ı İnşâ reisliği ve sır kâtipliği gibi mühim görevleri uhdesine almıştır. Sultan I. Yûsuf Ebû'l-Haccâc döneminde saraya giren İbnü'l-Hatîb, 1354 yılında tahta çıkan

⁵ Geniş bilgi için bkz. Ahmed Sanî ed-Devserî, *el-Hayâtu'l-İctmâ'iyye fî Ğirnâta fî 'Asri Devleti Benî'l-Ahmer* (Abu Dabi: el-Mecma'u's-Sekâfî, 2004).

⁶ Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları Kültür ve Medeniyet* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 151.

⁷ Ebû'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed et-Tilimsânî el-Fâsî el-Makkarî, *Nefhu't-Tîb min Ğusni'l-Endelusi'r-Ratîb*, thk. İhsân 'Abbâs (Beyrût: Dâru Sâdır, 1968), 1/181.

⁸ Câsim el-Ubûdî-Cengiz Tomar, "İbnü'l-Hatîb, Lisânüddîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/74.

⁹ Ebû Abdillâh Zül'l-vizâreteyn Lisânüddîn İbnü'l-Hatîb Muhammed b. Abdillâh b. Saîd es-Selmânî el-Endelüsî, *el-İhâta fî Ahbâri Ğirnâta*, thk. Muhammed Abdullah 'Înân (Kahire: Mektebetu Hâncî, 1973), 4/457-459.

¹⁰ Nizamettin Parlak, *Lisânüddîn İbnü'l-Hatîb'in Siyâsî Kişiliği ve Tarihçiliği* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimle Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004), 49-50.

¹¹ Lisânüddîn İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta fî Ahbâri Ğirnâta*, 4/443.

V. Muhammed el-Ganî-Billâh döneminde de aynı görevlerine devam etmeyi başarmıştır. Fakat 1359 yılında II. İsmâil, Ebü'l-Velîd, yönetimi ele alınca V. Muhammed el-Ganî-Billâh Vâdî Âş'a kaçmış, İbnü'l-Hatîb ise mallarına el konularak hapse atılmıştır. Bir müddet hapiste kaldıktan sonra Merînî sultanı Ebû Sâlim İbrâhîm'in kâtibi İbn Merzûk el-Hatîb'in çabalarıyla hapisten kurtulmuş ve sultan V. Muhammed el-Ganî-Billâh ile birlikte Fas'a sığınmıştır.¹²

Sürgün süresi boyunca birçok eseri kaleme alan İbnü'l-Hatîb, 1362 yılında V. Muhammed el-Ganî-Billâh, tahtı ikinci kez ele geçirinca sultanın özel davetiyle Gırnâta sarayındaki görevine geri dönmüş ve birçok yetkiyle donatılmıştır.¹³ İbnü'l-Hatîb'in birçok yetki ile donatılması ve sultandan sonra tek yetkili kişi olması, birkaç yıl sonra çeşitli entrikalara maruz kalmasına ve çeşitli suçlarla itham edilmesine sebep olmuştur. İbnü'l-Hatîb'i saraydan ayrılmak zorunda bırakan suçlama ve ithamların arkasında olan iki önemli isimden birisi hem öğrencisi hem de yardımcısı İbn Zümrek diğeri ise arkadaşı Kâdilkudât Ebû'l-Hasan Ali en-Nübâhî'dir. Hakkında çıkartılan dedikodular, sultan V. Muhammed el-Ganî-Billâh'a da ulaşınca sultanın gazabından korkan İbnü'l-Hatîb, 1371 yılında Tilimsân'a giderek Merînî Sultanı Ebû Fâris I. Abdülazîz'e sığınmıştır. Benî Ahmer devleti, İbnü'l-Hatîb'in iadesini talep etmiş fakat bu talep karşılıksız kalınca iki devlet arasındaki ilişkiler zarar görmüştür. Ancak 1374 yılında Merînî sarayının etkin isimlerinden biri olan vezir Süleyman b. Dâvûd'un çabaları ile dönemin Merînî sultanı Ebû'l-Abbas I. Ahmed'in emriyle tutuklanmış ve hapse konulmuştur. İbnü'l-Hatîb'in yargılanması için Benî Ahmer devletinden bir heyet Merînî topraklarına gelmiş fakat henüz yargılama devam ederken Süleyman b. Dâvud'un adamları hapisaneye baskın düzenleyerek İbnü'l-Hatîb'i öldürmüşlerdir.¹⁴

İbnü'l-Hatîb, ömrü boyunca başta tarih ve coğrafya olmak üzere siyaset, edebiyat, mûsiki ve dini ilimler gibi değişik alanlarda birçok eser kaleme almıştır. Vezirlik makamında bulunduğu için resmi belgelere ulaşabilmesi ve döneminin resmi yazışmalarını ise kendisinin yapmış olması, İbnü'l-Hatîb'in tarih, coğrafya ve siyasi konulu eserlerinin resmi birer vesika niteliğinde olmasına olanak sağlamıştır. *Nefhu't-Tîb min Ğusni'l-Endelusi'r-Ratîb* isimli eserinde Fetih'ten Yıkılışa Endülüs hakkında bilgi veren el-Makkarî'nin de kaynak olarak İbnü'l-Hatîb'i göstermesi ve eserinin bir cildini sadece İbnü'l-Hatîb'e ayırması bu durumun en basit göstergelerinden birisidir.¹⁵ İyi bir nesir ustası olan İbnü'l-Hatîb'in şairliği de oldukça güçlüdür ve kapsamlı bir divanı mevcuttur. Kaynaklarda İbnü'l-Hatîb'in birçok risâlesi ve eseri zikredilmiştir. Fakat günümüze ulaşan ve öne çıkan eserleri aşağıdaki gibi sıralanabilir.¹⁶

- *el-İhâta fî Ahbâri Ğırnâta*
- *Nüfâzatü'l-Cirâb fî 'Ulâleti'l-İğtirâb*
- *A'mâlü'l-A'lâm fî men Bûyi'a Kable'l-İhtilâm min Mülûki'l-İslâm*
- *el-Lemhatü'l-Bedriyye fî'd-Devleti'n-Nasriyye*
- *Rakmü'l-Hulel fî Nazmi'd-Düvel*

¹² el-Ubûdî-Tomar, "İbnü'l-Hatîb, Lisânüddîn", 21/75.

¹³ Lisânüddîn İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta fî Ahbâri Ğırnâta*, 4/450-452.

¹⁴ Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî İbn Haldûn, *Târîhu İbn Haldûn*, thk. 'Âdil b. Sa'd, (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1971), 7/452-454.

¹⁵ Üstün, *Endülüs Edebiyatı (Benî Ahmer/Nasrîler Dönemi)*, 142.

¹⁶ Parlak, *Lisânüddîn İbnü'l-Hatîb'in Siyâsî Kişiliği ve Tarihçiliği*, 67-81; el-Ubûdî-Tomar, "İbnü'l-Hatîb, Lisânüddîn", 21/75

- *el-Ketîbetü'l-Kâmine fî men Lakıynâhü bi'l-Endelüs min Şu'arâ'i'l-Mi'eti's-Sâmine*
- *Reyhânetü'l-Küttâb ve Nüc'atü'l-Müntâb*
- *Mi'yârü'l-İhtiyâr fî Zikri'l-Me'âhid ve'd-Diyâr*
- *Hatratü't-Tayf fî rihleti's-Şitâ' ve's-Sayf*
- *Künâsetü'd-Dükkân ba'de İntikâli's-Sükkân*
- *el-Manzûme (Urcûze) fi't-Tıb*
- *Ceyşü't-Tevşih*
- *Dîvânu Lisâniddîn b. el-Hatîb es-Selmânî.*

2. İktibas Sanatı ve Lisânüddîn İbnü'l-Hatîb'in Dîvânında İktibâs

2.1. İktibâs Sanatına Genel Bir Bakış

İfti'âl (افتعال) babının master formunda kullanılan iktibâs kelimesi, k-b-s (ق-ب-س) kök harflerinden türemiş olup, sözlükte; ödünç almak, alıntı yapmak, ateşin közü, közün çoğunu almak, ilim istemek ve birisinin ilminden istifade etmek gibi anlamlara gelmektedir.¹⁷ İktibâs kelimesi, belâgat terimi olarak ise şiirde veya nesirde Kur'ân ayetlerinden veya Hadis-i Şeriflerden herhangi birisinin tamamının veya bir kısmının alıntı yapılarak kullanılmasıdır.¹⁸ İlk dönemlerde tazmîn¹⁹ sanatı ile aynı başlık altında ele alınan iktibâs sanatı, Fahrettin er-Râzî'nin *Nihâyetü'l-İcâz* isimli eserinde müstakil bir sanat olarak ele alınmış ve tazmîn sanatından ayrılmıştır.²⁰ Sonraki dönemlerde ise bazı âlimler fıkıh, nahiv, aruz ve mantık gibi çeşitli ilim dallarından yapılan alıntılar da iktibas sanatına dâhil ederek bu sanatın içeriğini biraz daha genişletmişlerdir.²¹

Ham maddesini ya da başka bir ifadeyle kaynağını Kur'ân ayetleri veya Hz. Peygamber'in hadislerinden alan iktibâs sanatının ilk kullanıldığı yer Hz. Peygamber'in duaları ve hutbeleridir. Dolayısıyla iktibâs sanatının sadece nazma özgü değil nesirde de kullanılabileceği hükmüne varılabilir. Ama güzel olan şeklinin nazımda kullanılmış olan hali olduğu ifade edilmiştir.²²

İktibâs sanatının en önemli şartlarından birisi alıntının sahibinin zikredilmemesidir. Yani iktibâs yapılan yerde "Yüce Allah şöyle buyurdu", "Hz. Peygamber şöyle buyurdu", "ayet-i kerimde veya hadis-i şerifte şöyle buyrulmuştur" gibi lafzın sahibinin açığa çıkmasına sebep olacak ifadelerden uzak durulmalıdır.²³ Ayet veya hadisten alınan herhangi bir kelimenin kendi başına alıntı yapılması iktibâs sayılmadığı için alıntının en az bir terkip olması, alıntının ne uzun ne de kısa olmayıp kararında olması, şiirde vezin ve kafiye

¹⁷ Ebû'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, thk. Ahmed Fâris, (Beyrût: Dâru Sâdır, h. 1400), VI, 167-168; Ebû't-Tâhir Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhîd*, thk. Enis Muhammed eş-Şâmî ve Zekerıyyâ Câbir Ahmed, (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2008), 1281-1282.

¹⁸ Ebû'l-Meâlî Celâluddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdırrahmân b. Ömer el-Kazvîni, *el-İzâh fî 'Ulûmi'l-Belâga*, thk. İbrâhîm Şemsuddîn, (Beyrût: Dâru İhyâ'i'l-'Ulûm, 1998), 381.

¹⁹ Şairin şiirinde başka bir şaire ait şiirden herhangi bir mısra veya beyiti alıntı yapması anlamına gelen bir edebi sanat türüdür.

²⁰ Ahmet Şen, *Lübnanlı Corcî Şâhîn 'Atıyye ve Şiirleri*, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2022), 244.

²¹ Abdussamed Yeşildağ, "Arap Şiirinde Ayet İktibası", *Şarkiyat Mecmuası* 27 (2015-2), 46-48.

²² İsmail Durmuş, "İktibas", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/52.

²³ Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *el-Mutavvel Şerhu Telhîsi Miftâhi'l-'Ulûm*, thk. Abdülhamîd Hindâvî, (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2007), 723.

için alıntı yapılan metinde kısmi değişikliklerin yapılabilmesine müsaade edilmesi ise iktibas sanatının diğer şartları olarak zikredilebilir.²⁴

İktibâs sanatı klasik eserlerde *makbûl*, *mebzûl* ve *merzûl* olmak üzere üç kısma ayrılmıştır. Hutbe ve vaaz gibi nesir veya Hz. Peygamberin kendisinin, ashâbının ve ehl-i beytinin medhinin konu edildiği şiirlerde yapılan iktibâslar makbûl; hikâye ve risale türü nesir örnekleri ile tasvîr ve gazel temalı şiirlerde yapılan iktibâslar mebzûl; şiirde veya nesirde Allah'a ait özelliklerin başka varlıklara yüklenerek iktibâs yapılması ise merzûl olarak isimlendirilmiştir.²⁵ İktibâs çeşitleri için yapılan bu gruplandırma, bu sanatın caiz olup olmadığı meselesini de beraberinde getirmiştir. Mezhepler arası farklı görüşler olmasına rağmen makbûl iktibâs caiz ve hoş; mebzûl iktibâs mübah; merzûl iktibâs müstehcen sayılmıştır.²⁶

İktibâs sanatına çeşitleri açısından bakıldığında ise *bütünlük* ve *dil* bakımından iki farklı gruplandırmanın yapılmasının mümkün olduğu görülür. Bütünlük bakımından *tam* ve *nâkis* olarak iki kısma ayrılabilir. Ayet veya hadis metinlerinden her hangi birinin tamamının alıntılanması *tam*; belli bir kısmının alıntılanması ise *nâkis* iktibâs denilmiştir. Bu sanat dil bakımından da *lafzî* ve *manevî* olmak üzere iki kısma ayrılmıştır. Lafzî iktibâs, herhangi bir ayet veya hadis metninin lafzının alıntılanması; manevî iktibâs ise ayet veya hadislerin manalarının alıntılanmasıdır.²⁷

Bu sanatın terimselleşme sürecinde, müstakil bir tür olarak ele alınmasında veya diğer türlerden ayrılmasında meşhur belâgat âlimi el-Kazvî'nin rolü azımsanmayacak derecede büyüktür. el-Kazvî, iktibâs sanatını ele aldıktan sonra bu sanata benzer diğer edebi sanatları da detaylı bir şekilde ele almıştır. İktibâs sanatı ile kısmi benzerlikler taşıyan sanatlar *tazmîn*, *'akd*, *hal* ve *telmîh* gibi sanatlardır. *Tazmîn*, şiirde başkasına ait bir şiirden bir mısra, bir veya iki beyitin alıntılanması; *'akd*, nesrin nazma dönüştürülerek alıntılanması; *hal*, nazmın nesre dönüştürülerek alıntılanması; *telmîh* ise şiirde veya nesirde bilinen bir olaya veya kıssaya, meşhur bir şiire veya atasözüne gönderme yapmak anlamına gelmektedir.²⁸ Görüldüğü üzere iktibâs sanatı, alıntılama yapmak dışında hiçbir yönden diğer sanatlarla benzememektedir.

2.2. İbnü'l-Hatîb'in Dîvân'ından İktibâs Örnekleri

Lisânüddîn İbnü'l-Hatîb'in divanı, gerçek ismi *es-Sayyib ve'l-Cehâm ve'l-Mâzî ve'l-Kehâm*'dir. Bu eser, 1973 yılında Cezayir'de Muhammed eş-Şerîf Kâhir tarafından ilke kez neşredilmiştir. Daha sonra ise 1989 yılında Dr. Muhammed Miftâh tarafından tahkik edilerek neşredilmiştir. *Dîvânu Lisânuddîn b. el-Hatîb es-Selmânî* ismiyle farklı yayın evlerinden basımı yayınlanan bu eser iki ciltten oluşmaktadır.²⁹ Divanda başta tasvîr, medih, gazel, mersiye, hiciv, hamr, zühd ve tasavvuf gibi klasik Arap şiirinin ana temaları olmak üzere tebrik, taziye ve kutlama gibi sosyal temalı birçok şiir bulunmaktadır. Ayrıca

²⁴ İbrahim Kara, "Arap Belâgatında İktibas Sanatı", *Artuklu Akademi/Journal of Artuklu Academia* 8/1 (2021), 79; Durmuş, "İktibas", 22/52; Ali Bulut, *Belâgat Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: İfav Yayınları, 2021), 194.

²⁵ Ebü'l-Mehâsin Safiyyüddîn Abdülazîz b. Serâyâ b. Alî et-Tâî el-Hillî, *Şerhu'l-Kâfiyeti'l-Bedî'iyye fî 'Ulûmi'l-Belâğa ve Mehâsinu'l-Bedî'*, thk. Nesîb Neşâvî, (Beyrût: Dâru Sâdır, 1992), 326-327.

²⁶ el-Hillî, *Şerhu'l-Kâfiyeti'l-Bedî'iyye fî 'Ulûmi'l-Belâğa ve Mehâsinu'l-Bedî'*, 326-327; Durmuş, "İktibas", 22/52.

²⁷ Emel Nalçacıgil Çopur, "İktibas Sanatı ve Mazmun", *Hikmet-Akademik Edebiyat Dergisi* 5/10 (2019), 168-169.

²⁸ el-Kazvî, *el-İzâh fî 'Ulûmi'l-Belâğa*, 383-388; Bulut, *Belâgat Terimleri Sözlüğü*, 36, 140-141, 463, 503; Kara, "Arap Belâgatında İktibas Sanatı", 86-89.

²⁹ el-Ubûdî-Tomar, "İbnü'l-Hatîb, Lisânüddîn", 21/75.

kaside,³⁰ *maktu'*,³¹ *nutfe*³² ve dokuz adet *muvaşşahatan*³³ oluşan toplam yediz yüz kırk iki şiir bulunmaktadır. Şiirlerini daha çok *tavîl*, *basît* ve *kâmil* gibi bahirleri kullanarak nazmeden İbnü'l-Hatîb, *muktadab*, *muzâri'* ve *hezec* bahirleri dışındaki diğer bahirleri de oldukça fazla kullanmıştır. İbnü'l-Hatîb'in şiirlerinde Ebû Nuvâs (ö. 198/813 [?]), Ebû Temmâm (ö. 231/846), el-Mütenebbî (ö. 354/965), es-Safedî (ö. 764/1363), ve İbn Nübâte (ö. 768/1366) gibi Doğu'nun önemli şairlerinin tesirini görmek mümkündür. İbnü'l-Hatîb'in şiirlerinde öne çıkan edebi sanatlardan bazıları ise mübâlağa, tevriye, tazmîn, cinâs, tıbâk ve iktibâstır.³⁴

İktibâs sanatı, güzel bir bahçede eşsiz lezzette meyveler veren bir ağacın bir dalının kesilip lezzetli meyveler veren başka bir ağaca aşılama yapma işlemine benzetilmiştir. Bu benzetme üzerinden eşsiz meyveler veren ağacın İslâm dininin ana kaynakları olan Kur'ân veya Hadîs-i şerifler; aşılama yapılan ağacın ise şiir veya nesir örnekleri olduğu anlaşılmaktadır. Kur'ân ayetlerinde veya Hadîs-i şeriflerde kullanılan edebi sanatların okuyucusuna sunduğu haz ve lezzet ise takdire şayandır. Böyle bir haz ve lezzet sunan ve Sadru'l-İslâm döneminden başlayarak sosyal ve kültürel hayatı bütün yönleriyle etkisi altına alan İslâm dininin ana kaynaklarını da şiir veya nesirden ayrı düşünmek uygun olmayacaktır. Çünkü icra edilen edebi faaliyetler kaynağını toplumdan almaktadır. Ayrıca edebi faaliyetlerin toplumdan beslenmesi bir yana Kur'ân veya Hadîslerden yapılan alıntılar ibareye sıcaklık ve canlılık katarak sözü güzelleştirir.³⁵ Dolayısıyla şairler de mümkün olduğunca iktibâs sanatına başvurmuşlardır.

İktibâs sanatına ehemmiyet veren şairlerden birisi de önceki bölümlerde ifade edildiği üzere İbnü'l-Hatîb'dir. İbnü'l-Hatîb şiirlerinde Kur'ân ve Hadîs-i şerif alıntılarını çokça görmek mümkündür. Bundan dolayı çalışma biraz daraltılmış ve sadece Kur'ân iktibâsları gösterilmiştir. Örneğin Hz. Peygamber'in methine dair nazmetmiş olduğu bir kasidesinde şöyle demiştir:³⁶ (Tavîl)

1- وَهَذَا أَنْتَ يَا إِنْسَانَ عَيْنِ يَتَقِينَهُ بَرُوضَةَ مَنْ حَارَ الْمُحَاسِنِ سَارِحِ
2- كَدَحَتْ إِلَى رَبِّ الْجَمَالِ مُلَاقِيًا قَبَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحِ

- 1- İşte sen! Ey kâmil insan! Güzelliğe sahip olan kişinin ravzasında dolaşıyorsun.
- 2- Güzelliğin sahibine mazhâr olmak için çok çaba harcadın. Ey insan! Sen Rabb'ine doğru çabalarsın.

İbnü'l-Hatîb, ikinci beyitin ikinci şatırında İnşikâk Sûresi'nin altıncı ayetinden³⁷ (يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيَهُ) alıntı yapmıştır. Bu şiirde yapılan iktibâs, iktibâs sanatının şartlarını taşımaktadır.

³⁰ Beyit sayısı en az on beş olan şiirlerdir.

³¹ Beyit sayısı on beşten az olan şiirlerdir.

³² Beyit sayısı iki olan şiirlerdir.

³³ Endülüs'e özgü nazım türlerinden birisidir.

³⁴ Ebû Abdillâh Zül'l-vizâreteyn Lisânüddîn İbnü'l-Hatîb Muhammed b. Abdillâh b. Saîd es-Selmânî el-Endelüsî, *Dîvânu Lisânuddîn b. el-Hatîb es-Selmânî*, thk. Muhammed Miftâh, ('Ammân: Dâru's-Sekâfe, 1989), 1/29-52.

³⁵ Yeşildağ, "Arap Şiirinde Ayet İktibası", 47; Kara, "Arap Belâgatında İktibas Sanatı", 90-91.

³⁶ İbnü'l-Hatîb, *Dîvânu Lisânuddîn b. el-Hatîb es-Selmânî*, 1/225.

³⁷ İnşikâk 84/6.

Hız. Peygamber'in methi için nazmetmiş olduğu başka bir şiirinde ise Hız. Peygamber'i Hız. Musa ile kıyaslayarak şöyle demiştir:³⁸ (Tavîl)

1- فَضَّلْتُ التَّبِيعِينَ الْكِرَامَ مَرِيئَةً وَكَمْ بَيْنَ رَبِّ الشَّيْخِ وَبَيْنَ أُمِّ نَشْرَخِ

1- *Asil peygamberlere karşı meziyet yönüyle üstün kıldın, "Rabbim göğsüme genişlik ver" ile "Biz senin göğsünü genişletmedik mi?" arasındaki fark nice dir.*

İbnü'l-Hatîb, bu beyitinde ise Tâhâ sûresinin yirmi beşinci ayeti (قَالَ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي) ve İnşirâh Sûresinin ilk ayetinden (أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ) istifade ederek eşsiz bir iktibâs örneği sunmuştur.³⁹

Şairlere kızan İbnü'l-Hatîb bir iki beyitlik bir şiirinde Kur'ân'dan istifade ederek şöyle demiştir:⁴⁰ (Haffîf)

1- مَضْجَعِي فِيكَ عَنْ فُتَادَةِ بَرَوِي وَرَوَى عَنْ أَبِي الزَّيَادِ فَوَادِي

2- وَكَذَا النُّومُ شَاعِرٌ فِيكَ أَمْسَى مِنْ دُمُوعِي يَهِيمُ فِي كَلِّ وَادِي

1- *Yatağım/dayanağım rivayet eden Kutâde'den dolayı sendedir, bunu da kalbim Ebû'z-Zinâd'dan rivayet etti.*

2- *Aynı biçimde uyku da sende gözyaşlarımdan dolayı her vadide şaşkın şakın dolaşarak geceleleyen şairdir.*

Bu beyitte iktibâs edilen ayet ise Şu'arâ' Sûresinin iki yüz yirmi beşinci (أَلَمْ تَرَ أَنهَمْ فِي كَلِّ وَادٍ) ayetidir.⁴¹ İbnü'l-Hatîb bu sanatı bu beyitinde de kusursuzca icra etmiştir.

İbnü'l-Hatîb, dinî temalı bir şiirinde ise şöyle demiştir:⁴² (Vâfir)

1- لَقَدْ زَارَ الْجَزِيرَةَ مِنْكَ بِحُرِّ يُمْدُ فَلَيْسَ تَعْرِفُ مِنْهُ جُزْرًا

2- أَعَدَّتْ لَهَا بَعْدَكَ عَهْدَ مُوسَى سُمَيْكَ فَهِيَ تَتَلَوُ مِنْهُ دِكْرًا

3- أَقَمَّتْ جَدَارَهَا وَأَقَدَّتْ كَنْزًا وَلَوْ شِئْتِ اتَّخَذَتْ عَلَيْهِ أَجْرًا

1- *Gelgitleri olan bir deniz senin için adayı ziyaret etti, bizler ise onun suyu hakkında biliyor değiliz.*

2- *Musa'nın ahdi diye isimlendirildiğin ahdini onun için tekrarladın, o ise sana ondan bir söz okur.*

³⁸ İbnü'l-Hatîb, *Dîvânü Lisânüddîn b. el-Hatîb es-Selmânî*, 1/240.

³⁹ Tâhâ 20/25; İnşirâh 94/1.

⁴⁰ İbnü'l-Hatîb, *Dîvânü Lisânüddîn b. el-Hatîb es-Selmânî*, 1/362.

⁴¹ Şu'arâ' 26/225.

⁴² İbnü'l-Hatîb, *Dîvânü Lisânüddîn b. el-Hatîb es-Selmânî*, 1/405.

3- *Oranın duvarını inşa ettin ve hazineden bahsettin, eğer isteseydin ondan karşılık alırdın.*

Bu şiir okununca şiirde geçen lafızlardan Kehf Sûresi'nde "Kullarımızdan bir kul ile Hz. Musa" şeklinde başlıklandırılması mümkün olan olaydan bahsedildiği anlaşılmaktadır. İbnü'l-Hatîb bu şiirinde Kehf Sûresi elli dokuzuncu ve yetmiş yedinci ayetler⁴³ arasını üç beyite sığdırmıştır. Her ne kadar iktibâs sanatına başvurmuş olsa da genel iktibâs şartlarını sağlayamayıp hikâyeleme üslubunu kullandığı için biraz kusurlu bir iktibâs türü olarak değerlendirilebilir.

İbnü'l-Hatîb, ömrünün son günlerinde Gırnâta'dan kaçıp himayesine girdiği Merînî sultanı Ebû Sâlim için nazmetmiş olduğu bir methiyesinde ise şöyle demiştir:⁴⁴ (Tavîl)

1- دَعَيْتَكَ قُلُوبُ الْمُؤْمِنِينَ وَأَخْلَصَتْ وَقَدْ طَابَ مِنْهَا السِّرُّ لِلَّهِ وَالْجَهْرُ
2- وَمَدَّتْ إِلَى اللَّهِ الْأَكْفُ ضِرَاعُهُ فَقَالَ لَهْنَ اللَّهُ قَدْ قَضَى الْأَمْرَ

1- *Müminlerin kalpleri seni çağırdı ve sana vefalı oldular, açık ve gizli olan şeyler de Allah için hoşnut edici oldu.*

2- *Avuçlar Allah'a yalvararak uzatılmış ve Allah da onlara artık iş bitmiştir demiştir.*

Bu şiirin ikinci beyitinin ikinci şatırında Yûsuf suresinin kırk birinci ayetinden⁴⁵ (فَبُصِّلَتْ) istifade edilmiştir. İbnü'l-Hatîb'in burada yaptığı alıntılama da iktibâs sanatının şartlarına uygundur.

İbnü'l-Hatîb sürgünde olduğu sırada sultan İbnü'l-Hatîb'in Gırnâta sarayında görevli olan oğlu Abdullah'ı babasını ziyaret etmesi için Merînî topraklarına göndermiştir. İbnü'l-Hatîb ise içerisinde bulunduğu durumu şu şekilde dile getirmiştir:⁴⁶ (Kâmil)

1- عَيْنِي جَنَّتْ فَعَلَامَ تُحْرِقُ أَضْلَعِي أَيْمًا جَنَى جَارَ يُعَدِّدُ جَارَ
2- يَا قَلْبُ لَا تُدْهِشْكَ نِيرَانُ الْهَوَى فَكُنَارِ إِبْرَاهِيمَ تَلَكِ النَّارَ

1- *Şerefim zarar gördü, ciğerim ne için yakılıyor? Komşuya eziyet edilerek komşuya ne için zarar verildi.*

2- *Ey kalp! Hevesin ateşi seni dehşete düşürmesin, o ateş İbrahim'in ateşi gibidir.*

Burada istifade edilen ayet ise Enbiyâ Sûresinin altmış dokuzuncu⁴⁷ (فَلَمَّا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا) ayetidir. Fakat burada kullanılan iktibâsın caiz olmadığı söylenebilir. Çünkü peygamberin konu edinildiği bir ayeti kendisi için kullanmıştır.

İbnü'l-Hatîb, atıyla beraber yapmış olduğu yolculuğu şöyle tasvîr etmiştir:⁴⁸ (Recez)

⁴³ Kehf 18/59-77.

⁴⁴ İbnü'l-Hatîb, *Dîvânü Lisânüddîn b. el-Hatîb es-Selmânî*, 1/415.

⁴⁵ Yûsuf 12/41.

⁴⁶ İbnü'l-Hatîb, *Dîvânü Lisânüddîn b. el-Hatîb es-Selmânî*, 1/439.

⁴⁷ Enbiyâ 21/69.

⁴⁸ İbnü'l-Hatîb, *Dîvânü Lisânüddîn b. el-Hatîb es-Selmânî*, 2/454.

أَعْجَزَةٌ	هَمَزًا	هَمَزَتْ	عِنْدَمَا	جَوَادِي	1-قَالَ
هَمَزَةٌ	لِكُلِّ	وَوَيْلٌ	تَهْمُؤُنِي	مَتَى	2-إِلَى

1- Terkini öyle bir mahmuzlamayla mahmuzladığımda asil atım bana dediki:

2- Beni ne zamana kadar mahmuzlayacaksın? Arkadan çekiştiren, kaş göz hareketleri yapanların vay haline.

Bu şiirde ise Hümeze Sûresinin birinci ayetinden⁴⁹ (وَيْلٌ لِّكُلِّ هَمَزَةٍ لُّمَّةٍ) kusursuz bir alıntılama yapılmıştır.

İbnü'l-Hatîb, Salâ'da iken Sultan Ganî Billah'a savaş öncesi medih konulu uzun bir kaside nazmetmiştir. Bu kasidesinin bazı yerlerinde sultanı şöyle diyerek övmüştür:⁵⁰ (Kâmil)

جَحْفَلٌ	الْمَسَافَةِ	بُعْدِ	عَلَى	مِنْهُ	جَحْفَلًا	يُزِدُفُ	يَدَيْكَ	بَيْنَ	1-وَالرُّعْبِ
وَالْمَلَائِكَةُ	الْكِرَامِ	تَنْزِلُ	لَكَ	حُكْمُهُ	يَنْفُذُ	اللَّهِ	رُوحِ	2-وَالرُّوحِ	

1- Korku senin ellerinin arasındadır, askerler o korkudan dolayı art arda yürür uzak mesafelere.

2- Ruh, Allah'ın ruhudur, hükmünü senin için uygular, saygıdeğer melekler ise sürekli bir şekilde inerler.

Bu beyitlerde ise Kadr Sûresinin dördüncü ayetinden⁵¹ bir iktibâs yapılmıştır. Buradaki alıntılama da iktibâs kurallarına uygundur.

İbnü'l-Hatîb, kendisine sunulan nimetlere karşı sultana teşekkür etme mahiyetinde yazmış olduğu kasidesinin son kısmında ise şöyle demiştir:⁵² (Basîl)

أَمَلِ	تَنْفُكُ	عَنْ	لِكِنَّهَا	النَّفْسِ	لَا	تَنْفُكُ	عَنْ	أَمَلِ	1-وَأَلَسْتُ
عَجَلِ	مِنْ	الْإِنْسَانِ	لِحَلْقِ	وَأَمَّا	بِهِ	وَعَدْتُ	مِنْ	أَيَّاسُ	2-وَأَلَسْتُ

1- Bana bahşedilen nimetleri inkâr edecek değilim ancak nefis de ümitten kesilmiyor.

2- Bana vaat edilen sözden ümitsizliğe düşecek değilim çünkü insan aceleci yaratılmıştır.

İkinci beyitin ikinci şatırında ise Enbiyâ Sûresinin otuz yedinci ayetinden⁵³ (لِحَلْقِ الْإِنْسَانِ) istifade edilmiştir. Kusursuz iktibâs örneklerinden birisidir.

İbnü'l-Hatîb bazı kişilerle alay etmek için nazmetmiş olduğu şiirinde şöyle demiştir:⁵⁴ (Serî')

⁴⁹ Hümeze 104/1.

⁵⁰ İbnü'l-Hatîb, *Dîvânü Lisânüddîn b. el-Hatîb es-Selmânî*, 2/497.

⁵¹ Kadr 97/4.

⁵² İbnü'l-Hatîb, *Dîvânü Lisânüddîn b. el-Hatîb es-Selmânî*, 2/520.

⁵³ Enbiyâ 21/37.

⁵⁴ İbnü'l-Hatîb, *Dîvânü Lisânüddîn b. el-Hatîb es-Selmânî*, 2/555.

1- شَيْخٍ رَبَّاطٍ إِنَّ أُنَى شَادِدٌ خَلْوَتُهُ عِنْدَ انْسِدَالِ الظَّلَامِ
2- أَدَلَى وَقَدْ أَبْصَرَهُ دَلْوُهُ وَقَالَ يَا بُشْرَايَ هَذَا غَلَامٌ

1- *Ey Ribâtın efendisi! Eğer ceylan yavrusu gelirse onun inzivası gece başlayınca olur.*

2- *Kovasını ona gösterdiğinde yüzünü başka çevirir ve hey müjde, bu bir erkek çocuk der.*

İkinci beyitin ikinci şatırında ise Yûsuf Sûresinin on dokuzuncu ayetinden⁵⁵ (... يَا بُشْرَى ...) istifade edilmiştir. İbnü'l-Hatîb'in kusursuz bir şekilde kullandığı iktibâs örneklerinden birisi olarak sayılabilir.

Birçok farklı temada şiirler nazmeden İbnü'l-Hatîb, bir şiirinde ise yaratılışı kendisine tema edinmiş ve dinî değerler çerçevesinde yaratılışı tasvîr etmiştir. Bu kasidesinin bazı bölümlerinde şöyle demiştir:⁵⁶ (Tavîl)

1- وَانْقَأَ بِاللَّهِ فِي كُلِّ وَجْهَةٍ يُبْمُ عَلَيْنِكَ الْفَضْلَ أَحْسَنَ إِتْمَامِ
2- فَهَمَّهَا سَلَّتْ السَّيْفَ أَنْصَاهُ حُكْمُهُ وَمَهَّمَا رَمَيْتَ السَّهْمَ كَانَ هُوَ الرَّامِي

1- *Bütün yönlerde, hallerde Allah'a güvenen ol, senin faziletini en güzel tamamlama ile tamamlar.*

2- *Her ne zaman kılıcını çıkarsan, hükmünü yerine getirir ve oku her ne yöne atarsan at atan O'dur.*

İkinci beyitin ikinci şatırında Enfâl Sûresinin on yedinci ayetinden⁵⁷ (... وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ ... الله رَمَى ...) istifade edilmiştir. İbnü'l-Hatîb'in yine kusursuz bir şekilde kullandığı iktibâs örneklerinden birisidir.

İbnü'l-Hatîb, Yûsuf el-Haccâc döneminde hicri 736 yılında Kurban bayramını tebrik etmek amacıyla bir şiir nazmetmiş ve bu şiirin bazı bölümlerinde de kendi ilmi durumuna yer vermiştir. Söz konusu bölümün bir kısmı şöyledir:⁵⁸ (Kâmil)

1- زَاحاً مِنْ الْأَدَبِ الَّذِي مُرَجَّتْ سَلَاقَتُهُ بِصِرْفِ بَيَانِ
2- وَهَرَزْتُ دُوخَ بَدَائِهِي فَتَسَاقَطَتْ رُطْبُ الْمَعَانِي تَسْتَفْرِ الْجَانِي

1- *Ona beyân ilminin saflığıyla mezc edilmiş şarabın edebiyatından bir şarap verdim.*

2- *İlhamlarımın dallarını salladım ve me'ânî ilminin taze hurmaları meyve toplayanı kışkırtır bir halde döküldü.*

⁵⁵ Yûsuf 12/19.

⁵⁶ İbnü'l-Hatîb, *Dîvânu Lisânüddîn b. el-Hatîb es-Selmânî*, 2/560.

⁵⁷ Enfâl 8/17.

⁵⁸ İbnü'l-Hatîb, *Dîvânu Lisânüddîn b. el-Hatîb es-Selmânî*, 2/576.

İbnü'l-Hatîb, ikinci beyitte Meryem Sûresinin yirmi beşinci beyitinden⁵⁹ (وَهَزَىٰ إِلَيْكَ بِجُدْعٍ (النَّحْلَةَ تُسَاقِطُ عَلَيْكَ رَطْبًا حَبِيًّا) istifade etmiştir. Ancak Hz. Meryem'in anlatıldığı ifadeleri kendi şahsı için kullanması, bu alıntının kusurlu olarak değerlendirilmesi anlamına gelmektedir.

İbnü'l-Hatîb, h. 739 yılının Nevruz kutlamaları için nazmetmiş olduğu şiirinin bazı bölümlerinde Gırnâta'yı şöyle tasvîr etmiştir:⁶⁰ (Serî')

1-بَيْتٌ عَلَى أَسِّ الْهُدَى قَائِمٌ قَدْ أَذِنَ اللَّهُ بِأَنْ يُرْعَا
2-أَمْلَاكٌ صِدْقٍ جَاهِدُوا فِي الْعِدَى وَصَيَّرُوا أَمْلَاكَهَا حُضَّعَا

1- *Hidayet temeli üzerinde ayakta duran bir ev, şüphe yok ki onun yükseltilmesine Allah izin verdi.*

2- *Doğruluğun iktidarları, düşmanlarla mücadele ettiler ve onların sultalarını itaatkâr kıldılar.*

İbnü'l-Hatîb, bu şiirinde Tevbe Sûresinin yüz sekizinci ayetinden⁶¹ (لَا تَعْمُ فِيهِ أَيْدَا كَمَسْجِدٍ... (أَسَسَ عَلَى التَّقْوَى) istifade etmiştir. Fakat Hz. Peygambere hitap edilen ayeti yaşadığı yer için kullanmış olması ve en az bir terki alması şeklindeki şartı taşıyor olması, bu iktibâsın da kusurlu iktibâslar arasında zikredilmesine sebep olarak gösterilebilir.

İbnü'l-Hatîb, Merînî devletine sığındığı zaman sultan Ebû Zeyyân için bir methiye nazmetmiş ve burada sıkıntılı zamanların olacağını Allah'ın kullarını imtihan ettiğini şöyle dile getirmiştir:⁶² (Tavîl)

1-هُوَ اللَّهُ يَلُو النَّاسَ بِالْحَيْرِ فِتْنَةً وَبِالشَّرِّ وَالْأَيَّامِ سُمٌّ وَتَرْيَاقٌ

1- *O, insanları hayır ve fitne yoluyla şerle imtihan eden Allah'tır. Günler zehir ve salyadır.*

Bu beyitte Enbiyâ Sûresinin otuz beşinci ayetinden⁶³ (كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَنَبَلُّوكُم بِالشَّرِّ وَالْحَيْرِ فِتْنَةً (وَالْيَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْجِعُوا) istifade edilmiştir. Buradaki alıntılama, İbnü'l-Hatîb'in iktibâs sanatını kusursuz bir şekilde kullandığı başka bir örnek olarak gösterilebilir.

Bazı durumlar sebebiyle se şöyle demiştir:⁶⁴ (Hafif)

1-سَارَ بِي لِلْأَمِيرِ يَشْكُو اعْتِرَاضِي يوسُفُ والشَّهَوْدُ أَبْنَاءُ حَنِيسَةَ
2-قَالَ لِي مَا تَقُولُ قُلْتُ مُجِيباً لَمْ نَخَفْ مِنْ نِكَالِهِ أَوْ حَنِيسَةَ
3-حَصَّصَ الْحَقُّ يَا حَوْنُدُ فَدَعْنِي أَنَا رَاوَدْتُ يوسُفُ عَنْ نَفْسِهِ

⁵⁹ Meryem 19/25.

⁶⁰ İbnü'l-Hatîb, *Dîvânü Lisânüddîn b. el-Hatîb es-Selmânî*, 2/651.

⁶¹ Tevbe 9/108.

⁶² İbnü'l-Hatîb, *Dîvânü Lisânüddîn b. el-Hatîb es-Selmânî*, 2/698.

⁶³ Enbiyâ 21/35.

⁶⁴ İbnü'l-Hatîb, *Dîvânü Lisânüddîn b. el-Hatîb es-Selmânî*, 2/729.

- 1- Emîr için itirazlarıma şikâyet ederek bana yöneldi, Yûsuf ve şahitler aynı soyun çocuklarıdır.
- 2- Bana söyleyeceği şeyi söyledi bende cevap olarak "gözdağından veya hapsinden kormadık" dedim.
- 3- Hak ortaya çıktı, bırak beni ey çobanaldatan! Ben Yûsuf'un nefisinden murad almak istedim.

Üçüncü beyitin ikinci şatrında Yûsuf Sûresinin elli birinci ayetinden⁶⁵ (قَالَ مَا حَطْبُكُمْ إِذْ ... (أَوَدُّنَّ يُوسُفَ عَنْ نَفْسِهِ) istifade edilmiştir. İbnü'l-Hatîb, burada Hz. Yûsuf'un başından geçen şeylerin anlatıldığı ayeti kendisine uyarladığı için her ne kadar terkib yönüyle uygun olsa da kusurlu bir alıntılama yapmıştır.

SONUÇ

Endülüs'te Benî Ahmer döneminde yetişen, şiirleriyle sarayda önemli vazifeler üstlenen İbnü'l-Hatîb, kendisine atfedilen bazı suçlamalar neticesinde Merfînîlere sığınmış ve son nefesini gurbette vermiştir. İbnü'l-Hatîb, eserleriyle geçmişi günümüze taşıyan önemli simalardan birisidir. Edebiyat alanında da kendisinden bahsettiren İbnü'l-Hatîb'in kapsamlı bir divanı da bulunmaktadır. Bu şiirde hemen hemen her temaya ait şiirler bulunmaktadır. Bu divanda öne çıkan edebi sanatlardan birisi ise İslâmî dönem ile başlayan ve kendisini modern dönemde dahi hissettiren iktibâs sanatıdır. İbnü'l-Hatîb, divanında *makbûl*, *mebzûl* ve *merzûl* olarak gruplandırılan bütün iktibâs çeşitlerini kullanmıştır. Divanda kullanılan iktibaşlara bakıldığında bu iktibaşları sadece belli temaya hasretmek yanlış olacaktır. Çünkü medihten tebrik temalı şiirlere kadar hemen hemen birçok farklı temada bu sanat kullanılmıştır. Bu bilgiden hareketle şiirde iktibâs sanatının *makbûl* olarak kabul edilebilmesi için "Hz. Peygamberin kendisinin, ashâbının ve ehl-i beytinin medhinin konu edilmesi" şartına uyulmadığı görüşüne varılabilir. Fakat bu şartın kaside türü şiirlerde istisna tutulması gerekebilir. Çünkü uzun olması sebebiyle kasidelerde birçok farklı konu işlenebilir. Yani konusu peygamber methiyesi olmayan bir kasidenin bazı bölümlerinde Hz. Peygamberin veya ehl-i beytinin methine dair beyitlerde iktibâs yapılmış olabilir. Dolayısıyla iktibâs sanatının bu şartı sadece şiirin temasına değil içeriğine göre değerlendirilebilir.

⁶⁵ Yûsuf 12/51.

KAYNAKÇA

- Bulut, Ali. *Belâgat Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İfav Yayınları, 2. Basım, 2021.
- el-Bustânî, Ferîd. *Nübzetü'l-'Asr fî Ahbâri Mulûki Benî Nasr*. Bursa'îd: Mektebetu's-Sekâfe ed-Dîniyye, 2002.
- Çopur, Emel Nalçacıgil. "İktibas Sanatı ve Mazmun", *Hikmet-Akademik Edebiyat Dergisi* 5/10 (2019), 165-179.
- ed-Devserî, Ahmed Sanî. *el-Hayâtu'l-İctmâ'iyye fî Ğirnâta fî 'Asri Devleti Benî'l-Ahmer*. Abu Dabi: el-Mecma'u's-Sekâfi, 2004.
- Durmuş, İsmail. "İktibas". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/52. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- el-Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *el-Kâmûsu'l-Muhît*. thk. Enis Muhammed eş-Şâmî ve Zekerıyyâ Câbir Ahmed. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2008.
- el-Hillî, Ebû'l-Mehâsin Safıyyüddîn Abdülazîz b. Serâyâ b. Alî et-Tâî. *Şerhu'l-Kâffiyeti'l-Bedî'iyye fî 'Ulûmi'l-Belâğa ve Mehâsinu'l-Bedî'*. thk. Nesîb Neşâvî. Beyrût: Dâru Sâdır, 1992.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî. *Târîhu İbn Haldûn*. thk. 'Âdil b. Sa'd. 7 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1971.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mûkerrem, *Lisânü'l-'Arab*. thk. Ahmed Fâris. 15 Cilt. Beyrût: Dâru Sâdır, h. 1400.
- İbnü'l-Hatîb, Ebû Abdillâh Zü'l-vizâreteyn Lisânüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Saîd es-Selmânî el-Endelüsî. *el-İhâta fî Ahbâri Ğirnâta*, thk. Muhammed Abdullah 'Înân. 4 Cilt. Kahire: Mektebetu Hâncî, 2. Basım, 1973.
- İbnü'l-Hatîb, Ebû Abdillâh Zü'l-vizâreteyn Lisânüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Saîd es-Selmânî el-Endelüsî. *Dîvânu Lisânuddîn b. el-Hatîb es-Selmânî*. thk. Muhammed Miftâh. 2 Cilt. 'Ammân: Dâru's-Sekâfe, 1. Basım, 1989.
- İbrahim Kara, "Arap Belâgatında İktibas Sanatı", *Artuklu Akademi/Journal of Artuklu Academia* 8/1 (2021), 77-98.
- el-Kazvîni, Ebû'l-Meâlî Celâluddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdurrahmân b. Ömer. *el-İzâh fî 'Ulûmi'l-Belâğa*. thk. İbrâhîm Şemsüddîn. Beyrût: Dâru İhyâ'i'l-'Ulûm, 1998.
- Kettânî, Ali el-Muntasır. *İnbiâsu'l-İslâm fî'l-Endelus*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005.
- el-Makkarî, Ebû'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed et-Tilimsânî el-Fâsî. *Nefhu't-Tîb min Ğusni'l-Endelusi'r-Ratîb*. thk. İhsân 'Abbâs. 8 Cilt. Beyrût: Dâru Sâdır, 1968.
- Özdemir, Mehmet. *Endülüs Müslümanları Kültür ve Medeniyet*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 4. Basım, 2017.
- Özdemir, Mehmet. *Endülüs Müslümanları Siyasî Tarih*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Parlak, Nizamettin. *Lisânüddîn İbnü'l-Hatîb'in Siyasî Kişiliği ve Tarihçiliği*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimle Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004.
- et-Teftâzânî, Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer. *el-Mutavvel Şerhu Telhîsi Miftâhi'l-'Ulûm*. thk. Abdülhamîd Hindâvî. Beyrût: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 2007.
- el-Ubûdî, Câsim-Tomar, Cengiz. "İbnü'l-Hatîb, Lisânüddîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/74-76. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Üstün, Mahmut. *Endülüs Edebiyatı (Benî Ahmer/Nasrîler Dönemi)*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2021.
- Şen, Ahmet. *Lübnanlı Corcî Şâhîn 'Atıyye ve Şiirleri*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2022.

Yeşildağ, Abdussamed. "Arap Şiirinde Ayet İktibası", *Şarkiyat Mecmuası* 27 (2015-2), 43-66.

The Relationship between the Qur'an and Sunnah in the Context of Basic Worship Zübeyir Karataş*

Abstract

As it is known, the first source of Islam is undoubtedly the Qur'an. It is followed by the sunnah in terms of importance and order. The relationship between these two sources is stated in different terms of the Qur'an itself. However, despite this, the nature and scope of this relationship was discussed by some circles in different periods of history (especially in the modern period), and this relationship was completely rejected by some. In fact, the Qur'an clearly states that its first addressee and at the same time its first announciator and explainer was the Hz. Prophet. This, clearly reveals the relationship between them. Because while the Messenger of Allah was teaching the descended verses to his Companions, he was also explaining the rules and wisdoms contained in these verses. Therefore, to deal with these two sources independently and separately; First of all, it is seen that it is incompatible with the spirit and wisdom of the Qur'an. In this article, we discussed the Quran-Sunnah relationship in the context of Islamic principles that every Muslim encounters with some every day and with others at certain times of the year. While doing this, we tried to reach a conclusion by presenting these principles to the Qur'an and then to the Sunnah.

Keywords: Qur'an, Sunnah, Prayer, Zakat, Hajj, Fasting.

Temel İbadetler Bağlamında Kur'ân-Sünnet İlişkisi Zübeyir Karataş

Öz

Malum olduğu üzere İslâm'ın ilk kaynağı, şüphesiz Kur'ân-ı Kerîm'dir. Onu, önem ve sıralama bakımından sünnet izlemektedir. Bu iki kaynağın birbiriyle ilişkisi, bizzat Kur'ân'ın farklı âyetlerinde belirtilmiştir. Ancak buna rağmen tarihin farklı dönemlerinde (özellikle modern dönemde) kimi çevreler tarafından bu ilişkinin mahiyeti ve kapsam alanı tartışılmış, kimileri tarafından da bu ilişki tamamen reddedilmiştir. Aslında Kur'ân'ın sarîh ifadesiyle onun ilk muhatabı ve aynı zamanda ilk mübelliği ve mübeyyini Hz. Peygamber olduğunu belirtmesi, bunların arasındaki ilişkiyi açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Zira Allah Resûlü, inen âyetleri ashâbına talim ederken bu âyetlerin ihtiva ettiği hüküm ve hikmetleri de izah ediyordu. Dolayısıyla bu iki kaynağı birbirinden bağımsız ve ayrı bir şekilde

* Assistant Professor, Siirt University, Faculty of Islamic Sciences, Basic Islamic Sciences, Department of Tafsir, Siirt, Turkey
Dr. Öğr. Üyesi, Siirt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Tefsir Anabilim Dalı, Siirt, Türkiye.

zubeyirkaratas1@gmail.com

ORCID 0000-0003-0166-2236

Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 09 May / Mayıs 2022

Accepted / Kabul Tarihi: 24 May / Mayıs 2022

Published / Yayın Tarihi: 28 July / Temmuz 2022

Volume / Cilt: 9; Issue / Sayı: 18; Pages / Sayfa: 533-550

Suggested ISNAD Citation: Zübeyir Karataş, "Temel İbadetler Bağlamında Kur'ân-Sünnet İlişkisi", Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 9/18(Temmuz 2022), 533-550.

www.dergipark.org.tr

ele almak; Kur'ân'ın ruhuna aykırı olduğu gibi onun hakikatleriyle de bağdaşmamaktadır. Bu makalede Kur'ân-sünnet ilişkisini bütün Müslümanları inanç ve ibadet yönünden yakından ilgilendiren temel ibadetler bağlamında ele aldık. Bunu yaparken öncelikli olarak bu esasları Kur'ân'a daha sonra sünnete arz edip bir neticeye ulaşmaya çalıştık.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Sünnet, Namaz, Zekât, Hac, Oruç

GİRİŞ

Kur'ân ve sünnet ilişkisini sağlıklı bir şekilde ortaya koyabilmek ve bu konuda var olan ihtilafları çözüme kavuşturabilmek için öncelikli olarak İslâm dininin ilk kaynağı olan Kur'ân-ı Kerîm'e müracaat etmekle mümkün olabilir. Zira İslâm dininde, Kur'ân'dan referansını almayan hiçbir oluşum ve faaliyetin meşruiyeti söz konusu değildir. Bundan ötürü İslâm âlimleri, her dönemde ilmî çalışmalarının merkezinde Kur'ân-ı Kerîm'i yerleştirmişlerdir. Aynı şekilde ortaya çıkan bütün mezhep (itikâdî mezheplerden fikhî mezheplere varıncaya kadar) ve akımlar da, düşünce ve iddialarını, ilk önce Kur'ân ile temellendirme cihetine gitmişlerdir. Aslında Kur'ân, Hz. Peygamber'e tebliğ¹ ve tebyin² görevini yüklemekle, sünnete bakış açısını açık bir şekilde ortaya koymuştur. Allah Teâlâ, Hz. Peygamber'e, Kur'ân âyetlerini tebliğ etmenin yanı sıra bu âyetlerin anlamlarını ve hikmetlerini, murâd-ı ilâhiye muvafık olarak beyan etmesini de emretmiştir. Daha somut bir şekilde ifade etmek gerekirse, Hz. Peygamber'e tevdi edilen görevleri şu şekilde sıralamak mümkündür: a. Ayetleri okumak, b. Kitabı öğretmek, c. Hikmeti izah etmek,³ d. Veinsanları tezkiye etmek.⁴ Hz. Peygamber'in görevine taalluk eden âyetler bir arada değerlendirildiğinde Kur'ân-sünnet ilişkisinin ne denli boyutlara ulaştığı açık bir şekilde görülecektir.

Bu ilişki bu kadar net ve aleni iken bu ilişkiyi reddetmek öncelikli olarak Kur'ân'ın açık naslarına aykırıdır.⁵ Sünneti inkâr etme faaliyeti ilk önceleri lokal olarak başlamış ise de daha sonra özellikle on dokuzuncu yüz yılda İngilizlerin, Hindistan ve Mısır'ı işgali sonrasında bu iki coğrafyada Batıyla yüz yüze gelen Müslümanlar eski ihtişamlı günlerine kavuşmanın ancak Kur'ân ile mümkün olabileceğini dinlendirmeye başladılar. Bunlara göre hadisler, Hz. Peygamber'in vefatından çok daha sonra yazılmış ve güven ifade etmedikleri

1 "el-Mâide 5/99; en-Nûr 64/54; el-Ankebût 29/18."

2 "en-Nahl 16/44-64-82."

3 "el-Bakara 2/129; Âl-i İmrân 3/164; el-Cumua 62/2"; Muhammed Takî Usmânî, *Sünnet'in Bağlayıcılığı*, çev. İbrahim Kutluay (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017), 25.

4 "Âl-i İmrân 3/31-32-132; en-Nisâ 4/13-64-69-80; el-Mâide 5/92; el-Enfâl 8/1-20-46; et-Tevbe 9/71; en-Nûr 24/54; el-Ahzâb 33/71; Muhammed 47/33; el-Hucurât 49/14; el-Mücadele 58/13; et-Tağâbun 64/12."

5 Kur'âncılık Ekolünün İleri Sürdükleri delillerin Tahlili için bk: Ahmet Yazıcı, "Kur'âncılık Ekolünün İstidlal Ettiği Âyetlerin Tahlili", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15 (Aralık 2021), 34-54.

gibi tefrikaya sebep vermektedirler.⁶ Sünnet ve hadisi inkâr edenlerin öncüleri olan Seyyid Ahmed Han, Abdullah Çekrâlevî, (ö. 1898) Ahmeduddîn Amristârî (1936) vb. özgeçmişlerine bakıldığında bunların ekseriyeti gerçek manada ilim tahsil etmemiş, sathi okumalar yapmış, Kur’ân/sünnet ilişkisi, kelâm, fıkıh tefsir gibi alanlarda yeterli alt yapıya sahip olmayan insanlar oldukları görülecektir.⁷ Ülkemizde de sünnet/hadisi inkâr edip bize Kur’ân yeterlidir diyen bir gurup bulunmaktadır. Bunlar, genel manada Arapça bilmemekte ve başkalarının yaptığı çeviriler üzerinden yorum yapmaktadırlar.⁸

Temel İbadetler bağlamında Kur’ân-sünnet ilişkisini ele aldığımız bu çalışmada her Müslümanın sadece Kur’ân’â bakıp günlük ibadetini ifa edebilmesinin imkanını tartışacağız. Şimdi bu iki kaynağın ilişkisini daha açık bir şekilde ortaya koyabilmek adına her Müslüman’ın mükellef olduğu İslâm şartlarını teker teker ele alıp ardından bu iki kaynak arasındaki ilişkiyi izah etmeye çalışacağız.

1. Kelime-i şehâdet

Kelime-i şehâdet, İslâm dinin beş temel esasından biri olup “tanıklık etme ifadesi” demektir. Dini bir kavram olarak, “Allah’tan başka ilâh bulunmadığına ve Hz. Muhammed’in onun kulu ve elçisi olduğuna gönülden inanır, sözle de ifade ederim” manasına gelen “Eşhedü en lâ ilâhe illallah ve eşhedü enne Muhammeden abdühü ve resûlüh” yerinde kullanılır.⁹ Kelime-i şehâdet, İslâm dininin diğer şartlarını içinde barındırmaktadır. Bu kelimeyi zikreden ve onu içselleştiren her Müslüman, Yüce Allah’ın bütün emirlerini ve bununla birlikte Hz. Peygamber’in de ondan aldığı talimatları yerine getireceğini taahhüt etmektedir. Kelime-i şehadet, Kur’ân’da farklı biçimde yer almıştır. Örneğin Âl-i İmrân sûresinin 18. âyetinde Allah Celle Celâluhu şöyle buyurmuştur: “Allah, hak ve adaleti ayakta tutarak, kendinden başka ilah olmadığını bildirdi; melekler ve ilim sahipleri de bunu ikrar ettiler.” Aynı zamanda Nisâ sûresinin 161. âyetinde ise şunlar söylemiştir: “Allah sana indirdiğini bizzat kendi ilmi dâhilinde indirdiğine şahitlik etmektedir. Melekler de buna şahitlik ederler.”

Kur’ân’da tevhide “Allah’ın birliğine ve Hz. Muhammed’in (s.a.v.) peygamberliğine delalet eden âyetler”, kelime-i şehâdetin anlam ve muhtevasını ifade etmektedirler. Kur’ân’da bu kabil âyetler çokça yer almaktadırlar.¹⁰ Bununla birlikte Hz. Muhammed’in sadece ismi

6 Abdulhamit Birışık, *Hint Altkıtası ve Tefsir Ekolleri*, (İstanbul: İfav Yayınları, 2019), 295-296.

7 Enbiya Yıldırım, *Kur’ân Bize Yeter Söylemi*, (Ankara: Takdim Yayınları, 2019), 13-15.

8 Enbiya Yıldırım, *Kur’ân Bize Yeter Söylemi*, 16; Kur’âncılık Ekolünün Ülkemizdeki Tarihi Hakkında bilgi için bk: Ahmet Yazıcı, “Kur’âncılık Ekolünün Türkiye Tarihine Mütavâzi Bir Katkı: Kalem Dergisi Örneği”, *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (12 Aralık 2020), 533-554.

9 “İlyas, Çelebi “Kelime-i Şehâdet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (Ankara: TDV Yayınları 2019), 2/36.

10 Allah’ın birliğine âyetlerden bazıları şunlardır: “el-Bakara 2/163-255; Âl-i İmrân 3/2; Nisâ 4/87-171; el-En’âm 6/19-102; et-Tevbe 9/31; Hûd 11/14; Ra’d 13/16-30; en-Nahl 16/22-51; el-İsrâ 17/42-43; Tâhâ 20/98; el-Enbiya 21/22-25; el-Mu’minûn 23/91-116; el-Kasas 28/70-88.” Hz. Muhammed’in Peygamberliğine delalet eden âyetlerden bazıları ise şunlardır: “el-Bakara 2/119-151-152; Âl-i İmrân 3/81-108-164; en-Nisâ 4/66-79-113-170; el-Mâide 5/15-19-67; el-En’âm 6/51-92; el-A’râf 7/158-188; et-Tevbe 9/33-128; er-Ra’d 13/38-43; el-İsrâ 17/105.”

telaffuz edilerek peygamber olduğunu ifade eden âyetler de vardır. Bu âyet-i kerimeler şunlardır: “*Muhammed, ancak bir peygamberdir. Ondan önce de peygamberler gelip geçmiştir.*”¹¹ “*Muhammed, sizin erkeklerinizden hiçbirinin babası değildir. Fakat o, Allah’ın Resûlü ve nebilerin sonuncusudur.*”¹² “*Muhammed Allah’ın resulüdür.*”¹³ Görüldüğü gibi Kur’ân’ın birçok âyetinde kelime-i şehâdetin lafız ve manasına işaret bulunmaktadır. Aynı şekilde hadisi şeriflerde de kelime-i şehâdete referans olabilecek birçok lafız ve mana bulunmaktadır. Hz. Peygamber, İslâm’ın şartlarını beyan ederken ilk sıraya kelime-i şehâdeti yerleştirmiştir.¹⁴ Aynı şekilde İslâm’ın beş temel esasını ifade eden ve “Cibrîl hadisi” olarak bilinen rivâyetin başında da ilk olarak kelime-i şehâdet zikredilmiştir.¹⁵ Özet olarak Kur’ân ve sünnette kelime-i şehâdetin içerdiği anlam ve muhtevada herhangi bir farklılık söz konusu değildir.

2. Namaz

Namaz kelimesinin Arapça karşılığı “salâtıdır.” Salât lügatte: “Dua etmek, bağışlanma dilemek, rahmet talep etmek ve met hu senada bulunmak” anlamlarına gelir.¹⁶ Terim olarak: “Muayyen vakitlerde, belirli şartlarda okunan, belirli zikirlerden ve yerine getirilen özel rükünlerden meydana gelen ibadetin adıdır.”¹⁷ Namaz, ibadetin özünü teşkil eden,¹⁸ imandan sonra en değerli ve kıymetli taat olan,¹⁹ Allah’ı anmanın,²⁰ şükrün en güzel biçimini yansıtan, insanı ruhen ve bedenen arındıran,²¹ Allah’a en yakın olma vasfını temsil eden²² ve her gün eda edilmek suretiyle²³ insanın hayatını disipline eden bir ibadettir. Kul, namaz ibadeti vesilesi ile Allah Teâlâ ile olan ilişkisini sağlıklı bir şekilde sürdürür, toplu kılınması halindeyse cemaat duygusunu (topluluk bilincini) geliştirir. Namaz ibadeti Hz. Âdem’den

11 “Âl-i İmrân 3/144.”

12 “el-Ahzâb 33/40.”

13 “el-Feth 41/29.”

14 “Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el- Buhârî, *el-Câmiu’s-Sahîh*, thk. Muhammed Zühreir b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki’n-Necât, 1422/2001), “İman”, 1.”

15 “Ebu’l-Hasen Müslim b. Haccâc en-Nisâbüri, *el-Câmiu’s-Sahîh*, thk. Muhammed Fuad Abdulkaki (b.y; Dâru İhyâi Turâsi’l-Arabî, t.y.), “İmân” 1. “

16 “Halil İbn Ahmed, *Kitâbu’l-Ayn*, thk. Abdulhamid Hindâvî (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2003), 2/410; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, thk. Abdullah Aliyyu’l-Kebîr Muhammed Ahmed Hasbullah, Muhammed Haşîm eş-Şâzeli (Kahire: Dâru’l-Maârif, ts.) 2/2489-90.”

17 “Abdullah İbn Mahmud el-Mûsilî, *el-İhtiyâr li Ta’lîl- Muhtâr* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1937), 1/37; Muhammed b. Hüseyin el-Cisri, *er-Risâlatü’l-Hamidiyye fi Hakîkati’d-Diyâniyyati va Hakîkati Şarîati’l-Muhammediyye* (Lübnan: Dâru’l-İman, 1998), 115.”

18 Tirmizî, “İmân”, 8.

19 “Müslim, “İmân”, 1; Muhammed İbn Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: “Dâru’l-Marife, 1993), 1/4; Muhammed Takî Usmânî, *Sünnet’in Bağlayıcılığı*, 64.”

20 “Tâhâ 20/14.”

21 “Hûd 11/114; Ankebût, 29/45.”

22 Müslim, “Salât”, 215.

23 “en-Nisâ 4/103.”

itibaren var olan bir ibadettir.²⁴ Allah, Kur'ân'ın farklı âyetlerinde ısrarla namaz kılınmasını emretmiş²⁵ ve kâmil müminin özellikleri arasında da onu ilk sıralarda yerleştirmiştir.²⁶ Allah'ın kitabında namaz, farklı kelimelerle ifade edilmiştir. Bu ifadelerden bazıları şunlardır: Kıraat,²⁷ kıyam,²⁸ zikir,²⁹ tesbîh,³⁰ kıyam,³¹ rükû,³² secde,³³ iman³⁴ ve salattır.³⁵ (ekseriyetle namaz için salat kelimesi kullanılmıştır.) Yukarıda ifade edildiği üzere bu çalışmadan maksat sadece temel ibadetler bağlamında Kur'ân ve sünnet ilişkisini ortaya koymaya çalışmak olduğundan, namazın önem ve fazileti ile ilgili detaya girmeyip bu kısa girizgâhla iktifa etmektir. Şimdi Kur'ân ve sünnet arasındaki ilişkiyi daha somut bir şekilde ortaya koyabilmek için İslâm'ın esaslarından biri olan ve kelime-i şehadetten sonra İslâm'ın en önemli rüknü sayılan namazı öncelikli olarak Kur'ân'a, daha sonra ise sünnete arz edip, ardından bir neticeye varmaya çalışacağız.

Namazını eda etmek isteyen herhangi bir kimse sadece Kur'ân'a bakarak sahih bir şekilde bu ibadeti ifa edebilir mi? Bu soruya sağlıklı bir yanıt verebilmek için Kur'ân'a müracaat etmek gerekir. Kur'ân, namaz ibadetinin ifası için, namazdan önce yapılması gerekenleri şu şekilde ifade etmiştir: *"Ey iman edenler! Namaza kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi ve -başlarınıza mesh edip- her iki topuğa kadar da ayaklarınızı yıkayın. Eğer cünüp iseniz iyice yıkanarak temizlenin. Hasta olursanız veya seferde bulunursanız veya biriniz abdest bozmaktan (def-i hacetten) gelir veya kadınlara dokunur (cinsel ilişkide bulunur) da su bulamazsanız, o zaman temiz bir toprağa yönelin. Onunla yüzlerinizi ve ellerinizi meshedin (Teyemmüm edin). Allah size herhangi bir güçlük çıkarmak istemez. Fakat o sizi tertemiz yapmak ve üzerinizdeki nimetini tamamlamak ister ki şükredesiniz."*³⁶

İlgili âyette, namaz kılmak için abdestli olmayan kimsenin abdest alması gerektiği açık bir şekilde beyan edilmiştir. Her namaz için abdestin gerekli olup olmadığı veyahut abdest esnasında her uzuva sağdan mı yoksa soldan mı başlamak gerektiği konusunda ise malumat verilmemiştir. İslâm âlimleri, Hz. Peygamber'in ve Hz. Ebû Bekir, Ömer ve Osman'ın her namaz için abdest aldıklarını ancak Mekke'nin fethinde Hz. Peygamber'in bir abdestle beş vakit namazı eda ettiğini belirtmişlerdir. İslâm bilginleri, her namaz için abdest almanın dinen zaruri olmadığını bunun sadece müstehap ve daha faziletli olduğunu beyan

24 "el-Bakara 2/83; Mâide 5/12; Yûnus 10/87; Hûd 11/87; Meryem, 19/59 el-Hac 22/78."

25 "el-Bakara 2/43-83-110; en-Nisâ 4/77-103; en-Nisâ 4/103."

26 "el-Bakara 2/3; et-Tevbe 9/71; Mü'minûn 23/2; Lokman 31/4."

27 "el-İsrâ 17/78."

28 "el-Hâc 22/77."

29 "Ankebût 29/45; el-Cum'â, 62/9."

30 "Rûm, 30/17."

31 "el-Bakara 2/45; el-Müzzemil, 73/2-20."

32 "el-Bakara 2/238; Âl-i İmrân 3/43; el-Hac, 22/26-77; el-Feth 48/29; el-Murselât 77/48."

33 "el-Bakara 2/125; Âl-i İmrân 3/43; el-Hac 22/26-77; el-Alak 96/19."

34 "el-Bakara 2/143."

35 "el-Bakara 2/3; el-Mü'minûn 23/2."

36 "el-Mâide 5/6."

etmişlerdir.³⁷ Malum olduğu üzere günde beş vakit farz namaz bulunmakta ve bu namazların her birinin kendine özgü bir vakti bulunmaktadır. Namazlar ancak bu vakitler içerisinde ifa edildikleri takdirde geçerli olurlar. Kur'ân-ı Kerîm'de bu vakitler açık bir şekilde tayin edilmiş midir veyahut bu vakitlere temasta bulunulmuş mudur? Aynı şekilde bu soruya da net bir cevap verebilmek için Kur'ân'a müracaat etmemiz gerekmektedir. en-Nisâ 103 ve el-İsrâ 87. âyetlerinde. Hak Teâlâ şöyle buyurmuştur: "Namaz müminler üzerine vakitleri belli bir farzdır."³⁸ *"Gündüzün güneş dönüp gecenin karanlığı bastırınca kadar (belli vakitlerde) namaz kıl; bir de sabah namazını. Çünkü sabah namazı şahitlidir."*³⁹

Müfessirlere göre bu âyet, (el-İsrâ 17/87) beş vakit farz namazı ifade etmektedir. Müfessirler, bu âyetle ilgili yaklaşımlarını şu şekilde izah etmektedirler: Güneşin dönmesi, (Dulûki's-Şems) yani zeval vaktinden sonra öğle ve ikindi namazı, güneşin batmasından (Ğasagi'l-Leyl) sonra akşam ve yatsı namazları vardır. Sabah namazı ise ayrıca zikredilmiş (Kur'ân'a'l-Fecr) ve bu namazın şahitli olduğu (Kane Meşhuda) beyan edilmiştir. Müfessirler, sabah namazının bu şekilde tesmiye edilmesinin hikmetini şu şekilde beyan etmişlerdir: "Sabah namazında gece melekleri ile gündüz melekleri buluşur, hep birlikte bu namazın kılındığına şahitlik ettikten sonra gündüz melekleri kalır gece melekleri ise semaya yükselirler."⁴⁰ Tâhâ 130⁴¹ ve Rûm sûresinin 16-17 âyetleri de beş vakit farz namazın varlığına delalet eden âyetlerdendir. ⁴²Abdullah İbn Abbâs, Rûm suresinin ilgili âyetlerinin, beş vakit farz namazı, içinde topladıklarını belirtmiştir.⁴³ Kur'ân'da sadece sabah ve yatsı namazlarının isimleri zikredilmiştir.⁴⁴

37 "Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâturidî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, thk. Muhammed Baslûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 3/467-68; Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Bağdâdî el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, thk. Es-Seyyid İbn Maksûd b. Abdirrahim (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 2/18; Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidit'-Tenzil* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1407), 1/609/610; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb* (Beyrut: Dâru lhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1420), 11/298; Nâsiru'd-Dîn Abdullah b. Ömer eş-Şîrâzî el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzil va Esrâru't-Tenzil*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mara'sâlî (Beyrut: Dâru lhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1418), 2/116."

38 "en-Nisâ 4/103."

39 "el-İsrâ 17/78."

40 "Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Barduni İbrahim Atfayş (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Misriyya, 1964), 10/303-310; Alâuddîn Ali b. Muhammed el-Hâzinî, *Lübâbü't-Tevîl fî Maâni't-Tenzil*, thk. Muhammed Ali Şâhin (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415), 3/140; Ebu's-Suud Muhammed b. Muhammed b. Mustafa, *İrşâdu'l-Aklî's-Selîm ilâ Mezâyal-Kitâbi'l-Kerîm* (Beyrut: Dâru lhyâi Turâsi'l-Arabî, t.y.), 5/189; Ahmed b. Mustafa el-Merâġî, *Tefsîru'l-Merâġî* (Mısır: Şeriketü ve Mektebetü Mustafâ el-Bânî, 1946), 15/82-83."

41 "Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vili'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 18/400."

42 "Ebu'l-Berakât Abdullah b. Ahmed en-Neseî, *Medâriku't-Tenzil ve Meâlimu't-Te'vîl*, thk. Yusuf Ali (Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyip, 1998), 2/694."

43 "Muhammed el-Emîn el-Hererî, *Hâdâiku'r-Ravhi ve'r-Reyhân fî Ravâbi Ulumi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru Tûki'n-Necât, 2001), 22/97."

44 "en-Nûr 24/58."

Kur’ân-ı Kerîm’de, namazın edasıyla ilgili bu malumatı aktardıktan sonra şimdi hadislerde namazın ne şekilde yer aldığını ve namazın ifasıyla alakalı ne tür bilgiler verildiğine bakacağız. Hadis metinlerinde İslâm’ın esasları sıralanırken namaz, kelime-i tevhitten sonra ikinci sırada yerini almıştır.⁴⁵ Bu durum, namazın, imandan sonra İslâm’ın en önemli rüknü olduğunu göstermektedir. Hz. Peygamber’in hadislerinde namazın sıhhati için bazı hususlar zikredilmiştir. Bunlardan biri abdesttir. Abdest, namazın geçerli olabilmesi için olmazsa olmazlardandır. Zira Hz. Peygamber, Yüce Allah, abdestsiz eda edilen hiçbir namazı kabul etmeyeceğini⁴⁶ ve namazın anahtarının, abdest olduğunu⁴⁷ açık bir şekilde belirtmiştir. Bunun yanı sıra abdestin imanın yarısı olduğunu⁴⁸ ve gerçek anlamda müminin, namaz dışında da abdest konusuna çok önem atfetmesi gerektiğini beyan etmiştir.⁴⁹

Bilindiği üzere namazın sıhhati için koşulan şartlardan biri de belirli vakitlerde kılınmasıdır. Hz. Peygamber’den beş vakit namazın miraç gecesinde farz kılındığını⁵⁰ ve daha sonra Hz. Cebrail’in Hz. Peygamber’e gelerek bu namazların vakitlerini ve nasıl eda edileceklerini gösterdiğini, öğrenmekteyiz.⁵¹ Namaz farz kılındıktan sonra Allah Resûlü, Cebrail’in yanına gelerek farz namazlarını nasıl ifa etmesi gerektiğini şu şekilde anlatmıştır: “Kâbe’nin yanında Cibril, bana iki kere imamlık yaptı. İlk seferinde, öğle namazını, güneş batıya kayıp gölgesi ayakkabı bağı kadarken kıldı. Sonra ikindi namazını her şeyin gölgesi kendi boyu kadar olunca kıldı. Sonra akşamı güneşin battığı ve oruçlunun orucunu açtığı vakitte kıldı. Sonra yatsıyı ufuktaki aydınlık (şafak) kaybolunca kıldı. Sonra sabah namazını şafak sökünce ve oruçluya yeme ve içmenin yasaklandığı vakitte kıldı. İkinci kez (ikinci gün) öğleyi, dünkü ikindinin vaktinde her şeyin gölgesi kendi boyu kadar olunca kıldı. Sonra ikindiye, her şeyin gölgesi, kendisinin iki katı olunca kıldı. Sonra akşamı, yine önceki vaktinde kıldı. Sonra yatsıyı, gecenin üçte biri geçince kıldı. Sonra sabahı, ortalık ağarınca kıldı. Ardından Cibril bana dönüp şöyle dedi: Ey Muhammed! Bunlar senden önceki peygamberlerin (kıldıkları namaz) vaktidir. (Senin kılacağıın) namaz vakti de bu iki vakit arasında kalan zamandır.”⁵² Beş vakit farz namazların rekât sayısı, bu namazlarda neler okunması gerektiği ve hangi namazın hangi rekâtlarında Fatiha ve zamm-ı sûrelerin sesli veya sessiz eda edilmeleri gerektiği gibi konuların tamamı aynı şekilde Hz. Peygamber’den

45 “Buhârî, “İman”, 1; Müslim “İslâm”, 5. (No: 19).”

46 “İbn Mâce, Ebû Adillah Muhammed b. Yezid, *Sünen İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuad Andulbaki (b.y. Dâru İhyâi Kütübi’l-Arabiyye, t.y.), “Tahâret”, 1; Ebû Dâvud Süleyman b. Eş’as b. İshak es-Sicistanî, *Sünen Ebî Dâvud*, thk. Muhammed Muhyiddîn (b.y; el-Mektebetü’l-Asriyye, t.s.), “Tahâret”, 31.”

47 “İbn Mâce, “Tahâret”, 3.”

48 “İbn Mâce, “Tahâret”, 4.”

49 “İbn Mâce, “Tahâret”, 5.”

50 “Buhârî, “Salât”, 1.”

51 “Muhammed b. İsa b. Sevrâ et-Tirmizî, *Sünen et-Tirmizî*, Beşşâr Avvâd Maruf (b.y; Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 1998), “Tahâret”, 113.”

52 “Tirmizî, “Salât”, 1; Ebû Dâvud, “Salât”, 2.”

tarafından beyan edilmiştir.⁵³ Bunun yanı sıra cuma,⁵⁴ cenaze⁵⁵ ve bayram namazları,⁵⁶ ezanın okunması⁵⁷ ve her farz namazın kendine özgü sünnetlerinin keyfiyetini, sadece sünnet vasıtasıyla öğrenebiliyoruz. Hz. Peygamber, sünnet/hadisın ihmal edilmesiyle namazı ifa etmenin mümkün olamayacağını şu şekilde belirtmiştir: "Benim nasıl namaz kıldığımı gördüyseniz siz de öyle namaz kılın."⁵⁸

Hülâsa Kur'ân-ı Kerîm'de namazın her bir müminin eda etmesi gereken farz bir ibadet olduğu, eda edilmeden önce bu ibadet için abdest alınması, belirli vakitlerde ve günde beş defa kılınması gerektiği hususları yer almaktadır. Ancak namazın hangi vakitlerde ve her namazın kaç rekât olduğunun ve bu rekâtlarda nelerin okunması gerektiği gibi hususlar yer almamaktadır. Bu hususların tamamı sünnete belirtilmiştir. Dolayısıyla sadece Kur'ân-ı Kerîm nazara alınıp sünnet bir kenara bırakıldığı takdirde sahih bir namaz eda etmenin mümkün olmayacağı açık bir şekilde anlaşılmaktadır.

3. Zekât

İslâm'ın şartlarından biri de zekâttır. Sözlükte: "arıtma, övgü ve bereket" anlamlarına⁵⁹ gelen zekât, terim olarak Allah rızası için dini bakımdan zenginlik ölçüsü kabul edilen miktarda (nisab) mala sahip olan kimselerin muayyen kişilere vermesi gereken belli miktarı ifade eder.⁶⁰ Zekât ifadesi Kur'ân'da 32 yerde geçmektedir.⁶¹ Bu âyetlerden 30 mârife olarak geçer ve 27 ise namazla birlikte zikredilir. Aynı şekilde Kur'ân'da sadaka kavramı da hepsi Medenî sûrelerde olmak üzere 12 âyette zekât anlamında kullanılmıştır.⁶² Kur'ân'ın değişik âyetlerinde zekâtın, gerçek müminin olmazsa olmaz vasıfları arasında sayılan namazdan sonra zikredilmesi, onun mümin hayatında ne denli önemli olduğunu açık bir şekilde göstermektedir. Aynı şekilde namazla zekâtın Kur'ân'da genel anlamda birlikte zikredilmesi,⁶³ iki temel ibadet arasında var olan yakın ilişki kadar namazın şahsi-bedenî,

53 "Buhârî, "Ezân", 95-96-97-98-99-101; Müslim, "Ezân", 34-35-36."

54 "Müslim, "Cumua", 16-17."

55 "Müslimi "Cenâiz", 12-13-22-26."

56 "Müslim, "Salâtü'l-İdeyn", 2-4; Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman et-Temîmî es-Semerkandî, *Sünen ed-Dârimî*, thk. Hüseyin Selim ed-Dârimî (b.y; Dâru'l-Muğnî, 2000), "İdeyn" 2-3-4-5."

57 "Buhârî, "Ezân", 1."

58 "Buhârî, "Ezân", 18."

59 "Ahmed b. Fâris b. Zekeriyya , *Mu'cemu Makâyisi'l-Lüğa*, thk. Abdusselâm Muhammed Harun (Dımeşk: Dâru'l-Fikr, 1979), 3/17; Mehmet Erkal, "Zekât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/207-209."

60 Abdulğani b. Tâlip ed-Dimaşkî el-Hanefî, *el-Lubâb fî Şarhi'l-Kitâb*, (Beyrut: Mektebetul-İlmiyye, 1431), 1/136; "Kurul, *Fetvalar*, (İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2019), 229."

61 "Şehmus Demir, "Kur'ân'da Zekât Kavramının Etimolojik ve Semantik Analizi", *Atatürk İlahiyat Dergisi*, 28, (2007), 13."

62 "Mehmet Erkal, "Zekât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/207-209."

63 "Kur'ân'da zekâtın namazla birlikte zikredildiği âyetlerden bazıları şunlardır: "el-Bakara 2/43-83-110-177-277; en-Nisâ 4/77-162; el-Mâide, 5/55; el-A'râf 7/156; et-Tevbe 9/5-11-71; Meryem 19/31-55; el-Enbiyâ 21/73; Hâc 22/74; el-Mu'minûn 23/4; Nûr 24/37-56; Neml 27/22; Lokmân 31/4; el-Ahzâb 33/33; Fussilât 41/7; el-Mücâdele 58/13; el-Müzzemil 73/20; Beyyine 98/5."

zekâtın da sosyal-malî ibadetleri temsil etmesi⁶⁴ ve Müslüman bireyin olgunlaşmasının bu iki kanaldaki sorumlulukların ifasıyla gerçekleşeceği anlamını taşır. Kur'an'da zekâtın farz oluşu ve kimlere verileceği açık bir şekilde belirtilmiştir. Yüce Allah, Tevbe sûresinin 60. âyetinde zekâtın kimlere verilmesi gerektiğini şu şekilde açıklamıştır: "*Zekât ancak şunlar içindir: Yoksullar, düşkünler, sadakaların toplanmasında görevli olanlar, kalpleri kazanılacak olanlar, âzat edilecek köleler, borçlular, Allah yolunda (çalışanlar) ve yolda kalmışlar. İşte Allah'ın kesin buyruğu budur. Allah bilmekte ve hikmetle yönetmektedir.*" Müfessirler, et-Tevbe 9/34. âyetinden yola çıkarak zekâta, altın gümüş ve ticaret malların tabi olduğunu ifade etmişlerdir.⁶⁵ Aynı şekilde el-Bakara 2/167. âyetinin yorumunda da zekâtın madenlerden verilmesi gerektiği gibi yeryüzünde biten buğday, arpa, üzüm ve hurma gibi zirai ürünlerinden de verilmesinin gerekliliği belirtilmiştir.⁶⁶ Kur'an-ı Kerim'de zekât ile ilgili bu bilgiyi aktardıktan sonra şimdi ise, hadislerde zekâtın edasıyla alakalı malumatı aktarım ardından değerlendirme yapacağız.

Zekât konusu, hadis kaynaklarında zekât üzerinde uzun uzadıya durulmakta ve imkânı elverişli olan her müminin bu ibadeti ifa etmesi gerektiği, ihmâl edildiği takdirde bunun Allah katında müeyyidesinin olacağı açık bir şekilde ifade edilmiştir.⁶⁷ Hadis metinlerinde zekâtın para birimlerinden, ticari mallardan, zirai ürünlerden, madenlerden ve hayvanlardan verilmesi gereken bir ibadet olduğu belirtilmiştir. Zekâtı verilecek para ve ticarî malların üzerinden bir yıl geçme şartı vardır. Zira Hz. Peygamber: "Üzerinden bir (kamerî) yıl geçmedikçe o malda zekât yoktur." buyurmuştur.⁶⁸ Nisab miktarı yani mevcut paranın veyahut ticari malların değeri 200 dirhemden az olmamalıdır.⁶⁹ Nisab miktarına ulaşan paradan ve ona tekabül eden maldan kırkta bir (% 2, 5) oranında zekâta tabi tutulur.⁷⁰ Zirai ürünler, şayet yağmur ve nehir sularıyla sulanmış ve nisab miktarına ulaşmış ise, onda bir; kova ve benzerleriyle sulanmış ise yirmi de bir zekâtları verilir.⁷¹ Bunun yanı sıra hayvanlardan deve,⁷² sığır,⁷³ koyun ve keçilerin⁷⁴ zekâtlarının miktarı hadislerde beyan

64 "Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, 3/485."

65 "Şihâbuddîn es-Seyyid Mahmud el-Alûsî, *Rûhu'l-Meânî*, thk. Muhammed Ahmed el-Amed-Ömer Abdusselâm es-Selâmî (Beyrut: Dâru İhyâi Turâsî'l-Arabî, 1999), 10/390; İsmail Hakkı el-Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.) 3/468; Muhammed b. Ali Muhammed eş-Şavkânî el-Yamanî, *Fethu'l-Kadir*, (Dımeşk: Dâru İbn Kesîr, 1414), 2/407; Ebus-Suud, *İrşâdu'l-Akli's-Selîm*, 4/62."

66 "Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, 1/342-342; Ebû Muhammed Abdulaziz b. Abdusselâm, *Tefsîru'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Ömer el-Vehbî (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1996), 1/243; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, 3/322-23."

67 "Buhârî, "Zekât", 1; Müslim, "Zekât", 6. (No: 987). İbn Mâce, "Zekât", 1."

68 "İbn Mâce, "Zekât"

69 "Buhârî, "Zekât", 32; Ebû Dâvud, "Zekât", 1."

70 "Buhârî, "Zekât", 38."

71 "Buhârî, "Zekât", 55; Müslim, "Zekât", 1. (No: 981); İbn Mâce, "Zekât", 17."

72 "Buhârî, "Zekât", 36-37; Ebû Dâvud, "Zekât" 4."

73 "Buhârî, "Zekât", 43; Tirmizî, "Zekât", 5."

74 "Buhârî, "Zekât", 43; İbn Mâce, "Zekât", 12; Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer, el-Bağdâdî ed-Dâra Kutnî, *Sünen ed-Dâra Kutnî*, thk. Komisyon (Beyrut: 2004.), 3/10 (No: 1983)."

edilmiştir. Aynı zamanda yer altında çıkartılan madenlerin ve fitr sadakası miktarları da sünnet/hadislerde belirtilmiştir.⁷⁵

Hülâsa Kur'ân-ı Kerîm'de, zekâtın farziyeti, kimlere verilmesi gerektiği ve zekâta tâbi nesnelere neler olduğu belirtilmiştir. Ancak, Kur'ân'da zekâtın para ve ticaret mallarından verilebilmesi için bunların nisab miktarına ulaşmasına veya üzerinden bir yıl geçmesine dair herhangi bir delalet yoktur.⁷⁶ Zirâi ürünlerin nisabıyla ve bunların yağmur, nehir veyahut kovalarla sulandıkları takdirde ne şekilde zekâtlarının verilmesi gerektiği de beyan edilmemiştir. Kur'ân-ı Kerîm'de açık bir şekilde hayvanların zekâtıyla ilgili bilgi verilmediği gibi bunların nisabları ve hangilerinden ne kadar verilmesi gerektiğinden de söz edilmemiştir. Bu bilgilerin tamamı sünnet/hadislerde ortaya konulmuştur. Görüldüğü üzere bir müminin sadece Kur'ân'a bakarak zekât ibadetini ifa etmesi mümkün görülmemektedir.

4. Hac

İslâm'ın temel esaslarından biri de hacdir. Bir yere yönelmek, gitmek, ziyaret etmek, Hak yolunda feragat gösterme, meşakkatleri göğüsleme anlamına gelen hac kelimesi, fıkıh terimi olarak, Kâbe'yi ve etrafındaki kutsal olan özel mekânları, belirli vakit içinde usulüne uygun olarak ziyaret etmek ve bunun birlikte yapılması gereken diğer menâsiki ifa etmek demektir.⁷⁷ Kur'ân-ı Kerîm'de haccın fazileti,⁷⁸ haccın, hangi aylarda yapılması gerektiği,⁷⁹ belirli günlerde telbiye getirilmesi⁸⁰ İhramlıyken, avlanmanın yasak olduğu,⁸¹ bu kural ihlal edildiği takdirde, belirli müeyyidesinin olacağı ve imkânı olan her Müslümanın bu ibadeti ifa etmesinin farz olduğu açık bir şekilde belirtilmiştir. Konuyla ilgili Allah şöyle buyurmuştur: *"Şüphesiz, insanlar için kurulan ilk ibadet evi Mekke'de, âlemlere rahmet ve hidâyet kaynağı olarak kurulan Kâ'be'dir. Onda apaçık deliller, Makam-ı İbrahim vardır. Oraya kim girerse, güven içinde olur. Yolculuğuna gücü yetenlerin haccetmesi, Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır. Kim inkâr ederse (bu hakkı tanınmazsa), şüphesiz Allah bütün âlemlerden müstağnidir. (Kimseye muhtaç değildir, her şey ona muhtaçtır.)"*⁸²

İlgili âyetlerde, yeryüzünde ilk kurulan mabedin Kâbe olduğu, Kâbe'nin hidâyet ve bereket kaynağı olmasının yanı sıra orada Hz. İbrahim'in makamı ve onun (Kâbe'nin) yüceliğini ifade eden başka sembollerin varlığından söz edilmiştir. Aynı şekilde gücü yetenlerin hacca

75 "Buhârî, "Zekât", 66-70; İbn Mâce, "Zekât", 21; Tirmizî, "Zekât", 35."

76 Fatih Özaktan, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Siyerin Rolü*, (İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2017), 156.

77 "İbn Fâris, *Mu'cemu Makâyisi'l-Lüga*, 2/512; Kurul, *Dini Kavramlar Sözlüğü* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2006), 210; Ömer Faruk Harman. "Hac ve Kurban", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/386."

78 "el-Bakara 2/126-191-197; Âl-i İmrân, 3/96-97; İbrahim 14/37; el-Hâc, 22/27; el-Ankebût 29/68."

79 "el-Bakara 2/197."

80 "el-Bakara 2/203."

81 "el-Mâide 5/95."

82 "Âl-i İmrân 3/96-97".

gitmelerinin farz olduğu açık bir şekilde beyan edilmiştir.⁸³ Hac ibadetinin farzietini ifade eden bir diğer âyet ise, Hac sûresinin 27. âyetidir. İlgili âyette Yüce Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: "İnsanlar arasında hacı ilan et ki, gerek yaya olarak, gerek uzak yollardan gelen yorgun develer üzerinde sana gelsinler." Bu âyette de, hacın her Müslümana farz kılındığı açık bir şekilde ifade edilmiştir.⁸⁴ Hac sûresinin 28 ve 29. âyetlerinde, hacın insanlar için faydalı ve hikmetlerle dolu bir ibadet olduğu ve o günlere özgü kesilmesi gereken kurbanlardan ve nihâyetinde insanoğlunun günahlarından arınmış bir şekilde Beytü'l-Harâm'dan ayrılması gerektiğinden söz edilmiştir.

Kur'ân'da hac ibadetine taalluk eden konuları kısa bir şekilde aktardıktan sonra şimdi sünnette bu ibadete nasıl değinildiğine göz atmaya çalışacağız. Sünnette, öncelikli olarak hac ibadetinin farzietinden ve faziletinden söz edilmiştir.⁸⁵ Bunun yanı sıra mîkât sınırlarının, (hac ve umre ibadeti için ihram giyilecek günleri ve yerleri ifade eden) yerleri,⁸⁶ ihramlının ne tür elbiseler giymesi gerektiği,⁸⁷ telbiyenin vakti ve ne şekilde söylenmesi gerektiği⁸⁸ Hacın çeşitleri⁸⁹ hayızlı ve lohusa döneminde olan bayanın durumu,⁹⁰ bayan ve erkeklerin bir arada tavaf edip edemeyecekleri konusu,⁹¹ tavafın abdest alınarak yapılması gerektiği⁹² safa ile merve arasında tavaf sayısı,⁹³ Arafat ve Müzdelife'de namazların eda ediliş şekilleri,⁹⁴ minada gecelemenin hükmü,⁹⁵ başkasının yerinde Hac yapıp yapılamayacağı hususu⁹⁶ hacın kaç defa yapılması gerektiği⁹⁷ umrenin vacip olup olmadığı⁹⁸ küçük çocukların yapmış olduğu hacın geçerli olup olmadığı⁹⁹ şeytan taşlama zamanı ve atılan taşların sayısı,¹⁰⁰ ihramdan ne zaman çıkılabileceği¹⁰¹ gibi konular sünnette vuzuha kavuşturulmuştur.

Görüldüğü üzere Kur'ân'da hac konusu ele alınırken, hacın faziletine, farzietine, belirli aylar içerisinde eda edilmesi gerektiğine, telbiye'ye ve ihramlıyken avlanmanın yasak

83 "el-Mâturidî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, 1/410-4112/432; Ze mahşerî, *el-Keşşâf*, 1/390; Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, 2/30."

84 "er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, 23/219-220; Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, 4/70; Ebu's-Suûd, *İrşâdu'l-Akli's-Selîm İlâ Mezâya-Kitâbi'l-Kerîm*, 6/104."

85 "Buhâri, "Hac", 1-4; Tirmizî, "Hac", 2; İbn Mâce, "Hac", 2-3."

86 "Buhâri, "Hac", 5; Müslim, "Hac", 2. (No: 1182); Tirmizî, "Hac", 17; İbn Mâce, "Hac" 13."

87 "Buhâri, "Hac", 20-22; Tirmizî, "Hac", 18-20."

88 "Müslim, "Hac", 3. (No: 1184); İbn Mâce, "Hac", 19-20; Tirmizî, "Hac", 13."

89 "Müslim, "Hac", 17. (No: 1211)."

90 "Buhâri, "Hac", 31-81; Müslim, "Hac", 16. (No: 1210); İbn Mâce, "Hac", 36; Tirmizî, "Hac", 100."

91 "Buhâri, "Hac", 64."

92 "Buhâri, "Hac", 78."

93 "Buhâri, "Hac", 80; Müslim, "Hac", 54. (No: 1300); Tirmizî, "Hac", 38."

94 "Buhâri, "Hac", 89-96; Müslim, "Hac", 47. (1280); Tirmizî, "Hac", 56."

95 "Müslim, "Hac", 17. (No: 1315)."

96 "Müslim, "Hac", 71. (No: 1334); Tirmizî, "Hac", 85."

97 "Müslim, "Hac", 73. (No: 1337); Tirmizî, "Hac", 5."

98 "Tirmizî, "Hac", 88."

99 "Müslim, "Hac", 72. (No: 1336); Tirmizî, "Hac", 83; İbn Mâce, "Hac", 11."

100 "Müslim, "Hac", 50. (No: 1296)."

101 "Tirmizî, "Hac", 77."

oluşuna değinilmiştir. Diğer konuların tamamına ise sünnette temas edilmiştir. Nitekim hac ibadetinin sadece Kur'ân'dan öğrenilmesinin mümkün olamayacağını Hz. Peygamber'in şu sözlerinden açık bir şekilde anlaşılmaktadır: "Hac ibadetinin gereklerini (beni izleyerek) öğrenin."¹⁰²

5. Oruç

Oruç; namaz, zekât ve hac ibadetleri gibi İslâm'ın temel esaslarındandır. Sözlükte: "Bir şeyden uzak durmak, bir şeye karşı kendini tutmak, yememek, içmemek" anlamına gelen oruç, dinî bir terim olarak, dinen belirlenmiş ibadeti yerine getirmek amacıyla fecr-i sâdıktan, iftar vaktine kadar yemekten, içmekten ve cinsel münasebetten uzak durmayı ifade eder.¹⁰³ Kur'ân-ı Kerîm'de oruç ibadetinin, yılın belirli zaman diliminde ve birtakım hikmetlere binaen (bazı istisnalar dışında) her Müslümana farz kılındığı açık bir şekilde belirtilmiştir. Konuyla ilgili Yüce Allah şöyle buyurmuştur: "*Ey iman edenler! Oruç sizden önce gelip geçmiş ümmetlere farz kılındığı gibi size de farz kılındı. Umulur ki korunursunuz. Sayılı günler olmak üzere (oruç size farz kılındı). Sizden her kim hasta yahut yolcu olursa (tutamadığı günler kadar) diğer günlerde kaza eder. (ihtiyarlık veya şifa umudu kalmamış hastalık gibi devamlı mazereti olup da) oruç tutmaya güç yetiremeyenlere bir fakiri doyuracak fidye gerekir. Bununla beraber kim gönüllü olarak hayır yaparsa, bu kendisi için daha iyidir. Eğer bilerseniz (güçlüğüne rağmen) oruç tutmanız sizin için daha hayırlıdır.*"¹⁰⁴ İlgili âyetlerden orucun sadece Müslümanlara farz kılınmadığı İslâm öncesi insanların farklı şekil ve uygulamalarla bu ibadeti ifa ettikleri anlaşılmaktadır. Aynı şekilde bu âyetlerden, farz kılınan orucun bir ay olduğu, hasta veya yolcuların ramazanda oruç tutma zorunluklarının bulunmadığı, ramazanda tutamadıkları oruçları daha sonra tutmaları gerektiği ve bu ibadetin hikmetinin, insanı günaha sevk eden öfke, şehvet ve tabii duyguları ve aynı zamanda içgüdüleri zapt-u rapt altına almak olarak ifade edilmiştir.¹⁰⁵ Diğer taraftan oruç tutmaya güç yetiremeyen kimselerin maddi imkânları el verdiği takdirde tutamadıkları her bir oruç için her gün bir fakiri doyurma mükellefiyetlerinin bulunduğu belirtilmiştir.¹⁰⁶ Oruç ibadetine ne zaman başlanıp ve ne zaman bitirileceği hususu da Kur'ân'da yer almaktadır. Yüce Allah, konuyla ilgili şunları söylemiştir: "*Sabahın beyaz ipliği (aydınlığı), siyah ipliğinden (karanlığından) ayırt edilinceye kadar yiyin, için, sonra akşama kadar orucu tamamlayın.*"¹⁰⁷ İlgili âyette zikredilen beyaz ve siyah ipten ne tür anlam murat edildiğini müfessirler şu şekilde açıklamışlardır: "Aslında bu ibadetin (orucun) başlaması gereken

102 "Müslim, "Hac", 310. (No: 3137)."

103 "Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbu'l-Ayn*, thk. Abdullah Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 2/243; er-Râğîp el-İsfihânî, *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Halil Aytânî (Beyrut:Dâru'l-Marife, 2014), 293; Kurul, *Fetvalar*, 259; Ali İhsan Yitik "Oruç", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/416."

104 "el-Bakara 2/183-184."

105 "İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân-i-Azîm*, 1/499; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 2/157-158."

106 "el-Bakara 2/185."

107 "el-Bakara 2/187."

vakit dilimi, güneşin doğmasına değil, fecrin doğmasına, yani tanyerinin ağarmaya başlamasına bağlıdır. Zira iplik ifadesi de tanyeri ağarmasının başlangıcını belirtmektedir. Aydınlık yayılıp yükselince, artık ona “beyaz” iplik denilmez. Aydınlığın başladığı an sahur vaktinin bittiği ve imsakin başladığı, aynı zamanda sabah namazının da (vakti) girdiği andır.”¹⁰⁸

Bu âyetin ilk kısmında dikkatlerimizi çeken bir diğer husus, orucun farz kılındığı dönemde, iftardan sahura kadar, yeme içme ve cinsel münasebette bulunmanın caiz olmadığıdır. İslâm’ın ilk dönemlerinde Müslümanlar, ramazan orucunu tutarken sahur vaktinde kalkıp yemek yemiyorlardı. Oruç tutan kişi orucunu açınca yatsı namazını kılıp uyuyuncaya kadar yiyip içebilirdi. Yatsı namazını kılıp uyuduktan sonra yemek, içmek ve kadınlara yaklaşmak dinen yasaktı. Sahâbilerden bazıları kendi nefesine hakim olamayıp eşlerine yaklaştı. Bazıları ise, iftardan hemen sonra aşırı yorgunlukları sebebiyle uydukları için ertesi gün açlık ve susuzluktan dolayı baygınlık geçirdiler. Bu gibi durumların yaşanmasından ötürü Yüce Allah, müminlere merhamet etti ve onları bu külfetten kurtardığını bu âyet ile müjdeledi.¹⁰⁹ Cenâb-ı Allah, dinen yapılan birtakım yanlış davranışların ve eksik ibadetlerin telafi edilmesinde kefaretlar arasında orucu da zikretmesi¹¹⁰ orucun, ne denli önemli olduğunu ortaya koymaktadır.

Orucun anlam ve mahiyetini Kur’ân-ı Kerîm perspektifinde kısa bir şekilde beyan ettikten sonra şimdi ise, hadis ve sünnetteki konumuna değinmeye çalışacağız. Hadis metinlerinde orucun her Müslümana farz kılındığı¹¹¹ bunun yanı sıra insan hayatında ne kadar önemli bir yeri olduğu da açık bir şekilde ifade edilmiştir.¹¹² Ramazan orucu farz kılınmadan önce Hz. Peygamber, âşura gününde oruç tutar ve insanlara bu orucu tutmalarını emrederdi. Ramazan orucu farz kılındıktan sonra insanları âşura orucunu tutup tutmama konusunda muhayyer bıraktı.¹¹³ Ramazan ve kurban bayramlarının ilk günlerinde ise, oruç tutmayı yasakladı.¹¹⁴ Hz. Peygamber, farz orucun Allah indinde ne denli önemli bir ibadet olduğunu ifade eden hadisler zikretmiştir.¹¹⁵ Bunlardan biri de şu şekildedir: “Yüce Allah, oruçlu kimse benim için yemesini, içmesini ve cinsî arzularını terk eder. Oruç yalnız benim içindir. (Doğrudan doğruya benim için yapılan bir ibadettir . Onun ecrini de doğrudan doğruya ben veririm. Halbuki diğer güzel amellerin hepsi on misli ile ödenir.”¹¹⁶ Kur’ân’ın ramazan

108 “Ebu’l-Kâsım Muhammed b. Hüseyin el-İsfahânî, *Tefsîru er-Râğîp el-İsfahânî*, thk. Muhammed Abdulaziz nşr. Külliyyatü’l-Edep, Câmiatü Tanta, 1999, 1/399; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/231; er-Râzî, *Mefâtîhu’l-Ğayb*, 5/273-274; Kurul, *Kur’ân-ı Kerîm Açıklamalı Meali*, (Ankara; Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018), 28.”

109 “Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmî’l-Kur’ân*, 2/314-315; en-Neseî, *Medâriku’t-Tenzîl va Hakâiku’t-Te’vîl*, 1/161; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’ân-ı Azîm*, 1/510-512; Ebu’s-Suud, *İrşâdu’l-Akli’s-Selîm ilâ Mezâye’l-Kitâbi’l-Kerîm*, 1/201.”

110 “el-Bakara 2/196; el-Mâide 5/89; el-Mücâdele 58/4.”

111 “Buhârî, “Savm”, 1.”

112 “Buhârî, “Savm”, 2”

113 “Buhârî, “Savm”, 1; Müslim, “Savm”, 13. (No: 1125).”

114 “Müslim, “Savm”, 22. (No: 1138); İbn Mâce, “Savm”, 36.”

115 “Buhârî, “Savm”, 1-6; ed-Dârimî, “Savm”, 54.”

116 “Buhârî, “Savm”, 2; Müslim, “Savm”, 30. (No: 1131); İbn Mâce, “Savm”, 1. “

ayında inmesi ve Resûl-i Ekrem'in bu ayda vahiy meleği Cebrâille karşılaşıp o zamana kadar nâzil olan âyetleri karşılıklı olarak okumaları,¹¹⁷ bu aya ayrı bir meziyet kazandırmıştır. Sünnette ramazan ayının 29 veya 30 günden ibaret olduğu ifade edilmiştir.¹¹⁸ Ramazan ayının başlangıç ve bitişi hilalin doğumuyla gerçekleşmektedir.¹¹⁹

Sünnette oruçlunun sahura kalkması¹²⁰ ve oruca niyet etmesi, eşine sarılıp öpmesi,¹²¹ iftar vaktinden önce cinsel münasebette bulunması¹²² gündüz yıkanması,¹²³ gayr-i ihtiyari bir şeyler yiyip içmesi¹²⁴, kusması,¹²⁵uykuda ihtilam olması ¹²⁶ hayız dönemine giren bayanın oruç tutup tutamayacağı¹²⁷ gibi konularla alakalı malumat verilmiştir.

Özet olarak Kur'ân'da, ramazan orucunun farz oluşundan, faziletinden, hikmetinden, yılın belirli ayında ifa edilmesinden söz edilmiştir. Bununla birlikte o ayda oruç tutamayanların daha sonra kaza etmeleri buna güç yetiremeyenlerin ise fidye vermeleri, orucun başlangıç ve bitiş vakitleri, iftara kadar bir şeyin yenilip içilmesinin ve cinsel münasebette bulunmanın men edildiği, bu eylemlerin iftardan sahur vaktine kadar mubah olduğu ifade edilmiştir. Ancak oruçlunun iftardan önce bilerek veyahut bilmeyerek bir şey yiyip içmesi, eşine sarılıp öpmesi, ağzına ve burnuna su alması, kusması, cinsel münasebette bulunması, cenabetle uyanması, ihtilam olması ve kadının menopoz halindeki durumu vb. gibi konulara sadece sünnet ve hadislerde açıklık getirilmiştir.

SONUÇ

Her Müslümanın ilk olarak başvuracağı kaynak, şüphesiz Kur'ân-ı Kerîm'dir. Kur'ân, ibadetten muamelata varıncaya kadar insan hayatını ilgilendiren her konuya genel manada değinmiştir. Kur'ân'ın ifadesiyle görevi tebliğ ve tebyin olan Hz. Peygamber de Kur'ân'ın genel olarak temas ettiği konuları sözlü veyahut uygulamalı olarak izah etmiştir. Yukarı da belirtildiği üzere Hz. Peygamber'in bu faaliyetine sünnet/hadis denilmektedir. Kur'ân-sünnet ilişkisini somut bir şekilde tarif etmek gerekirse bu ilişkinin etle tırnak mesabesinde olduğunu söylemek mümkündür. Zira Kur'ân'ın ilk muhatabı, ilk mübelliğ ve aynı zamanda ilk mübeyyini olan zat elbette bu kitabın anlam ve hikmetini en iyi bilen ve bu alanda da otorite sahibi olmaya en layık şahsiyettir. Bu realite ortada dururken Kur'ân'ı sünnet/hadisten veya sünnet/hadisi Kur'ân'dan ayrı değerlendirmek başta Kur'ân'ın ruhuna, hikmetine ve gayesine aykırı olduğu gibi, akla ve vakıya da aykırıdır. Aslında

117 "Buhâri, "Savm", 7."

118 "Buhâri, "Savm", 13."

119 "Buhâri, "Savm", 11; Müslim, "Savm", 2. (No: 1080); İbn Mâce, "Savm", 7."

120 "Buhâri, "Savm", 17-19; Müslim, "Savm", 9. (No: 1095); İbn Mâce, "Savm", 22."

121 "Müslim, "Savm", 12. (NO: 1106); İbn Mâce, "Savm", 19-20;Tirmizî, "Savm", 33."

122 "İbn Mâce, "Savm", 37."

123 "Buhâri, "Savm", 22; Müslim, "Savm", 13. (No:1109)."

124 "Buhâri, "Savm", 26; İbn Mâce, "Savm", 39."

125 "ed-Dârimî, "Savm", 25; İbn Mâce, "Savm", 16."

126 "Buhâri, "Savm", 24."

127 "Buhâri, "Savm", 40; ed-Dârimî, "Savm", 68."

Kur'ân-sünnet ilişkisi o kadar açık ve barizdir ki bunu görmemek neredeyse muhaldir. Zira her Müslümanı ilgilendiren günlük ve belirli zaman ve şartlar dâhilinde yapılması gereken ibadetlerin sahih bir şekilde ifa edilebilmeleri ancak Kur'ân'ın yanında sünnet/hadise müracaat etmekle mümkün olabilir. Kur'ân ve sünnet İslâm medeniyet ve geleneğini inşa eden temel unsurlardır. Sanattan mimariye ve akla gelen her şey bu iki temel unsur göz önünde bulundurularak anlaşılmalıdır. Bu çalışmamız da "(Temel İbadetler Bağlamında Kur'ân-sünnet ilişkisini)" her Müslüman bireyin bu ilişkiyi daha iyi bir şekilde anlayabilmesi adına ve itikat ve ibadetine birinci derece de taalluk eden konuları ele aldık. Genel manada bu temel esasları ele alırken farz olan kısımlarına temas ettik.

Kur'ân-sünnet ilişkisini ele aldığımız bu çalışmamızda şu neticelere vardık:

- a) Kur'ân-sünnet bağlamında kelime-i şehâdetin İslâm dininin bir sembolü ve parolası olarak dinin diğer esaslarını ihtiva ettiğini dolayısıyla bu kelimenin anlam ve muhtevası ile alakalı başta Kur'ân ve sünnet olmak üzere İslâm kaynaklarında herhangi bir ihtilafın söz konusu olmadığı görüldü.
- b) Müslüman birey günde beş vakit namazını ifa ederken sadece Kur'ân'a bakarak bu ibadeti sahih bir şekilde eda etmesinin mümkün olamayacağı açık bir şekilde ortaya konuldu. Çünkü Kur'ân-ı Kerîm'de namazın her müminin ifa etmesi gereken farz bir ibadet olduğu, onu eda etmeden önce bu ibadet için abdest alınması, belirli vakitlerde ve günde beş defa kılınması gerektiği hususlarına yer verilmiştir. Bunun dışındaki konulara ise sünnet/hadis'te değinilmiştir.
- c) Yukarı da ifade edildiği üzere Kur'ân'da zekâtın farz oluşu, kimlere verilmesi ve kısmen de olsa hangi ürün ve madenlerden çıkartılması gerektiği hususlar kısmen belirtilmiş ancak paradan zekât verilebilmesi için aslî ihtiyaçlar dışında nisap miktarına ulaşmaları ve aradan bir yıl geçme şartı; bunun yanı sıra ziraî ürünlerin zekatlarındaki nisaba ve yağmurla sulananla ile insanların emeğiyle sulanan ürünlerin zekâtlarının nasıl verilmesi gerektiğiyle ilgili malumat yer almamaktadır. Bu gibi konular ile alakalı bilgilere sünnet/hadis'te yer verilmiştir.
- d) Hac meselesi, çok detay isteyen bir ibadet olduğundan dolayı Hz. Peygamber, insanların bu ibadeti kendisinden öğrenmelerini talep etmiştir. Kur'ân'da bu ibadetin farz oluşundan faziletinden hangi aylarda yapılması gerektiğinden telbiyeden, avlanmanın yasak oluşundan söz edilmiştir. Ancak mîkât sınırlarından, ihramlı kimsenin ne tür elbiseler giymesi gerektiğinden, haccın çeşitlerinden Kâbenin etrafında yapılan tavaf için abdestin şart oluşundan, safa-merve arasındaki tavaf sayısından, minada geceleminin hükmünden şeytan taşlama zamanından ve kaç adet taşın atılmasından ihramdan ne zaman çıkılacağından vb. ibadetlerden söz edilmemiştir. Bu ibadetlerle ilgili detay sünnette yer almıştır.
- e) Ramazan orucunun farz oluşundan, hikmetinden, bu ibadetin yılın belirli ayında ifa edilmesinden, tutamayan kimselerin ne yapmaları gerektiğinden, orucun başlangıç ve bitiş

vakitlerinden, oruç esnasında yemekten içmekten ve cinsel münasebetten uzak durulması gerektiğinden, iftardan sahura kadar ise bu eylemlerin mubah olduğu ifade edilmiştir. Ancak bu ibadet esnasında bilerek veyahut bilmeyerek bir şeyler yiyip içen, ağzına burnuna su alan, cinsel münasebette bulunan kusan, ihtilam olan menopoza giren vb. konulara girilmemiştir. Bunların tamamına sünnet tarafından vuzuha kavuşturulmuştur.

KAYNAKÇA

- Abdulğani b. Tâlip ed-Dimaşkî el-Haneî, *el-Lubâb fî Şarhi'l-Kitâb*, 4 Cilt. Beyrut: Mektebetul-İlmiyye, 1431.
- Ahmed b. Fâris b. Zekeriyya. *Mu'cemu Makâyisi'l-Lüga*, thk. Abdusselâm Muhammed Harun, 6 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1979.
- Alûsî, Şihâbuddîn es-Seyyid Mahmud. *Rûhu'l-Meânî*, thk. Muhammed Ahmed el-Amed-Ömer Abdusselâm es-Selâmî, 30 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi Turâsi'l-Arabî, 1999.
- Beydâvî, Nâsiru'd-Dîn eş-Şîrâzî, Abdullah b. Ömer. *Envâru't-Tenzîl va Esrâru't-Tenzîl*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mara'salî Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1418.
- Birişik, Abdulhamit. *Hint Altkitası ve Tefsir Ekolleri*, İstanbul: İfav Yayınları, 2019.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. Muhammed Züheyr b. Nasr b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Rûhu'l-Beyân*, 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, trs.
- Cisri, Muhammed b. Hüseyin. *er-Risâlatü'l-Hamidiyye fî Hakîkati'd-Diyâniyati va Hakîkati Şarîati'l-Muhammediyye*, Lübnan: Dâru'l-İman, 1998.
- Çelebi İlyas. "Kelime-i Şehâdet" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/36-37. Ankara: TDV Yayınları, 2019.
- Dâra Kutnî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer, el-Bağdâdî *Sünen ed-Dâra Kutnî*, thk. Komisyon, Beyrut: 2004.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman et-Temîmî es-Semerkindî. *Sünen ed-Dârimî*, thk. Hüseyin Selim ed-Dârimî b.y; Dâru'l-Muğnî, 2000.
- Demir, Şehmus. "Kur'ân'da Zekât Kavramının Etimolojik ve Semantik Analizi", *Atatürk İlahiyat Dergisi*, 28, (2007), 1-22.
- Ebû Dâvud Süleyman b. Eş'as b. İshak es-Sicistanî. *Sünen Ebî Dâvud*, thk. Muhammed Muhyiddîn b.y; el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâturidî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, thk. Muhammed Baslûm, 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Ebû Muhammed Abdulaziz b. Abdusselâm, *Tefsîru'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Ömer el-Vehbî Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1996.
- Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Hüseyin el-İsfahânî, *Tefsîru er-Râğip el-İsfahânî*, thk. Muhammed Abdulaziz nşr. Külliyyatü'l-Edep, Câmîatü Tanta, 1999.

- Ebu's-Suud Muhammed b. Muhammed b. Mustafa. *İrşâdu'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâyal-Kitâbi'l-Kerîm*, Beyrut: 9 Cilt. Dâru İhyâi Turâsi'l-Arabî, trs.
- Erkal, Mehmet. "Zekât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/207-209. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbu'l-Ayn*, thk. Abdullah Hindâvî, 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Harman Ömer Faruk. "Hac ve Kurban", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/386-389. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Hâzinî, Alâuddîn Ali b. Muhammed, *Lübâbü't-Tevîl fî Maâni't-Tenzîl*, thk. Muhammed Ali Şâhin, 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415.
- İbn Ahmed, el-Halil. *Kitâbu'l-Ayn*, thk. Abdulhamid Hindâvî, 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- İbn Mâce, Ebû Adillah Muhammed b. Yezid. *Sünen İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuad Andubaki, b.y. Dâru İhyâi Kütübi'l-Arabiyye, trs.
- İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, thk. Abdullah Aliyyu'l-Kebîr Muhammed Ahmed Hasbullah, Muhammed Haşîm eş-Şâzeli, 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.
- İsmail Hakkı el-İstanbulî, *Rûhu'l-Beyân*, 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Barduni İbrahim Atfays 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyya, 1964.
- Kurul, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2006.
- Kurul, *Fetvalar*, İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2019.
- Kurul, *Kur'ân-ı Kerîm Açıklamalı Meali*, Ankara; Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Bağdâdî. *en-Nüket ve'l-Uyûn*, thk. Es-Seyyid İbn Maksûd b. Abdirrahim, 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Merâğî, Ahmed b. Mustafa. *Tefsîru'l-Merâğî*, 30 Cilt. Mısır: Şeriketü ve Mektebetü Mustafa el-Bânî, 1946.
- Muhammed el-Emîn el-Hererî, *Hâdâiku'r-Ravhi ve'r-Reyhân fî Ravâbî Ulumi'l-Kur'ân*, 32 Cilt. Beyrut: Dâru Tûki'n-Necât, 2001.
- Mûsilî, Abdullah İbn Mahmud. *el-İhtiyâr li Ta'lîl- Muhtâr*, 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1937.
- Müslim, Ebu'l-Hasen b. Haccâc en-Nîsâbûrî. *el-Câmiu's-Sâhîh*, thk. Muhammed Fuad Abdubaki b.y; Dâru İhyâi Turâsi'l-Arabî, t.y.
- Nesefî, Ebu 'l-Berakât Abdullah b. Ahmed. *Medâriku't-Tenzîl ve Meâlimu't-Te'vîl*, thk. Yusauf Ali, 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyip, 1998.
- Özaktan, Fatih. *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Siyerin Rolü*, İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2017.
- Râğip el-İsfihânî, *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Halil Aytânî, Beyrut: Dâru'l-Marife, 2014.

- Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-Ğayb*, 32 Cilt. Beyrut:Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1420.
- Serahsî, Şemsu'l-Eimme, Muhammed İbn Ahmed. *el-Mebsût*, 30 Cilt. Beyrut: "Dâru'l-Marife, 1993.
- Şavkânî, Muhammed b. Ali Muhammed el-Yamanî. *Fethu'l-Kadîr*, 5 Cilt. Dimeşk: Dâru İbn Kesîr, 1414.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-Beyân fî Te'vili'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed, Şakir, 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Takî, Usmânî, Muhammed. *Sünnet'in Bağlayıcılığı*, çev. İbrahim Kutluay İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa b. Sevra. *Sünen et-Tirmizî*, Beşşâr Avvâd Maruf, b.y; Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1998.
- Yazıcı, Ahmet. "Kur'âncılık Ekolünün İstidlal Ettiği Âyetlerin Tahlili", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15 (Aralık 2021), 34-54.
- Yazıcı, Ahmet. "Kur'âncılık Ekolünün Türkiye Tarihine Mütevâzi Bir Katkı: Kalem Dergisi Örneği", *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (12 Aralık 2020), 533-554.
- Yıldırım, Enbiya. "Kur'ân'la Yetinme Söyleminin Çıkmazları", *İlahiyat Akademi Dergisi*, 7-8 (2018), 39.
- Yıldırım, Enbiya. *Kur'ân Bize Yeter Söylemi*, Ankara: Takdim Yayınları, 2019.
- Yitik Ali İhsan. "Oruç", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/416-425. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidit'-Tenzîl*, 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1407.

A Personality of High Point in Science: Urwah b. Zubayr

Adem HÖÇÜK*

Abstract

In the Islamic scientific tradition, there have been personalities who set the agenda, set the direction, and differed from their peers or equivalents thanks to their wide area of influence. The differences of these personalities were not only felt in their own time, but also their influence and power became more noticeable in the following periods and centuries. The lives of the people whose existence and difference are felt in any field of life have always been a matter of curiosity and were found worthy of research and learning. In the religious traditions, the prophets and the personalities who served as a bridge to their teachings were wondered, and details of their life adventures became the focus of attention. In the Islamic tradition of narration, the age of the subordinate who came after the companions and those who lived in that century performed a very important task in the transmission of religious/prophetic knowledge. The son of a very important family, one of the first Muslims, Urwah b. Zubayr also stands as a figure that is dealt with in this context. Because he took his place in the sources as a scholar of hadith, fiqh, tafsir and prophetic biography/maghâzî fields. Both in religious sciences and in the information about the life of Hz. Prophet, Urwah b. Zubayr covers a very large area. Our study, "A Personality of High Point in Science: Urwah b. Zubayr" is to explore and learn about Urwah's life more closely; it is intended to touch on the unknown aspects of his life.

Key words: Islam, Science, Urwah, Narration, History.

İlimde Bir Zirve Şahsiyet: Urve b. Zübeyr**

Adem HÖÇÜK

* Ph.D. Student, Atatürk University, Faculty of Theology, Department of Islamic History and Arts, Department of Islamic History and Siyar-i Nabi, Erzurum, Turkey.

Doktora Öğrencisi, Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, İslam Tarihi ve Siyar-i Nebi Anabilim Dalı, Erzurum, Türkiye.

** Bu makale Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, İslam Tarihi ve Siyar-i Nebi Anabilim Dalında devam eden "Urve b. Zübeyr Rivayetlerinde Siyar-i Nebi" başlıklı doktora tezindeki bir bölümün yeniden gözden geçirilip geliştirilmesiyle oluşturulmuştur.

hocuk17@hotmail.com

ORCID 0000-0001-5066-5885

Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 28 May / 28 Mayıs 2022

Accepted / Kabul Tarihi: 16 Jun / 16 Haziran 2022

Published / Yayın Tarihi: 28 July / 28 Temmuz 2022

Volume / Cilt: 9; Issue / Sayı: 18 Pages / Sayfa: -551-568

Suggested ISNAD Citation: Adem Höçük, "İlimde Bir Zirve Şahsiyet: Urve b. Zübeyr", Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 9/18 (Temmuz-July 2022), 551-568.

www.dergipark.org.tr

Öz

İslam ilim geleneğinde gündem belirleyen, yön tayin eden ve sahip olduğu geniş etki alanı sayesinde akranlarından ayrılan şahsiyetler var olagelmıştır. Bu şahsiyetlerin farkları sadece kendi yaşadıkları dönemde hissedilmemiş, aynı zamanda sahip oldukları etki ve güçler, sonraki dönem ve asırlara da tesir etmiştir. Yaşamın hangi alanında olursa olsun varlığı ve farklılığı hissedilen isimlerin hayatları hep merak konusu olmuş, araştırılmaya ve öğrenilmeye değer bulunmuştur. Dini geleneklerde peygamberler ile onların öğretilerine köprü vazifesi olan şahsiyetler merak edilmiş, yaşam serüvenlerine dair ayrıntılar ilgi odağı olmuştur. İslam rivayet kültüründe sahâbeden sonra gelen tâbiûn asrı ve o asırda yaşayanlar dini/nebevî bilgilerin aktarımında çok önemli bir vazife icra etmişlerdir. Tâbiûnun büyüklerinden olan ve ilk müslümanlardan çok önemli bir ailenin çocuğu olan Urve b. Zübeyr de bu kapsamda ele alınan bir şahsiyet olarak durmaktadır. Zira o, hadis, fıkıh, tefsir ve siyer/megâzî alanlarının âlimi olarak kaynaklardaki yerini almıştır. Hem dini ilimlerde ve hem de siyerde Urve b. Zübeyr ismi çok büyük bir alanı kaplamaktadır. Çalışmamız, "İlimde Bir Zirve Şahsiyet: Urve b. Zübeyr" adıyla Urve'nin hayatını daha yakından araştırmaya ve öğrenmeye; hayatıyla ilgili bilinmeyen yönlerine temas etmeye yöneliktir.

Anahtar Kelimeler: İslam, İlim, Urve, Rivayet, Tarih.

GİRİŞ

Sahâbe asrından sonra gelen tâbiûn devri dini ilimlerin naklinde çok önemli bir görev icra etmiştir. Sahâbe, Hz. Peygamber'den beslenirken, tâbiûn ise ashâbtan nemalanmıştır. Bu anlamda ikinci neslin, ilmi kimden ve nasıl aldıkları büyük bir önem arz etmektedir. Tâbiûn neslinin büyük ismi Urve b. Zübeyr, İslami ilimlerde yetkin bir şahsiyet olarak köprü vazifesi görmüştür. Bundan dolayı onun ismi hadis, fıkıh, tefsir ve siyer sahasında sıklıkla zikredilmektedir. Dolayısıyla onun hayatının ve ilminin öğrenilmesi aktardığı bilgilere yüklenecek anlamı daha da değerli kılacaktır.

Urve b. Zübeyr gibi dini ilim geleneğinin hemen her alanında otorite olmuş bir ismin hayatı ve ilmi zenginliğinin menşei elbette araştırılmaya değerdir. Biz de bu münasebetle çalışmamızda Urve'nin kısaca hayatını ele aldıktan sonra onu ilimde adeta bir abideye dönüştüren amillere temas etmeye çalıştık. Onunla ilgili sınırlı sayıda da olsa çalışmalar yer almakla birlikte bu makalenin, okuyucuya Urve hakkında faydalı bilgiler sunacağı düşüncesindeyiz.

1. İsmi, Nesebi, Doğumu ve Hayatı

Hulefâ-i Râşidîn döneminin ortalarında dünyaya gelen Urve b. Zübeyr, tabiûn tabakasının en önemli isimlerindendir ve "kibâr-ı tâbiîn" olarak nitelenen "büyük tâbiîler" arasındadır. Kaynaklarda ismi konusunda hiçbir ihtilaf yoktur. İsmi, Urve b. Zübeyr b. Avvâm b. Huveylid b. Esed b. Abdüluzza b. Kusay b. Kilâb el-Esedî el-Kuraşî Ebû Abdullah el-Medenî'dir.¹ Daha çok "Ebû Abdullah" künyesiyle tanınırken o dönemde birden fazla

1 Ebû Abdullah Muhammed İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye 1410/1990), 5/136; Ebü'l-Kâsım Ali b. Hasan b. Hibbetüllâh İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, thk. Amr b. Garâme el-Amrevî, (yrs. Dâru'l-Fikr 1415/1995), 40/237; Yûsuf b. Abdurrahman b. Yûsuf Ebû'l-Haccâc

künye kullanımı olduğundan "Ebû Muhammed" künyesini de kullanmıştır.² Nesebi, Hz. Peygamber ile baba tarafından dördüncü dedesi, Kusay b. Kilâb'ta birleşmektedir.³ Ona Urve ismi, babası tarafından verilmiştir. Hişâm b. Urve babasına isim verme bahsini Urve b. Zübeyr'den şu şekilde aktarmaktadır: *Zübeyr b. Avvâm'ın anlattığına göre, Talhâ b. Ubeydullâh, oğullarına peygamber isimleri vermekteydi. Muhammed (sav)'den sonra peygamber gelmeyeceğini biliyordu. Zübeyr ise "ben de oğullarımı, şehitlerin isimleriyle isimlendiriyorum," diyerek Urve'nin ismini, Urve b. Mes'ud'dan⁴ (ö. 9/630) ya da Urve b. Esmâ b. Salt'tan⁵ mülhem olarak vermiştir.*

Urve b. Zübeyr'in soyu, hem kendi döneminin hem de sonraki dönemlerin bilindik ve köklü bir ailesinden gelmektedir. Urve b. Zübeyr'in annesi, raşit halifelerin ilki olan Hz. Ebû Bekir'in kızı, hicrete hazırlık sürecinde babası ve Hz. Peygamber'in yol azığını belindeki kuşakla bağlaması sebebiyle Hz. Peygamber tarafından kendisine "zatü'n-nitâkeyn"⁶ (iki kuşak sahibi) denilen⁷ Esmâ bint Ebû Bekir es-Siddîk'tır.⁸ Babası ise "havâri-i Resûlullâh" lakabıyla⁹ nispetlenen¹⁰ Zübeyr b. Avvâm'dır.¹¹ Ninesi, Hz. Peygamber'in halası Safiyye bint Abdülmuttalib; halası, Hz. Peygamber'in eşi Hz. Hatice ve teyzesi Hz. Peygamber'in eşi Hz. Ebû Bekir'in kızı Hz. Âişe'dir.¹²

Cemâlüddin b. Zekî Ebû Muhammed el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fî Esmâ'ir-Ricâl*, thk. B. Avvâd Ma'rûf, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1400/1980), 20/11-12; Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî Ebû'l-Fadl, *Tehzîbü't-Tehzîb*, (Hind: Matbaatü Dairetü'l-Maârifü'n-Nizâmîyye, 1326), 7/180.

2 Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail b. İbrahim el-Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr*, (Haydarabad: Dâiretü'l-Meârifü'l-Osmaniye, trs.), 7/31; İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 40/237; Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed el-Hanbelî Ebû'l-Felâh İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-Zehab fî Ahbâri men Zehab*, thk. Muhammed Arnaût, (Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1406/1986), 1/372.

3 İbn Sa'd, *Tabakât*, III, 73; Ebû Amr Halife b. Hayyât b. Halife eş-Şeybânî el-Basrî, *Tabakâtü Halife b. Hayyât*, thk. Süheyl Zekkâr, (yrs: Dâru'l-Fikr, 1993), 322; İbn Kuteybe ed-Dîneverî, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *el-Ma'ârif* (2. Baskı), thk. Servet Ukkâşe, (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyye, 1992), 1/219.

4 İbn Sa'd, *Tabakât*, III, 74; Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvud el-Belâzurî, *Ensâbü'l-Eşraf*, thk. Süheyl Zekkâr vd., (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1417/1996), 9/423; İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 40/7.

5 Ahmed b. Hüseyin b. Ali b. Mûsâ Ebû Bekr el-Beyhakî, *Delâilü'n-Nübüvve ve Ma'rifetü Ahvâli Sâhibü's-Şerî'a*, thk. A. Kal'acî, (yrs: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1408/1988), 3/352; Şemsüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *el-Mühezzeb fî İhtisâri's-Süneni'l-Kebîr*, thk. Heyet, (yrs: Dâru'l-Vatan, 1422/2001), 7/3797.

6 İzzüddin İbnü'l-Esîr Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Cezerî, *Üsdü'l-Gâbe fî Ma'rifeti's-Sahâbe*. thk. M. İbrahim el-Bennâ vd., (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1409/1989), 6/9.

7 Alparslan Kartal, "Hadis İliminde Kadın Muhaddislerin Lakapları Üzerine Bir İnceleme", *EKEV*, 25/86, (2021), 97.

8 İbn Sa'd, *Tabakât*, 5/136.

9 Kartal, "Hadis İliminde Elkab Edebiyatı'nın Doğuşu ve Gelişimi", *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi (ASEAD)*, VIII/2, (2021), 250-276.

10 İbn Hacer *el-İsâbe fî Temyizi's-Sahâbe*, thk. Âdil Ahmed vd., (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1415), 2/459.

11 İbn Sa'd, *Tabakât*, 3/74; Ebû'l-Abbas Şemsüddin İbn Hallikân Ahmed b. Muhammed b. İbrahim Ebû Bekr, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâ'ü Ebnâ'i'z-Zamân*, thk. İhsan Abbas, (Beyrut: Dâru Sâdir, 1900-1994) 3/255.

12 İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Gâbe*, 3/138.

Urve b. Zübeyr'in doğum tarihiyle ilgili farklı tarihler zikredilmiş olursa da¹³ genel kabul gören tarih 23/643 yılıdır ki bu tarih yani Hz. Ömer devrinin sonu ile Hz. Osman'ın devrinin başına tekabül etmektedir. Annesiyle babasının ayrılmasından sonra Urve, babasıyla birlikte kalmıştır.¹⁴

Urve b. Zübeyr'in yaşadığı tarih aralığı için İslam tarihinin ilk, en netameli ve kaotik ortamı denilse yanlış olmaz. Zira Urve, müslümanlar arasında ilk defa ortaya çıkan toplumsal/siyasi bir hareket/isyan sonucunda Medine'de vuku bulan kargaşaya ve halife Osman'ın katline (35/656) şahit olmasından sonra bu defa da Cemel Vak'ası'nda (36/656) babası Zübeyr b. Avvâm'ın şehit edilmesinin acısını yaşadı. Bundan sonra Urve b. Zübeyr farklı gerekçelerle Medine'den ayrılarak yedi yıl kalacağı Mısır'a gitti.¹⁵ Mısır serüveni sonrası tekrar Medine'ye dönen Urve'nin yaşayacağı feci olaylar bunlarla da sınırlı değildi. Emeviler'in kurulmasından sonra özellikle Yezid b. Muaviye dönemiyle birlikte yaşanan Kerbelâ faciası (61/680), Harre Vak'ası (63/683) ve abisi Abdullah b. Zübeyr'in hilafet süreci ve öldürülmesi (64/684-73/693) hadiselerine de yakinen şahitlik etti. Onun hayatında Harre'nin farklı bir anlamı ve Abdullah'ın hilafet sürecinin önemli bir yeri vardır. Birincisi sebebiyle o zamana kadar yazmış olduğu eserlerini yakmış, ikincisiyle de "devrinin siyasi olaylarına karışmadı" iddiasını boşa çıkarmıştır. Çünkü Abdullah b. Zübeyr'in Mekke'de ilan ettiği halifeliği süresince o aktif bir rol üstlenmiştir.¹⁶

Urve, kardeşinin öldürülmesini mütakiben Emeviler'e biat ettikten sonra¹⁷ Medine'ye yerleşerek hayatının kalan kısmını burada geçirdi. Emevi idarecileri Abdülmelik b. Mervan ve Velid b. Abdülmelik ile yakın bir ilişki içinde oldu.¹⁸ Çok sayıda fakihin vefat etmesi nedeniyle "senetü'l-fukahâ" denilen 94/713 yılında Fur' köyündeki evinde vefat eden Urve oraya defnedildi.¹⁹ O, cömert²⁰ ve ibadetlerine düşkün bir kul²¹ olarak bilinmektedir.

13 İbn Hallikân, *Vefeyât*, 3/258.

14 İbn Sa'd, *Tabakât*, 8/199.

15 İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 40/271-272; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, (3. Baskı), thk. Şuayb el-Arnâvût vd., (yrs: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985), 4/423.

16 Şemsüddin Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî, *et-Tuhfetü'l-Latife fi Târîhi'l-Medineti's-Şerife*, (Beyrut: el-Kütübü'l-İlmiyye, 1414/1993), 2/259; Ali Rıza Sayar, *Abdullah b. Zübeyr*, (Samsun: Ondokuz Mayıs Üni. Yüksek Lisans Tezi, 1988), 116.

17 Ebû Abdullâh Muhammed b. İshâk b. Abbâs el-Fâkihî, *Ahbâru Mekke fi Kadîmi'd-Dehr ve Hadîsîh*, (4. Baskı), (Mekke: Mektebetü'l-Esedî, 1424/2003), 2/377; Zehebî, *A'lâmü'n-Nübelâ*, 4/432; Urve b. Zübeyr, *Megâzî Resûlillâh*, thk. M. Mustafa el-A'zamî, (Riyad 1401/1981), 42-43.

18 Şaban Öz, *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri*, (Ankara Üni. Doktora Tezi, 2006), 147.

19 İbn Sa'd, *Tabakât*, 5/139.

20 Semhûdî, Ali b. Abdullah b. Ahmed Nureddin es-Semhûdî, *Vefâü'l-Vefâ bi Ahbâri Dâri'l-Mustafâ*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1419), 3/191.

21 Ebû Yusuf Yakûb b. Süfyân el-Fesevî, *el-Ma'rife ve't-Târîh I-III*, thk. Ekrem Ziyâ el-Ömerî, (Bağdat: Matbaatü'l-İrşâd), 1393/1973, 1/552; Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, thk. Abdurrahman b. Yahya vd., (Haydarâbad: Meclisü Daireti'l-Meârifî'l-Osmaniyye, 1382/1962), 1/217; İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 40/259.

2. Urve b. Zübeyr'in Yaşadığı Dönemde İslam Coğrafyasındaki İlmî Hareketlilik

Hız. Peygamber'in Medine'ye hicreti ile vahyin merkezi değişmiş, ilmin merkezi artık Medine olmuştur. Nübüvvetin ana halkası mesabesinde bulunan bu mekândan çeşitli vesilelerle diğer şehirlere giden sahâbîler vardıkları yerlerde ilmi faaliyetlere girişmişlerdir. Genişleyen ilim halkaları sahâbe ile sınırlı kalmamış; sonraki nesiller de şeyhlerinden öğrendikleri ilimleri geliştirerek onların metotlarıyla devam ettirmişlerdir. Böylece bölgesel ilmi anlayış/metot/ekoller vücut bulmaya başlamıştır. İlahi bilginin yanında nebevi bilgiyi de uhdesine alan sahâbe dini ilimlerin vazgeçilmez isimleri olmuştur. Bilhassa Urve b. Zübeyr'in de haber kaynakları arasında yer alan Ebû Hureyre (ö. 58/678), Hz. Âişe (ö. 58/678), Abdullah b. Abbas (ö. 68/688), Abdullah b. Ömer (ö. 73/692), Ebû Saîd el-Hudrî (ö. 74/693) ve Câbir b. Abdullah (ö. 78/697) gibi çok rivayette bulunuşlarıyla meşhur olmuş sahâbîler ile Hz. Peygamber fikhını en iyi bilen üç sahâbîden biri olan Zeyd b. Sâbit²² (ö. 45/665), burada bulunan birikimin aktarımında mühim bir görev üstlenirken aynı zamanda Medine'ye özgü ilmi anlayışın oluşmasına büyük katkı sağlamışlardır.

Resûlullah'ın vefat etmesinden sonra da uzunca bir süre Medine, ilimde merkez oluşunu devam ettirdi. Hz. Peygamber'in rahle-i tedrisinden geçen sahâbeden ilmî anlamda nemalanan tâbiûn nesli, onlardan aldıkları mirasın şekillenmesinde ve teorik olarak geliştirilmesinde oldukça önemli bir mevkiye sahiptir. Bu tabakada, tâbiûnun büyükleri arasında sayılan bazı isimler, Medine'nin meşhur fakihî Saîd b. Müseyyeb (ö. 94/713), Urve b. Zübeyr, Kasım b. Muhammed b. Ebû Bekir (ö. 107/725), Ebân b. Osman b. Affân (ö. 105/723), Sâlim b. Abdullah b. Ömer (ö. 106/724), Nâfi' mevlâ Ömer (ö. 117/735), Kabîsa b. Züeyb (ö. 86/705) ve Ömer b. Abdülazîz (ö. 101/720)'dir. Sahâbe hayatta iken bile görüşleri alınan Medine'nin meşhur "fukahâ-i seb'a"sı bu dönemin bütün İslam coğrafyasında gözde ve aranan isimleridir.

Asr-ı saadetten sonra İslam coğrafyası genişlemiş ve bunun bir sonucu olarak İslam, Arap olmayanlar arasında da yayılmaya başlamıştır. Yeni kültüre ve yeni dine henüz tam anlamıyla adapte olamamış "mevâlî", aradaki eksikliği kapatma heyecanı ile, ilmi kültürü kazanma gayretine girişmişti. Medine dışındaki diğer ilim merkezlerinde ilim tâbiûn devrinden itibaren hassaten abâdilenin²³ vefatından sonra artık Arap olmayanlara intikal etmiş;²⁴ Şam, Kûfe ve Basra gibi merkezlerde böylece ilmin önderleri mevâlîden çıkmaya

22 Fesevî, *el-Ma'rife ve't-Târîh*, 1/353, 714; İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 6/154; Zehebî, *A'lâmü'n-Nübelâ*, 2/438.

23 Genç sahâbe tabakasında yer alan ilmi yönleriyle meşhur dört Abdullah için kullanılan terim. Bunlar: Abdullah b. Abbâs, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Zübeyr, Abdullah b. Amr b. Âs'tır.

24 Osmân b. Abdurrahmân Ebû Amr Takıyyüddîn İbn Salâh, *Ma'rifetü Envâ'i 'Ulûmi'l-Hadis/Mukaddimetü İbn Salâh*, thk. Nureddin İtr, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1406/1986), 404.

başlamıştır. İlim merkezlerinde yaşanan bu durumun belki de tek istisnası Medine'ydi. Fukahâ-i seb'a, mevâlînin etkinliğinin Peygamber şehrine geç girmesinde önemli bir faktör olmasına karşın, tâbiûn devrinin sonuna yaklaşıırken ilim burada da el değiştirmeye başlamıştır. Mevâlîden, nakilde bulunmama noktasında hassas davranan ve ensar-muhacir evlâdını tercih eden²⁵ İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/742), yaşanan bu duruma bir tepki olarak Urve b. Zübeyr'in ravileri arasında da yer alan Ebü'z-Zinâd'ı (ö. 130/748) ve Rebîa b. Ebû Abdurrahmân'ı (ö. 136/753) işaret ederek, bu iki köle Medine'yi ifsat etti, demiştir.²⁶

Hicri birinci asrın sonuna kadar ilimlerin gerçek anlamda ekolleşmesine ve sistematize edilmesine rastlanılmamaktadır. Münferit olarak özel ilgiler dışında ilimler genel hadis öğretimi içinde gerçekleşmektedir. Bundan dolayı Medine'de, özellikle hadis bilginlerinin çokluğu göze çarpmaktadır. Ulemanın şahsi olarak kitabette bulunmalarına ender olarak rastlansa da yazım çok da teşvik ve takdir edilen bir durum değildi. İlimin zayı olmasından endişe eden Emevî halifesi Ömer b. Abdülaziz, Medine valisine yazdığı bir mektupla, ehl-i Medine'nin sahip olduğu hadisleri kayıt altına almasını istemiştir.²⁷

Bu dönemde, sistematik birer disiplin haline gelmemiş olsa da İslami ilimlerin fikri alt yapıları ortaya çıkmaya başlamıştı. Rivayet yöntemleri, hangi haberlerin yazılması gerekliliği, isnadın kullanımı ve şartları, tedvin faaliyetleri devrin, zorunluluklar üzerine ortaya çıkardığı metotlardı. Özellikle isnad kullanımı, rivayet yönteminde yeni bir pencere açmıştı. Derin siyasi hizipler, itikadi farklılıklar, fikhî ve kazâî uygulamalar, bid'at ve hurâfeler, hadis uydurmacılığının yaygınlaşması ve fitneler, isnad kullanımını zorunlu hale getirmişti.²⁸ Âlimler, isnadı dinden kabul edip, dininizi kimden aldığınıza dikkat edin,²⁹ uyarısında bulunarak, konunun ciddiyetini zihinlere yerleştirmek istiyorlardı.

Medine'de ilim, hadisle sınırlı değildi. Hz. Peygamber'in Muâz b. Cebel'i Yemen valisi olarak görevlendirdiği esnada aralarında vuku bulan konuşma³⁰ fıkhıta akl-ı selimin istimalinin yolunu açmıştı. Sonraları hulefâ-i raşidinin sünneti, özellikle Hz. Ömer'in uygulamaları/ictihatları, Medine dışındaki müslümanlar için birer pusula vazifesi görüyordu. Hadis-sünnet temelinde fikhıyla meşhur olmuş Zeyd b. Sâbit, Hz. Âişe ve Abdullah b. Ömer, bu şehrin fakihleri arasında ön plana çıkan isimleridir. Tâbiûn neslinden gelen Saîd b. Müseyyeb ve Urve b. Zübeyr gibi ilimde kendini ispat etmiş şahsiyetler,

25 Belâzürî, *Ensâb*, 10/48.

26 Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullâh b. Muhammed b. Abdilber b. Âsım en-Nemerî, *Câmi'u Beyâni'l-İlm ve Fadlih*, thk. Ebi'l-Eşbal ez-Züheyrî, (yrs: Daru İbnü'l-Cevzî), 1994, 2/1095.

27 Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Heyet, (Beyrut: Dâru Tûki'n-Necât, 1422), "İlim", 34; Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit b. Ahmed b. Mehdi el-Hatîb el-Bağdâdî, *Takyîdü'l-İlm*, Beyrut: tsz, 105.

28 Kartal, "Cerh-Ta'dîl İliminde "Deccâl" Kavramının Kullanımı", *Usûl: İslam Araştırmaları*, 35, (2021), 141.

29 Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî, *Sahîhu Müslim*, (Mukaddime), thk. M. Fuad Abdülbaki, (Kahire: Matbaatü İsa el-Bâbî, 1374/1955), 5.

30 İbn Sa'd, *Tabakât*, 3/132; Belâzürî, *Ensâb*, 10/68.

sahâbeden sonra Medine'nin yeni sembolleriydi. Bu bağlamda Medine'ye vali tayin edilince Ömer b. Abdülaziz'in yaptığı ilk icraatlardan biri, Hz. Ömer gibi on kişiden oluşan (bunlar çoğunlukla fakihlikleriyle bilinen kişilerdi), bir danışma meclisi oluşturmasıdır.³¹ Bu dönem Medine fakihlerinin görüşleri, yaşadıkları şehrin sınırlarını aşarak Şam idaresine de dayanak olmuştur.

Hz. Peygamber'in tebliğ, tebyin ve temsil vazifesi vardı. O, ilk müfessir olarak dinin izaha muhtaç kısımlarını anlaşılır hale getirmişti. Sahâbe ise Hz. Peygamber'in metoduyla hareket etmiş fakat ondan farklı olarak Kur'an'ı kendi ictihatlarıyla da tefsir etmeye başlamalarına³² karşın, bu konuda Hz. Peygamber'in ihtarı münasebetiyle³³ çok dikkatli davranmışlardır. Hem Resûlullah hem de sahâbe döneminde Kur'an'ın tamamı tefsir edilmemişti. Yapılan tefsirler Kur'an'ın bütününe yönelik değil, parçalı ve kısım kısım idi. Zira Hz. Peygamber döneminde anlaşılmayan yerler hemen sorulup cevap alınabiliyordu. Sahâbe döneminde ise tevarüs eden nübüvvet hatırası tazeydi ve nakledilen bilgi ortaya çıkan ihtiyaçlara iktifa ediyordu. Bununla birlikte sadırlarda bulunan bu tefsirler, henüz satırlara dökülmemişti. Tefsir ilmi, yeni müslüman olmuş mevali ile sonraki nesillerin Kur'an ayetlerini doğru anlamaları ve yaşamaları için hayati bir öneme sahipti. Bu nedenle ilmin aktarım zincirinde çok önemli bir halka olan tâbiûnun, sahâbi müfessir hocaları arasında Ali b. Ebî Talip (ö. 40/661), Abdullah b. Abbâs (ö. 68/687), Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/653), Ubey b. Ka'b (ö. 33/654) ve Abdullah b. Zübeyr (ö. 73/692) yer almaktadır. Müfessir sahâbiler etrafında toplanan talebeleri, tefsir ilminin gelişmesine ciddi katkılar sağlamışlardır. Önceki dönemlerden farklı olarak tâbiûn devrinde ilk tefsir müellifleri eser telifine girişmiş; Kur'an'ın tümünü tefsir eden müstakil eserler inşa edilmiştir.³⁴ Saîd b. Cübeyr (ö. 94/713), Mücâhid b. Cebr (ö. 103/721), Ebü'l-Âliye (ö. 90/709) ve Alkame b. Kays (ö. 62/682) tâbiûn tabakasının bilinen müfessir âlimlerindedir. Abdullah b. Abbâs önderliğinde "Mekke Tefsir Ekolü";³⁵ Ubey b. Ka'b öncülüğünde "Medine Tefsir Ekolü";³⁶ Abdullah b. Mes'ûd liderliğinde ise "Irak/Kûfe Tefsir Ekolü"³⁷ kendine özgü usulleriyle teşekkül etmeye başlamıştır.

Hicri birinci asırda en geç ortaya çıkan ya da çok fazla ilgi gösterilmeyen ilmi alan, kelimedir. Bilhassa sahâbe, tartışmalı konularda sükût etmeyi tercih ederken takip eden tabakalar aynı sessizliği göstermemiş ve belli mesellerde fikri/ilmi münazaralar

31 İsmail Yiğit, "Ömer b. Abdilaziz", *DİA*, 2007, 34/53.

32 İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, (13. Baskı), TDV Yay., Ankara 2003, 235; Muhsin Demirci, *Tefsir Târîhi*, (11. Baskı), İFAV, İstanbul 2011, 79.

33 Muhammed b. Cerir b. Yezid b. Kesir Ebû Ca'fer et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili'l-Kur'ân*, thk. A. Muhammed Şâkir, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000), 1/78.

34 Fuâd Sezgin, *Târîhu Türesi'l-Arabî*, (Riyad: yy., 1411/1911), 1/69-75.

35 Demirci, *Tefsir Târîhi*, 93-94.

36 Demirci, *Tefsir Târîhi*, 95.

37 Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, 236-238; Demirci, *Tefsir Târîhi*, 88.

yaşanmıştır. Fitne olaylarının ortaya çıkışı, müslüman gruplar arasındaki siyasi/askeri çatışmalar, aşere-i mübeşşerenin ahvali, halife seçimleri gibi mevzular kader-cebr kavramlarının tartışılmasına, iradenin mahiyeti, ihtiyar/iztirar ve kulun tasarrufları etrafında ateşli ilim meclislerinin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Kalam ilmi, İslami ilimler arenasına geç çıkmasına rağmen popüleritesini süratle artırmış; rivayet üzerine bina edilmiş dini ilimlerde akıl unsurunu daha yüksek seviyede kullanmayı esas almıştır. Bütün bunlara ek olarak amel-iman ilişkisi, mürtekb-i kebirenin durumu ve kader meselesi, Havaric, Şia, Mürcie, Cebriyye ve Kaderiyye'nin doğuşuna sebep olmuştur. Kelama dair telifler ilk asırda ortaya çıkmaya başlamış; Hasan el-Basrî (ö. 110/728), Ömer b. Abdilaziz ve Hasan b. Muhammed (ö. 110/728) bu konularla ilgili te'lifatta bulunmuştur.³⁸

Hicri I. asırda ilmin ana mekânı, farklı dinamikler nedeniyle Medine'ydi. Resûlullah'ın vefatından sonra da aynı özelliğini koruyan Medine'yi farklı kılan şey sahâbeydi. Fetihlerin yanında Hz. Ömer'in "şehri terk etme" yasağının Hz. Osman tarafından kaldırmasından sonra ilim civar coğrafi merkezlerle taşınmaya başladı. Özellikle Hz. Ali'nin başkenti Kufe'ye nakletmesi ve sonrasında başlayan Emevi idaresi Medine'yi siyaseten geri planda bıraksa da; şehir ilmi ağırlığını uzun bir süre kaybetmedi. Pek çok sahâbinin yer aldığı Medine'den sonra ilim konusunda ikinci önemli merkez Mekke olmuştur. Özellikle haccın burada ifa ediliyor oluşu müslümanları ibadet gayesiyle bir araya getirirken aynı zamanda ilmî tedrisat açısından da münbit bir bölgeydi Mekke. Abdullah b. Abbas hususen burada temayüz eden bir isim olmuştur.

Belki de dönemin ve bölgenin en hareketli bölgesi Irak'tır. Basra ve Kûfe kıyam hareketlerinin yanında ilmin neşvünema bulduğu şehirlerdi. Ebû Mûsa ve Abdullah b. Mes'ud (ö. 32/652) ilmin önderleri olurken, buradaki sahâbinin erken vefatı, ilmin erken dönemde sonraki nesle geçmesine neden olmuştur. Siyasi devletin başkenti ünvanı kazanan Şam bölgesi ise giderek bir çekim ve cazibe merkezi olmuştur. Urve b. Zübeyr'in çağdaşı ve ders arkadaşı Kabîsa b. Züeyb (ö. 86/705) ile Mekhûl (ö. 112/730) Şam diyarının göze çarpan isimlerindendir.

Urve b. Zübeyr'in vefatına kadar tekabül eden süreci özetlemeye çalıştığımız yukarıdaki bilgilerden, mezkûr dönemde hadis merkezli olmak üzere, fıkıh ve tefsir ile kalam sahasında isimlerin temayüz etmeye ve bu ilimlerim ekolleşmesine giden paradigmanın oluşmaya başladığı görülmektedir. Bununla birlikte devrin önde gelen isimleri bütün ilimlere hâkim durumdaydı. Bunu az sonra yer vereceğimiz Urve b. Zübeyr örneğinde görmek mümkündür.

38 Sezgin, *Târîhu Tûrasi'l-Arabî*, 4/11-16.

3. Urve b. Zübeyr'in İlme Olan İhtiyakının Perde Arkası

Hicretin 23. yılında Medine'de doğan Urve b. Zübeyr, Resûlullah'ı göremese de sahâbenin büyük bir bölümüne yetişmiştir ve bu yüzden kibâr-ı tâbînden sayılmaktadır. Bu tabakanın en meşhurları Urve b. Zübeyr ve Said b. Müseyyeb'tir. Kur'an ve sünnet dışında sahâbe kavlinin ve amelinin de teşekkül ettiği bu süreç, Urve'nin yakinen şahitlik edeceği bir zaman dilimini ihtiva etmektedir. Dolayısıyla onun yaşadığı zaman ve zemin ilim açısından çok münbittir ve Urve, bu zengin hazineden payına düşeni almanın gayreti içerisinde olmuştur.

Aslında Urve b. Zübeyr'in rivayet dünyasında aranan bir isim olmasının temelinde onun sahip olduğu nesep bağı gelmektedir. Urve'nin nesep durumu onu Hz. Peygamber'e yaklaştırırken, teyzesi Hz. Âişe'nin yanına rahatça girip çıkması, ona büyük bir avantaj sağlamıştır. Ancak onu farklı kılan bu hususa değinmeden önce onun ilme yönelmesine sebep olabilecek temel amillerden birisi belki de en önemlisi olup gözardı edildiğini düşündüğümüz bir noktaya temas etmenin daha doğru olacağı kanaatindeyiz: Siyasi/ictimai kargaşa.

Medine sokaklarındaki isyancılara ve Hz. Osman'ın katledilmesine çocuk yaşta şahit olan Urve b. Zübeyr'i belki de derinden sarsacak ve gelecek planlamasında önemli bir etkiye sahip olacak olay Cemel Vakası'dır. Ancak Cemel'den önce yaşananlar da Urve'nin ruh dünyasındaki yerini almıştır. Hz. Osman'ın katline giden süreçte ve sonrasında Medine'de sözüne itibar edilenlerden biri de istişare heyeti üyesi ve doğal halife adayı Zübeyr b. Avvâm'dı. Babasıyla annesinin ayrılmasından sonra (Urve'nin o zaman 3-4 yaşlarında olduğu belirtilmektedir)³⁹ hayatına babasının yanında devam eden Urve,⁴⁰ bu ilk kaotik ortamı belki yetişkin bir kişi idrakinde olmasa bile (yaklaşık oniki yaşında bir çocuk olarak) olayları kavrayabilecek ve aktarabilecek durumda olduğunu anlattığı şu hadise ile göstermektedir: *Çocukluk dönemimde Osman'ı muhasara edenlere bakıp duruyordum. İsyancılardan biri halifenin yanına girmek için atıldı. Hz. Osman'ı korumak için orada bulunan kardeşim Abdullah hemen onu yakaladı. Önce onu dövdü, sonra da öldürdü. Benimle beraber yanımda duran çocuğa, asiye öldüren benim kardeşimdir, dedim. Bunun üzerine sözlerimi duyan diğer muhalifler hemen harekete geçip beni aramaya koyuldular. Beni bulup zararsız olduğumu görünce serbest bıraktılar.*⁴¹ Urve b. Zübeyr'in çocukluk dönemini yaşadığı şehirdeki bu kargaşanın, onun üzerinde nasıl bir tesir bırakabileceğini göstermesi açısından yukarıdaki rivayet önemlidir. Ayrıca Medine'nin muhasara edilmesi ve halifenin katledilmesi sürecinde sorumluluk alan tek ismin sadece Zübeyr b. Avvâm olmadığı

39 Adnan Demircan, "İlk Siyercilerden Urve B. Ez-Zübeyr Ve Tarihçiliği", ed. Hidayet Aydar vd., *Hicrî Birinci Asırda İslâmî İlimler - II -*, (İstanbul: Ensar Nşr., 2020), 651.

40 İbn Sa'd, *Tabakât*, 8/199.

41 İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 40/246; Zehebî, *A'lâmü'n-Nübelâ*, 4/422-423.

anlaşılmakta; oğlu Abdullah'ın da hadiselerin teskini için canhıraş mücadele ettiği görülmektedir. Bu kapsamda Zübeyrî ailenin bir ferdi olan Urve de belki abisi kadar aktif olmasa da o günleri gösteren fotoğrafın kadrajı içinde görülmektedir.

Halifenin katledilmesinden sonra İslam Devleti'nde sular durulmamış; tam aksine olaylar daha karmaşık ve öngörülemez bir noktaya evrilmiştir. Maktul halifenin kanını talep etmek maksadıyla Hz. Âişe, Zübeyr b. Avvâm ve Talha b. Ubeydullah öncülüğündeki Cemel ashabının⁴² Mekke'deki teşekkül ve Basra'ya hareket etme anlarına yine Urve, meraklı bir göz olarak şahitlik etmiştir. Hz. Zübeyr, aile efradından yanına sadece oğlu Abdullah'ı almış; diğer çocuklarıyla ağlaşıp vedalaşmış ve onları geride bırakmıştır.⁴³ Urve b. Zübeyr bu seferden geri kalmak istemeyerek ordunun içine karışmış ancak fark edilmelerinden sonra yaşlarının küçüklüğü nedeniyle Ebû Bekir b. Abdurrahmân (ö. 94/713) ile birlikte geri gönderilmişlerdir.⁴⁴ Urve'nin o gün on üç yaşında olduğunu söylenmektedir.⁴⁵ Bu hadise neticesinde o, babasını kaybetmiş ve en yakınındaki isimlerin ise mağlup ve yaşananların müsebbibi olmalarının verdiği mahcubiyet ve pişmanlıkla Medine'ye gelişlerine tanıklık etmiştir.

Cemel'in en azından hazırlık aşamasına ve sonuçlarına şahitlik eden Urve b. Zübeyr'in, bu olan bitenlerden en azından düşünsel olarak uzak kalmış olması makul görünmemektedir. Belki de onun hayatını, Cemel'den önce ve sonra olarak ikiye ayırmak da mümkündür. Zaten siyasi kargaşanın içinde büyüyen Urve'nin hayatı, babasının ölümüyle birlikte herc ü merc olmuştur. Babası ve kardeşinin günlük siyasette yer almasına karşı, onun ilme yönelmesi ve siyasetten olabildiğince uzak kalma gayreti, bu hadiselerle ilişkilendirilebilir. Abdullah b. Ömer gibi tarafsızlığını baştan ilan eden, Hz. Âişe gibi Cemel'den sonra vefatına kadar siyasetten uzak duran sembol isimler, onun dünya görüşünün şekillenmesinde müessir olmuşlardır. Şayet Cemel'de beklenti gerçekleşip başarılı olunsaydı bugün, Urve'nin girişebileceği aksiyonların ve çok farklı misyonların konuşuluyor olması, kuvvetle muhtemeldi. Ancak bundan sonra o, Abdullah b. Zübeyr'in hilafet iddiasında bulunduğu dönem haricinde herhangi bir siyasi faaliyet içerisinde olmamıştır.

Cemel'den sonra uzun bir süre siyasi arenadan uzak kalan Zübeyr ailesinin diğer fertleri gibi Urve b. Zübeyr de gerekçesi geçim sıkıntısı gibi görünen ama aslında perde

42 Ethem Ruhi Fıçlalı, "Cemel", *DİA*, 1993, 7/320.

43 Seyf b. Ömer, el-Esedî, *el-Fitnetü ve Vak'atü Cemel*, (7. Baskı), thk. A. Râtib Armûş, (yrs: Daru'n-Nefâis, 1413/1993), 116-117; Taberî, *Târîh*, 4/460.

44 İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 40/247; Mizzî, *Tehzib*, 20/22; Zehebî, *A'lâmü'n-Nübelâ*, 40/423; İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, 7/183.

45 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (yrs: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 3/35; İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, 7/184. Ayrıca Bkz. Sehâvî, *Tuhfe*, 2/258.

arkasında mahcubiyet ve takibat tedirginliği olduğunu sandığımız nedenlerden ötürü Medine'den ayrılarak önce Basra'da vali İbn Abbas'ı ziyaret ederek maddi destek almış;⁴⁶ sonra da yedi yıl kalacağı ve evleneceği Mısır'a gitmiştir.⁴⁷ Böylece o, tabiri caizse kendine hayata "yeniden başlama" imkanı vermiştir.

Siyasi/ictimai hareketlenmelerin yoğun olduğu özellikle hicri birinci asrın ilk yarısından sonra itikadi bakımdan da değişimler ve gelişmeler gözlemlenmektedir. Sıffin'den sonra ortaya çıkan "Haricî" gruptan⁴⁸ başka Kerbela olayında Hz. Hüseyin'in şehadetine engel olamadıkları için pişmanlık yaşayan "Tevvâbîn" hareketi⁴⁹ ile Muhtar es-Sakafî ile ilintili "Keysâniyye"⁵⁰ bu dönemde ortaya çıkan siyasi/itikadi gruplardır.

4. Urve b. Zübeyr'in İlmî Müktesebatının Oluşması

Daha önce ifade edildiği üzere İslam'ın ilk asrında Medine, ilmin merkezi hüviyetindeydi. Urve b. Zübeyr ise gerek doğup yaşamını sürdürdüğü bu şehrin imkanları ve gerekse sahip olduğu nesebinin sağladığı avantajları iyi değerlendirerek ilimde rüsûh etmiş; kaynaklara çok kolay bir şekilde ulaşabilmiştir. Bununla birlikte bu ilim hazinelerine ulaşmak da bir gayretin ve ilginin neticesidir. Urve b. Zübeyr'in ilme olan ilgisinin daha gençlik yıllarında var olduğunu, nakledilen şu haberden anlayabiliyoruz: *Bir gün Hicr'de Mus'ab b. Zübeyr, Urve, Abdullah b. Zübeyr ve Abdullah b. Ömer sohbet ederken bir ara herkes hayattan beklentisini anlatsın, denildi. Abdullah b. Zübeyr Hicaz'a hâkim olmayı; Mus'ab Irak idaresi ile zikrettiği iki hanımla evlenmeyi; Abdullah b. Ömer Allah'tan af ve bağışlanmayı; Urve ise insanlara faydası olacak güzel bir ilim istediğini belirttiler. Herkes istediğine kavuştu. Sadece İbn Ömer'in akibeti bilinmemektedir. Umulur ki, o da isteğine mazhar olmuştur.*⁵¹

Daha gençlik yıllarında ortaya çıkan Urve'nin ilim aşkı, onu ilimde otorite haline getirmiş; sadece tâbiûndan değil, ashâbdan bile ona sorular yöneltilmiş; görüşüne başvurulmuştur. Bu meyanda Abdurrahman b. Humeyd, babasıyla birlikte gittiği mescitte, insanların bir araya toplanmış olduklarını gördü. Babası, insanların niçin toplandığına bakması için onu gönderdiğinde, insanların Urve'yi dinlemek amacıyla orada olduklarını anladı. Abdurrahman duruma hayret edince babası, bunda şaşılacak bir şeyin olmadığını; ashâb-ı Nebiden bile Urve'ye danışanlar olduğunu söylemiştir.⁵²

46 İbn Abbas, Basra'ya 39/659 yılında vali olarak atanmış ve görevi çok uzun sürmemiştir.

47 İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 40/271-272; Zehebî, *A'lâmü'n-Nübelâ*, 4/423.

48 İsmail Yiğit, "Sıffin", *DİA*, 37/108.

49 Ethem Ruhi Fığlalı, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, (İzmir: İ.İ.V.Y., 2004), 117; İsmail Yiğit, ""Tevvâbîn", TDV, 41/49.

50 Mustafa Öz, ""Keysâniyye", *DİA*, 25/362-363.

51 İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 58/219; İbn Hallikân, *Vefeyât*, 3/29. (Bu mecliste Abdülmelik b. Mervân'ın da olduğu ve Muâviye'ye halef olmak istediği rivayeti vardır. Bkz. İbn Hallikân, *Vefeyât*, 3/258).

52 İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 40/254; Mizzî, *Tehzib*, 20/19.

Urve'nin ilimde derinleşmesi, onun rivayet aldığı kaynaklarıyla doğru orantılıdır. Çünkü onun şeyhleri ashâbın önde gelen isimleridir. O, Zübeyr b. Avvâm, Abdullah b. Zübeyr, annesi Esmâ, Hz. Ayşe ile Hz. Peygamber'den çok rivayette bulunan "muksirun" sahâbeden başka; Hz. Peygamber'e vahy kâtipliği yapan, Zeyd b. Sâbit (ö. 45/665), Ümmü Hani bint Ebû Tâlib (ö. 50/670), Hz. Ebû Eyyüb el-Ensârî (ö. 49/669), Üsâme b. Zeyd (ö. 54/674), Muğîre b. Şu'be (ö. 50/670), Abdullah b. Zem'a (ö. 63/683), Hakîm b. Hizâm (ö. 54/674), Sa'd b. Ubâde'nin oğlu Kays b. Sa'd (ö. 60/680), Hz. Abdullah b. Erkam (ö. 644-656), Amr b. Âs (ö. 43/664), Abdullah b. Amr (ö. 65/684), Hz. Peygamber'in torunu Hüseyin b. Ali, Zeyneb bint Ebî Seleme (ö. 73/693), Osman b. Talhâ (ö. 42/662), Muâviye b. Ebû Süfyân (ö. 60/680) ve Mervân b. Hakem gibi meşhur sahâbeden ve ismini sayamadığımız birçok kişiden rivayetlerde bulunmuştur.⁵³ Urve b. Zübeyr'in hocalarının sayısı Müslim b. Haccâc'a göre kırk bir, Mizzî'ye göre ise altmış yedidir.⁵⁴ Urve, sahâbeden nakilde bulunduğu gibi tâbûndan da rivayet etmiştir.

Yukarıda saydığımız veya sayamadığımız pek çok kaynağına rağmen ilim alanında onu zirveye taşıyan, teyzesi Hz. Âişe'dir. Bu noktada Hz. Âişe'ye vurgu yapmanın Urve'yi daha iyi anlamada fayda sağlayacağı kanaatindeyiz. Zira Hz. Âişe, Urve için hem kaynak ve hem de ilmi bir manivela hüviyetindeydi. Yani Hz. Âişe, yalnızca kendinde olanı ona aktarmakla yetinmiyor; işin ehli sahâbiye de onu kanalize ediyordu. Bu bağlamda Urve-Hz. Âişe irtibatı dönemin önemli şahsiyetlerinin de dikkatinden kaçmamıştır. Zira Kabîsa b. Züeyb, *biz Urve'nin de yer aldığı bir ilim halkasındaydık. Ancak o, ashâbın büyüklerinin bile görüşüne başvurduğu, insanların en bilgilisi olan Hz. Âişe'nin yanına gidip-gelmesiyle bizi geride bıraktı*, demiştir.⁵⁵ Urve de "fıkıhta, şiirde, tıpta ondan (Hz. Aişe) daha bilgisine rastlamadım" diyerek bu noktayı tasdik etmiş ve Hz. Âişe'nin vefatından üç yıl öncesine kadar ondan rivayet aldığını söylemiştir.⁵⁶ Urve'nin ondan aktardığı haberler, diğer bütün şeyhlerinden yaptığı rivayetlerin toplamından çok daha fazladır. Rivayetteki bu yoğunluğu diğer bazı faktörleri de ekledikten sonra Resûlullah'a nesep yönüyle yakın olmasına bağlamak, gayet makuldür. Öyle ki onun bu ayrıcalığı Hz. Peygamber'e dair bazı özel haberlerin bize ulaşmasını da sağlamıştır. Bu bağlamda Âşık da, "Hz. Âişe olmasaydı Hz. Peygamber'e dair malumatın sonraki nesilleri intikali mümkün olmayacaktı",⁵⁷ ifadesiyle onun rivayet dünyasındaki değerine işaret etmiştir. Hz. Âişe'nin rivayetlerini en iyi bilen üç

53 İbn Sa'd, *Tabakât*, 5/136; İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 40/237-238.

54 İrfan Aycan, "Urve b. Zübeyr", *DİA*, 2012, 42/184.

55 İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 40/248, 249; Zehebî, *A'lâmü'n-Nübelâ*, 4/424.

56 Belâzürî, *Ensâb*, 7/265; Şirâzî, *Tabakâtü'l-Fukahâ*, 48; İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 40/248, 249; Mizzî, *Tehzîb*, 35/234; Zehebî, *A'lâmü'n-Nübelâ*, 4/424; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 7/182.

57 Nevzat Âşık, *Hiz. Âişe'nin Hadisçiliği*, (İzmir: Öğrenci Basımevi, 1987), 26.

kişiden biri ise Urve b. Zübeyr'dir.⁵⁸ İsnad kalitesi bakımından da Hz. Âişe←Urve b. Zübeyr←İbn Şihâb isnadı en sağlam ve tercih edilen zincirler arasında sayılmıştır.⁵⁹

Yukarıda geçtiği haliyle Urve'nin rivayette bulunduğu isimlerin büyük bölümü meşhur sahâbilerden müteşekkildir. Dahası o, sahip olduğu neseb hasebiyle Hz. Peygamber'in evine kolaylıkla girip çıkarken, Abdullah b. Ömer gibi önemli bir isme de damat olmuştur.⁶⁰

İlmi alanda Urve'yi kıymetli yapan, şeyhleri kadar aynı zamanda ravileri yani tilmizleridir. Onun iki önemli ravisi vardır ki, rivayetlerinin çok büyük bir bölümü bu isim aracılığıyla nakledilmiştir. Bunlar oğlu Hişam b. Urve (ö. 146/763) ile İbn Şihâb ez-Zührî'dir (ö. 124/742). Bunlardan başka Urve b. Zübeyr'den kalabalık bir topluluk haber nakletmiştir.⁶¹ Ondan rivayette bunların sayısı Müslim b. Haccâc'a göre altmış yedi, Mizzî'ye göre ise doksan beştir.⁶²

5. Urve b. Zübeyr'in İlmi Zenginliği

Yaşadığı ağır travmatik olaylar ve sahip olduğu zengin ilmi çevre Urve b. Zübeyr'i uçsuz bir ilim deryasına çevirmiştir. O, hadisten fıkhıya, tefsirden siyere ve şiire kadar geniş yelpazede bir ilme sahipti. Urve'nin muhtelif alanlarda temayüz eden ilmine biraz daha yakından bakmak onu daha iyi tanımamıza katkı sağlayacaktır.

Urve b. Zübeyr yaşadığı dönemin önemli bir fakihidir.⁶³ Onun fıkhıta öne çıkmasında diğer alanlarda olduğu gibi Hz. Âişe'nin büyük tesiri vardır. Medine'de bu dönemin önde gelen isimleri "fukahâ-i seb'a" ismiyle meşhur olmuş yedi fakihtir. Medine'nin bu meşhur fakihleri arasında yer alan isimlerden biri de Urve b. Zübeyr'dir.⁶⁴ Medine fakihisi olarak bilinen Urve b. Zübeyr, Ömer b. Abdülazîz'in Medine'ye vali olarak geldiği zaman (87/106-93/712) kurduğu, şehrin on fakihinden müteşekkil danışma meclisinde yer almıştır.⁶⁵ Rivayet merkezli bir fıkıh sistematiği oluşturan Urve, rey ile ictehad etmeye mesafeli durmuştur.⁶⁶

58 İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 40/253; Ebû Zekeriyya Muhyiddin Yahya b. Şeref en-Nevevî, *Tehzîbü'l-Esmâ ve'l-Lügât*, (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, tsz), 1/332; Mizzî, *Tehzîb*, 20/18; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 7/182.

59 Abdurrahman b. Ebû Bekr Celaleddin es-Süyûtî, *Tedrîbü'r-Râvî fi Şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, thk. Ebû Kuteybe N. M. el-Faryâbî, (yrs: Dâru Tayyibe, trs), 1/87.

60 İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 40/270-271.

61 İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 40/238; Mizzî, *Tehzîb*, 15/296; Zehebî, *el-Kâşif*, 2/18.

62 Aycan, "Urve b. Zübeyr", 42/184.

63 Fesevî, *el-Ma'rife ve't-Târîh*, 1/43.

64 Fesevî, *el-Ma'rife ve't-Târîh*, 1/471.

65 İbn Sa'd, *Tabakât*, 5/257; Ali b. Abdullah b. Ca'fer el-Medinî Ebü'l-Hasan, *el-İlel*, (2. Baskı), thk. M. Mustafa el-A'zamî, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut 1980, 45-46.

66 Fesevî, *el-Ma'rife ve't-Târîh*, 1/550; İbn Abdilber, *Câmi'*, II, 1065; İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 40/257; Mizzî, *Tehzîb*, 20/22; Zehebî, *Tezhîb*, 6/345; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 7/183.

İlmi müktesebâtı çeşitlilik gösteren Urve'nin, Kur'an ilimlerinden uzak kalmış olması düşünülemez. Tâbiûnun kurrallarından biri olmasından dolayı o, Kur'ân'ın kıraatinde ve anlaşılmasında nazar-ı dikkate alınan şahsiyetlerdendi. Kur'ân ile mesaisi bir gecede mushafın dörtte birini okuyacak kadar çok olan Urve'den, hurûfu'l-Kur'ân hakkında rivayetler vâridir.⁶⁷ Kur'ân okumanın faziletinden de bahseden Urve b. Zübeyr, kıraatin ictihâdî değil rivayete dayandığını vurgulamıştır⁶⁸. Kur'ân'ın doğru anlaşılması amacıyla döneminin karakteristik özelliği olan parçacı tefsirlerde de bulunmuştur.

Doğrunun ve doğruluğun timsali peygamberler⁶⁹ halkasının sonuncusu olan Hz. Muhammed (sav)'in sözleri ashâbı nezdinde çok dikkatli bir şekilde takip edilmekteydi. Hadis alanında sahâbe neslinden önemli isimler olduğu gibi, tâbiûn neslinden de öne çıkanlar olmuştur. Bu noktada Urve b. Zübeyr en çok rivayette bulunan tabîler arasında yer alır.⁷⁰ Onun, kütüb-ü tisada yer alan ve tespit edilen hadis nakillerinin sayısı 2707'dir.⁷¹ Urve, tahammül ettiği hadisleri kaydeder;⁷² hadis tilmizlerine eda ederken de kaydettirirdi.⁷³ Urve'nin, daha kırklı yaşlarındayken, Harre olayının gerçekleştiği dönemde sünen türü hadisleri içeren sahifelerini mezkûr olaya tepki olarak yaktığı rivayet edilmektedir. Lakin Urve bu yaptığından daha sonraları büyük bir pişmanlık duymuştur.⁷⁴ İsnadın henüz yoğun bir şekilde kullanılmadığı dönemde onun isnada yer verdiği görülmektedir. Ayrıca o, hadis rivayetinde çok titiz davranarak zayıf hadisleri rivayetten imtina etmiş ve zayıf hadis râvilerinden uzak durmuştur.⁷⁵

Urve daha çok fakihliği ve muhaddis oluşu ile bilinirken onu ilim sahasında farklı kılan yönlerinin başında siyer/megâzî ilmine sağladığı katkı gelmektedir. Peygamberler gönderildikleri dinlerin asli unsurlardır ve onlar olmadan dinin ikamesi imkânsızdır.⁷⁶ Bundan dolayı Resûlullah'ın hayatının bilinmesi diğer ilimlere de sağlam bir zemin

67 İbn Hallikân, *Vefeyât*, 3/255.

68 Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs et-Temîmî Ebû Bekr b. Mücâhid el-Bağdâdî, *Kitâbü's-Seb'a fi'l-Kirâât*, (2. Baskı), thk. Şevki Dayf, (Mısır: Dâru'l-Meârif, 1400), 52.

69 Adem Höçük, *Kur'an-ı Kerim'de "Sıdk" (Doğruluk) Kavramı*, (Çanakkale: Onsekiz Mart Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi 2009), 72.

70 İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 40/253.

71 Fikret Özçelik, *Urve b. ez-Zübeyr ve Hadis İlimindeki Yeri*, (Erzurum: Atatürk Üni. Yüksek Lisans Tezi, 2012), 58.

72 Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit b. Ahmed b. Mehdî el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi İlmi'r-Rivâye*, tsh. Ebû Abdullah es-Süverkî, (Haydarâbad: Dâiretü'l-Maârif, 1358), 205.

73 Ebû Muhammed el-Hasan b. Abdurrahmân b. Hallâd er-Râmhürmüzî el-Fârisî, *el-Muhaddisü'l-Fâsıl beyne'r-Râvî ve'l-Vâî*, (3. Baskı), thk. M. Accâc el-Hatîb, (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1404), 544; İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî Ebû'l-Fazl, *el-İlmâ' ilâ Ma'rifeti Usûli'r-Rivâye ve Takyîdi's-Semâ'*, thk. S. Ahmed Sakkar, (Kahire: Daru't-Tûras, 1379/1970), 160.

74 İbn Sa'd, *Tabakât*, 5/137; Hatîb Bağdâdî, *Takyîdü'l-İlm*, 60.

75 Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Takiyyüddin es-Sübki, *Tabakâtü's-Şafiyyetü'l-Kübrâ*, (2. Baskı), thk. M. Muhammed Tanâhî vd., (yrs: Hicr li't Tibâ'a ve'n-Neşr, 1413) 5/79.

76 Fethi Yıldırım, "Hz. Peygamber'i Sevmenin Anlamı Ve Önemi", *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi (ASEAD)*, 7/2, (2020), 149.

oluşturacaktır. Urve de siyerle pek çok rivayette bulunmuştur. Hatta A'zamî, Urve b. Zübeyr'in Ebu'l-Esved tarikiyle gelen rivayetlerini derleyerek "Megâzî Resûlullah" ismiyle yayınlamıştır.⁷⁷ Hz. Peygamber'in hayatının hemen her noktasına dair nakillerde bulunması onun Hz. Âişe olan münasebetinin bir sonucudur. İslami ilimler yanında Urve b. Zübeyr'in, teyzesi Hz. Âişe'nin tesiriyle şiir ve ensâb ilmine de meraklı olduğu ve çeşitli konularda şiirler okuduğu,⁷⁸ özellikle siyer/megâzî anlatılarında ensâb ilminden oldukça çok istifade ettiği⁷⁹ görülmektedir. Onu siyer bilgisi sayesinde olayların detaylarına dair bir takım bilgi ve kişiler gün ışığına çıkmış; anlatılan hadiselerin bütünü böylece ortaya çıkmıştır. Nasıl ki, "Hz. Aişe olmasaydı nebevî bilginin intikali eksik kalırdı," deniliyorsa⁸⁰ Urve b. Zübeyr için de, "şayet Urve olmasaydı siyerin bir kısmı eksik kalırdı," denilebilir.

SONUÇ

Urve'nin yaşadığı dönemde ilimler henüz tam anlamıyla tasnif edilmediğinden onda ilmin her kısmını görmek mümkündür. O görüşüne başvuru büyük bir fakih; Resûlullah'ın hadislerini özellikle Hz. Âişe kaynaklı olanları hıfzeden önemli bir muhaddistir; Hz. Peygamber'in hayatına dair bilgileri uhdesinde bulunduran bir siyer menbaıdır; siyerle birlikte sebep-i nüzûle vukufiyetiyle değerli bir müfessirdir. Kur'ân'a olan muhabbeti ve hıfzı sayesinde kıraat ilimlerine de hâkim bir kârîdir.

Henüz kitabetin yaygınlaşmadığı bir dönemde İslam ilim geleneğinin havuzunu oluşturacak olan rivayetlerde bulunan ravilerin hayatları oldukça önemlidir ve öğrenilmeye değerdir. Bu kapsamda Urve b. Zübeyr, sahabe ile sonraki nesiller hatta günümüz ilim dünyası için adına sıkça rastlanan bir isimdir. Kaynaklarda rastladığımız Urve eksenli rivayet yoğunluğunun sebebinin bir rastlantı veya meraktan ortaya çıkmadığı bilakis, ilim öğrenmeye sevkeden amiller dışında onun ihtiyari yönelişinin bir sonucu olduğu ortaya çıkmaktadır. Nemalandığı kaynakların çeşitliliği ve kalitesi Urve'yi İslami ilimlerde "zirve bir şahsiyete" dönüştürmüştür.

İçinde bulunduğu devrin kaotik olaylarına şahit olması ve hatta bir kısmından doğrudan etkilenmesi, ilimle meşgul olmasından öte onun ilmi koruma ve sonraki nesillere aktarma hususunda yeni metotlar geliştirmesini sağlamıştır. Nitekim Urve, rivayet alırken (tahammül) ve rivayette bulunurken (eda), devrinin ilim geleneğinde az rastlanan bir yönleme; kitabete yönelmiştir.⁸¹ Bununla birlikte nakilde bulunduğu haberi yazdırdıktan sonra yazan tarafından, tıpkı şifahi rivayet usulünde olduğu gibi, arz edilmesini istemesi

77 Urve b. Zübeyr, *Megâzî Resûlillâh*. thk. M. Mustafa el-A'zamî. Riyad 1401/1981.

78 İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, XL, 271-272.

79 Urve, *Megâzî*, 105; 122-123, 126-127; 147-157.

80 Âşık, *Hz. Âişe'nin Hadisçiliği*, 26.

81 Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-Fâsıl*, 544; Bağdâdî, *el-Kifâye*, 205.

Urve'nin, rivayetleri muhafaza etme ve sahih bir şekilde sonraki nesillere aktarma çabası olarak kabul edilmelidir.

KAYNAKÇA

Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. yrs: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.

Âşık, Nevzat. *Hiz. Âişe'nin Hadisçiliği*. İzmir: Öğrenci Basımevi, 1987.

Aycan, İrfan. "Urve b. Zübeyr". *DİA*, 2012. 42/183-185.

Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit b. Ahmed b. Mehdî el-Hatîb el-. *Takyîdü'l-İlm*. Beyrut: tsz.

Bağdâdî. *el-Kifâye fi İlmi'r-Rivâye*. tsh. Ebû Abdullah es-Surkî. Haydarâbad: Dâiretü'l-Maârif, 1358.

Belâzurî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvud el-. *Ensâbü'l-Eşraf*. thk. Süheyl Zekkâr vd. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1417/1996.

Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin b. Alî b. Mûsâ Ebû Bekr el-. *Delâilü'n-Nübüvve ve Ma'rifetü Ahvâli Sâhibü's-Şer'â*. thk. A. Kal'acî. yrs. Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye., 1408/1988.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail b. İbrahim el-. *et-Târîhu'l-Kebîr*. Haydarabad: Dâiretü'l-Meârifü'l-Osmaniye, trs.

Buhârî. *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Heyet. Beyrut: Dâru Tûki'n-Necât, 1422.

Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. (13. Baskı). Ankara: TDV Yay., 2003.

Demircan, Adnan. "İlk Siyercilerden Urve B. Ez-Zübeyr Ve Tarihiçiliği". ed. Hidayet Aydar vd., *Hicrî Birinci Asırda İslâmî İlimler - II* -. İstanbul: Ensar Nşr. 2020.

Demirci, Muhsin. *Tefsir Târîhi*. (11. Baskı). İstanbul: İFAV, 2011.

Fâkihî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İshâk b. Abbâs el-. *Ahbâru Mekke fî Kadîmî'd-Dehr ve Hadîsîh*. (4. Baskı). Mekke: Mektebetü'l-Esedî, 1424/2003.

Fesevî, Ebû Yusuf Yakûb b. Süfyân el-. *el-Ma'rife ve't-Târîh*. thk. Ekrem Ziyâ el-Ömerî. Bağdat: Matbaatü'l-İrşâd. 1393/1973.

Fığlalı, Ethem Ruhi. *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, İzmir: İ.İ.V.Y., 2004.

Fığlalı, Ethem Ruhi. "Cemel". *DİA*, 1993, 7/320-321.

Fuâd Sezgin. *Târîhu Tûrasi'l-Arabî*. Riyad: yy., 1411/1911.

Halîfe b. Hayyât, Ebû Amr b. Halîfe eş-Şeybânî el-Basrî. *Tabakâtü Halife b. Hayyât*. thk. Süheyl Zekkâr. yrs: Dâru'l-Fikr, 1993.

Höçük, Adem. *Kur'an-ı Kerim'de "Sıdk" (Doğruluk) Kavramı*. Çanakkale: Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.

İbn Medînî, Ali b. Abdullah b. Ca'fer el-Medînî Ebü'l-Hasan. *el-İlel*. (2. Baskı). thk. M. Mustafa el-A'zamî. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1980.

İbn Mücâhid, Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs et-Temîmî Ebû Bekr b. Mücâhid el-Bağdâdî. *Kitâbü's-Seb'a fi'l-Kırââ*. (2. Baskı). thk. Şevki Dayf. Mısır: Dâru'l-Meârif, 1400.

İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed. *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1410/1990.

İbn Asâkir Ebü'l-Kâsım Ali b. Hasan b. Hibbetüllâh. *Târîhu Dımaşk*. thk. Amr b. Garâme el-Amrevî. yrs. Dâru'l-Fikr .1415/1995.

İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî Ebü'l-Fadl. *Tehzîbü't-Tehzîb*. Hind: Matbaatü Dairetü'l-Maârifü'n-Nizâmiyye, 1326.

İbnü'l-İmâd, Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed el-Hanbelî Ebü'l-Felâh. *Şezerâtü'z-Zeheb fî Ahbâri men Zeheb*. thk. Muhammed Arnaût. Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1406/1986.

İbn Kuteybe ed-Dîneverî, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *el-Ma'ârif* (2. Baskı). thk. Servet Ukkâşe. Kahire el-Hey'etü'l-Mısriyye, 1992.

İbnü'l-Esîr, İzzüddin Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Cezerî. *Üsdü'l-Gâbe fî Ma'rifeti's-Sahâbe*. thk. M. İbrahim el-Bennâ vd. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1409/1989.

el-Kâmil fî't-Târîh. thk. Ömer Abdüsselam Tedmür. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1417/1997.

İbn Hallikân, Ebü'l-Abbas Şemsüddin Ahmed b. Muhammed b. İbrahim Ebû Bekr. *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâ'ü Ebnâ'i'z-Zamân*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru Sâdır, 1900-1994.

İbn Salâh, Osmân b. Abdurrahmân Ebû Amr Takıyyüddîn. *Ma'rifetü Envâ'i 'Ulûmi'l-Hadîs/Mukaddimetü İbn Salâh*. thk. Nureddin Itr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1406/1986.

İbn Abdilber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullâh b. Muhammed b. Abdilber b. Âsım en-Nemerî. *Câmi'ü Beyâni'l-İlm ve Fadlih*. thk. Ebi'l-Eşbal ez-Züheyri. yrs: Daru İbnü'l-Cevzî, 1994.

Kâdî İyâz, İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî Ebü'l-Fazl. *el-İlmâ' ilâ Ma'rifeti Usûli'r-Rivâye ve Takvîdi's-Semâ'*. thk. S. Ahmed Sakkar. Kahire: Daru't-Türas, 1379/1970.

Kartal, Alparslan. "Hadis İliminde Kadın Muhaddislerin Lakapları Üzerine Bir İnceleme", *EKEV*, 25/86, (2021), 91-111.

Kartal, Alparslan. "Hadis İliminde Elkab Edebiyatı'nın Doğuşu ve Gelişimi", *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi (ASEAD)*, VIII/2, 2021, 250-276.

Kartal, Alparslan. "Cerh-Ta'dîl İliminde "Deccâl" Kavramının Kullanımı", *Usûl: İslam Araştırmaları*, 35, 2021, 139-182.

Mizzî, Yûsuf b. Abdurrahman b. Yûsuf Ebü'l-Haccâc Cemâlüddin b. Zekî Ebû Muhammed el-. *Tehzîbü'l-Kemâl fî Esmâ'i'r-Ricâl*. thk. B. Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1400/1980.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî. *Sahîhu Müslim*. thk. M. Fuad Abdülbaki. Kahire: Matbaatü İsa el-Bâbî, 1374/1955.

Nevevî, Ebû Zekerıyya Muhyiddin Yahya b. Şeref en-. *Tehzîbü'l-Esmâ ve'l-Lügât*. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, tsz.

Öz, Mustafa. ""Keysâniyye". *DİA*. 25/362-364.

Öz, Şaban. *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri*. Ankara Üni. Sos. Bil. Ens. Doktora Tezi. 2006.

Özçelik, Fikret. *Urve b. ez-Zübeyr ve Hadis İlmindeki Yeri*. Erzurum: Atatürk Üni. Sos. Bil. Ens. Yüksek Lisans Tezi. 2012.

Râmhürmüzî, Ebû Muhammed el-Hasan b. Abdurrahmân b. Hallâd er-Râmhürmüzî el-Fârisî. *el-Muhaddisü'l-Fâsıl beyne'r-Râvî ve'l-Vâî*. (3. Baskı). thk. M. Accâc el-Hatîb. Beyrut: Daru'l-Fıkr, 1404.

Sayar, Ali Rıza. *Abdullah b. Zübeyr*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üni. Sos Bil. Ens. Yüksek Lisans Tezi. 1988.

Sehâvî, Şemsüddin Muhammed b. Abdurrahman es-. *et-Tuhfetü'l-Latife fi Târîhi'l-Medineti's-Şerife*. Beyrut: el-Kütübü'l-İlmiyye, 1414/1993).

Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr es-. *el-Ensâb*. thk. Abdurrahman b. Yahya vd. Haydarâbad: Meclisü Daireti'l-Meârifi'l-Osmaniyye, 1382/1962.

Semhûdî, Ali b. Abdullah b. Ahmed Nureddin es-. *Vefâü'l-Vefâ bi Ahbâri Dâri'l-Mustafâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1419.

Seyf b. Ömer, el-Esedî. *el-Fitnetü ve Vak'atü Cemel*. (7. Baskı). thk. A. Râtib Armûş. yrs: Daru'n-Nefâis, 1413/1993.

Sübkî, Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Takiyyüddin es-Sübkî. *Tabakâtü's-Şafiiyyetü'l-Kübrâ*. (2. Baskı). thk. M. Muhammed Tanâhî vd. yrs: Hicr li't Tibâ'a ve'n-Neşr, 1413.

Süyûtî, Abdurrahman b. Ebû Bekr Celaleddin es-. *Tedribü'r-Râvî fi Şerhi Takrîbi'n-Nevevî*. thk. Ebû Kuteybe N. M. el-Faryâbî. yrs: Dâru Tayyibe, trs.

Urve b. Zübeyr. *Megâzî Resûlillâh*. thk. M. Mustafa el-A'zamî. Riyad 1401/1981.

Yıldırım, Fethi. "Hz. Peygamber'i Sevmenin Anlamı Ve Önemi", *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi (ASEAD)*, 7/2, (2020), 148-164.

Yiğit, İsmail. "Ömer b. Abdilaziz". *DİA*. 2007. 34/53-55.

Yiğit, İsmail. "Sıffin". *DİA*. 37/107-108.

Yiğit, İsmail. ""Tevvâbîn". *DİA*. 41/49-50.

Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-. *el-Mühezzeb fi İhtisâri's-Süneni'l-Kebîr*. thk. Heyet. yrs. Dâru'l-Vatan, 1422/2001.

Zehebî. *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*. (3. Baskı). thk. Şuayb el-Arnavût vd. yrs: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985.

Rethinking the Scope of the Prohibition of Interest in Islam within the Framework of the Nominal-Real Interest Rate Distinction Seyyit Ali Albayrak*

Abstract

It can be said that the issue of interest is as old an issue as the human history at least. Since the interest is a multidimensional social issue, it has occupied people throughout the history. The effect of interest on social life manifests itself on economical, moral, and religious aspects. For this very reason, experts, particularly the clergy, economists, and philosophers, have been busy with the subject of interest throughout the history. They have expressed their opinions on the effects of the interest on people, society, and morality. It is known that there are so many various definitions of interest made by economists and Islamic scholars. These various definitions make it difficult to understand the subject. The usage of the concept of "riba", which is mentioned in Qur'anic verses, where the subject of the interest is discussed, as a synonym of the concept of "the interest", by those who work in the field of Islamic economics, constitutes the problem of our study. We aim, in our study, to make an examination on the distinction of the interest and riba, by giving place to the interest and its types. We will try to base this distinction specifically on the real positive interest and the nominal interest. What reveals the importance of our study is the contribution it supplies to the correct usage of the concepts of the interest and riba within the literature of Islamic economics.

Key words: Fiqh, Riba, İnterest, Ribe'l-Fadl, Ribe'n-Nesie

Nominal-Reel Faiz Ayrımı Çerçevesinde İslâm'da Faiz Yasağının Kapsamını Yeniden Düşünmek** Seyyit Ali Albayrak

* Research Assistant, Agri Ibrahim Cecen University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Basic Islamic Sciences, Department of Fiqh, Agri, Turkey..

Ars. Gör., Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Fıkıh Bilim Dalı, Ağrı, Türkiye.

** Bu çalışma Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde yapılan "Dünden Bugüne Türkiye'de İslam Bankacılığı" adlı Yüksek Lisans çalışmasından üretilmiştir.

saalbayrak@agri.edu.tr **ORCID** 0000-0001-7387-1067

Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 11 May / 11 Mayıs 2022

Accepted / Kabul Tarihi: 22 Jun / 22 Haziran 2022

Published / Yayın Tarihi: 28 July / 28 Temmuz 2022

Volume / Cilt: 9; **Issue / Sayı:** 18 **Pages / Sayfa:** -569-589

Suggested ISNAD Citation: Seyyit Ali Albayrak, "Nominal-Reel Faiz Ayrımı Çerçevesinde İslâm'da Faiz Yasağının Kapsamını Yeniden Düşünmek", Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 9/18 (Temmuz-July 2022), 569-589.

www.dergipark.org.tr

Öz

Faiz meselesinin en az insanlık tarihi kadar eski olduğunu söylemek mümkündür. Faiz, çok boyutlu sosyal bir mesele olmasından dolayı tarih boyunca insanları meşgul etmiştir. Faizin sosyal yaşama etkileri; ekonomik, ahlaki ve dini yönden kendisini göstermektedir. Bundan ötürü tarih boyunca din adamları, iktisatçılar ve filozoflar başta olmak üzere uzmanlar faiz konusuyla meşgul olmuşlar; faizin kişilere, topluma ve ahlâka olan etkileri üzerine fikir beyan etmişlerdir. Faizin iktisatçılar ve İslâm alimleri tarafından yapılan birçok farklı tanımı olduğu bilinmektedir. Bu farklı tanımlamalar konunun anlaşılmasını güçleştirmektedir. Kur'ân'da faiz konusunun işlendiği ayetlerde geçen ribâ kavramının İslâm iktisadı alanında çalışma yapanlar tarafından "faiz" kavramıyla eş anlamlı olarak kullanılması çalışmamızın problemini oluşturmaktadır. Çalışmamızda faiz ve çeşitlerine yer vererek faiz ve ribâ ayrımı üzerine bir inceleme yapmayı hedeflemekteyiz. Bu ayrımı reel pozitif faiz ve nominal faiz özelinde temellendirmeye çalışacağız. İslâm iktisadı literatüründeki faiz ve ribâ kavramlarının doğru kullanımına katkı sağlaması çalışmamızın önemini ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Ribâ, Faiz, Ribe'l-Fadl, Ribe'n-Nesie.

GİRİŞ

Faiz meselesi insanlığın en önemli problemlerindendir. Bu problemin çözüme kavuşması yolunda öteden beri iktisatçılar, filozoflar ve İslâm bilginleri çeşitli görüşler bildirmekte ve çalışmalar yapmaktalar. Tarih boyunca faizin hem bireysel hem de toplumsal zararlarına dikkat çekildiği görülmektedir. İslâm bilginlerinin, faizin haramlığı konusunda ittifak etmesine karşın kapsamı konusunda farklı görüşlerde olmaları dikkat çekmektedir. Günümüz İslâm dünyasının, özelde Müslüman bireylerin hassas olduğu bir konu olan faizin niteliği üzerinde durmak, hangi işlemlerin faiz hangi işlemlerin faiz olmadığını ortaya koymak oldukça önemlidir. "İktisadi muamelelerde meydana gelen her fazlalık yasak olan faiz kapsamında mıdır?" Sorusu bizi bu anlamda bir incelemeye sevk etmiştir. Bu anlamda çalışmamız günümüz enflasyonist iktisadi ortamda meydana gelen muameleler özelinde reel faiz-nominal faiz ayrımı üzerinde durarak faiz-ribâ ayrımını incelemektedir. Faizin ribâdan farklı olduğunu belirten çalışmalar olduğu bilinmektedir.¹ Faiz ve ribâ kavramları etrafında gelişen tartışmalar konunun anlaşılmasını güçleştirmektedir. Ribâ kavramı bu alanda yapılan kimi çalışmalarda faiz kavramıyla aynı anlamda kullanılmıştır.² Esasen faiz kavramı ribâ kavramından daha kapsamlıdır. Kur'ân'ın ribâ olarak nitelediği işlemler daha çok günümüz tefecilik³ işlemlerini andırmaktadır. Tefecilikte verilen borçların üzerine

¹ Süleyman Uludağ, *İslâm'da Faiz Meselesine Yeni Bir Bakış* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010), 311; Fazlur Rahman, "Faiz ve Riba", çev. Hakan Şahin, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 20/1 (Haziran 2020), 307-335.

² Mahmut Özdemir, "Faiz (Riba) Kavramına İslami Bir Yaklaşım", *Eskiyeni* 18 (Eylül 2010), 62-76.

³ Nitekim tefeci, 5237 sayılı Türk Ceza Kanunu'nda "kazanç elde etmek amacıyla başkasına ödünç para veren kişi" şeklinde tanımlanarak cezai müeyyide belirlenmiştir. İlgili Kanun için bkz. Türk Ceza Kanunu (TCK), *Resmî Gazete* 25611 (12 Ekim 2004), Kanun No. 5237, md.241. Tefecilik ve suçuyla ilgili detaylı bilgi için bkz. İlhan Akıllı, *Yargıtay Kararları Çerçevesinde Tefecilik Suçu* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014); Elif Bekar, "Tefecilik Suçu", *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* 71/2 (Ocak 2014), 499-526; Ali Ekber Çınar, "Türk Ceza Hukukunda Tefecilik Suçu", *Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 3/2 (Aralık 2021), 579-612.

koyulacak olan faiz miktarının bir oran ve sınırı bulunmamakta, hatta borcunu ödeyemeyenlerin özgürlükleri, canları ve namusları ipotek altına alınmaktadır.

Son yıllarda önemine binaen faiz ve ribâ konularını ele alan çalışmalar yapılmaktadır. Bunlar, farklı görüşleri ileri sürseler de konuya açıklık getirmek için yapılan önemli çalışmalardır.⁴ Bizim çalışmamız da faiz konusunun anlaşılması amacına hizmet eden bir çalışma olmayı hedeflemektedir. Çalışmamıza faizin tanımıyla başlayıp faiz çeşitlerini açıklayarak devam edeceğiz. Ribâ ve faiz arasındaki ince ayrıntıyı ortaya koyması bakımından Kur'ân ve Sünnet'te faiz konusunun nasıl işlendiğine yer vereceğiz. Sonuç kısmında ise vardığımız sonuçları zikrederek çalışmamızı sonlandıracağız.

1. Faiz ve Çeşitleri

Türkçede, borçlanmalarda kredi işlemlerinde vs. cari olan her türlü karşılıksız fazlalık için faiz kavramı kullanılmaktadır. Faizin aslında Arapçadaki ribâ kelimesinin karşılığı olduğunu söyleyenlerin yanı sıra⁵ bu kavramların farklı birer kavram olduğu da söylenmektedir.⁶ Osmanlı döneminde kullanılmaya başlanan faiz kelimesi "taşan, taşkın" anlamında kullanılmıştır. Osmanlıca sözcüklerde teknik bir kavram olarak faiz, "ödünç alınan akçe için verilen ücret", "borç alınan akçe için ödenen ücret, güzeşte", "bir yere ödünç olarak verilen bir meblağın getirdiği kâr" şeklinde açıklanmıştır.⁷ Bu tanımlamalardan anlaşılacağı üzere Osmanlı'da faiz-ribâ ayrımı yapılmaksızın faiz, borç işlemine meydana gelen her türlü fazlalığı ifade için kullanılmıştır. Genel olarak Türkçe sözlüklerde de faiz kelimesi terim anlamıyla yer almaktadır. Bu bağlamda ribâ, "artma, çoğalma, aşırı faiz" şeklinde tanımlanmıştır.⁸ Kimi sözlük ve serlerde faiz, ziyadeleşmek (fazlalık)⁹, suyun taşkınlığı ve yayılması,¹⁰ nema (artmak, çoğalmak),¹¹ gözyaşının akması, suyun dolup taşması, malın çoğalması,¹² bir borç karşılığında alınan nema, kira, fazla miktar, fazlalık olarak tanımlanmıştır.¹³ İktisat sözlüklerinde ise faiz, paranın belli bir süre kullanılması ve alıkonması sonucu yabancı elin vermekle yükümlü olduğu kullanma fiyatı olarak

⁴ Bu çalışmaların birkaçı şunlardır: Süleyman Uludağ, *İslâm'da Faiz Meselesine Yeni Bir Bakış* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010); İsmail Özsoy, *Faiz ve Problemleri* (İzmir: Nil Yayınları, 1993); Servet Bayındır, *İslâm Hukuku Penceresinden Faizsiz Bankacılık* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2005); Abdil Karakuş, *İslam Hukuku Kaynaklarındaki Faiz Kavramının Modern Ekonomi Bağlamında Yeniden Değerlendirilmesi* (Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006); Servet Bayındır, *Fikhi ve İktisadi Açından İslâmi Finans II* (İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2015); Esmâ Çubukçu, "Enflasyon Ortamında Karz Akitlerinin Ribâ Bağlamında Değerlendirilmesi", *IV. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı-IV (İlahiyat)*, ed. Hümeysra Dinçer vd. (İstanbul: Matsis Matbaa, 2015), 325-333; Abdülaziz Bayındır, *Ticaret ve Faiz* (İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2016); Ömer Yılmaz, "İktisadi Hayatta ve İslâm'da Faiz", *Tasavvur/Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 5/1 (Haziran 2019), 509-513; Fazlur Rahman, "Faiz ve Riba", çev. Hakan Şahin, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 20/1 (Haziran 2020), 307-335; Servet Bayındır, "Ribanın Tanımı Konusunda Yeni Bir Yaklaşım Önerisi", *İlahiyat Akademi Dergisi* 13 (Haziran 2021), 1-30; Mustafa Öztürk ve Hakan Şahin, *Riba ve Faiz* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021).

⁵ Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili Türkçe Tefsir* (b.y.: Nebioğlu Basımevi, 1960), 2/952.

⁶ Uludağ, *İslâm'da Faiz Meselesine Yeni Bir Bakış*, 311.

⁷ Şemseddin Sâmî, *Kamûs-i Türki* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2010), "faiz", 980; Türk Dil Kurumu, *Mükemmel Osmanlıca Lügati* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2002), "faiz", 93.

⁸ Örnekleriyle *Türkçe Sözlük* (Ankara: MEB Yayınları, 1995), "faiz", 2371.

⁹ Nezih Hammâd, *İktisadî Fıkıh Terimleri*, çev. Recep Ulusoy (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996), "ribâ", 279.

¹⁰ Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Lügat* (Ankara: Aydın Yayınları, 2002), 1439.

¹¹ İsmail Özsoy, *Faiz ve Problemleri* (İzmir: Nil Yayınları, 1993), 59.

¹² İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâr-ı Sâdır, ts.), 14/304.

¹³ Nihat Dalgin, *Gündemdeki Tartışmalı Dini Konular-2* (Samsun: Etüt Yayınları, 2012), 200.

adlandırılır.¹⁴ Faizi, satın alma gücünü kiralamanın fiyatı olarak tanımlayanlar da vardır.¹⁵ Faiz, ekonomi biliminde iki anlamda kullanılmaktadır. Birinci anlamda faiz; bir borç anlaşmasının satışı sonucu elde edilen gelir oranıdır. İkinci anlamda ise üretim amaçlı girdi olarak kullanılan sermayenin gelir oranıdır. Bu iki anlam iktisadi açıdan birbirlerinden farklı değerlerdir ve iktisatçılar tarafından faiz olarak nitelendirilirler.¹⁶

Faizin borç ilişkisinden sağlanan gelir olduğuna dikkat çekilmiştir.¹⁷ Başka bir deyişle faiz, gelir amaçlı borç işlemidir. Bu tür borç işlemlerinde kredi veren tarafın asıl amacının kredi alan tarafın ihtiyacını gidermek olmadığı aşikâr bir durumdur. Borcu veren tarafın asıl amacı bu borç işleminden elde edeceği gelirdir. Bu bakımdan yukarıda tanımlamaya çalıştığımız gibi; faiz, gelir elde etmek için yapılan borç işleminin sonucundaki edimdir.

Daha önce değindiğimiz gibi, Arapça sözlüklerde, klasik fıkıh kitapları ve diğer klasik kitaplarda, iktisadi anlamda "Faiz" kavramının kullanıldığı görülmemiştir. Bu kaynaklarda "Faiz" kavramı yerine "Ribâ" kavramının kullanıldığı görülmektedir. Ribânın, "Faiz" anlamında terim olarak kullanılmasına örnek olarak aşağıdaki tanımları gösterebiliriz.

Ribâ, belli bir nitelikteki eşyadan iki malın birbirleriyle mübadelesinde iki taraftan birine verilmek üzere akitte şart koştukları maddi veya manevi fazlalıktır.¹⁸ Hanefî mezhebinde ribâ şu şekilde tarif edilir; ribâ, mübadeleli akitlerde taraflardan biri lehine şart koşulan karşılıksız fazlalıktır.¹⁹ Önemli bir Hanefî fıkıhçısı olan İbnü'l Hümâm ise ribâyı, cins ve miktarı bir olan iki şeyin mübadelesinde taraflardan birinin diğeri aleyhine şart koştuğu malın fazlası olarak tanımlamaktadır.²⁰ Ribâ kavramının Hanefîler tarafından, alım-satım (كتاب البيوع) başlığının bir alt başlığı (باب الربا) olarak ele alındığı görülmektedir.²¹

Ödünç verme işlemlerinde cari olan, borç vermeye karşılık fazlalık alınmasının, insanlık tarihinde ödünç verme işlemleriyle başladığını söyleyebiliriz. İnsanlar mallarını çeşitli tehlikelerden korumak için en güvenli yer olarak gördükleri mabetlere bırakıp, din adamlarına teslim ederlerdi. Din korkusunun oldukça etkili olduğu orta çağda insanlar, mabetlere teslim ettikleri malları adeta Tanrı'nın korumasına bırakıyormuş gibi bir güven içindeydiler. Aynı zamanda krallar da savaş sonraları elde ettikleri ganimetlerden büyük bir payı mabetlere dolayısıyla Tanrı'ya armağan ediyorlardı. Halkın emanet ve bağış olarak bıraktıkları mallar kralların bağışladığı ganimetlerle birleşince mabetlerde kayda değer miktarda bir mal birikimi meydana geliyordu.²² Rahipler ise tapınaklarda biriken malların hesaplarını tutar ve bu malları tapınağa gelir sağlamak amacıyla gerek kiraya vererek gerekse ödünç verme yöntemiyle çalıştırırlardı. Örneğin; mabede teslim edilmiş olan bir tarlayı ekip biçen bir çiftçi, aldığı ürünlerin bir kısmını yine tapınağa teslim ederdi. Aynı

¹⁴ Ayhan Öney, *İktisadi ve Ticari Terimler Sözlüğü* (Ankara: Turhan Kitabevi, 1978), 94.

¹⁵ M. Merih Paya, *Makro İktisat* (İstanbul: Filiz Kitabevi, 2001), 149.

¹⁶ Ayni Zarakolu, *İktisat İlminin Temelleri* (Ankara: Sevinç Matbaası, 1968), 1/270. Faiz Teorileriyle ilgili detaylı bilgi için bkz. İsmail Seyrek-Zekeriya Mızırak, "Faiz Teorileri Üzerine Bir İnceleme: Finansal İstikrarsızlık Hipotezinin Temel Dayanağı", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 22 (Ağustos 2009), 383-394; Murat Pıçak, "Faiz Olgusunun İktisadi Düşünce Tarihindeki Yeri", *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi* 1/4 (Aralık 2012), 61-92.

¹⁷ Abdulaziz Bayındır, *Ticaret ve Faiz* (İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2016), 7.

¹⁸ Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: y.y., 2000), 6/95.

¹⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/95; Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî el-Mergînânî, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedi* (Beyrut: y.y., ts.), 7/8.

²⁰ Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî, *Şerhu Fethü'l-Kadîr* (Beyrut: yy., ts.), 5/277.

²¹ Ebü'l-Fazl Meccüddîn Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2015), 30.

²² Feridun Ergin, *Para ve Faiz Teorileri* (İstanbul: Beta Yayınları, 1983), 126, 127.

şekilde mabetten ekmek için tohumluk borçlanan birisi, hasat zamanı ürünü alınca, borç aldığı miktardan fazlasıyla geri ödeme yapardı. Aynı şekilde rahipler ellerinde aynî tevdiat olarak bulundurdıkları canlı hayvanları da aynî kredi olarak ihtiyaç sahiplerine vermekteydiler. Böylelikle hem canlı hayvanların bakımı sağlanmış oluyor hem de tapınağa gelir kazandırmış oluyorlardı. Damızlık bir hayvanı borç alan ihtiyaç sahibi, borç aldığı bu hayvanı yavrulayınca yavrusuyla birlikte iade ediyordu. Bu örneklerden de anlaşılacağı üzere, faiz kelimesi o dönemlerde borçlunun alacaklıya anamaldan ayrı olarak vereceği bir fazlalığı ifade etmek için kullanılmıştır. Canlı hayvanlar için bu fazlalık genellikle borç alınan hayvanın yavrusu idi ve faiz kelimesi de canlı hayvanlar hakkında yavrulamak anlamı taşıyordu. Canlı hayvanlar dışındaki mallarda ise, bu fazlalık her türlü artış olabiliyordu. Anlaşılacağı üzere faiz kelimesi artmak anlamında kullanılmıştır.²³ Faiz kavramının sahip olduğu geçmiş paradan önceki dönemlerde de faizin var olduğunu gösteriyor. İlk dönemlerde meta' üzerinden hesaplanmış olan faiz, paranın kullanılmaya başlamasından sonra para üzerinden hesaplanmıştır.

Anlaşılacağı üzere faiz işlemi, din adamlarının tapınaklara emanet edilen ve kendi tasarruflarında bulunan malları, sahipleri adına ödünç vermeleri sonucunda aldıkları fazlalık olarak ortaya çıkmıştır. Bu yüzden bankacılık tarihinde ilk bankaların tapınaklar, ilk bankacıların ise, din adamları olduğunu söylemek mümkündür. Konu bütünlüğünü korumak adına klasik eserlerde geçen faiz çeşitlerini ve modern ekonomideki faiz çeşitlerini bir arada vereceğiz.

1.1. Ribe'l-Fadl

Ribe'l- fadl, ölçülen (keylî) veya tartılan (veznî) mallar kabilinden olan şeylerin, kendi cinsleriyle peşin olarak fazlalıklı bir şekilde mübadele edilmesi olarak tanımlanır.²⁴ Bu görüş şu hadise dayanmaktadır:

*"Altına altın, gümüşe gümüş, buğdaya buğday, arpaya arpa, hurmaya hurma ve tuza tuz misli misline ve peşin olur. Kim artırır ya da fazlasını isterse faize girmiş olur. Bu konuda alan da veren de birdir."*²⁵

Hanefîler fazlalık faizinin illetini cins birliği ve ölçü birimi birliği olmak üzere iki şekilde değerlendirmişlerdir.²⁶ Anlaşılacağı üzere, ölçülebilen (keylî) bir mal ölçülebilen bir mal ile tartılan (veznî) bir mal da tartılan bir mal ile peşin bir şekilde mübadele edilirken taraflardan birinin verdiği/vereceği fazla miktar Ribe'l-Fadl kapsamındadır. Mübadele edilen bu mallar arasındaki kalite farkı ise herhangi bir etkiye sahip değildir, mübadelede kalite farkı dikkate alınmaz. Mübadele yapılan malların kaliteleri farklı olsa dahi fazlalık faizi meydana gelmemesi için miktarlarının eşit olması gerekmektedir.²⁷

Şafiîlere göre Ribe'l-Fadl'ın illeti altın ve gümüşte para olma özelliği (semeniyet) dir. Altın ve gümüş dışındaki şeylerde ise, gıda maddesi (tu'm) olma özelliğidir. Anlaşılacağı üzere, Şafiîlere göre altın ve gümüşün yanı sıra bir şekilde yenilen veya içilen mallar ribevî mallar kapsamındadır.²⁸ Şafiîlerin genel kabul gören görüşlerine göre, altın ve gümüş

²³ Ergin, *Para ve Faiz Teorileri*, 126.

²⁴ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 30, 31.

²⁵ Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-Sahih* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Müsâkât", 82.

²⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/99.

²⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/103; Merginânî, *el-Hidâye*, 3/62.

²⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş- Şâfiî, *el-Ümm* (Beyrut: y.y., 1993), 3/25-29.

dışında piyasada geçerli olsa dahi herhangi bir para ribevî mallar kapsamında değildir.²⁹ Altın ve gümüş ise ister süs eşyası olsun ister para olarak basılmış olsun ribevî mallar kapsamındadır. Bu yüzden altın ve gümüşün karşılıklı peşin satışları fazlalıklı olursa faiz meydana geleceğinden dolayı bu tür mübadele yasaklanmıştır.³⁰

Şafiîler, faize konu olan yiyecek maddelerini dört grupta ele almışlardır bunlar; temel gıda maddesi olan yiyecek ve içecekler, meyveler, ilaçlar ve yiyeceklere katılan baharatlardır. Bu maddeler aynı cinsten olmaları durumunda fazlalıklı bir şekilde alınıp satılamazlar.³¹

Mâlikîler de Şafiîler gibi altın ve gümüşteki fazlalık faizi illetini semeniyet olarak belirlemişlerdir. Bir kısım Mâlikîlere göre altın ve gümüşteki bu illet "illet-i kasıra" dır. Altın ve gümüşün her şeyin bedeli olabileceği düşüncesi, onları bu illetin (semeniyet) yalnızca altın ve gümüşü kapsayacağı görüşünü benimsemeye sevk etmiştir. Buna karşın Mâlikîlerin bir kısmı da bu illetin (semeniyet), illet-i müteaddiye olduğunu belirterek, semen olarak kullanılan her türlü şeyde bu illetin var olabileceğini ve bu illeti taşıyan fülüs vb. paraların birbirleriyle mübadelesinde meydana gelebilecek fazlalıkların faizi tahakkuk ettireceğini belirtmişlerdir. Dolayısıyla bu görüşe sahip olan Mâlikîlere göre piyasada alım satım aracı olarak kullanılan (altın ve gümüş dışındaki) paraların mübadelesindeki fazlalık da faiz kapsamındadır.³²

Mâlikîler paralar dışındaki maddelerin faiz illetini ise depolamaya elverişli yiyecek ve gıda maddesi olma özelliği olarak belirlemişlerdir. Mâlikîler, yenildiğinde insan vücuduna zarar vermeyen maddeleri gıda maddesi olarak değerlendirmişlerdir. Mâlikîler de Şafiîler gibi yiyecekleri tatlandırmada kullanılan baharat gibi maddeleri gıda maddesi saymaktadırlar.³³ Bu türden maddelerin peşin mübadelelerinde meydana gelecek her türlü fazlalık Ribe'l-Fadl kapsamına girmektedir.

Hanbelî mezhebinin Ribe'l-Fadl hakkındaki görüşü ise, Hanefîler ve Şafiîlerin bu konudaki görüşleriyle benzerlik göstermektedir. Hanbelîlere göre faizin illeti cins birliği yanında malın keylî veya veznî türden olmasıdır. Şafiîler ve Hanefîlerde olduğu gibi Hanbelîlere göre de bu türden malların peşin mübadelesinde taraflardan birinin ödeyeceği fazlalık Ribe'l-Fadl kapsamında değerlendirilmektedir.³⁴

1.2. Ribe'n-Nesie

Ribe'n-Nesie için vade sebebiyle meydana gelen faizdir diyebiliriz. Örneğin; 10gr. Altını daha sonra alınacak 9, 10 veya 11gr. Altınla değiştirmek faiz olur. Aynı şekilde altınla gümüşü veya buğday, arpa, hurma ve tuzu birbiriyle vadeli değiştirmek de faizli işlem olur. Örneğin; arpa verilip buğday alınacaksa mübadelenin peşin olması gerekmektedir. Bu tür faizli işlemin dayandırıldığı hadisler ise şu şekildedir;

²⁹ Şafiîlerin bu görüşü dikkate alındığında günümüz ekonomik sistemde piyasada geçerli olan altın ve gümüş dışındaki paraların fazlalıklı olarak mübadelesi "faiz" kapsamında değerlendirilemez. Bu görüşün günümüz ekonomik sisteminde geçerli olmayacağı aşikârdır. Dolayısıyla günümüz ekonomik sisteminin sorunlarına çözüm sunmayan bu ve benzeri görüşlerin kendi dönemleri dikkate alınarak değerlendirilmesi daha doğru olacaktır.

³⁰ Şâfiî, *el-Ümm*, 3/26.

³¹ Şâfiî, *el-Ümm*, 3/26.

³² İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihayetü'l-Muktesid* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2015), 1169.

³³ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 1168.

³⁴ Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme, *el-Muğni* (Beyrut: y.y., ts.), 4/135.

"Altına altın, gümüşe gümüş, buğdaya buğday, arpaya arpa, hurmaya hurma ve tuza tuz misli misline, dengi dengine ve peşin olur. Bu cinsler farklı olursa peşin olması şartıyla istediğiniz gibi satın."³⁵

"Gümüşe karşılık altın, elden ele (peşin) satıldığında gümüşün fazla olmasının zararı yoktur, ama veresiyesi olmaz. Arpaya karşılık buğday elden ele satıldığında arpanın fazla olmasının zararı yoktur, ama veresiyesi olmaz."³⁶

Hadislerden de anlaşılacağı üzere Ribe'n-Nesie iki durumda meydana gelmektedir; birinci durumda hadislerde geçen altı malın mübadelesinin veresiye olması durumu, ikincisi ise, zikredilen bu ribevî mallar birbirleriyle (altınla gümüş, arpayla buğday gibi) değiştirilmesi şeklindedir. Bu değişimde miktarın fazla veya az olması faize sebep olmazken değişimin vadeli işlem şeklinde gerçekleşmesi işlemin Ribe'n-Nesie yani vade faizi kapsamına girmesine sebep olmaktadır.

1.3. Cahiliye Faizi

Cahiliye faizi genel olarak dönemin toplumu arasında çok iyi bilinen ve cari olan bir faiz sistemidir. Cahiliye faizi/ribâsı aslında Ribe'n-Nesie'yi de kapsayan bir faiz sistemidir. Cahiliye faizi aslında çok karmaşık olmayan basit bir yapıya sahiptir. Şöyle ki; bu dönemde borçlu olan kişi, borcunu ödeme zamanı geldiğinde ödeyemediği borcu için alacaklısına "bana bir müddet daha tanı ben de sana anaparaya ek olarak fazladan bir ücret ödeyeyim" diye teklifte bulunurdu.³⁷ Bu tür teklif borçlu tarafından olabildiği gibi alacaklı tarafından da "ödüyor musun arttırayım mı" şeklinde olabiliyordu.³⁸ Borcun ötelenmesi karşılığında sürekli olarak anapara üzerine yeni miktarlar ekleniyor ve giderek bu miktarlar anaparayı geçiyordu. Kur'ân-ı Kerîm'de bunu ifade etmek için "مضاعفة اضعافا"³⁹ kavramı kullanılır. Bu ayetten cahiliyede kat kat artırılan faizin de cari olduğu ve ivedilikle yasaklanması gereken faiz şeklinin de bu olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü bu tür bir faiz sisteminde insan hürriyetinden bahsetmek mümkün değildir. Darda kalmış olan insanların bu durumları kullanılarak kendilerine borç veriliyor, borcun vadesi geldiğinde ise, borcunu ödeyemeyen borçlu önünde birkaç seçenek buluyordu; borcun ödenmesi, yeni bir vadeye karşılık olarak anaparanın üzerine -çoğu zaman miktarı alacaklı tarafından keyfi olarak belirlenen- bir meblağ yüklenmesi ve en sonunda borcunu ödeme imkânı olmayanların köle olarak satılması.⁴⁰ Borcunu ödeyemediği için köleleştirilen ve kendilerine zulmedilen insanların düştüğü durum hayal edilirse ayetin doğrudan bu tür faizli işlemi hedef aldığı anlaşılacaktır. Ayrıca bu ayetten; kat kat artırılmış olan ribâ haram ama kat kat artırılmamış olan ribâ helaldir anlamı çıkarmak, faizi yasaklayan diğer ayetler göz önüne alındığında doğru bir yaklaşım olarak görünmüyor.

1.4. Sabit/Basit Faiz

Borçlanmalarda normal olarak borcun vade sonunda anaparaya ek olarak ödenen fazlalığa basit faiz denir. Bu tür faizde borçlanma başında anlaşılan oran ile gerçekleşen faiz

³⁵ Müslim, *Sahih*, "Müsâkât", 81.

³⁶ Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Buyu", 12.

³⁷ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân* (b.y.: Matbaatu Mustafa, 1968), 3/101.

³⁸ Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Muhtasaru Tefsir-i İbn Kesîr* (Beyrut: Dâru'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1981), 1/318.

³⁹ Âl-i İmrân 3/130.

⁴⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân* (b.y., Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988), 3/240.

oranı arasında fark yoktur. Anlaşılan miktarda gerçekleşen bir faiz türüdür. Bu nedenle sabit faiz olarak da adlandırılır.⁴¹

1.5. Değişken Faiz

Bu tür faizde, basit faiz gibi faiz oranında bir değişmezlik söz konusu değildir. Borçlanmalarda borçlanma zamanındaki faiz miktarının zamana oranla değiştiği faizdir. Örneğin; bazı tahvillerin anapara ve faizi altın, petrol, demir gibi maddelere veya dövizde endekslenebilir. Bunlarda meydana gelen değişiklikler oranınca endekslenen faiz oranında da değişiklikler meydana gelebilmektedir. Bu tür faize değişken faiz denmektedir.⁴²

1.6. Temerrüt Faizi

Bu tür faiz işleminde borçlunun kötü niyet taşıdığı ve borcunu bile/isteye ödemediği varsayımı yapılır. Buna bağlı olarak borcunu zamanında ödemeyen borçlunun daha yüksek oranda bir faiz yüküyle muhatap kılınması söz konusu olmaktadır. Alacaklı taraf borcun gecikmesinden dolayı iddia ettiği gecikmeye bağlı zararı kanıtlamaya mecbur olmadığı gibi, borçlunun kasıt ve kusurunun olup olmadığına da bakmaz. Alacaklı vade sonunda ödenmeyen borçtan dolayı temerrüt faizi almaya hak kazanmış olur.⁴³ Temerrüt faizi ve gecikme faizi arasındaki fark; temerrüde düşen müşteri borcu ödeme konusunda kötü niyetli sayılan müşteridir. Bu yüzden temerrüde düşen müşterilerin faiz oranları arttırılır. Fakat borcunu geciktiren ve bunu da mutad bir hale dönüştürmeyen müşterilere gecikme faizi adı altında faiz uygulanır ama temerrüt faizi gibi yüksek oranda olmaz.

1.7. Nominal Faiz ve Reel Faiz

Bu türden bir faiz tasnifinin nedeni çeşitli sebeplerden dolayı para değerinde meydana gelen değişimlerdir. Para değerlerinde meydana gelen değişimler olmasaydı reel faiz ve nominal faiz türünden bir ayırım yapmaya gerek kalmayacaktı. Bir paranın asıl değeri üzerinde yazan rakamsal (nominal) ifadeyle değil piyasadaki değeri (alım gücü) ile ölçülmektedir. Bu türden itibari paraların üzerinde yazılı olan rakamsal (nominal) değer aynı kalmakla birlikte çeşitli sebeplerden dolayı reel değeri değişebilmektedir. Bundan dolayı itibari paralarla yapılan borçlanmalarda borçlu alacaklı arasında iktisadi değer naklinin gerçekleşmesi kaçınılmazdır. Çünkü paranın üzerindeki değer aynı kalsa bile paranın alım gücü değişmektedir (yükselip- düşebilir). Örneğin; yıllık %10 faizle borç verilmiş 100 TL' nin bir yılda getireceği faiz 10 TL' dir. Eğer aynı yıl içinde enflasyon %5 olarak gerçekleşmişse gerek anaparanın gerekse faiz gelirinin değeri (satın alma gücü) %5 oranında düşmüş demektir. Bu takdirde anaparanın satın alma gücü 95 TL, 10 TL olan faiz gelirinin satın alma gücü ise 9,95 TL olacaktır. Bu da toplamda (95+9.95) 104,95 TL eder. Bu örnekte borç veren kişi ilk bakışta 10 TL faiz geliri elde etmiş gibi görünüyor da reel faiz geliri 4,95 TL' dir. Örneğimize göre, %10' luk faiz oranı nominal faiz oranıdır ve bir yıl sonra alacaklının eline nominal olarak %10 faiz geçer. Ancak, alacaklı kişinin reel faiz geliri sadece 4,95 TL olduğu için, alacaklının elde ettiği nominal faiz 10 TL iken, reel faiz sadece 4,95 TL' dir. ⁴⁴

⁴¹ Ergin, *Para ve Faiz Teorileri*, 258.

⁴² Ergin, *Para ve Faiz Teorileri*, 258.

⁴³ Akar Öçal, *Türk Hususi Hukukunda Gecikme Faizi* (İstanbul: Sulhi Garan Matbaası, 1965), 11.

⁴⁴ Sabri Orman, "Modern İktisat Literatüründe Para, Kredi ve Faiz", *Para, Faiz ve İslâm*, haz. İsmail Kurt (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 81, 82.

Bun örnekten anlaşılacağı üzere nominal faiz, para birimiyle ifade edilen değerlerdir. Yani, borçlunun vade sonunda ödediği anapara ve faiz toplamının değerinin, borçlanma tarihindeki değerinden fazla olup olmadığı dikkate alınmaksızın, anaparanın üzerine rakamsal olarak eklenen faizdir. Reel faiz ise, borçlunun vade sonunda ödediği anapara ve faiz toplamının değerinin (satın alma gücü), borçlanma tarihindeki değerinden (alım gücü) fazla olması halinde gerçekleşen faizdir.⁴⁵

1.8. Negatif Faiz

Faiz işlemlerinde esas olan borçlunun alacaklıya ödediği fazla miktardır. Fakat enflasyonist ortamlarda nominal olarak faiz veya borç oranı aynı kalırken paranın reel değerinde (satın alma gücünde) kayıplar yaşanmaktadır. Bazı durumlarda paranın reel değeri (alım gücü) o kadar düşer ki; her ne kadar nominal olarak miktarda bir değişiklik olmasa da reel olarak alacaklı taraftan borçlu tarafa iktisadi bir değer nakli gerçekleşebilmektedir. Bu durumda sanki alacaklı kişi borçlu olana faiz ödemiş durumuna gelmektedir. Bu duruma göre gerçekte alacaklıdan borçlu kişiye bir iktisadi değer nakli söz konusu oluyorsa buna negatif faiz denir. Eğer nominal faiz ve anapara toplamları vade sonunda, vade başındaki anaparadan daha az bir satın alma gücüne sahipse bu durumda negatif faiz cari olmuştur. Anlaşılacağı üzere nominal faiz oranı enflasyon oranına eşit olsa dahi negatif faiz söz konusu olacaktır. Örneğin; %10'luk bir faiz oranıyla yapılan 100 TL'lik bir borçlanmanın, vade sonunda nominal faiz ve anapara toplamı 110 TL olacaktır. Eğer borçlanılan yıl içerisinde enflasyon, nominal faiz oranı kadar (%10) artarsa, yıl sonunda anaparanın reel değeri (alım gücü) 90 TL, nominal faizin (10 TL) alım gücü ise 9 TL olacaktır. Anapara ve nominal faiz toplamları 99 TL olacaktır. Bu durumda %1 oranında negatif faiz meydana gelmiş olacaktır. Her ne kadar görünüşte borçlu alacaklıya %10' luk bir nominal faiz ödemiş görünse de aslında alacaklı tarafından borçluya %1 oranında bir iktisadi değer nakli gerçekleşmiştir. Bu durumun gerçekleşmemesi için nominal faiz oranlarının enflasyon oranları üzerinde olması gerekmektedir.⁴⁶

2. İslâm'ın Faize Bakışı

İslâmiyet'in faize bakışını anlayabilmek için şüphesiz Kur'ân'a ve Hz. Peygamber'in bu konudaki uyarı ve tavsiyelerine bakmak gerekiyor. Bu bağlamda İslâm'ın faize bakışını anlaşılır bir şekilde aktarabilmek adına, konuyu faizle ilgili ayetler ve faizle ilgili hadisler başlıkları altında ele alacağız. Ayetlerde ve hadislerde geçen ribâ kavramının reel pozitif faiz anlamına gelebileceği kanaati ve yaygın kullanımı dolayısı ile ribâ kavramı yerine faiz kavramını kullanacağız.

2.1. Faizle İlgili Ayetler

İslâmiyet her konuda olduğu gibi mali konularda da insanların haklarını korumayı ve haksız kazancın önüne geçmeyi hedeflemiştir. İnsanların mallarının batıl yollarla yenmemesi, ancak karşılıklı rızaya dayalı ticaret yoluyla varlık transferinin sağlanması⁴⁷ İslâm iktisadının temelini oluşturmaktadır. İslâm, ticarete ölçünün tam olmasını,⁴⁸ ölçü ve

⁴⁵ Orman, "Modern İktisat Literatüründe Para", 81.

⁴⁶ Orman, "Modern İktisat Literatüründe Para", 82-83.

⁴⁷ *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), en-Nisâ 4/29.

⁴⁸ el-İsrâ 17/35.

tartıda hile yapılmamasını⁴⁹ ana ilke olarak benimseyip, insanlara da bu şekilde davranmayı emir ve tavsiye etmiştir. Bu ilkelere karşılıksız mal transferinin önlenmesi (ribâ) de eklenerek insanların kendi aralarında gerçekleştirdikleri karşılıksız iktisadi varlık transferinin önünü kesmeyi hedeflemiştir. Ribâ ile ilgili ayetler hakkında çeşitli görüşler ve yorumlar olmasına rağmen, biz bu tartışmalara değinmeyeceğiz. Ayetlerin meallerini vererek birkaç açıklamayla yetineceğiz. Ribâ ile ilgili ayetleri şu şekilde sıralayabiliriz.

Rûm sûresi 39. ayet, *"İnsanların malları içinde artsın diye faizle her ne verirsiniz, Allah katında artmaz. Ama Allah'ın hoşnutluğunu isteyerek her ne zekât verirsiniz; işte bunu yapanlar sevaplarını kat kat arttıranlardır"*.⁵⁰

Bu ayetten anlaşılacağı üzere yüce Allah faiz yoluyla, dolayısıyla borç vererek gelir etmeyi yasaklamıştır. Faizin, borç vererek (insanların malları içinde artsın diye) gelir elde etmek olduğunu faizin tanımını yaparken aktarmıştık. Yüce Allah, insanlardan borç verirken paranın faiz yoluyla artacağı sanısına kapılanları uyararak, malların faizle artmayacağını bildiriyor. Çünkü faizli ekonomi kısır döngü ekonomisidir. Faiz ekonomisi, malların tek elde toplanması, üretime katılmaması ve borçludan zengine olan mal transferini ifade etmektedir. Bu ayette geçen "Allah katında artmaz" ifadesi, faiz yoluyla artmasını beklediğiniz mallar, aslında piyasada artmaz, piyasayı ve kamuyu kılığa sürükler şeklinde anlaşılabilir. Çünkü bu ifadenin hemen ardından gelen ve kamu kaynaklarının önemli bir bölümünü ifade eden zekâtın teşvik edilmesi, zekâtın da piyasadaki para dolaşımını güçlendirmesi düşünüldüğünde, bu ayette geçen "Allah katı", "Kamu" dur diyebiliriz. Çünkü yüce Allah malların birtakım zümreler elinde tekelleştirilmesine karşı insanlığı uyarılmış⁵¹ ve bunun önüne geçilmesi için zekât, sadaka gibi üretime ve ekonomiye can suyu niteliğinde olan vergi ve bağışları şiddetle tavsiye etmiştir.

Nisâ sûresi 160 ve 161. ayetler, *"Yahudilerin yaptıkları zulüm ve birçok kimseyi Allah yolundan alkoymaları, kendilerine yasaklanmış olduğu halde faiz almaları, insanların mallarını haksız yere yemeleri sebebiyle önceden kendilerine helal kılınmış temiz ve hoş şeyleri onlara haram kıldık. İçlerinden inkâr edenlere de acı bir azap hazırladık"*.⁵²

Yüce Allah bu ayetlerde faiz ve haksız kazancın Yahudilere de haram kılınmasına rağmen bu yasağı çiğnemeleri ve bu tür eylemlere devam etmeleri sonucunda; kendilerine daha önce helal kılınmış olan temiz şeylerin haram kılındığını bizlere bildiriyor. Aynı şekilde bu yasağın inkârının da acı bir azapla sonuçlanacağını vurguluyor. Yüce Allah Kur'ân-ı Kerim'de zaman zaman diğer ümmetlere olan hitaplarından bahsederek bizlere; o ümmetlerin bu hitaplara karşı sergiledikleri davranışlar ve bu davranışlara olan karşılığında bahsederek ders çıkarmamız gerektiğini belirtir. Aynı şekilde bize farz kılınan bir ibadetin önceki milletlere de farz kılındığından⁵³ bahsederek emirlerde istisnalar bulunmakla birlikte bir bütünlük olduğunu da belirtmiştir. Yüce Allah'ın Yahudilerin kendilerine haram kılınmasına rağmen, faiz ve haksız kazanca bulaşmaları sonucu bir müeyyide ile karşılaşmalarını bize anlatması, hiç şüphesiz bir anekdot bağlamında düşünülemez. Aksine yüce Allah faizin ve haksız kazancın ne kadar kötü bir fiil olduğunu ve bizlerin de bundan kaçınması, sakınması gerektiğini bir örnekle açıklamıştır. Aksini düşünecek olursak birçok ayetin yalnızca bir durum tespiti yaptığını dolayısıyla bizlere herhangi bir mesajı olmadığını kabul etmiş oluruz.

⁴⁹ el-Mutaffifin 8/1, 2, 3.

⁵⁰ er-Rûm 30/39.

⁵¹ el-Haşr 59/7.

⁵² en-Nisâ 4/160,161.

⁵³ el-Bakara 2/183.

Âl-i İmrân sûresi 130. ayet, *"Ey iman edenler! Kat kat arttırılmış olarak faiz yemeyin. Allah'a karşı gelmekten sakının ki kurtuluşa eresiniz."*⁵⁴

Aslında faiz ile ilgili tartışmaların bir sebebi de bu ayette geçen "اضعافا مضاعفة" kavramının anlaşılmasıyla ilgilidir. Bu kavramı, kat kat olan ribâ şeklinde dolayısıyla fahiş ribâ, tefecilik ribâsı (haddi yüksek ve oranı aşırı) şeklinde yorumlayıp haram olan ribânın yalnızca bu tür ribâ olduğunu düşünenler vardır.⁵⁵ Fakat Bakara sûresi 275. ayette yüce Allah "faiz yiyenler"⁵⁶ şeklinde bir anlatımla faiz ayrımı yapmaksızın bir yasaklama getirmekte ve bu yasağa uymayanların nasıl bir müeyyide ile karşılaşacaklarını açıklamaktadır. Bu ayetten yalnızca kat kat olan faizin haram, diğer faiz çeşitlerinin ise helal olduğu çıkarımı yapmak doğru bir yaklaşım değildir. Çünkü yasaklarla ilgili ayetlere baktığımızda; bir yasaklama sürecinin varlığı göze çarpmaktadır. Bu ayetler bir yasaklamanın tedrici boyutlarını oluşturuyorsa, yasaklamanın son hali dikkate alınmalıdır. Yasaklamanın son hali ise; Bakara sûresi 275-279. ayetlerinde belirtilmiştir. Bu yöntemi kullanmayıp, ayetleri münferit biçimde yorumlamak hataya düşürebilir. Reel anlamda gerçekleşen her türlü fazlalığın (oranı ister az ister çok olsun) yasaklanan ribâ kapsamına gireceğini düşünmek daha isabetli olacaktır.

Bakara sûresi 275-280. ayetler, *"Faiz yiyenler, ancak şeytanın çarptığı kimsenin kalktığı gibi kalkarlar. Bu onların, 'alışveriş de faiz gibidir' demelerinden dolayıdır. Oysa Allah, alışverişi helal, faizi haram kılmıştır. Bundan böyle kime Rabbinden bir öğüt gelir de (o öğüte uyarak) faizden vazgeçerse, artık önceden aldığı onundur. Durumu Allah'a kalmıştır. Kim tekrar (faize) dönerse, işte onlar cehennemliklerdir. Orada ebedi kalacaklardır."*⁵⁷

Yüce Allah bu ayette faiz ile alışveriş arasında fark görmeyenlerin nasıl bir durumda olduklarını anlatarak, alışverişin helal, faizin ise haram kılındığını belirterek faiz ile alışverişi ayrı tutmuştur. Bu ayet faiz ayrımı yapmaksızın genel bir ifade ile faizin ne kadar kötü bir işlem olduğunu ve Allah'ın bu öğüdünden sonra hemen terk edilmesi gerektiğini bildiriyor. Bu öğüte rağmen faizli işlemlerde ısrarcı olanların ise, ebedi cehennem ile cezalandırılacağını belirtiyor.

*"Allah, faiz malını mahveder, sadakaları ise artırır. Allah, hiçbir günahkâr nankörü sevmez."*⁵⁸

Yüce Allah bu ayette faizin artmayacağını dolayısıyla ekonomide kısır bir döngü oluşturacağını, sadakaların ise bereketleneceğini; piyasada para dolaşımının önünü açacağını belirterek, insanlara faizli işlem yerine piyasaya can suyu niteliğinde olan sadaka, zekât türü eylemlerde bulunmanın önemini vurgulamaktadır. Çünkü faizli işlemlerde borçlu kişiler borçlarını ödeyebilmek için tüm varlıklarıyla çalışmakta ve elinde avucunda bulunan iktisadi varlıkları alacaklıya (elinde servet bulunduran zengin kesimler) aktarmakta, bunun sonucunda varlıklar tek elde toplanmakta,⁵⁹ zengin daha zengin olurken fakir daha da fakirleşmekte ve piyasa daralmaktadır. Aynı zamanda kredileri yalnızca, alacağı kredi karşılığında bir teminat gösterme gücüne sahip kişiler olarak başka bir tekelleşme yapmaktalar. Böylece krediler tüm ihtiyacı olanlara değil, alacağı kredi karşılığında belli bir teminat varlığına sahip insanlara verilmektedir. Bu şekliyle de paranın tüm kesimlere yayılmasının önü kapanmış olmaktadır. Bir diğer şekliyle elinde iktisadi varlık bulunan

⁵⁴ Âl-i İmrân 3/130.

⁵⁵ Fazlur Rahman, "Faiz ve Riba", 312; Uludağ, *İslâm'da Faiz Meselesine Yeni Bir Bakış*, 35, 36.

⁵⁶ el-Bakara 2/275.

⁵⁷ el-Bakara 2/275.

⁵⁸ el-Bakara 2/276.

⁵⁹ el-Haşr 59/7.

kişiler mal varlıklarını ticaret yerine riske girmeksizin faizli işleme yatırmaktalar. Bu durum paranın piyasadan uzak kalmasına ve piyasanın daralmasına yol açmaktadır. Bu tür faizli işlemlerde fakirlerden zengin kesimlere doğru bir mal aktarımı mevcut iken, sadaka ve zekât eyleminde zenginlerden fakirlere doğru bir mal aktarımı söz konusu olacaktır. Yüce Allah bu hususta dikkat çektikten sonra faizli işlemlerde bulunanları günahkâr ve nankör olarak niteleyip bu tür insanları sevmediğini belirtmiştir.

*"Şüphesiz iman edip salih ameller işleyenler, namazlarını dosdoğru kılan ve zekâti verenlerin mükâfatları Rableri katındadır. Onlara korku yoktur. Onlar mahzun da olmayacaklardır."*⁶⁰

Bu ayette yüce Allah -diğer ayetlerle birlikte değerlendirdiğimizde- faizli işleme alternatif olarak zekât müessesesinin işletilmesini, dolayısıyla servetin tekellülünden servetin paylaşımına geçilmesini ve böylece asıl mükâfatın bu şekilde kazanılacağını bildiriyor.

*"Ey iman edenler! Allah'a karşı gelmekten sakının ve eğer gerçekten iman etmiş kimselerseniz, faizden geriye kalanı bırakın."*⁶¹

Yüce Allah Bakara sûresi 275. ayette, öğüt alıp faizden vazgeçenlerin önceden aldıkları faizin kendilerinde kalacağını belirtmiş, artık tövbe edip faize bir daha dönülmemesi gerektiği konusunda uyarıda bulunmuş, bu öğütlere rağmen faizli işlemlere geri dönenleri de ebedi cehennemle uyarıyordu. Bu ayette de aynı şekilde faiz alacaklarından -önceden alınanlar istisna- vazgeçilmesini gerçek iman göstergesi ve Allah'a karşı tam bir itaat nişanesi olarak görüyoruz.

*"Eğer böyle yapmazsanız, Allah ve Resulüyle savaşa girdiğinizi bilin. Eğer tövbe edecek olursanız, anaparalarınız sizindir. Böylece siz ne başkalarına haksızlık etmiş olursunuz ne de başkaları size haksızlık etmiş olur."*⁶²

Bu ayet faizli işlemlerin şiddetini bildirmesi açısından oldukça çarpıcıdır. Yüce Allah tüm uyarılara rağmen faizli işlem yaparak sömürü düzenini devam ettirmekte ısrarcı olanlara ne tür bir durumla karşı karşıya olduklarını bildirmek için "Allah ve Resulüyle savaş halinde olduğunuzu bilin" buyurmaktadır. Allah ve Resulüyle savaş halinde olmak hakkın karşısında yer almak demektir. Allah ve onun mesajlarının düşmanı, Allah'ın inşa etmek istediği adil ve sömürsüz düzenin en büyük karşıtı, düşmanı olmaktır. Hiç şüphesiz Allah ile O'nun kudretiyle savaşa girmek ve karşı çıkmak bir hadsizliktir. Faizli işlem yaptığı halde Rabbinden gelen bu öğütleri tutup vazgeçenler ve tövbe edenlere, faiz amacıyla verdikleri anaparalarını (faizi hariç) alabileceklerini bildiriliyor. Yüce Allah bu yöntemle, faiz için borç vermiş ama sonradan vazgeçip tövbe etmiş olan kişilerin içinde buldukları durumu bir çözüme kavuşturmuştur. Böylece faiz alarak başkalarına haksızlık etmekten ve haksızlığa uğramaktan sakınmış olacağımızı bildiriyor. Faizli işlemlerin çeşitlerini anlatırken, faizli işlemin yerine göre borçlunun, yerine göre ise alacaklının haksızlığa uğrayabileceği bir sistem olduğundan bahsetmiştik. İşte yüce Allah bu tür haksız yere gerçekleşen mal transferinin kesilmesi için uyarılarda bulunuyor.

*"Eğer borçlu darlık içindeyse, ona eli genişleyinceye kadar mühlet verin. Eğer bilerseniz sadaka olarak bağışlamanız daha hayırlıdır."*⁶³

Bu ayet faizle ilgili ayetler açıklanırken genelde ele alınmaz. Biz bu ayetin diğer ayetlerin anlaşılması ve bağlamın bütünlüğü açısından çok önemli olduğunu düşünüyoruz.

⁶⁰ el-Bakara 2/277.

⁶¹ el-Bakara 2/278.

⁶² el-Bakara 2/279.

⁶³ el-Bakara 2/280.

Bu ayetin hayata uygulanması durumunda, faizli işlem yapmaya götüren birçok durumun önü kesilmiş olacaktır. Bu ayet dikkatli okunduğunda herhangi bir borç şekline dair bir ayrıntı bulunmadığı ve Arapların o dönemde faizli borç işlemi bilip uyguladıkları anlaşılacaktır. Ribâ konusunun borç işlemlerinde de cari olduğu/olacağı ribâ ve borç işlemleri ile ilgili ayetlerin art arda gelmesinden anlaşılmaktadır. Zaten borç işlemlerinin ayrıntılarıyla anlatıldığı Bakara sûresi 282. ayetin faiz konusunun hemen ardından gelmesi de bunu göstermektedir.⁶⁴ Konuyu bu şekilde anlamak Kur'ân'ın bütünlüğü açısından daha isabetli olacaktır. Yüce Allah, Bakara sûresi 280. ayette ve 275-279. ayetlerde uyarıda bulunduğu faiz için bir alternatif sunmaktadır. Bahsi geçen ayetlerde faizli işlemlerin ne kadar çirkin olduğunu ve anaparalar dışında kalanın terk edilmesi gerektiğini bildirmiştir. 280. ayette, alacaklıların borçludan borcun vadesini uzatmaya karşılık faiz alması söz konusu edilmezken borçluya eli genişleyip borcu ödeyinceye kadar karşılıksız bir zaman verilmesi gerektiği emredilmiştir. Cahiliye ribâsı başlığı altında bu durumu (mühlete karşılık borcu katlama) izah etmiştik. Bu ayet insanların zor günlerinde birbirlerine yardımcı olmaları gerektiğini emrederken, bir diğer kardeşinin sıkıntısından faydalanarak bu durumdan nemalanmayı da yasaklamıştır. Ayette ayrıca, zaman tanımaya karşılık borcu katlamak bir yana, borcun sadaka olarak borçluya bağışlanmasının tavsiye edilmesi de yüce Allah'ın bize sunduğu toplumsal kalkınmanın başka insani/vicdani bir yönüdür. Bu ayetten anlaşılıyor ki; yüce Allah birbirlerinin sıkıntılarını paylaşan, serveti tek elde tutmayıp darda kalmış olanların kullanımına sunan erdemli bir toplum olmamızı istiyor. Kardeşinin dar gününde yanında olmayan kişiler, (ona karşılığını Allah'tan bekleyerek borç vermeyip, verdiğinde ise mühlet vermeyen) aslında kardeşinin tefeciler eliyle sömürülmesine göz yummanın sorumluluğunu taşımaktadırlar.

Faizle ilgili ayetler, faizin kötülüğünü ve haram oluşunu vurgulamanın yanında, iyilik, yardımlaşma, hoşgörü ve dayanışmayı da teşvik etmiştir. Rûm sûresi 39. ayetten hemen önce 'akrabaya, yolcuya ve yoksula hakkını ver'⁶⁵ buyurularak, paylaşmanın ve yardımlaşmanın önemi vurgulanmış, Nisâ sûresinde faizle ilgili ayetlerden⁶⁶ hemen sonraki ayette zekât verenlerin mükâfatlandırılacağından bahsedilmiştir.⁶⁷ Aynı şekilde Âl-i İmrân sûresinde faiz yasağıyla ilgili ayetten⁶⁸ sonra bollukta ve darlıkta Allah yolunda harcamanın⁶⁹ öneminden bahsedilmiştir. Son olarak Bakara sûresindeki faizle ilgili ayetlerin öncesi ve sonrasını incelediğimizde; faizle ilgili ayetlerin hemen öncesinde kimlere sadaka verileceğinden ve paylaşılan her şeyin mükâfatının Allah katında bilindiğinden haber verilirken,⁷⁰ hemen ardından gelen ayette, mallarını Allah yolunda gece gündüz, gizli açık bir şekilde harcayanların müjdelendiği görülmektedir.⁷¹ Aynı şekilde Bakara sûresinde geçen faizle ilgili ayetlerin hemen sonrasına baktığımızda ise; yukarıda aktardığımız gibi borçluya borcunu ödeyebileceği zamana kadar mühlet vermekten, gerekirse borcu sadaka olarak bağışlamaktan bahsedildiği görülecektir.⁷²

2.2. Faizle İlgili Hadisler

⁶⁴ el-Bakara 2/282.

⁶⁵ er-Rûm 30/38.

⁶⁶ en-Nisâ 4/160, 161.

⁶⁷ en-Nisâ 4/162.

⁶⁸ Âl-i İmrân 3/130.

⁶⁹ Âl-i İmrân 3/134.

⁷⁰ el-Bakara 2/273.

⁷¹ el-Bakara 2/274.

⁷² el-Bakara 2/280.

İslâm dininde, yüce Allah'ın mesajının adeta ete kemiğe bürünmüş hali olan Peygamber Hz. Muhammed'in yaşamı ve söylemi oldukça önemli bir yere sahiptir. Hz. Peygamber'in İslâm dininin tebliğinde ve pratiğe aktarılmasındaki önemi tartışılmaz bir gerçekliktir. Hayatın birçok alanında olduğu gibi, insan yaşamının temelini oluşturan yeme-içme, barınma vs. dolayısıyla iktisat alanında da Hz. Peygamber'in öğütleri yüce Allah'ın mesajının hayata aktarılması açısından çok önemlidir. Biz de çalışmamızın bu başlığı altında Hz. Peygamber'in faizli işlemler hakkındaki öğütlerine ve tavsiyelerine yer vereceğiz.

Hiz. Peygamber Veda Hutbesi'nde şöyle buyurmuştur:

*"Cahiliye faizi kaldırılmıştır. Kaldırdığım ilk faiz, bizim faizimiz, Abbas b. Abdulmuttalib'in faizidir. Onun tamamı kaldırılmıştır."*⁷³

*"Faiz yalnızca borçta olur."*⁷⁴

*"Elden ele olanda (peşin) faiz olmaz."*⁷⁵

*"Faiz vadelendirmede olur."*⁷⁶

Hiz. Peygamber şöyle buyurmuştur:

"Felakete sürükleyen yedi şeyden sakınınız.

-Ey Allah'ın Elçisi nelerdir onlar?

*-Allah'a ortak koşmak, sihir, haklı sebeple olması bir yana Allah'ın dokunulmaz kıldığı bir canı öldürmek, faiz yemek, yetim malı yemek, düşmana toplu hücum yapılacağı sırada savaştan kaçmak ve kötü yolla ilgisi olmayan namuslu mümin kadınlara zina iftirasında bulunmaktır."*⁷⁷

Aynı şekilde Hiz. Peygamber'den şu hadis de nakledilmektedir:

*"Allah faizi yiyene ve yedirene lanet etsin."*⁷⁸

Ahmed b. Hanbel ise şu hadisleri naklediyor:

*"Allah'ın elçisi, faiz yiyeni, yedireni, ona şahitlik edenleri, onu yazanı ...lanetledi."*⁷⁹

*"Bir toplumda faiz ve zina ortaya çıkarsa artık Allah'ın cezasını hak etmiş olurlar."*⁸⁰

Hiz. Peygamber bir başka hadisinde şöyle buyurarak faizin, malda görüşte bir artış sağladığı sanılmasına rağmen, faizli işlemlerin sonunun darlık olacağını belirtmektedir;

*"Faiz geliri çok da olsa sonu darlığa döner."*⁸¹

*"Bir toplumda faiz ortaya çıkınca kıtlığa yakalanırlar. Bir toplumda rüşvet ortaya çıkınca da korkuya kapılırlar."*⁸²

İhtiyaç sahiplerine verilen borç karşılığında bu kişilerin sömürülmesini engellemek için Hiz. Peygamber'in bu öğütleri oldukça önemlidir. Mazlum durumda olup da tefeciler tarafından sömürülen kişilerin tefecilere verdiği bu fazlalık hiç şüphesiz rızasız bir

⁷³ Ebû Dâvûd, "Menasik", 57.

⁷⁴ Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl ed-Dârimî, *Sünen-i Dârimî* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407), "Buyu", 42.

⁷⁵ Müslim, *Sahih*, "Müsâkât", 103.

⁷⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh* thk. Mustafa el-Buğa (Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1987), "Buyu", 79; Müslim, *Sahih*, "Müsâkât", 102.

⁷⁷ Buhârî, *Sahih*, "Vesaya", 23; Müslim, *Sahih*, "İman", 145.

⁷⁸ Buhârî, *Sahih*, "Buyu", 25; Müslim, *Sahih*, "Müsâkât", 105.

⁷⁹ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *Müsned-i Ahmed b. Hanbel* thk. Şuayb el-Arnud vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999), 1/87, 394.

⁸⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1/395.

⁸¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1/402.

⁸² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4/205.

ödemedir. İslâm dini ticarete karşılıklı rızanın ticaretin en temel unsuru olduğunu⁸³ defaatle bildirmektedir. Bu prensibi Hz. Peygamber şöyle bildirmiştir:

*"Gönül rızası yoksa kimsenin malı kimseye helal olmaz."*⁸⁴

Hz. Peygamber'in genel olarak faize bakışını, faizin toplumsal zararlarını, faizin malda bir artışın aksine darlığa sebep olacağı ve faizli işlemlerin çirkinliğini kapsayan hadislerine yer verdikten sonra, şimdi de Hz. Peygamber'in faiz konusundaki görüş ve tavsiyelerinin felsefesini, temelini oluşturan altı malla ilgili hadislerine yer vereceğiz.

2.2.1. Altı Çeşit Malla İlgili Hadisler

Hadiste geçen altı malın kendi cinsleriyle değiştirilmesi;

Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur;

*"Altına karşılık altın, gümüşe karşılık gümüş, buğdaya karşılık buğday, arpaya karşılık arpa, hurmaya karşılık hurma ve tuza karşılık tuz misli misline ve peşin olur. Kim artırır ya da fazlasını isterse faize girmiş olur. Bu konuda alan da veren de birdir."*⁸⁵

*"Altına karşılık altın satmayın; misli misline olursa başka. Birini öbüründen farklı yapmayın. Gümüşe karşılık gümüş satmayın; misli misline olursa başka. Birini öbüründen farklı yapmayın. Bunlardan biri peşin diğeri veresiye olarak satmayın."*⁸⁶

*"Altına karşılık altını, gümüşe karşılık gümüşü satmayın; ama aynı ağırlıkta, misli misline, dengi dengine olursa başka."*⁸⁷

*"Altına karşılık altın, dinarı olsun külçesi olsun; gümüşe karşılık gümüş, dirhemi olsun, külçesi olsun; buğdaya karşılık buğday ölçeğe ölçektir. Arpaya karşılık arpa, ölçeğe ölçektir. Hurmaya karşılık hurma, ölçeğe ölçektir. Tuza karşılık tuz, ölçeğe ölçektir. Kim artırır ya da fazlasını isterse faize girmiş olur. Gümüşe karşılık altın elden ele satılırsa gümüşün fazla olmasının bir etkisi yoktur, ama veresiyesi olmaz. Arpaya karşılık buğday elden ele satılırsa arpanın fazla olmasının bir etkisi yoktur, ama veresiyesi olmaz."*⁸⁸

Hadiste geçen altı malın farklı cins mallarla değiştirilmesi;

Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: *"Altına altın, gümüşe gümüş, buğdaya buğday, arpaya arpa, hurmaya hurma ve tuza tuz misli misline, dengi dengine peşin olur. Bu cinsler farklı olursa peşin olması şartıyla istediğiniz gibi satın."*⁸⁹

*"Gümüşe karşılık altın elden ele satıldığında gümüşün fazla olmasında bir zarar yoktur, fakat veresiyesi olmaz. Arpaya karşılık buğday elden ele satıldığında arpanın fazla olmasında bir zarar yoktur, fakat veresiyesi olmaz."*⁹⁰

Peygamberimizin faizli işlemlerle ilgili altı mal hadislerine baktığımızda, Hz. Peygamber'in aslında alışveriş adı altında gerçekleştirilen ya da gerçekleştirilebilecek faizli işlemlerin önünü kestiği açıkça ortadadır. Çünkü Hz. Peygamber faizin borç işlemlerinde gerçekleşeceğini şu şekilde bildirmiştir;

*"Faiz yalnızca borçta olur."*⁹¹

Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur;

⁸³ en-Nisâ 4/29.

⁸⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5/72.

⁸⁵ Müslim, *Sahih*, "Müsâkât", 82.

⁸⁶ Buhârî, *Sahih*, "Buyu", 78; Müslim, *Sahih*, "Müsâkât", 75.

⁸⁷ Müslim, *Sahih*, "Buyu", 77.

⁸⁸ Ebû Dâvûd, *Sünen*, "Buyu", 12.

⁸⁹ Müslim, *Sahih*, "Buyu", 77.

⁹⁰ Ebû Dâvûd, *Sünen*, "Buyu", 12.

⁹¹ Dârimî, *Sünen*, "Buyu", 42.

"Bir dinarı iki dinara, bir dirhemi iki dirheme, bir sa'ı iki sa'a satmayınız; faize girmenizden korkuyorum."⁹²

Bu hadisten de anlaşılacağı üzere Hz. Peygamber alış-veriş görüntüsü altında gerçekleşebilecek faize karşı uyarıda bulunmuş ve bu tür takasların ancak misli misline peşin olması gerektiğini belirtmiştir. Altı malla ilgili bu hadislerin, alım satım kapsamında değerlendirilmesi, ribâ konusunun çıkmaza girmesine sebep olmuştur. Hanefîler, Şafîler, Mâlikîler ve Hanbelîler faizli işlem ve alım-satım işlemlerini ayrı olarak ele alıp incelememişlerdir. Yüce Allah, ribâ ile alım-satımın farklı türden işlemler olduğunu⁹³ belirtirken fıkıh kitaplarımızda bu işlemler aynı başlık altında ele alınmıştır. Şüphesiz bu yöntem konunun anlaşılmasını zorlaştırmıştır. Örneğin, ribâ konusunu Hanefîler, alım-satım (كتاب البيوع) başlığının bir alt başlığı (باب الربا) olarak ele almıştır.⁹⁴

İşte bu hadisler faizle ilgili olduğundan bu hadislerin borç işlemleri kapsamında değerlendirilmesi daha doğru olacaktır. Yüce Allah alışveriş ve ribânın farklı birer işlem olduğunu ve alışverişin helal, ribânın ise haram olduğunu belirtmiştir. Yüce Allah bu ayette ribâ yiyenlerin alışveriş de tıpkı ribâ gibidir savlarına karşı gelerek, alışveriş adı altında gerçekleştirilebilecek ribâyâ dikkat çekmiştir.⁹⁵

Şöyle ki; borç verilebilen malları kendi cinsleriyle peşin olarak misli misline değiştirme şartı faize zemin hazırlayacak işlemin önüne geçmiştir. Çünkü vadeli işleme çevrilen işlemler aynı zamanda bir borç işlemine de çevrilmiş olmaktadır. Eğer bu tür bir yasaklama koyulmasaydı; 100 TL borç karşılığında 101 TL almak faizli bir işlem sayılırken, 100 TL'yi vadeli bir şekilde 101 TL'ye satmak faizli işlem sayılmazdı. Böylece faiz yasağının bir hükmü ve anlamı kalmazdı. Aynı şekilde amacı borç işleminden gelir elde etmek olan biri bu işlemi meşru bir yol kullanarak yapabilmektedir: kişi önce kendinden borç isteyen birine 101 TL borç verir, sonra verdiği bu 101 TL tutarındaki parayı peşin olarak 100 TL'ye tekrardan geri alır. Böylece borçlu kişi elindeki 101 TL tutarındaki parayı 100 TL'ye peşin olarak satmış ve eline 100 TL'lik bir meblağ geçmiştir. Bu işlem sonucunda borçlu 100 TL elde etmesine karşılık 101 TL borçlu olmuştur. İşlem sonucunda meydana gelen 1 TL'lik tutar ise bu borç işleminden doğan faiz tutarıdır. Altı malın kendi cinsleriyle misli misline değiştirilmesi prensibi bu türden alışveriş görüntüsü altında meydana gelebilecek faizli işlemlerin önünü kapamıştır. Bu örnekten anlaşılacağı üzere para değişim aracı değil de 'mal' kabul edilirse bu türden faizli işlemler engellenemez. Paranın değişim aracı olma özelliğinin korunması bu anlamda önemlidir. Para değişim aracı değil de 'mal' olarak kabul edildiğinde ribâcıların söylemiyle alışveriş de ribâ gibi olur.

Önceleri muamele-i şer'iyeye adı altında bu türden işlemlerin yapıldığı bilinmektedir.⁹⁶ Örneğin; borç alacak olan birisi sahip olduğu bir malını, kendisine borç verecek olan kişinin yanına getirir ve "bu malımı sana 100 altına sattım" der, borç verecek olan kişi de o malı satın ve teslim alıp parasını (100 altını) öderdi. Sonra borç alacak olan kişi, borç verecek olan kişiye "sana sattığım bu malı, bir yıl sonra ödemem kaydıyla bana 101 altına sat" derdi ve alım-satım gerçekleşirdi. Böylece borç almak isteyen kişi hem malını geri almış hem de 100 altına karşılık 101 altın borçlanmış olurdu.

Bu örneğimizden de anlaşılacağı üzere, Hz. Peygamber'in faizli işlemler karşısındaki ilkesel öğütleri, alım-satım adı altında yapılabilecek faiz hilelerinin önüne geçilmesi

⁹² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2/109.

⁹³ el-Bakara 2/275.

⁹⁴ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 30.

⁹⁵ el-Bakara 2/275.

⁹⁶ Bayındır, *Ticaret ve Faiz*, 53.

açısından hayati önem taşımaktadır. Kur'ân-ı Kerîm'in ve Hz. Peygamber'in faiz karşısındaki ilkesel duruşları tam olarak anlaşıldığı takdirde Müslümanlar bu tür hileli işlemlerin ancak bir hadsizlik ve şeytanlık olduğunun farkına varacaklardır. Faizli işlemlere alım-satım görüntüsü vermek eskiden beri olagelmış bir vakiadır. İnsanoğlu yüce Allah'ın maksadını tam olarak anlamadığından dolayı bazı haramları meşrulaştırmak için çeşitli yol ve yöntemlere tevessül etmiştir. Haram olan bir eylemin, ismi veya şekli değiştiği takdirde hükmünün de değişeceği sanısı/kanaati sakıncalı bir durumdur. Bu durum yüce Allah'ın dolayısıyla ilahi mesajın maksadının tam olarak anlaşılacağı gerçeğini yansıtmaktadır. Faizli işlemlerin alım-satım adı altında veya farklı bir işlem adı altında gerçekleştirilmesi veya gizlenmesi, faizin haram olduğu gerçeğini, insani ve toplumsal zararlarının varlığını hiçbir surette değiştirmez. İlahi emirlerde yüce Allah'ın maksadı anlaşıldığı takdirde, isim ya da şekillerin önemi kalmayacaktır.

Altın ve Gümüş Dışındaki Para-Faiz İlişkisinin Değerlendirilmesi; Çalışmamızda değindiğimiz gibi mezhepler faizin haramlığı konusunda ittifak etmişler fakat faizin sınır ve kapsamı konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Altın ve gümüş dışındaki paraların faizle ilintisi konusunda farklı görüşler ortaya çıkmasının sebebi olarak, Hz. Peygamber'in faizi yasaklayan hadislerinde (para cinsi olarak) yalnızca altın ve gümüşü zikretmiş olması gösterilebilir. Hz. Peygamber'in yalnızca altın ve gümüşten bahsetmesi tarihi bağlam düşünüldüğünde gayet normal bir durumdur. Çünkü Hz. Peygamber o günün piyasasında mevcut olarak alım-satım işlemlerinde kullanılan satın alma aracının altın-gümüş olduğunu bilmekte ve alım satımda kendisi de bu madenleri kullanmaktaydı. Altın-gümüş dışında piyasada alım-satım işlemlerinde kullanılan (yaygın olarak) herhangi bir para olsaydı Hz. Peygamber faizle ilgili uyarılarında o paraların ismini zikrederdi. Çünkü faizle ilgili uyarılardaki maksadın kişilerin haksızlığa uğramamaları, haksızlık yapmamaları ve kişiler arasında haksız mal transferinin önüne geçmek olduğunu söyleyebiliriz. Belirtmek gerekir ki; para biriminin ya da isminin İslâmî olanı veya gayri İslâmî olanı yoktur. Zaten Hz. Peygamber zamanında Bizans parası olan dinarın kullanıldığı da bilinen bir gerçektir. Eğer bir değişim aracı alım-satım işlemleri gibi işlemlerde devlet otoritesi, kamuoyu ve piyasa tarafından kabul görüyorsa faiz konusu artık o para birimi üzerinden tartışılmalı, mevcut bilgilerimiz de biraz önce bahsettiğimiz ilke ve maksatlar dikkate alınarak güncellenmelidir. Aksi takdirde faiz, yalnızca altın ve gümüş para üzerinden tartışılırsa günümüzde itibari para olarak adlandırılan kâğıt paralarda ya da hayatımıza henüz girmiş olan ve kullanılmaya başlanan bitcoin gibi sanal paralarda faizin değerlendirilmesi zor bir hal alacaktır. Bu durum da yüce Allah'ın ve Hz. Peygamber'in asıl maksadının anlaşılmadığı yalnızca şekilcilik yapıldığı gibi bir sonuca sebep olacaktır. Ebû Hanife ve Şafîî başta olmak üzere birçok âlimin felslerde faiz tahakkuk etmeyeceği, aynı cins felsin birbiriyle fazlalıkla satılabileceği görüşleri,⁹⁷ bizim bu konudaki itirazımızın haklılığını ortaya koyması bakımından önemlidir. İmam Muhammed, felslerin tedavülde oldukları müddetçe altın ve gümüşün görevini yaptığını söylemiştir. Yani faiz konusunda altın ve gümüşün durumu ne ise felslerin durumu da öyle değerlendirilir görüşünü benimsemiştir.⁹⁸ Bu bakımdan İmam Muhammed'in görüşü günümüz problemlerine bakışımızda önemli bir bakış açısı kazandırmaktadır.

⁹⁷ Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ'i'u's-Sanâ'i' fî Tertîbi's-Şerâ'i'*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 7/127; Merginânî, *el-Hidâye*, 86.

⁹⁸ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-Sanâ'i' fî Tertîbi's-Şerâ'i'*, 7/64; İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşki, *Reddü'l-Muhtâr 'ale'd-Dürri'l-Muhtâr* (Beyrut: yy.; 2000), 7/426; Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, 31.

Belirtmemiz gerekir ki bu görüş sahipleri yaşadıkları dönemin şartları ve o dönemin ihtiyaçları doğrultusunda hareket edip o dönemin sorunlarına çare bulmaya çalışmışlar ve bu yolda çok gayret sarf etmişlerdir. Günümüz para olayları ve İslâm'ın ilk dönem para olayları birbirlerinden tamamen farklı bir şekilde seyretmektedir. Bununla birlikte değişen yaşam şartları ve bunun beraberinde getirdiği yeni ihtiyaçlar yeni sorunları da doğurmuştur. Belirttiğimiz gibi İslâm'ın bu konudaki haksızlığa uğratmamak ve uğramamak, insanların mallarını haksız yollarla yememek ve haksız mal transferinin önüne geçmek gibi ilkelerine sadık kalınarak para-faiz konusunda yeni (günümüz ihtiyaçlarına cevap verecek) görüşlerin ortaya konulması elzem bir durumdur. Bunu yapmaz, insanlığın değişen ihtiyaç ve sorunlarını görmezden gelirsek, rivayet ve mezhep görüşleri arasında bocalayıp geçmişi tekrardan bir adım ileriye gidemeyiz.

Sonuç

Faizin tarih boyunca bir problem olarak algılandığını ve bu problemin çözümü yönünde çeşitli fikirlerin ileri sürüldüğü bilinmektedir. Gerek filozoflar gerekse din adamları faiz kavramını ele almışlardır. Faizin hem bireysel hem de toplumsal zararları üzerinde durarak çeşitli fikirler beyan etmişlerdir. Bunun yanı sıra özellikle son yüzyılda faizi modern ekonominin gereği ve ayrılmaz bir parçası olarak görüp bu anlamda çeşitli teoriler ortaya koyanlar da olmuştur. Faizin İslâm'da haramlığı yönünde görüş birliği olsa da faizin kapsamı konusunda bir ittifak olmadığını söylemek mümkündür. Farklı görüşlerin sebebinin, ilgili ayet ve hadislerin farklı şekilde yorumlanması olduğunu söyleyebiliriz. Günümüzde meydana gelen farklı görüşlerin sebebi olarak da faizle ilgili ayet ve hadisleri modern iktisadi ve beraberindeki bir takım para olaylarını dikkate alarak anlamaya çalışmak gösterilebilir. Faiz ve ribâ kavramlarını aynı anlamda kullananların görüşüne göre alışverişlerde ve kredilerde meydana gelen her türlü karşılıksız fazlalık faiz olarak değerlendirilmektedir. Buna karşın, faiz ve ribâ kavramlarını farklı anlamda kullananlar, ribânın tefecilik olarak değerlendirilebileceğini, faizin ise meşru kazanç olduğunu belirtmektedirler.

Bu çalışma sonucunda faizle ilgili ayetlerde geçen yasaklamaların ve öğütlerin maksatları; kişiler arasında haksız mal/değer transferinin, aldatmanın, risksiz kazanç sağlamanın vs. engellenmesi ve dayanışma toplumunun inşa edilmesi şeklinde anlaşılabilir. Hz. Peygamber'in faiz konusunda işaret ettiği altın ve gümüş madenlerinin kendi döneminde para olarak kullanıldığı için faizli işlemlere konu edindiğini görmekteyiz. Bundan hareketle faizin her dönem ve çağda kullanılan/kullanılacak (örneğin; dijital para) olan paralarda cereyan edebileceğini söylemek mümkün görünüyor. Ayrıca "altı mal" hadisinde Hz. Peygamber'in aslında alışveriş adı altında meydana gelen/gelebilecek faizi engellemek adına bu şekilde bir ilke belirlediği kanaati hasıl olmuştur. Çalışmamızda faiz ve ribâ ayrımı günümüz ekonomi sistemi çerçevesinde değerlendirilmiş, reel faiz, nominal faiz ve negatif faiz temelinde incelenmiştir. Günümüzde faiz denildiğinde Kur'ân'da geçen ribâ anlaşılmaktadır. Halbuki ribâ ve enflasyonist bir ortamda gerçekleşen borç ödemelerinde cari olan nominal fazlalık aynı şey değildir. Bu ayrımı göz önünde bulundurarak borç işlemlerinde cari olan ve enflasyon oranı altında olan fazlalıkların (Kur'ân'da geçen adıyla) ribâ olarak değerlendirilemeyeceği düşünülebilir. Çünkü borçlu olan kişi borcunu ödeyeceği zaman nominal olarak öderse (enflasyonist bir ortamda) borcu aldığı zamandaki paranın alım gücü borç ödeneceği zaman düşmüş olacaktır. Bu durumda borçludan alacaklıya haksız bir mal/değer transferi gerçekleşecektir. Bu durum ekonomide negatif faiz olarak tanımlanmaktadır.

Borç işlemlerinde borçlunun alacaklıya ödediği reel pozitif faizin, ribâ kapsamına girdiğini söylemek mümkündür. Bankaların kredilerden aldığı ve anaparanın reel değeri üzerindeki miktarların da ribâ olduğunu söyleyebiliriz. Anaparanın üzerine eklenecek olan reel pozitif faiz oranı düşük bir miktar da olsa bu fazlalığın ribâ olmayacağı anlamına gelmez. Reel pozitif faiz seviyesinde olmayan nominal faizler ise, ribâ kapsamına girmez denebilir. Enflasyonist ortamda gerçekleşen borçlanmalarda, enflasyon oranının altında olan nominal faizin, reel manada fazlalık olmadığını ve ribâ meydana gelmeyeceğini söylemek mümkündür. Bu kanaat enflasyonun mevcut olduğu durumlardaki borçlanmaları kapsamaktadır. Bu şartlar altında alınan borcun alım gücünün alacaklıya ödenmesi adaletli olacak ve haksız mal/değer transferini önleyecektir. Günümüzde reel, nominal ve negatif faizin doğru anlaşılması, nominal olarak gerçekleşen her fazlalığın ribâ kapsamına girmeyeceğini göstermektedir.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *Müsned-i Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnud vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999.
- Akıllı, İlhan. *Yargıtay Kararları Çerçevesinde Tefecilik Suçu*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Bayındır, Abdulaziz. *Ticaret ve Faiz*. İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2016.
- Bayındır, Servet. *Fıkhi ve İktisadi Açından İslâmî Finans II*. İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2015.
- Bayındır, Servet. "Ribanın Tarifi Konusunda Yeni Bir Yaklaşım Önerisi". *İlahiyat Akademi Dergisi* 13 (Haziran 2021), 1-30.
- Bayındır, Servet. *İslâm Hukuku Penceresinden Faizsiz Bankacılık*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2005.
- Bekar, Elif. "Tefecilik Suçu". *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* 71/2 (Ocak 2014), 499-526.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmiu's-Sahîh*. thk. Mustafa el-Buğa. Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1987.
- Çubukçu, Esmâ. "Enflasyon Ortamında Karz Akitlerinin Ribâ Bağlamında Değerlendirilmesi". *IV. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı-IV (İlahiyat)*. ed. Hümeysra Dinçer vd. 4/ 325-333. İstanbul: Matsis Matbaa, 2015.
- Çınar, Ali Ekber. "Türk Ceza Hukukunda Tefecilik Suçu". *Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 3/2 (Aralık 2021), 579-612.
- Dalgın, Nihat. *Gündemdeki Tartışmalı Dini Konular-2*. Samsun: Etüt Yayınları, 2012.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdірrahmân b. el-Fazl. *Sünen-i Dârimî*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407.
- Devellioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Lügat*. Ankara: Aydın Yayınları, 2002.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen* İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Ergin, Feridun. *Para ve Faiz Teorileri*. İstanbul: Beta Yayınları, 1983.
- Fazlur Rahman. "Faiz ve Riba". çev. Hakan Şahin. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 20/1 (Haziran 2020), 307-335.
- Hammâd, Nezih. *İktisadî Fıkıh Terimleri*. çev. Recep Ulusoy. İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.

- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşki. *Reddü'l-Muhtâr 'ale'd-Dürri'l-Muhtâr*. Beyrut: yy.; 2000.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed. *el-Muğni*. Beyrut: y.y., ts.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dâr-ı Sâdır, ts.
- İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî. *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihayetü'l-Muktesid*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2015.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî. *Şerhu Fethü'l-Kadîr*. Beyrut: yy., ts.
- Karakuş, Abdil. *İslam Hukuku Kaynaklarındaki Faiz Kavramının Modern Ekonomi Bağlamında Yeniden Değerlendirilmesi*. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâ'i'u's-Sanâ'i' fi Tertîbi's-Şerâ'i'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*. b.y., Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988.
- Mergînânî, Ebû'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl. *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedi*. Beyrut: y.y., ts.
- Mevsilî, Ebû'l-Fazl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2015.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmiu's-Sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Orman, Sabri. "Modern İktisat Literatüründe Para, Kredi ve Faiz". *Para, Faiz ve İslâm*. haz. İsmail Kurt. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- Öçal, Akar. *Türk Hususi Hukukunda Gecikme Faizi*. İstanbul: Sulhi Garan Matbaası, 1965.
- Öney, Ayhan. *İktisadi ve Ticari Terimler Sözlüğü*. Ankara: Turhan Kitabevi, 1978.
- Örnekleriyle Türkçe Sözlük*. Ankara: MEB Yayınları, 1995.
- Özdemir, Mahmut. "Faiz (Riba) Kavramına İslami Bir Yaklaşım". *Eskiyeini* 18 (Eylül 2010), 62-76.
- Özsoy, İsmail. *Faiz ve Problemleri*. İzmir: Nil Yayınları, 1993.
- Öztürk, Mustafa- Şahin, Hakan. *Riba ve Faiz*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021.
- Paya, M. Merih. *Makro İktisat*. İstanbul: Filiz Kitabevi, 2001.
- Pıçak, Murat. "Faiz Olgusunun İktisadi Düşünce Tarihindeki Yeri". *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi* 1/4 (Aralık 2012), 61-92.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Muhtasaru Tefsir-i İbn Kesîr*. Beyrut: Dâru'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1981.
- Sâmi, Şemseddin. *Kamûs-i Türkî*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2010.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. Beyrut: y.y., 2000.
- Seyrek, İsmail- Mızırak, Zekeriya. "Faiz Teorileri Üzerine Bir İnceleme: Finansal İstikrarsızlık Hipotezinin Temel Dayanağı". *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 22 (Ağustos 2009), 383-394
- Şâfî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *el-Ümm*. Beyrut: y.y., 1993.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî. *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*. b.y.: Matbaatu Mustafa, 1968.

TCK, Türk Ceza Kanunu (Kanun No.5237). *Resmî Gazete* 25611 (12 Ekim 2004).
Erişim 18 Haziran 2022.
<https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2004/10/20041012.htm>

Türk Dil Kurumu. *Mükemmel Osmanlıca Lügati*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2002.

Uludağ, Süleyman. *İslâm'da Faiz Meselesine Yeni Bir Bakış*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010.

Yazır, Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili Türkçe Tefsir*. b.y.: Nebioğlu Basımevi, 1960.

Yılmaz, Ömer. "İktisadî Hayatta ve İslâm'da Faiz". *Tasavvur/Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 5/1 (Haziran 2019), 509-513.

Zarakolu, Avni. *İktisat İlminin Temelleri*. Ankara: Sevinç Matbaası, 1968.

Doi 10.17050/kafkasilahiyat.1088076

**Two Groups of Human Profiles Directing Societies
with Oppression: Mele'/ Leaders and Mutrafın/The Rich
Hacı Çiçek ***

Abstract

The beginning of social relations between individuals dates back to ancient times. Social relations naturally brought some social differences with them. Because each individual's mental faculties, self-confidence, entrepreneurial spirit in the economic context and the ability to communicate with people are not the same. It is possible to say that this social difference has caused the group that has come to the forefront over time to see itself in a different and superior status. The group, which describes itself as a bourgeois and nobleman, either took over the administration of the country itself or intervened from the outside. So, this group influenced and controlled other people over time. They tried to direct all their values, almost down to the freedom of belief of the subgroup. The Qur'an describes this group, which sees itself as irresponsible and above the society, as "mele'/leaders" and "mutrafın/the rich". These circles, which have almost the same qualities and support each other in all matters, were the first to react to the prophets who tried to liberate people in terms of faith and to provide justice in the society in social terms. Not only did they oppose the prophets, they also provoked other people. Therefore, there has been a barricade in front of a revelation-oriented life in society. In this study, the comments and analyzes about "mele'/leaders" and "mutrafın/the rich" in his commentary named in general, the views of some other commentators were discussed.

Key words: *The Qur'an, Mele'/Leaders, Mutrafın/The rich, Oppression, Society.*

**Toplumları Baskı ile Yönlendiren İki Grup İnsan Profili: Mele'/Eşrâf ve
Mütrefin/Varlıklılar
Hacı Çiçek**

Öz

* Assistant Professor, Adıyaman University, Faculty of Education, Department of Arabic Language Education (Arabic Teaching), Adıyaman, Türkiye.

Dr. Öğretim Üyesi, Adıyaman Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Arap Dili Eğitimi (Arapça Öğretmenliği), Adıyaman, Türkiye.

hcicek02@hotmail.com

ORCID 0000-0003-4735-6349

Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 15 March/ 15 Mart 2022

Accepted / Kabul Tarihi: 03 June/ 03 Haziran 2022

Published / Yayın Tarihi: 28 July / 28 Temmuz 2022

Volume / Cilt: 9; Issue / Sayı: 18 Pages / Sayfa: -590-608

Suggested ISNAD Citation: Hacı Çiçek, "Toplumları Baskı ile Yönlendiren İki Grup İnsan Profili: Mele'/Eşrâf ve Mütrefin/Varlıklılar", *Kafkas Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 9/18 (Temmuz-July 2022), 590-608.

www.dergipark.org.tr

Bireyler arasında sosyal ilişkilerin başlaması oldukça eskiye dayanmaktadır. Sosyal ilişkiler, doğal olarak beraberinde bazı sosyal farklılıklar getirmiştir. Çünkü her bireyin akli melekesi, özgüveni, girişimcilik psikolojisi ve insanlarla iletişim kurma yeteneği farklıdır. Bu doğal farklılık, zamanla toplumda öne çıkmış grubun, kendini özel ve üstün bir statüde görmesine neden olmuştur. Kendilerini kentsoylu ve asilzade diye niteleyen grup, ya bizzat memleketin idaresini ele almış ya da dışarıdan müdahale etmiştir. Sözü edilen grup, zamanla diğer insanları etkilemeye, denetlemeye çalışmıştır. Onlar, neredeyse alt grubun inanma özgürlüklerine şekil verir hale gelmiştir. Kur'ân, kendini sorumsuz ve toplumun üstünde gören bu grubu "mele'/eşrâf" ve "mütrefîn/varlıklı kimseler" olarak nitelemiştir. Neredeyse aynı niteliklere sahip ve her konuda birbirine destek veren bu çevreler, insanları inanç bağlamında özgürleştirmeye, sosyal anlamda ise toplumda adaleti sağlamaya çalışan peygamberlere ilk tepki verenler olmuştur. Onlar, peygamberlere karşı çıkmakla kalmamış, diğer insanları da kışkırtmıştır. Bu itibarla toplumda vahiy eksenli bir hayatın önüne barikat olmuştur. Bu çalışmada peygamberler tarihinin bütün dönemlerinde öne çıkan "mele" ve "mütrefîn" kesime müfessirlerin getirdiği bazı yorum ve analizler ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Mele', Mütrefîn, Baskı, Toplum.

GİRİŞ

Hem lügavî hem pratik kapsamı uyarınca İslâm, barış ve esenlik anlamına gelmektedir. Aynı zamanda aydınlık olan İslâm, literal bağlamda karanlık anlamına gelen zulmün karşısında durmuş, nitekim onun ahirette sahibine karanlık olarak döneceğini vurgulamıştır.¹ İslâm'ın kutlu davetçileri olan peygamberler, muhatap oldukları toplumlarda adaleti egemen, zulmü ise yok etmeye çalışmışlardır. Ne var ki toplumu çıkarları doğrultusunda yönlendiren egemen sınıf, peygamberlere deli, akılsız, zekâ özürülü gibi ithamlarda bulunmuştur.²

Kur'ân, insanın vahiyle aydınlatıldığını, sayısız nimetlerle onure edilip mükerrem kılındığını³ haber vermiştir. Allah, insanları mükerrem kıldığı gibi şaşırmasınlar diye içlerinden peygamber göndermiş⁴, beşer olmaları hasebiyle peygamberleri de kendi hallerine bırakmamış, muhatap oldukları ümmete/topluma nasıl davranacaklarına dair yol işaretleri sayılan kitap ve sayfalarla takviye etmiştir.⁵ Toplumu, fitrat dışı ilkelerden kurtarıp Allah'ın koyduğu ölçüler doğrultusunda şekillendirmeye çabalayan peygamberlere bir egemen sınıfın karşı çıktığını haber vermiştir.⁶

¹ Buhârî, *Mezâlim* 8.

² *Hicr*, 15/6; *Sâffât*, 37/36; *Kamer*, 54/9; *Kalem*, 67/2.

³ *İsrâ*, 17/70.

⁴ *Nahl*, 16/36.

⁵ *Bakara*, 2/53, 87; *Âl-i İmrân*, 3/7; *Nisâ*, 4/54, 105, *Hûd*, 11/110; *Nahl*, 16/89; *İsrâ*, 17/2; *Neml*, 27/15; *Zuhruf*, 43/63.

⁶ *Bakara*, 2/138.

Söz konusu engel ve barikatlar, bazen bireysel bazen kurumsal bağlamda olmuştur. Kur'ân, İslâm'a davet tarihinde birçok barikattan söz etmiştir. Onların bazıları açık isimleriyle, bazıları da zamirler ile bildirilmiştir. Örneğin Firavun⁷, Kârûn⁸, Hâmân⁹, Sâmîrî¹⁰ ve Ebû Leheb¹¹ gibi zalimler gerçek isimleriyle; Bel'am¹², Ebû Cehil¹³, Âs b. Vâil¹⁴, İbn Selûl¹⁵ ve türevleri gibi kişiler ise zamirler ile gündeme getirilmiştir. Konumları ve uğraş alanları farklılık arz etse de yek diğerinin destekçisi olan bu egemen sınıf, Kur'ân'da mele' ve mütrefin diye adlandırılmıştır.

Söz konusu çevreler, her fırsatta toplumu kişisel ve grupsal çıkarlarına göre şekillendirmeye çalışmışlardır. Asıl konumuza girmeden önce mele' ve mütrefin kelimelerinin sözlük ve terim anlamlarını vermeye çalışalım.

1.Mele' ve Mütrefin Kelimelerinin Sözlük ve Terim Anlamları

Arapça kökenli olan ve m-l-e fiilinden türemiş mele' kelimesinin sözcük anlamı, bir kanaat ve görüş konusunda ittifak eden, bir araya gelenler¹⁶; "topluluk/grup"; memleketin ileri gelenleri¹⁷; "kodaman çevre"¹⁸ ve bir konuda istişare etmek için bir arada bulunanlar demektir. Cemisi/çoğulu "emlâ"dır.¹⁹ Bir bakıma "Toplumda göz dolduran, idare erkinde

⁷ Bu diktatör ve totaliter şahıs "Firavun" adıyla Kur'ân'da yetmiş dört kez geçmektedir. Geniş bilgi için bkz. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, (İstanbul: el-Matbaatü'l-İslâmiyye, 1982), 515-516.

⁸ *Kasas*, 28/76, 79; *Ankebût*, 29/39; *Gâfir*, 40/24. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Firavun'u*, siyasî istibdadın, Karun'u ise malî istibdat ve ihtikârın sembolü olarak nitelemiştir. Bkz. *Hak Dini Kur'ân Dili*, (İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979), 5/3755.

⁹ *Kasas*, 28/6, 8, 38; *Ankebût*, 29/39; *Gâfir*, 40/24, 36.

¹⁰ *Tâhâ*, 20/85, 87, 95.

¹¹ *Mesed*, 111/1.

¹² *A'râf*, 7/175-176. Geniş bilgi için bkz. Ebû Muhammed Sehl b. Abdullah b. Yûnus b. İsa et-Tüsterî, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'Azîm (Tefsîrû 't-Tüsterî)*, (Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1423), 1/69; İbn Cerîr et-Taberî, *Câmi'ü'l-beyân fi te'vîli'l-Kurân*, (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 13/253; Ebû'l-Kâsım Mahmûd ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidî't-tenzîl ve 'üyûni'l ekâvil fi vücûhi't-te'vîl*, (Beyrût: Dârü'l-Küttâbi'l-Arabî, 1987), 2/178; Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmiü' li ahkâmi'l-Kur'ân*, (Kâhire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1964), 7/319; Ebû'l-Berekât Hâfızuddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâikü't-te'vîl*, (Beyrût: Dârü'l-Kelim et-Tayyib,1998), 1/618; Vehbe b. Mustafa ez-Zühaylî, *et-Tefsîrû'l-vasît*, (Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 1422), 9/162.

¹³ Fahreddîn Râzî, *Tefsîrû'l-kebîr*, (Beyrût: Dârü İhyâ et-Türâsi'l-Arabî, 1420), 32/301; Mevdûî, *Tefhim*, 7/255.

¹⁴ Tüsterî, *Tefsîr*, 1/206; Fahreddîn Razî, *Tefsîrû'l-kebîr*, 32/301; Kurtubî, *el-Câmiü' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 20/210;

¹⁵ *Enfâl*, 8/49; *Tevbe*, 9/84; *el-Münâfikûn*, 63/1, 7-8.

¹⁶ Mesela Kur'ân'da, Hz. Musa'nın öldürülmesi için karar veren bürokrasideki üst düzey memurlar için "mele" kavramı kullanılmıştır. Bkz. *Kasas*, 28/20.

¹⁷ Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed el-Enbârî, *ez-Zâhir fi me'anî kelimâti'n-nâs*, (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1992), 2/160-161; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed Ezherî, *Tehzîbü'l-lüga*, (Beyrût: Dârü İhyâi Türâsi'l-Arabî, 2001), 15/290.

¹⁸ Elmalılı, *Hak Dini Kuran Dili*, 5/3452.

¹⁹ Ebû Abdirrahmân Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-ayn*, (Beyrût: Dârü Mektebeti'l-Hilâl, ts.), 3/346; Ebû Fadl Cemalüddîn Muhammed İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, (Beyrût: Müessesetü'l A'lamî, 2005), 5/13; Ebû'l-Hasan Ali b. İsmâil b. Side el-Mürsî, *el-Muhassas*, (Beyrût: Dârü İhyâ et-Türâsi'l-Arabî, 1996), 5/13; Ebû'l-

bürokratik sınıfı temsil eden, tespit ve yorumlarıyla saygı gören kimselerdir" diye de nitelenebilir.²⁰ Kendilerini toplumdan ayırıştıran ve onlara tepeden bakan bu grup, farklı sıfatlarla nitelenmiştir. Örneğin "avam tabakasının tabii olduğu zorba/ceberut kimseler"²¹, "toplumda mal ve statü bağlamda ileri gelenler ve günah işlemekle haddini aşanlar"²², "peygamberlere acımasızca karşı çıkanlar, onların tavsiye ettiği ilke ve prensiplere meydan okuyanlar"²³, "varlıklı olmalarından ötürü azan, isyan ve tuğyanları artan"²⁴, "herkesten önce nimetin şükrünü yapması gerekirken Allah'a itaat sınırını aşan, nankörlük edip Nemrutlaşan; ilahî azabı hak eden"²⁵, "heva, heves ve şehvî arzularının peşinde koşan, bütün yönleriyle zalim idarecilere yakın duran ve dalkavukluk yapan, yoksul kesimi sömüren"²⁶, aşağıladıklarına "sığ, kıt görüşlünüz"²⁷ gibi yakıştırmaları eklemek mümkündür.

Lügavî bağlamda mele' kavramıyla ilişkili olan "meleu'l-a'lâ" ise "meleklerin önde gelenleri/mukarrabûn ve peygamberlerin ruhları" demektir.²⁸ Mele' kelimesinin bir diğer anlamı ahlak, huy, karakter demek²⁹ olup edebiyattaki imlâ sözcüğü de bu fiilden türemiştir.

Mele' kelimesi, her ne kadar sıklıkla Kur'ân'da "zorba ve despot çevre" formda geçse de kimi yerlerde idare erkinde görev almış danışman, şûrâ³⁰ ve görüş sahipleri diye

Kâsım Mahmûd Zemahşerî, *Esâsü'l-belâga*, (Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 2/223-224; Ebû Saîd Neşvân b. Saîd b. Sa'd b. Ebî Himyer b. Ubeydillâh el-Himyerî el-Yemenî, *Şemsü'l-ülûm ve devâ'ü kelâmî'l-'Arab mine'l-külûm*, (Beyrût: Dârü'l-Fikr el-Muâsır, 1999), 9/6367; Ahmed Muhtâr Abdülhamîd Ömer, *Mü'cemü'l-Lügati'l-Arabiyye el-Muâsıra*, (Kâhire: Alemü'l-Kütüb, 2008), 3/2117.

²⁰ Râğıb İsfahânî, *el-Müfredât*, (Dımaşk: Dârü'l-Kalem, H/1412), 776.

²¹ Ebü'l-Hasan Ali Vâhidî, *el-Vecîz fî tefsîri'l-kitabi'l-Aziz*, (Dımaşk: Dârü'l-Kalem, H/1415), 630; Neseî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâikü't-te'vîl*, 2/249.

²² Taberî, *Câmi'ü'l-beyân fî te'vîli'l-Kurân*, 17/405.

²³ Ahmed b. Mustafâ Merâgî, *Tefsîrü'l-Merâgî*, (Kâhire: Matbaatü Mustafâ el-Babî el-Halebî, 1946), 6/450.

²⁴ İbrâhîm b. İsmâîl el-Ebyârî, *el-Mevsû'atü'l-Kur'âniyyetu'l-müeyyessere*, (Kâhire: Müessesetü Sicillî'l-Arab, 1984), 10/201.

²⁵ Zuhaylî, *et-Tefsîrü'l-vasît*, 2/1334.

²⁶ Muhammed Ebû Zehra, *Zehretü't-tefâsîr*, (Beyrût: Dârü'l-Fikr el-Arabî, ts.), 7/3772. Kur'ân'ın mele' ve mütrefin diye nitelediği bu grup, her milletin refah içinde yaşayan; serveti, binekleri ve hizmetçileri bulunan, konforları yerinde olan aristokrat kesimdir. Onlar, mevcut iktidardan alabildiğine nemalanırlar. Tapındıkları dünya malı onları bozar, fitratlarını yitirir; bu itibarla doğru yoldan sapar ve ahlaksızlığa dalarlar. Bu insan tipi, ırz-namuslarını ve dokunulmaz kabul edilen değerlerini önemsemez, dünya çıkarına feda ederler. İçinde buldukları ve sayelerinde palazlandıkları milletin kutsal değerleriyle alay ederler. Kendilerine rakip güç kabul etmezler. Yeryüzünde fesat çıkarır, milleti ifsada çalışırlar. Geniş bilgi için bkz. Seyyid Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'ân*, (Beyrût: Dârü's-Şürûk, H/1412), 4/2217.

²⁷ *Hüd*, 11/27.

²⁸ Eyyûb b. Mûsâ el-Huseynî Ebü'l-Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyât mü'cemün fî'l-müstlahâti ve'l-fürûk el-Arabiyye*, (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, ts.), 874; Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, (Kâhire: Dârü'l-Hidâye, ts.), 9/489.

²⁹ Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, 5/177.

³⁰ Elmalılı, *Hak Dini Kuran Dili*, 4/2232.

vurgulanmıştır.³¹ Bazı dilbilimciler, cinsiyet açısından grubun durumuna dikkat çekmiş; onların salt erkeklerden oluştuğunu, aralarında kadınların bulunmadığını ileri sürmüştür.³²

Literal bağlamda yukarıda verilen bilgilerden hareketle mele' kelimesinin, günümüzdeki konsey, danışma kurulu, bakanlar kurulu ve yönetim kurulu gibi oluşumlarla örtüştüğü söylenebilir.³³

T-r-f fiilinin if'âl veznindeki ism-i faili mütrif; ism-i mefulü ise mütref'tir.³⁴ Mütrefin, bolluk bereket içinde yaşayan, refah düzeyi yüksek ve her türlü nimete kavuşma imkanına sahip çevre demektir. Başka bir ifadeyle her istediğini yapabilen ve kimsenin mâni olmadığı kimse/kesim olarak nitelenebilir.³⁵

Her türlü nimet verilen kimselerin mele' ve mütrefin diye nitelenmesi, ıstılahî bağlamda pek isabetli olmayabilir. Zira mütref olanlar, varlıkları sayesinde başkalarını hor görüp şımaranlardır.³⁶ "...dünya hayatında kendilerine refah verdiğimiz şımarık guruh"³⁷ ayetindeki kesit, bunun en açık delili durumundadır. Bu tip insan, sürekli refah içinde yaşamayı arzular, sever; bunu en doğal hakkı olarak görür. Onun karakteristik özellikleri arasında nimet sahibi Allah'a karşı bir serzeniş, şikâyet ve nankörlük vardır. Öyle ki Allah, kendisine ikramda bulunup bol nimet verdiğinde o, Allah'ın, cömert davrandığını kabul eder ama onun rızkını daralttığında burun kıvrır, nankörlük eder ve Allah'ın, kendisini küçük düşürdüğünü, önemsemediğini söyler durur.³⁸

Kur'ân ayetlerinden idareci Firavun'un³⁹ ve askerî bürokrasideki Hâmân'ın⁴⁰ mele' grubundan; kapital sahibi Kârûn'un⁴¹ ise mütrefin gruptan olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü çoğu kez, üst bürokrasideki bir memurun, iş dünyasındaki birisinden zengin olmadığı bilinmektedir. En çarpıcı taraf ise adı geçen her iki grup insanın birbirini desteklediği, birbirine payanda olduğudur. Zira bir grubun, toplumda sosyal statüsünü yitirmesi, beraberinde diğer grubun da tasfiyesini getirecektir. Bu zorba ve mütekebbir üçlünün

³¹ Geniş bilgi için bkz. *Yusuf*, 12/43; *Neml*, 27/29, 32, 38. Bu kavramın, büyüklemler anlamına gelen "müstekbir" ve "mütekebbir" kelimeleriyle yakından ilişkisi vardır. Çünkü peygamberlerin davetine ilk etapta karşı koyan ve daveti içselleştirmeyi kendilerine yakıştırmayanlar, bu çevrenin bireyleridir. Bkz. *Araf*, 7/66, 75, 88; *Mü'minûn*, 23/46.

³² İbn Sîde, *el-Muhassas*, 1/316, 5/13.

³³ Geniş bilgi için bkz. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mü'cemül-müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 672.

³⁴ Ahmed Muhtâr Abdülhamîd Ömer, *Mü'cemül-lügati'l-Arabîyye el-muâsıra*, 1/290.

³⁵ Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd el-Ezdî, *Cemheretü'l-lüga*, (Beyrût: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987), 1/393; Ezherî, *Tehzibü'l-lüga*, 14/193; Ebü'l-Hüseyn Ahmed İbn Fâris, *Mü'cemü mekâyisi'l-lüga*, (Beyrût: Dârü'l-Ciyl, 1991), 1/345; Mürsî, *el-Muhassas*, 3/455.

³⁶ Zemahşerî, *Esâsü'l-belâga*, 1/93; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 9/17; Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, 23/54.

³⁷ *Hud*, 11/116.

³⁸ Bkz. *Fecr*, 89/15-16.

³⁹ Bkz. Abdülbâkî, *el-Mü'cemül-müfehres*, s. 515-516.

⁴⁰ Haman ile ilgili ayetler için bkz. Abdülbâkî, *el-Mü'cemü'l-müfehres*, 739. Bazı kaynaklar Firavun, Haman ve onların askerlerinde insanlara karşı insanlık dışı vahşî ve şeytanî birçok özelliğin olduğunu kaydetmiştir. Bkz. Nizâmuddîn Hasen b. Muhammed b. Huseyn el-A'rec en-Nisâbü'rî, *Garâibu'l-Kur'ân ve reğâibu'l-Fürkân*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996), 5/334.

⁴¹ Bkz. Abdülbâkî, *el-Mü'cemül-müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 543.

politikalarını normal karşılayıp tezkiye ve tebriye eden din adamı vardır ki vahye dayalı toplumun inşasına en tehlikeli ve zorlu engelin, bu figür olduğu söylenebilir. Çünkü bu kişinin, Allah, din, iman ve kutsallar adına kitabı tahrif ettiği, insanları yönlendirdiği görülmektedir.⁴² Bu nedenledir ki Kur'ân, ilk üç kişiye acıklı azabın olacağını haber vermiş olmasına rağmen, sahtekâr din adamını kınamış, kendisine şiddetli azabın dokunacağını bildirmiş, ayrıca ona köpek nitelemesinde bulunmuştur.⁴³ Bu niteliğin, Kur'ân'da başka bir kişiye verilmemesi oldukça manidardır.

Mele' ve mütrefin kelimelerinin sözlük ve terim anlamlarını verdikten sonra tarihte söz konusu çevrenin peygamberlere reva gördüğü yakıştırmaları ele almaya çalışalım.

2.Mele' ve Mütrefin Çevrenin Peygamberlere Yakıştırmaları

Malum olduğu üzere Allah, irade sahibi insanları yaratmış, bir başına bırakmamış Allah'a ibadet etsinler ve tağuttan sakınsınlar diye her ümmete peygamberler göndermiştir.⁴⁴ Söz konusu peygamberlerin, gönderildikleri toplumun idarecileri tarafından sevinçle karşılandığı görülmüştür.

Kimi toplumlar, peygamberleri ve onlara inananları sapıklık, beyinsizlik, sihirbazlık, insanlar arasında fesat çıkarmak, yalancılık ve mecnunlukla itham etmişlerdir. Söz konusu toplumlara, özellikle mele' ve mütrefine göre kendileri dünya gerçeklerini bilen, müminler ise çağın gerisine düşen zavallı kimselerdir. Bu tavır, farklı formlarda olsa da neredeyse bütün toplumlarca gösterilmiştir.

Mele' ve mütrefin çevrenin, peygamberlere yakıştırmalarını aşağıdaki şekilde özetlemek mümkündür:

2.1.Sapıklıkla İtham Etmişlerdir

⁴² Aslı, "Bir şeyin uç tarafı ve kenarı" anlamına gelen *h-r-f* fiili kökünden türemiş olan tahrif kelimesi sözlükte "yönelmek, meyletmek, sapmak" anlamlarına gelir. Başka bir ifadeyle "Bir kelimenin veya sözün anlamını, benzer anlamlarla değiştirmek" demektir. Geniş bilgi için bkz. İsfahânî, *el-Mufredât*, s. 228; Ezherî, *Tehzîbu'l-Luğa*, 5/12; İbn Fâris, *Mü'cemü mekâyisi'l-lüğa*, 2/43; Zemahşerî, *Esâsü'l-belâğa*, 1/183; Reinhart Pieter Anne Dozy, *Tekmilâtü'l-me'âcim el-Arabiyye*, (Bağdat: Vizâretü's-Sekâfe ve'l-İ'lâm,1979), 3/129; Ahmed Muhtâr Abdülhamîd Ömer, *Mü'cemü'l-lügati'l-Arabiyye el-mu'âsıra*, 1/475; Mürsî, *el-Muhkem ve'l-mühît el-a'zam*, 3/307; Ferâhîdî, *Kitâbü'l-Ayn*, 1/275; Abdurrahman b. Ebibekir Celâluddîn es-Süyûtî, *Mü'cemü mekâlid el-ülûm fi'l-hüdûd ve'r-rüsûm*, (Kâhire: Mektebetü'l-Âdâb, 2004), 207. Daha geniş bilgi için bkz. Muhammet Tarakçı, "Tahrif", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010), 39/422.

⁴³ *A'râf*, 7/175-176. Müellif Zemahşerî, Firavun, Hamân ve Kârûn'un, başka bir ifadeyle mele' ve mütrefin çevrenin yaptıklarını, ilmiyle meşrulaştıran kişinin Kenanlı Bel'am b. Bâ'ûrâ olduğunu kaydetmiştir. Bel'am'a ilim verilmiş ama o ilmi, kendisini Allah'a yaklaştıracığına Firavun ve çevresine yaklaştırmıştır. Şeytana uymuş, Hz. Musa'nın getirdiği vahye karşı çıkmış ve kâfirlerden olmuştur. Halbuki o, Allah'ın ayetlerine inanır ve bağlı kalmış olsaydı, Allah katında makamı yükselecekti. Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/178.

⁴⁴ *Nahl*, 16/36.

"Kavminden ileri gelenler/yöneticiler (mele') dediler ki: "Biz seni açık bir sapıklık içinde görüyoruz."⁴⁵

Carullâh Zemahşerî, yukarıda geçen ayetin tefsirini yaparken mele' kelimesinin anlamını, aynen sözlük anlamını verdiğimiz konu başlığıyla örtüşecek formatta "yörenin eşrafı ve yöneticileri" olarak vermiş, daha sonra ise aralarında kadınların bulunmadığı, sadece erkeklerden meydana gelen grup olarak kabul etmiştir.⁴⁶

Bu ayette geçen "kavmin ileri gelenleri" çevresinden kastedilenler, Hz. Nuh'un davetine karşı çıkan ve toplumu vahiy mesajını reddetmeye çağıran kimselerdir. Onların mesnetsiz sapıklık ithamına karşılık Hz. Nuh, kendisinde sapıklık namına hiçbir durumun olmadığını söylemiştir.⁴⁷

2.2.Beyinsizlikle İtham Etmişlerdir

Peygamberlerin maruz kaldığı iftiraldan biri de *sefih*, *ahmak* ve *beyinsiz* gibi yaftalardır. Bu itham Hz. Hud ve inananlara edildiği gibi asırlar sonra Hz. Peygamber ve ona inananlara da edilmiştir.⁴⁸

"Kavminden kâfir olan yöneticiler/ileri gelenler şöyle demişti: "Doğrusu biz seni elbette bir beyinsizlik içinde görüyor ve yalancılardan olduğuna inanıyoruz."⁴⁹

Kavminin, Hz. Hud'u sefihmiş gibi topluma lanse etmeleri, bir bakıma beyinsizlik ve yalancılığın Hz. Hud'un içine iyice yerleştiğini kastetmektir. Aslında Hz. Hud, onların vahye karşı çıkmaları nedeniyle akılsızca hareket ettiklerini bilmesine rağmen, onların üslubu ile karşılık vermemiş, edebini korumuş; onların kaba tavırlarını görmezden gelmişti, denebilir. Kur'ân'da bunların sonraki mümin nesillere aktarılmasındaki arka plan ise bir bakıma, onların beyinsiz ve ahmak kimselere nasıl davranması gerektiğini öğretmek içindir.⁵⁰ Herhangi bir konuda faaliyetin önderine yapılan bir itham ve iftira, aynı zamanda onun önderliğini kabul eden bireylere de yapılmıştır: "Onlara insanların iman ettiği gibi siz de iman edin, dediği zaman; biz, beyinsizlerin iman ettiği gibi mi iman edelim? derler."⁵¹

Müslümanları beyinsizlikle itham eden -kendileri asıl beyinsiz olanlar- münafık kimselerdir. Çünkü münafıklar, insanların içinde en beyinsiz kimselerin, müminler olduğunu iddia etmiştir. Doğrusu, kâmil olanlar, müminlerdir; ahmak ve beyinsiz olanlar ise

⁴⁵ A'râf, 7/60

⁴⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/113. Toplumdaki egemen güçler "Ey Nuh, biz, seni akli hayra şerre ermez akılsız birisi olarak görüyoruz. Allah seni peygamber olarak ta seçmedi. Allah böyle peygamber falan da göndermez, ne diyorsun sen?" dediler. Bkz. Mehmet Bakırcı, *Sure A'raf*, (Konya: Serendib Yayınları, 2018), 79.

⁴⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/114.

⁴⁸ Bkz. *Bakara*, 2/13. Bkz. Ebû Sehl Muhammed b. Abdurrahman el-Magrâvî, *et-Tadabbür ve'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'ân bi sahihi's-sunen, mukaddime*, (Beyrût: Mektebetü Mişkât el-İslâmiyye, 2014), 1/264-266.

⁴⁹ A'râf, 7/66.

⁵⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/116.

⁵¹ *Bakara*, 2/13.

münafıklardır. Müminler, düalist davranmamalarından ötürü toplumda ahmak ve beyinsiz diye lanse edilmişlerdir. Söz konusu ithama maruz kalanlar arasında Bilal Habeşî (ö.20/641), Habbâb b. Eret (ö.37/658) ve Suheyb er-Rûmî (ö.38/659) gibi yoksul müminler bulunmaktaydı. Aslında onlar, adı geçen müminlerin beyinsiz ve ahmak olmadığını biliyorlardı ama onlara olan kin ve adavetlerinden alay ediyorlardı.⁵²

2.3.Sihirbazlıkla İtham Etmışlerdir

Tarihte peygamberlere karşı çıkan ve toplumu onlar aleyhine şartlandıran çevrenin başvurduğu iftirallardan bir diğeri de o insanları *büyücü, falcı* veya *medyum* olarak itham etmeleridir. Bu yöntem, her dönemdeki idareci sınıfın yani üst bürokratların, *toplumu şartlandırma* politikasıdır, denilebilir. İşte buna tevessül edenlerden bir grup da Firavun'un çevresindeki protokol mensubu bürokatlardır. Mesela Firavun döneminde "*sihir*" ve "*sihirbazlık*" bir sektör halinde olmasına, olağanüstü durumlarda memleketin dört bir tarafındaki sihirbazlar göreve çağırılmasına rağmen onların Hz. Musa'yı "*bilgili/usta bir büyücü*" olarak toplum nezdinde küçük düşürmeye çalışmalarıdır.⁵³ Bu ise psikolojideki "*yansıtma*" hastalığı diye nitelenebilir.

"Gerçeği ortaya koyan delillerimiz kendilerine gelince 'Bu, apaçık bir büyüdür!' demişlerdi." "Kendileri de mucizelerimize kesin olarak inandıkları halde, zulüm ve kibirlerinden dolayı, onları bile bile inkâr ettiler. Bozguncuların sonunun nasıl olduğuna bir bak!"⁵⁴

Ayetin metninde (Neml, 27/13) geçen "mubsira" kavramı, herkesin rahatlıkla görebileceği apaçık deliller⁵⁵, insanların önlerini görebilmelerini sağlayan aydınlık yol⁵⁶ ve onların güzergâhını belirleyen işaretler⁵⁷, başka bir tanımla kanıtlar, göstergeler, ayetler⁵⁸ demektir. Aslında mele' ve mütrefin grubun, Allah'ın elçilerince iletilen delilleri görmesine rağmen hakikati bir türlü kabul etmediği anlaşılmaktadır. Onların, ayetler/mucizeler karşısında büyüklendiği, egolarını putlaştırdığı, Hz. Musa ile kardeşi Hz. Harun için

⁵² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/63-64.

⁵³ *Yûnus*, 10/79; *Şu'arâ*, 26/37. Zemahşerî, Hz. Musa'nın, sihirbazların yaptıklarını boşa çıkardığını ve bir bakıma "Ben, sihirbaz değilim, yaptıklarım da sihir değildir. Benim yaptığım, değil, asıl sizin yaptıklarınız, sihrin ta kendisidir" demek istemiştir. Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/363.

⁵⁴ *Neml*, 27/13-14.

⁵⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/351. Ayrıca bkz. Ebü'l-Hasen Saïd b. Mes'ade el-Mücâşiî el-Ahfeş el-Evsat, *Me'âni'l-Kur'ân*, (Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 1990), 2/464; Kurtubî, *el-Câmiü' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 13/163; Neseî, *Medârikü't-tenzil ve hakâikü't-te'vil*, 3/588; Muhammed b. Alî eş-Şevkânî, *Fethü'l-kadîr*, (Dımaşk: Dârü İbn Kesîr, H/1414), 4/148.

⁵⁶ Taberî, *Câmi'u'l-beyân fi te'vili'l-Kur'ân*, 17/397.

⁵⁷ Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-muħîf*, (Beyrût: Dârü'l-Fikr, H/1420), 8/216.

⁵⁸ Muhammed Cemâluddîn Kâsimî, *Mehâsinü't-te'vil*, (Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, H/1418), 6/519; Merâğî, *Tefsîr*, 19/122.

"Soydaşları bize kulluk/kölelik ederlerken bizim gibi iki adama mı inanacağız!"⁵⁹ diye tepki göstermeleri örneğinde görülmektedir.⁶⁰ Nitekim bir toplumun veya bir insan grubunun fitratı bozulmuş ise onlara en apaçık deliller sunulsa da iflah olmaları mümkün değildir. Hatta onların, küfür ve kibir bataklığına gittikçe saplanmaları söz konusudur.⁶¹

Hız. Nuh dönemindeki mele' ve mütrefin grubun Vedd, Suvâ, Yegûs, Yeûk ve Nesr'i⁶²; Mekke'dekiler ise Hübel, Lât, Menât ve Uzzâ gibi putları paravan yaparak toplumu yönlendirdiği görülmektedir.⁶³

"Firavun'un kavminden yöneticiler şöyle demişlerdi: "Şüphesiz ki bu, sizi yurdunuzdan çıkarmak isteyen çok bilgili/usta bir büyüdüdür."⁶⁴

Ayetin zahirine göre "Şüphesiz ki bu, sizi yurdunuzdan çıkarmak isteyen çok bilgili/usta bir büyüdüdür" diyenler, Firavun'un yardımcıları, destekçileri, onun yönetimi sayesinde zenginleşen kişilerdir. Zemahşerî, bu sözün Firavun ve bürokratları tarafından söylendiği görüşündedir. Zemahşerî, bazı sözlerin yetkili idareci tarafından gündeme getirilmediğini; ona en yakın kimseler/bürokratlar tarafından halk tabakasına iletilmediğini kaydetmiştir.⁶⁵

Adı geçen grubun Hız. Musa'ya sihirbaz demelerinde bir gariplik bulunmaktadır. Halbuki ülkeyi sihirbazlarla yönettikleri, insanları etki altında tuttıkları, bütün hayatlarını sihir üzere bina ettikleri açıkça görülmektedir. Ama onlar, bir bakıma gerçeği tersyüz ederek insanlara yanlış doğru kabul ettirme sanatı olan sihirle çıkarlarını sürdürmeye çalışmış; zulmü adalet, köleliği özgürlük, şerri hayır, kötülüğü iyilik olarak göstermiştir. İşbirliği yaptıkları sihirbazların farklı çalışma alanları vardı: Kimileri siyaseti yönlendiren politika sihirbazı; kimileri ülkenin insanına mevcut sistemle nasıl birlikte yaşayabileceklerinin eğitimini veren eğitim sihirbazı; kimileri ekonomik düzenin kendilerince sağlıklı yürümesi için çalışan ekonomi sihirbazı; kimileri de halkın oyun ve eğlencesinin sihirbazı durumundaydı denebilir⁶⁶ Onların durumu bu merkezde iken kalkıp Hız. Musa'ya sihirbaz demeleri, sığ bir yorum ve kuru iftiradan öteye geçmediği kısa sürede anlaşılacaktır.⁶⁷

⁵⁹ *Müminûn*, 23/47.

⁶⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/352.

⁶¹ Bkz. Ebû Abdillâh Abdurrahmân b. Nâsır b. Abdullah b. Nâsır es-Sa'dî en-Nâsırî, *Teysîrü'l-kerîmi'r-rahmân fi tefsîri kelâmi'l-mennân (Tefsîru's-Sa'dî)*, (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 811.

⁶² *Nûh*, 71/23.

⁶³ *Necm*, 53/19-20.

⁶⁴ *A'râf*, 7/109-110. Ayrıca bkz. *Şu'arâ*, 26/34-35.

⁶⁵ Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/109, 3/310.

⁶⁶ Bakırcı, *Sure A'raf*, 123-124.

⁶⁷ Burada doğal olarak bazı sorular ortaya çıkıyor: Hız. Musa, Firavun ve onun idaresi için nasıl bir tehlike oluşturuyordu? Onun gibi, kimsesiz ve köle bir toplumdaki gelme birisi, kendi vatandaşlarının "tanrı" olarak taptığı Firavun gibi güçlü ve zengin bir hükümdara karşı nasıl tehdit edebiliyordu? Niçin, Firavun hanedanı ve ileri gelenleriyle, Hız. Musa'nın onları iktidardan etmek ve Mısır'dan kovmak niyetinde olduğu hususunda yaygara koparıyorlardı? Hız. Musa, Allah'tan gönderilen bir peygamber olduğu ve İsrailoğulları'na özgürlük

Her ümmetin mele' ve mütrefin kesimi, peygamberlere sihirbaz, getirdikleri ilke ve prensiplere de (kitap/suhuf) sihir demekten geri durmamış, toplumlarını yalan yanlış haberlerle manipüle etmişlerdir. Hz. Peygamber ve Kur'ân, buna en canlı örnek olarak verilebilir.⁶⁸

2.4. Toplumda Bozgunculuk Yapmakla İtham Etmişlerdir

*"Firavun'un kavminden ileri gelenler/yöneticiler dediler ki: "Musa'yı ve kavmini, seni ve tanrılarını bırakıp yeryüzünde bozgunculuk yapsınlar diye mi bırakacaksın?" Firavun, "Biz onların oğullarını öldürüp kadınlarını sağ bırakacağız. Elbette biz onları ezecek üstünlükteyiz" dedi.*⁶⁹

Zemahşerî, bu ayeti açıklarken "Şayet Firavun, Hz. Musa ve kavmini yanında tutup gözetim altında tutmasaydı, bir nevi onları serbest bırakmış olacaktı ki bu ise onların toplumda bozgunculuk yapmaları demek manasına gelecekti" diye bir yorumda bulunmuştur.⁷⁰

Firavun'un yakın çevresi, ona Hz. Musa ile müminleri serbest bırakmamasını, onları alıkoymasını önermişlerdi. Onların bu önerisi, inanç farklılığından ileri geldiği gibi ekonomik bir boyuta sahip olduğu söylenebilir. Nitekim serbest bırakılmasını istemedikleri Musa'nın kavmi, onların köleleriydi. Onların devlet düzeninin alt sistemini ayakta tutuyor; ülkenin imarı, tarımı, ticareti hatta bürokratik işlerinden hep onlar sorumluydu. Onlar, adeta hâkim güçlerin hizmetçileriydi ve bütün işlerini onlara yaptırıyorlardı. Durum böyle iken egemen güçler onlara hiç hayat hakkı tanımıyorlardı. Gerektiğinde en acımasız işlerde hayatlarını yok ediyor; oğullarını öldürüyor, kızlarını ise iffet ve hayadan yoksun bırakıp sefil bir hayata mahkûm ediyorlardı. Mevcut statükonun değişmemesi adına mele' ve mütrefin kadronun, işte bu saiklerle Hz. Musa ile kendisine iman edenleri denetim ve gözetim altında tutulmasını Firavun'a teklif ettiği kuvvetle muhtemeldir.⁷¹

2.5. Yalancılıkla İtham Etmişlerdir

İsteğinden başka herhangi bir şey talepte bulunmamasına rağmen, Firavun ve çevresinde niçin bir devrim korkusu vardı? O ana kadar aralarında, hiçbir politik konuşma geçmemiş olması nedeniyle, bu sorular özellikle önem taşımaktadır. Cevabı şudur: Hz. Musa'nın Peygamberlik iddiası, başlı başına politik yapıyı da içeren mevcut hayat sistemini baştan aşağıya değiştirecek tam bir inkilâbı gerçekleştirmeyi ifade ediyordu. Hz. Musa, peygamber olduğunu ileri sürdüğü zaman, Firavun ve çevresinin politik, toplumsal ve kültür ihtilâli tehdidini hissetmiş olmaları bundandır. Bkz. Mevdûdî, *Tefhim*, 2/75.

⁶⁸ Bkz. *En'âm*, 6/7; *Hûd*, 11/7; *Yûnus*, 10/2; *Enbiyâ*, 21/3; *Sebe'*, 34/43; *Saffât*, 27/15; *Zuhruf*, 43/30; *Ahkâf*, 46/7; *Kamer*, 54/2; *Müddessir*, 74/24.

⁶⁹ *A'râf*, 7/127.

⁷⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/142.

⁷¹ Bkz. Bakırcı, *Sure A'râf*, 137.

Peygamberler, mele' ve mütrefin grubu tarafından sapıklıkla itham edildiği gibi yalancılıkla da itham edilmiştir.

"Kavminden kâfir olan yöneticiler şöyle demişlerdi: "Biz seni bizim gibi bir insandan başka bir şey olarak görmüyoruz. İçimizden, basit görüşlü, en rezillerimizden başkasının da sana uyduğunu görmüyoruz. Sizin bize karşı hiçbir üstünlüğünüzü de görmüyoruz. Aksine sizin yalancılar olduğunuzu sanıyoruz."⁷²

Zemahşerî, ayetin tefsirine girmeden mele' sözcüğünü "iktidar erkini ellerinde bulunduran eşraf", "politikadan anlayan kimseler", "birbirleriyle dayanışma içinde bulunanlar", "insanların kalplerini korkuyla dolduranlar" ve "ham hayal ile yaşayan ve sapık görüşlere sahip kimseler" şeklinde tanımlamıştır. Zemahşerî, onların peygamberleri kendileri gibi bir insan olarak görmeleri, kendilerinden daha üstün olarak kabul etmemelerindeki amacın, peygamberlik gibi bir vasfı, insana layık görmemelerinden ileri geldiği kanaatindedir. Çünkü onlar, peygamberin ancak meleklerden seçileceğini iddia ediyorlardı.⁷³ Bir peygamberin "Ben, Allah tarafından size gönderilmiş bir elçiyim" demesi, onun yalancılıkla itham edilmesi yeterli sebep olduğu görülmektedir.

Firavun'un Hz. Musa'ya "Eğer bir mucize getirdiyse ve gerçekten doğru söylüyorsan, onu ortaya çıkar"⁷⁴ demesi de zımnen onu yalancı diye itham etmesi anlamına gelmektedir. Zemahşerî, Firavun'un Hz. Musa'ya "Şayet iddia ettiğin gibi seni gönderen tarafından sana bir mucize verilmişse, bekleme, hemen getir ki doğru konuştuğun bilinsin!" dediğini kaydetmiştir.⁷⁵

2.6. Cin Çarpmış ve Delirmiş Biri Olarak İtham etmişlerdir

Mele' ve mütrefin çevrenin tavırlarından biri de toplumu inananlar aleyhine yanlış enforme etmek, manipülasyon ve dezenformasyon yapmaktır. Bu, onların rutin metotları arasında yer almaktadır. Onlar, peygamberler hakkında insanlara kimi zaman "Bu, sizin gibi bir insandan başka bir şey değildir", kimi zaman "Eğer Allah dileseydi, kesinlikle melekleri indirirdi" demeleri yanında onları "cinlenmiş" olmakla itham etmişlerdir.

"Bu, yalnızca kendisinde cinlenmişlik bulunan bir adam (insan)dır. (Öyle ise) bir süreye kadar onu gözetleyin (bakalım)!"⁷⁶

Zemahşerî, toplumu tarafından "cinlenmiş", "cinnet getirmiş" diye itham edilen Hz. Nuh'un, aslında onların nezdinde akıllı biri olduğu ve hikmet dolu konuşma becerisine sahip olduğu bilindiği halde onun "mecnun" diye nitelendiği görüşündedir.⁷⁷

⁷² Hûd, 11/27. Ayrıca bkz. A'râf, 7/66.

⁷³ Zemahşerî, el-Keşşâf, 3/351.

⁷⁴ A'râf, 7/106.

⁷⁵ Zemahşerî, el-Keşşâf, 2/138.

⁷⁶ Müminûn, 23/24-25.

⁷⁷ Zemahşerî, el-Keşşâf, 3/182.

Hız. Nuh'tan Hız. Peygamber'e kadar bütün peygamberler, deli veya mecnun diye nitelenmiştir. Bu iftira neredeyse bütün toplumların ortak paydası olmuştur denebilir.⁷⁸

Toplumlar, özellikle onların ileri gelenleri, kendilerini şirkten tevhide, başka bir deyişle insanların kulluğundan Allah'ın kulluğuna çağırın peygamberlere birçok iftira atmamakla kalmamış, kimi zaman onları öldürmekle tehdit etmişlerdir.

2.7. Peygamberler ve Müminlerle Alay Etmiştir

Alay etme, bir bakıma farklı tehditlerin habercisi durumundadır. Zira alay etme safhası amacına ulaşmadığında kaba davranma ve ölümle tehdit etme kaçınılmaz olmuştur.

Her ne suretle olursa olsun bir başkasıyla alay etmek, inancı hakkında onu incitecek ve rencide edecek biçimde küçük düşürmek, insan onuruyla bağdaşmayan aşağılık bir davranıştır. Daha çok, eğlenceli bir üslupla takınılan bu tavır, aslında sahibini küçük düşüren, maskaraya çeviren bir harekettir. Öyle ki alay eden kimse, fıtratı kirlenmemiş insanlar tarafından ciddiye alınmaz.

Alay eden kimse, çevresindeki onurlu kişilerce pek takdir edilmezken, ahirette ise vahim sonuçlar ile karşılaşacaktır. O, yaptıklarından nedamet duyacak, "Allah yanında (kullukta) yaptığım kusurlardan dolayı bana yazıklar olsun. Doğrusu ben, (Allah'ın diniyle, peygamberiyle ve müminlerle) alay edenlerdendim" diyecek⁷⁹ ve aşağılatıcı bir azapla yüz yüze gelecektir.⁸⁰

*"İnkâr edenlere bu dünya hayatı güzel görünür. Bu sebeple, iman edenlerle alay ederler. Ama, kıyamet günü Allah'a karşı sakınma duygusu taşıyanlar, onlardan daha üstün olacaklardır. Allah, dilediği kimselere hesapsız rızık verir."*⁸¹

İnkâr edenler, başka bir ifadeyle nankörler, dünya hayatının süsüne daldıklarından, gözleri başka gerçekleri görmediğinden yoksul müminler ile alay ediyor, onların esenliği kavuşmasını istemiyorlar.⁸²

Bütün peygamberlerle de alay edilmiştir; bu yüzden alay edenleri alay ettikleri şey (çepeçevre) kuşatmıştır.⁸³ Peygamberler ve onlara inanan müminlerle alay edenler, sadece küfrünü açığa çıkaran ve savaş halini ilan edenler değil; aksine ikili ve ikircikli hareket eden münafıklar da alay etmiştir: *"Sadakalar hakkında, müminlerden gönüllü verenleri ve güçlerinin yettiğinden başkasını bulamayanları çekıştırıp onlarla alay edenler var ya, Allah da onlarla alay edecektir. Onlar için elem verici azap vardır."*⁸⁴

⁷⁸ Konuya dair geniş bilgi için bkz. *Sebe*, 34/8; *Saffât*, 37/14, 36; *Duhân*, 44/14; *Zariyât*, 51/39, 52; *Tûr*, 52/29; *Kamer*, 54/9; *Kalem*, 68/51; *Tekvîr*, 81/22.

⁷⁹ *Zümer*, 39/56.

⁸⁰ *Câsiye*, 45/9.

⁸¹ *Bakara*, 2/212.

⁸² *Zemahşerî, el-Keşşâf*, 1/254-255.

⁸³ *En'âm*, 6/10; *Enbiyâ*, 21/41.

⁸⁴ *Tevbe*, 9/79.

Onların, müminleri alaya almalarının temel nedeni, kendilerinin şek, şüphe, isyan ve tuğyan hastalığına müptela olmalarından ileri gelmektedir. Zaten Allah, onların hasta kalpli olduğunu zikretmektedir. Hastalık sendromu, dört şey üzerine kuruludur: Onlar fesat, zaaf, noksanlık ve zulmet gibi unsurlardır.⁸⁵

Müslümanlardan birisi, bol miktarda mal getirdiği zaman münafıklar: *"Bu riyakâr bir adamdır."*; bir başka Müslüman azıcık bir malla geldiğinde ise *"Allah'ın bu mala ihtiyacı yoktur"* diyerek alay ediyorlardı.⁸⁶ Bu konuda sahabilerden Ebû Mes'ûd el-Bedrî (ö.42/662), kendisinin de bizzat yaşadığı şu tabloyu haber vermektedir: Sadaka vermeyi emreden ayet⁸⁷ nazil olduğunda ücret karşılığı sırtlarında yük taşıdıklarını, bu yolla bir şeyler kazanıp ondan sadaka verdiklerini, arkadaşlarından Abdurrahman b. Avf'ın (ö.32/652) gelerek bol miktarda bağışta bulunduğunu; ne var ki müşriklerin can dostları münafıkların onun hakkında *"Gösteriş ve riyakârlık yapıyor"* dedikodu yaptıklarını söylemiştir.⁸⁸

"Nuh gemiyi yaparken, kavminin ileri gelenleri yanından her geçtiklerinde onunla alay ediyorlardı. O da "Bizimle alay ediyorsunuz ama, biz de sizin alay ettiğiniz gibi sizinle alay edeceğiz." dedi."⁸⁹ Hz. Nuh'un kavmi, ona iman etme şöyle dursun, gemi inşa ederken *"Nuh! Peygamber olduktan sonra şimdi de marangozluğa mı başladın?"* diye onunla alay ediyorlardı.⁹⁰ Burada Hz. Nuh'un onlara karşı edilgen davranmadığı dikkatlerden kaçmamaktadır.

3.Peygamberleri ve Müminleri Tehdit Etme Yöntemleri

Kur'ân ayetleri dikkatlice incelendiğinde mele' ve mütrefin çevrenin hem peygamberleri hem onlara iman edenleri küçümsedikleri, horladıkları ve payladıkları görülecektir. Onlar tarafından müminlere her türlü psikolojik baskı uygulanmış, öyle ki birçok dönemde bu yöntem kuvveden fiile geçmiş, peygamberler ve onlara inananlar doğup büyüdükleri memleketten hicret etmişlerdir. Kimisi bir süre sonra anayurduna dönmüş kimisi de hicret ettiği yerde davet görevini yerine getirmiştir.

3.1.Peygamberler ve Müminleri Hüsrana Uğratmakla Tehdit Etmişlerdir

⁸⁵ Şemsüddîn Ebû Abdullah İbn Kayyım el-Cevziyye, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, (Beyrût: Mektebetü'l-Hilâl, H/1410), 116.

⁸⁶ Bkz. Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbüddîn İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*, (Riyâd: Dârü't-Tayyibe, 1999), 2/375.

⁸⁷ *Tevbe*, 9/103.

⁸⁸ Buhârî, *Zekât* 10; *İcâre* 13; Tefsîr, *Berâe* 11; Muslim, *Zekât* 72; Nesâî, *Zekât* 48.

⁸⁹ *Hud*, 11/38.

⁹⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/393.

Topluma yön veren mele' ve mütrefin çevrenin tehditlerinden biri de peygamberleri ve müminleri korkutmalarıdır. Şu ayet bu konuya dair somut bir delildir: "*Kavminden ileri gelen inkârcılar: "Eğer Şuayb'a uyarmanız, muhakkak siz ziyana uğrarsınız!" dediler.*"⁹¹

Hiz. Şuayb'ın kavminden ileri gelen ve iktidarı ellerinde bulduranlar, toplumun alt tabakasından iman etmeye niyetlenenlere "*Şuayb'a iman eder ve onun dediklerine uyarmanız, kesinlikle zararlı çıkarsınız*" demişlerdir. Zemahşerî, onların bu tutumunu "hidayeti dalalet/sapıklıkla değiştirenler kimseler" olarak değerlendirmiştir.⁹²

Hiz. Şuayb'a inanan müminlerin mi yoksa idare erkini ellerinde bulduran ve tüm yetkileri üstlenen bu çevrenin mi hüsrana uğrayacağını ancak Allah bilir. Hüküm, bütünüyle Allah'a aittir. Malum olduğu üzere Allah, vaadinden caymayandır. Allah gerek bireysel gerekse toplumsal bağlamda müminlerin yanındadır, destekleyicisidir, koruyucusudur. Allah, söz konusu ayetin peşinden "*Şuayb'ı yalanlayanlar, sonunda hüsrana erdiler*" haberini vermektedir.⁹³

Zalimlerin baskı ve zulümlerinde ileriye gidip şımarmaları, bir bakıma diğer insanların onlara engel olmamasından kaynaklanmaktadır. Zemahşerî, delil olarak "*Kendilerine yapılan uyarıları unutup, kötülükten engelleyenleri kurtarmış, haksızlık edenleri de yapmakta oldukları kötülükler nedeniyle çok kötü bir azaba çarptırmıştık*" ayetini getirmiştir.⁹⁴

3.2. Peygamberler ve Müminleri Memlekette Kovmakla Tehdit Etmişlerdir

Peygamberler ve çevresinde bulunan müminlerin maruz kaldığı baskı ve şantajlar arasında ana-baba yurdu olan memleketlerinden kovulma/çıkarılma da vardır. Bunun en canlı örneği Hiz. Lut ve Hiz. Şuayb'ın kavminde görülmektedir. Malum olduğu üzere Hiz. Lut'un toplumu "cinsel özgürlük" içinde olmuştur. Erkek dileyen kadınlara, kadın dilediği

⁹¹ *A'râf*, 7/90. Mevdûdî ise Zemahşerî'nin kısa yorumunu biraz daha açarak şöyle demiştir: "Bu cümleyi üstünkörü geçmemeli, bilâkis içerdiği anlamları derinliğine düşünmeliyiz. Medayin'in ileri gelenleri ve şefleri şöyle söyleyerek halkı bu hususta kandırmak istediler: "Dürüstlük, doğruluk, ahlâk ve iyilik gibi hususları temel ilkeler kabul eder ve uygularsak, biz o zaman tümüyle mahvoluruz. Biz ticaret ve alışverişimizde doğruluk ve dürüstlüğe uyar ve mesleğimizi bunlara göre sürdürürsek, ticaretimiz kesinlikle büyüyemez, serpilemez. Bunun yanında, en önemli kervanların, güzergahlarının keşiştiği bölgede yer alan şu coğrafi konumumuzdan yararlanamaz, bu yörenin uslu vatandaşları olur ve kervanların geçip gitmelerine bir şeyler yapmadan seyirci kalırsak işte o zaman bu stratejik durumun sağlamakta olduğu bütün siyasî ve ticarî avantajlarımız bitti demektir. Bu da komşu ülkelere karşı olan hakimiyetimiz ve etkinliğimizin de bir sonu demektir". İşte bu "mahvolma" korkusu sadece Hiz. Şuayb'ın kavmine özgü bir olay değildir. Sefih toplumlar, hak, doğruluk ve dürüstlük hakkında, her zaman aynı tedirginliği duymuşlardır. Yalan, üçkağıtçılık ve ahlâksızlığa başvurmaksızın ticaret, siyaset ve diğer dünyevi işlerin yürütülmesinin imkânsız olduğu düşüncesi tarih boyunca bütün iflas etmiş toplumların görüşü olagelmiştir. Bundan dolayı da Hak Davete karşı her zaman yapılan en büyük itiraz, "hep eğer bilenen o dalavereli yollar bırakılır ve doğru yola uyulursa ilerleme sağlanamayacağı ve toplumun yıkılacağı" konusundadır. Bkz. Mevdûdî, *Tefhim*, 2/61.

⁹² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/131.

⁹³ *A'râf*, 7/92.

⁹⁴ *A'râf*, 7/165. Ayrıca bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/437.

erkeklerle birlikte olmuş; insanın doğasına aykırı olan bu cinsel özgürlük, daha sonra erkeklerle erkeğin beraber olmasını getirmiştir. Söz konusu cinsel sapıklığı toplumsal düzeyde yaşayan ilk toplumun, Hz. Lut'un toplumu olduğu anlaşılmaktadır.⁹⁵

Hz. Lut "Sizden önceki milletlerden hiçbirinin yapmadığı fuhşu mu yapıyorsunuz? Kadınları bırakıp şehvetiniz yüzünden erkeklere gidiyorsunuz. Doğrusu siz taşkınlık yapan bir topluluksunuz"⁹⁶ diye uyardığında ise onların verdiği cevap "Çıkarın şunları memleketinizden. Çünkü onlar, temizlik taslayan insanlardır"⁹⁷ sözü olmuştur.

Hz. Şuayb'ın gönderildiği Medyen toplumdaki mele' ve mütrefin değer yargıları ve müminlere tavırları, Hz. Lut'un toplumundan pek farklı değildir. Medyen halkına peygamber olarak gönderilen Hz. Şuayb, ölçü ve tartıda hile yapan, ülkede bozgunculuk çıkararak, tehdit ve şantajla insanları Allah'ın yolundan alıkoyan kavmini çok tanrıçılıktan uzaklaştırıp Allah'a tapmaya çağırılmış ama kavminin üst düzey yetkilileri (mele') Hz. Şuayb'ı yalancılıkla itham etmiş, tavsiyelerine karşı çıkmış, müminleri baskı altına almış ve memlekette sürmekle tehdit etmiştir.⁹⁸

Onların Müslümanlara tahammülleri bulunmadığından Hz. Şuayb'ı ve ona inananları ya kendi dinlerine dönmek ya da sürgüne göndermekle tehdit ediyorlardı. Çünkü onlar, kendilerini memleketin sahibi olarak görüyor, başkalarını ise köle ve emir kulları pozisyonunda kabul ediyorlardı. Onlara göre Müslümanların memlekette hiçbir hakları yoktur; tek seçenekleri, kurulu düzene itaat etmeleridir. Bu yargı, her dönem ve coğrafyadaki mele' grubunun ortak paydasıdır.

Anayurdundan çıkarılmakla tehdit edilen sadece Hz. Lut ile Hz. Şuayb peygamberler değildir. Son peygamber Hz. Muhammed de aynı tehditle karşılaşmış, hatta bir süre sonra Mekke'den Medine'ye hicrete zorlanmıştır.

"Kâfir olanlar, peygamberlerine şöyle demişlerdi: "Elbette sizi ya yurdumuzdan çıkaracağız ya da dinimize döneceksiniz!" Rableri de "Zalimleri mutlaka helak edeceğiz! Onlardan sonra sizi o yerde yerleştireceğiz" diye onlara vahy etmişti. İşte bu (durum) makamımdan korkan ve tehdidimden sakınanlar içindir."⁹⁹

Tarihte müminleri yurtlarından çıkarmakla tehdit eden ve baskı altına almaya çalışan kesim, sadece mele' ve mütrefin grup değildir. Hatta Müslümanların arasında hayat süren, kimi zaman Mescid-i Nebi'de salt riyakâr amaçlarla birinci safta namaza duran ama Mekke müşrikleriyle, Medine'deki Yahudilerle iş birliği yapan münafıkların da aynı tehditlere baş vurmuştur. Mesela Benî Mustalık Gazvesinden dönülürken münafıkların sarf ettiği şu sözler, buna örnek olarak verilebilir:

⁹⁵ A'râf, 7/79-80.

⁹⁶ A'râf, 7/80-81.

⁹⁷ A'râf, 7/82; Neml, 27/56.

⁹⁸ A'râf 7/85-86; Hûd 11/84-87.

⁹⁹ İbrâhîm, 14/13-14.

"Onlar: Şüphesiz ki Medine'ye dönersek, üstün olan (taraf), zayıf olanı mutlaka oradan çıkaracaktır!" diyorlardı. Oysa izzet; yalnızca Allah'a, Elçisine ve müminlere aittir fakat münafıklar (bunu) bilmezler."¹⁰⁰

Aşağıdaki ayetten ise mele' ve mütrefnin, sadece alay etme, müminleri hüsrana uğratma, dinden döndürme veya memleketten çıkarma tehditleriyle yetinmediğini; aksine yer yer ve zaman zaman müminleri öldürdükleri anlaşılmaktadır.

"Onlar ki, hicret ettiler, yurtlarından çıkarıldılar, benim yolumda eziyete uğradılar, çarpıştılar ve öldürüldüler..."¹⁰¹

4.Mele' ve Mütrefin'i Bekleyen Kaçınılmaz Son

Kur'ân'ın bildirdiğine göre tarihte mazlumlara her türlü zulmü reva gören zalimlerin, sözün bittiği aşamada ya edilgen edilmiş veya tarihten silinmişlerdir.

Yüce Allah, asla sapıklığı ve hayasızlığı emretmez. Ama bozguncu önderlerin mevcudiyeti bile o milletin sarsıldığının ve Allah'ın takdir ettiği cezaya çaptırılacağına bir göstergesidir. Bazen bu ceza toplumsal boyutta gerçekleşir. Nedeni ise toplumdaki bütün sosyal katmanların, bozguncu liderlerin varlığına, yaşamına ve olumsuz aktivitelerine izin vermeleri, hatta kimi zaman ondan hoşnut olmaları, Allah'ın bu değişmez yasasının gerçekleşmesine neden olmuştur.

"Bir şehri helâk etmek istediğimiz zaman, oranın (şımarık) ileri gelenlerine emrederiz, orada fâsıklık ederler! Bunun üzerine, haklarında azap sözü kesinleşir (haklılık kazanır). Biz de orayı yerle bir ederiz."¹⁰²

Ayetteki "mütrefin" yani "şımarık ileri gelenler", başka bir ifadeyle "servetleriyle küstahlaşanlar", her toplumda refah içinde yaşayan; bir tarafta serveti, diğer tarafta emrine amade hizmetçileri bulunan ve bolluk bereket içinde yüzen aristokrat kesimdir. Onlar her türlü konfordan ve iktidar erkenden nemalanırlar. Bir süre sonra içlerine rehavet çöker, bozulurlar. İnsanî değerlerini yitirir, hayasızlığa dalar, büyük günahlarda ısrar ederler.¹⁰³ Kendilerini dokunulmaz, la yüsel ve rakipsiz görürler. Yaptıkları, bir süre sonra Allah'ın "gayûr" sıfatının devreye girmesine neden olur ve Allah'ın değişmeyen sebep-sonuç yasası gerçekleşir.¹⁰⁴

¹⁰⁰ Münâfikûn, 63/8.

¹⁰¹ Âl-i İmrân, 3/195.

¹⁰² İsrâ, 17/16.

¹⁰³ Onların büyük günaha ısrarlı davranmaları, zenginliğin kendilerini olumsuz yönde etkilemesindedir. Allah'a şükretmeleri gerekirken, onun nimetlerine nankörlük etmişler, nefislerinin arzularına uymuşlar ve böylece Allah'ı unutmuşlardır. Ayette geçen "büyük günah", oldukça geniş bir çerçeveye sahiptir. Bu ifade ile şirk, küfür, ateizm, ahlaksızlık, fasit ameller vs. kast olunmuştur. Bkz.

Mevdûdî, *Tefhim*, VI/93.

¹⁰⁴ Ra'd, 13/11. Zemahşerî, bu ayete ilişkin şu açıklamayı yapmıştır: "Bir toplum, günahlarını ve olumsuzluklarını çoğaltmak suretiyle güzel yönlerini değiştirmedikçe Allah, onlara verdiği bolluk ve bereketi değiştirmez." Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/517.

Zemahşerî, ayetteki '*istediğimiz zaman*' ibaresini "Yani bir kavmin helâk olma zamanı yaklaştığında, hatta kendilerine verilecek çok az bir mühlet kaldığında biz, onlara emrederiz, onlar da fâsıklık ederler, yoldan çıkarlar" şeklinde yorumlamış ve "*Buradaki 'emrederiz' emir kipindeki ibare/ifade, mecazî anlamdadır; çünkü Allah'ın onlara günah ve çirkin olan fâsıklığı emretmesi düşünülemez*" diye eklemiştir. Bu ise ifadenin mecazî olmasını gerektirir. Başka bir ifadeyle Allah, onlara sayısız nimetlerini bahşetmiş ama onlar, bu nimetleri, günahlarına ve şehvî arzularına basamak yapmışlardır. Bu yetmiyormuş gibi olayı, kendilerine emredilmiş gibi değerlendirmiş, etrafa lanse etmişlerdir. Allah, onlara dünya nimetlerini, şükretsizler ve hayır yolunda kullansınlar diye vermiştir. Allah, onları sağlıklı, güçlü-kuvvetli bir şekilde yaratmış, kendilerine hayır ve şer işleme özgürlüğünü vermiş, onlardan gûnahtan sakınmalarını istemiş, ne var ki onlar fâsıklığı, fîsk-u fücûru tercih etmiştir. Onlar, fâsıklığı tercih ettiklerinden ve kendilerini Allah'a yaklaştıran güzel davranışlara yanaşmadıklarından üzerlerine azap hak olmuş ve Allah, onları yerle bir etmiştir diye yorumda bulunmuştur.

Sonuç

Kur'ân'da birçok peygamberin içinden gönderildiği toplumlarıyla yaşadıkları anlatılmıştır. Kur'ân, onları kıssalar şeklinde sonraki nesillere aktarmıştır. Zaman ve mekâna göre toplumların örf ve adetleri, gelenek ve görenekleri farklılık gösterse de peygamberlere karşı gösterdikleri tepki ve reaksiyon, neredeyse hep aynı olmuştur.

Mele' ve mütrefîn, sözlük anlamda ele alındığında, neredeyse her yönetim mekanizmasında gerek sivil gerekse askerî toplumlarda üst düzey bürokraside yer alan, sermayedâr, elit takım, ekâbir ve eşraf diye nitelenen çevre olduğu görülmüştür. Kur'ân'ın genişçe haber verdiği göre, peygamberlere karşı grup halinde karşı çıkanlar, mele' ve mütrefîn çevre olmuştur denilebilir. Özellikle Hz. Musa dönemindeki idarî/Firavun, askerî/Hâmân, malî/Kârûn ve dinî/Belam gibi zulmün ve dinî değerleri fütursuzca emellerine alet eden simge isimler dikkat çekmektedir. Bu nedendir ki Hz. Musa ve kavminin kıssası, Kur'ân'daki en uzun kıssalardandır. Hem Mekkî hem Medenî surelerde Hz. Musa'nın kıssası detaylıca anlatılmaktadır.

Mele' ve mütrefîn diye nitelenen ve neredeyse her zaman ve zeminde vücut bulan bu grup, toplumu şirkten/politeizmden tevhide, zulümden adalete, karanlıktan aydınlığa çağıran kimselere en dayanılmaz sıkıntıları yaşatmışlardır. Onların bu konudaki ortak paydaları, salt çıkar ve statülerini koruma refleksi olduğu söylenebilir. Onların, kimi zaman din istismarına, vatan/toprak duyarlılığını paravan yaptığı da görülmüştür. Mesela Firavun'un, çevresindekileri "*Şüphesiz ki Musa, sizi yurdunuzdan çıkarmak isteyen çok bilgili/usta bir büyüdüdür*" (Arâf, 7/109-110; Şuara, 26/34-35) sözüyle galeyana getirmesi, bunun en açık delilidir. Çünkü insanın, toprak objesine bağlılığı fitrî bir hakikattir.

Mele' ve mütrefin grubu oluşturan bireylerin iş kolları, pozisyon ve statüleri farklı olsa da zulüm ve işkence bağlamında aynı paydada bulunduğu tespit edilmiştir. İnsanların mutlu olmasından başka hassasiyeti olmayan kimselere, akıl almaz iftiraların yapıldığı görülmüştür.

Allah'a davet edenler ile mele' ve mütrefin arasındaki mücadelenin mihenk taşı durumundaki mesaj "Biz, herhangi bir ülkeye bir uyarıcı gönderdiğimizde mutlaka oranın varlıklı ve şımarık kişileri, 'Biz, size gönderilmiş şeyi inkâr ediyoruz' demeleridir." (Sebe, 34/34)

KAYNAKÇA

Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mü'cemü'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. İstanbul: el-Matba'atu'l-İslâmiyye, 1982.

Ahfeş el-Evsat, Ebu'l-Hasen Saîd b. Mes'ade el-Mucâşî el-Belhî. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Hudâ Mahmûd Karâa. Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 1990.

Askerî, Ebû Hilâl el-Hasan b. Abdullah b. Sehl b. Saîd b. Mehrân. *Mü'cemü'l-fürûk el-lügaviyye*. thk. Beytullâh Bayyât. Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, H/1412.

Bakırcı, Mehmet. *Sure A'raf*. Konya: Serendib Yayınları, 2018.

Dozy, Reinhart Pieter Anne. *Tekmiletü'l-me'âcim el-Arabiyye*. çev. Muhammed Selîm en-Na'imî. Bağdat: Vizâretü's-Sekâfe ve'l-İ'lâm, 1979.

Ebû Hayyân el-Endelüsî, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf. *el-Bahrü'l-mühît*. thk. Sıdkî Muhammed Cemîl. Beyrût: Dârü'l-Fikr, H/1420.

Ebü'l-Bekâ el-Kefevî, Eyyûb b. Mûsâ el-Huseynî. *el-Külliyât mü'cemün fi'l-müstlahât ve'l-fürûk el-Arabiyye*. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, ts.

Ebü Zehra, Muhammed. *Zehretü't-Tefâsîr*. Beyrût: Dârü'l-Fikr el-Arabî, ts.

Ebyârî, İbrâhîm b. İsmâîl, *el-Mevsû'atü'l-Ḳur'âniyyetü'l-müeyyessere*. Kâhire: Müessesetü Sicilli'l-Arab, 1984.

Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Herevî. *Tehzîbü'l-Lüga*. thk Muhammed Avd Mu'rib. Beyrût: Dârü İhyâi Tûrâsi'l-Arabî, 2001.

Ferâhîdî, Ebû Abdîrrahmân Halîl b. Ahmed b. Amr. *Kitâbü'l-ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî, İbrâhîm Samarraî. Kâhire: Dârü Mektebeti'l-Hilâl, ts.

İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen el-Ezdî. *Cemheretü'l-lüga*. thk. Remzî Münîr Ba'labekî, Beyrût: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.

İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed. *Mü'cemü mekâyisi'l-lüga*. Beyrût: Dârü'l-Ciyl, 1991.

İbn Kayyım el-Cevziyye, Şemsüddîn Ebû Abdillâh. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Kerîm*. thk. İbrâhîm Ramazân. Beyrût: Dârü ve Mektebetü'l-Hilal, H/1410.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbüddîn. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Samî b. Muhammed Selâme. Riyâd: Dârü't-Tayyibe, 1999.

İbn Manzûr, Ebû Fadl Cemâlüddîn Muhammed. *Lisânü'l-Arab*. Beyrût: Dârü Sâdır, 1300.

İbn Sîde, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmâîl ed-Darîr el-Mürsî. *el-Muhassas*. Beyrût: Dârü İhyâ et-Türâsi'l-Arabî, 1996.

İbnü'l-Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed el-Enbârî. *ez-Zâhir fî Me'anî kelimâti'n-nâs*. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1992.

İsfahânî, Râgıb. *el-Müfredât*. thk. Safvân Adnân ed-Dâvudî. Dimaşk: Dârü'l-Kalem, H/1412.

Kâsımî, Muhammed Cemâlüddîn. *Mehâsinü't-te'vil*. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, H/1418.

Kutub, Seyyid b. İbrâhîm b. Huseyin eş-Şâzilî. *Fî Zilâli'l-Kur'an*. Beyrût: Dârü's-Şürûk, H/1412.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmiü'li ahkâmi'l-Kur'an*. thk. Ahmed el-Bardûnî-İbrâhîm Utfayş. Kâhire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısıriyye, 1964.

Magrâvî, Ebû Sehl Muhammed b. Abdirrahmân. *et-Tadabbür ve'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'an bi sahîhi's-sünen*. Lübnân: Mektebetü Mişkât el-İslâmiyye, 2014.

Merâgî, Ahmed b. Mustafâ. *Tefsîrû'l-merâgî*. Kâhire. Mektebetü ve Matbaatü Mustafâ el-Babî el-Halebî, 1946.

Mevdûdî, Ebü'l-A'lâ. *Tefhîmü'l-Kur'an*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1986.

Nesefî, Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Medârikü't-tenzîl ve hakâikü't-te'vil*. Beyrût: Dârü'l-Kelim et-Tayyib, 1998.

Neşvân el-Himyerî, Ebû Saîd Neşvân b. Sa'd b. Ebî Himyer. *Şemsu'l-ülûm ve devâ'ü kelâmi'l-Arab mine'l-külûm*. Beyrût: Dârü'l-Fikr el-Muâsir, 1999.

Nisâbü'rî, Nizâmüddîn Hasen b. Muhammed b. Hüseyin el-A'rec en-Nîsâbü'rî. *Garâibü'l-Kur'an ve regâibü'l-Furkân*. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.

Ömer, Ahmed Muhtâr Abdülhamîd. *Mü'cemü'l-lügati'l-Arabiyye el-muâsıra*. Kâhire: Alemü'l-Kütüb, 2008.

Rızâ, Ahmed. *Mü'cemü metni'l-lüga*. Beyrût: Dârü Mektebeti'l-Hayât, 1958.

Sa'dî, Ebû Abdillâh Abdurrahmân b. Nâsır b. Abdillâh. *Tefsîrû'l-kerîmi'r-rahmân fî tefsîri kelâmi'l-mennân (Tefsîrû's-Sa'dî)*. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2000.

Süyûtî, Abdurrahmân b. Ebûbekir Celâlüddîn. *Mü'cemü mekâlid el-ülûm fî'l-hüdûd ve'r-rüsûm*. Kâhire: Mektebetü'l-Âdâb, 2004.

Şevkânî, Muhammed b. Alî. *Fethü'l-kadîr*. Dimaşk: Dârü İbn Kesîr, 1414.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmulî. *Câmi'ü'l-beyân fî te'vili'l-Kur'an*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2000.

Tarakçı, Muhammet. "Tahrif". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 39: 422-424. İstanbul: 2010.

Vâhidî, Ebü'l-Hasan Ali. *el-Vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*. thk. Safvân Adnân Davûdî. Dımaşk: Dârü'l-Kalem, H/1415.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979.

Zebîdî, Muhammed Murtazâ. *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. thk. Heyet. Kâhire: Dârü'l-Hidâye, ts.

Zemaşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidi't-tenzîl ve üyûni'l ekâvil fî vücûhi't-te'vîl*. Beyrût: Dârü'l-Küttâbi'l-Arabî, 1987.

Zemaşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd. *Esâsü'l-belâga*. thk. Muhammed Bâsil Uyûnusûd. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.

Zühaylî, Vehbe. *et-Tefsîrü'l-vasît*. Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1422.

Semra Kürün Çekmegil and Her Work
Okuyucu Tefsiri
Ümmü Selame Türkmenoğlu *
Esra Hacımüftüoğlu **

Abstract

This article has included Semra Kürün Çekmegil's work, "Okuyucu Tefsiri", within the scope of its research. The work is known as the first tafsir work done from beginning to end among the tafsirs written by women in Turkey. In this research, the life and works of the author were examined. The author's thirteen-volume work called "Okuyucu Tefsiri" has been discussed in terms of the sources she used in her tafsir, her method in tafsir in terms of riwaya and diraya and it has been emphasized what kind of method the author follows while interpreting the Qur'an. During the research, an interview was held with the author; Information about her life and tafsir has been obtained. A literature review was also conducted to collect information about Çekmegil's life, but it was seen that the information on this subject was limited. In the article, the author's life, works, the reasons for writing tafsir and the sources she used in her tafsir were emphasized respectively; The general features of her work, which she called "Okuyucu Tefsiri", were mentioned, and after examining her method in tafsir in terms of riwaya and diraya with various sub-titles and examples from the work, it was passed to the conclusion part.

Key words: Tafsir, Method of Tafsir, Semra Kürün Çekmegil, Okuyucu Tefsiri, Women.

* Theacher, Ministry of Education, Konya, Turkey.

Öğretmen, Milli Eğitim Bakanlığı, Konya, Türkiye.

seleme25@hotmail.com

ORCID 0000-0001-8864-2937

** Assoc. Professor, Atatürk University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Department of Tafsir, Erzurum, Turkey.

Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı, Erzurum, Türkiye.

ehacimuftuoglu@atauni.edu.tr

ORCID 0000-0003-3442-9975

*** Bu makale 2019 yılında Erzurum Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde kabul edilen "Semra Kürün Çekmegil ve Okuyucu Tefsiri" adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 10 April / 10 Nisan 2022

Accepted / Kabul Tarihi: 16 May / 16 Mayıs 2022

Published / Yayın Tarihi: 28 July / 28 Temmuz 2022

Volume / Cilt: 9; **Issue / Sayı:** 18 **Pages / Sayfa:** -609-628

Suggested ISNAD Citation: Ümmü Selame Türkmenoğlu, Esra Hacımüftüoğlu, "Semra Kürün Çekmegil ve Okuyucu Tefsiri", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/18 (Temmuz-July 2022), 609-628.

www.dergipark.org.tr

Semra Kürün Çekmegil ve Okuyucu Tefsiri***

Ümmü Selame Türkmenoğlu

Esra Hacımüftüoğlu

Öz

Semra Kürün Çekmegil'in Okuyucu Tefsiri adlı eseri bu makalede araştırma kapsamına alınmıştır. Eser Türkiye'de hanımlar tarafından yapılmış tefsirler arasında baştan sona kadar yapılan ilk tefsir çalışması olarak bilinmektedir. Bu çalışmada, müellifin hayatı, eserleri incelenmiş; yazarın on üç ciltten oluşan Okuyucu Tefsiri adlı eseri, tefsirinde kullandığı kaynaklar, rivayet ve dirayet yönünden tefsirdeki metodu açısından ele alınmış, yazarın Kur'an'ı tefsir ederken nasıl bir metod izlediği üzerinde durulmuştur. Araştırma esnasında yazarın kendisiyle bir görüşme yapılmış; hayatı ve tefsiriyle ilgili bilgiler alınmıştır. Çekmegil'in hayatıyla ilgili bilgi toplamak amacıyla kaynak taraması da yapılmış ancak bu konudaki bilgilerin sınırlı olduğu görülmüştür. Makalede sırasıyla müellifin hayatı, eserleri, tefsir yazma sebepleri ve tefsirinde kullandığı kaynaklar üzerinde durulmuş, Okuyucu Tefsiri adını verdiği eserinin genel özelliklerinden bahsedilmiş, çeşitli alt başlıklarla ve eserden örneklerle rivayet ve dirayet yönünden tefsirdeki metodu incelendikten sonra sonuç kısmına geçilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Tefsir Metodu, Semra Kürün Çekmegil, Okuyucu Tefsiri, Kadın.

GİRİŞ

Kur'an-ı Kerim Allah tarafından insanoğluna gönderilmiş son ilahi kitaptır. Allah'ın elçisi olarak yeryüzüne gönderilen Hz. Peygamber ilahi kitabın doğru anlaşılmasını ve tatbik edilmesini sağlamıştır. Günümüze kadar hemen hemen her dönemde Kur'an'ın daha iyi anlaşılması için tefsir ilmiyle uğraşmıştır. Kur'an her döneme hitap eden ilahi hitab olması hasebiyle, çeşitli zamanlarda yazılan tefsirler sorunlara ve problemlere ışık tutarak Kur'an'ın daha iyi anlaşılmasını sağlamıştır. Bu sebeple Kur'an ve tefsir ilmi üzerine yapılan çalışmalar literatürde önemli yer tutmaktadır.

Kur'an her müfessirle beraber yeniden kavranmış ve bu yeni kavrayışlarla insanlara anlatılmıştır. Zira vahyin her insana etkisi farklı olmuş ve yeni duygular uyandırmıştır. Her dönemde olduğu gibi bugün de tefsirlere ihtiyaç vardır. Özellikle tefsir külliyatına bakıldığında hanımların sayısının az olduğu ve olanların da birçoğunun isimlerinin bilinmediği görülmektedir. Zira hanımların tefsir faaliyetleri Hz. Hatice ve Hz. Aişe gibi hanım sahabilerle başlayıp günümüze kadar az da olsa devam etmiştir. Bu nedenle çalışmada günümüzde yaşayan hanım bir yazarın eseri incelenip alana yaptığı katkılar ele

alınmıştır. Türkiye’de yaşayan bir kadın yazarın vahyi anlama biçimini ortaya koyan bu çalışma, kadınların tefsir külliyatına yaptıkları katkı açısından önemlidir.

Her yazar kendi bulunduğu ortamdan etkilenir. Bu bağlamda son dönemde Semra Kürün Çekmegil’in “Okuyucu Tefsiri” adlı tefsiri yaşadığımız topluma dair günümüzden izleri barındırması açısından önemlidir. Diğer yandan bir kadının Kur’ân’a bakış açısı, yorumlaması ve günümüz insanlarına Kur’ân’ı açıklaması *Okuyucu Tefsiri*’nin incelenmesini önemli hale getirmektedir.

Eser merkezli bir çalışma olan araştırmada yazarın hem rivayet hem dirayet açısından ayetlere bakışı incelenmektedir. Eser merkezli olması hasebiyle, Çekmegil’in hayatı ve eserleri, tefsirinde kullandığı kaynaklar ve rivayet ve dirayet yönünden tefsirdeki metodu ele alınmakta, yazarın Kur’ân’ı tefsir ederken nasıl bir metot izlediği üzerinde durulmaktadır. Çalışma *Okuyucu Tefsiri*’nin 2006’da basılmış baskısı göz önünde bulundurularak yapılmıştır. Çalışmada yer verilen ayet meâlleri, tefsirin baskısında yer alan meâllerden oluşmaktadır. Araştırma esnasında yazarın kendisiyle bir görüşme yapılmış; hayatı ve tefsiriyle ilgili bilgiler alınmıştır. Diğer yandan Çekmegil’in hayatıyla ilgili bilgi toplamak amacıyla kaynak taraması da yapılmış ancak bu konudaki bilgilerin sınırlı olduğu görülmüştür. Makalede sırasıyla müellifin hayatı, eserleri, tefsir yazma sebepleri ve tefsirinde kullandığı kaynaklar üzerinde durulmuş, tefsirinin genel özelliklerinden bahsedilmiş, Okuyucu Tefsiri çeşitli alt başlıklarla ve eserden örneklerle rivayet ve dirayet yönünden tefsirdeki metodu açısından incelendikten sonra sonuç kısmına geçilmiştir.

1. Semra Kürün Çekmegil’in Hayatı, Yaşadığı Ortam ve Eserleri

1.1. Hayatı

15.5.1947’de Malatya’da dünyaya gelmiştir. Mehmet Said Çekmegil’in kızıdır. İlkokul mezunudur. Genç yaşlarda sosyal aktivitelerde bulunmuştur. Nida dergisinde yazılar kaleme almıştır. Bilgi ve Akabe vakfında haftalık tefsir dersleri vermiştir ve yerel radyolarda programlar yapmıştır. Halen Malatya’da yaşayan yazar evli ve dört çocuk annesidir.

Semra Kürün Çekmegil’in ilkokuldan başka resmî eğitim ortamında bulunmamış olması nedeniyle yetişmesinde ve düşünce yapısının şekillenmesinde özellikle ailesinin daha çok etkili olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim bulunduğu çevrenin etkisiyle kültürel açıdan kendini geliştiren Mehmet Said Çekmegil’in kızı oluşu ile küçük yaştan itibaren İslamî terbiyeyi alıp yaşama imkanını bulan yazarın aşağıda yer alan kendine ilişkin ifadeleri de ailesinin bu süreçteki katkısını ortaya koymaktadır:

“Ailemi, babaannemi, anneannemi hep kitap okurken hatırlarım. Anneannem o zamanlar Kur’ân öğreticisi idi. Orada kaldığım zamanlar ellerinde alfabe, Kur’ân’larıyla gelirdiler ve herkes birini kontrol eder sonra hocanın önüne geçerlerdi. Babam, istisnalar

hariç hep sabah namazına kadar okuyup, araştıran, yazan; annem ise her işe kabiliyetli sanatkâr bir ruha sahipti. Meslek hocaları gelir, ondan elışı dersleri alırlardı. Şimdinin o fabrikasyon çiçekleri vesaire, herkesin kursa giderek yaptıklarını o evde bir şekilde yolunu bulup yapardı. Bizlere de içerisine İslamî değerler yerleştirilmiş masallar anlatırdı. Aile içerisinde bir araya gelindiğinde tartışmalı sohbetler yapılır; şiirler, ilahiler okunurdu. Böylesi bir ortamda büyüdüm. Evlendikten bir süre sonra arkadaşlar ve yakınlarımla yapılan derslere katılarak dini, ilmihal bilgilerin yanında bazen kısa sûrelerden başlayıp daha ileriki zamanlarda ise iman ve cihat ayetlerini ele alarak, derslere kesintisiz devam ediyorduk.”¹

Çekmegil, aile içinde özellikle babasını rol model aldığını ise şu ifadelerle anlatmaktadır: “İnsanın ilk eğitim yuvası ailesidir. İlk hocam, babam Said Çekmegil’dir.”²

1.2. Eserleri

Semra Kürün Çekmegil’in araştırmanın konusu olan 13 ciltlik Okuyucu Tefsiri’nin dışında, “Tefekkür Âleminde Mutlu Seyir”, “Üstümüze Düşünce Vahyin Gölgesi “adında iki kitabı ve Nida Dergisinde yayınlanmış çeşitli yazıları bulunmaktadır.

1.3. Tefsir Yazma Sebepleri

Semra Kürün Çekmegil, başlangıçta bir tefsir külliyatı oluşturmaktan çok yaptığı sohbetleri, okuyup faydalandığı müfessir ve düşünürlerin düşüncelerini bir araya getirip derli toplu, kalıcı bir eser oluşturmayı düşünmüş ve akabinde çevresindeki insanların teşvikiyle tefsirini yazmaya karar vermiştir. Müellif tefsirinin ilk cildinin önsözünde Allah Teâlâ’ya hamd ve senâdan sonra tefsirini yazma sebebini şöyle açıklamaktadır:

“Bu çalışma ne bir müfessirlik ne de bir âlimlik iddiası değil; Allah’ın lütfuna erme şevkiyle, uzun yıllar hanımlar arasında devam eden bir birlikteliğin sonucunda, meâller üzerine kurulan açıklayıcı düşüncelerdir. Kusurdan beri olmadığı gibi senet, fetva ve nas hiç değildir. Bu sohbetler, Malatya Birlik Vakfı ile Akabe Kültür ve Eğitim Vakfı, ayrıca Radyo Nida’da herkesin görüş ve fikirlerini, tenkit ve eleştirilerini açıkça duyurabileceği ortamlarda yapıyordu. Öylesine etkin, öylesine bütünleyici ve öylesine nitelikli bir rahmet havası esiyordu ki; o demlerde hep, keşke kamera olsa da bu sohbetler kaydedilse diye düşünürdüm. Ama maalesef bunu gerçekleştirme imkânından mahrumduk. Gerçi bu sahneler Cenab-ı Hak nezdinde kaydedilmiş olsa da gönül istiyordu ki dünyada da kalıcı, etkin bir eser bırakılsın. Ama ne yapalım, öyle olmasa da böyle bir çalışmayı haddim olmayarak ortaya koymaktan kendimi alamadım ve nice düşünürün, müfessirin ilminden yararlandım. Bundan dolayı, belki bir anlamda harmanlanmış bir nakil ve tekrar olsa da bu

¹ Kürün Çekmegil, 2011.

² Kürün Çekmegil, 2011.

güzel meşguliyet, benim salihlerden olabileceğimi ümit ettirdiği için, büyük cüret ve cesaret de istese, çalışmalara başladım.”³

“Tefsir; beşeri takat oranında, Kur’ân’ı Allah’ın muradına uygun bir şekilde anlama, anlatmak, açıklamak için yapılan bir çalışmadır. İşte bu sebeple, okuduğum tefsirleri harmanlayarak istifadeye sunmak, okuyucuları mümkün mertebe tefsir ve hadis kitaplarını karıştırma zahmetinden kurtaracaktır. Dolayısıyla herkesin Kur’ân’ı anlamaya çalışma gerekliliğinin idrakiyle yola çıktık, yol alıyoruz.”⁴

“Tefsir çalışmalarındaki ana gayesi Kur’ân’ı anlayıp anlatarak yaşanır bir hale getirmektir. Dahası tersyüz edilmiş olarak yaşanan hak dinini doğrultmak, Hakkın dinini anlayıp yaşamaya vesile olmaktır.”⁵

Semra Kürün Çekmegil bir röportajında da tefsirini yazma sebeplerini şöyle ifade etmektedir:

“Malatya’da yerel bir radyoda tefsir programı ve bayanlar arasında uzun yıllardır süren tefsir dersleri yapıyorduk. O dönemlerde bugünkü gibi çok sayıda tefsir ve meâl yoktu. Fî Zılâli’l- Kur’ân’la tefsir çalışmaya başladım. Sonradan çeşitlense de beni asıl motive eden, aktif kılan tefsir Seyyid Kutub’un Fî Zılâli’l-Kur’ân’ıydı. Anlatımlarım, dinleyicilerim ve ders halkalarındaki özellikle hanımefendilere çok ilginç geliyor, yazmam doğrultusunda çok teşvik ediliyordum. Maddî ve manevî cesaret isteyen bir çalışma olduğu için hiç de niyetine girmiyordum. Yazar Mehmet Çelen ve Nida Dergisi editörü Fatih Bütün’ün beni ikna eden teşvikleri başlamama vesile oldu diyebilirim. Hatta Fatih, rüyasında, bu çalışmayı yaptığımı ve adını da ‘Okuyucu Tefsiri’ koyduğunu gördüğünü söyledi.”⁶

Eserin ilk cildinde takdim yazısını yazan Mehmet Çelen müellifin eserini yazmasını ve yayınlaması gerektiğini şöyle ifade etmektedir: “Günümüze kadar ülkemizde, Müslüman hanımların değişik ilmi sahalarda çalışmaları gerçekleşti. Birçok kitap yazdılar, bunlar yayımlandı, dağıtıldı ve insanımız tarafından okundu. Ancak tefsir anlamında derli toplu, geniş bir çalışmaya bugüne kadar rastlayamadık. İşte bu alandaki boşluğu, çok yakından tanıdığım saygıdeğer ilim adamımız ve ağabeyimiz M. Said Çekmegil’in kızı değerli Semra Kürün Hanımefendi doldurdu. Malatya’da iken, bazı akraba hanımlarla birlikte kendilerine de Arapça grameri üzerine dersler vermiştik. Maalesef bu dersler, biz oradan ayrılınca akamete uğramıştı. Ama Semra hanımefendi durmadı, kendilerini yetiştirmeye devam ettiler; bir ilim meclisinden diğerine koşup durdular. 2002 yılında memlekette iken, tefsir ile ilgili çalışmalarını müşahade ettim. Gerçekten çok güzel, yararlı ve ilmi bir çalışmaydı. Bütün Türkçe tefsirleri tarayarak, bunları insicamlı ve düzenli bir şekilde bir araya getirmiş;

³ Kürün Çekmegil, *Okuyucu Tefsiri*.

⁴ Kürün Çekmegil, *Okuyucu Tefsiri*, 1/7-13.

⁵ Kürün Çekmegil, 2011.

⁶ Kürün Çekmegil, 2015.

yer yer kendi görüş ve düşüncelerini de eklemiştir. Sonuçta, ahenkli, düzenli, yararlı ve ilmi bir tefsir ortaya çıkmıştır. Böyle bir çalışmanın mutlaka yayımlanması gerektiğini; bunun, insanımızın, özellikle hanımların faydasına olacağını kendisine iletmişim. Önce kabul eder gibi olmadı; ama sonra düşünüp taşındılar, teklifimizi uygun görüp yayınlanmasına karar verdiler.”⁷

1.4. Tefsirinde Kullandığı Kaynaklar

Yapılan çalışmaların kendi alanlarındaki usullere göre yapılması, icabı olan ölçülere uygun olmaları doğru neticelere varmak bakımından önemlidir. ⁸Bu bakımdan kaynak kullanımı ilmî çalışmalarda başvurulan önemli ölçülerden birisidir. Nitekim her ilim sahasında var olan eski bilgiler o sahadaki yeni gelişmelerin zeminini oluşturur. Herhangi bir alanda araştırma yapan kişilerin çalışma yaptığı sahalarda önceden yapılmış olan eserlerden faydalanması gerekir. Kullanılan bu kaynaklar ne kadar bol, sağlam ve değerli olursa, yapılan çalışmaların da kıymeti artar. Bundan dolayı bir ilmî eserin değeri hakkında söz söyleyebilmek için, her şeyden önce onun dayandığı kaynaklar hakkında bilgi sahibi olmak gerekir.⁹

Çekmegil, tefsirinin önsöz kısmında hangi kaynaklardan yararlandığını maddeler halinde vermiştir. Burada bahsettiği kaynaklar toplam on üç tanedir. Fakat bu verdiği liste dışında kaynağını hatırlayamadığı birçok kitap ve dergiden yararlandığını ifade etmektedir. Tefsirin önsözünde verilenler dışındaki kaynaklara tefsirin dipnotları taranarak ulaşılmıştır. Kullanılan kaynakların tespiti, tefsir hakkında daha iyi bilgiler vermesi açısından önemlidir.

- Seyyid Kutub, Fî Zılâli'l-Kur'ân,
- Hasan Basri Çantay, Kur'ân-ı Hâkim ve Meâl-i Kerîm,
- Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'ân Dili,
- Mevlâna Ebû'l-A'lâ Mevdûdî, Tefhîmu'l Kur'ân,
- Muhammed Esed, Kur'ân Mesajı,
- Muhyiddin-i Nevevî, Riyâzü's- Sâlihîn ve Tercümesi,
- Zeynü'd-dîn Ahmed b. Abdi'l-Latif'z-Zebîdî, Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi,
- Ömer Rıza Doğrul, Tanrı Buyruğu,
- Mu'cemü'l Mufehres Tercümesi, Tercüme, Mahmut Çanga,
- Kur'ân Yolu, Diyanet İşleri Başkanlığı,
- Muhammed Mahmûd Hicâzî, Furkan Tefsiri,
- Celal Yıldırım, Kur'ân-ı Kerim Meâl ve Tefsiri,
- Kelime ve Konularına Göre Alfabetik Kur'ân-ı Kerim Fihristi, Recep Aykan

⁷ Kürün Çekmegil, *Okuyucu Tefsiri*, 17-18.

⁸ Yusuf Ziya Kavakçı, *İslam Araştırmalarında Usûl* (b.y.: Ayyıldız Mabaası, 1982), 13.

⁹ Mevlüt Güngör, *Cessâs ve Ahkâmü'l-Kur'ân'ı* (Ankara: Elif Matbaası, 1989), 53.

Yukarıda yazılan eserlere Çekmegil, bu eserleri tefsirin önsözünde yer vermiştir ancak bunların dışında istifade edilen başka kaynaklar da vardır. Çekmegil'in eserini meydana getirirken kaynak göstermede kullandığı yöntem şekli dipnotlu kaynak göstermedir. Dipnot gösterme şekli müellifin eleştiriye açık olduğu konulardan biridir. Zira birçok kaynağı eserinde kullanmakla beraber bunları düzenli bir şekilde dipnotlarda göstermemiştir. Tefsirin bazı ciltlerinde dipnot kullanımı yoğun olarak görülürken bazı ciltlerinde ise dipnotlara yer verilmemiştir. Bazı yerlerde ise kaynağı ibare içerisinde vermiştir. Dipnot vererek oluşturduğu kaynaklara bakıldığında eserin adını veya yazarın adını, bazen de hem eser hem yazarın adını veya yazar adı, eser adı, cildi, sayfası ve yayınevi beraber verilmiştir. Dolayısıyla referans sisteminde bir bütünlükten söz edilememektedir. Kullandığı kaynakların klasik ve modern dönem eserleri olduğu görülmüş; en fazla Muhammed Esed, Mevdûdî, Seyyid Kutub, Ömer Rıza Doğrul ve Celal Yıldırım'ın eserlerinden yararlandığı belirlenmiştir.

Hadis kaynaklarında ise en fazla Buhârî, Müslim, Tirmizî, Ebû Davud, İbn-i Mâce'den nakiller yaptığı görülmektedir. Hadis kaynaklarını bazen dipnot şeklinde bazen de dipnot kullanmadan ibare içerisinde vermiştir.

Semra Kürün Çekmegil'in tefsirinde önemli olarak kabul edilen belli başlı müfessirlerin tefsir kaynaklarını inceleyip buralardan edindiği bilgileri kendi süzgecinden geçirerek yorumladığı görülmektedir. Başka tefsirlerden istifade etmekle birlikte genellikle kullandığı kaynaklarda yer alan bilgileri tartışmadan kendi görüşlerini desteklemek için almakta, bazen de farklı görüşleri belirtip onun aksine kendi benimsediği fikri ortaya koymaktadır.

1.5. Tefsirin Genel Özellikleri

Semra Kürün Çekmegil, Okuyucu Tefsiri (Tefsîru'l-Kâri) eserini 2004 yılında yazmaya başlamıştır. İlk cildi 2006 yılında basılmıştır.¹⁰ Tefsir orta boyda olup Nida Yayınları tarafından Malatya'da basılmıştır ve 13 ciltten oluşmaktadır.

Kur'ân'ı tefsir ederken kullanılan metotlardan biri, mushaf tertibine uygun olarak tefsir edilmesidir. Müfessirlerin genel olarak izlediği yol budur.¹¹ Çekmegil'de Kur'ân'ı mushaf tertibine uygun şekilde tefsir etmiştir. Sureler atlanmadan tamamı tefsir edilmiştir. Eserin ilk cildinde Fâtiha ve Bakara sûreleri bulunmaktadır. İkinci cild Âl-i İmrân-Nisâ, üçüncü cildi Nisâ-Mâide, dördüncü cild En'âm-A'râf, beşinci cild A'râf-Tevbe, altıncı cild Tevbe-Hûd, yedinci cild Yûsuf-Nahl, sekizinci cild İsrâ-Tâhâ, dokuzuncu cild Enbiyâ-Şu'arâ, onuncu cild Neml-Ahzâb, on birinci cild Sebe-Şûrâ, on ikinci cild Zuhuf -Haşr, on üçüncü cild Mümtehine-Nâs sûresi'nin tefsiriyle son bulmuştur. Her cilt ortalama dört yüz-beş yüz sayfadan oluşmaktadır. Tefsirin tamamı beş bin sekiz yüz elli sayfa civarındadır.

¹⁰Kürün Çekmegil, 2011.

¹¹ M.Sait Şimşek, *Kur'ân'ın Ana Konuları* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2001), 9.

Tefsir akıcı ve edebî bir üslupla ele alınmıştır. Surenin tefsirine başlamadan önce sûrenin kelime manası gramer açısından açıklanmış, sûre hakkında genel bir bilgi verilmiştir. Eserde tefsiri yapılan sûrelerin genellikle ana konusu, sûreyi tanıtıcı genel bilgiler, sûrenin Mekki ya da Medeni olduğu, kaç ayetten oluştuğu varsa sebep-i nüzülü verilmiştir. Bunlar verildikten sonra tek tek ayetler verilmiş, ilk önce ayetin Arapça metni, akabinde Türkçe tercümesi verilerek tefsir edilmeye başlanmıştır. Ayetleri tefsir ederken, ayetlerin konu bütünlüğüne göre ya tek tek ya da birkaç ayeti bir arada tefsir etmiştir. Genellikle surelerin tefsirinin sonunda bir ders çıkarımı yapmış, sonra dua ve niyaz cümleleriyle tefsiri bitirmiştir. Çekmegil'in kendisinin de ifade ettiği gibi bu durum, müellifin eserini yapmış olduğu tefsir sohbetlerinden müteşekkil olmasından kaynaklı bir sebep olabilir. Çünkü pek tabidir ki böyle bir ders ve dua bir muhataba matuftur. Bu muhatap yazarın sohbet halkalarındaki kişilerdir.¹²

Çekmegil, ayetleri tefsir ederken genellikle Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirine, Kur'ân'ın sünnetle ve sahabe sözleriyle tefsirine yer vermektedir. Fakat bu her sûre için geçerli değildir. Pek çok yerde ayet ve hadislerle değinmeden âlimlerin görüşlerine ya da kendi görüşlerine yer vermektedir.

Çekmegil, ayetleri tefsir ederken yaşadığı çağdaki sosyal olaylardan sık sık bahsetmektedir. Bu sebeple güncel konulardan örnekler eserde çokça yer almaktadır. Bununla birlikte tefsirde yer yer Türkçe şiirlere de yer vermiştir. Özellikle Yunus Emre, Necip Fazıl Kısakürek, Mehmet Akif, Arif Nihat Asya, Namık Kemal ve babası Mehmet Said Çekmegil'in ve isimleri belli olmayan şairlerin şiirlerinden ayetleri yorumlarken faydalanmıştır. Tefsiri Türkiye'de hanımlar tarafından yapılmış tefsirler arasında baştan sona kadar yapılan ilk tefsir olma özelliğini taşımaktadır.¹³

2. Semra Kürün Çekmegil'in Okuyucu Tefsiri

Bu başlıkta Semra Kürün Çekmegil'in Okuyucu Tefsiri adlı eserinde kullandığı metotlar yazarın yaklaşımını da göstermesi açısından örnekler verilerek rivayet ve dirayet yönünden ele alınarak incelenmiştir.

2.1. Rivayet Yönünden Tefsirdeki Metodu

Rivayet lügat olarak, "suyun kaynağına ulaşmak, birini su kaynağına götürmek ve su içirmek" gibi anlamlara gelmektedir. Bir başka ifadeyle haberin kaynağına gitmek bilginin ve naklin aslına ulaşmaktır. "Me'sur ve menkûl tefsir" olarak da isimlendirilen rivayete dayalı¹⁴bu yöntem şu şekilde tanımlanmıştır: Rivayet tefsiri ya Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri,

¹² bk. Kürün Çekmegil, *Okuyucu Tefsiri*, 10/289, 476,370,231,95.

¹³ Hidayet Aydar, *Hanım Müfessirler* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2015), 218.

¹⁴ Muhammed Hüseyin Ez-Zehabi, *et-Tefsir ve'l-Müfessirîn* (Kahire: Daru'l-Kütübi'l-Hadise, 1961), 1/152.

Kur'ân'ın sünneti nebeviye ile tefsiri ve Kur'ân'ın sahabeden nakledilmiş olanlarla tefsiridir.¹⁵

Çekmegil, tefsirinin tümünde çok sayıda nakilde bulunmaktadır. Hz. Peygamber, sahabe ve tabiinin sözlerine sık sık yer vermektedir. Kullandığı hadis kaynakları ise genellikle Kütüb-i Sitte olarak bilinen hadis kaynaklarıdır. Çekmegil, rivayet tefsirinin bir alt kategorisi olarak kabul edilen Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirine önem vermiş ve pek çok ayetin tefsirinde bu yola başvurmuştur.

2.1.1. Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri

Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri denildiğinde, Kur'ân'ın müfret lafızlarının, terkiplerinin ve ifadelerinin Kur'ân'ın bütünlüğü içinde diğer ilgili Kur'ân pasajlarının yardımıyla açıklanması; buna ilaveten Kur'ân'daki konuların muhataplarının zihinlerine yerleştirmeye çalıştığı kavramların terkipleri bir yaklaşımla Kur'âni bütünlük içerisinde incelenmesi anlaşılmaktadır.¹⁶ Çekmegil, tefsirinin büyük bir bölümünde Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirine başvurmuş; tefsir ettiği ayetin arkasına onunla bağlantılı gördüğü başka ayet ve ayetleri sıralamıştır. Tefsirinde bazı ayetleri bir ayetle tefsir ederken, bazısını birden fazla ayetle tefsir etmiştir. Aşağıdaki ayetin tefsiri bu konuya örnek olarak verilebilir:

أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ

"Bizi dosdoğru yola ilet"¹⁷ ayetinde Çekmegil şunları ifade etmektedir: "Ya Rabbi! Din gününde rahmetine nail olmak ve şu dünyada da sırat-ı müstakimde yürümek için sana ibadet edip senin yardımını istiyoruz. Sana eş koşan ve terbiyenden mahrum kalanların uğrayacağı felaketten sakınarak himayene sığınıyoruz. Bu yolda nimete erişmenin tek yolu; bir muvahhit olarak yüzü Allah'a döndürüp emrolduğumuz gibi dosdoğru yaşamaktır. "İşittik, itaat ettik!"¹⁸ diyenler, kurtuluşa ereceklerdir."¹⁹

Çekmegil bu ayetten sonra hidâyet kelimesinin doğru yol, kılavuzluk anlamlarına geldiğini, hidâyetin mutlak bilgisinin Allah'a ait olduğunu ifade ettikten sonra hidâyete erenlerin Allah'a teslim olanlar olduğunu ve Allah'ın el-Hâdî ismini ifade edip aşağıdaki ayetleri sıralamaktadır:

"Sırat'al Müstâkim" dua fiili olup iki defa zikredilmiştir. Doğru yolda yürümeyi talep etmektir.

"Artık dileyen Rabbine giden yolu tutar."²⁰

¹⁵ Muhammed Ali Sabuni, *Ulumu'l-Kur'an*, çev. Zeynel Abidin Tatlılıoğlu (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996), 96.

¹⁶ Halis Albayrak, *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine* (İstanbul: Şule Yayınları, 1998), 43.

¹⁷ el-Fâtiha 1/6.

¹⁸ el-Ahkâf 46/13.

¹⁹ Kürün Çekmegil, *Okuyucu Tefsiri*, 1/35.

²⁰ el-İnsân 76/29.

"...Asıl doğru olan Allah'ın yoludur..."²¹

"Rızasını arayanı Allah onunla kurtuluş yollarına götürür ve onları iradesiyle karanlıklardan aydınlığa çıkarır, dosdoğru bir yola iletir."²²

"Allah Teâla sağlam sözle iman edenleri hem dünya hayatında hem de ahirette sapasağlam tutar..."²³

"...Doğru yolda olanlar kimlermiş göreceksiniz!"²⁴

İlahi kelimeler ile doğru yolu tetkik etmeyenler ve Rasulullah'ı model görmeyip atalarını, hocalarını, şeyhlerini senet edinenler bu doğru yoldan saparlar.

"...İnsanların çoğu inanmaz ve doğru yola gelmezler."²⁵

Çekmegil ayeti birkaç ayetle tefsir ederken bazılarında sadece ayetin meâlini vermiş ve herhangi bir açıklamada bulunmadan konuyla ilgili diğer ayetleri sıralamıştır. Bazılarında ise öncesinde bir açıklamada bulunmuş akabinde konuyla ilgili diğer ayetleri zikretmiştir.

2.1.2. Kur'ân'ın Sünnetle Tefsiri

Kur'ân'ın sünnetle tefsiri, tefsirin olmazsa olmaz şartı olarak kabul edilmektedir. Allah Teâlâ Resul'ünü Kur'ân'ı insanlara tebliğ etmekle mükellef kılmıştır: "*Ey Peygamber, Rabbinden sana indirilene tebliğ et. Eğer bunu yapmazsan O'nun elçiliğini yapmamış olursun. Allah seni insanlardan korur...*"²⁶ "*İnsanlara indirilene tebliğ edesin diye sana Kur'ân'ı indirdik. Umulur ki onlar düşünürler.*"²⁷ Ayetlerinden de anlaşılacağı üzere Hz. Peygamber'in dinde sarsılmaz bir yeri bulunmaktadır. Bu bağlamda Kur'ân'ın sünnet ile tefsiri, Kur'ân-ı Kerim'in doğru anlaşılması için lüzumludur ve bundan asla müstağni olunamaz.²⁸

Çekmegil, ayetlerin tefsirinde hadisten yararlanmıştır ve işlediği konuları bu rivayetlerle desteklemiştir. Kullandığı rivayetleri daha çok Kütüb-ü Sitte'den almıştır. Bazen hadislerin kaynaklarını kitap ve bab numaraları ile birlikte verirken, bazen de kaynağını vermeden direkt hadisi vermiştir. Aynı şekilde bazen bir ayeti birkaç hadisle tefsir ederken, bazen de tek bir hadisle tefsir eder. Çekmegil, ayeti hadisle tefsir ederken birden fazla hadis kullandığı açıklamalarda konuyla ilgili hadisleri alt alta sıralamış bundan önce zaman zaman çeşitli açıklamalarda bulunmuştur.²⁹ Aşağıdaki ayetin tefsiri bu konuya örnek olarak verilebilir:

²¹ el-Bakara 2/120.

²² el-Mâide 5/16.

²³ İbrâhîm 14/27.

²⁴ Tâhâ 20/135.

²⁵ Yûsuf 12/103; Kürün Çekmegil, *Okuyucu Tefsiri*, 1/34-35.

²⁶ el-Mâide 5/67.

²⁷ en-Nahl 16/44.

²⁸ Müsâid Müslim Abdullah, *Gelişme Döneminde Tefsir*, çev. Muhammed Çelik (İzmir: Yeni Akademi Yayınları, 2006), 71-72.

²⁹ Bk. Kürün Çekmegil, *Okuyucu Tefsiri*, 1/273, 12/193-195-301, 2/44-45.

كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمْ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ

"Sizden birinize ölüm gelip çattığı vakit – eğer mal bırakacaksa- anaya, babaya, yakın akrabaya meşru bir sûrette vasiyette bulunmak, takva sahipleri üzerinde bir hak olarak farz edildi."³⁰ buyurulmuştur. Çekmegil bu ayetlerin tefsirinden sonra, hadislerle geçmektedir.

"Eskiden insanlar yakınlarından çok, uzak kişilere vasiyet ederlermiş. Sahih-i Buhari'de 642 nolu hadis şöyledir: "Sad b. Ebi Vakkas 'Ben servet sahibiyim. Kızımdan başka varisim yok. Malımın üçte ikisini tasadduk edeyim mi? diye sorduğunda, Rasulullah (s. a. v) 'Hayır, etme!' cevabını verince, 'Yarısını edeyim mi?' diyerek sorusunu yinelemiş, bunun üzerine Rasulullah, 'Hayır, üçte birini tasadduk et, o da büyüktür ey Sad! Senin varislerini zengin halde bırakman, muhtaç ve halka sadaka için ellerini açar bir halde bırakmandan çok hayırlıdır.'" buyurmuştur. Yine aynı kaynakta bulunan 1169 nolu haberde: "Kişinin veresini zengin bırakması, malını şuraya buraya vasiyet ederek fakir bırakmasından eftaldir." buyrulur."³¹

2.1.3. Kur'ân'ın Sahabe Sözleriyle Tefsiri

Kur'ân takriben yirmi üç yıl zarfında değişik olay ve gelişmelere bağlı olarak vahyedilen bir kitaptır. Vahiy zamanından sonra yazıya geçen ve yazılı metnin parçalarının bir araya getirilmesiyle metinleşen bu sözlü hitabın vahyedildiği ortam canlı bir diyalog ortamı olduğu için, hitabın ilk muhatapları bu süreci fiilen müşahede ediyorlardı. Dolayısıyla onlar, Kur'ân'ın tabi bağlamına ve mahiyetine vakıftılar. Çünkü Kur'ân hem kendi dilleriyle hem de kendilerinin içinde yer aldığı bir şimdiki zaman içinde nazil olmuştu. Bu nedenle onlar dili ve bağlamı öğrenmek gibi bir sorun yaşamadıkları gibi, Kur'ân'ı anlama noktasında da sonraki nesillerin karşılaştıkları türden bir anlama problemiyle karşılaşmadılar. Kur'ân'ı anlama ve uygulama konusundaki aşırı titizlikleri onların önemli bir kısmını, Kur'ân naslarını yorumlama hususunda Rasulullah 'tan sonra en yetkili kişiler konuma getirmişti. Kur'ân yorumcusu için bu kaynağa müracaat etmek ve ondan azami ölçüde istifade etmek kaçınılmazdır.³²

Çekmegil, tefsirinde ashabın haberlerinden sık sık yararlanmıştı. Bu haberleri verirken senetlerini vermemiş sadece metnini vermişti. Genellikle onların görüşlerini ortaya koymakla yetinmişti. Okuyucu Tefsiri'nde özellikle sahabeden İbn Abbas, Ebû Hureyre, Abdullah b. Ömer, Hz. Ali ve Hz. Ömer'in rivayetleri yer almaktadır. Tefsirde farklı sahabilere ait rivayetler aynı sûrenin aynı ayetlerinde görülmektedir. Aşağıdaki ayetin tefsiri bu konuya örnek olarak verilebilir:

"(Habibim) o küfreden (Yahudi)lere de ki: "Yakında mağlup olacaksınız ve (toptan) cehenneme sürüleneceksiniz. O ne kötü yataktır!" "(Bedir muharebesinde) karşılaşan iki

³⁰ el-Bakara 2/180.

³¹ Kürün Çekmegil, *Okuyucu Tefsiri*, 1/273.

³² Muhsin Demirci, *Tefsir Usulü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2013), 292.

*cemiyet (topluluk) hakkında sizin için muhakkak bir ibret vardı. (Onlardan) bir cemiyet (topluluk) Allah yolunda dövüşüyordu, diğeri ise kafirdi. Onlar öbürlerini (Müslümanları) dış gözleriyle kendilerinin iki katı olarak görüyorlardı. Allah, kimi dilerse onu yardımıyla destekler. Şüphesiz bunda kalp gözleri açık olanlar için kati bir ibret vardır."*³³

Semra Kürün Çekmegil ayetleri yorumladıktan sonra İbni Abbas'ın şu rivayetini vermektedir. Sahabe sözüyle ilgili kısım, aşağıdaki gibidir:

İbni Abbas (r.a) dedi ki:

"Bedir Savaşı'nda müşrikler yenilip de Müslümanlar muzaffer olunca Rasulullah (s.a.v) Medine'ye döndü ve Beni Kaynuka çarşısında Yahudileri toplayarak şöyle buyurdu: "Ey Yahudi topluluğu! Kureyş'in başına gelen felaketin bir benzeri sizin başınıza da gelebilir. Allah'tan korkun, biliniz ki, ben insanlara gönderilen son peygamberim. Bunu kendi kitabınızda okuyup bilmektesiniz.' Bunun üzerine Yahudiler dediler ki: "Bilgisiz ve savaş tekniğini bilmeyen bir topluluğu yenmen seni aldatmasın. Vallahi, eğer bizimle savaşacak olursan, bizim nasıl savaşçı kimseler olduğumuzu anlarsın." ³⁴

2.1.4. Kur'ân'ın Tabiin ve Tebe-i Tabiîn Sözleriyle Tefsiri

Fetihlere paralel olarak genişleyen İslam coğrafyasında merkez Hicaz'da kalan sahabe hem İslam'ı öğretmek için civar beldelere dağılmışlar hem de buldukları yerlerde ilmî faaliyetlere devam etmişlerdir. Ancak, Kureyşlilerin idareciliği tercih edip ilme soğuk bakmaları, Arap olmayan müslüman unsurların da İslam'ı öğrenme merakları onların ilmi üstlenmesi sonucunu doğurmuş ve sahabilerin meclislerine katılıp onlardan ilim öğrenenler olmuştur. İşte ilim tarihinde adları geçen tabiun ve tebe-i tabiîn bu kimselerdir.³⁵ Çekmegil, tefsirinde tabiîn ve tebe-i tabiîn sözlerine çok fazla yer vermemiştir. Tabiîn sözlerini naklederken kaynak göstermemektedir. Sadece ismini zikrederek nakletmektedir. Bunun örneği şu şekildedir:

*"Ey iman edenler, cuma günü namaz için çağrıldığı(nız) zaman hemen Allah'ı zikretmeye gidin. Alışverişi bırakın. Bu, bilerseniz, sizin için çok hayırlıdır."*³⁶

Çekmegil bu ayetle alakalı açıklamalar yaptıktan sonra şöyle ifade eder. Ata, Mücahit ve Tavus gibi ikinci neslin otoriteleri hutbeye yetişmeyen namazı dörde tamamlamaları şartını koşarlar.³⁷

2.2. Dirayet Yönünden Tefsirdeki Metodu

Dirayet tefsirine, rey ve makûl tefsir de denir. Rey ise lügatte görmek, bilmek, itikat, ictihat ve kıyas anlamlarına gelir.³⁸ Her müfessirin mutlaka bilmesi gereken Arapçadan

³³ Âl-i İmrân 3/12-13.

³⁴ Yazar kaynak göstermemiştir. bk. Kürün Çekmegil, *Okuyucu Tefsiri*, 2/33.

³⁵ Veli Kayhan, *Kur'ân'ı Tefsirde Usûl ve Gerekli İlimler* (Bursa: Kurav Yayınları, 2007), 52.

³⁶ el-Cuma 62/9.

³⁷ Kürün Çekmegil, *Okuyucu Tefsiri*, 13/53.

³⁸ Muhammed b. Mükrim İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Daru Sâdir, ts.), 14/291.

başka, İslamî ilimlerle Kur'ân ilimlerinin de yardımına müracaat etmek ve tefsir edilen ayetin evvel ve ahirine de ters düşmemek şartıyla müfessirin, kendi görüş ve icthadiyla yapmış olduğu tefsirlere dirayet tefsiri denir.³⁹

Semra Kürün Çekmegil Okuyucu Tefsiri'nde ayetleri açıklarken sadece rivayet yönünden bir metod takip etmeyip dirayet açısından da açıklamalarda bulunmuştur. Ayetlerin tefsirinde izlediği yol Kur'ân ilimleri açısından, sebab-i nüzûl, mekkî-medenî, hurûf-u mukatta'a, besmeleleri yorumlama, muhkem-müteşâbih, nâsih ve mensûh yönünden, diğer ilimler açısından ise dilbilimsel, tarihi bilgiler, şiirle istişhad, fıkıh, kelim ve sosyal konular açısından kısaca ele alınmıştır.

2.2.1. Sebeb-i Nüzûl Yönünden Tefsiri

Kur'ân-ı Kerim, diğer semavî kitaplardan farklı olarak toptan değil hadiselerin akışı içerisinde yavaş yavaş ve parça parça inmiş ve yirmi üç senede tamamlanmıştır. Kur'an'ın bazı ayet ve sûreleri, herhangi bir sebebe dayanmaksızın, doğrudan doğruya Allah'ın kullarına bir emrini, nehyini veya bir açıklamasını bildirmek için nazil olurken; bazı ayet ve sûreleri de o sırada vuku bulan bir hadiseye çözüm veya hüküm getirmek ya da Hz. Peygamber'e sorulan bir soruya cevap vermek için nâzil olmuştur. İşte, bir ayetin veya bir sûrenin inişine sebep olan hadise veya soruya tefsir usulünde "Sebeb-i Nüzûl" denmektedir.⁴⁰

Çekmegil, eserinde sebab-i nüzule yer vermiş, bazen ayetin sebab-i nüzulünü verirken, bazen de sûrelerin iniş sebebini vermiştir. "(Habibim) Rabbim seni terk etmedi. (Sana) darılmadı da." ⁴¹ ayetinin tefsirinde şu ifadelere yer vermektedir: "Rivayetler, Rasulullah'a gelen vahiy bir müddet kesilince, müşrikler 'Rabbi Muhammed'e küstü, onu terk etti' diye alay etmişler. Haliyle bu durum O'nu üzüyordu. Peygamber bu sıkıntı içerisinde iken bu sûre nazil olmuştur."⁴² Ancak Çekmegil'in, ayet veya sûrenin iniş sebebini verirken bazısında rivayetlerin kaynaklarını göstermiş çoğunlukta ise kaynak göstermeyip direkt rivayetleri aktardığı görülmektedir.

2.2.2. Mekkî-Medenî Bilgisi Yönünden Tefsiri

Sûrelerin Mekkî veya Medenî oluşunun tespiti konusunda farklı yaklaşımlar vardır. Mekânı dikkate alanlar Mekke ve civarında nazil olanlara Mekkî, Medine ve civarında nazil olanlara da Medenî demişlerdir. Muhatapları dikkate alanlar Mekke ahalisine hitap eden ayet ve sûreleri Mekkî, Medine ahalisine hitap edenleri de Medenî kabul etmişlerdir. Zamanı/hicreti dikkate alanlar ise, hicretten önce nazil olanları Mekkî, sonra nazil olanları da Medenî kabul etmişlerdir.⁴³

³⁹ Ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, 1/255.

⁴⁰ Güngör, *Cessâs ve Ahkâmü'l-Kur'ân*'ı, 79.

⁴¹ ed-Duhâ 93/3.

⁴² Kürün Çekmegil, *Okuyucu Tefsiri*, 13/422.

⁴³ Muhammed Abdülazîm Zerkânî, *Menâhilü'l-İrfân* (Beirut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013), 1/11.

Çekmegil'in, tefsirinde başvurduğu yöntemlerden birisi de sûrelerin Mekkî veya Medenî oluşu hakkında bilgi vermesidir. Eserinin genelinde kaynak göstermeden sûrenin Mekkî ya da Medenî olduğunu belirtir. Yalnız tüm sûreler hakkında böyle bir değerlendirmeyi yapmamaktadır. Bazı sûrelerin Mekkî ya da Medenî oluşundan kısaca bahsetmektedir. Mesela Fâtiha sûresinin giriş kısmında Fâtiha'nın kelime manasını verdikten sonra rivayetlere göre bu sûrenin Mekke'de nazil olduğundan bahsetmiştir.⁴⁴

2.2.3. Hurûf-u Mukatta'a Yönünden Tefsiri

Hurûf-u Mukatta'a, harf kelimesinin çoğulu olan hurûf ile "kesilmiş, ayrılmış" anlamındaki mukatta'a kelimesinden meydana gelen bir tamlamadır. Mukatta'a, "kesmek, bir şeyi bütününden ayırmak" manasına gelen k-t-' kökünden türemiş bir sıfat olup söz konusu harfler kelimeyi oluştururken okudukları gibi değil kendi isimleriyle telaffuz edildiklerinden "bağımsız ve ayrı harfler" anlamında "Hurûf-u Mukatta'a" diye anılmıştır. Bu harflere aynı sebeple "Hurûf-u Teheccî" adı verildiği gibi sûrelerin ilk harflerini oluşturduğu için "evâilu's-suver" de denilmiş, ayrıca ne manaya geldikleri veya bu sûrelerin başında hangi amaçla yer aldıkları kesin olarak bilinmediğinden "Hurûf-u Mubheme" olarak da adlandırılmıştır.⁴⁵ Çekmegil, Yûnus suresinin ilk ayetinin tefsiriyle ilgili olarak şunları ifade etmiştir:

"Bu harfler Arap dilinde kendilerince çok önemli manalar taşımakla beraber, yemini de ifade ederler. Bu harfler, Allah ve peygamber arasında bir sırdır. Bunların anlamı konusunda kafa yormaktan ziyade Kur'an'ın gösterdiği hidayet yolunu idrak edin mesajını vermektedir. Bu ayetler, insan fitratına hitap eder."⁴⁶

Çekmegil, hurûf-u mukatta'a ile ilgili âlimlerin yorumlarına ve kendi görüşüne birinci cildde genel olarak yer vermiştir. Bu harflerin geçtiği ayetlerde ise bunlar hakkında kendisi kısa kısa bilgiler vermektedir

2.2.4. Besmeleleri Yorumlaması Yönünden Tefsiri

Allah, kendisinden yardım ve başarı dilemeleri ve putperestlerle muhalefet etmeleri için, müslümanların, sözlerine ve işlerine besmele ile başlamalarını öğretmek maksadıyla Fâtiha Sûresi'ne ve -Tevbe sûresi hariç- bütün Kur'an sûrelerine besmele ayetiyle başlamıştır.⁴⁷ Çekmegil, besmeleyi Kur'an'da ilk geçtiği yer olan Fâtiha sûresinde ve

⁴⁴ Kürün Çekmegil, *Okuyucu Tefsiri*, 1/27.

⁴⁵ M. Zeki Duman, Mustafa Altundağ, "Hurûf-ı Mukattaa", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/huruf-i-mukattaa> (25.03.2022)

⁴⁶ Kürün Çekmegil, *Okuyucu Tefsiri*, 6/165.

⁴⁷ Muhammed Ali Sabûnî, *Safvetü'-Tefâsîr*, çev. Sadrettin Gümüş, Nedim Yılmaz (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1995), 1/33.

besmele ile başlamayan tek sûre olan Tevbe sûresinde açıklamıştır. Başka sûrelerde besmele ile ilgili bir açıklama yapmamıştır.

2.2.5. Muhkem-Müteşâbih Yönünden Tefsiri

Kur'ân muhkem ve müteşâbih ayetlerden oluşmuştur.⁴⁸ Muhkem kelime olarak sağlam, doğru, iyi ve gerektiği gibi yapılan iş anlamına gelen h-k-m kökünden türemiştir. Anlamı kolaylıkla veya destekleyici delillerle kavranabilen kelime veya ayetlere muhkem denilmektedir. Müteşâbih ise iki şeyden birinin diğerine benzemesidir. Anlamı tam olarak ancak Allah tarafından bilinen ayetlere de müteşâbih denilmektedir.⁴⁹

Muhkem ve müteşâbih kelimelerinin geçtiği "(Habibim) sana Kitabı indiren O'dur. Ondan bir kısım ayetler muhkemdir ki bunlar Kitab'ın anası (temeli) dir. Diğer bir kısmı da müteşâbihlerdir. İşte kalplerinde eğrilik bulunanlar sırf fitne aramak (ötekini berikini saptırmak) ve (kendi arzularına göre) onun te'viline yeltenmek için onun müteşâbih olanına tabi olurlar. Halbuki onun te'vilini Allah'tan başkası bilmez. İlimde yüksek payeye erenler ise, 'Biz ona inandık. Hepsi Rabbimiz katındandır' derler. (Bunları) salim akıllardan başkası iyice düşünmez."⁵⁰ Ayetin tefsirinde Çekmegil, muhkem ve müteşâbih kavramlar hakkında âlimlerin ne düşündükleri, kavramların hangi manalara geldikleri gibi konuları ele alarak muhkem ve müteşâbih ile alakalı söylenenleri genel olarak ifade etmiştir. Çekmegil, ayetin meâlinde sonra muhkem ve müteşâbih için çeşitli ayetleri ve farklı kaynakları kullanarak bir açıklamaya gitmiştir.⁵¹

2.2.6. Nâsîh-Mensûh Yönünden Tefsiri

Nesh kelimesi izale etmek, gidermek, değiştirmek gibi anlamlara gelmektedir. Terim anlamı ise, bir nassın hükmünü sonra gelen nasla kaldırmaktır. Tefsir usulünde tartışılan konulardan biridir. Bir kısım âlimler neshin var olduğunu ileri sürerken bir kısmı ise neshi red etmişlerdir.⁵² Çekmegil, eserinde nesh ile ilgili örneklerle ve âlimlerin neshle ilgili görüşlerine yer vermiştir. Aşağıdaki ayet bu konuya örnek verilebilir:

"Biz neshettiğimiz (hükmünü diğer bir ayetle değiştirdiğimiz) veya unutturduğumuz (geri bıraktığımız) bir ayetin (yerine) ya ondan daha hayırlısını yahut onun benzerini getiririz. Allah'ın her şeye kemaliyle kâdir olduğunu bilmedin mi? (Elbette bildin)"⁵³

⁴⁸ Fahreddin Er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr: Mefâtîhü'l-Gayb*, çev. Suat Yıldırım, Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç, C. Sadık Doğru (İstanbul: Huzur Yayınevi, 2003), 1/XXXV.

⁴⁹ Mehmet Paçacı, "Kur'an", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/kuran#5-aciklanmasi-ve-yorumlanmasi> (25.03.2022).

⁵⁰ Âl-i İmrân 3/7.

⁵¹ Kürün Çekmegil, *Okuyucu Tefsiri*, 2/22-25.

⁵² İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 122-123.; Zerkeşî Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî El-Minhâcî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân* (Kahire: Daru't-Türas, ts.), 28-31.

⁵³ el-Bakara 2/106.

Çekmegil, ayetin mealinden sonra cahiliye insanların Kur'an'da bazı ayetlerin hükmünün kaldırılmış veya bazılarının unutturulmuş sandıklarını ifade etmektedir. Tevrat, İncil, Zebur ve suhurlardakilerin hükmü kaldırılmış olabildiğini ancak insanlığa ekmel olarak sunulmuş bulunun ayetlerin hükmünün baki olduğunu ifade ettikten sonra şu açıklamaları yapmaktadır.

"Her ayet ve taşıdığı hüküm, zaman, zemin ve şartlara göre uygulanmak içindir. Bu durumları düşünmeyen bazı bilim adamları, Kur'an'da da hükmü kaldırılmış ayetlerin var olduğu fikrine kapılmışlardır."

Yazar, babası M. Said Çekmegil'in *Nasih-Mensuh* adlı eserinden bu konuyla alakalı şu açıklamaları aktarmıştır:

"İslam, alemşümül ve kıyamete kadar kalıcı bir dindir. Nasıl ki, Kur'an'a muhatap olan ilk toplum birtakım merhalelerden geçmiş ve her merhale için münasip ayetler inmişse, her zaman için bu merhaleleri yaşayan ve benzer ortamlarla karşı karşıya kalan toplum veya fertler vardır. Dolayısıyla aynı şartlar tahakkuk ettiğinde, o şartlarda inen ayetler tekrar devreye girer ve onlarla amel edilir. Bir de Mevdudi'nin dediği gibi, Allah Kur'an'da bir konuya farklı yerlerde ayrıntılar ekler ve aynı konunun farklı yerlerde, farklı yön ve ayrıntılarını sunar. Aynı konuyu zihinlerde teyit edip ispatlamak için, bir yerde bir fikir, diğer bir yerde başka bir fikir öne sürer. Bir yerde bir konuyu kısaca, başka bir yerde ayrıntılarıyla ele alır. Bunu derken de, Nahl sûresinin 101. ayetinde geçen 'beddelna' kelimesini 'nasih' yerine kullanan bazı bakışları düşündürür. Zaten nesh kelimesi, sadece hüküm kaldırma anlamına gelmiyor. 'İnsâ, nesy' kökünden unutturmak anlamına da gelir. Ama 'nes'en' kökünden alınırsa ertelemek demektir ki; o halde neden nesh kelimesi yalnız hükmü kaldırma veya silme manalarında algılanarak, mushaftaki haber niteliğindeki veriler mensuh sanılsın. (Muhammed Ebû Zehra, *İslam Hukuku Metodolijisi*, (Çev. Abdulkadir Şener), Ankara, 1979, s.167.) Muhammed Ebû Zehra da bu konuya şu yorumu getirir: 'Herhangi bir ayeti nesheder veya unutturursak...' kelimindeki ayet mucize anlamında kullanılmıştır. İşte bu ayet de, neshedilen şeyin Hz. Musa ve Hz. İsa gibi nebilere verilen mucizeler gibi Hz. Peygamber için verilen mucizenin değiştirilmiş olmasına delalet eder. Bu görüşlerden yola çıkarak, Mevlana Muhammed Ali'nin dediği gibi, Kur'an'da mevcut bir ayette, kat'i bir delil ile sabit olmadıkça, hüküm nesh edilmiş demektense, zamana göre her biriyle amel caiz demek daha doğrudur. Kesin doğrular Rabb'imize aittir."⁵⁴

2.2.7. Diğer İlimler Açısından Tefsiri

Kur'an'ı anlamının yolu, öncelikle Kur'an'ın dilini anlamaktan ve bu dilin özelliklerini dikkate alarak yapılan yorumlardan geçmektedir. Arap dilinin anlaşılmasında

⁵⁴ Kürün Çekmegil, *Okuyucu Tefsiri*, 1/165-166.

da dilbilimsel tahlillerin önemi büyüktür. Çünkü dilbilimsel tahlil, metni oluşturan kelime, kavram, deyim ve terkiplerin etimolojik ve semantik açıdan incelenmesi demektir.⁵⁵

Çekmegil, tefsirinde çok fazla ayrıntıya girmeden sadece kelimeleri tahlil etmiştir. Dilbilimsel izahlar üzerinde fazla durmamıştır. Kullandığı izahların çoğun da kaynak belirtmemiştir. Çoğunlukla kelimenin anlamını bazı yerlerde de Arapların kelimeyi nasıl kullandığını belirtmiştir. Bunun örneği şu şekildedir:

*"Haa, Mim.(Bu), ayetleri -bilecek (anlayacak) herhangi bir kavm için- ayrı ayrı açıklanmış, (hükümünce amel edenlere) müjdeler verici, (muhaliflerin başlarına gelecek fena akıbetlerle) korkutucu Arapça bir Kur'ân olmak üzere Rahman (ve) Rahim tarafından indirilmiş bir kitaptır. (Böyle iken) onların çoğu (bunu düşünüp) kabulden yüz çevirmiştir. Artık dinlemezler onlar."*⁵⁶

Çekmegil, ayetlerin meâlini verdikten sonra kelimelerin hangi anlama geldiğini kaynak belirtmeden verip ayetlerin tefsirine geçmiştir. Şöyle ki:

Ayetlerde geçen "Kitabun Fussilet, fesele kökünden gelip, kesin hüküm vermek/ayırt etmek anlamlarına gelir. Fussilet ise fiil olup açıklanmış demektir."

"Ligavmi, Gaveme fiilinin türevi olup; kalkmak/ azmetmek, karar vermek/başlamak, riayet etmek/üzerine düşünmek anlamındadır. Ya'lemune alimeden türeyip, bilmek anlamına gelir."⁵⁷

Çekmegil'in Okuyucu Tefsiri dilbilimsel yönden incelendiğinde kelime tahlillerinde genellikle kaynak gösterilmeyip son ciltte tahlillere ağırlık verildiği görülmektedir.

Çekmegil, tarihi bilgiler yönünden ayetleri incelerken ayeti veya ayetleri vermiş arkasından konuyla alakalı tarihi bilgileri rivayet etmiş ama bu bilgilerin kaynağına değinmemiştir.

Şiir yönünden Çekmegil'in tefsiri incelendiğinde, müellifin kelimelerin manalarını tespit ederken kadim Arap şiirini kullanmadığı görülmektedir. Bunun yerine eseri yazış gayesine uygun olarak özellikle Türk şairlerin şiirlerine tefsirinde sık sık rastlanmaktadır. Özellikle Yunus Emre, Necip Fazıl Kısakürek, Mehmet Akif, Arif Nihat Asya, Namık Kemal ve babası Mehmet Said Çekmegil'in ve isimlerini belirtmediği şairlerin şiirlerinden ayetleri yorumlarken faydalanmıştır. Çekmegil, ayetlerin manasını açıklarken ayetle alakalı Türk şiirinden örnekler vererek ayetlerin veya surenin genel anlamını açıklamıştır. Bazı ayetleri açıklarken birden fazla şairin şiirinden yararlanmıştır.

Çekmegil, kelâmî meselelerde âlimlerin görüşlerini aktarmış ve kendi görüşünü somut örnekler vererek açıklamıştır. Meseleler hakkında fazla ayrıntıya girmemiştir. Ayetlerden örnekler göstermiştir. Mezhebi farklılıklara yer vermemiştir.

⁵⁵ Demirci, *Tefsir Usulü*, 286.

⁵⁶ Fussilet 41/1-4.

⁵⁷ Kürün Çekmegil, *Okuyucu Tefsiri*, 11/366.

Çekmegil, eserinde sosyal ve güncel konulardan da bahsetmiş ve yaşadığımız dönemde toplum ve ümmet içinde cereyan eden bazı problemlere işaret etmiştir.

SONUÇ

Son dönem tefsir çalışması yapan yazarlardan Semra Kürün Çekmegil Türkiye’de tefsir çalışması yapan nadir hanımlardan biridir ve halen hayattadır. Yazar, Okuyucu Tefsiri adlı eserini başlangıçta bir tefsir külliyatı oluşturmak için yazmamış fakat çevresinin yönlendirmesi ve teşvikiyle bu alanda yaptığı çalışma ve sohbetlerini bir araya getirerek on üç ciltlik eserini meydana getirmiştir.

Çekmegil, okuduğu tefsirleri harmanlayarak bir araya getirmiş, eserinde tefsir ilmiyle ilgili farklı bir yaklaşım ortaya koymamıştır. Dolayısıyla eser sadece hadis ve diğer eserleri bir araya getirerek oluşturulan derleme türü bir çalışma mahiyetindedir. Buna bağlı olarak kendisinin müfessirlik ve âlimlik gibi bir iddiası yoktur. Yazar, eserinde farklı farklı tefsirlerden yararlı olsa da kendisini asıl etkileyen tefsirin Seyyid Kutub’un Fî Zılâl’i olduğunu ifade etmektedir. Çalışmalarının ana gayesi olarak ise Kur’ân’ı anlayıp anlatarak yaşanı bir hale getirmek olduğunu belirtmektedir.

Müellif Arapça temel kaynaklara çok fazla yer vermeyip Türkçe ya da tercümesi yapılmış kaynaklara daha fazla başvurmuştur. Çekmegil’in Arapça temel kaynaklara inmemesi çalışmanın eksik yönlerinden birisidir. Bununla birlikte eserde hadislerin bab ve numaraları çoğu yerde verilmemiş ve kullanılan bazı kaynakların çalışmada adı geçmesine rağmen kimi yerlerde bu kaynaklar dipnot olarak verilmemiştir. Bu durum çalışmanın bütünü içinde değerlendirildiğinde bazı ciltlerde yoğun bir şekilde dipnot kullanımının olduğu bazı ciltlerde ise dipnotlara yer verilmediği görülmektedir. Kaynakların bazıları ise sadece ibare içinde verilmiştir. Bu durum genel olarak değerlendirildiğinde, kaynak kullanımı ve bunların eserde yer alışı noktasında çalışmada baştan sona kadar tek bir yöntemin takip edilmediği, birbirinden farklı yöntemlere başvurulduğu görülmektedir. Bu durum çalışmanın bir diğer önemli eksikliği olarak göze çarpmaktadır. Nitekim eseri akademik gaye ile yazılmamış olsa da yararlanılan kaynaklar dipnot şeklinde gösterilmesi daha uygun olacaktır.

Yazar tefsirinde mushaf sıralamasına uygun bir tefsir metodu izlemiş, sureleri atlamadan tamamını tefsir etmiştir. Ayet meallerini ise Hasan Basri Çantay’dan aktarmıştır. Ayetleri tefsir ederken genellikle Kur’ân’ın Kur’ân’la tefsirine, Kur’ân’ın sünnetle ve sahabe sözleriyle tefsirine daha çok başvurmuştur. Diğer yandan ayetlerin tefsirinde kendi okuduğu tefsirleri harmanlayarak derlemeci bir yöntem kullanmış ve bu doğrultuda konuyla alakalı olan ayet ve hadislere yer vermiştir. Fakat bu her sure için geçerli değildir. Pek çok yerde ayet ve hadislere yer vermeden âlimlerinin görüşlerine yer vermekte ve kendi görüşlerini dile getirmektedir. Bunlara ilaveten müellif tefsirinde yer yer şiirler, deyimler ve veciz sözler de kullanmıştır. Bu yöntemi toplum bakış açısını yansıtması ve

ondan izler barındırması bakımından önemlidir. Ayetleri tefsirinde Arap şairlerin şiirlerinden ziyade Türk şairlerden yararlanmışır. Hangi şiirin hangi şaire ait olduğunu belirtmiştir. Bu yöntem Türk okuyucular için ayetleri açıklamada önemlidir. Doğrusu tefsirde şiir, garip kelimelerin açıklanması için kullanılırken, Çekmegil bunu ayetlerin mesajını pekiştirmede kullanmıştır. Sûrelerin tefsirinin sonunda ise genellikle bir ders çıkarımı yapmış dua ve niyaz cümleleriyle ilgili ayet-surenin tefsirini bitirmiştir.

Müellif, eserinde çok fazla ayrıntıya girmeden sadece kelimeleri tahlil etmiştir. Dilbilimsel izahlar üzerinde fazla durmamıştır. Yine kullandığı izahların çoğunda kaynak belirtmemiştir. Çoğunlukla kelimenin anlamını bazı yerlerde de Arapların kelimeyi nasıl kullandığını belirtmiştir. Bu nedenle dilbilimsel açıdan eserin geliştirilmesi önem arz etmektedir. Zira Kur'ân'ın anlaşılması için ciddi dilbilimsel tahlillerin olması gerekmektedir.

Çekmegil, tarihi bilgiler yönünden ayetleri incelerken ayetlerin ardından konuyla alakalı tarihi bilgileri rivayet etmiş ama bu bilgilerin kaynağına değinmemiştir. Tarihi bilgiler olması hasebiyle kaynaklarının belirtilmesi tefsir çalışması için daha faydalı olacaktır.

Çekmegil, ayet veya sûrenin iniş sebebini verirken bazı yerlerde ayetleri kaynak göstermiş çoğunlukta ise kaynak göstermeyerek direkt rivayetleri aktarmıştır.

Çekmegil, eserinde yaşadığımız dönemde toplum ve ümmet içinde cereyan eden bazı problemlere de işaret etmiştir. Bu sebeple güncel konulardan örnekler eserde çokça yer almaktadır. Ayetleri açıklarken sosyal ve güncel örneklere başvurması eseri kurultuktan kurtarmıştır. Günümüz okuyucusu için yaşadığımız toplumsal konulardan izler taşıması eserin başarılı yönlerinden biri olarak kabul edilebilir.

Genel manada bakıldığında ise eser akıcı bir üslupla ele alınmış, cümleler basit ve öz olarak kurgulanmıştır. Sohbet havasında umuma hitap eden bir tefsirdir. Bu sebeple eserin sade bir dile sahip olduğu görülmektedir.

Son olarak Çekmegil, tefsir ilmi yönünden bir farklılık ortaya koymamış, klasik tefsir anlayışının dışına çıkmamıştır. Ayetleri tefsir ederken benimsediği görüşleri belirtmiş ve farklı dönemlerde yetişen müfessirlerin eserlerinden faydalanarak onların görüşlerini ortaya koymuştur. Bu açıdan bakıldığında tefsir bir derleme eser görünümündedir ve tefsir usulüne tabi tam bir tefsir eseri olmadığı izlenimi vermektedir. Bu durum yazarın kendisi tarafından da belirtilmektedir. Ancak bütün bunlara rağmen Çekmegil cesaret isteyen bir işe girişmiştir. Bir kadının kendi gayret ve çabalarıyla Kur'ân'ı baştan sona tefsir etmesi, eserin en önemli yönüdür. Eser Türkiye'de hanımlar tarafından yapılmış tefsirler arasında baştan sona kadar yapılan ilk tefsir çalışması olarak bilinmektedir.

KAYNAKÇA

- Abdullah, Müsaid Müslim. *Gelişme Döneminde Tefsir*. çev. Muhammed Çelik İzmir: Yeni Akademi Yayınları, 2006.
- Albayrak, Halis. *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine*. İstanbul: Şule Yayınları, 1998.
- Aydar, Hidayet. *Hanım Müfessirler*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2015.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usulü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usulü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2013.
<https://doi.org/10.17540/hikmet.2013129387>
- Duman, M. Zeki, Altundağ, Mustafa. "Hurûf-I Mukattaa". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 25 Mart 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/huruf-i-mukattaa>
- El-Minhâcî, ZerkeşîEbû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'an*. Kahire: Daru't-Turas, ts.
- Er-Râzî, Fahreddin. *Tefsîr-i Kebîr: Mefâtîhü'l-Gayb*. çev. Suat Yıldırım, Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç, C. Sadık Doğru İstanbul: Huzur Yayınevi, 2003.
- Ez-Zehabî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*. Kahire: Daru'l-Kütübî'l-Hadîse, 1961.
- Güngör, Mevlüt. *Cessâs ve Ahkâmü'l-Kur'an'ı*. Ankara: Elif Matbaası, 1989.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükrim. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Daru Sâdır, ts.
- Kavakçı, Yusuf Ziya. *İslam Araştırmalarında Usûl*. b.y.: Ayyıldız Mabaası, 1982.
<https://app.trdizin.gov.tr/publication/paper/detail/TVRZM09UZ3dNQTO9>
- Kayhan, Veli. *Kur'an'ı Tefsirde Usûl ve Gerekli İlimler*. Bursa: Kurav Yayınları, 2007.
- Kürün Çekmegil, Semra. "Kadın Elinden İlk Tefsir" (Görüşmeci: Emeti Saruhan, 28 Eylül 2015). <https://www.yenisafak.com/hayat/kadin-elinden-ilk-tefsir-2311953>
- Kürün Çekmegil, Semra. *Okuyucu Tefsiri*. Malatya: Nida Yayınları, 2014.
- Kürün Çekmegil, Semra. "Ömrünü Tefsire Vermiş Bir Anne!" (Görüşmeci: Hatice Tüfekçi, 07 Ocak 2011). <https://www.dunyabizim.com/soylesi/omrunu-tefsire-vermis-bir-anne-h5317.html>
- Paçacı, Mehmet. "Kur'an", *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 25 Mart 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kuran#5-aciklanmasi-ve-yorumlanmasi>
- Sabuni, Muhammed Ali. *Ulumu'l-Kur'an*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.
- Sabûnî, Muhammed Ali. *Safvetü'-Tefâsîr*. çev. Sadrettin Gümüş, Nedim Yılmaz İstanbul: Ensar Neşriyat, 1995.
- Şimşek, M.Sait. *Kur'an'ın Ana Konuları*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2001.
- Zerkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-İrfân*. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2013.

Criticism Directed To Aisha

İlhan ALTAŞ*

Abdulahap ÖZSOY**

Abstract

The Companions (Şahāba) understood, from the very beginning of Islam, that it is possible to be happy in this world and in the world to come (āk̄hira) only by totally keeping up with the Qurʾān and the Prophet (pbuh). Therefore, they always strived to preserve the ḥadīths they learnt from the Prophet in the best way possible. As part of this striving, there were those among them committing themselves to correct the problems emerging in the reported narrations. Being one of these people, ‘A’iṣḥa meticulously tried to fix the inaccuracy she detected in the narrations reported to transmit them to the next generations. In this context, it can be stated that these activities of ‘A’iṣḥa functioned as a key stone in Islamic criticism mentality. When the works related to ‘A’iṣḥa are considered, it is seen that only the criticism ‘A’iṣḥa directed to the Companions is addressed. However, in compliance with the unity principle, reaching reliable information by reading about any subject or anyone can only be possible through discussing the related person or subject in all aspects. In this sense, we have favoured to prepare this study addressing the detection of all the warnings, criticism and claims directed to ‘A’iṣḥa to study and analyse her profile in the most reliable way.

Keywords: Ḥadīth, Şahābah, ‘A’iṣḥa, Disapprobation, Criticism.

* Res. Assist, University of Kafkas, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Branch of Hadith, Kars, Turkey.

Arş. Gör. , Kafkas Üniversitesi, İlâhiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Hadis Anabilim Dalı, Kars, Türkiye.

ilhan.altas@outlook.com ORCID 0000-0003-3936-2925

** Assoc. Prof. Dr. , University of Atatürk, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Branch of Hadith, Erzurum, Turkey.

Doç. Dr. , Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Hadis Anabilim Dalı, Erzurum, Türkiye.

avozsoy@atauni.edu.tr ORCID 0000-0001-7408-5519

***Bu çalışma Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Hadis Bilim Dalında “Hz. Âişe’ye Yöneltilen Eleştiriler” ismi ile 20.07.2017 tarihinde tamamlanan yüksek lisans tezinden türetilmiştir.

Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 14 June / 14 Haziran 2022

Accepted / Kabul Tarihi: 20 June / 20 Haziran 2022

Published / Yayın Tarihi: 28 July / 28 Temmuz 2022

Volume / Cilt: 9; **Issue / Sayı:** 18; **Pages / Sayfa:** -629-659.

Suggested ISNAD Citation: İlhan Altaş, Abdulahap Özsoy, “Hz. Âişe’ye Yöneltilen Eleştiriler”, *Kafkas Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 9/18 (Temmuz- July 2022), 629-659.

www.dergipark.org.tr

Hz. Âişe'ye Yöneltilen Eleştiriler ***

İlhan ALTAŞ

Abdulahap ÖZSOY

Öz

İslamiyet'in ilk yıllarından itibaren dünya ve ahirette saadetin Kur'an ve Rasûlullah'a (s.a.s) tam ittiba ile mümkün olduğunu iyice kavrayan sahabe, Rasûlullah'tan (s.a.s) öğrenmiş oldukları hadisleri sağlam bir şekilde muhafaza etmeye gayret etmişlerdir. Bu gayrete matuf olarak sahabe arasında nakledilen rivayetlerde ortaya çıkan problemleri düzeltmeyi görev edinen isimler olmuştur. Bu isimlerden biri olan Hz. Âişe, özellikle sünneti sonraki nesillere ulaştırmak için aktarılan rivayetlerde gördüğü yanlışları büyük bir titizlikle düzeltmeye çalışmıştır. Bu bağlamda İslam tenkid zihniyetinin ortaya çıkmasında Hz. Âişe'nin bu faaliyetlerinin bir kilit taşı görevi üstlendiği söylenebilir. Hz. Âişe'yi konu edinen çalışmalara bakıldığında, genel olarak Hz. Âişe'nin sadece sahâbeye yönelttiği tenkidlerinin ele alındığı görülmektedir. Ancak bir konu veya şahıs hakkında yapılan okumalarda sağlıklı bilgi edinmek için bütünlük ilkesi gereğince ilgili konuyu veya şahsı bütün yönleriyle ele almak gerekmektedir. Hz. Âişe profilinin daha iyi okunması ve tahlil edilebilmesi için, Hz. Âişe'nin kendisine yöneltilen uyarıların, eleştirilerin ve iddiaların tespiti de son derece mühimdir. Bu makale, Hz. Âişe'ye yöneltilen bu eleştirileri konu edinmektedir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Sahâbe, Hz. Âişe, Tenkid, Eleştiri.

Giriş

Rasûlullah'ın (s.a.s.) kutlu görevinde destekçisi olan ashabı, kendilerine miras kalan sünneti korumak ve sağlam bir şekilde sonraki nesillere ulaştırmak için son derece titiz ve özveri ile hareket etmişlerdir.¹ Ancak birer beşer olmaları hasebiyle bazen dinî, siyasî ve içtimaî konularda yanılıya düşebilmişlerdir. Sahâbe arasında özellikle hadis rivayeti konusunda yanılıya düşen akranlarını tashih etmek görevini üstlenenler olmuştur. Bu görevin mümessilleri arasında Hz. Âişe (ö. 58/678) (r.ha) başta gelmektedir.

Rasûlullah'ın (s.a.s.) sünnetini sonraki nesillere ulaştırmada sahâbe arasında Hz. Âişe'nin özel bir konumu olduğu kabul görmüş bir gerçektir. Tespit edilebildiği kadarıyla, Hz. Âişe hakkında yapılan çalışmalarda onun genellikle sahâbeye yönelik eleştirilerine dikkat çekildiği görülmektedir. Ancak Hz. Âişe'nin de -beşer olması hasebiyle- eleştirilere maruz kaldığı gözden kaçırılan bir nokta olmuştur. Onun İslâmî ilimlerdeki önemini ve konumunu doğru tahlil etmenin onu bütün yönleriyle okumakla mümkün olacağı hakikatinden hareketle Hz. Âişe'ye yöneltilen eleştirileri, tenkidleri ve iddiaları tespit ve değerlendirme amacı taşıyan bu çalışmamızın Hz. Âişe hakkında bütüncül bir okuma yapılmasına katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

¹ Geniş bilgi için bkz: Abdulahap Özsoy, *Hadis Tenkidi Sahâbe ve Tâbiûn Dönemi* (İstanbul: Beka Yayıncılık, 2016).

Bu çalışmada Hz. Âişe'nin düştüğü iddia edilen yanlışlardan dolayı kendisine yapılan eleştiriler tespit edilmeye çalışılacaktır. Konunun sistematik bir şekilde ilerleyebilmesi için yöneltilen tenkidler; Hz. Âişe'nin ilmî hayatına yönelik eleştiriler ve siyasî hayatına yönelik eleştiriler şeklinde iki başlık altında verilecektir. Bunun hemen öncesinde ise, Hz. Âişe'ye bizzat Resûlullah (s.a.s.) tarafından yöneltilen uyarılar ve tashihler üzerinde durulacaktır. Ayrıca müsteşriklerin Hz. Âişe'ye yönelttikleri (ilmî gerçeklikten uzak hatta iftira mahiyetindeki) iddialardan bazılarını da işaret edilecektir. Hz. Âişe'ye Şîa tarafından yöneltilen eleştirilere ise bir başka çalışmada ele alınması uygun görüldüğünden bu çalışmada yer verilmeyecektir.

1. RASÛLULLAH'IN HZ. ÂİŞE'YE YÖNELİK UYARILARI VE TASHİHLERİ

Hz. Âişe'nin, Allah'ın dini insanlara tebliğ ve tebyin eden Rasûlullah (s.a.s) ile evli olması, Rasûlullah'ın (s.a.s) talim ve irşadını yakinen öğrenmesine vesile olmuştur. Hz. Âişe'nin hücrenin, Rasûlullah'ın (s.a.s) namaz kıldırmasının yanında ilmi ve irşadı sürdürdüğü mescide bitişik olması Hz. Âişe'nin burada gerçekleşen sohbetleri duyup öğrenmesine imkân sağlamıştır. Ancak o, anlatılan bir şeyi iyice duyamadığında onu Rasûlullah'a (s.a.s) sormaktan da çekinmemiştir.²

Hz. Âişe, Rasûlullah'a (s.a.s) anlamadığı veya gerekli gördüğü hususları sorarak anlamaya çalışmıştır. Bu sorulara karşılık Rasûlullah (s.a.s) ise ona en uygun şekilde cevap vererek onun meseleleri daha iyi anlamasını sağlamıştır. Ayrıca Rasûlullah (s.a.s), Hz. Âişe'nin bir hatasını, yanlışını gördüğü zaman da derhal müdahale ederek onu düzeltmiştir. Rasûlullah'ın (s.a.s) Hz. Âişe'yi hangi durumlarda uyardığı veya hatasını tashih ettiğine yönelik bazı rivayetleri şöyle sıralamak mümkündür.³

1.1. Hayvanlara Karşı Şefkatli Olması İçin Uyarılması

Rasûlullah (s.a.s) bir yandan Müslümanlara Allah'ın şeriatini öğretirken diğer yandan da insanların birbirlerine karşı olduğu gibi kendilerine hizmet için yaratılan hayvanlara karşı da iyi davranılmasının gerektiğini hatırlatmıştır. Nakledildiğine göre Hz. Âişe'nin, hırçınlık eden inatçı bir deveyi ileri geri sürdüğünü gören Rasûlullah (s.a.s) ona: "Rıfkla, yumuşaklıkla davran! Çünkü yumuşaklık bir şeyde olduğunda ancak onu güzelleştirir, bir şeyde olmadığında da onu ancak çirkinleştirir." diye müdahale ederek kendisini ikaz etmiştir.⁴

² Süleyman Nedvî, *Büyük İslam Tarihi Asr-ı Saadet*, çev. Ömer Rıza Doğrul (İstanbul: Eser Neşriyat, 1978), 3/278.

³ Bu bölümdeki rivayetlerin büyük çoğunluğuna ulaşmada Nedvî'nin *Büyük İslam Tarihi Asr-ı Saadet* adlı eserinden istifade edilmiştir. Bkz: Nedvî, *Büyük İslam Tarihi Asr-ı Saadet*, 3/279-283.

⁴ Ebû Abdillâh eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şu'ayb el-Arnaûd vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 42/238; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî Müslim, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-'Arâbî, trs), "Birr", 79.

1.2. Beddua Etmesinden Dolayı Uyarılması

Rivayete göre Rasûlullah’ın (s.a.s) yanına gelmek isteyen bir Yahudi huzura çıkınca “es-Selâmü aleyküm” yerine “Kahrolasın!” anlamına gelen ve selâm kelimesine yakın olan “es-Sâmü aleyküm” der. Buna karşılık olarak Rasûlullah da (s.a.s) yalnızca “Sana da” mukabelesinde bulunur. Üç defa gerçekleşen bu olayda en sonunda Hz. Âişe sabredemez ve Yahudi’ye “Siz kahrolasınız! Allah’ın gazabına uğrayasınız! Nasıl oluyor da Allah’ın selamından başka şeyle Allah’ın peygamberine hitab edebiliyorsun!” diye karşılık verir. Bunun üzerine Rasûlullah (s.a.s) Hz. Âişe’ye dönerek: “*Böyle konuşma! Allah kötü sözü sevmez! Onlar bize bir söz söylediler, biz de söylediklerini kendilerine iade ettik. Onların sözünden bize bir zarar gelmez. Fakat bizim mukabelemiz kıyamet gününe kadar onlardan ayrılmayacaktır*” buyurarak beddua etmesini hoş karşılamadığını dile getirir.⁵

Rasulullah’ın (s.a.s) Hz. Âişe’yi beddua konusunda uyardığına dair nakledilen bir başka rivayete göre birisi Hz. Âişe’ye ait olan bir şeyi çalmış, Hz. Âişe de ona beddua etmiştir. Bunu duyan Rasulullah (s.a.s) da “*Ey Âişe! Ona beddua etmen senin sevabını ve onun günahını azaltır*” buyurarak Hz. Âişe’yi daha dikkatli olması için uyarmıştır.⁶

1.3. Başkalarını Küçümsemesinden Dolayı Uyarılması

Rasûlullah (s.a.s), Hz. Âişe’yi bazı yanlış yorumları karşısında ciddi bir şekilde uyarılmış ve hatasını tekrarlamaması hususunda tembihlemiştir. Rivayete göre Hz. Safiyye (ö. 50/670 [?]) güzel bir kadın olmasının yanında boyu biraz kısaca olup soy olarak da Yahudi idi. Hz. Âişe, bir gün Rasûlullah’ın (s.a.s) yanında Hz. Safiyye’den bahsederken onun kısa boylu oluşuyla ilgili tahkir edici ifadeler kullanır. Bunun üzerine Rasûlullah (s.a.s) Hz. Âişe’ye hitaben: “*Sen öyle bir söz söyledin ki, bu sözü suyu tatl olan bir denize karıştırarak olsak derhal acılaşırdı*” buyurarak kendisini açıkça uyarılmış ve hiç kimse hakkında bu tarz ifadeler asla kullanmaması gerektiğini belirtmiştir.⁷

Bir başka rivayette ise Rasûlullah’ın (s.a.s), Hz. Âişe’ye “*İşte bu senin yaptığın gıybettir, fasıklıktır!*” diyerek Hz. Safiyye hakkında böyle şeyler söylememesi için kendisini ciddi bir şekilde uyarmıştır.⁸

1.4. Yanlış Rüya Tabiri Üzerine Uyarılması

Rasûlullah (s.a.s), insanların sosyal hayatlarında karşılaştığı hiçbir şeyin kötü veya uğursuzluk olarak algılanmaması gerektiğini hatta rüyaların bile (olumsuz) yorumlanmamasını vurgulamaktadır.

⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 8/170, 41/381; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl Buhârî, *el-Câmi’u’s-Sahîh*, thk. Muhammed Zuheyr b. Nâsirunâsir (Beyrut: Dâru Tavki’n-Necât, 2001), “Edeb”, 35; Müslim, “Selâm”, 10.

⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 40/214; Süleymân b. el-Eş’as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Şuayb el-Arnaûd - Muhammed Kâmil Karabellî (Beyrut: Dâru’r-Risâleti’l-‘Alemiyye, 2009), “Edeb”, 54.

⁷ Ebû Dâvûd, “Edeb”, 40.

⁸ Ebû Abdillâh Muhammed el-Basrî İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1990), 8/100; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 42/467; Ebû İsmâîl Muhammed b. İsmâîl Tirmizî, *Sünenü’t-Tirmizî*, thk. Beşşâr Avvâd Ma’rûf (Beyrut: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 1998), “Menâkıb”, 64; Ahmed b. Yahyâ Belâzûrî, *Ensâbü’l-esrâf*, thk. Suheyl Zekkâr (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1996), 1/444.

Hız. Âişe'den nakledilen rivayete göre Medine'de kocası tacir olan bir adam varmış. Bu adam, hanımı birçok kez hamile iken ticaret sebebiyle ondan ayrı kalırmış. Kadın da kocası yanından her ayrıldığında bir rüya görür, daha sonra (rüyasını yorumlaması için) Rasûlullah'a (s.a.s) anlatırmış. Rasûlullah (s.a.s) da her seferinde rüyayı olumlu yönde tabir eder kadını uğurlarmış. Ancak Rasûlullah'ın (s.a.s) evde olmadığı bir defasında aynı rüyayı gören kadın, tabiri için Rasûlullah'a (s.a.s) geldiğinde evde tek başına hazır bulunan Hız. Âişe kadını dinleyip rüyasını olumsuz yönde tabir edince kadın oturup ağlamaya başlamış. Çok geçmeden eve dönen Rasûlullah (s.a.s): "*Bu kadının neyi var, ey Âişe?*" diye sorunca hadiseyi kendisine anlatan Hız. Âişe'ye Rasûlullah (s.a.s): "*Bırak ey Âişe! Müslümana rüya tabir ettiğiniz zaman onu hayırla yorumlayın. Çünkü rüya, sahibinin yorumlamasına göre çıkar*" diyerek hem uyarılmış hem de tembihlemiştir.⁹

1.5. Yanlış Görüşlerinin Tashih Edilmesi

Rasûlullah'ın (s.a.s), Hız. Âişe'nin yaptığı bazı yorumları tashih ettiği de görülmektedir. Rivayete göre Rasûlullah (s.a.s) bir konuşmasında: "*Hesaba çekilen kişi mutlaka azaba uğratılır!*" buyurmuştur. Bunun üzerine Hız. Âişe: "Ey Allah'ın elçisi! Allah (c.c) '... Kendisine kolay hesap sorulacak'¹⁰ buyurmuyor mu?" diye sorar. Hız. Âişe'nin bu sorusuna karşılık Rasûlullah (s.a.s): "*Bu senin dediğin arzıdır. Yoksa her kim ince hesaba çekilecek olursa, helâk olur*" şeklinde cevap vererek Hız. Âişe'nin bu yorumunu tashih etmiştir.¹¹

Konuyla ilgili başka bir rivayet de şöyledir: Bir gün Rasûlullah (s.a.s) va'z esnasında "*İnsanlar kıyamet günü çırıl çıplak kalacaklar.*" diye buyurur. Rasûlullah'ın (s.a.s) bu sözünü anlayamayan Hız. Âişe, Rasûlullah'a (s.a.s) gelerek "Ey Allah'ın elçisi! Kıyamet günü erkek kadın bir arada buldukları halde bunlar birbirlerini görmeyecekler mi?" diye sorunca Rasûlullah (s.a.s): "*Kıyamet öyle dehşetli bir gündür ki kimsenin kimseden haberi bile olmayacaktır*" buyurarak Hız. Âişe'yi tashih ederek bu konudaki doğru bilgiyi öğrenmesini sağlamıştır.¹²

Rasûlullah'ın (s.a.s) Hız. Âişe'yi tashihine dair bir başka rivayet ise şöyledir: Hız. Âişe, akrabalarına iyilik eden, misafirlerine de ikramda bulunan cahiliye dönemi müşriklerinden Abdullah b. Cüd'ân'ın ahiretteki durumu hakkında Rasûlullah'a (s.a.s) şöyle sorar: "Ey Allah'ın elçisi! Abdullah b. Cüd'ân, cahiliye devrinde misafirlere ikramda bulunur, insanlara iyilik yapar, fakirlere de yardım ederdi. Onun bu iyilikleri kendisine bir fayda

⁹ Ebû Muhammed Abdullah Dârimî, *Müsnedü'd-Dârimî (el-Ma'rûf bi Süneni'd-Dârimî)*, thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî (Riyâd: Dâru'l-Muğnî, 2000), "Rü'yâ", 13.

¹⁰ el-İnşikâk 84/8.

¹¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 41/52; Buhârî, "Tefsîr", 348; Ebû Hâtim Muhammed el-Bustî İbn Hibbân, *Sahihu İbn Hibbân*, thk. Şuayb el-Arnâûd (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993), 16/269.

¹² Buhârî, "Rikâk", 45; Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *Kitâbu'l-Müctebâ el-ma'rufu bi's-Süneni's-Suğrâ*, nşr. Dâru't-Te'sîl, thk. Merkezü'l-Bühûs ve Takniyeti'l-Ma'lûmât (Kâhire, 2012), "Cenâiz", 118; Ebû Abdîllah Muhammed Hâkim en-Neysâbü'rî, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l Kütübî'l-İlmiyye, 1990), 2/276.

sağlar mı?'. Bu soru karşısında Rasûlullah (s.a.s): "*Hayır, Âişe! Çünkü o bir gün bile Ey Rabbim! Kıyamet gününde bani başıyla niyazında bulunmadı*" şeklinde cevap vermiştir.¹³

Son olarak işaret edilmesi gerekli bir rivayet de şöyledir: Hz. Âişe Rasûlullah'a (s.a.s) "*Rablerine döneceklerinden ötürü yaptıklarını kalpleri titreyerek yapanlar*"¹⁴ ayetini okuduktan sonra 'Ey Allah'ın elçisi! Bu ayetten murad edilenler hayırsızlık eden, zina işleyen veya içki içtiği için Allah'tan korkanlar mıdır?' diye sorunca, Rasûlullah (s.a.s) cevaben: "*Hayır, Ebû Bekir'in kızı! Hayır, Sıddık'ın kızı! Bu ayetten murad edilenler: kabul edilmemesinden korkarak namaz kılan, oruç tutan ve sadaka verenlerdir*" buyurmuştur.¹⁵

Bu rivayetlerin bazılarında Hz. Peygamber (s.a.s.) doğrudan Hz. Âişe'nin yanlış anlayışlarını tashih etmiş, bazılarında ise Hz. Âişe'nin aklına takılan bir takım soruları cevaplamak suretiyle zihnindeki soru işaretlerini gidermiştir. Böylece zımnen Hz. Âişe'nin yöneltmiş olduğu sorulardaki yanlış anlayışlarını da düzeltmiş olduğu söylenebilir.

Küçük yaşından itibaren Rasûlullah'ın (s.a.s) vefatına kadar onunla beraber yaşayan Hz. Âişe, bu süre zarfında -insan olması hasebiyle- bazen fiilî bazen de sözlü olarak işlediği kusurlar olmuştur. Bunlar karşısında Rasûlullah (s.a.s) ise, çok sevdiği eşini bazen sakin bazen de sert sayılabilecek tarzda uyarmıştır.

Dikkat çekilmesi gereken noktalardan birisi de şudur: Rasûlullah'ın (s.a.s) Hz. Âişe'ye yönelik sert denilebilecek ikazlarına sebep olan durumlara bakıldığında, bunların İslam'ın yüce ruhuna uymayan davranışlar olduğu dolayısı ile bu ikaz ve tashihlerin insanı erdemli bir kişi yapmaya yönelik olduğudur. Bundan dolayı Rasûlullah'ın (s.a.s) buralarda, özelde Hz. Âişe'ye genelde ise ümmetine İslam'ın üstün ruhunu aşlamaya çalıştığı söylenilebilir.

2. HZ. ÂİŞE'NİN İLMÎ HAYATINA YÖNELİK ELEŞTİRİLER

Sahâbe, birbirlerinde gördükleri ilmî eksikleri ve yanlışları giderme lüzumunun şuuruna sahiptiler. Sahâbenin bu nevi ilmî yardımlaşmalarına dair bilgiler özellikle hadis eserlerinde oldukça çoktur. Bu bağlamda Hz. Âişe, özellikle sünneti sonraki nesillere aktarmak için sahâbenin naklettiği rivayetlerde gördüğü kusur ve yanlışları büyük bir titizlikle düzeltmeye çalışmıştır. Ancak bir beşer olması hasebiyle nadir de olsa bazı konularda o da hataya düşmüştür. Sahâbe de yeri geldiğinde aynı gayeyle Hz. Âişe'nin düşmüş olduğu hatalardan dolayı kendisini ikaz edip eleştirmiştir.

Sahâbe gibi sonraki dönem âlimlerinden bazılarının da Hz. Âişe'ye farklı hususlardan dolayı ilmî bir takım tenkidler yönelttikleri görülmektedir.

¹³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 41/169; Müslim, "İmân", 365.

¹⁴ el-Mü'minûn 23/60.

¹⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 42/156; Ebû Abdullah el-Kazvîni İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaûd vd. (Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), "Zühd", 20.

2.1. Ebû Hüreyre'nin Çok Hadis Rivayet Ettiği Gerekçesiyle Kendisini Eleştiren Hz. Âişe'ye Eleştirisi

Rivayete göre, Hz. Âişe, Ebû Hüreyre'yi çok hadis rivayet etmesinden dolayı yanına çağırıp, kendisinin daha önce hiç duymadığı bazı hadisleri sorup onu eleştirmeye çalışınca Ebû Hüreyre de "Ey Anneciğim! Ayna, sürme ve Rasûlullah (s.a.s) için güzel görünme seni Rasûlullah'tan (s.a.s) alıkoyarken, Allah'a yemin olsun ki beni ondan alıkoyacak hiçbir meşguliyetim yoktu" şeklinde onu eleştirir.¹⁶ Buna benzer başka rivayetler de nakledilmiştir.¹⁷

İlk dönem hadis kaynaklarına bakıldığında Hz. Âişe başta olmak üzere bazı sahâbîlerin Ebû Hüreyre'yi çok hadis rivayet etmesinden dolayı eleştirdiği görülebilmektedir. Ancak konuya bir bütün olarak yaklaşıldığında sahâbîlerin Ebû Hüreyre'yi tenkid ettikleri noktanın onun hadis rivayeti değil hadis rivayet tarzı olduğu anlaşılmaktadır.¹⁸

2.2. İkinci Namazının Farzından Sonra İki Rekâtlık Namaz Rivayetiyle İlgili Hz. Âişe'ye Yapılan Eleştiriler

Sahâbeden Hz. Âişe'ye yöneltilen eleştirilerden biri de onun ikinci namazının farzından sonra nafîle namaz kılınacağına dair rivayette bulunmasıdır. Hz. Âişe'den, Rasûlullah'ın (s.a.s.) bu vakitte namaz kılmayı vefat edinceye kadar asla terk etmediği, hatta namaz kılmaya kudreti kesilince bu namazı oturarak kıldığı, ancak ümmetine zorluk olmasın diye de bunu evinde kıldığı şeklinde naklolunan rivayetler mevcuttur.¹⁹

Hz. Âişe'nin bu rivayetlerine karşılık, birçok sahâbîden de Rasûlullah'ın (s.a.s.) bu vakitte namaz kılmayı yasakladığı rivayet edilmiştir. Hatta Hz. Âişe'yi bu konudaki rivayetinden dolayı da eleştirmişlerdir. Bu ihtilafli durum karşısında birçok sahâbî, konuya tam vakıf olmak için bu vakitteki namaz hakkında araştırma yapma ihtiyacı hissetmişlerdir.

Hz. Âişe'den nakledilen rivayetleri merak eden İbn Abbâs (ö. 68/687-88), olayı soruşturduğunda Hz. Âişe, bu vakitte namaz kılındığına dair bilgiyi Ümmü Seleme'den (ö. 62/681) (r.ha) aldığını bildirir. Ümmü Seleme ise Rasûlullah'ın (s.a.s.) bundan nehyettiğini işittiğini, ancak bir keresinde Rasûlullah'a (s.a.s.) (Müslüman olmak için) gelenlerin verdiği meşguliyetten dolayı öğleden sonra kıldığı iki rekâtlık namazı ikindiden sonra kıldığını gördüğünü aktarır.²⁰

¹⁶ Hâkim Neysâbü'rî (ö. 405/1014) bu rivayet hakkında şöyle demiştir: "Bu, isnadı sahih bir hadis olup Buhârî ve Müslim onu rivayet etmemişlerdir." bkz: Hâkim en-Neysâbü'rî, *el-Müstedrek*, 3/582.

¹⁷ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 2/278; Hasen b. Abdurrahmân er-Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsil beyne'r-râvî ve'l-vâ'î*, thk. Muhammed 'Accâc el-Hatîb (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984), 555.

¹⁸ Geniş bilgi için bkz: Abdulvahap Özsoy, "Ebû Hüreyre'ye Yönelik İksâru'l-Hadis Eleştirisine Farklı Bir Bakış", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2014), 239-255.

¹⁹ Buhârî, "Salât", 35.

²⁰ Buhârî, "Sehv", 7; Müslim, "Salâtü'l-Müsafirîn", 297; Ebû Dâvûd, "Salât", 298.

Ümmü Seleme’den Rasûlullah’ın (s.a.s) bu namazı meşguliyetinden dolayı ikinci namazının farzından sonra kılabilmediğini bildiren birçok rivayet nakledilmektedir.²¹

İlgili namaz hakkında araştırma yaptıran bir başka sahâbî olan Muaviye b. Ebî Süfyan’ın (ö. 60/680) da ikindiden sonra namaz kılan insanlara baktığı ve: “Siz arkadaşlık ettiğimiz (beraber yaşadığımız) Rasûlullah’ın (s.a.s.) kıldığını görmediğimiz, bilakis nehyettiği bir namazı kılıyorsunuz.” dediği nakledilmiştir.²²

Hz. Âişe’nin Rasûlullah’ın (s.a.s) ikindiden sonra namaz kıldığı bilgisini Ümmü Seleme’den aldığı Ümmü Seleme’ye hatırlatılınca o, cevaben “Allah Âişe’ye mağfiret eylesin. Benim sözümü mecrasından çıkardı. Ben bunu kastetmemiştim. Kaldı ki ben ona Rasûlullah’ın (s.a.s.) bu namazı yasakladığını haber vermedim mi?” şeklinde Hz. Âişe’yi eleştirmiştir.²³

Bu rivayetinden dolayı Hz. Âişe’ye tepki verenlerden biri olan Zeyd b. Sâbit (ö. 45/665 [?]) ise “Allah Âişe’ye mağfiret etsin. Biz Rasûlullah’ı (s.a.s.) Âişe’den daha iyi tanırız, biliriz. Muhakkak ki Rasûlullah (s.a.s.), meşguliyetinden dolayı öğleden sonra kılmakta olduğu iki rekâtı ikindiden sonra kılmıştı. Allah Âişe’ye mağfiret etsin. Biz Rasûlullah’ı (s.a.s.) Âişe’den daha iyi tanırız, biliriz ki Rasûlullah (s.a.s.) ikindiden sonra namaz kılmayı yasaklamıştır.” şeklinde mukabelede bulunarak adeta Hz. Âişe’ye sitemde bulunmuştur.²⁴

Hz. Âişe’ye itirazda bulunanlardan bir başkası olan Ebû Sâid el-Hudrî (ö. 74/693-94) de “Şehadet ederim ki Rasûlullah’ın (s.a.s): ‘İkindiden sonra güneş batıncaya kadarki vakitte, sabah namazından sonra güneş doğana kadarki vakitte namaz kılmak yoktur’ buyurduğunu işittim. Bundan dolayı Rasûlullah (s.a.s.) emrolunduğu şeyi yapar, biz de emrolduğumuz şeyi yaparız” diyerek Hz. Âişe’yi tenkid eder.²⁵ Başka bir rivayette ise “Sen gördüğünden haber veriyorsun; ben ise bizzat işittiğimden haber veriyorum ki Rasûlullah (s.a.s.) ikindiden sonra namaz kılmayı yasaklamıştı”²⁶ diyerek Hz. Âişe’nin haberini tasdik etmemiştir.²⁷

Abdullah b. Ömer’e (ö. 73/693) ikindiden sonraki namaz hakkında sorulduğunda “Rasûlullah (s.a.s.) döneminde ikindiden sonra ne namaz kılını ne de bu namazı kılması için kendisine ruhsat verilen kimseyi gördüm”²⁸ şeklinde cevap vermiştir.

²¹ Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi’ el-Himyârî Abdurrazzâk es-San’ânî, *el-Musannef*, thk. Habîbu’r-Rahmân el-Âzâmî (Beyrut: el-Mektebetü’l-İslâmî, 1983), 2/430; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 44/254; en-Nesâî, “Mevâkîf”, 33; İbn Mâce, “İkâmetü’s-Salât”, 107; Ahmed b. Ali b. El-Müsenna Ebû Ya’lâ el-Mevsilî, *Müsnedü Ebî Ya’lâ el-Mevsilî*, thk. Huseyin Selîm Esed (Beyrut: Dâru’l-Me’mûn li’t-Türâs, 1984), 12/457.

²² Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed el-Absî İbn Ebî Şeybe, *el-Kitâbü’l-Musannef fi’l-ehâdis ve’l-âsâr*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Riyâd: Mektebetü’r-Rüşd, 1989), 2/428; İshâk b. Râhuye, *el-Müsned*, thk. Abdulğafûr el-Belûsî (Medine: Mektebetü’l-Eymâna, 1991), 2/90; Buhârî, “Menâkıb”, 30.

²³ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 2/133; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 44/209, 284, 285.

²⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 35/ 487.

²⁵ Abdurrazzâk es-San’ânî, *el-Musannef*, 2/428; İshâk b. Râhuye, *el-Müsned*, 2/90.

²⁶ İshâk b. Râhuye, *el-Müsned*, 3/107.

²⁷ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 2/133.

²⁸ Ebû Dâvûd, “Salât”, 300.

Seleme b. Ekva"ın (ö. 74/693) da "Ben Rasûlullah (s.a.s.) ile seferlere çıkıyordum; fakat ikindiden sonra namaz kıldığını (hiç) görmedim"²⁹ dediği nakledilmiştir.

Sahâbe içerisinde, bu namazı kılanlara karşı sert davrananlar da olmuştur. Bu sahâbilerden biri olan Hz. Ömer'in (ö. 23/644) uygulaması, insanları bu namazı kılmaktan men etmek, hatta başkalarına örnek olmasın diye de kılanı dövmek şeklindedir. Bu hususla ilgili Hz. Ömer'in, ikindiden sonra namaz kılan bir adamı gördüğü bunun üzerine sırtından ridâsı düşünceye kadar onu dövdüğü aktarılmaktadır.³⁰

Hz. Âişe'nin ikindi namazın farzından sonra namaz kılınabileceğine dair naklettiği rivayetlerin sıhhati hakkında, sahâbenin yaptığı araştırmalar sonucunda Hz. Âişe'yi tenkid ettikleri görülmektedir. İlgili rivayetler değerlendirildiğinde böyle bir namazın varlığı çok zayıf bir ihtimal olarak gözükmektedir. Nitekim sahâbe sonrası dönemlerde konuya değinen müelliflerin/âlimlerin de buna işaret etmişlerdir.

Tirmizî (ö. 279/892), bu meseleye dair birçok sahâbiden rivayetin olduğuna işaret ederek şöyle demektedir: "İkindiden sonra namaz kılınmayacağı konusunda Hz. Ali (ö. 40/661), İbn Mes'ûd (ö. 32/652-53), Ebû Hüreyre (ö. 58/678), İbn Ömer, Semure b. Cündeb (ö. 60/680) gibi sahâbilerden rivayetler gelmektedir. Ayrıca fakîh sahâbilerin ekseriyetinin görüşü de bu yöndedir".³¹

Konuyu ele alan âlimlerden Tahâvî (ö. 321/933) ise şunları kaydetmiştir: "Hz. Âişe'nin bu vakitteki namaz hakkındaki bilgisi Hz. Ömer'in bu konudaki bilgisi kadar değildir. Çünkü Hz. Âişe'nin rivayet etmiş olduğu hadisin, Rasûlullah'ın (s.a.s.) ikindiden sonra namaz kılmayı nehyinden önce olduğu anlaşılmıştır. Bundan dolayı Hz. Ömer'in rivayeti -yani ikindiden sonra namazı nehyeden rivayetler- daha makbuldür denilebilir".³² "Ayrıca Hz. Âişe'nin ikindiden sonraki namaz hakkındaki bilgiyi eksik olarak Ümmü Seleme'den aldığı anlaşılmaktadır".³³ Sonuç olarak Tahâvî, Rasûlullah'tan (s.a.s.) nakledilen, ikindiden sonra namaz kılmayı yasaklayan/nehyeden rivayetler mütevatir seviyeye ulaştığı, sahâbenin de bu yönde amel ettiği şeklinde değerlendirme yapmaktadır.³⁴

İbn Receb el-Hanbelî (v. 795/1393) ise Rasûlullah'ın (s.a.s.) kendisine özel birtakım ibadetleri olduğunu hatırlatarak onun bu vakitte kıldığı namazının *hasâisinden* olma ihtimali üzerinde durmaktadır. İbn Receb el-Hanbelî'ye göre eğer nakledilen haberlerde

²⁹ Süleyman b. Ahmed Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsat*, thk. Abdulmuhsin b. İbrahim el-Huseynî Târık b. Avdillah (Kâhîre: Dâru'l-Haremeyn, 1995), 7/285.

³⁰ Mâlik b. Enes, *el-Muvattâ*, thk. M. Mustafa el-A'zâmî (İmârât: Müessesetü Zâyed b. Sultân, 2004), "Salât", 36; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 2/132.

³¹ Tirmizî, "Salât", 135.

³² Ebu Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selame el-Ezdî Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsar*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1994), 13/295.

³³ Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsar*, 1/302.

³⁴ Ebu Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selame el-Ezdî Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, thk. Muhammed Zührî en-Neccâr, Muhammed Seyyid Cadu'l-Hakk (yrs: Alemü'l- Kütüb, 1994), 1/304.

Rasûlullah'ın (s.a.s.) nefyi (kavli) ve fiili çakışırsa, Rasûlullah'ın (s.a.s.) fiilinin, onun hasâisinden olma ihtimalinden dolayı bırakılıp kavli olan nehyi alınır.³⁵

İbn Receb el-Hanbelî konu hakkındaki kanaatini şu sözlerle bitirmektedir: "Hz. Âişe'nin 'Rasûlullah (s.a.s.) yanıma her geldiğinde o iki rekâtı kılardı.' rivayeti ise şöyle anlaşılabilir: Rasûlullah (s.a.s.) ikindiden sonra daima veya çoğunlukla eşlerinin yanına gidip onları ziyaret etmekteydi. Burada ise Hz. Âişe ancak kendi özel gününde Rasûlullah'tan (s.a.s.) gördüğünü haber vermektedir. Buradan anlaşılmaktadır ki Rasûlullah (s.a.s.) Hz. Âişe'nin özel gününde ikindi namazı için abdest alıp iki rekât namaz kıldıktan sonra, ikindi namazını kıldırmak için yanından ayrılmıştır. Hz. Ömer'in aktardığı 'İkindiden sonra namaz yoktur.' rivayetine karşı çıkması, Hz. Âişe'nin Hz. Ömer ve diğerlerinin ikindi vakti girdikten sonra namaz kalmayı yasakladıklarını zannetmiş olmasındandır".³⁶

2.3. Büyüğün Süt Emmesi Hususundaki Görüşüne Yapılan Eleştiriler

Sahâbenin Hz. Âişe'ye eleştiri yönelttikleri bir başka konu ise: Rasûlullah'ın (s.a.s.) Ebû Huzeyfe'nin (ö. 12/633) eşi Sehle'ye büyüğün emmesi meselesine dair vermiş olduğu ruhsatı Hz. Âişe'nin umumî anlayıp, buna göre fetva vermesidir.

Urve b. Zübeyr'in (ö. 94/713) rivayetine göre: "Ebû Huzeyfe b. Utbe b. Rebiâ, Sâlim denilen azatlı kölesini evlatlık edinmişti. Ebû Huzeyfe, Sâlim'i oğlu gibi görmekteydi ve kardeşi Velid'in kızı Fâtıma ile evlendirmişti. Yüce Allah, Zeyd b. Hârise hakkında: "*Onları (evlatlıklarınızı) babalarının adları ile çağırın. Bu, Allah katında daha doğrudur. Eğer babalarını bilmiyorsanız onlar dinde kardeşleriniz ve dostlarınızdır*"³⁷ ayetini indirince bu evlatlıklar babalarına verildi. Babaları bilinmiyorsa, velilerine verildi. Bunun üzerine Ebû Huzeyfe'nin hanımı Sehle bnt. Süheyl Rasûlullah'a (s.a.s) gelerek: 'Ey Allah'ın elçisi! Biz Sâlim'i çocuğumuz gibi görüyorduk. Yanımıza serbestçe girip çıkıyordu, bazen benim başım da açık oluyordu. Evimizde de sadece bir oda var. Bu durumda Sâlim hakkında ne buyurursun?' diye sorunca, Rasûlullah (s.a.s) Sehle'ye: '*Onu beş defa emzir*' diye buyurdu. Sehle (dediği gibi yaptı ve) Sâlim'i sütü ile mahrem kıldı. Böylece Sehle, Sâlim'i kendisine sutoğul sayardı".³⁸

Bu haberin başka tariklerinde ise Sehle bnt. Süheyl'in, Sâlim'in kendi yanlarına serbestçe girip çıkmasından sonra Ebû Huzeyfe'nin hissettiği rahatsızlığı gidermek için konuyu Rasûlullah'a (s.a.s) iletmişti, Rasûlullah'ın (s.a.s) da Sehle'den Sâlim'i (süt ile haramlık oluşması için) emzirmesini isteyince, Sâlim'in yaşının büyük olmasından dolayı Sehle şaşırıp "O, kocaman bir adam! Nasıl emzireyim?" şeklinde cevap verdiği, bunun üzerine Rasûlullah'ın (s.a.s) da tebessüm ederek "Onun kocaman bir adam olduğunu biliyorum!"

³⁵ Ebû'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed el-Bağdâdî İbn Receb el-Hanbelî, *Fethü'l-bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Mahmûd b. Şa'bân b. Abdi'l-Maksûd vd. (Medine: Mektebetu'l-Ğurebâi'l-Eseriyye, 1996), 5/81.

³⁶ İbn Receb el-Hanbelî, *Fethü'l-bârî*, 5/85. Hz. Âişe ve bazı sahâbîlerin bu konuya dair Rasûlullah'tan (s.a.s) birbirine zıt olarak naklettikleri rivayetlerin sıhhatine dair geniş bir çalışma tarafımızca yapılmıştır.

³⁷ el-Ahzâb 33/5.

³⁸ Mâlik b. Enes, "Radâ", 537.

şeklinde mukabelede bulunduğu nakledilmektedir.³⁹

Rasûlullah'ın (s.a.s) bu fetvasına binaen Hz. Âişe, yanına girmesini arzu ettiği kimselere bu hükmü uygulamaya başlamıştı. Kız kardeşi Ümmü Külsûm'a (ö. 58/678'den sonra) ve erkek kardeşlerinin kızlarına, yanına almasını arzu ettiği erkekleri emzirmelerini emrediyordu. Anlaşıldığı kadarıyla Hz. Âişe, Rasûlullah'ın (s.a.s) Sâlim için verdiği hükmün genel olduğunu düşünmüş ve bunu kendisi de uygulamaya devam etmiştir. Zira nakledildiği gibi Hz. Âişe, yanına gelmesini hoş karşılamadığı olgunluk yaşına yaklaşmış köleleri, akrabalarına süt emdirerek yanına kabul etmesini sorgulayan ve kendisini uarmaya çalışan Ümmü Seleme'ye: "Rasûlullah'ta (s.a.s) senin için örnek yok mu?" diyerek kendisini savunmuş ve ardından Rasûlullah'ın (s.a.s) Sehle bnt. Sühey'l'e vermiş olduğu ruhsatı hatırlatmıştır.⁴⁰

Ancak bu konuda Hz. Âişe'ye sadece Ümmü Seleme'nin muhalif olmadığı bilakis Rasûlullah'ın (s.a.s) bütün zevcelerinin Hz. Âişe'ye karşı oldukları, bu tarz süt emme ile hiç kimsenin yanlarına giremeyeceğini belirttikleri ve bu ruhsatın sadece Sâlim'e ait olduğunu düşündükleri haber verilmektedir.⁴¹

Rasûlullah'ın (s.a.s) eşlerinin görüşünü destekleyecek mahiyetteki, İshâk b. Râhûye'nin (ö. 238/853) Kasım b. Muhammed'den (ö. 107/725 [?]) naklettiği, Rasûlullah'ın (s.a.s) bu ruhsatı sadece Sâlim'e özel olarak verdiği ve Sâlim dışında hiç kimseye bu şekilde ruhsat vermediğini ifade eden rivayet de bu duruma açıklık getiren önemli bir bilgidir.⁴²

Netice olarak Hz. Âişe'nin bu konu hakkındaki tutumunun kişisel kanaati olduğu ve Rasûlullah'ın (s.a.s) eşlerinin, kendisine yaptıkları itirazlarda haklı oldukları anlaşılmaktadır.

2.4. Ru'yetullah Konusundaki Görüşüne Yapılan Eleştiriler

Miraç münasebetiyle Rasûlullah'ın (s.a.s) Allah'ı (c.c) görüp görmediği konusunun bugün olduğu gibi sahâbe döneminde de tartışmalı bir konu olduğu anlaşılmaktadır. Bazı sahâbîler Rasûlullah'ın (s.a.s) Rabbini gördüğünü iddia ederken⁴³ Hz. Âişe'nin de içlerinde bulunduğu bazıları ise Rasûlullah'ın (s.a.s) Rabbini görmediğini iddia etmişlerdir.⁴⁴

Hz. Âişe'nin Kur'ân'a arz yöntemini kullanarak reddettiği rivayetlerden birisi de ru'yet hakkındaki haberlerdir. Belirtildiği üzere sahâbe arasında, Rasûlullah'ın (s.a.s) Allah'ı (c.c) görüp görmediği ihtilafıdır. Aralarında Abdullah b. Abbâs'ın da bulunduğu bazı sahâbîler "Rasûlullah (s.a.s) Rabbini görmüştür." ifade ederken;⁴⁵ Hz. Âişe ise bu görüşü

³⁹ Mâlik b. Enes, "Radâ", 26; İbn Mâce, "Nikâh", 36.

⁴⁰ Müslim, "Radâ", 29.

⁴¹ Mâlik b. Enes, "Radâ", 537; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 43/351; Buhârî, "Meğâzi", 12; Müslim, "Radâ", 31.

⁴² İshâk b. Râhûye, *el-Müsned*, 2/203.

⁴³ Tirmizî, "Tefsîr", 53.

⁴⁴ Tirmizî, "Tefsîr", 53.

⁴⁵ Tirmizî, "Tefsîr", 53.

tenkid ederek Rasûlullah’ın rabbini görmediğini ancak Cebrâil’i (a.s) görmüş olabileceğini söylemektedir.⁴⁶

Konuyla ilgili Mesrûk (ö. 63/683 [?]) Hz. Âişe’ye, “Rasûlullah (s.a.s) Rabbini görmüş müdür?” diye sorduğunda Hz. Âişe’nin kendisine böyle bir şeyin mümkün olmadığını, kim Muhammed’in (s.a.s) Rabbini gördüğünü söylerse Allah’a iftira etmiş olacağını (büyük bir hataya düşmüş olacağını) söylediğini nakletmektedir.⁴⁷

Hz. Âişe, bu konuda Abdullah b. Abbâs ve diğer sahâbîlerin rivayetlerini “*Gözler onu görmez, ama O gözleri görür. O lââtîf ve her şeyden haberdardır*”.⁴⁸ “*Hiçbir kimse yarın ne kazanacağını bilmez*”.⁴⁹ ve “*Allah bir beşer ile ancak vahiy ile veya bir hicap arkasından konuşur yahut bir elçi gönderip izniyle dilediğini vahyeder*”.⁵⁰ ayetlerine arz ederek tenkid etmiş ve red etmiştir.⁵¹

Hz. Âişe’nin hadislerin kabul ve reddinde kullandığı bilinen yöntemlerden biri olan Kur’ân’a arz yönteminde tamamen başarılı olduğu da söylenilemez. Nitekim ulemeden bazıları yer yer Hz. Âişe’ye itiraz ederek onun yanıldığını söylemekten geri kalmamışlardır.

Bu noktada Hz. Âişe’nin ru’yet konusundaki görüşünde yanıldığını söyleyenlerden biri, erken dönemde yaşadığı bilinen İbn Huzeyme’dir (ö. 311/924). İbn Huzeyme, Hz. Âişe’nin bu konuda yanıldığını ispat etmeye çalışmıştır. O, Hz. Âişe’nin rivayeti yanlış duymuş olma ihtimaliyle birlikte öfkeli bir zamanda ve güzelce rivayet edememiş olma ihtimali üzerinde durarak aynı konuda farklı görüşlere sahip olmalarından dolayı bir sahâbînin diğerine karşı “Allah’a iftira etmiştir” ifadesinin doğru olmayacağına dair değerlendirmelerde bulunmaktadır.⁵²

İbn Huzeyme değerlendirmesine şöyle devam etmektedir: “Ru’yet konusunda Âişe ile İbn Abbâs, Ebû Zerr (ö. 32/653), Enes b. Mâlik (ö. 93/711-12) arasında ihtilaf çıkmış, Âişe’nin ‘Rasûlullah (s.a.s) Rabbini görmemiştir.’ iddiasına karşın İbn Abbâs, Ebû Zerr ve Enes b. Mâlik Rasûlullah’ın (s.a.s) Rabbini gördüğünü iddia etmişlerdir. Ancak biz biliyoruz ki iddiasını ispat edenin görüşü geçerlidir, iddiasını temellendirmeyip sadece nefyedenin iddiası ise geçerli değildir. Bu noktadan bakıldığında Âişe, Rasûlullah’ın (s.a.s) kendisine Rabbini görmediğine dair bir haber verdiğinden bahsetmemektedir. Âişe ancak, okuduğu ayetleri te’vil ederek bu görüşe varmıştır”.⁵³

Diğer taraftan İbn Huzeyme, İbn Abbâs’ın, Tercümânü’l-Kur’ân olarak nitelendiğini belirterek bu konuda onun yalnız olmadığını da vurgulamaktadır. Bununla birlikte İbn

⁴⁶ Buhârî, “Tefsîr”, 287.

⁴⁷ Tirmizî, “Tefsîr”, 53.

⁴⁸ el-En’am 6/103.

⁴⁹ Lokman 31/34.

⁵⁰ eş-Şûrâ 42/51.

⁵¹ Buhârî, “Tefsîr”, 287.

⁵² Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme es-Sülemî en-Nîsâbü’l-İbn Huzeyme, *Kitâbü’t-tevhîd*, thk. Abdulazîz b. İbrahim eş-Şevvân (Riyâd: Mektebetü’r-Rüşd, 1994), 2/555.

⁵³ İbn Huzeyme, *Kitâbü’t-tevhîd*, 2/555.

Abbâs'ın görüşünü tercih ettiğini şöyle ifade etmektedir: "Ma'mer b. Râşid'in 'Bizim nezdimizde Âişe, İbn Abbâs'tan daha âlim değildir.' dediği gibi başta İbn Abbâs olmak üzere Rasûlullah'ın (s.a.s) Rabbini gördüğünü söyleyenler, iddialarını temellendirmişlerdir. Ancak bu durumu nefyeden Âişe ilene sahâbeden ne de Rasûlullah'ın (s.a.s) eşlerinden birisinin yahut tabîilerden birinin aynı görüşte oldukları bilinmemektedir. Dolayısıyla İbn Abbâs'ın ve ona tabi olan birçok kişinin Rasûlullah'ın (s.a.s) Rabbini gördüğü yönündeki görüşünü kabul etmek, Âişe'nin tek kalmış olduğu bu görüşünü kabul etmekten evladır".⁵⁴

Hz. Âişe'nin bu konuda yanıldığını ve Rasûlullah'ın (s.a.s) Rabbini gördüğünden bahseden rivayetlerin doğru ve makbul olduğunu savunanlardan biri de Nevevî'dir (ö. 676/1277). Nevevî meseleyi şöyle izah etmektedir: "Hz. Âişe, ru'yeti merfû bir hadise dayanarak reddetmiyor. Eğer bu husus hakkında bildiği bir rivayet olsaydı onu zikrederdi. Nitekim o, istinbatını ayetin zâhirinden anladığı manaya dayandırmıştır. Hâlbuki bu meselede sahâbeden bir kısmı kendisine muhalefet etmiştir. Usûl kaidesine göre; sahâbeden biri bir hükme varır, diğer bir sahabî de ona muhalefet ederse (artık) onun bu sözü kesin, bağlayıcı bir hüccet olmaz". Nevevî devamla başta Kâdî İyâz (ö. 544/1149) olmak üzere birçok âlimin de bu görüşte olduğunu belirtmiştir.⁵⁵

2.5. Ölülerin Dirileri İştmesi Konusundaki Görüşüne Yapılan Eleştiriler

Rasûlullah'tan (s.a.s) nakledilen rivayetlere göre ölümler dirilerin kelamını duyabilirler. Ancak bu durum zahirî anlamda Kur'an'ın bazı ayetlerine ters görüldüğünden tartışma konusu haline gelmiştir. Bu ihtilaflı konu, sahâbe döneminde başlayıp sonraki dönemlere kadar uzanmıştır. Sahâbe arasında, konuyla ilgili hadisin yanlış rivayet edildiğini savunanlar olduğu gibi ilgili hadisin doğru ıştırıldığını ve başka rivayetlerin bu hadisi desteklediğini savunanlar da olmuştur.⁵⁶

Rivayete göre Rasûlullah (s.a.s), Bedir savaşının sonunda, Kureyş'in önde gelen müşriklerinden yirmi dört kişinin cesetlerinin atıldığı kuyunun başına gelerek onlara: "Siz, Rabbinizin vadettiği azabı gerçek buldunuz mu?" diye seslenmiştir.⁵⁷ Bu rivayeti nakledenler arasında Hz. Ömer, Abdullah b. Ömer, Enes b. Mâlik, Abdullah b. Mes'ûd ve Ebû Talha el-Ensârî (ö. 34/654-55) gibi sahâbîler bulunmaktadır.⁵⁸

Naklolunduğuna göre: Rasûlullah (s.a.s) Bedir kuyusu (kalîb) üzerinde durup, içindeki ölümlere hitaben: "Siz, Rabbinizin vadettiği azabı gerçek buldunuz mu?" Sonra da "Şüphesiz şimdi onlar benim kendilerine söylemekte olduğum şeyi ıştırmedirler" buyurdu. Ancak daha sonra İbn Ömer'in bu rivayeti Âişe'ye anlatılınca o şöyle karşılık vermiştir:

⁵⁴ İbn Huzeyme, *Kitâbü't-tevhîd*, 2/555.

⁵⁵ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref Nevevî, *el-Minhâc Şerhu Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*, nşr. Dâru İhyâit-Türâsî'l-Arabiyye (Beyrut, 1973), 3/5.

⁵⁶ Şâdî Fevzî Muhammed Beşkâr, *Hayâtü'l-berzâh fî dav'i'l-kitâb ve's-sünne* (Filistin: Câmî'âtü'n-Necâhî'l-Vatânî, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 164.

⁵⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 26/279; Buhârî, "Meğâzî", 8.

⁵⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 26/279; Buhârî, "Cenâiz", 85; Müslim, "Cenâiz", 76, 77.

“Rasûlullah (s.a.s) ancak ‘Onlar şimdi benim kendilerine öteden beri söylemekte olduğum şeylerin gerçek olduğunu bilmektedirler’ buyurmuştur”. Hz. Âişe bunun ardından “Şüphesiz ki sen ölümlere işittiremezsin.”⁵⁹ ayetini ve “Sen kabirlerde olanlara da işittirecek değilsin.”⁶⁰ ayetini okudu.⁶¹

Konuyla ilgili Urve b. Zübeyr’in rivayeti ise şöyledir: “Âişe’nin yanında İbn Ömer’in ‘Şüphesiz ölüye, kabrinde kendi ailesinin ona ağlamasından dolayı azap edilir.’ sözünü Rasûlullah’a (s.a.s) nispet ettiği hatırlatıldı. Bunun üzerine Âişe şöyle cevap verdi: ‘İbn Ömer yanılmıştır. Allah ona rahmet etsin. Rasûlullah (s.a.s) ancak: ‘Şu muhakkak ki ölü kendi suçu ve günahı sebebiyle azap olunmaktadır; hâlbuki şimdi ehli onun üzerine ağlamaktadır.’ buyurmuştur.’ Daha sonra Âişe devamla dedi ki: ‘İbn Ömer’in bu yanılması Rasûlullah’ın (s.a.s) Bedir’de öldürülen müşriklerin bulunduğu kuyunun üzerinde dikilip ‘Benim söylemekte olduğum sözleri muhakkak işitmektedirler.’ dediğini iddia etmesi gibidir. Fakat Rasûlullah (s.a.s) Bedir kuyusunda bulunanlar hakkında: ‘Onlar şimdi benim kendilerine söylemekte olduğum sözlerin gerçek olduğunu bilmektedirler.’ buyurmuştur.’ Âişe bunları dedikten sonra ‘Şüphesiz ki sen ölümlere duyuramazsın’⁶² ve ‘Sen kabirlerde olanlara da işittirecek değilsin’⁶³ ayetlerini okudu.”⁶⁴

Her ne kadar Hz. Âişe, Abdullah b. Ömer’i hata etti veya yanıldı/vehmetti şeklinde eleştirse de hadis kaynakları tarandığında Abdullah b. Ömer’in rivayet ettiği hadisi mana olarak destekleyen rivayetlerin olduğu görülmektedir. Söz konusu rivayetler Enes b. Mâlik, Ebû Hüreyre ve el-Berâ b. Âzib (ö. 71/690 [?]) gibi sahâbîler tarafından nakledilmektedir. Rivayetlerin lafızları farklı olsa da anlamlarının aynı olduğu görülmektedir. İlgili rivayetin metni şu şekildedir: “Rasûlullah (s.a.s) şöyle buyurdu: ‘Kul kabrine konduğu ve yakınları dönüp gittiği vakit, onların ayak seslerini pekâlâ işitir’.”⁶⁵

Bu hadislerle dayanarak âlimlerin çoğunluğu, eğer ölümlerin defnedildikleri vakit duymaları caiz ise daha sonradan duymaları da caiz olur, görüşünü benimsemişlerdir.⁶⁶

Ancak ölümlerin, dirilerin kelamını işitmeyeceğine dair Hz. Âişe’nin görüşüne katılan âlimler de olmuştur. Bunlardan Kâdî Ebû Ya’lâ (ö. ?/?) “Hanefî âlimler bu görüşü takip etmiş, bu konuda Hz. Âişe’nin ictihadı gibi ictihad etmişlerdir.” şeklinde açıklamada

⁵⁹ en-Neml 27/80.

⁶⁰ Fâtır 35/22.

⁶¹ Buhârî, “Meğâzi”, 8.

⁶² en-Neml 24/80.

⁶³ Fâtır 35/22.

⁶⁴ Buhârî, “Meğâzi”, 8.

⁶⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 14/234, 15/ 463, 21/118; Buhârî, “Cenâiz”, 66, 85; Müslim, “Cennet” 70; Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 27; Hâkim en-Neysâbü’rî, *el-Müstedrek*, 1/536; Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik Bezzâr, *Müsnedü’l-Bezzâr*, thk. Sabri Abdilhâlik eş-Şafî vd. (Medine: Mektebetü’l’Ulûm ve’l Hikem, 2009), 3/53.

⁶⁶ Ebû’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî İbn Hacer, *Fethü’l-bârî bi-şerhi Sahîhi’l-Buhârî*, thk. . Abdulazîz b. Abdillâh b. Bâz (Beyrut: Dâru’l-Meârife, 1959), 3/234.

bulunmuştur.⁶⁷ Bazı âlimler ise söz konusu hadisi, ayetin zahiri manasına ters düştüğü için kusurlu bulmuşlardır. Fakat bu durumun Allah'ın (c.c) Rasûlullah'a (s.a.s) vermiş olduğu bir mucize olabileceğine hükmetmişlerdir.⁶⁸

İbn Ömer ve diğer sahâbîlerin naklettiği rivayetlere karşılık Hz. Âişe'nin onlara yönelttiği tenkidinin nasıl anlaşılması gerektiğini noktasında ise sonraki dönem âlimlerinin rivayetlere yaklaşım şeklini bilmek, sonuca gitmek açısından son derece önemlidir.

İbn Receb, konuya ilişkin rivayetleri verdikten sonra şöyle bir değerlendirme yapmaktadır: "İlim ehlinin çoğunluğu, *kalîb hadisi* ile amel etmişler ve hadisi rivayet edenlerin hata etmediklerini veya yanılmadıklarını belirtmişlerdir. Çünkü İbn Ömer, Ebû Talha ve olaya tanıklık edenler, hadisi bizzat Rasûlullah'tan (s.a.s) rivayet etmektedirler; Âişe'nin ise olaya tanıklık etmeden, 'Rasulullah ancak 'Benim önceden söylediklerimin gerçek olduğunu biliyorlar.' demiştir.' diye karşı çıkmaktadır. Ancak Âişe'nin bu sözü (esasen) itiraz ettiği rivayeti desteklemektedir. Çünkü ölünün bilmesi caiz olur ise işitmesi de caiz olur. Ölüm, görmeyi ve duymayı nefyettiği gibi bilmeyi de nefyeder. Eğer ölüm bir kısmına engel oluyorsa hepsine de engel olması gerekir".⁶⁹

Kabirdeki ölümlerin insanları duyması konusunda et-Taberî (ö. 310/923), Ebû Hüreyre ve Hz. Ömer'den rivayet edilen hadisleri nakledip, "*Sen ölümlere işittiremezsin.*"⁷⁰ Ayetinin, bu durumu nefyeden bir sonuç çıkarmadığını ifade ederek şöyle bir değerlendirme yapmaktadır: "... Bu konuda Rasûlullah'tan (s.a.s) naklettiğimiz her iki haber de sahîhtir, râvîleri âdildir; kendisine âdilin haber-i vâhidi ulaşan kişi için ona iman etmesi ve Allah'ın, dilediği kişiye dilediği zamanda işittireceğinin ikrarı gerekir..."⁷¹

İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ise ilim erbabının, İbn Ömer ve Enes b. Mâlik'in, kabirdekilerin dirilerin kelamını işiteceğine dair Rasûlullah'tan (s.a.s) naklettikleri rivayetleri sünnete muhalif olmadığından dolayı tercih ettiklerini, buna karşılık Hz. Âişe'nin bu rivayet hakkındaki görüşünü ise onun Bedir savaşında bulunmadığı gerekçesi ile tercih etmediklerini belirtmiştir.⁷²

İbn Teymiyye daha sonra Hz. Âişe'nin itirazına reddiye olarak şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "Rasûlullah'tan (s.a.s) sabit olan nass, onun sahâbesinin ve diğerlerinin te'vilinden/yorumundan önce gelir. Üstelik Kur'an-ı Kerim'de ölümlerin işitmesini nefy eden

⁶⁷ Ebû'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed el-Bağdâdî İbn Receb el-Hanbelî, *Ahvâlül-kubûr*, thk. Âtîf Sabir Şahin (Mısır: Daru'l-Ğaddu'l-Cedîd, 2005), 1/80.

⁶⁸ Ebu'l Berekât Nu'mân b. Muhammed Âlûsî, *el-Âyâtü'l-beyyinât fi 'ademi semâ'il-ı emvât alâ mezhebi'l-hanefiyyeti's-sâdât*, thk. Muhammed Nasiruddîn el-Elbânî (Beyrut: Mektebetü'l-İslamiyye, ts), 1/36-38.

⁶⁹ İbn Receb el-Hanbelî, *Ahvâlül-kubûr*, 1/80, 81.

⁷⁰ en-Neml 27/80.

⁷¹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Tehzîbü'l-âsâr*, thk. Mahmut Ahmed Şakir (Kâhire: Matbaatü'l Medenî, ts), 2/517.

⁷² Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm el-Harrânî İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım (Medine: Mecme'u'l-Melik Fahd li't-Tıbbâ'ati'l-Mushafi's-Şerif, 1995), 4/298.

bir nass da yoktur. Allah’ın (c.c) “*Sen ölümlere işittiremezsin*”⁷³ sözünden murad, normal işitme olup kâfirler için bir benzetmedir. Kâfirler Rasûlullah’ın (s.a.s) sesini (İslam’a davetini) duyuyorlardı; fakat kabul etmiyorlardı. Bu durum tıpkı şu ayet gibidir: “*Hidayet çağrısına kulak vermeyen kâfirlerin durumu, sadece çobanın bağırıp çağırmasını işiten hayvanların durumuna benzer. Çünkü onlar sağırdırlar, dilsizler ve körlerdir. Bu sebeple düşünmezler*”.⁷⁴ Mezkûr ölümler için normal duymanın bütün çeşitlerinin nefyedilmesi gerekmez. Aynı şekilde kâfirlerden sadece kendilerine fayda verecek duyma nefyedilmiştir. Diğer duyma çeşitleri ise onlardan nefyedilmemiştir”.⁷⁵

İbn Teymiyye konuyla ilgili sözlerini şöyle tamamlamaktadır: “Sahihayn ve diğer kitaplarda ‘*Ölü kendisini getirenlerin oradan ayrılırken ayakkabı seslerini pek âlâ işitir.*’ hadisi sabit olmuştur ve bu durum kabule münasip olduğu halde buna nasıl karşı çıkılır?!”.⁷⁶

İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) de ölümlerin dirilerin kelimelerini işitmeyeceği iddiasına karşılık “Sağırın işitmesinin nefyedilmesi ile ölümlerin işitmesinin birlikte nefyedilmesi, ikisinin de işitme kabiliyetine sahip olmadığıdır. Allah (c.c) kâfirleri Rasûlullah’ın (s.a.s) davetine kulak vermediklerinden dolayı ölümlere benzetmiştir...” diyerek Hz. Âişe’nin rivayeti arz ettiği ayetin konuyla ilgisinin olmadığını belirtmiştir.⁷⁷

Konuyla ilgi Süheylî (ö. 583/1185) ise Hz. Âişe’nin olayın gerçekleştiği Bedir savaşında bulunmadığını hatırlatarak, diğer sahâbîlerin orada buldukları için Rasûlullah’ın (s.a.s) lafzını daha iyi bellemiş olmaları ihtimali üzerinde durmaktadır. Nitekim sahâbîler Rasûlullah’a (s.a.s): “Ey Allah’ın Rasûlü! Kokuşmuş bir ceset topluluğuna mı sesleniyorsunuz?” deyince Rasûlullah (s.a.s) “*Siz benim dediklerimi onlardan (oradaki ölümlerden) daha iyi işitemezsiniz*”. Şeklinde cevap vermiştir. Dolayısıyla Süheylî’ye göre onların bu durumu bilmeleri caiz olunca, işitmeleri de caiz olur. Zira bu durum ya ruhun sorgu sırasında cesede tekrar dönmesi ve normal kulaklarının işitmesiyle gerçekleşir -ki bu görüş Ehl-i Sünnet’in görüşüdür- yahut da kabirdeki sorgunun normal cesede değil de kalp ve ruha yöneltileceğini iddia edenlerin görüşüne göre ruh kulağıyla gerçekleşecektir.⁷⁸

Süheylî’ye göre bu durum Allah’ın (c.c) şu sözü gibidir: “*Sağıra sen mi duyuracaksın, âmâyaya sen mi yol göstereceksin?*”⁷⁹ Allah kâfirleri, ölümlere ve sağırlara benzetmek suretiyle ölü ve sağır diye nitelendirmiştir. Hakikatte onlara işittiren Allah’tır, eğer dilerse Nebîsi veya bir başkası buna güç getiremez. Dolayısıyla Hz. Âişe’nin delil getirdiği ayetin iki cihetle konuyla ilgisi yoktur:

⁷³ en-Neml 27/80.

⁷⁴ el-Bakara 2/171.

⁷⁵ İbn Teymiyye, *Mecmû’u’l-fetâvâ*, 4/298, 299.

⁷⁶ İbn Teymiyye, *Mecmû’u’l-fetâvâ*, 4/299.

⁷⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye, *er-Rûh fi’l-kelam alâ ervâhi’l-emvât ve’l-ahyâ’ bi’d-delaili mine’l-Kitab ve’s-Sünne*, nşr. Daru’l Kütübî’l-İlmiyye (Beyrut, 1975), 1/45.

⁷⁸ Ebu’l-Kâsım Abdurrahman b. Abdillâh Süheylî, *er-Ravzü’l-ünûf*, thk. Mecdî b. Mansûr b. Seyyid eş-Şurfî (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, ts), 3/85, 86.

⁷⁹ ez-Zuhruf 43/40.

1. Bu ayet, kâfirleri imana davet hususunda inmiştir.

2. Bu ayet onlara, duyuranın Hz. Peygamber (s.a.s) olduğu vehmini nefyetmiştir. Allah (c.c) dilerse ancak kendisi duyurur, dilerse istediğini yapar, çünkü O her şeyi kadirdir.⁸⁰

İbn Hacer (ö. 852/1449) ise tam bir taraf belirtmese de yukarıda bahsi geçen âlimlerin konuya bakışlarını ele aldıktan sonra kendisine garip gelen bir bilgiyi şöyle açıklamaktadır: "... Garip olan ise İbn İshâk'ın (ö. 151/768) *el-Meğâzî* adlı eserinde Hz. Âişe'den Ebû Talha'nın rivayeti gibi bir rivayetin aktarılmasıdır. Eğer bu rivayet *mahfûz* ise sanki Hz. Âişe, şahid olmadığı için, birçok sahâbîden gelen "*Siz benim dediklerimi onlar kadar iyi işitemezsiniz.*" rivayetini inkârından dönmüş gibidir".⁸¹

Netice itibarıyla Hz. Âişe, İbn Ömer'in "*Şüphesiz şimdi onlar benim kendilerine söylemekte olduğum şeyi işittirmektedirler.*" rivayetini "*Şüphesiz ki sen ölümlere işittiremezsin.*"⁸² ile "*Sen kabirlerde olanlara da işittirecek değilsin.*"⁸³ ayetine muarız olduğunu söyleyerek tenkid etmiştir. Ancak konuyla ilgili rivayetlere bakıldığında İbn Ömer'in rivayetini destekleyen rivayetlerin fazlaca olduğu görülmektedir. Sahâbe arasında tartışmalı olan bu konu, sonraki dönemlerde de ele alınmış, genel itibarı ile Hz. Âişe'nin bu rivayete yapmış olduğu tenkidin -yukarıda verildiği üzere- çeşitli açılardan geçersiz olduğu belirtilmiştir.

Bütün bunlarla beraber nakledilen başka bir rivayete göre Hz. Âişe, yanına gelen bir Yahudi kadının kabir azabından bahsetmesi üzerine onu yalanlamış ve daha sonra emin olmak için konuyu Rasûlullah'a (s.a.s) sormuştur. Bunun üzerine Rasûlullah (s.a.s) ise "*O kadın doğru söylemiştir. Nefsim elinde olan Allah'a yemin olsun ki ölümlere, kabirlerinde hayvanların onları duyabileceği şeklide azap edilir*" şeklinde cevap vermiştir.⁸⁴ Bu rivayeti bizzat Hz. Âişe'nin haber vermesi, kendisinin sonradan diğer sahâbîlerin görüşüne döndüğünü ifade eden İbn Hacer'in değerlendirmesinin haklı olduğunu akıllara getirmektedir.

2.6. Rasûlullah'ın Ayakta Bevlettiği Rivayetine Muhalefetinden Dolayı Eleştirilmesi

Hz. Âişe'nin tenkid ettiği rivayetlerden biri de Rasûlullah'ın (s.a.s) ayakta bevlettiğine dair nakledilen haberdir. Hz. Âişe, kendi müşahedesine ters olduğu için Rasûlullah'ın (s.a.s) ayakta bevlettiğine dair rivayetlerin hatalı olduğunu iddia ederek bu

⁸⁰ Süheylî, *er-Ravzû'l-ünûf*, 3/86.

⁸¹ İbn Hacer, *Fethü'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, 8/303, 304; Elimizde matbu bulunan İbn İshak'ın el-Meğâzî'si kontrol edilmiş fakat böyle bir rivayetle karşılaşılmamıştır. Ancak İbn Hacer ise Fethü'l Bârî' de bahsetmiş olduğu rivayetin matbu olan nüshada bulunmayışı, İbn İshak'ın el-Meğazi diye meşhur olan Sîretü İbn İshâk adlı eserinin farklı nüshalarından kaynaklandığı söylenilebilir. Bu kanıyı destekleyecek mahiyette bilgiler İbn İshak'ın Sîretü İbn İshâk'ını tahkik eden Muhammed Hamidullah'ın giriş bölümünde bulunmaktadır. Bkz: Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Yesâr İbn İshâk, *Sîretü İbn İshâk*, thk. Muhammed Hamidullah (Mağrib: Ma'hadü'd-Dirâsat, 1976) (muhakkikin mukaddimesi 6).

⁸² en-Neml 27/80.

⁸³ Fâtır 35/22

⁸⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 42/466.

rivayet(ler)i nakledenlere itibar edilmemesi gerektiğini şöyle ifade etmektedir: "Her kim size Rasûlullah'ın (s.a.s) ayakta bevlettiğini haber verirse onu tasdik etmeyin! Çünkü Rasûlullah'ın (s.a.s) oturarak bevlettiğini gördüm."⁸⁵ Bu rivayetin başka bir tarıkinde ise: "Her kim sana Rasûlullah'ın (s.a.s) ayakta bevlettiğini anlattırsa onu tasdik etme! Çünkü Rasûlullah'a (s.a.s) Kur'ân indirildikten bu yana ayakta bevletmemiştir." dediği rivayet edilmektedir.⁸⁶

Hz. Âişe'nin itirazına sebep olan rivayet ise Ebû Huzeyfe'nin naklettiği "Rasûlullah (s.a.s) bir topluluğun çöplüğüne geldi ve orada ayakta bevletti"⁸⁷ minvalindeki rivayettir. Fakat Hz. Âişe'nin tenkid ettiği ve Rasûlullah'ın (s.a.s) bir fiilini haber veren bu rivayet, Ebû Huzeyfe dışında başka sahâbiler tarafından da nakledilmiş olup, Buhârî ve Müslim başta olmak üzere birçok müellif tarafından da tahrîc edilmiştir. Ayrıca rivayetin sıhhatine dair herhangi bir zayıflığın olmadığı kanaatine de varılmıştır.⁸⁸

Hz. Âişe'nin bu itirazına karşılık Süfyan es-Sevrî'nin (ö. 161/778) "Erkekler bu olayı Hz. Âişe'den daha iyi bilir" diyerek tepki verdiği ve Hz. Âişe'yi tenkid ettiği nakledilmektedir.⁸⁹

Hâkim, Ebû Huzeyfe'nin haberini destekleyecek bir başka rivayet olan "Rasûlullah (s.a.s) dizinin iç tarafında oluşan bir yaradan dolayı ayakta bevletmiştir"⁹⁰ bilgisini nakletmektedir. Hz. Âişe'nin Rasûlullah'ın (s.a.s) böyle bir fiilde bulunmadığını ifade ettiği rivayetini de veren Hâkim: "Bu hadis, Şeyhân'ın şartlarına göre sahih olmakla birlikte Şeyhân bunu tahrîc etmemiştir. Bana göre bunun sebebi ise Hz. Âişe'den nakledilen bu rivayetin, üzerinde ittifak ettikleri Ebû Huzeyfe'nin hadisine muhalif olduğunu görmeleridir" değerlendirmesinde bulunmuştur.⁹¹

Rasûlullah'ın (s.a.s) ayakta bevlettiğine dair rivayetlerin reddedilmesine karşı çıkanlardan İmam Şafiî'nin şöyle dediği nakledilmektedir: "Araplar, bel ağrısının tedavisi niyetiyle ayakta bevlediyordu. Dolayısıyla muhtemelen Rasûlullah (s.a.s) o sıralar bel ağrısının tedavisi için ayakta bevletmiştir".⁹²

Tahâvî ise ilgili rivayetleri incelerken şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "Ebû Huzeyfe'nin 'Rasûlullah (s.a.s) bir topluluğun çöplüğüne geldi ve orada ayakta bevletti.' rivayetini kabul etmek, Âişe'nin 'Her kim sana Rasûlullah'ın (s.a.s) ayakta bevlettiğini anlattırsa onu tasdik etme! Çünkü Rasûlullah'a (s.a.s) Kur'ân indirildikten bu yana ayakta

⁸⁵ İbn Mâce, "Tahâret", 14.

⁸⁶ İshâk b. Râhuye, *el-Müsned*, 3/892; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 41/495.

⁸⁷ İbn Mâce, "Tahâret", 13; Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme es-Sülemî en-Nisâbü'rî İbn Huzeyme, *Sahîhu İbni Huzeyme*, thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1980), 4/272.

⁸⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 38/282; Buhârî, "Vudû", 62; Müslim, "Tahâret", 73; Tirmizî, "Tahâret", 9; İbn Mâce, "Tahâret", 13.

⁸⁹ İbn Mâce, "Tahâret", 14.

⁹⁰ Hâkim en-Neysâbü'rî, *el-Müstedrek*, 1/290.

⁹¹ Hâkim en-Neysâbü'rî, *el-Müstedrek*, 1/295.

⁹² Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 1/164.

bevletmemiştir.' rivayetini kabul etmekten daha evladır. Çünkü Âişe'nin bu rivayeti, Rasûlullah'a (s.a.s) necasetten korunma ile ilgili ayet nazil olduktan sonra ve ondaki titizliği gördükten sonra naklettiği bir rivayettir. Ebû Huzeyfe ise bu rivayeti, ayet nazil olduktan sonra Medine'de rivayet etmiştir. Buradan anlaşılıyor ki kişi necasetten emin olabilirse ayakta bevletmesinde bir sakınca yoktur. Ayrıca Âişe'nin Rasûlullah'ın (s.a.s) oturarak bevlettiğini söylemesi ayakta bevletmediği anlamına gelmemektedir. Çünkü o sırada Rasûlullah'ın (s.a.s) oturarak bevlettiğini görmüş olabilir. Bundan dolayı Rasûlullah'ın (s.a.s) bir vakitte oturarak bevletmesi caiz olduğu gibi başka bir vakitte ayakta bevletmesi de caizdir. Kaldı ki Rasûlullah'tan (s.a.s) ayakta bevletmeyi kerih gördüğüne dair hiçbir şey nakledilmemiştir. Bilakis ashabından birden fazla kişiden Rasûlullah'ın (s.a.s) ayakta bevlettiğine dair rivayetler nakledilmiştir".⁹³

Sonuç olarak Hz. Âişe, tenkid edip tasdik etmediği Ebû Huzeyfe'nin rivayetinden dolayı tenkidlere maruz kalmıştır. Ebû Huzeyfe'nin nakletmiş olduğu rivayetin ise hatalı olmadığı belirtilmiştir. Kaldı ki aralarında Hz. Ömer, Hz. Ali, Sa'd b. Ubâde (ö. 14/635 [?]), Ebû Hüreyre gibilerinin bulunduğu bir kısım sahâbenin de ayakta bevlettiği nakledilmiştir.⁹⁴

Kanaatimizde de Hz. Âişe, Rasûlullah'ta (s.a.s) hep müşahede ettiği durumdan dolayı Rasûlullah'ın (s.a.s) ayakta bevledebileceğine dair diğer ihtimali hiç düşünmemiş ve kendi görüşünün haklılığını dile getirmiştir. Ancak Hz. Âişe'nin rivayetini destekleyecek başka bir rivayete rastlanmamaktadır. Anlaşıldığı üzere Rasûlullah'ın (s.a.s) ayakta bevletmesi, onun sürekli yaptığı bir sünnet değil bilakis bir sebebe binaen yaptığı bir fiildir. Bu sebepler arasında dizinin iç tarafında oluşan bir yaradan dolayı⁹⁵, belindeki ağrısının tedavisi amacıyla⁹⁶, kavmin çöplüğüne vardığında müsait bir yer olmadığından zarurî olarak⁹⁷ veya nadir de olsa bir maslahattan dolayı⁹⁸ ayakta bevletmiş olması ihtimalleri bulunmaktadır.

2.7. 'Kedi Hadisi'ne İtirazı Sebebiyle Eleştirilmesi

Hz. Âişe'nin algısına ve kanaatine aykırı geldiğinden dolayı tenkid ettiği ve bundan dolayı eleştirildiği rivayetlerden biri de Ebû Hüreyre'nin naklettiği: ölünceye kadar eziyet edilen kediden dolayı verilecek cezayı anlatan rivayettir.

Kaynaklarda, rivayeti nakledenlerden Alkame'nin (ö. 62/682) şöyle dediği yer almaktadır: "Biz bir gün Hz. Âişe'nin yanındaydık. Derken içeriye Ebû Hüreyre girdi. Hz. Âişe ona, 'Bir kadın, bağlayıp doyurmadığı ve sulamadığı kediden dolayı azap gördü.' diye hadis rivayet eden sen misin?' dedi. Ebû Hüreyre, 'O hadisi ondan (s.a.s) duydum.' dedi. Bunun

⁹³ Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, 4/267.

⁹⁴ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 1/115, 116.

⁹⁵ Hâkim en-Neysâbü'rî, *el-Müstedrek*, 1/290.

⁹⁶ Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 1/164.

⁹⁷ İbn Mâce, "Tahâret", 13.

⁹⁸ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Abdiddâim Birmâvî, *el-Lâmi'u's-sabîh bi-şerhi'l-Câmi's-Sahîh*, thk. Komisyon (Suriye: Dâru'n-Nevâdir, 2012), 2/ 310.

üzerine Hz. Âişe 'Sen o kadının kim olduğunu biliyor musun? O kadın, öyle yaparken aynı zamanda kâfir idi. Çünkü mü'min bir kimse Yüce Allah'a, bir kedi yüzünden azap edilmeyecek kadar sevgilidir. Bu nedenle Rasulullah'tan (s.a.s) hadis rivayet ederken nasıl rivayet ettiğine iyi bak!'.⁹⁹

Görüldüğü üzere Hz. Âişe, kediden dolayı insana azap edilemeyeceğini söyledikten sonra azap edilen kadının Müslüman olmadığı için azaba dâçar olduğunu ve Ebû Hüreyre'nin, naklettiği rivayeti iyi belleyemediğini iddia ederek itirazda bulunmaktadır. Ancak Ebû Hüreyre'nin, hadisi iyi belleyemediği iddiasına yönelik bu itiraz karşısında ilgili rivayetlere bütüncül olarak bakıldığında muasır âlimlerden Yûsuf el-Karadâvî'nin de belirttiği gibi, itirazın isabetli olmadığı görülür. Zira Ebû Hüreyre konuyla ilgili rivayetinde tek kalmamıştır.¹⁰⁰ Bilakis konuyla ilgili Câbir b. Abdillâh (ö. 78/697), Esmâ bnt. Ebû Bekir (ö. 73/692), Abdullah b. Amr'dan (ö. 65/684-85) da Ebû Hüreyre'nin rivayetini destekleyen rivayetler nakledilmiş; fakat hiçbir rivayette, azap edilen kadının kâfir olduğu belirtilmemiştir.¹⁰¹

Nitekim Abdullah b. Ömer'den (r.a.) nakledildiğine göre Rasûlullah (s.a.s) şöyle buyurmuştur: "Bir kadın, bir kedi yüzünden azaba uğratıldı. Çünkü açlıktan ölünceye kadar kadın onu hapsetti. Bundan dolayı da cehenneme girdi. Allah ona şöyle buyurdu: 'Kediyi hapsettiğinde onu ne doyurdun ne suladın ne de onu serbest bıraktın ki yeryüzündeki haşarelerden yesin!'"¹⁰²

Rivayet ile ilgili Kâdî İyâz'ın 'Kadın, kâfir olduğundan dolayı azap göreceğine hamlolunur' değerlendirmesini isabetli bulmayan Nevevî, hadisteki kadının kafir olduğuna dair herhangi bir işaret olmadığını ifade ederek 'açıkça belirtildiği üzere kadına, kediyi ölünceye kadar ısrarla hapsederek işkence ettiği için azap edildiği; çünkü küçük günahlarda ısrarın onu büyük günah yapacağını belirtmektedir.¹⁰³

Yûsuf el-Karadâvî de konuyla ilgili rivayetleri verdikten sonra şöyle değerlendirme yapmaktadır: "Mü'minlerin annesi Âişe, Ebû Hüreyre'nin hadisini, Rasûlullah'tan (s.a.s) işittiği hadisin metnini iyice belleyemediği zannıyla reddetmiştir. Âişe'nin delili, bir kediden dolayı mü'min bir kimseye azap edilmesini çok görmesidir. Çünkü Allah katında mü'min, konuşmayan bir hayvan yüzünden cehenneme atılmayacak kadar değerlidir. Allah, Âişe'yi bağışlasın! O, burada çok önemli bir şeyden gafil davranmıştır. Zira burada açlıktan ölünceye kadar kediyi hapseden kadının kalbinin donuk olmasına, Allah'ın zayıf yaratıklarına karşı katılığına ve merhamet ışıklarının kalbine girmediğine dair açık bir delil

⁹⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 16/424; Süleyman b. Dâvûd Tayâlisî, *Müsnedü Ebî Dâvûd et-Tayâlisî*, thk. Muhammed Abdulmuhsin et-Turkî (Kâhire: Dâru Hicr, 1999), 4/28; Ahmed b. Abdillâh b. İshâk Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Târîhu Esbehân*, thk. Seyyid Kesrevî Hasan (Beyrut: Dâru'l Kütübi'l İlmiyye, 1990), 2/154.

¹⁰⁰ Yûsuf el-Karadâvî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, çev. Bünyamin Erul (İstanbul: Nida Yayıncılık, 2014), 160.

¹⁰¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 11/374, 23/261; Buhârî, "Müsâkât", 10; Müslim, "Küsûf", 9.

¹⁰² Buhârî, "Müsâkât", 10; Müslim, "Selâm", 151; Dârimî, "Rikâk", 93.

¹⁰³ Nevevî, *el-Minhâc*, 6/207, 208.

vardır. Cennete ise ancak merhametli olan kimseler girer. Allah ancak merhametli olan kimselere merhamet eder. Eğer o kadın, yerdekilere merhamet etseydi, yüce Allah da ona merhamet ederdi".¹⁰⁴

3. HZ. ÂİŞE'NİN SİYASÎ HAYATINA YÖNELİK ELEŞTİRİLER

Hz. Âişe, Rasûlullah (s.a.s) döneminde siyaset sahnesinde neredeyse hiç görülmemiştir. Ancak kendisinin de rivayet ettiği üzere kura sonucu Rasûlullah (s.a.s) ile bazı seferlere katılmıştır. Yine Rasûlullah (s.a.s) ile Müslüman kadınlar arasında, ailevî meseleler hususunda aracılık yapmıştır.¹⁰⁵ Bunun dışında Rasûlullah (s.a.s) döneminde siyasî olarak aktif rol aldığı söylenilemez.

Rasûlullah'ın (s.a.s) vefatından sonra da ilk iki halife döneminde siyasî hadiselere müdahil olmamıştır. Genel olarak Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer ile münasebeti karşılıklı olumlu bir zeminde devam etmiştir.¹⁰⁶ Ancak Hz. Osman dönemine gelince, diğer bazı sahâbîler gibi o da halifenin bazı icraatlarından rahatsız olmuş ve siyasî bir takım tasarruflarda bulunmuştur. Bu tasarrufları sebebiyle de kendisine tenkidler yöneltilmiştir.

3.1. Halife Hz. Osman'ın Kararlarına Karşı Çıkması Sebebiyle Eleştirilmesi

Hz. Osman'ın, halifelığının ikinci yarısındaki bazı karar ve tasarrufları kendisine karşı ciddi bir muhalefetin oluşmasına neden olmuştur. Hz. Âişe de Hz. Osman'ın bu tasarruflarından dolayı ona karşı oluşan bu muhalefetin başında yer alanlardandır. Hz. Âişe'nin, halifelığının ikinci yarısından sonra, hilafeti boyunca Hz. Osman'a karşı muhalefet cephesinde olduğu görülmektedir.¹⁰⁷

Hz. Âişe'nin, halife Hz. Osman'ın kararlarına karşı açıkça muhalefet ettiği ve karşılığında tenkid aldığına dair nakledilen rivayetlerden biri şöyledir:

Halifeye Kûfe valisini şikâyet edenler aradıklarını Hz. Osman'da bulmayınca Hz. Âişe'nin yanına gelerek durumu anlatırlar. Hz. Âişe: "*Osman hadleri iptal etti ve şahitleri de tehdit etti!*" diye bağırır. Bunun üzerine Hz. Osman da ona hitaben '*Bu işten sana ne! Muhakkak ki sana evinde oturman emredildi'* şeklinde onu tenkid eder. Bu olaydan dolayı bazıları Hz. Âişe'yi haklı bulurken bazıları da 'kadınların bu gibi şeylere karışmaya hakkı yoktur' diyerek Hz. Âişe'yi eleştirmişlerdir.¹⁰⁸

Hz. Âişe'nin Hz. Osman'ın kararlarına müdahil olup ona karşı çıktığı ve bunun sonucunda Hz. Osman tarafından ciddi bir şekilde ikaz edildiğine dair şöyle bir rivayet nakledilmektedir:

¹⁰⁴ Yusuf el-Karadâvî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, 159-160.

¹⁰⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 41/353; Buhârî, "Şehâdet", 15, "Hibe", 13; Müslim, "Tevbe", 56; İbn Mâce, "Nikâh", 47.

¹⁰⁶ Mustafa Fayda, "Âişe", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/202.

¹⁰⁷ Harun Reşit Demirel, "Hz. Âişe ve Siyaset (Hadis-Haber ve Tarihi Bilgiler Işığında)", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/3 (2020), 132.

¹⁰⁸ Belâzûrî, *Ensâbu'l-eşrâf*, 5/522; Demirel, "Hz. Âişe ve Siyaset (Hadis-Haber ve Tarihi Bilgiler Işığında)", 132.

Halife Hz. Osman ile Ammâr b. Yâsir (ö. 37/657) arasında bir meseleden dolayı sürtüşme meydana gelir. Daha sonra halife namaz kıldırmak için mescide girdiğinde Ammâr’ın yanında toplanıp sohbet ettiği bazı sahâbîleri görür ve dağılmaları için biraz sert davranır. Tam namaza başlayacakken Rasûlullah’ın (s.a.s) hücrelerinden “Ey İnsanlar! Dinleyin! Allah’ın emrini terk ettiniz ve O’nun Rasûlüne de muhalefet ettiniz” şeklinde iki kadın sesi yükselir. Çok geçmeden konuşanların Hz. Âişe ve Hz. Hafsa (ö. 45/665 [?]) oldukları anlaşılır. Hz. Osman, namazı tamamladıktan sonra kalabalığa dönerek: “Bu iki fitneci kadın namazda insanları fitneye sokuyorlar. Bunları ya susturursunuz ya da bana söylemesi helal olan bütün kötü lafları onlara söyleyeceğim!” şeklinde ağır konuşur. Halifenin bu sözleri bazı sahâbîleri gücendirir, hatta olay sözlü atışmalar yapmaya kadar varır.¹⁰⁹

Hz. Osman, hilafeti sırasında bazı sahâbenin yaptığı yanlışlar üzerine onlara sert davranma yetkisini kendisinde buluyordu. Ancak bu durum başta Hz. Âişe olmak üzere bazı sahâbîlerin tepkisini de beraberinde getirmiştir. Hz. Osman’ın bazı kararlarının hatalı olduğunu düşünen Hz. Âişe, her fırsatta sert bir şekilde onu eleştirmeye çalışmış; bunun karşısında da Hz. Osman’ın kendisine aynı şekilde tenkidler yöneltmesine sebep olmuştur. Hz. Osman’ın sahâbîlere sert davrandığı haberini alan Hz. Âişe bunu duyunca zaten araları açık olan Hz. Osman’ın insanlara konuştuğu bir sırada gelip elinde bulunan Rasûlullah’ın (s.a.s) gömleğini göstererek “Ey Müslümanlar topluluğu! Bu Rasûlullah’ın (s.a.s) elbisesidir, daha eskimedi; ancak Osman onun sünnetini eskitti” ifadesini kullanır. Bunun üzerine Hz. Osman da “Allah’ım, beni kadınların hilelerinden koru, çünkü onların hileleri büyüktür” diye karşılıkta bulunur.¹¹⁰

Hz. Âişe, kararlarına karşı memnun olmadığı Hz. Osman ile halifeliği boyunca birçok kez karşı karşıya gelmiştir. Hatta kendisinin civar beldelere mektuplar yazarak halkı Hz. Osman’ın hilafetine karşı isyana teşvik ettiği de nakledilmiştir.¹¹¹

Bir başka rivayete göre Hz. Âişe’nin, Mekke’ye gitmek için hazırlıklarını yaptığı sırada Hz. Osman’ın tavsiyelerine sinirlenerek: “Öldürün onu, Allah da onu öldürsün!” diyerek Hz. Osman’a olan tepkisini dile getirdiği de nakledilmiştir.¹¹²

Hemen belirtmek gerekir ki mezhebî saikler de gözeten bazı tarihçilerin eserlerinde sahâbe hakkında sert ithamlar içeren bu ve buna benzer rivayetler karşısında ihtiyatlı

¹⁰⁹ Abdurrazzâk es-San’ânî, *el-Musannef*, 11/354, 355; Ebü’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî İbn Hacer, *el-Metâlibü’l-âliye bi Zevâidi’l-Mesânîdi’s-Semâ’niyye*, thk. Komisyon (yrs: Dâru’l-Âsime, 2000), 16/519; Demirel, “Hz. Âişe ve Siyaset (Hadis-Haber ve Tarihi Bilgiler Işığında)”, 134.

¹¹⁰ Ahmed b. Ebî Ya’kûb b. Ca’fer Ya’kûbî, *Târîhü’l-Ya’kûbî*, thk. Martijn Theodoor Houtsma (Leiden (Hollanda): Matba’atu Brill, 1883), 2/204.

¹¹¹ Ebûbekir b. el-Arâbî el-Mâlikî İbnü’l-Arabî, *el-Avâsım mine’l-kavâsım*, thk. Muhibbuddîn el-Hâtib (Kâhire: Mektebetü’s-Sünne, 1991), 142.

¹¹² Ebû Abdillâh Muhammed b. Amr Fahrüddîn er-Râzî, *el-Mahsûl*, thk. Tahâ Câbir Feyyâd el-’Alevânî (Beirut: Müessesetü’r-Risâle, 1997), 4/343; Mustafa Günel, *Hz. Ali Dönemi ve İç Siyaset* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 78-81.

olmak gerekmektedir. Özellikle Şîa'ya mensup bazı tarihçilerin kendi mezhep veya fırkalarının çıkarları adına bâtinî yorumlar, tefsirler ve uydurma haberler kullandıkları bilinen bir gerçektir.

3.2. Halife Hz. Ali'ye Muhalefeti Sebebiyle Eleştirilmesi

Hiz. Osman şehit edildikten sonra Müslümanlar arasında kimin yeni halife olacağı hususunda tartışma çıkmıştır. Öteden beri halifelik makamını kendisinin idare edebileceğini düşünen Hiz. Ali'nin artık karşısında güçlü bir aday da yoktur.¹¹³ Ancak anlaşıldığı kadarıyla Hiz. Ali bu iş için aceleci davranmamış, sahâbeden ileri gelenlerin görüşlerini de almak istemiştir. Bu arada bir grup Müslüman da kendisine gelerek halifelik makamına daha layık başka bir kimsenin olmadığını belirtip halife olmasını ondan istemişlerdir. Medine'de bulunan isyancılar da yeni halifenin kimliği hususunda görüş birliği sağlanmayınca, Medineliler'in seçecekleri halifeye kendilerinin de bağlı olacaklarını bildirmişlerdir. Nihayetinde Hiz. Ali, Hiz. Osman'ın şehit edilmesinden sonra halifelik makamına geçen dördüncü halife olmuştur.¹¹⁴

Bu hadiseler esnasında hac farızasını yerine getirmiş olup Mekke'den Medine'ye doğru yol alan Hiz. Âişe, Halife Osman'ın şehit edildiğini, onun yerine Hiz. Ali'nin halife olduğunu öğrenince¹¹⁵ "Allah'a yemin olsun ki Osman mazlum olarak öldürüldü. Kesinlikle onun kanını talep edeceğim!" diyerek Mekke'ye geri dönmüştür. Bu sırada orada bulunan Abd b. Ebî Seleme (ö. 83/702), Hiz. Âişe'ye hitaben: "Niye böyle diyorsun! Allah'a yemin olsun ki Osman'a ilk karşı gelenlerden birisi sensin. Ayrıca onun büyük hatalara düştüğü için öldürülmesi gerektiğini söylüyordun!" diye karşılık vererek Hiz. Âişe'nin bu durumunu bir şiirle tenkid etmiştir. Hiz. Âişe'nin ise: "Evet, öyle demiştim. Ancak şimdi o düşüncelerimden vazgeçtim" cevabını verdiği nakledilmiştir.¹¹⁶

Bir başka rivayette ise Hiz. Âişe, Hiz. Osman'ın ölüm haberini alınca ağlayarak "Osman öldürüldü, Allah rahmet eylesin!" şeklinde üzüntüsünü ifade edip failerini kınamaya başlayınca yanında bulunlardan Ammâr kendisine hitaben: "Daha düne kadar insanları onun aleyhine kışkırtıyordun, şimdi de ona ağlıyorsun!" diyerek Hiz. Âişe'nin bu durumu karşısında şaşkınlığını gizleyememiştir.¹¹⁷

Neticede Hiz. Âişe, Hiz. Osman'ın öldürülmesine karşı çıkanlar ve halifenin intikamını almak isteyenlerle birlikte Müslümanlar arasındaki ihtilafa son vermek maksadıyla

¹¹³ Ebü'l-Hasen İzzeddin Alî b. Muhammed el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmurî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arâbî, 1997), 2/570; Ahmet Akbulut, *Sahâbe Dönemi İktidar Kavgası* (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 171.

¹¹⁴ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhü't-Taberî*, nşr. Dâru't-Türâs (Beyrut, 1967), 4/427; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 2/553-556; Akbulut, *Sahâbe Dönemi İktidar Kavgası*, 168.

¹¹⁵ et-Taberî, *Târîhü't-Taberî*, 4/444.

¹¹⁶ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 2/570; Fahrüddîn er-Râzî, *el-Mahsûl*, 4/365, 4/444.

¹¹⁷ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-siyâse*, thk. Alî Şîrî (Beyrut: Dâru'l-Edvâ', 1990), 1/66.

Basra’ya gitme kararı alır.¹¹⁸ Bu haberi alan Halife Hz. Ali de Basra’ya hareket eder ve yolda Küfeliler’e gönderdiği mektupla Hz. Osman’ın kanını talep edip Basra’ya hareket edenleri şöyle tenkid eder: “Olanları işitin, bilin diye size, Osman’ın başına gelenleri haber veriyorum. İnsanlar onu karalarken ben muhacirden biri olarak onu daha fazla memnun ettim, daha az kırdım, kınadım. Talha ve Zübeyr’in onun hakkındaki en yumuşak teğannîleri bile kabaydı. Âişe’den, ona karşı kızgınlıkta bir aşırılık vardı...”¹¹⁹

3.3. Hz. Ali’ye Muhalefet İçin Basra’ya Gitmesinden Dolayı Eleştirilmesi

Hz. Âişe’nin Basra’ya gitme kararını hatalı bulup, onu bu karardan vazgeçirmek isteyenlerin başında Rasûlullah’ın (s.a.s) zevcelerinden Ümmü Seleme gelmektedir.¹²⁰ Hz. Âişe beraberindekilerle Basra’ya gidecekleri vakit, Ümmü Seleme’nin de kendileriyle beraber Basra’ya gelmesinin gerektiğini söyleyerek onu ikna etmeye çalışınca Ümmü Seleme, Hz. Âişe’nin bu hareketinin yanlış olduğunu bir mektupla şöyle anlatmaya çalışmıştır:

“Muhakkak ki sen Rasûlullah (s.a.s) ile ümmeti arasında özel bir bağsın. Sana emredilen örtüne bağlı kalman, Rasûlullah’ın (s.a.s) saygınlığının bir göstergesi olacaktır. Kaldı ki Kur’ân seni temize çıkartmış olduğu halde (bir daha) onu açma! Oturmakla emrolunduğun evde sessiz sakin otur! Bu Ümmetin arkasında Allah vardır. Zaten Rasûlullah (s.a.s) senin konumunu belirlemiştir. Sana bir sorumluluk vermek isteseydi verirdi. Muhakkak ki dinin direğinde bir yamulma meydana geldiğinde veya bir çatlama oluştuğunda bunun kadınların eliyle düzeltilemeyeceğini biliyorsun. Bilakis kadınların cihadı, gözlerini kapamak ve eteklerini toplamaktır (bu işlerden uzak durmaktır). Rasûlullah (s.a.s) senin bir devenin sırtında çöllerde ve dağ eteklerinde bir pınardan diğerine gittiğini görseydi, ona ne diyecektin? Amacının ne olduğunu Allah biliyor. Ayrıca (yarın ahirette) Rasûlullah’a cevap vereceksin. Allah’ın sana farz kıldığı örtüye leke sürerek Allah ve Rasûlullah’ın örtüye verdikleri değeri terk ettin! Şayet bana, senin arzuladığın şeyleri yerine getirdikten sonra cennete gir denilse, şüphesiz ki üzerime farz kılınmış örtüye leke sürmekten dolayı Allah ile karşılaşmaktan hayâ ederim. Bunun için (benim sana tavsiyem): evini kendine perde kıl ve bunu, O’na kavuşana kadar muhafaza et. Bu hal üzere olduğun müddetçe Allah’a daha çok itaatkâr olursun. Ayrıca evinde oturduğun müddetçe dine daha çok hizmet etmiş olursun. Şayet Rasûlullah’ın (s.a.s) söylediklerini şimdi sana hatırlatmış olsam, yılanın ısırıldığı gibi beni ısırırdın!”¹²¹

¹¹⁸ Fayda, “Âişe”, 2/203.

¹¹⁹ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve’s-siyâse*, 1/86; Şerîf er-Radî, *Nehcü’l-Belâğâ*, thk. Muhammed Abduh (Beirut: Müessesetü’l-Ma’ârif, 1990), 538; Adnan Demircan, *Hz. Ali Dönemi Ehl-i Beyt* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2014), 102.

¹²⁰ Ya’kûbî, *Târîhü’l-Ya’kûbî*, 2/209-210; İbn Kuteybe, *el-İmâme ve’s-siyâse*, 1/76.

¹²¹ Ebû Ömer Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed el-Endelûsî İbn Abdırabbih, *el-İkdü’l-ferîd*, nşr. Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye (Beirut, 1984), 5/66; İbn Kuteybe, *el-İmâme ve’s-siyâse*, 1/76; Ya’kûbî, *Târîhü’l-Ya’kûbî*, 2/209-210.

Ümmü Seleme'nin Hz. Âişe'ye gönderdiği bu mektubun tarihî kaynaklarda mevcut olmasının yanında sözlük mahiyetinde yazılan eserlerde de bulunması haberin doğru ve vaki' olabileceğine işaret olsa gerektir.¹²²

Bu haberi destekler mahiyetteki başka bir rivayette ise: Hz. Âişe Basra'ya gitme kararı aldığında Ümmü Seleme bundan haberdar olmuş ve bunu yapmamasını istemiştir. Ayrıca Basra'ya gitmesi durumunda kendisiyle konuşmayacağını belirtmiştir. Ancak Hz. Âişe Basra'ya gidip (savaştan sonra yenilip) Medine'ye döndüğünde Ümmü Seleme'nin ona: "Ey laf anlamayan (kadın)! Sana demedim mi?! Ey laf anlamayan (kadın)! Ben seni uyardım mı?!" diyerek -kendisini azarlayarak-sitemde bulunduğu kaynaklarda yer almaktadır.¹²³

Hz. Âişe ve beraberindekiler Basra'ya doğru ilerlerken Sa'îd b. el-'Âs (ö. 59/679) ve Muğîre b. Şu'be (ö. 50/670) onlarla karşılaşır. Sa'îd ve Muğîre, Hz. Âişe'ye nereye ve niçin gittiğini sorarlar, Hz. Âişe de Hz. Osman'ın kanını talep etmek için Basra'ya gideceklerini bildirir. Bunun üzerine Sa'îd, Hz. Âişe'ye "İşte! Osman'ın katilleri yanındakilerdir." diye cevap verir. Daha sonra aynı soruyu Mervân b. Hakem'e (ö. 65/685) sorarlar Mervân da aynı cevabı verince Sa'îd b. el-'As, Talha (ö. 36/656) ve Zübeyr'e (ö. 36/656) işaret ederek "Osman'ı öldürenler, seninle bulunan şu iki adamdır. Bunlar halifeliği kendileri üstlenmek istemekteler." şeklinde karşılık verir. Daha sonra Muğîre ve Sa'îd'in, insanlara dönmeleri için nasihatte bulunup yanlarından ayrıldıkları nakledilmiştir.¹²⁴

Hz. Âişe, Basra yakınlarına geldiğinde Basra'nın ileri gelenlerinden Zeyd b. Sûhân'a, kendilerine Hz. Osman'ın kanını talep etmede yardım etmesi gerektiğini bildiren bir mektup göndermiştir. Buna karşılık Zeyd de şöyle bir mektupla cevap vermiştir: "... Muhakkak ki senin emrolunduğun husus ile bizim emrolduğumuz husus farklıdır: Sen evinde oturmakla emrolundun, biz ise fitne olmayana dek insanlarla savaşmakla emrolunduk. Ancak (bakıyorum ki) sen emrolunduğumuzu terk ettiğin gibi bizim de emrolunduğumuzu terk etmemiz için (mektup) yazıyorsun".¹²⁵ Zeyd b. Sûhân böylece Hz. Âişe'nin tavrının hatalı olduğunu ifade ederek onu tenkid etmiştir.

Yine Hz. Âişe'nin Basra'ya gelmekle hata ettiğini düşünen, aralarında Hz. Ali'nin Basra valisi olan Osman b. Huneyf ve Basra eşrafından bazıları; Hz. Âişe'nin yanına gelerek

¹²² Ebû Ubeyd Ahmed b. Muhammed Herevî, *el-Garîbeyn fi'l-Kur'ân ve'l-Hadîs*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Riyâd: Mektebetü Nizâr Mustafâ el-Bâz, ts.), 3/880; Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fi garîbi'l-hadîs*, thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1979), 2/353.

¹²³ Ebu'l-Hasen Muhammed b. Ali Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, thk. Ali Muhammed Muavvaz, 'Âdil Ahmed Abdulmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 15/447; Ebu'l-Bekâ Kemâluddîn Muhammed b. Mûsâ Demîrî, *en-Necmü'l-vehhâc fi şerhi'l-Minhâc*, thk. Komisyon (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2004), 10/91.

¹²⁴ İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-siyâse*, 1/82.

¹²⁵ et-Taberî, *Târîhü't-Taberî*, 4/476, 477; İbn Abdirabbih, *el-'İkdü'l-ferîd*, 5/67.

kendisinin yanlış yolda olduğunu, Allah’ın kendisine emrettiği yerde bulunması gerektiğini söyleyerek bu hareketten vaz geçmesini istemişlerdir.¹²⁶

Netice itibariyle karşı karşıya gelen Hz. Âişe ile Hz. Ali yanlıları arasında çeşitli mektuplaşmalar ve görüşmeler olmuşsa da Müslümanlar arasında kanlı bir çarpışma gerçekleşmiştir. Bu çarpışma, Hz. Âişe’nin devesinin hemen etrafında gerçekleştiği için Cemel Vak’ası diye meşhur olmuştur. Hadise, Hz. Âişe yanlılarının kaybetmesiyle sonuçlanmış; Hz. Âişe ve Mervân b. Hakem esir alınmış, Talha ve Zübeyr ise öldürülmüştür.¹²⁷

Başta Hz. Ali ve Rasûlullah’ın (s.a.s) eşi Ümmü Seleme olmak üzere birçok kişi Hz. Âişe’nin Basra’ya gitmesini ve bunun tabii sonucu olarak meydana gelecek kargaşaya katılmasını istemiyorlardı. Bu durumu, Hz. Âişe’ye gerek sözlü gerekse yazılı olarak (mektuplarla) bildirmişlerdi. İstenmeyen bu çatışma sonrasında Hz. Âişe, Allah’ın emrini çiğnediği ve Rasûlullah’ın emanetine sadık kalamadığı düşüncesiyle bazı sahâbe tarafından tenkide maruz kalmıştır.¹²⁸

3.4. Cemel Vak’ası’ndaki Rolü Sebebiyle Ehl-i Sünnet Dışı Mezheplerin Eleştirileri

Mu’tezile mezhebinin kurucusu Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) ile arkadaşı Amr b. Ubeyd (ö. 144/761); Cemel Vak’ası’na katılmalarından dolayı aralarında Hz. Ali, oğulları Hasan (ö. 49/669) ve Hüseyin (ö. 61/680), İbn Abbâs, Talha, Zübeyr ve Hz. Âişe gibi büyük sahâbîlerin adâletlerinin düştüğünü iddia ederek onları fâsıklıkla itham etmişlerdir. Ayrıca şahitliklerinin de kabul edilemeyeceğini ileri sürmüşlerdir. Bu konuda Vâsıl b. Atâ’nın şöyle dediği nakledilmektedir: “Eğer Ali ve Talha ya da her gruptan iki kişi yanımda şahadet etseler, ben onların ikisinden birisinin fâsık olduğunu bildiğim için şahadetlerini kabul etmem. Çünkü Ali taraftarlarının ve Cemel Savaşına katılan diğer grubun cehennemde ebedî kalacak fâsıklardan olmaları caizdir”. Bu ifadeleriyle Vâsıl, Cemel olayına katılan bütün sahâbenin dolayısıyla da Hz. Âişe’nin adaletinin düştüğünü iddia ederek onları şiddetle eleştirmiştir.¹²⁹ Haricilere göre ise Cemel Vak’ası’nda Hz. Ali’ye karşı savaşanların hepsi kâfir olmuştur. Çünkü Hz. Ali, Cemel Vak’ası’nda isyancılara karşı savaştığı için hak üzeredir.¹³⁰

Şîa ise Hz. Âişe, Talha, Zübeyr, Muaviye, Amr b. el-’As (ö. 43/664) ve bunlar ile beraber olan bütün sahâbîleri, Hz. Ali’den hilafeti gasp etmelerinden dolayı şiddetle tenkide tabi tutarlar. Şîa; sahâbenin çoğunu yalancı, münafık ve mürted saymakla beraber Selmân-ı

¹²⁶ İbn Abdірabbih, *el-İkdü’l-ferîd*, 5/69; İbn Kuteybe, *el-İmâme ve’s-siyâse*, 1/84-87.

¹²⁷ et-Taberî, *Târîhü’t-Taberî*, 4/507-509, 535; İbn Kuteybe, *el-İmâme ve’s-siyâse*, 1/90, 91, 96, 97; Fayda, “Âişe”, 2/203; Demircan, *Hz. Ali Dönemi Ehl-i Beyt*, 62.

¹²⁸ İbn Abdірabbih, *el-İkdü’l-ferîd*, 5/65, 69; İbn Kuteybe, *el-İmâme ve’s-siyâse*, 1/76, 84, 87, 98; Ya’kûbî, *Târîhü’l-Ya’kûbî*, 2/209, 210; Mâverdî, *el-Hâvî’l-kebîr*, 15/447; Demîrî, *en-Necmü’l-vehhâc fi şerhi’l-Minhâc*, 10/91.

¹²⁹ Ebû Mansûr et-Temîmî Abdulkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne’l-fırak*, nşr. Dâru’l-Afâki’l-Cedîde (Beirut, 1977), 100; Osman Güner, *Ebû Hureyre’ye Yönelik Eleştiriler* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2008), 21.

¹³⁰ Abdulkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne’l-fırak*, 99.

Fârisî (ö. 43/664), Ammâr b. Yâsir, Ebû Zerr el-Ğîfârî, Mikdâd b. Esved (ö. 33/653), Huzeyfe b. el-Yemân (ö. 36/656), Ebû Eyyub el-Ensârî (ö. 49/669), Ebû Said el-Hudrî gibi belirli sahâbîleri istisna ederek, onların güvenilir olduklarını belirtmiştir.¹³¹

Burada ismi zikredilenlerin dışındaki nerdeyse bütün sahâbîlerin ise Rasûlullah'ın (s.a.s) vefatından sonra irtidat ettiğini iddia etmişlerdir. Dolayısıyla Hz. Âişe ve Hz. Ali'nin Cemel Vak'ası'nda karşı karşıya geldiklerini göz önüne aldığımızda Şîa'nın Hz. Âişe'yi âdil kabul etmesi imkânsız gözükmektedir.¹³² Kaldı ki Şîa'nın, Cemel Vak'ası'na katılan ve Hz. Ali'ye karşı savaşan sahabîleri küfür, zındıklık, zayıfların en zayıfı vb. sıfatlarla vasıfladıkları da bilinen bir gerçektir.¹³³ Bundan dolayı Şîa mensupları mezheplerini, Hz. Ali taraftarları hariç, sahâbenin rivayetlerini red ve inkâr etmek üzerine bina etmişlerdir.¹³⁴ Bununla beraber Şîa'nın sahâbe arasında en çok tenkid ettikleri isimlerin başında Hz. Âişe'nin geldiği görülmektedir. Esasen bu konu müstakil çalışmaları gerektirmektedir.¹³⁵

4. MÜSTEŞRİKLERİN ELEŞTİRİLERİ

Müsteşrikler veya Oryantalistler olarak adlandırılan batılı doğu bilimci insanların İslam dininin çeşitli alanlarında çalışmalar yaptıkları gibi sahâbîler hakkında da çeşitli araştırmalar yaptıkları bilinmektedir¹³⁶. Ancak bu bilim adamlarının sahâbe hakkındaki çalışmalarına bakıldığında bazı yöntem hatalarının olduğu görülmektedir. Bu yöntem hatalarının başında sahâbe döneminde olan/yaşanan bir olayı kendi yaşadıkları çevreye göre anlamlandırıp değerlendirmeleri gelmektedir¹³⁷. Bunu bilinçli olarak da yaptıkları düşünülebilir.

Müsteşriklerin sahâbe hanımları arasında en fazla ilgilendikleri ve eleştirmeye çalıştıkları ismin Hz. Âişe olduğu söylenebilir. Ancak müsteşrikler tarafından Hz. Âişe'ye yöneltilen eleştirilerin veya iddiaların kaynaklarda delili olmayan bir takım kuruntulardan ibaret bulunduğu anlaşılmaktadır.¹³⁸ Herhangi bir ilmî alt yapısı olmadığı anlaşılan bu iddialardan bazılarında Hz. Âişe, kendi heva hevesi doğrultusunda hadis uydurmuş "çok söz söyleyen, geveze" biri olmasının yanında siyasî faaliyetlerinden dolayı da "harîs-i câh" yani makam mevki düşkünü, Rasûlullah'tan sonra hilafete babası Ebû Bekir'i getirmek için

¹³¹ Nevzat Aşık, *Sahâbe ve Hadis Rivayeti* (İzmir: Akyol Neşriyat ve Matbaacılık, 1981), 269.

¹³² İbrahim Kutluay, *İmâmiyye Şîâsı'na Göre Cerh ve Ta'dil* (İstanbul: Rağbet Yayıncılık, 2012), 193; Recep Erkocaaslan, *Hz. Âişe'nin Hayatı, Şahsiyeti ve Peygamber Sonrası İslâm Tarihindeki Rolü* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2016), 218.

¹³³ Tevhit Bakan, *Ashabın Adaleti* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 1993), 121.

¹³⁴ Aşık, *Sahâbe ve Hadis Rivayeti*, 269.

¹³⁵ Şîa'nın Hz. Âişe'ye karşı tutumu konusu tarafımızca yeni bir çalışmada ele alınması planlanmaktadır.

¹³⁶ Geniş bilg için bkz: Yücel Bulut, "Oryantalizm", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/428-437.

¹³⁷ Sa'd b. Abdullah b. Sa'd el-Macid, *Mavkifü'l-müsteşrikîn mine's-sahâbe* (Riyâd: Dâru'l-Fadîle li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2010), 23.

¹³⁸ Mehmet Efendioğlu, *Sahabeye Yöneltilen Tenkitler* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2014), 280; Sa'd b. Abdullah b. Sa'd el-Macid, *Mavkifü'l-müsteşrikîn mine's-sahâbe*, 526.

oyunan oyunların kahramanıdır. Esasen herhangi bir ilmî dayanağı olmayan bu ithamlara ve söylemlere “eleştiri” adı altında ilmî bir görünüm dahi kazandırılmaması gerekmektedir.¹³⁹

SONUÇ

Hiz. Âişe, keskin zekâsı, güzel konuşması, ilme olan merakı, Kur’ân’ı ve Rasûlullah’ı (s.a.s) en iyi şekilde anlama gayreti gibi vasıflarından dolayı İslam tarihinin örnek şahsiyetlerindendir.

Hiz. Âişe, özellikle sünneti sonraki nesillere ulaştırmak için aktarılan rivayetlerde gördüğü hataları büyük bir titizlikle düzeltmeye çalışmıştır. Bu bağlamda onun rivayetlerdeki kusurlardan dolayı sahâbîlere yönelttiği eleştiriler gerek Arap dünyasında gerekse ülkemizde çeşitli ilmî çalışmalara konu olmuştur. Hiz. Âişe, mü'minlerin annesi vasfını taşımasından dolayı Müslümanlar kendisinden gerek ilmî gerekse ictimaî-siyasî konularda fikir ve yardım istemişlerdir. Bu durum ise bazen ister istemez kendisini siyaset meydanında bulmasına sebep olmuştur.

Hiz. Âişe'nin sahâbe dönemindeki ilmî ve siyasî faaliyetlerine bakıldığında birçok isabetli karar verdiği görülmektedir. Hiz. Âişe'nin de -bir beşer olması hasebiyle- gerek ilmî hayatında gerekse siyasî hayatında bir takım hatalı sayılabilecek tutumlar benimsediği ve bundan dolayı bazı eleştirilere muhatap olduğu kaynaklarda yer almaktadır. Hemen belirtmek gerekir ki bir konu veya bir şahıs hakkında yapılan okumalarda sağlıklı bilgi edinmek için bütünlük ilkesi gereğince ilgili konuyu veya şahsı bütün yönleriyle ele almak gerekmektedir.

Bu noktada Hiz. Âişe'nin hatalı sayılabilecek yorumlarının, kararlarının tashihini Rasûlullah (s.a.s) başta olmak üzere akrabaları olan sahâbe tarafından gerçekleştirildiği görülmektedir. Sahâbe sonrası döneme bakıldığında da Hiz. Âişe'nin bazı tasarruflarının hatalı olduğunu belirten İslam âlimlerinin olduğu da görülmektedir. Ancak Hiz. Âişe'nin özellikle siyasî alanda yaşadığı önemli olumsuz hadislere rağmen az veya yumuşak sayılabilecek bir dille eleştirildiği görülmektedir. Bu konularda beklenilenden daha yumuşak şekilde eleştirilmesi kendisinin ümmehâtü'l-mü'minînden olmasından kaynaklandığı söylenilebilir. Zira sahâbe ve sonrası dönemde, mü'minlerin annesi vasfında ve konumundaki bir ismi sert bir şekilde eleştirmek münasip görülmemiştir. Ancak bu ve benzeri hassasiyetlere sahip olmayan Şîa'nın ve müsteşriklerin Hiz. Âişe'ye ilmî gerçekliklerden olabildiğince uzak şekilde ithamlar yönelttikleri görülmektedir.

¹³⁹ Leone Caetani, *İslam Tarihi*, çev. Hüseyin Cahit Yalçın (İstanbul: Tanin Matbaası, 1926), 1/75, 125; M Seligshon, “Âişa bnt. Abî Bekr”, *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1965), 1/229; Geniş bilgi için bkz. Efendioğlu, *Sahabeye Yöneltilen Tenkitler*, 276-28; Erkocaaslan, *Hiz. Âişe'nin Hayatı, Şahsiyeti ve Peygamber Sonrası İslâm Tarihindeki Rolü*, 218.

KAYNAKÇA

- Abdulkâhir el-Bağdâdî, Ebû Mansûr et-Temîmî. *el-Fark beyne'l-firak*. nşr. Dâru'l-Afâki'l-Cedîde. Beyrut, 1977.
- Abdurrazzâk es-San'ânî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' el-Himyerî. *el-Müsannef*. thk. Habîbu'r-Rahmân el-Âzâmî. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1983.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh eş-Şeybânî. *Müsnedu'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şu'ayb el-Arnaûd vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Akbulut, Ahmet. *Sahâbe Dönemi İktidar Kavgası*. Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- Âlûsî, Ebû'l Berekât Nu'mân b. Muhammed. *el-Âyâtü'l beyyinât fi 'ademi simâ'i'l-emvât alâ mezhebi'l-hanefiyyeti's-sâdât*. thk. Muhammed Nasiruddîn el-Elbânî. Beyrut: Mektebetü'l-İslamiyye, ts.
- Aşık, Nevzat. *Sahâbe ve Hadis Rivayeti*. İzmir: Akyol Neşriyat ve Matbaacılık, 1981.
- Bakan, Tevhit. *Ashabın Adaleti*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 1993.
- Belâzûrî, Ahmed b. Yahyâ. *Ensâbu'l-eşrâf*. thk. Suheyl Zekkâr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik. *Müsnedü'l-Bezzâr*. thk. Sabri Abdülhâlik eş-Şafîi vd. Medine: Mektebetü'l'Ulûm ve'l Hikem, 2009.
- Birmâvî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Abdiddâim. *el-Lâmi'u's-sabîh bi şerhi'l-Câmi'i's-Sahîh*. thk. Komisyon. Suriye: Dâru'n-Nevâdir, 2012.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi'u's-Sahîh*. thk. Muhammed Zuheyr b. Nâsırünâsır. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 2001.
- Bulut, Yücel. "Oryantalizm". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 43/428-437. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Caetani, Leone. *İslam Tarihi*. çev. Hüseyin Cahit Yalçın. İstanbul: Tanin Matbaası, 1926.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah. *Müsnedu'd-Dârimî (el-Ma'rûf bi Süneni'd-Dârimî)*. thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî. Riyâd: Dâru'l-Muğnî, 2000.
- Demircan, Adnan. *Hiz. Ali Dönemi Ehl-i Beyt*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2014.
- Demirel, Harun Reşit. "Hz. Âişe ve Siyaset (Hadis-Haber ve Tarihi Bilgiler Işığında)". *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/3 (2020), 123-148.
- Demîrî, Ebu'l-Bekâ Kemâluddîn Muhammed b. Mûsâ. *en-Necmü'l-vehhâc fi şerhi'l-Minhâc*. thk. Komisyon. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2004.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Şuayb el-Arnaûd - Muhammed Kâmil Karabellî. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ahmed b. Abdillâh b. İshâk. *Tarîhu Esbehân*. thk. Seyyid Kesrevî Hasan. Beyrut: Dâru'l Kütübi'l İlmiyye, 1990.
- Ebû Ya'lâ el-Mevsîlî, Ahmed b. Ali b. El-Müsenna. *Müsnedü Ebî Ya'lâ el-Mevsîlî*. thk. Hüseyin Selîm Esed. Beyrut: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1984.
- Efendioğlu, Mehmet. *Sahabeye Yöneltilen Tenkitler*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2014.
- Erkocaaslan, Recep. *Hiz. Âişe'nin Hayatı, Şahsiyeti ve Peygamber Sonrası İslâm Tarihindeki Rolü*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2016.
- Fahrüddîn er-Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Amr. *el-Mahsûl*. thk. Tahâ Câbir Feyyâd el-'Alevânî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997.
- Fayda, Mustafa. "Âişe". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 2/201-205. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Günal, Mustafa. *Hiz. Ali Dönemi ve İç Siyaset*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.

- Güner, Osman. *Ebû Hureyre'ye Yönelik Eleştiriler*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2008.
- Hâkim en-Neysâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed. *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*. thk. Mustafa Abdulkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l Kütübî'l-İlmiyye, 1990.
- Herevî, Ebû Ubeyd Ahmed b. Muhammed. *el-Garîbeyn fi'l-Kur'ân ve'l-Hadîs*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Riyâd: Mektebetü Nizâr Mustafâ el-Bâz, ts.
- İbn Abdirabbih, Ebû Ömer Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Endelûsî. *el-İkdü'l-ferîd*. nşr. Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye. Beyrut, 1984.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed el-Absî. *el-Kitâbü'l-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1989.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî. *el-Metâlibu'l-âliye bi Zevâidi'l-Mesânîdi's-Semâ'niyye*. thk. Komisyon. yrs. Dâru'l-Âsime, 2000.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî. *Fethü'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Abdulazîz b. Abdillâh b. Bâz. Beyrut: Dâru'l-Meârife, 1959.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed el-Bustî. *Sahîhu İbn Hibbân*. thk. Şuayb el-Arnâûd. Beyrut: Müesseetü'r-Risâle, 1993.
- İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme es-Sülemî en-Nisâbü'rî. *Kitâbü't-tevhîd*. thk. Abdulazîz b. İbahim eş-Şehvân. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1994.
- İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme es-Sülemî en-Nisâbü'rî. *Sahîhu İbni Huzeyme*. thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1980.
- İbn İshâk, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Yesâr. *Sîretu İbn İshâk*. thk. Muhammed Hamidullah. Mağrib: Ma'hadü'd-Dirâsat, 1976.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr. *er-Rûh fi'l-kelem alâ ervâhi'l-emvât ve'l-ahyâ' bi'd-delaili mine'l-Kitab ve's-Sünne*. nşr. Daru'l Kütübî'l-İlmiyye. Beyrut, 1975.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *el-İmâme ve's-siyâse*. thk. Alî Şîrî. Beyrut: Dâru'l- Edvâ', 1990.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh el-Kazvînî. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnâûd vd. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- İbn Receb el-Hanbelî, Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed el-Bağdâdî. *Ahvâlü'l-kubûr*. thk. Âtîf Sabır Şahin. Mısır: Daru'l-Ğaddu'l-Cedîd, 2005.
- İbn Receb el-Hanbelî, Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed el-Bağdâdî. *Fethü'l-bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Mahmûd b. Şa'bân b. Abdî'l-Maksûd vd. Medine: Mektebetü'l-Ğurebâi'l-Eseriyye, 1996.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed el-Basrî. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm el-Harrânî. *Mecmû'u'l-fetâvâ*. thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım. Medine: Mecme'u'l-Melik Fahd li't-Tibâ'ati'l-Mushafi's-Şerif, 1995.
- İbnü'l-Arabî, Ebûbekir b. el-Arâbî el-Mâlikî. *el-Avâsım mine'l-Kavâsım*. thk. Muhibbüddîn el-Hâtib. Kâhire: Mektebetü's-Sünne, 1991.
- İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasen İzzeddîn Alî b. Muhammed el-Cezerî. *el-Kâmil fi't-târîh*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmurî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arâbî, 1997.
- İbnü'l-Esîr, Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn eş-Şeybânî el-Cezerî. *en-Nihâye fi garîbi'l-hadîs*. thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1979.
- İshâk b. Râhuye. *el-Müsned*. thk. Abdulğafûr el-Belûşî. Medine: Mektebetü'l-Eymâna, 1991.
- Kutluay, İbrahim. *İmâmiyye Şîâsî'na Göre Cerh ve Ta'dil*. İstanbul: Rağbet Yayıncılık, 2012.
- Mâlik b. Enes. *el-Muvattâ*. thk. M. Mustafa el-A'zamî. İmârât: Müessesetü Zâyed b. Sultân, 2004.

- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Muhammed b. Ali. *el-Hâvi'l-kebîr*. thk. Ali Muhammed Muavvaz, 'Âdil Ahmed Abdulmevcûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *Sahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arâbî, trs.
- Nedvî, Süleyman. *Büyük İslam Tarihi Asr-ı Saadet*. çev. Ömer Rıza Doğrul. İstanbul: Eser Neşriyat, 1978.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *Kitâbu'l-Müctebâ el-ma'rufu bi's-Süneni's-Suğrâ*. nşr. Dâru't-Te'sîl. thk. Merkezü'l-Bühûs ve Takniyeti'l-Ma'lûmât. Kâhire, 2012.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *el-Minhâc Şerhu Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*. nşr. Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyye. Beyrut, 1973.
- Özsoy, Abdulvahap. "Ebû Hureyre'ye Yönelik İksâru'l-Hadis Eleştirisine Farklı Bir Bakış". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2014), 239-255.
- Özsoy, Abdulvahap. *Hadis Tenkidi Sahâbe ve Tâbiûn Dönemi*. İstanbul: Beka Yayıncılık, 2016.
- Râmhürmüzî, Hasen b. Abdurrahmân. *el-Muhaddisü'l-fâsıl beyne'r-râvî ve'l-vâ'î*. thk. Muhammed 'Accâc el-Hatîb. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984.
- Sa'd b. Abdullah b. Sa'd el-Macid. *Mavkifü'l-müsteşrikîn mine's-sahâbe*. Riyâd: Dâru'l-Fadîle li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2010.
- Seligshon, M. "Âişa bnt. Abî Bekr". *İslam Ansiklopedisi*. 1/229. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1965.
- Süheylî, Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdillâh. *er-Ravzü'l-ünüf*. thk. Mecdî b. Mansûr b. Seyyid eş-Şurî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Şâdî Fevzî Muhammed Beşkâr. *Hayâtü'l-berzâh fî dav'i'l-kitâb ve's-sünne*. Filistin: Câmi'âtu'n-Necâhi'l-Vatânî, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Şerîf er-Radî. *Nehcü'l-Belâğâ*. thk. Muhammed Abduh. Beyrut: Müessesetü'l-Ma'ârif, 1990.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemu'l-evsat*. thk. Abdulmuhsin b. İbrahim el-Huseynî Târik b. Avdillâh. Kâhire: Dâru'l-Haremeyn, 1995.
- et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târihü't-Taberî*. nşr. Dâru't-Türâs. Beyrut, 1967.
- et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Tehzîbü'l-âsâr*. thk. Mahmut Ahmed Şakir. Kâhire: Matbaatü'l Medenî, ts.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selame el-Ezdî. *Şerhu me'âni'l-âsâr*. thk. Muhammed Zührî en-Neccâr, Muhammed Seyyid Cadu'l-Hakk. yrs: Alemü'l- Kütüb, 1994.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selame el-Ezdî. *Şerhu müşkili'l-âsar*. thk. Şuayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994.
- Tayâlisî, Süleyman b. Dâvûd. *Müsnedü Ebî Dâvûd et-Tayâlisî*. thk. Muhammed Abdulmuhsin et-Turkî. Kâhire: Dâru Hicr, 1999.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1998.
- Ya'kûbî, Ahmed b. Ebî Ya'kûb b. Ca'fer. *Târihü'l-Ya'kûbî*. thk. Martijn Theodoor Houtsma. Leiden (Hollanda): Matba'atu Brill, 1883.
- Yusuf el-Karadâvî. *Sünneti Anlamada Yöntem*. çev. Bünyamin Erul. İstanbul: Nida Yayıncılık, 2014.

The Comparisons Of Feyzî-i Hindi's Sevati'ul-İlham and Mahmud Hamza Efendi's Commentary Dürrü'l-Esrar, Examples Of Mühmel Art Mehmet Demirhan *

Abstract

Quran has been commented since the first period to nowadays. These commentaries are various. This variety shows itself in the adopted method as the area where the explicator studies. One of these methods is commenting the Quran by using Muhmel art. Muhmel is a kind of art that is a branch of Hazf and expressing the meaning of the sentences and the words consisting of spotless letters. The action of commenting the Quran from the start to the end by using this method which is rare in the field began with Feyz-i Hindi and reached to the peak with Mahmud Hamza Efendi. In this study, Muhmel's conceptual frame will be discussed and the meanings of Muhmel in different languages will be searched. Also Feyz-i Hindi's commentary Sevati'ul-İlham in which Muhmel art is applied mostly in literary works and Mahmud Hamza Efendi's commentary Dürrü'l-Esrar will be presented. Eventually these two methods will be compared from the perspective of the aims and the disciplines of the Quran.

Key words: Commentary (tefsir), Mühmel, Hazif, Sevati'ul-İlham, Dürrü'l-Esrar.

Mühmel Tefsir Örneklerinden Olan Feyzî-i Hindi'nin Sevati'ul-İlham ve Mahmud Hamza Efendi'nin Dürrü'l-Esrar Adlı Tefsirlerinin Karşılaştırılması**

Mehmet Demirhan

Öz

* Phd Student, Atatürk University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Department of Commentary, Erzurum, Turkey.

Doktora Öğrencisi, Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı, Erzurum, Türkiye.

demhan04@hotmail.com

ORCID 0000-0002-5293-1400

**Tefsir Bilim Dalında devam etmekte olan, Mahmut b. Muhammed'in Dürrü'l-Esrarı ve eş-Şeyh Ebu'l Feyz-i Feyz-i Nakur-i'nin Sevati'ul-İlhamı'nın Tanıtımı, Tahlili ve karşılaştırılması Mühmel Tefsir Örneği, adlı devam etmekte olan doktora çalışmasının üçüncü bölümünden üretilmiştir.

Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 19 April/ 19 Nisan 2022

Accepted / Kabul Tarihi: 10 June/ 10 Haziran 2022

Published / Yayın Tarihi: 28 July / 28 Temmuz 2022

Volume / Cilt: 9; Issue / Sayı: 18 Pages / Sayfa: -660-695

Suggested ISNAD Citation: Mehmet Demirhan, "Mühmel Tefsir Örneklerinden Olan Feyzî-i Hindi'nin Sevati'ul-İlham ve Mahmud Hamza Efendi'nin Dürrü'l-Esrar Adlı Tefsirlerinin Karşılaştırılması", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/18 (Temmuz-July 2022), 660-695.

www.dergipark.org.tr

Kur'an-ı Kerim ilk dönemden günümüze kadar sürekli tefsir edilmiştir. Yazılan bu tefsirler çeşitlilik arz etmektedir. Bu çeşitlilik müfessirin meşgul olduğu ilim sahasında olduğu gibi, benimsediği yöntemde de kendini göstermektedir. Bu yöntemlerden biri de mühmele sanatını kullanarak Kur'an'ı tefsir etmektir. Mühmele, edebiyatta hazf konusunun bir dalı olup, sadece noktasız harflerin oluşturduğu kelime ve bu kelimelerden meydana gelen cümlelerle bir manayı ifade etme sanatıdır. Tefsir geleneğinde pek az rastlanılan ve örneği az olan bu yöntemi kullanarak Kur'an-ı Kerimi baştan sona tefsir etme ameliyesi Feyzî-i Hindi ile başlamış, Mahmud Hamza Efendi ile zirveye ulaşmıştır. Bu çalışmamızda mühmelin kavram çerçevesi ele alınıp, çeşitli ilimlerde ifade ettiği anlamları incelenecek. Daha çok edebi metinlerde başvurulan bir yöntem olan mühmele sanatını tefsirde uygulayan Feyzî-i Hindi'nin tefsiri olan Sevatiu'l-İlham ve Mahmud Hamza Efendi'nin tefsiri olan Dürrü'l-Esrar tanıtılacak. Son olarak da bu iki tefsir, metod, yazılış gayeleri ve kur'an ilimleri açısından karşılaştırılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Mühmel, Hazif, Sevatiu'l-İlham, Dürrü'l-Esrar.

GİRİŞ

İlahi bir kelim olan Kur'an-ı Kerim, muhatablarına rehberlik eden, onları doğru yola ileten, ahlaki olgunluğa ulaştıran, çeşitli konularda onları aydınlatan bir kitaptır. Bu kadar ehemmiyetli bir konumda olan, nüzûlünden günümüze kadar, anlaşılması konusunda en çok okunan, en çok araştırılan ve üzerinde düşünülen bir kitap olma özelliğini sürdürmeye devam etmektedir. Yapılan bu çalışmaların adına tefsir adı verilmiştir.

Tefsir, ilk günden itibaren onun muallimi konumunda olan Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirleriyle ortaya çıkan, sonraki dönemlerde alimlerin gayretleriyle sürekli gelişen, günümüzde çok zengin bir disiplin olarak önümüze çıkmaktadır. Çeşitli ilimleri ihtiva eden Kur'an-ı Kerim, dini disiplinlerin hepsine kaynaklık etmektedir. Bu disiplinlerde araştırma yapan her alimin başvurduğu ilk kaynak Kur'an-ı Kerim olmuştur. Kur'an-ı Kerim'i anlama gayreti, onları çeşitli yöntemlere yönlendirmiştir. Her alim meşgul olduğu alanda, bilgi birikimi ve yeteneği nisbetinde Kur'an denizinden cevherler çıkarma gayretinde olmuştur.

İlk dönemden günümüze kadar yazılan tefsirler çeşitlilik arz etmektedir. Bu çeşitlilik meşgul olduğu ilim sahasında olduğu gibi, benimsediği yöntemde de kendini göstermektedir. Her müfessir, tefsirini yazarken meşgul olduğu ilmi eğilimini ve uzman olduğu alanı tefsirine yansıtmakla beraber diğer ilimlerden de faydalanarak eserini yazmıştır.

Tefsir literatüründe çeşitlilik arzeden yöntemlerden biri de genelde edebi metinlerde başvurulan mühmele sanatının tefsirde uygulama yöntemidir. Mühmele sanatı, edebiyatta hazf konusunun bir dalı olup, sadece noktasız harflerin oluşturduğu kelime ve bu kelimelerden meydana gelen cümlelerle bir manayı ifade etme sanatıdır. Tefsir

geleneğinde pek az rastlanılan ve örneği az olan bu yöntemi kullanarak Kur'an-ı Kerimi baştan sona tefsir etme ameliyesi Feyzi-i Hindi ile başlamış, Mahmud Hamza Efendi ile zirveye ulaşmıştır.

Bu makalemizde mühmele sanatı ve bu sanatla yazılan her iki müfessirin tefsirleri ele alınıp incelenecek. Bu konuyu çalışmamızın amacı, mühmele sanatını incelemek, mühmele sanatını kullanarak yazılan söz konusu tefsirlerin yöntem ve muhtevalarını belirlemek, benzer ve farklı yönlerini tespit etmek, birbirlerinden etkilenip etkilenmediklerini ortaya koymaktır.

Araştırmamız, giriş ve üç bölümden meydana gelmektedir.

Birinci bölümde; Müfessirlerimizin, Kur'an-ı Kerim'in baştan sonuna kadar tefsirinde uyguladıkları hazf'in bir alt dalı olan mühmele sanatı ele alınarak incelenmiştir. Mühmele sanatı, hazfin konusu içinde yer aldığı için, hazfin kavram çerçevesi araştırılarak, terminolojik tahlili yapılmıştır.

İkinci bölümde; Feyzî-i Hindi ve Mahmud Hamza Efendi'nin tefsirleri olan *Sevâtü'l-İlhâm* ve *Dürrü'l-Esrar* ele alınarak genişçe tanıtılmıştır.

Üçüncü Bölümde ise Feyzî-i Hindi ve Mahmud Hamza Efendi'nin tefsirlerinde metod olarak kullandıkları mühmele sanatının tefsirde uygulayış biçimleri, her iki tefsirin, rivayet ve dirayet konularını ele alış tarzları ele alınıp, karşılaştırılarak, değerlendirilmiştir. Sonuç bölümünde de her iki tefsirin karşılaştırılması neticesinde elde edilen bulgular ortaya konulmuştur.

Ülkemizde mühmele sanatını kullanarak yazılan bu tür tefsirler konusunda yapılan çalışmalar yok denecek kadar azdır. İşte biz de bu eksikliği doldurmak amacıyla böyle bir çalışma yaptık.

Her iki tefsiri mukayese etmek gayesiyle hazırlanan bu çalışmanın kapsamı, her iki eserin hurûf-ı mühmele sanatını uygulama biçimleri, aralarındaki metod ve yöntem benzerliği, Kur'an-ı Kerim'i rivayet ve dirayet açısından nasıl tefsir ettikleri ile sınırlıdır.

Mühmele sanatı, hazfin konusu içinde yer alır. Mühmele sanatını anlamak için hazfin kavram çerçevesini anlamak ve hazfin farklı ilimlerde kazandığı terim anlamlarını bilmek gerekir. Şimdi hazfin, sözlük ve farklı ilimlere göre kazandığı terim anlamlarını görelim.

1. HAZİF KAVRAMININ TERMİNOLOJİK TAHLİLİ

1.1. Hazfin Sözlük Anlamı

Sülasi kökten mastar olan "hazf" (حذف) kelimesi, sözlükte bir şeyden koparıp atmak, fazlalıkları atmak, çıkarmak, kırpma, bir şeyin bir tarafını atmak, etrafından keserek düzeltmek ve güzel bir şekil vermek gibi temel anlamlara gelir.¹

1.2. Hazfın Terim Anlamı

İstilahî olarak ise; Sarf ilminde kelimelerden harflerin veya hareketlerin atılmasında kullanılır. Nahiv ve Belagât ilimlerinde ve Ulûmu'l-Kur'ân'da ise birbirlerine yakın tanımlar yer almaktadır. Bu tanımları hemen hemen kapsayacak şekilde şu tanım görülmektedir. "Hazf, kelâmdan (sözden) bir cüzün (bir söz grubundan bir veya birkaç cümlelerin veya bir kelimenin) tamamının bir delile dayanarak düşürülmesi/atılmasıdır."²

Sarf, nahiv, meâni ve bedi' ilimlerinde bir ıstılah olarak kullanılan hazf kelimesinin sözlük anlamını muhafaza ederek terimleştirdiği görülmektedir. Şimdi sarf ilminden başlayarak hazfın ıstılah anlamlarını vermeye çalışalım:

1.3. Hazf Kavramının Sarf Nahiv ve Belagât İlimlerine Göre Manası

1.3.1. Sarf İlminde Hazif

Sarf ilminde hazif, telaffuzda kolaylığı sağlamak gayesiyle kelimedenden illet harflerinin düşürülmesi ve atılması anlamında kullanılmaktadır.³ Buna i'lal bi'l-hazf de denir. Düşürülen harfler kelimenin başından, ortasından veya sonundan olabilir.

1.3.2. Nahiv İlminde Hazif

Hazif terimi nahivde, karineye dayalı olarak ibareden bir veya daha fazla unsuru düşürmek anlamında kullanılmaktadır.⁴ Hazfedilen unsur (mahzuf) cümlelerin temel unsurları olan müsned (haber, fiil) ve müsnedün ileyh'den (mübteda, fail) birisi olabileceği gibi cümlede yan (tamamlayıcı) unsurları temsil eden meful, hal, sıfat, mevsuf, temyiz, muzâf-muzâfun ileyh ... gibi unsurlardan birisi de olabilir.

Hazif, nahiv alimlerinin özel bir ilgi atfettiği konulardandır. Zira takdir ameliyesi önemli ölçüde hazifli kullanımlara dayanmaktadır. İlk dönem nahiv alimlerinin hazif konusuna yönelik ortaya koydukları gayretler incelenecek olursa, onların bu konuyu çok geniş bir şekilde ele alıp hali ve manevi siyakın gerekli kıldığı hazifli kullanımların birçok nevine dikkat çektikleri ve önemli edebi tahlillerde buldukları görülür. Bunun

¹ Ebu'l-Fadl Cemaluddin Muhammed Bin Mukerrem İbn-i Manzûr, "Hazf", *Lisânu'l-Arab*, (Kahire: Daru'l Mearif, ty.), 2: 810; İsmail Durmuş, "Hazif", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17: 122.

² Bedruddin Muhammed b. Abdillâh, ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi 'Ulumi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, (Kahire: Mektebetu Dari't-Turas, ty.), 3: 102; Muhammed Ali b. Ali et-Tahânevî, *Keşşâfu İstilahâti'l-Fünûn*, (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984), 1: 312.

³ Tahânevî, *Keşşâfu İstilahâti'l-Fünûn*, 1: 312; İsmail Durmuş, "Hazif", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17: 124.

⁴ Tahânevî, *Keşşâfu İstilahâti'l-Fünûn*, 1: 312.

yanında onlar, hazfin caiz olması için, hazfe delalet eden bir delil ve karine'nin varlığını şart koşmuş⁵ ve hazfin maksatlarını bağlam/makam, üslup/makal ve yaygın kullanım ekseninde yorumlama konusunda önemli gayretler ortaya koymuşlardır.

1.3.3. Belağat İlminde Hazif

Hazif konusu belagatta hem meani hem bedi'de kullanılan bir terimdir. Meâni'de hazif, bir karineye ve bir maksada binaen bilinip anlaşılabilir olan cümle unsurlarının sözden düşürülmesidir.⁶ Bedi ilminde ise, lafza güzellik katan ve bu sebeple muhassinat-ı lafziyye adı verilen edebi sanatlardan yada bunlara dahil edilen (mülhakat) edebi türlerden göze hitap eden bir nevi olup nazım veya nesirde belirli harfleri kullanmadan söz söylemek manasına gelmektedir.⁷ Hazif (hazf), bedi' ilminde belli harfleri kullanmadan söz söyleme sanatını ifade eder.

1.4. Hazifde Atılan Harflerin Noktalı veya Noktasız Olmasına, Bitişik veya Ayrı Yazılmasına Göre Kısımları

Bilindiği gibi Arap alfabesi 13'ü mühmel/noktasız, 15'i mu'cem/noktalı olmak üzere 28 harften oluşmaktadır. Mühmel harfler şunlardır: (م ل ك ع ط ص س ر د ح ا) و) Hazif, atılan harflerin noktalı veya noktasız olmasına, bitişik veya ayrı yazılmasına göre çeşitli kısımlara ayrılır. Mesela bir cümlede yer alan kelimeler ya tamamen bitişik veya tamamen ayrı yazılan harflerden oluşur; bazan bu kelimelerin hepsi noktalı veya noktasız olur. Ayrıca cümleyi teşkil eden kelimelerin biri bitişik, diğeri ayrı yazılan harflerden; biri noktalı, diğeri noktasızlardan meydana gelir. Bu anlayış şiirde bir mısırda noktalı, ötekinde noktasız harflerin yer alması şeklinde görüldüğü gibi, bazan da cümlelerin veya beytin tamamı sadece üstten veya alttan noktalı olan harflerden oluşur. Bu arada bazı harflere hiç yer verilmeyebilir.⁸

Hazfin yukarıda bahsedilen şekilleri şu şekilde sıralanabilir:

1. Mühmele: Sadece noktasız harflerin yer aldığı ifadeler "mühmele" (atıle) adı verilmiştir. Safiyyüddin ei-Hill'nin, Mısır'dan ayrılmak için Memlûk Sultanı Muhammed b. Kalavun'dan izin isternek üzere yazdığı *er-Risaletü'l-mühmele'si* ve katip Muhammed İbnü'l-Barizl'nin *er-Risaletü'l- 'Atile'si* ile İbn Hicce'nin buna yazmış olduğu *et-Takrizü'l- 'atıl' ı* hazfin nesirden örnekleri arasında yer alır.⁹

⁵ Ebu'l-Feth 'Osman İbn Cinni, *el-Hasais*, nşr. Muhammed 'All en-Neccar, (Beyrut: y.y., 1371/1952), 1: 288; 2: 378.

⁶ Ahmed Matlub, *Esalib belağiyye*, (Kuveyt: Vekaletü'l-Matbu'at, 1980), 212.

⁷ İbn Cinni, *el-Hasais*, 1:452.

⁸ Durmuş, "Hazif", 17: 122.

⁹ Durmuş, "Hazif", 17: 123.

2. Menkûta/Mu'ceme: Noktasız harflerden oluşan kelimeleri kullanmadan sadece noktalı harflerden oluşan kelimeleri kullanarak söz söylemedir.¹⁰ Sadece noktalı harflerin kullanıldığı ifadeler "menkûta" (mu'ceme) adı verilmiştir.¹¹

3. Hayfa: Kelimelerinden biri tamamen noktalı, diğeri de noktasız harflerden oluşan nesir ve nazım örneklerine "hayfa" (ahvef) denilir.¹²

4. Şiirin bir mısraının noktalı, diğerrinin noktasız harflerden oluşması da bir hazif türüdür.¹³

5. Raktâ/Erkât: Kelimelerinin bir harfi noktalı, diğeri noktasız olarak tertip edilmiş nazım ve nesirlerdir.¹⁴

6. Muvassal/Mevsûl: Bitişik yazılan harflerden oluşan kelimeleri kullanarak söz söyleme sanatıdır.¹⁵

7. Mukatta/Maktû': Ayrı yazılan harflerden oluşan kelimeler kullanılarak tertip edilmiş nazım ve nesirlerdir.¹⁶

8. Kelimelerinin bir harfi bitişik, diğeri ayrı olarak yazılan hazf: Nazım ve nesir şeklinde yazılmış bir kısım eserlerin kelimelerinin bir harfi bitişik, diğeri ayrı olarak yazılan harflerden tertip edilmişlerdir.¹⁷

9. Bazı harflerin kullanılmadığı hazf: Bu türün en eski örnekleri Hz. Ali'ye kadar uzanmaktadır. Onun bulunduğu bir ortamda sahâbîler elif harfinin Arapça'da çok kullanıldığından söz etmişler, bunun üzerine Hz. Ali, içinde elif harfi geçmeyen daha sonra "hutbe-i mûnika" diye meşhur olan irticâlî bir hutbe irad etmiştir.¹⁸ Râ harfini telaffuz edemeyen Mu'tezile'nin kurucusu Vasil b. Ata'nın, Irak Valisi Abdullah b. Ömer b. Abdülaziz'in huzurunda ve birçok ünlü hatibin katıldığı bir mecliste irticalen okuduğu "râ/ج" sız hutbesi de hazf sanatı konusunda meşhur örneklerdendir.¹⁹

Vezir ve edip Sahib b. Abbad'ın, elif harfi kullanmadan söylediği Ehl-i beyt'in methine dair yetmiş beyitlik kasidesiyle Ebü'l-Hasan Ali b. Hüseyin el-Hemedani'nin "vav"sız kasidesi hazfin en güzel örneklerindendir.²⁰

¹⁰ Abdulganî en-Nablusî, *Nefehâtü'l-Ezhâr Alâ Nesemâti'l-Eshâr*, (Beyrut: Âlemu'l-Kutub, ts.), 255.

¹¹ Durmuş, "Hazif", 17: 123.

¹² Durmuş, "Hazif", 17: 123.

¹³ Durmuş, "Hazif", 17: 123.

¹⁴ Nablusî, *Nefehâtü'l-Ezhâr Alâ Nesemâti'l-Eshâr*, 255.

¹⁵ Fahreddin er-Razi, *Nihayetü'l-Îcaz fî Dirâyeti'l-Îcâz*, thk. Nasrullah Hacımüftüoğlu, (Beyrut: Dâru Sâdr, 2004), 50.

¹⁶ Razi, *Nihayetü'l-Îcaz fî Dirâyeti'l-Îcâz*, 50.

¹⁷ Nablusî, *Nefehâtü'l-Ezhâr Alâ Nesemâti'l-Eshâr*, 255.

¹⁸ Ali Sadrettin Bin Ma'sûm el-Medenî, *Envâru'r-Rabî' fî envâ'i'l-Bedî'*, thk. Şâkir Hâdî, (Necf: Matbaatu'n-Nu'mân, 1968), 6:176.

¹⁹ Durmuş, "Hazif", 17: 122.

²⁰ Durmuş, "Hazif", 17: 123.

Başta Harîrî'nin *el-Makâmât*'ı olmak üzere, Hz. Peygamber'i öven "*bedîyyât*" adı verilen kasidelerin şerhleriyle bazı belâgat kitaplarının bedî bölümlerinde ve bedî ilmine dair yazılan müstakil eserlerde hazf sanatı ve türleriyle ilgili bolca bilgi ve örnekleri bulmak mümkündür.²¹

Şimdi de mühmele sanatını tefsirlerinde²² uygulayan Feyzî-i Hindî ve Mahmud Hamza Efendi'nin tefsirlerine bir göz atalım.

2. FEYZÎ-İ HİNDÎ'NİN SEVATİU'L-İLHAM VE MAHMUD HAMZA EFENDİ'NİN DÜRRÜ'L-ESRAR ADLI TEFSİRLERİNİN TANITIMI

2.1. Feyzî-i Hindî'nin Sevati'ul-İlham Tefsiri

Hint alt kıtasının tefsir mirası içerisinde *Savâtiu'l-ilhâm*'ın çok müstesna bir yeri vardır.²³ Feyzi hazırlıklarına ve yazımına Ağra'da başladığı tefsirini iki yıl içerisinde 1002/1593 yılında Lahor'da tamamladı. Sanat-ı Mühmele türünün başarılı bir örneği olan tefsir özenle seçilen noktasız müradif kelimeler sebebiyle edebi güzelliğine rağmen oldukça zor anlaşılır durumdadır. Sevatiu'l-İlham tefsir ilmine katkısından çok Feyzi'nin arap dilindeki yüksek payesinin bir göstergesidir. Feyzi çok itham edilen biri olduğu halde, tefsirinde döneminde tartışılan hiçbir batıl düşünceye rastlanılmamıştır. İmam Rabbani ve çevresinden Mevlana Yakub Sayrafi ve Miyan Cemal Telvi gibi alimler tefsiri yazarken Feyzi'ye yardımcı olmuşlardır. Bu yardım hem arap dilinde hem de akidevi ve ilmi konularda olmuştur. Ayrıca tefsiri yazmayı tasarlayan Feyzi'ye İmam Rabbani'nin noktasız harfler kullanarak yazdığı kısa bir metin verdiği de kaynaklarda geçmektedir. Devrinin ilim adamları tefsirdeki bilgilere değil de -yersiz bir çaba olduğuna inandıkları için- noktasız harflerle yazılmış olmasına itiraz etmişler. Feyzi, kendisini noktasız harfle kitap yazdığı için bidatçılıkla suçlayanları kelime-i tevhid'in de noktasız harflerden müteşekkil olmasını misal göstererek susturmuştur. Tefsir ilk olarak 1898 yılında Luknov'da basılmıştır.²⁴

Tefsir, 1996'da altı cilt olarak Darü'l-Menar'da Seyyid Murteza eş-Şirâzî²⁵ tarafından tahkik edilerek yeniden baskıya verilmiştir. *Sevâtiu'l-ilhâm* tefsiri mahtut olarak Hedaphoş Kütüphanesi, İmam Muhammed Üniversitesi, Rıza Kütüphanesi, Londra

²¹ Durmuş, "Hazif", 17: 122.

²² Kaynakların tespitine göre Kur'an'ı Kerim'i baştan sonuna kadar mühmele sanatını kullanarak tefsir eden müfessirler ve tefsirleri şunlardır: Feyzî-i Hindî (ö. 1004/1595) ve *Sevâtiu'l-ilhâm* adlı mühmel tefsiri, Mahmûd Hamza (ö. 4031/1887) ve *Dürrü'l-esrâr* adlı mühmel tefsiri, Ali b. Kutbettin Bihbehânî (ö. 1206/1792) ve mühmel tefsiri. Konu için bkz. Mehmet Altın, "Mühmel Tefsir Üzerine Bir Değerlendirme", *Diyanet İlmî Dergi*, 56/3 (Temmuz-Ağustos-Eylül, 2020): 659-672.

²³ Abdülhamit Birışık, *Hind Altıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2001), 26-27.

²⁴ Abdülhamit Birışık, *Hind Alt Kıtasında Urduca Tefsirler ve Ehl-i Kur'an Ekolü*, (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 1996), 20.

²⁵ Ebü'l-Feyz b. Mübârek el-Mehdevî el Hindî, *Sevâtiu'l-ilhâm fî Tefsiri kelâmi'l-Meliki'l-'Allâm*, 6 Cilt, thk., (Murteza eş-Şirâzî, Dâru'l-Menar, 1996).

Üniversitesi, Berlin Devlet Kütüphanesi, İstanbul Üniversitesi, Hind Kütüphanesi, Pencab Üniversitesi, Kâhire Üniversitesi ve Tahran Vatan Üniversitesi gibi birçok kütüphanede/yerde bulunur.²⁶

Ülkemiz kütüphanelerinde *Sevâtu'l-ilhâm'a* ait beş adet yazma nüsha mevcuttur. Bu nüshalar Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi ve Topkapı Sarayı Müzesi Yazma Eser Kütüphanesi'nde yer almaktadır.²⁷ Makalemizin hazırlanması zamanında tetkik ve incelememizde esas aldığımız nüsha, Seyyid Murteza eş-Şirazi'nin tahkikini yaptığı altı ciltlik *Sevâtu'l-İlhâm* tefsiridir.

Tefsirin özellikleri

1. Feyzî'nin yazdığı tefsirin adı, "İlham'ın Parıltıları" manasına gelen ve sadece noktasız harflerden oluşan "*Sevâtu'l-İlhâm*" dır.

2. Feyzî, Kur'an-ı Kur'anla tefsir ederken şu ayetin manası şu ayette şöyle anlatılır demek yerine, ayet ve sure ismi vermeden ya başka ayette geçen aynı kelimeleri zikretmekdir²⁸ ya da mana olarak ifade etmektedir.²⁹

3. Müfessirimiz, Kur'an'ın bazı ayetlerini hadislerle açıklamaktadır. Bunu yaparken bazen mana olarak hadisten alır kaynağını zikretmez,³⁰ bazen yaptığı açıklamanın hangi hadis kitabında geçtiğini söyleyerek vermektedir.³¹ Bazen de konuyla ilgili hadisin hangi kaynaktan geçtiğini, hadisi zikretmeden sadece kaynağı dile getirerek, konuyla ilgili hadis metnini bulmayı okuyucuya bırakmaktadır. Feyzî faydalandığı hadisleri senedsiz olarak zikretmektedir.³²

4. Feyzî tefsirinde sahabe ve tabiinden gelen rivayetlerden faydalanmıştır. Feyzinin, isim vermeden ayetlerin yorumunda onlardan yaptığı birçok nakil, onların görüşlerine büyük önem verdiğini açıkça ortaya koymaktadır. Feyzî, bazen onlardan yaptığı nakilleri "Rivayet olundu ki"³³ şeklinde tabirlerle belirtir. Bazen de bu tabirleri kullanmadan nakilleri zikretmekle yetinmektedir.³⁴

²⁶ Altın, "Mühmel Tefsir Üzerine Bir Değerlendirme", 661.

²⁷ Mine Ayyıldız Özer, *Osmanlı Müfessirlerinden Mahmûd Hamza Efendi ve Tefsiri Dürrü'l-Esrâr*, (Doktora Tezi, Bayburt Üniversitesi, 2020), 46.

²⁸ Feyz-i Nakuri, *Sevâtu'l-İlhâm*, 2: 230.

²⁹ Feyz-i Nakuri, *Sevâtu'l-İlhâm*, 4:165.

³⁰ Feyz-i Nakuri, *Sevâtu'l-İlhâm*, 6:347.

³¹ Feyz-i Nakuri, *Sevâtu'l-İlhâm*, 3: 19.

³² Muhammed b. İsa, et-Tirmizî, *el-Câmiu's-Sahih Sünenü't-Tirmizî*, 5 Cilt, (Beyrût: Dâru'l-İhyai't-Turasi'l-Arabî, tsz.), İman: 8 (2619)

³³ Feyz-i Nakuri, *Sevâtu'l-İlhâm*, 3: 235.

³⁴ Feyz-i Nakuri, *Sevâtu'l-İlhâm*, 2: 293.

5. Feyzi, nüzûl sebebini "ارسل الله"³⁵ veya "موردها"³⁶ şeklindeki ifadelerle tabir eder. Her surenin başında, o surenin nerede indirildiğini zikretmektedir. Ayetlerin nüzûl sebeplerini, ravi ve kaynaklarını zikretmeden vermektedir.³⁷

6. Müfessirimiz, neshi kabul etmekle beraber tefsirinde bu konuya çok yer vermemektedir. Bu konuda yaptığı açıklamalar birkaç ayetle sınırlıdır. Zira O dar ve kısıtlı bir alanda çalışmaktadır. Meseleyi öz ve veciz bir şekilde detayına girmeden vermeye gayret göstermektedir.³⁸

7. Feyzi, Kur'an'ı tefsir ederken, yeri geldikçe ayetleri tefsir babında kıssalara yer vermektedir. Genelde kıssaların detaylarına girmeden, kısaca anlatmaktadır.³⁹ Bazen kıssayı baştan sona aktarırken, bazen de ayet bağlamında, ayette verilmeyen detayları vermeye çalışmaktadır.⁴⁰ Feyzi, metodu gereği, kıssalarda geçen şahıs ve mekân isimlerini genelde zikretmez. Zikrettiği az sayıda yerlerde ise sadece noktasız harf barındıran kelimelerle dolaylı bir şekilde onları zikretmektedir. Mesela, Necaşi ismi yerine "ملك السود"⁴¹, Ca'fer İbn Ebu Tâlib ismi yerine "ولد عمه"⁴², firavun'un ismi yeine "ملك مصر"⁴³ ifadelerini kullanmaktadır. Ayette geçen Hz. Peygamberin kavminden ve akrabalarından olan ve rivayetlerde geçen Kureyş boylarından Fihri oğulları ve Adıyy oğulları⁴⁴ isimlerini "هم اولاد" "والد والده واولاد والد والده وما وراءهم" şeklinde anlaşılması güç ifadelerle telaffuz etmeye çalışmaktadır.

8. Feyzi, çok olmasa da fıkhi ayetleri yeri geldikçe tefsir ederek, bu konudaki mezheplerin görüşlerini yansıtmaya çalışmıştır. Fakat bunu yaparken, belli bir düzen şeklinde tüm ahkam ayetleri hakkında değil de, bazı yerlerde farklı görüşleri dile getirmiştir.⁴⁶ Birkaç yer hariç, genelde delilini söylemeden, görüşleri aktarmakla yetinmiştir.⁴⁷

9. Feyzi, kelami konularda açıklamalar yaparken, mezhep ve şahıs ismi zikretmeden, ehli sünnet kelimcilerin çoğunluğunun benimsediği şekilde izah etmektedir.⁴⁸ Zira Feyzi'nin derdi, o konuları temellendirip, delillendirip ortaya koymak

³⁵ Feyz-i Nakuri, *Sevâtiü'l-İlhâm*, 6: 384.

³⁶ Feyz-i Nakuri, *Sevâtiü'l-İlhâm*, 2: 154.

³⁷ Feyz-i Nakuri, *Sevâtiü'l-İlhâm*, 2: 155.

³⁸ Feyz-i Nakuri, *Sevâtiü'l-İlhâm*, 5: 383.

³⁹ Feyz-i Nakuri, *Sevâtiü'l-İlhâm*, 4: 97.

⁴⁰ Feyz-i Nakuri, *Sevâtiü'l-İlhâm*, 4: 360-361.

⁴¹ Feyz-i Nakuri, *Sevâtiü'l-İlhâm*, 2: 175.

⁴² Feyz-i Nakuri, *Sevâtiü'l-İlhâm*, 2: 175.

⁴³ Feyz-i Nakuri, *Sevâtiü'l-İlhâm*, 6: 69.

⁴⁴ Ebu'l-Fida İsmail İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, 26 Cilt, 1. Baskı, (Kahire: Mektebetü Evladi's-Şeyh Litturas, 2000), 10: 375.

⁴⁵ Feyz-i Nakuri, *Sevâtiü'l-İlhâm*, 4: 153.

⁴⁶ Feyz-i Nakuri, *Sevâtiü'l-İlhâm*, 2: 119.

⁴⁷ Feyz-i Nakuri, *Sevâtiü'l-İlhâm*, 2: 67.

⁴⁸ Feyz-i Nakuri, *Sevâtiü'l-İlhâm*, 2: 263.

değildir. Onun maksadı, metod olarak şetçiği, mühmel tabir edilen sadece noktasız harf barındıran kelimelerle, meseleyi ifade etmektir. Böyle olunca da ifadeler çok kısa ve öz olmaktadır. Yani o, meseleyi öz olarak, hangi mezhebi eğilime ait olduğunu belirtmeden, kısaca vermeye çabalamaktadır.⁴⁹

10. Feyzi, kelimelerin lügat ve ıstılahi manalarını açıklamıştır.⁵⁰ Kelimenin kazandığı faklı manalara dikkat çekmiştir.⁵¹

11. Feyzi, tefsirinde hemen hemen çoğu nahvi kurallara değinmesine rağmen, kullandığı ifadeler çok kısa ve öz olmuştur. ⁵² Kimi kurallar hakkında kısa açıklamada bulunurken, kimi kurala da sadece işaret etmekte,⁵³ kimine de üstü kapalı ifadelerle imada bulunmaktadır.

12. Feyzi, tefsirinde kırâat farklılıklarına sık sık yer vermiştir. Fakat kıraatlar üzerinde uzun yorumlarda bulunmadan,⁵⁴ farklı kıraatlar neticesinde oluşan farklı manalara işaret etmiştir.⁵⁵ Feyzi kıraatlerden bahsederken, metodu gereği, sadece noktasız harf içeren kelime kullanmak zorunda olduğu için, kırâat kelimesini kullanmamaktadır. Onun yerine "onu, şöyle rivayet etti veya rivayet ettiler" ifadelerini kullanır. Yani (قرأ) fiili, kelime olarak noktalı harf içerdiğinden, onun yerine, noktasız harf barındıran (روى)⁵⁶ fiilini kullanmaktadır.

13. Feyzi'nin tefsirinde az da olsa israili bilgilere rastlamak mümkündür. Her ne kadar bir yerde israili bilgiyi verdikten sonra onu şiddetle reddettiği görülse de⁵⁷ nadir de olsa tefsirinde bu kabilden bilgilere rastlamak mümkündür.⁵⁸ Bunlar, dinin özüne zarar vermeyen, genelde bilinip veya bilinmemesinde bir faydanın olmadığı bilgilerdir.

14. Feyzi, tefsirinde sanatlardan pek söz etmemektedir. Sadece birkaç yerde, yeri geldikçe, mecaz-ı mürselden dolayı olarak bahsettiği görülmektedir.⁵⁹

15. Feyzi, her sure başında, o surenin Mekki veya Medeni olduğunu belirterek, surenin konusu hakkında bilgiler vermektedir.

2.2. Mahmud Hamza Efendi'nin Dürrü'l-Esrâr Tefsiri

İki ciltlik bir tefsir kitabıdır. Mahmûd Hamza Efendi'nin tefsir alanında yazdığı tek eseri olan *Dürrü'l-Esrâr*'ın en önemli ve en dikkat çekici özelliği noktalı harflerin

⁴⁹ Feyz-i Nakuri, *Sevâtîu'l-İlhâm*, 4: 117.

⁵⁰ Feyz-i Nakuri, *Sevâtîu'l-İlhâm*, 2: 116, 378.

⁵¹ Feyz-i Nakuri, *Sevâtîu'l-İlhâm*, 2: 165.

⁵² Feyz-i Nakuri, *Sevâtîu'l-İlhâm*, 2: 72.

⁵³ Feyz-i Nakuri, *Sevâtîu'l-İlhâm*, 2: 17.

⁵⁴ Feyz-i Nakuri, *Sevâtîu'l-İlhâm*, 2: 12.

⁵⁵ Feyz-i Nakuri, *Sevâtîu'l-İlhâm*, 2: 169.

⁵⁶ Feyz-i Nakuri, *Sevâtîu'l-İlhâm*, 4: 185.

⁵⁷ Feyz-i Nakuri, *Sevâtîu'l-İlhâm*, 4: 167.

⁵⁸ Feyz-i Nakuri, *Sevâtîu'l-İlhâm*, 2: 294; 4: 209.

⁵⁹ Feyz-i Nakuri, *Sevâtîu'l-İlhâm*, 3: 92.

hiç kullanılmamış olmasıdır. Tefsir bu açıdan onun zekasını ve Arap dili ve edebiyatına vukufunu gösterir niteliktedir. Arapça'daki birçok kalıbın ve fiilin noktalı olduğu göz önünde tutulduğunda bunun ne derece zor bir iş olduğu ortaya çıkmaktadır. Hamzâvî, dönemin Osmanlı Padişahı Abdülmecid'e ithâf ettiği tefsiri ona sunduğunda Padişah onu dördüncü derecesinden Mecîdî nişanıyla onurlandırmıştır ki o dönemde Osmanlı'nın vermiş olduğu nişanların çok kıymetli olduğu ve ancak büyük işler başaranlara bu nişanlar verildiği⁶⁰ düşünülürse onun bu değerli çalışmasının Sultan Abdülmecid tarafından büyük takdir gördüğü aşıkardır.

Dürrü'l-Esrar'ın Müellif nüshası 89 ve 87 varak olmak üzere iki ciltten oluşur. Birinci cilt, Fatiha suresinden başlayıp Tâ-hâ suresinin sonuna kadar olan bölümün tefsiridir. İkinci cilt ise yine Tâ-hâ suresinin başından başlamak üzere Nâs suresinin tefsiriyle sona ermektedir. Böylece müellif Tâ-hâ suresini hem ilk cildin sonunda hem de son cildin başında yazmak suretiyle iki kez kaleme almış oldu. Bu müellif nüshası İstanbul'da Topkapı Sarayı Müzesi'nde, Ahmed-III Kitaplığı'nda⁶¹ bulunmakla birlikte, eserin beş adet baskısı da Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi'nde mevcuttur.⁶²

Dürrü'l-Esrar'ın iki adet tahkikli nüshası mevcuttur. Birincisi, İbrahim b. Ali el-Ahdeb et-Trablûsi, *Tefsiru'l-Kelâmi'l-Mübeccel el-Müsemma Dürrü'l-Esrar*. Bu eserde yer ve tarih bilgisi bulunmuyor. İkincisi, Üsâme Abdulazim, *Dürrü'l-Esrar Fi Tefsiri'l-Kur'an Bi'l-Hurûfi'l-Mühmele*, Buyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, 2011.⁶³

Tefsirin özellikleri

1. Sırların incisi anlamına gelen ve mühmel harflerden oluşan bu tefsirin adı, Dürrü'l-Esrar'dır.
2. Müfessirimiz, Kur'an-ı Kerim'i baştan sonuna kadar sadece noktasız harflerden oluşan kelime ve bu kelimelerden meydana gelen cümlelerle tefsir etmiştir.
3. Müfessirimiz, mühmel kelimeler kullanmak için bol bol müradif kelimeler kullanmaktadır.
4. Ayetten anladığı manaları nadiren uzun, genelde kısa ve veciz cümlelerle ifade etmeye çalışmaktadır.
5. Kur'an-ı Kur'an ile, Kur'an-ı sünnet ile, Kur'an-ı sahabe ve tabiinden gelen rivayetlerle tefsir ederken genelde kaynak belirtmez. Onlardan aldığı rivayetleri lafzi olarak değil de mana olarak aktarmaktadır.⁶⁴

⁶⁰ Corci Zeydân, *Terâcimu Meşahiri's-Şark fi'l-Karni't-Tasii' Aşere*, 2 Cilt. (Beyrut: y.y., t.y.), 2: 165.

⁶¹ Bu iki cilt nüsha, Topkapı Sarayı Müzesi'nde 000083 nolu nr. A.83/1, 89 vr. Ve A.83/2,87 vr. Şeklinde kayıtlıdır.

⁶² Ayyıldız Özer, *Osmanlı Müfessirlerinden Mahmûd Hamza Efendi ve Tefsiri Dürrü'l-Esrâr*, 41-42.

⁶³ Ayyıldız Özer, *Osmanlı Müfessirlerinden Mahmûd Hamza Efendi ve Tefsiri Dürrü'l-Esrâr*, 41-42.

⁶⁴ Molla Musa Celâlî (Geçit), *Hâşiyetu Kenzi'l-Ebrar Ala't-Tefsiri'l-Mühmel el-Müsemma Dürrü'l-Esrâr*, 2 Cilt (İstanbul: Ravza yayınları, 2015), 1: 320, 349, 401.

6. Nüzul sebepleri konusunda metodolojik bilgi vermemektedir. Genelde anlattığı olayı, ayetin nüzul sebebi olduğunu söylemektedir. Bazen kimler hakkında indiğini isim zikrederek,⁶⁵ bazen de isim zikretmeden aktarmaktadır.⁶⁶ Farklı tariklerden birini tercih ettiği gibi,⁶⁷ farklı olaylar ve şahıslar hakkında gelen nüzul sebeplerinden de tercihte bulunmaktadır.⁶⁸

7. Mahmud Hamza, neshi kabul etmektedir. Nesh konusunu belli bir başlık altında işlemek yerine, onunla ilgili ayetler bağlamında, konuyla ilgili detaylara girmeden, nesh olup olmadığını ifade etmek ve ihtilafı olanları söylemekle yetinip,⁶⁹ çok kısa ve öz ifadelerle⁷⁰ bu konudaki düşüncelerini yansıtmaktadır. İhtilafı yerlerde farklı görüşler içerisinde tercih yapmadan sadece o görüşleri zikretmekle iktifa etmektedir.

8. Mahmud Hamza, yeri geldikçe tefsirinde kıssalara yer vermektedir. Genelde kıssaların detaylarına girmeden, metodu gereği onları kısa ve öz vermektedir. Adeta okuyucuyu detaylarda boğdurmadan verilmesi gerekeni vermekle yetinmektedir.⁷¹

9. Müfessirimiz, ahkam ayetlerini tefsir ederken, bazen iki farklı görüşü ortaya koyup tercihte bulunmaktadır.⁷² Bazen de birden fazla görüşü zikretmekle yetinmektedir.⁷³ Genelde bu görüşlerin hangi mezhebe ait olduğunu dile getirmemektedir.

10. Kelami konulara yeri geldikçe değinmektedir. Kelami konularda ehl-i sünnet alimlerinin genel kabulüne göre açıklamalarda bulunmaktadır.⁷⁴

11. Mahmud Hamza, ayetleri tefsir ederken filolojik olarak kelimelerin anlamları üzerinde durarak, âyetleri anlamaya ve yorumlamaya çalışmaktadır.⁷⁵

12. Mahmud Hamza, sarf ve nahivden bahsederken detaylara girmeden kısaca değinmektedir. Çoğu zaman sadece irabını yapmakla yetinip,⁷⁶ az da olsa manaya yansımalarını zikretmektedir.⁷⁷

13. Mahmut Hamza, Kıraat ihtilaflarını dile getirmektedir. Kıraat ravilerinin isimlerini verirken, isminin içinde noktasız harfi olanları tercih edip zikrederek, diğer isimleri terketmektedir. Noktalı harf içeren İbn-i Amir yerine "ولد عامر",⁷⁸ Ebu Amr yerine والد

⁶⁵ Celâlî, *Dürrü'l-Esrâr*, 2: 204.

⁶⁶ Celâlî, *Dürrü'l-Esrâr*, 1: 252.

⁶⁷ Celâlî, *Dürrü'l-Esrâr*, 1: 181.

⁶⁸ Celâlî, *Dürrü'l-Esrâr*, 1: 240.

⁶⁹ Celâlî, *Dürrü'l-Esrâr*, 1: 226.

⁷⁰ Celâlî, *Dürrü'l-Esrâr*, 2: 262.

⁷¹ Celâlî, *Dürrü'l-Esrâr*, 2: 45, 338-339.

⁷² Celâlî, *Dürrü'l-Esrâr*, 1: 82.

⁷³ Celâlî, *Dürrü'l-Esrâr*, 1: 322.

⁷⁴ Celâlî, *Dürrü'l-Esrâr*, 2: 341-342.

⁷⁵ Celâlî, *Dürrü'l-Esrâr*, 1: 193, 251.

⁷⁶ Celâlî, *Dürrü'l-Esrâr*, 1: 242.

⁷⁷ Celâlî, *Dürrü'l-Esrâr*, 1: 323.

⁷⁸ Celâlî, *Dürrü'l-Esrâr*, 1: 262.

عمر" ⁷⁹ ifadelerini kullanmaktadır. Noktasız olduğu için "Asım" ismini olduğu gibi zikretmektedir. Diğer isimler için "سواء" ⁸⁰ veya "bir ravi şöyle okudu bir ravi de şöyle okudu"⁸¹ şeklinde isim vermeden sadece kıratı vermekle yetinmektedir.

14. Mahmud Hamza, rivayet kabilinden olan israiliyyat ile ilgili bilgileri aktarırken, uzun uzadıya anlatmak yerine, o tür bilgileri öz ve kısaca vermeye çalışmaktadır. Kimi kaynaklarda anlatılan, israiliyyattan mervi olan detaylara girmemesine rağmen, bu tefsirde az da olsa israili bilgilere rastlamak mümkündür. ⁸²

15. Mahmud Hamza, müteşabih ayetleri tefsir ederken genelde selef ve halef alimlerinden isim vermeden nakiller yaparak yorumlamaktadır. ⁸³ Hurûf-ı mukattaa'yı hem ilmini Allah'a teslim eden selef alimlerinin görüşüne göre⁸⁴ hem de onlardan sonra gelen ve te'vil eden, halef alimlerinin görüşlerine göre⁸⁵ tefsir etmektedir. Bazen de "ilmini Allah'a teslim eden en sahih görüşe göre" demekle selefin görüşünü tercih ettiğini ortaya koymaktadır.

16. Müellifimiz yeri geldikçe tekrar eden kelime ve cümlelerin, tekrar etmesinin hikmetlerini kısaca beyan etmektedir. ⁸⁶

17. Mahmud Hamza, bazı yerlerde sanatlara kısaca değinerek Kur'ân'ın fesâhat ve belâğat yönlerine dikkat çekmiştir. ⁸⁷

18. Mahmud Hamza, tefsirin yazımına yardımcı olması için bir kamus hazırlamış, ⁸⁸ ve bu kitabın mukaddimesinde eseri kaleme alış sebebini, yazdığı tefsir işini kolaylaştırmak ve bu kabilden işlerle uğraşan kimselere yardımcı olmak şeklinde ifade etmiştir. ⁸⁹ Bunun ismi "*Delîlu'l-kümmel ile'l-muhmel fi'l-luğa*"dır. ⁹⁰ 1858/1274 yılında tamamlanan bu eserin ilk cildi 517 sayfa olarak 1891/1306 yılında Şam'da basılmıştır. ⁹¹

3. FEYZÎ-İ HİNDİ VE MAHMUD HAMZA EFENDİ'NİN TEFSİRLERİNİN KARŞILAŞTIRILMASI

Feyzî-i Hindi, Mahmud Hamza Efendi'den yaklaşık üç asır önce yaşamıştır. Yaptığımız araştırma ve incelemeler neticesinde Mahmud Hamza Efendi, Feyzi'den etkilendiğini ve faydalandığını her ne kadar zikretmese de tefsirde aynı metodu

⁷⁹ Celâlî, *Dürrü'l-Esrâr*, 1: 313.

⁸⁰ Celâlî, *Dürrü'l-Esrâr*, 2: 527.

⁸¹ Celâlî, *Dürrü'l-Esrâr*, 2: 642.

⁸² Celâlî, *Dürrü'l-Esrâr*, 2: 49,334,337.

⁸³ Celâlî, *Dürrü'l-Esrâr*, 1: 155, 348.

⁸⁴ Celâlî, *Dürrü'l-Esrâr*, 1: 370.

⁸⁵ Celâlî, *Dürrü'l-Esrâr*, 1: 25.

⁸⁶ Celâlî, *Dürrü'l-Esrâr*, 1: 237; 2: 630.

⁸⁷ Celâlî, *Dürrü'l-Esrâr*, 1: 344, 461.

⁸⁸ Zeydan, *Terâcimu Meşahiri's-Şark fi'l-Karni't-Tasii' Aşere*, 2: 165.

⁸⁹ Mahmûd Hamza Efendi, *Delîlu'l-Kümmel ile'l-Kelimi'l-Muhmel*, (Beyrut: Daru'l-Muktebes, 2015), 17.

⁹⁰ Mahmud Hamza Efendi, *Unvânu'l-Esânid*, thk. Muhammed Muti' el-Hâfız, (Dîmeşk: Dâru'l-Beşair, 1998), 21.

⁹¹ Muhammed es-Senûsi, *er-Rihletu'l-Hicaziyye*, thk. Ali eş-Şenûfi, (Tunus: y.y., 1398/1978), 3: 226.

benimsemeleri ve bir çok noktada olan benzerlikler kanaatimizce Mahmud Hamza Efendinin o tefsirden haberdar olduğunu ve ondan faydalandığını göstermektedir.

Şimdi de her iki tefsiri yazılış gayeleri, metodları ve Kur'an ilimlerine bakışları yönünden karşılaştırıp değerlendirmelerde bulunalım:

3.1. Her İki Tefsirin Yazılış Gayeleri

Tefsir ilminin amacı, Kur'an-ı Kerim ayetlerinin mana ve maksatlarını açıklayarak Kur'an'ın anlaşılmasına yardımcı olmak ve insanlığa bu ilahi mesajı tanıtmaktır. Müfessirin gayesi de bu amaca uygun olarak tefsirini yazmaktır. Bu iki tefsirde, bunu görmek mümkün değildir. Zira iki müfessirimizin de gayeleri, metod olarak seçtikleri mühmele sanatını Kur'an-ı Kerim'in tefsirinde uygulamaktır. Bu gayeyle Kur'an-ı Kerim'i baştan sonuna kadar tefsir etmişlerdir. Kur'an'ın anlaşılması gayesini ikinci planda tutarak, sanat sanat içindir, anlayışla hareket ederek mühmele sanatını bu alanda icra etmişlerdir.

Müfessirlerimiz, rivayet ve dirayet ilimlerinin konularından faydalanarak Kur'an-ı Kerim'i tefsir etmişlerdir. Bir tefsirde olabilecek hemen hemen her konuya temas etmekle beraber, kimini öz ve kısa bir şekilde aktarmışlar, kimi konulara dolaylı değinmişler, kimi konulara da imada bulunmuşlardır.

3.2. İki Tefsirin Metod Yönüyle Karşılaştırılması

Bu iki tefsir, arapçanın sadece noktasız harf barındıran kelime ve bu kelimelerin oluşturduğu cümlelerle yazılan tefsir örnekleri olarak bilinmektedirler. Bu şekilde sadece noktasız harfler içeren kelimelerle yazılan tarza mühmele sanatı denir. Mühmele, sadece noktasız harflerin yer aldığı kelime ve ifadelerle verilen addır.

Müfessirlerimizin kullandıkları yöntem aynı olup, fakat uygulamada ufak bazı farklılıklar göze çarpmaktadır. Özellikle bazı isimleri mühmel olarak ifade etmek için kullandıkları tabirler farklılık arz etmektedir.

Her iki müfessir de Kur'a-ı Kerim'i baştan sona kadar mühmel kelimelerle tefsir etmiştir. Hatta tefsirlerinin isimleri dahi, sadece noktasız harf barındıran kelimelerden oluşmaktadır. Feyzî'nin yazdığı tefsirin adı, "سواطع الالهام", Mahmud Hamza'nın yazdığı tefsirin adı ise "درّ الاسرار" dır.

Müfessirlerimizin metodları gereği seçtikleri kelimeler ve ibareler de bir hayli muğlâk oluyor. Bu muğlaklığı gidermek ve tefsirlerinin anlaşılmasını sağlamak için de birer lughat hazırlamışlardır. Her iki lughatta da sadece arap alfabesinin noktasız harfleri ile başlayan kelimeleri içeriyor. Yani, Elif, ha, dal, ra, sin, sad, tı, ayın, kef, lam, mim, vav, he harfleri ile başlayan kelimeleri alıp, diğer harfleri terk etmişlerdir. Her iki müellif de mühmel kelime kullanmak için bol bol kelimelerin müradiflerini kullanmışlardır. Hem isim

hem de fiil kelimeler için kimi yerde bir, kimi yerde de birden fazla müradif kelimeleri ard arda sıralamışlardır.⁹²

Müfessirler, müradifini bulamadıkları yerde de farklı ifadelerle dolaylı bir şekilde kelimelerin manalarını mühmel olarak aktarmışlar.⁹³ Noktasız kelimelerle ifadesi mümkün olmayan kelimeleri de عكسه معادله سواء معلوم gibi tabirlerle okuyucunun zihnine havale etmişlerdir.⁹⁴ Bu yöntem tefsirlerini anlamayı zora sokmakta olup, adeta onları izah etmek için de şerhlere ihtiyaç hasıl olmaktadır.

3.3. İki Tefsirin Kur'an İlimlerine Bakış Yönünden Benzer ve Farklı Özellikleri

3.3.1. Rivayet Yönüyle Tefsirler

Rivayet Tefsiri, mücmel ve kapalı olarak inen ayetlerin bizzat Kur'an'ın başka bir yerinde tafsilî ve açık bir şekilde izahını ve Hz. Peygamber (as), sahabe ve tâbiûndan Kur'an ayetlerinin tefsiri ile ilgili nakledilen rivayetlerin bütünü kapsamaktadır. Bu tefsir çeşidine "me'sûr" veya "menkûl" tefsir adı da verilir.⁹⁵ Çağdaş alimlerden Zerkani'ye göre rivayet tefsiri, Kur'an'ın Kur'an'la, Sünnetle ve Sahabe sözü ile tefsir edilmesidir.⁹⁶

Rivayet tefsirinin gelişimi rivayet devri ve tedvin devri şeklinde iki kategoride incelenmiştir. Rivayet devrinde Hz. Peygamber ahabına Kur'an'ın manalarından zor gelen yerleri açıklamış, sahabe de bu rivayetleri kendilerinden sonra gelen tabiilere aktarmışlardı. Sahabe'nin bu noktadaki rolü sadece nakilden ibaret değildi; yeri geldikçe kendi rey ve içtihatlarına cevap verebilecek kadar ayetleri tefsir ettiler. Aynı durum tabiiler için de geçerli oldu. Zamanla ayetlerin yorumuna ilişkin bir takım güçlükler ve kapalılıklar ortaya çıkınca onlar da Hz. Peygamber'in ve sahabenin tefsirine kendi rey ve içtihatlarını ilave ettiler. Böylelikle rivayet tefsirlerinin temel malzemesi büyük ölçüde ortaya çıkmış oldu.⁹⁷

Her iki müfessirimizin tefsirlerinin rivayet yönünden dayandığı kaynaklar şunlardır: Kur'an ayetleri, Hz. Peygamberin sünneti, Sahabe ve Tabiinden nakledilen rivayetlerdir. Her iki müfessir de Kur'an'ın Kur'an'la, Kur'an'ın hadislerle tefsirinde, ayet numarası veya sure ismi vermeden, hadislerin de kaynaklarını belirtmeden ayet ve hadisleri mana olarak aktarmışlardır.

⁹² Feyz-i Nakuri, *Sevâtiü'l-İlhâm*, 3: 114, 138, 157; 4: 124, 139; 5: 22; Celâlî, *Dürrü'l-Esrâr*, 1: 173; 2: 85, 543.

⁹³ Feyz-i Nakuri, *Sevâtiü'l-İlhâm*, 5: 49; Celâlî, *Dürrü'l-Esrâr*, 1: 181; 2: 155, 306, 431.

⁹⁴ Feyz-i Nakuri, *Sevâtiü'l-İlhâm*, 2: 76, 410; 3: 157; 4: 89, 108, 165; Celâlî, *Dürrü'l-Esrâr*, 1:154, 173; 2: 172.

⁹⁵ Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsir vel-Müfessirun*, 3 Cilt, (Kahire: Mektebetu Vehbe, 2000), 1:112; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 3. Baskı, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1993), 228.

⁹⁶ Muhammed Abdülazim, ez-Zerkani, *Menahilü'l-İrfan Fi Ulumi'l-Kur'an*, (Beirut: Daru'l Kitabi'l Arabi, 1995), 2:13.

⁹⁷ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 5. Baskı, (Ankara: Fecr Yay., 2010), 525.

Sahabe ve tabiinden nakledilen rivayetlerle tefsir ederken de genelde kaynakları belirtmeden, rivayetin kimlere ait olduğunu zikretmeden aktarırlar. Bunun sebebini müelliflerin seçtikleri metodlarında aramak gerekir.

Müfessirlerin, Kur'ân'ın birçok âyetinin anlaşılması için ayet, hadislerden ve nüzul sebeplerinden yararlanması kaçınılmazdır. Ancak sadece noktasız harflerden oluşan kelime ve bu kelimelerin oluşturduğu cümlelerle yazılan her iki tefsirde noktalı harfler barındıran hadisler doğrudan aktarılmadığından çoğu zaman söz konusu nakiller ihmal edilmiş veya eksik bırakılmıştır. Bazen de sadece onlara atıflarda bulunulmuştur. Ayrıca rivayet türü bilgilerde kaynak çok önemlidir. Bu iki tefsirde genelde kaynaklara değinilmediği için, bu tefsirlerin güvenilirliğini zedelemiştir.

Bu kadar ön bilgiler verdikten sonra, şimdi de her iki tefsiri rivayet ilminin başlıkları altında tek tek ele alıp karşılaştırmaya çalışalım.

3.3.1.1. Kur'an'ın Kur'an ile Tefsiri

Her iki müellif de tefsirlerinde Kur'an'ı Kur'an ile tefsir etme yöntemine müracaat etmişlerdir. Fakat Onlar, bunu yaparken diğer müfessirlerden farklı bir yol izlemişlerdir. Kur'an-ı Kur'an ile tefsir ederlerken şu ayetin manası şu ayette şöyle anlatılır demek yerine, ayet ve sure ismi vermeden ya başka ayette geçen aynı kelimeleri zikretmekle⁹⁸ ya da mana olarak onları ifade ederler.⁹⁹ Genelde ayetleri mana olarak aktardıkları gibi bazen de "Allah Teala'nın daha önce anlattığı ve manası geçtiği gibi"¹⁰⁰, "hükümü geçtiği gibi"¹⁰¹, "(ayette) geçtiği gibi",¹⁰² şeklindeki tabirlerle verdiği manaların ayetlerde geçtiğine imada bulunurlar. Örneğin Feyzi, Mü'min sûresi 32. ayetinde geçen "يوم التناد" kavramını şöyle tefsir eder: "O, yardım için birbirlerini çağırma gündür veya bundan murat, elem ve azabın gelmesi zamanında kötülerin feryadıdır. Veya Allahın daha önce zikrettiği ve bahsi (ayetlerde) geçtiği gibi, cennet ehlinin cehennem ehliyle, cehennem ehlinin cennet ehliyle konuşmasıdır."¹⁰³ Feyzi yaptığı bu tefsiri, sûre ve ayet belirtmeden başka ayetlerdeki manalara dayandığını şöyle dile getirir: "Allahın daha önce zikrettiği ve bahsi (ayetlerde) geçtiği gibi". Mahmud Hamza da Hac sûresi 29. Ayetinde geçen "البيت العتيق" i başka ayette geçen manayla şöyle izah eder: "O bina edilen ilk evdir."¹⁰⁴ Müfessirimizin hangi sûre ve ayetten aldığını belirtmeden yaptığı bu tefsir şu ayette geçer: "Doğrusu insanlar için ilk kurulan ev, Mekke'de, dünyalar için mübarek ve doğru yol gösteren Kabe'dir."¹⁰⁵

⁹⁸ Feyz-i Nakuri, *Sevâtiu'l-İlhâm*, 2: 230.

⁹⁹ Feyz-i Nakuri, *Sevâtiu'l-İlhâm*, 2: 203; Celâlî, *Dürrü'l-Esrâr*, 2: 305.

¹⁰⁰ Feyz-i Nakuri, *Sevâtiu'l-İlhâm*, 5: 52.

¹⁰¹ Celâlî, *Dürrü'l-Esrâr*, 1: 357.

¹⁰² Celâlî, *Dürrü'l-Esrâr*, 1: 321.

¹⁰³ Feyz-i Nakuri, *Sevâtiu'l-İlhâm*, 5: 52.

¹⁰⁴ Celâlî, *Dürrü'l-Esrâr*, 2: 57.

¹⁰⁵ Al-i İmran: 3/96

3.3.1.2. Kur'anın Hz. Peygamberin Sünneti İle Tefsiri

Kur'an-ı Kerim'in Tefsirinde önemli bir yeri olan ve ikinci bir kaynak olarak başvurulan sünnet, Hz Peygamber'in sözleri, hareketleri ve takrirleridir. Her iki müellif de sünnete müracaat ederek Kur'an-ı tefsir etmişlerdir. Hadisleri naklederken, lafzi olarak değil de sadece noktasız harflerin oluşturduğu kelimeleri kullanarak aktardıkları için, mana olarak zikretmişlerdir. Genelde hadislerin kaynaklarını zikretmezler. Örneğin, "İnananlara ve yararlı iş işleyenlere, ecirlerini ödeyecek, onlara olan bol nimetini daha da artıracaktır. Kulluk etmekten çekinenleri ve büyüklük taslayanları elem verici bir azaba uğratacaktır. Onlar kendilerine Allah'tan başka bir dost ve yardımcı bulamazlar."¹⁰⁶ Ayetinde geçen " مِنْ فَضْلِهِ " kelimesinden maksad ne olduğunu Feyzi şöyle zikreder: "O, hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın işitmediği, hiç kimsenin bilmediği şeydir."¹⁰⁷ Feyzi, ayetteki kapalı olan hususu hadise dayanarak açıklar.¹⁰⁸ Fakat bu açıklamayı yaparken de bunu hadisten aldığını belirtmez. Mahmud Hamza da "İşte güven; onlara, inanıp haksızlık karıştırmayanlardır. Onlar doğru yoldadırlar."¹⁰⁹ Ayetinde geçen "inanıp haksızlık karıştırmayanlar" hakkında şöyle demektedir; " O, Allah ile beraber başka ilahın varlığını iddia etmektir."¹¹⁰ Müfessirimizin kaynak belirtmeden ve hadisten aldığını belirtmeden yaptığı bu açıklama hadislerde şöyle geçer; "Bu âyet inince Ashab-ı kiram korktular ve Rasulullah (s.a.v.)'a:"Hangimiz nefesine zulmetmiyor ki!?" dediler. Rasulullah (s.a.v.): "O, sizin anladığımız gibi değildir. O ancak Lokman'ın oğluna "Yavrucuğum! Allah'a ortak koşma. Doğrusu şirk, büyük bir zulümdür."¹¹¹ dediği manadadır", buyurdu!¹¹²

Feyzi, birkaç yer dışında genelde kaynak belirtmez, aktardığı hadisi senedsiz nakleder. Bazen yaptığı açıklamanın hangi hadis kitabında geçtiğini söyleyerek, hadisi mana olarak aktarır. Kaynakları şöyle belirtir: "Hâkim onu rivayet etti"¹¹³, "Müslim onu rivayet etti"¹¹⁴, "İmam Muhammed (Muhammed bin İsmail el buhari) ve Müslim onu rivayet etti"¹¹⁵, "İmam Ahmed onu rivayet etti ve Hâkim onu tashih etti"¹¹⁶. Bazen de

¹⁰⁶ Nisa: 4/173

¹⁰⁷ Feyz-i Nakuri, *Sevâtiü'l-İlham*, 2: 105.

¹⁰⁸ Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-Sahîh*, 5 Cilt, (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, trz.), Cennet: 18

¹⁰⁹ En'am: 6/82

¹¹⁰ Celâlî, *Dürrü'l-Esrâr*, 1: 349.

¹¹¹ Lokman: 31/13

¹¹² Muhammed b. İsmail Ebu Abdillâh Buhâri, *Sahîhi'l Buhârî*, (Beyrût: Dâru İbn Kesîr,1987), Enbiya: 8,41; Müslim, İman: 197

¹¹³ Feyz-i Nakuri, *Sevâtiü'l-İlham*, 2: 375, 386; 3: 32.

¹¹⁴ Feyz-i Nakuri, *Sevâtiü'l-İlham*, 3: 19.

¹¹⁵ Feyz-i Nakuri, *Sevâtiü'l-İlham*, 3: 232; 4: 154.

¹¹⁶ Feyz-i Nakuri, *Sevâtiü'l-İlham*, 5: 63.

"(hadiste) geldiği gibi"¹¹⁷, "Varid olduğu gibi"¹¹⁸ ifadelerle kaynak belirtmeden hadiste geçtiğini beyan ederek hadisi mana olarak aktarır. Bazen de konuyla ilgili hadisin hangi kaynaktan geçtiğini, hadisi zikretmeden söyler, konuyla ilgili hadis metnini bulmayı okuyucuya bırakır.¹¹⁹

Mahmud Hamza da, ayetin manasını hadislerle açıklarken, az sayıda yer hariç genelde hadis olduğunu zikretmeden, mana olarak istifade eder. Bazen "Hakim'in rivayetine göre"¹²⁰ diyerek hadisin kaynağını zikreder. Bazen de "Rivayet edildiği gibi"¹²¹, "Nakledildiği gibi"¹²², "Hz. Rasululullah'ın dediği gibi"¹²³ şeklinde genel ifadelerle, ravi ismini vermeden, kaynağını zikretmeden, hadisi lafzi olarak değil de mana olarak kısa ve öz bir şekilde aktarır.

Mahmud Hamza'nın, Feyzî'den daha çok hadise müracaat ettiği görülür.

3.3.1.3. Kur'an'ın Sahabe Ve Tabiin Sözü İle Tefsiri

Müfessirlerimiz, sahabeden ve tabiinden gelen rivayetlere dayanarak Kur'an ayetlerini tefsir etmişlerdir. Bu da müfessirlerimizin onlardan gelen nakillere verdiği değeri gösterir. Genelde yaptıkları tefsir ile ilgili nakilleri, kime dayandığını, kaynağını zikretmeden kendi yorumlarıymış gibi verirler. Rivayetlerde kaynak ve ravi önemli iken metodları gereği onları tayyedyolarlar.¹²⁴

Her iki müellif de sahabe ve tabiinden gelen rivayetlerden faydalanarak, ayette kapalı olan bazı husuları açığa kavuştururlar.¹²⁵ Ayette geçen şahıs ve toplumlar hakkında bilgi verirler.¹²⁶ Bazı kavram ve kelimeleri açıklamaya çalışırlar.¹²⁷ Bazen ayet hakkında, sahabe ve tabiinden gelen farklı görüşleri peşpeşe sıralayıp, bir yorumda bulunmazlar. Bazen de farklı görüşleri sıraladıktan sonra bu görüşler arasında tercihlerini ortaya koyarlar.¹²⁸

Müfessirlerimiz, mühmel tabir edilen, sadece noktasız harf içeren kelimeleri kullanma metodunu, uygulamaya çok özen göstermişler. Şahıs, olay ve yer isimlerini verirken kendilerine has şekillerde, noktalı harf içeren kelimeleri kullanmadan onları telaffuz etmişler. Bundan dolayı ibareler çok kısa, öz ve muğlak olmuştur.

¹¹⁷ Feyz-i Nakuri, *Sevâtîu'l-İlhâm*, 4: 53.

¹¹⁸ Feyz-i Nakuri, *Sevâtîu'l-İlhâm*, 4: 8.

¹¹⁹ Feyz-i Nakuri, *Sevâtîu'l-İlhâm*, 5: 31.

¹²⁰ Celâlî, *Dürrü'l-Esrâr*, 1: 454.

¹²¹ Celâlî, *Dürrü'l-Esrâr*, 1: 184.

¹²² Celâlî, *Dürrü'l-Esrâr*, 1: 87.

¹²³ Celâlî *Dürrü'l-Esrâr*, 2: 102.

¹²⁴ Feyz-i Nakuri, *Sevâtîu'l-İlhâm*, 2: 42.

¹²⁵ Celâlî, *Dürrü'l-Esrâr*, 1: 181.

¹²⁶ Feyz-i Nakuri, *Sevâtîu'l-İlhâm*, 3: 114; 5: 163; Celâlî, *Dürrü'l-Esrâr*, 1: 209; 2: 455.

¹²⁷ Feyz-i Nakuri, *Sevâtîu'l-İlhâm*, 5: 320; Celâlî, *Dürrü'l-Esrâr*, 2: 284.

¹²⁸ Feyz-i Nakuri, *Sevâtîu'l-İlhâm*, 2: 196; Celâlî, *Dürrü'l-Esrâr*, 1: 170.

Feyzi, sahabe ve tabiinden gelen nekillerden söz ederken asla kaynak vermez ve bu görüşlerin kimlere ait olduğu konusunda isim vermez. Bazen "Rivayet olundu ki"¹²⁹ gibi tabirlerle genel ifade eder. Örneğin Yusuf sûresi 26. ayetinde geçen "Kadın tarafından bir şahit" cümlesindeki şahidin kim olduğu hakkında, Feyzi Sahabeden nakillerde bulunarak şöyle izah etmektedir; " (o) Beşikte olan masum bir çocuktur."¹³⁰ Feyzi'nin kaynağını vermeden yaptığı bu açıklamayı İbn Abbas'tan aldığı şu rivayeten anlaşılır: "Avfi, İbn Abbâs'ın, "Kadının ailesinden biri de şehâdet etti." âyeti hakkında şöyle dediğini nakleder: Beşikte bir çocuk idi."¹³¹

Mahmud Hamza ise, genelde yaptığı tefsiri, kime dayandığını, ravisini ve kaynağını zikretmiyor. Çok nadir de olsa birkaç yerde kimden naklettiğini şöyle ifade eder: "Peygamberin amcasının oğlunun (İbn-i Abbas) rivayetine göre"¹³². İbn-i Abbas'ın ismi noktalı harf barındırdığı için ismi direk zikretmek yerine dolaylı olarak, noktasız kelimeler kullanarak "Hz. Peygamberin amcasının oğlu" şeklinde tabirlerle onu dile getirir. Bazen de yaptığı tefsiri, rivayetlerden aldığını "Rivayet edilen en sahih görüşe göre"¹³³ şeklinde ifade eder. Ama kaynak ve isim zikretmez. Örneğin Al-i İmran sûresi 199. ayetinde geçen Ehli Kitap'tan maksat kimler olduğu hakkında Mahmud Hamza, sahabe ve tabiin'den gelen rivayetlerden faydalanarak birkaç görüşü bir arada verir. Bu görüşlerin kimlere ait olduğunu ve kaynaklarını zikretmeden şöyle der: " O, Veledu Selam veya Müslüman olan Rumlardan bir gurup veya bu ikisinden başkalarıdır."¹³⁴ Mahmud Hamza, rivayetlerden yararlanarak isim verirken, yöntemini göz önünde bulundurduğu için, "Abdullah b. Selam" ismini, "Veledu Selam"; "Necaşi" yi de "Rumlardan bir gurup" şeklinde telaffuz ediyor. Mahmud Hamza'nın zikrettiği farklı görüşler kaynaklarda şöyle geçer: "Cabir b. Abdullah, Katade ve İbn-i Cüreyce göre bu âyet-i kerime, Resulullahın döneminde Habeşistan Kralı olan Necaşi hakkında nazil olmuştur. İbn-i Cüreyc ve İbn-i Zeyde göre ise bu âyet-i kerime, Yahudilerden müslüman olan Abdullah b. Selam vb. kişiler hakkında nazil olmuştur. Mücahide göre ise bu âyet-i kerime, Yahudi ve Hristiyanlardan müslüman olan bütün insanlar hakkında nazil olmuştur."¹³⁵

3.3.1.4. Nüzûl Sebeplerini Zikretmeleri

¹²⁹ Feyz-i Nakuri, *Sevâtiü'l-İlhâm*, 2: 32.

¹³⁰ Feyz-i Nakuri, *Sevâtiü'l-İlhâm*, 3: 114.

¹³¹ İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, 8: 33.

¹³² Celâlî, *Dürrü'l-Esrâr*, 1: 513.

¹³³ Celâlî, *Dürrü'l-Esrâr*, 2: 431.

¹³⁴ Celâlî, *Dürrü'l-Esrâr*, 1: 220.

¹³⁵ Ebu Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberi, *Camiu'l-Beyan an Te'vili Ayi'l-Kur'an*, 26 Cilt, 1. Baskı, (Kahire: Dâru Hicr, 2001), 6: 327-330

Müfessirlerimiz tefsirlerinde, nüzûl sebeplerine önem vermiş, ayetlerin tefsirine ışık tutacak mahiyette rivayetleri vermeye çalışmışlar. Her iki tefsirde de nüzûl sebepleri bir araya toplansa fazla bir hacim teşkil etmez.

Müfessirlerimiz, nüzûl sebeplerini verirken, bir eleştiri veya itiraz yapmaksızın olduğu gibi zikrederek ayetlerin tefsiri için belirleyici kılma çabası içindedirler. Ayrıca müfessirlerimiz, zikrettikleri rivayetleri yeterli görmüşler ve bir izah yapmaya ihtiyaç duymamışlar.¹³⁶

Müfessirlerimiz, genelde ayetlerin nüzûl sebeplerinin tümünü vermek yerine onlardan birini tercih ederek zikretmişler. Nadiren de olsa birden fazla nüzûl sebebini vermeye çalışmışlar. Örneğin Feyzi Duhan sûresi 37. ayetindeki geçen "Tubba"nın kim olduğunu açıklarken rivayetlerden yararlanır ve farklı rivayetleri bir arada şöyle verir: "O, adil, kamil bir kraldır. İsmi Es'addır. O, dünyayı dolaşan, askeriyle beraber yürüyen, şehirler ve saraylar yapan kralın oğludur. Rivayet olundu ki o, Rasul ve kavmidir, kötülere engelleyendi. Yine rivayet olundu ki o, Salih bir kişi ve halkının reisi idi."¹³⁷ Feyzinin, kimlerden naklettiğini ve kaynak belirtmeden Tubba hakkında verdiği bilgiler, kaynaklarda şöyle geçer: "Ebû Ubeyde, bunların, en büyük Arap kralları olduğunu, Hz. Aişe (r.anha) ise, Tübbâ'nın, sâlih bir adam olduğunu dile getirir. Kelbî, bunun, Ebû Küre b. Esad olduğunu söyler.¹³⁸ İbn Abbas'a göre Tubba' bir peygamber, Ka'b'a göre ise Tubba' krallardan bir kraldır."¹³⁹

Ayrıca bir ayetin farklı nüzûl sebepleri hakkında bir uzlaştırmaya da gitmemişler. Aslında müfessirlerimizi böyle bir yola iten neden kanaatimizce yöntemlerinde aramak gerekir. Zira onlar noktasız harf içeren kelimeler kullanmak zorunda oldukları için, noktasız harfle ifade edebilecekleri rivayet ve isimleri seçerek kullandıkları görülmüştür. Bu da onların en sahih rivayeti seçmelerine engel olmuştur.

Müfessirlerimiz, bazen bir ayetin nüzûl sebepleri olarak nakledilen rivayetleri ayrı ayrı nakletmek yerine, bunları ortak yönleri itibariyle birleştirerek genel bir ifadeyle zikretmeye çalışırlar.¹⁴⁰

Her iki müfessir de nüzûl sebepleri hakkında sıhhat yönünden bir değerlendirmede bulunmamışlar. Tefsirlerin zayıf yönünü oluşturan rivayetlerin kaynaklarına yer vermeden, nakli vermekle yetinmişler. Feyzi, nüzûl sebebine konu olan olayı anlattıktan sonra, "ارسل الله"¹⁴¹ veya olayı anlatmadan önce "موردها"¹⁴² şeklinde,

¹³⁶ Feyz-i Nakuri, *Sevâtiu'l-İlhâm*, 2: 155; Celâlî, *Dürrü'l-Esrâr*, 1: 156.

¹³⁷ Feyz-i Nakuri, *Sevâtiu'l-İlhâm*, 5: 163.

¹³⁸ Fahreddin er-Râzi, *Mefatihü'l-Ğayb*, 32 Cilt. 1. Baskı, (Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1971), 27: 250.

¹³⁹ Ebû Abdillâh el-Kurtubî, *el-Camiu li-Ahkâmi'l-Kur'an*, 24 Cilt. 1. Baskı, (Beyrut: Muessesetu Risale, 2006), 19: 128-129.

¹⁴⁰ Feyz-i Nakuri, *Sevâtiu'l-İlhâm*, 5: 114; Celâlî, *Dürrü'l-Esrâr*, 2: 260.

¹⁴¹ Feyz-i Nakuri, *Sevâtiu'l-İlhâm*, 2: 22.

¹⁴² Feyz-i Nakuri, *Sevâtiu'l-İlhâm*, 2: 154.

Mahmud Hamza da "اوحى الله لرسوله"¹⁴³ şeklinde ifadelere yer vermiştir. Fakat feyzi, bir yerde nüzûl sebebini naklettikten sonra "Müslimin rivayet ettiği gibi"¹⁴⁴ şeklinde bir ifadeyle sadece geçtiği kaynağın ismini söylemekle yetiniyor.

Feyzi, her surenin başında, o surenin nerede indirildiği konusunda bilgi vermesine karşın, Mahmud Hamza surelerin nerede indirildiği konusunda herhangi bir bilgi vermiyor. Feyzi, ayetin kim ve kimler veya hangi gurup ve kabileler hakkında indiği konusunda nadirattan da olsa isim verir. Fakat buna birkaç yerde rastlanılır. Feyzi bu isimleri verirken alışılmışın aksine isimleri tam ve olduğu gibi vermek yerine, yöntemine uygun olarak vermekle yetinir. Noktalı harf barındırdığı için, Hz Ali'nin ismi yerine "اسد الله" İbn-i Mes'ud ismi yerine "الكرار"¹⁴⁵ "ولد رسول الله" Resulullah'ın oğlu, İbrahim'in ismi yerine "ولد مسعود"¹⁴⁷ şeklinde kullanır. Bazen ismi sadece noktasız harflerle ifade etmek için ismin bir kısmını verir. Mesela, el-As İbn Vâil ismi için "العاص"¹⁴⁸, Sa'd b. Ebi Vakkas ismi için "صعد"¹⁴⁹ demesi gibi. Bazen noktalı harf barındırdığı için ismi zikretmiyor. Onun yerine genel bir ad olan "امرء"¹⁵⁰ kelimesini noktasız harf barındırdığı için kullanır. Gurup ve topluluklardan bahsederken, "هم"¹⁵¹ "رھط"¹⁵² müşrikler yerine "الاعداء"¹⁵³ Mekke Ehli¹⁵⁴, kureyş reisleri yerine "رؤساء العدل"¹⁵⁵ "Hak yoldan ayrılanların rüesaları" manasına gelen gibi genel ve muğlak ifadeler kullanır. Bu durum isimlerin doğru anlaşılmasında karışıklığa neden olabilmektedir.

Mahmud Hamza da Feyzi gibi nüzûl sebeplerini verdiğinde, içinde geçen isimleri verirken noktasız harf içerenleri olduğu gibi veriyor. Noktalı harf içeren isimleri de tam ve olduğu gibi vermek yerine, yöntemine uygun olarak dolaylı ifadelerle vermeğe çalışır. Örnek, noktasız harf barındırmadığı için "مرداس"¹⁵⁶, "مسطح"¹⁵⁷ ve "عمر"¹⁵⁸ isimlerini olduğu gibi zikrediyor. Muğîra ibn Vâil'in ismini "ولد وائل"¹⁵⁹ şeklinde, nüzûl sebebinde Sa'd ibn Rebî' ile onun eşi olan, Zeyd ibn Ebî Hüreyre kızı Habîbe isimlerini de Sa'd ve eşi "سعد و"

¹⁴³ Celâlî, *Dürrü'l-Esrâr*, 1: 222.

¹⁴⁴ Feyz-i Nakuri, *Sevâtiu'l-İlhâm*, 2: 485.

¹⁴⁵ Feyz-i Nakuri, *Sevâtiu'l-İlhâm*, 2: 223.

¹⁴⁶ Feyz-i Nakuri, *Sevâtiu'l-İlhâm*, 6: 392.

¹⁴⁷ Feyz-i Nakuri, *Sevâtiu'l-İlhâm*, 2: 223.

¹⁴⁸ Feyz-i Nakuri, *Sevâtiu'l-İlhâm*, 6: 392.

¹⁴⁹ Feyz-i Nakuri, *Sevâtiu'l-İlhâm*, 2: 189.

¹⁵⁰ Feyz-i Nakuri, *Sevâtiu'l-İlhâm*, 3: 97.

¹⁵¹ Feyz-i Nakuri, *Sevâtiu'l-İlhâm*, 2: 113.

¹⁵² Feyz-i Nakuri, *Sevâtiu'l-İlhâm*, 2: 155.

¹⁵³ Feyz-i Nakuri, *Sevâtiu'l-İlhâm*, 5: 314.

¹⁵⁴ Feyz-i Nakuri, *Sevâtiu'l-İlhâm*, 5: 159.

¹⁵⁵ Feyz-i Nakuri, *Sevâtiu'l-İlhâm*, 2: 223.

¹⁵⁶ Celâlî, *Dürrü'l-Esrâr*, 1: 262.

¹⁵⁷ Celâlî *Dürrü'l-Esrâr*, 2: 100.

¹⁵⁸ Celâlî, *Dürrü'l-Esrâr*, 2: 537.

¹⁵⁹ Celâlî, *Dürrü'l-Esrâr*, 2: 112.

kelimeleri seçtiği için sadece bir ismi, yani Abdullah İbn Selâm'ı "Veledu Selam" şeklinde zikreder.

3.3.1.5. Nesh Konusuna Yaklaşımları

Her iki müfessirimiz, nesh ile ilgili ayetleri, nesh bağlamında tefsir etmekle, neshi kabul ettiklerini ve neshin Kur'an'da gerçekleştiğini ortaya koymaktadırlar. Her ikisi de birbirine benzer yorum ve açıklamalarda bulunmakla beraber, Mahmud Hamza Feyziden daha fazla bu konuya yer vermektedir. Kur'an'ın sünneti veya sünnetin Kur'an'ı neshi konusunda her iki tefsirde de bir bilgiye rastlanılmadı.

Müfessirlerimiz, "نسخ" kelimesini, noktalı harf içerdiği için kullanmaktan kaçınıyorlar. Onun yerine "محو" kelimesini kullanıyorlar.¹⁸² Konu hakkında açıklamalarında, yöntemleri gereği çok kısa ve öz bilgiler vermekle yetiniyorlar.

Müfessirlerimiz, "*Herhangi bir ayetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya unutturursak, onun yerine daha hayırlısını veya onun benzerini getiririz. Allah Teala'nın her şeye kadir olduğunu bilmez misin?*"¹⁸³ Ayetini nesh bağlamında değerlendirip, neshin hem hüküm hem de tilavet yönünden gerçekleşebileceğini dile getirmişler. Bu ayette geçen "onun yerine daha hayırlısını veya onun benzerini getiririz" cümlesinin tefsirinde neshin hikmet ve sebebini şöyle dile getirirler: "Ehli iman için şimdi ve gelecekte daha aslah ve daha kolay ameli (getiririz)."¹⁸⁴ "İnsanlar için daha kolay olan şeyi (getiririz)."¹⁸⁵

"*Bir ayetin yerini başka bir ayetle değiştirdiğimizde ki Allah Teala ne indirdiğini gayet iyi bilir onlar, "Sen sadece uyduruyorsun" derler. Hayır, öyle değildir, ama onların çoğu bunu bilmezler.*"¹⁸⁶ Bu ayette geçen "Bir ayetin yerini başka bir ayetle değiştirdiğimizde" cümlesinin tefsirinde Feyzi, "Biz ahkam ve emirleri, maslahatları ve sırları için ondan başka ahkam ve emirlerin yerine değiştirdiğimiz zaman"¹⁸⁷ demek suretiyle neshin ahkam ayetlerinde gerçekleşebileceğine vurgu yapmaktadır. Mahmud Hamza da bu cümlemin tefsirinde "kulların maslahatı için"¹⁸⁸ demek suretiyle, neshin hikmetine vurgu yapmaktadır.

"*Allah Teala dilediğini siler, dilediğini bırakır; Ana Kitap O'nun katındadır.*"¹⁸⁹ Ayetinin nesh ile ilgili olduğu, her iki müfessirin yaptıkları tefsirlerden anlaşılır. Mahmud

¹⁸² Feyz-i Nakuri, *Sevâtiü'l-İlhâm*, 4: 107; Celâlî, *Dürrü'l-Esrâr*, 1: 226, 239.

¹⁸³ Bakara: 2/106

¹⁸⁴ Feyz-i Nakuri, *Sevâtiü'l-İlhâm*, 1: 129.

¹⁸⁵ Celâlî, *Dürrü'l-Esrâr*, 1: 67.

¹⁸⁶ Nahl: 16/101

¹⁸⁷ Feyz-i Nakuri, *Sevâtiü'l-İlhâm*, 3: 280.

¹⁸⁸ Celâlî, *Dürrü'l-Esrâr*, 1: 582.

¹⁸⁹ Ra'd: 13/39

Hamza, ayrıca bu ayetin tefsirinde neshin ahkamda gerçekleştiğini "hikmetlere göre ahkamın silinmesidir."¹⁹⁰ ifadeleriyle dile getiriyor.

Müfessirlerimiz, neshe konu olan ayetleri tefsir ederlerken hangi ayetin hangi ayetle neshedildiğini zikrederler.¹⁹¹ Bazen ayetleri birlikte zikrettiikleri gibi bazen nesheden ayeti "Bu, had emri gelinceye kadar islamın ilk yıllarındaki hükümdür, o neshedildi"¹⁹² "Kılıç hükmü ve savaş emri mezkur emrin hükmünü neshetti."¹⁹³ şeklindeki ifadelerle dolaylı olarak zikrederler.

Feysi, ayetin nesholunduğu ile ilgili görüşü dile getirdikten sonra kendisinin buna katılmadığını, sebebiyle birlikte izah ettiği görülür. örnek, "*Rahman'ın kulları yeryüzünde mütevazı yürürler. Bilgisizler kendilerine takıldıkları zaman onlara güzel ve yumuşak söz söylerler.*"¹⁹⁴ Feysi bu ayetin neshi konusunda şöyle demektedir: "Hükümü mensuh olduğu rivayet olundu. Cihad hükmünün gelmesi onu neshetti. O yanlıştır. Cahillere bu kelamı söylemek, hüküm ve hilm cihetiyle övülmüştür."¹⁹⁵ Feysi, bu ayet hakkında, nesh olduğu konusundaki rivayeti söyledikten sonra kendisinin buna katılmadığını, aksine cahillere selam kelimesinin kullanılmasının, yumuşaklık ve hüküm cihetiyle daha iyi, övülen bir davranış olduğunu, dolayısıyla nesh olmadığını ve ayetin hükmünün geçerli olduğunu kabul etmektedir. Mahmud Hamza ise, nesh olup olmadığı konusundaki farklı görüşleri dile getirmekte ve bu konudaki görüşlerini ortaya koymaz. İhtilafı olanları zikredip, mevcut görüşleri vermekle yetiniyor. Bazen "Resul'un amca oğlu (İbn-i Abbas) mensuh olmadığına hükmetti."¹⁹⁶ şeklindeki ifadeyle, farklı görüş sahibinin ismini verdiği de görülür. Bazen de "bu hüküm, onu neshetti veya hükmü bakidir."¹⁹⁷ gibi ifadelerle sadece ihtilafı dile getirmekle yetinir. Görüş sahiplerinin ismini zikretmez.

Mahmud Hamza, hükmen veya tilaveten mensuh olup olmadığını "Mensuhu'l-manadır."¹⁹⁸, "O, hükmen mensuh olup tilaveten değil."¹⁹⁹, "Tilavet yönünden değil hükmen mensuh oldu."²⁰⁰ şeklinde ifadelerle dile getiriyor. Feysi ise böyle bir izahatta bulunmuyor. Örneğin "*Biz, gökleri, yeri ve her ikisi arasında bulunanları gereğince yarattık. Kıyamet günü şüphesiz gelecektir. O halde yumuşak ve iyi davran.*"²⁰¹ Müfessirimiz bu ayette geçen "O halde yumuşak ve iyi davran." cümlesinin neshi konusunda şöyle

¹⁹⁰ Celâlî, *Dürrü'l-Esrâr*, 1: 541.

¹⁹¹ Feyz-i Nakuri, *Sevâtiu'l-İlhâm*, 5: 383; Celâlî, *Dürrü'l-Esrâr*, 1: 419.

¹⁹² Feyz-i Nakuri, *Sevâtiu'l-İlhâm*, 2: 16.

¹⁹³ Celâlî, *Dürrü'l-Esrâr*, 2: 259.

¹⁹⁴ Furkan: 25/63

¹⁹⁵ Feyz-i Nakuri, *Sevâtiu'l-İlhâm*, 4: 107.

¹⁹⁶ Celâlî, *Dürrü'l-Esrâr*, 1: 226.

¹⁹⁷ Celâlî, *Dürrü'l-Esrâr*, 1: 239.

¹⁹⁸ Celâlî, *Dürrü'l-Esrâr*, 1: 159.

¹⁹⁹ Celâlî, *Dürrü'l-Esrâr*, 1: 562.

²⁰⁰ Celâlî, *Dürrü'l-Esrâr* 2: 262.

²⁰¹ Hicr: 15/85

açıklamada bulunur; " Savaş emri ve kılıç kullanma emri mezkur emri neshetti. O, hükmen mensuh olup tilaveten değil."²⁰² Kaynaklarda bu ayetin neshi hakkında şöyle geçmektedir: "Katade der ki: Bunu, yüce Allah'ın: "Onları yakalayın, bulduğunuz yerde öldürün."²⁰³ âyeti nesh etmiştir."²⁰⁴

3.3.1.6. Kıssalar Konusuna Yaklaşımları

Müfessirlerimiz, kıssa kavramının etimolojik tahlilini yapmadan, Kur'an'da bunların zikredilmesinin sebebi üzerinde durmadan, yeri geldikçe ayetler bağlamında, ayetleri tefsir etmede, kıssalara başvurmuşlardır. Müfessirlerimiz, metodları gereği fazla detaylara girmeden, verilmesi gereken kadarını vermekle iktifa etmişler.

Müfessirlerimiz, genelde kıssaları rivayet etmekle yetinip, az da olsa kısa ifadelerle dirayet yönünden değerlendirmelerde bulunmuşlar. Mesela, Mahmud Hamza, fil olayını anlattıktan sonra şöyle bir değerlendirmede bulunur: "Bu olay, Resulullah'ın doğum yılında, O'nun gelmesinin yakın olduğuna bir alamettir."²⁰⁵ Feyzi de, Sebeli'lerin kıssasından bahsettikten sonra, ayette geçen "*Biz, küfredenlerden başkasını cezalandırır mıyız?*"²⁰⁶ cümlesini şöyle değerlendirir: "Son derece azgın olan ve hakkı engelleyenleri, üstte geçtiği gibi, benzeriyle cezalandırırız."²⁰⁷

Müfessirlerimiz, rivayetlerin kaynaklarını sorgulamadan, bu konuda bir değerlendirmede bulunmadan sadece onları aktarmakla yetinirler. Her iki müellif de kıssaları, rivayetlerde geçtiği gibi detaylarıyla birlikte vermek yerine, özet mahiyette, kısa ve öz cümlelerle aktarırlar. Müfessirlerimiz, kıssalarla ilgili farklı rivayetleri vermekle birlikte, rivayetler konusunda herhangi bir tercihte bulunmayıp, olduğu gibi zikrederler.²⁰⁸

3.3.2. Dirayet Yönüyle Tefsirler

Şimdi de her iki tefsiri, dirayet ilminin konuları açısından tek tek başlıklar altında ele alarak değerlendirelim.

3.3.2.1. Fıkhi Konulara Yaklaşımları

Müfessirlerimiz, ayetlerdeki fıkhi hususları, düzenli bir şekilde değil de bazen kısa ve öz cümlelerle aktarmaya çalışırlar. Fıkhi konuların detaylarına girmedikleri gibi, usûl konuları hakkında da hiç bilgi vermezler. Her iki müellif de bazı yerlerde sadece

²⁰² Celâlî, *Dürrü'l-Esrâr*, 1: 562.

²⁰³ Nisa: 4/91

²⁰⁴ Kurtubi, *el-Camiu li-Ahkâmî'l-Kur'an*, 12: 249-250.

²⁰⁵ Celâlî, *Dürrü'l-Esrâr*, 2: 644.

²⁰⁶ Sebe: 34/15-17

²⁰⁷ Feyz-i Nakuri, *Sevâtü'l-İlhâm*, 4: 360-361.

²⁰⁸ Feyz-i Nakuri, *Sevâtü'l-İlhâm*, 4: 97; Celâlî, *Dürrü'l-Esrâr*, 2: 540.

bir fıkhi eğilime göre açıklamada bulunurken,²⁰⁹ bazı yerlerde de iki ve ikiden fazla fıkhi eğilime göre açıklamalarda bulunmaktadır.²¹⁰ Örneğin En'am sûresi 121. ayetinde geçen "Üzerine Allah'ın adının anılmadığı hayvanlardan yemeyin." cümlesini Feyzi, şöyle açıklar; "(Müşriklerin) kesim halinde putlarının isimlerini kasden zikrettikleri gibi veya bundan kasıt, muvahhid olan Müslümanın kesme halinde Allahın ismini kasten terk etmesidir."²¹¹ Feyzi'nin burada "kasten" şeklinde yaptığı izah, İmam Ebu Hanifenin görüşü olduğu anlaşılır. Zira Ebû Hanîfe'ye göre unutulmuş besmele terk edilirse bir zarar vermez.²¹² Mahmud Hamza da Bakara sûresi 158. ayetinde geçen "Kim Kabe'yi hacceder veya umre yaparsa, bu ikisini de tavaf etmesinde bir beis yoktur." cümlesini bir fıkhi yönetime göre şöyle tefsir etmektedir; "Müslümanlardan biri, sayısı malum olan hükme göre sa'y etmezse onun yerine kurban keser."²¹³ Ebu Hanife'ye göre sa'y vacip değildir. Hacılarından bir kimse sa'yi terk edip de sa'yetmeksizin ülkesine geri dönerse kurban keserek bunu telafi eder. Çünkü sa'y haccın sünnetlerinden bir tanedir.²¹⁴ Mahmud Hamza, burada Hanefi Mezhebi'nin tercih ettiği görüşe göre ayeti tefsir eder. Fakat metodu gereği isim zikretmeden onu dolaylı ifade eder.

Fıkhi meseleleri detaylı bir şekilde izah etmek, vuzuha kavuşturmak yerine, benimsedikleri metodlarına göre onları ifade etme ve aktarma gayretindedirler. Fıkhi meseleleri açıklamaktan maksad, o konuları herkes için açıklığa kavuşturmak ve uygulama kolaylığı sağlamak iken, müelliflerimiz, metodları gereği yaptıkları açıklamalarla, meseleyi daha kapalı hale getiriyorlar. Çünkü kullandıkları ifadeler o kadar muğlak ki, adeta onları açıklamak için de farklı izahlara ihtiyaç vardır.

Her iki müellif de metodları gereği, genelde isim kullanmaktan son derece imtina ediyorlar. Sadece noktasız harflerden meydana gelen birkaç ismi zikretmek dışında, hangi görüşün hangi mezhep ve müçtehide ait olduğunu belirtmemektedirler. Onları bulmak için de ayrı kaynaklara ihtiyaç var. Görüş sahiplerinin isimlerini veremedikleri bazı yerlerde de dolaylı ifadelerle onları zikretmek zorunda kalmışlardır. Feyzi, noktasız harflerden meydana gelen İmam Malik'in²¹⁵ ismini birkaç yerde zikreder. Ebu Hanife'nin isminde noktalı harf olduğu için, onu sadece noktasız harflerden meydana gelen "الامام" ifadeleriyle zikreder. Noktalı harflerin bulunduğu isimleri zikredemediği yerlerde de "bir guruba göre" şeklindeki ifadelerle aktarmaya çalışır. Çoğu yerde ise sadece görüşleri

²⁰⁹ Feyz-i Nakuri, *Sevâtî'u'l-İlhâm*, 2: 184; Celâlî, *Dürrü'l-Esrâr*, 1: 88.

²¹⁰ Feyz-i Nakuri, *Sevâtî'u'l-İlhâm*, 2: 119; Celâlî, *Dürrü'l-Esrâr*, 1: 322.

²¹¹ Feyz-i Nakuri, *Sevâtî'u'l-İlhâm*, 2: 258.

²¹² Celal Yıldırım, *Kur'an Ahkâmı ve Mezhep İmamlarının Görüş Farkları*, 2 Cilt: (İstanbul: Bahar Yayınları, 1971), 1: 310.

²¹³ Celâlî, *Dürrü'l-Esrâr*, 1: 88.

²¹⁴ Kurtubi, *el-Camiu li-Ahkâmî'l-Kur'an*, 2: 478.

²¹⁵ Feyz-i Nakuri, *Sevâtî'u'l-İlhâm*, 3: 242; 2: 24.

²¹⁶ Feyz-i Nakuri, *Sevâtî'u'l-İlhâm*, 3: 242.

vermekle yetinir. Bu durum, Mahmud Hamza'da da aynı olmakla birlikte, dolaylı ifadeler daha çok görülmektedir. Mahmud Hamza da noktasız harf barındırdığı için, İmam Malik'in ismini "Malikin nezdinde" "لدى مالك" ²¹⁷ şeklinde, Ahmet b. Hanbel'in ismini de "كما حكاه مالك" ²¹⁸ şeklinde ifadelerle, sadece noktasız harf içeren "Ahmed" ismini zikretmekle yetinir. Dolaylı şekilde kullandığı ifadeler ise şöyledir: İmam Şafi'nin ismini "احد العلماء" ²¹⁹, "لدى احد العلماء" ²²⁰, "لدى امام مصر" ²²¹ şeklinde dolaylı ifadeleriyle zikreder. Tüm mezheb imamları için "لدى كل العلماء الاعلام" ²²² ifadelerini kullanır.

Müfessirlerimiz, bazen görüşleri dile getirdikten sonra tercihlerini de ortaya koyarak, kabul ettikleri fıkhi eğilimi de ortaya koymuş oluyorlar. Feyzi, bunu "bu en doğrudur." ²²³ şeklinde, Mahmud Hamza da "bundan murat şudur" ²²⁴ şeklindeki ifadelerle dile getirir.

3.3.2.2. Kelami Konulara Yaklaşımları

Feyzi ve Mahmud Hamza, tefsirlerinde kelami konulara değinmişlerdir. Konuları ele alırken detaylara girmeden kısa ifadelerle izah etmekle yetinmişlerdir. Konuyla ilgili tüm ayetlerde değil de belli başlı ayetlerde konuya temas etmişlerdir. Bir konuyla ilgili tüm ayetleri ele alıp bütüncül bir anlayışla konuya yaklaşmak ve meseleyi tüm boyutlarıyla izah etmek yerine, o mesele ile ilgili ayet bağlamında kısa ve öz bilgiler vermişlerdir. Bu açıklamalar, İslami ilimler içerisinde önemli bir yeri ve konumu olan kelami konuların anlaşılmasında yetersiz kalıyor.

Her iki müfessirimiz de ehl-i sünnet kelimcülerin genel kabulüne göre konuya yaklaşıp izahlarda bulunurlar. Mahmud Hamza, ehl-i sünnet görüşünü tercih ederek, diğer fırkaların görüşlerini reddeder. Bunu yaparken de detaylara inmeden, delillendirmeden, sadece ehl-i sünnet kelimcülerin görüşünü nakleder. Onun dışındakini reddeder. Örnek, "O günde yüzler var ki; apaydınlıktır; Rabblerine bakıcıdırlar." ²²⁵ Mahmud Hamza, bu ayeti şu şekilde tefsir eder: "Kayıtsız ve sınırsız görürler' diyenlerin mezhebine göre veya bundan murat emirlerini ve nimetlerini görürler. Bu (görüş) merduttur." ²²⁶ Bu örnekte görüldüğü gibi Mahmud Hamza, konuyla ilgili iki görüşü dile getirir. Fakat, görüşlerin hangi mezhebi eğilime ve kimlere ait olduğunu zikretmiyor. Karşıt görüşü

²¹⁷ Celâli, *Dürrü'l-Esrâr*, 1: 294

²¹⁸ Celâli, *Dürrü'l-Esrâr*, 1: 294, 434.

²¹⁹ Celâli, *Dürrü'l-Esrâr*, 1: 306

²²⁰ Celâli, *Dürrü'l-Esrâr*, 1: 292, 358.

²²¹ Celâli, *Dürrü'l-Esrâr*, 2: 504.

²²² Celâli, *Dürrü'l-Esrâr*, 1: 307.

²²³ Feyz-i Nakuri, *Sevâtu'l-İlhâm*, 2: 121.

²²⁴ Celâli, *Dürrü'l-Esrâr*, 1: 82.

²²⁵ Kıyame: 75/22-23

²²⁶ Celâli, *Dürrü'l-Esrâr*, 2: 575.

reddeder. Dolayısıyla kabul etmediğini ihsas eder. Kaynaklarda birinci görüşün, ehl-i sünnet kelimcilerin çoğuna ait olduğu, ikinci görüşün de mu'tezileye ait olduğu belirtilir.²²⁷

Feyzinin kelami konulara yaklaşımı daha dar kapsamlıdır. Zira o sadece ehl-i sünnet kelimcilerin konuyla ilgili görüşlerini nakledip, farklı görüşleri zikretmiyor. Mahmud Hamza gibi farklı görüşleri verip de herhangi bir tercihte bulunmuyor. Fakat konuyla ilgili ehl-i sünnet kelimcilerin görüşünü nakletmekle ve o görüşlere karşı da herhangi bir tenkitte bulunmamakla, dolaylı olarak meseleyi kabul ettiğini gösteriyor. Mesela, "Ona tam şeklini verip ruhumdan da üflediğim vakit siz de hemen onun için secdeye kapanın."²²⁸ ayetinde geçen "ruhumdan" kelimesini Mahmud Hamza şöyle tefsir etmektedir: "Ruhun yüksekliği ve kemali için onu Allah'a izafe yaptı. Bundan murat, Ruh, Hz. Adem için idrak ve duygular oldu."²²⁹ Bu örnekte görüldüğü gibi Mahmud Hamza, "ruhundandır üflemesi" konusunda sadece ehl-i sünnetin görüşünü dile getirmekle yetiniyor. Ehl-i sünnet alimleri bu konu hakkında şöyle demişlerdir: Cenab-ı Hakk'ın bu ruhu kendisine nisbet edişi, ruhun kıymetli, yüce, kudsî bir cevher olduğuna delâlet etmiştir. Hulûliyye (fırkası), bu ifadenin başında yer alan min edatının, teb'îz için olduğunu ve bunun da, bu ruhun, Allah'ın parçalarından bir parça olduğu zannını uyandırdığını iddia etmişlerdir ki, bu, son derece yanlıştır. Çünkü, hakkında, cüz'ün ve küllün (parça ve bütünü) düşünülebildiği her varlık mürekkebe, zâtı gereği "mümkünü'l-vücûd" ve "muhtes" varlıktır."²³⁰ Feyzi En'am sûresi 130. ayetinde geçen "*Ey cin ve insan topluluğu! Size ayetlerimi anlatan, bugünle karşılaşmanızdan sizi uyaran peygamberler gelmedi mi?*" cümlesi hakkında şöyle demektedir: "Peygamberler insanoğlu için doğrudur. Cinlerin elçileri, onların en temizleri ve Peygamberlerin sözlerini dinleyip ve onu topluluklarına ileten bir guruptur."²³¹ İmam Suyuti, cinlerden peygamber gelmeyeceğini söyleyip bu çerçevede şunları dile getirir: "Selef-halef cumhur-u ulema cinlerden nebi ve resulün kesinlikle gelmediğine ittifak etmişlerdir. İbn-i Abbas, Kelbî ve Ebu Ubeyd de bu şekilde düşüncelerini belirtmişlerdir."²³²

3.3.2.3. Lugattaki Yerlerine Bakış

Her iki tefsirin lugattaki yerlerini belirlemek ve müfessirlerimizin lugata bakışlarını anlamak için tefsirlerini baştan sona okumak ve kullandıkları metodu incelemek gerekir. Zira metodları gereği, mühmel kelimeler kullanmak zorunda oldukları için, noktalı harfler içeren kelimelerin sadece noktasız harfler barındıran müradiflerini kullanarak veya

²²⁷ Râzi, *Mefatihü'l-Ğayb*, 30: 226.

²²⁸ Sad: 38/72

²²⁹ Celâlî, *Dürrü'l-Esrâr*, 2: 341-342.

²³⁰ Râzi, *Mefatihü'l-Ğayb*, 26: 228.

²³¹ Feyz-i Nakuri, *Sevâtiü'l-İlhâm*, 2: 263.

²³² Celaledin es-Suyutî, *Lukatu'l-Mercan fî Ahkâmî'l-Cânn*, 1. Baskı, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986),

dolaylı ifadelerle izahlarda bulunmuşlardır. Ayrıca tefsirlerini Arapça olarak yazmaları, onların arap diline olan vukufiyetlerini gösterir. Aslında müelliflerimiz, kullandıkları yöntemle iki durumu ihsas ediyorlar. Birincisi, kendilerinin arap diline hakimiyetleri, diğeri ve en önemlisi arap dilinin kudreti. Zira bu dil o kadar zengin ki sadece noktasız harf içeren kelimeler kullanılarak da maksud mana dile getirilebilir.

Her iki müfessir de tefsirlerinde yoğun olarak müradif kelimeler kullanmışlar. Sadece noktasız harf içeren kelime kullanmak mecburiyetinde oldukları için, müradiflerini bulmak için yoğun bir kelime bulma avına çıkmışlardır. Böyle olunca da tefsirlerinde günlük Arapça dilinde istimali olmayan veya az olan kelimeler kullanmışlar. Bu kelimeleri bulmak için de bir çok lugat kitaplarına müracaat ettikleri anlaşılır. Bu yöntem tefsirlerinin anlaşılmasını zorlaştırmıştır. Böyle tefsirler her kese değil de belli kişilere hitab etmektedir.

Müfessirlerimiz ayrıca tefsirlerinin anlaşılması için de birer lugat hazırlamışlardır. Lugatlar, sırasıyla şu harflerle başlayan kelimeleri barındırıyor: elif, ha, dal, ra, sin, sad, tı, ayın, kef, lam, mim, vav, he. Diğer harfleri, noktalı olduğu için kullanmamışlar. Feyzinin mühmel tefsirinin anlaşılması için yazdığı lugatın ismi, "Hallu Meâsir-i Sevâtiu'l-İlham" dır. Mahmud Hamzanın mühmel tefsirinin anlaşılması için yazdığı lugatın ismi de, "Delîlu'l-Kümmel ile'l-Kelimi'l-Muhmel" dir.

3.3.2.4. Nahivdeki Konulara Yaklaşımları

Her iki müfessir de sadece noktasız harf içeren kelime kullandıkları için, sarf-nahiv ilminde kullanılan istilahları farklı ifadelerle zikretmişler. Feyzi ve Mahmud Hamza'nın ortak kullandığı tabirler olduğu gibi her birinin, birbirinden farklı kullandığı tabirler de var. Her ikisi de *خبر* kelimesini *مبتداء* şeklinde, ²³³ *محمول* kelimesini ²³⁴ *اول* şeklinde ifade etmişlerdir. Feyzi *حرف جر* kelimesini ²³⁵ *الكاسر* şeklinde ifade ederken, Mahmud Hamza da *المضارع* kelimesini ²³⁶ *الحال* şeklinde ifade etmiştir. Arapça'nın dil bilgisi konularını anlaşılır kılmak, Kur'an'ın manalarının anlaşılmasında önemli bir rolü varken, sarf-nahiv ilminin kurallarının birer ünvanı olan bu bilinen terimleri dahi anlaşılmasız kılmak, bu tefsirlerin asıl gaye olan Kur'an-ı anlamadaki yetersizliğini ortaya koymaktadır.

Müfessirlerimiz, nahiv ile ilgili metodolojik olarak bilgi vermeyip, nahvin kurallarının bizzat ayetler üzerindeki uygulamalarını vermişlerdir.²³⁷ Müfessirlerimiz, kimi kurallar hakkında kısa açıklamada bulunurken, kimi kurallara da sadece işaret etmekte, kimine de üstü kapalı ifadelerle imada bulunmaktadır.

²³³ Celâlî, *Dürrü'l-Esrâr*, 1: 242; Feyz-i Nakuri, *Sevâtu'l-İlhâm*, 2: 167.

²³⁴ Celâlî, *Dürrü'l-Esrâr*, 1: 242; Feyz-i Nakuri, *Sevâtu'l-İlhâm*, 3: 120.

²³⁵ Feyz-i Nakuri, *Sevâtu'l-İlhâm*, 4: 135.

²³⁶ Celâlî, *Dürrü'l-Esrâr*, 1: 489.

²³⁷ Feyz-i Nakuri, *Sevâtu'l-İlhâm*, 2: 72, 85; Celâlî, *Dürrü'l-Esrâr*, 1: 245, 488.

Müfessirlerimiz, harfi cer ve edatların, yer aldıkları ayetlerdeki işlevlerine, anlam ve fonksiyonlarına, yeri geldikçe temas etmişler. Tüm ayetlerde düzenli değil de gerekli gördükleri yerlerde ele alarak, onlarla ilgili detaylara girmeden kısa ve öz ifadelerle i'rabını vermişler. Örnek: "Ölü iken dirilttiğimiz ve kendisine insanlar arasında yürüyebileceği bir ışık verdiğimiz kimse, karanlıklar içinde kalıp ondan hiç çıkamayacak durumdaki kimse gibi olur mu? İşte kâfirlere yaptıkları böyle süslü gösterilmiştir."²³⁸ Bu ayette geçen "أَوْ" için FeYZi "elif, istifham içindir, vav, atf içindir."²³⁹ der. Mahmud Hamza da, "Öyleyken, bunlara ne oluyor ki öğütten yüz çeviriyorlar?"²⁴⁰ ayetinde geçen "فَمَا" kelimesi için şöyle der: "İstifham, mübtedadır. Haberi de (لَمْ) dur."²⁴¹ Mahmud Hamza kırâat farklılığından doğan farklı i'rablara işaret ederken, FeYZi, böyle bir izahatta bulunmaz.²⁴²

3.3.2.5. Kırâat İlmindeki Yerleri

Bu başlıkta, Kur'an ilimlerinin önemli bir konusu olan kırâatlar meselesini ele alıp iki müfessirimizin bu konuya yaklaşım tarzlarını inceleyeceğiz.

Her iki müfessirimiz de bu konuyu metodolijik ele alıp incelemek yerine, benimsedikleri metodları olan sadece noktasız harf içeren kelimeler kullanarak, metodlarını bu konuda da icra etmek gayesiyle, konu hakkında izahatta bulunmayarak sadece ilgili yerlerde farklı kırâatlara değinmişler.

FeYZi, kırâatlardan bahsederken, "bu kelimeyi şöyle okudular" şeklinde ifadeleri kullanırken, noktalı harf içerdiği için "قرأ" fiilini kullanmayıp, onun yerine, sadece noktasız harf barındıran "روى" fiilini²⁴³ kullanarak "bu kelimeyi şöyle rivayet ettiler" der. Kırâatleri verirken özellikle sadece noktasız harf içeren kelimeyi seçer ya da noktalı harf içeren kırâatı telaffuz etmeden "ilk harfin kesrasiyla okudular"²⁴⁴, "Onu vavsız haliyle okudular"²⁴⁵, "Onu malum olmayan (meçhul) şekilde okudular"²⁴⁶ Meksuru'l-evvel", Meksuru'l-vasat, meçhul için la malum, Muharrîku'l-vasati, tekil ise müfreden yerine muvahhiden gibi dolaylı ifadelerle onu dile getirir. Mahmud Hamza da, aynı şekilde "قرأ" fiili yerine "روى" fiilini kullanmakla beraber,²⁴⁷ kırâat ilmiyle ilgili bazı ıstılahları sadece noktasız harf barındıran kelimelerle ifade etmeye çalışır.²⁴⁸

²³⁸ Enam: 6/122

²³⁹ FeYZ-i Nakuri, *Sevâtî'u'l-İlhâm*, 2: 258.

²⁴⁰ Müddessir: 74/49

²⁴¹ Celâlî, *Dürrü'l-Esrâr*, 2: 573.

²⁴² Celâlî, *Dürrü'l-Esrâr*, 2: 342.

²⁴³ FeYZ-i Nakuri, *Sevâtî'u'l-İlhâm*, 2: 12.

²⁴⁴ FeYZ-i Nakuri, *Sevâtî'u'l-İlhâm*, 2: 13.

²⁴⁵ FeYZ-i Nakuri, *Sevâtî'u'l-İlhâm*, 2: 59.

²⁴⁶ FeYZ-i Nakuri, *Sevâtî'u'l-İlhâm*, 2: 86.

²⁴⁷ Celâlî, *Dürrü'l-Esrâr*, 2: 341.

²⁴⁸ Celâlî, *Dürrü'l-Esrâr*, 2: 138, 139, 341, 616

Kıraat konusunda raviler çok önemli iken, her iki müellif de birkaç ravi dışında genelde isim zikretmekten kaçınmışlar. Fakat zikrettikleri isimleri de özellikle sadece noktasız harf içerenleri seçip diğerlerini telaffuz etmemişler. Mesela, Feyzi noktasız harf içerdiği için, Asım, Sehl, Hammad isimlerini zikreder.²⁴⁹ " ابن عامر " i sadece noktasız harflerden oluşması için " ولد عامر " şeklinde telaffuz eder. Mahmud Hamza da " ابن عامر " yerine " ولد عامر " , " ابو عمرو " yerine " والد عمرو " gibi tabirleri kullanır.²⁵⁰ Noktasız olduğu için "Asım" ismini kullanır.²⁵¹ Diğer isimler için "sivahu" veya "bir ravi şöyle okudu bir ravi de böyle okudu"²⁵² şeklinde isim vermeden kırâatı zikreder.

Her iki müfessir de kırâattan bahsederken, kırâatın tevatür veya şaz olup olmadığı konusunda bilgi vermemişler. Her ikisi kırâatlar konusunda bir değerlendirmede de bulunmamışlar. Herhangi bir tercihte bulunmadan sadece kıratları zikretmekle yetinmişlerdir.

3.3.2.6. İsrailiyattaki Yerleri

Müfessirlerimiz, israiliyat konusunda usûl ile ilgili bilgilere yer vermezler. Her ikisi de, israiliyat konusunda temkinli olmalarına rağmen, tefsirlerinde bu tür bilgilere az da olsa rastlamak mümkündür. Feyzi, tefsirinde bir yerde israili bilgiyi zikrettikten sonra şöyle der: "Bu yalandır, reddedilmiştir. Aslı yoktur. Peygamberler hakkında muhaldir."²⁵³ Mahmud Hamza da, bir konuda israili bilgiyi aktardıktan sonra "Evla olan, onun ilmini Allah Teala'ya bırakmaktır."²⁵⁴ Şeklindeki beyanlarıyla bu konuda temkinli olunması gerektiğini dile getirmişlerdir.

3.3.2.7. Muhkem-Müteşabih

Müfessirlerimiz, muhkem müteşabih konusu hakkında, bu kavramların geçtiği ayetler²⁵⁵ bağlamında, fazla detaylarına girmeden kısa ve öz bilgiler vermektedirler.

Feyzi, muhkemi, "Cümleleri ve hükümleri sağlam, manası açık, Allah Teala'nın gönderdiği tüm ilahi kitaplarda emrettiği, asırlara göre değişmeyen, genel geçerli, tek bir manayı ifade eden, başka manaya ihtimali olmayan, kesin olan hükümler."²⁵⁶ şeklinde tarif eder. Müteşabihatı da, "Maksadı ve manası idrak edilemeyen. Sure başlarındaki Huruf-ı Mukataa gibi. Allah Teala'nın meramını açıklamadığı, te'vil edilebilen her şeydir veya Allah Teala'nın tüm gönderdiği ilahi kitaplarda emretmediği, asırlara göre değişen veya birçok manası olan şeylerdir."²⁵⁷ şeklinde tarif eder.

²⁴⁹ Feyz-i Nakuri, *Sevâtiu'l-İlhâm*, 4: 414; 5: 382.

²⁵⁰ Celâlî, *Dürrü'l-Esrâr*, 1: 313.

²⁵¹ Celâlî, *Dürrü'l-Esrâr*, 2: 172.

²⁵² Celâlî, *Dürrü'l-Esrâr*, 1: 208.

²⁵³ Feyz-i Nakuri, *Sevâtiu'l-İlhâm*, 4: 167.

²⁵⁴ Celâlî, *Dürrü'l-Esrâr*, 1: 41.

²⁵⁵ Al-i İmran: 3/7; Hud: 11/1; Zümer: 39/23

²⁵⁶ Feyz-i Nakuri, *Sevâtiu'l-İlhâm*, 1: 270.

²⁵⁷ Feyz-i Nakuri, *Sevâtiu'l-İlhâm*, 1: 270.

Mahmud Hamza, ayet²⁵⁸ bağlamında konuyu ele almasına rağmen fazla detayına girmeden, kısa ve öz bir iki cümleyle şöyle açıklar: Muhkemat, manası açık ve net olan ayetlerdir, Müteşabihat, surelerin başları ve diğer müteşabih ayetlerdir, şeklinde tarif eder.²⁵⁹ Mahmud Hamza, muhkemat ve müteşabihat konusunda bilgi vermesine rağmen Feyzi kadar geniş izahatta bulunmuyor.

Feyzi, Allah Teala ile ilgili müteşabih ayetleri tefsir ederken, sadece halef mezhebine göre, yani zahiri muhal olan lafzı Allah Teala'nın Zatına layık olan bir manaya hamlederek, te'vil etmektedir. Misal, Rabbin gelişini²⁶⁰, "Emrinin gelmesi, hükmünün ortaya çıkması"²⁶¹ şeklinde, Vech'i²⁶², "Allahın Zati"²⁶³ şeklinde, isteva'yı²⁶⁴, "yaratılışını kastetti"²⁶⁵ şeklinde te'vil eder.

Mahmud Hamza ise, Allah Teala ile ilgili müteşabih ayetleri tefsir ederken, bir ayetin tefsirinde, bazen hem halef, hem de selef mezheplerine göre açıklamalarda bulunurken bazen de sadece bir mezhebe göre açıklamalarda bulunmaktadır. Mesela, "istiva"²⁶⁶ kelimesini tefsir ederken şöyle der: "Bundan murat mülktür veya ondan murat olan şeyi en iyi Allah Teala bilir."²⁶⁷ isim belirtmeden yaptığı birinci açıklama halef mezhebine aittir, ikinci açıklama da selef mezhebinin görüşüdür. "Rabbin gelişinden²⁶⁸ murat O'nun emridir."²⁶⁹ şeklindeki açıklamayla sadece halef mezhebinin görüşüne göre te'vil etmiş oldu. Örnek,

أَنْ تَقُولَ نَفْسُ يَا حَسْرَتِي عَلَى مَا فَرَطْتُ فِي جَنبِ اللَّهِ وَإِنْ كُنْتُ لِمَنِ السَّخِرِينَ

Bu ayette geçen "جَنبٍ" kelimesini Mahmud Hamza "O'nun emirlerini irade etti." şeklinde izah eder.²⁷⁰ Müellifimiz, burada geçen "جَنبٍ" kelimesini sözlük manasına göre değil de te'vil ederek tefsir eder. Bu konuda Razi şöyle der: "Allah'ın uzuvları olduğunu söyleyenler, bu ayete dayanarak Allah'ın cenbinin, yanının olduğunu söylemişlerdir. Ayetteki جَنبٍ "yan" lafzından, Allah'a ait bir uzvun kastedilmesi halinde, bu uzuvla kusur işlemek imkânsız olur. Binâenaleyh, bu ifadeyi mutlaka te'vil etmek gerekir. Bu sebeple, ayetin bu ifadesi, yani "kusur işleme" ifadesi hususunda müfessirlerin değişik izahları vardır: Meselâ İbn Abbas, Cenâb-ı Hakk'ın bu lafız ile, "Allah'ın sevap ve mükâfaatını elde

²⁵⁸ Al-i İmran: 3/7

²⁵⁹ Celâlî, *Dürrü'l-Esrâr*, 1: 155.

²⁶⁰ Fecr: 89/22

²⁶¹ Feyz-i Nakuri, *Sevâtü'l-İlhâm*, 6: 281.

²⁶² Rahman: 55/26-27

²⁶³ Feyz-i Nakuri, *Sevâtü'l-İlhâm*, 5: 331.

²⁶⁴ Fussilet: 41/11

²⁶⁵ Feyz-i Nakuri, *Sevâtü'l-İlhâm*, 5: 80.

²⁶⁶ Hadid: 57/4

²⁶⁷ Celâlî, *Dürrü'l-Esrâr*, 2: 496.

²⁶⁸ Fecr: 89/22

²⁶⁹ Celâlî, *Dürrü'l-Esrâr*, 2: 616.

²⁷⁰ Celâlî, *Dürrü'l-Esrâr*, 2: 354.

edemedim.." manasını kastetmiştir, derken, Mukâtil, "Allah'ın zikrini yitirdim, zayi ettim manası kastedilmiştir" demişlerdir. Mücahit "Allah'ın cenbi" ifadesine, "Allah'ın emri..." manasını verirken, Hasan el-Basrî, "Allah'ın taatine.."; Said İbn Cübeyr de, "Allah'ın hakkında.." manalarını vermişlerdir."²⁷¹ Müellifimiz, "جَنبٍ" kelimesini yorumlarken Mücahid'in görüşünü tercih ettiği görülmektedir.

Feysi, Allah Teala ile ilgili müteşabih ayetleri tefsir ederken, sadece görüşleri aktarmakla yetinip, kendi tercihlerini zikretmezler. Mahmud Hamza ise, Allah Teala ile ilgili müteşabih ayetleri tefsir ederken, farklı görüşleri aktarmakla beraber bazen kendi tercihlerini de dile getirir.²⁷²

SONUÇ

Bu makalemizde tefsir literatüründe pek rastlamadığımız ve alışık olmadığımız bir yöntemle tefsirlerini kaleme alan Feyzî-i Hindi ve Mahmud Hamza Efendi'nin tefsirlerini ve yöntemlerini tek tek ele alarak inceleyip, değerlendirmeler yapmaya çalıştık. Bu değerlendirmelerimiz ışığında, vardığımız sonuçları şöyle özetleyebiliriz.

1. Feyzî-i Hindi ve Mahmud Hamza Efendi'nin tefsirlerinde uyguladıkları mühmele sanatı, sadece noktasız harflerden oluşan kelimeleri kullanarak söz söyleme sanatı olup, hazfin konusu içinde yer alır.

Mühmele sanatını anlamak için hazfin kavram çerçevesini anlamak ve hazfin farklı ilimlerde kazandığı terim anlamlarını bilmek gerekir. Sarf, nahiv, aruz, meâni ve bedi' ilimlerinde bir ıstılah olarak kullanılan hazf kelimesinin sözlük anlamını muhafaza ederek terimleştirdiği görülmektedir.

Hazif konusu belağatta hem meani hem bedi'de kullanılan bir terimdir. Bedi ilminde, lafza güzellik katan ve bu sebeple muhassinat-ı lafziyye adı verilen edebi sanatlardan yada bunlara dahil edilen edebi türlerden göze hitap eden bir nevi olup nazım veya nesirde belirli harfleri kullanmadan söz söylemek manasma gelmektedir

İşte müelliflerimizin tefsirlerinde yöntem olarak benimseyip uyguladıkları mühmele sanatı, hazfin bir çeşidi olup, bedi' ilminde, lafza güzellik katan ve belirli harfleri kullanmadan söz söyleme sanatı olduğu anlaşılmaktadır.

2. Hazfin sanat olmasının temel şartı külfetsiz bir şekilde yapılabilmesidir. Hazif edibin ifadeye hâkimiyetini, söz dağarcığının zenginliğini, önceden belirlenmiş sınırlamalar içinde bile rahatlıkla meramını dile getirmedeki gücünü göstermesi bakımından bedii bir sanat sayılmıştır.

3. Bilindiği gibi Arap alfabesi 13'ü mühmel/noktasız, 15'i mu'cem/noktalı olmak üzere 28 harften oluşmaktadır. Mühmel harfler şunlardır: ا، ح، د، ر، س، ص، ط، ع،

²⁷¹ Râzi, *Mefatihü'l-Ğayb*, 27: 7.

²⁷² Celâlî, *Dürrü'l-Esrar*, 2: 253.

ك ، ل ، م ، و . Müelliflerimiz, sadece noktasız harf barındıran kelimeleri kullanarak, Kur'an-ı Kerim'i baştan sonuna kadar tefsir etmişlerdir.

4. Kaynakların tespitine göre, Kur'an'ın baştan sona tamamının sadece noktasız harflerin oluşturduğu kelimeler ve bu kelimelerin oluşturduğu cümlelerle tefsiri, Feyzî-i Hindi ile başlayıp, Mahmud Hamza Efendi ile zirveye ulaşmıştır.

5. Yaptığımız incelemeler neticesinde, Feyzî-i Hindi'den yaklaşık üç asır sonra yaşayan ve tefsirini kaleme alan Mahmud Hamza Efendi, her ne kadar Feyzi'den etkilendiğini söylemese de aynı yöntemi kullanmaları, bazı kavram ve ifadelerinin benzerliği ondan esinlendiğini göstermektedir.

6. Müelliflerimiz, bir tefsirde olması gereken hemen hemen her konuya temas etmişler. Asıl amaçları tefsirde mühmele sanatını icra etmek olduğu için, bu meseleleri adeta eriterek mühmele sanatının süzgecinden geçirerek verdikleri anlaşılmalıdır.

7. Müelliflerimiz, Kur'an ayetlerini rivayet ve dirayet ilimleri açısından ele alıp tefsir etmişler. Fakat bu ilimleri ele almaları, metodolojik olmaktan çok, ayetlerdeki ilgili kelime veya kavramın anlam içeriğini belirlemeye yönelik olduğu görülmektedir.

8. Feyzî-i Hindi, Kur'an ayetlerini rivayet ve dirayet ilimleri açısından ele alırken, konuyu dar çerçevede ele almasına karşılık, Mahmud Hamza Efendi, konunun kapsamını biraz daha geniş tutarak ele almıştır.

9. Tefsirden maksat, Kur'an ayetlerinin manalarını açıklamak, ayetlerdeki hükümleri ortaya koymak, Allah'ın o ayetten kast ettiği manayı bulmaktır. Fakat bu iki tefsire bakıldığında bu maksatlar çok uzak görülmektedir. Zira müelliflerimiz, dar ve kısıtlı, sınırları önceden belirlenmiş bir alanda çalıştıkları için çoğu yerde veciz ve kısa bilgiler vermek zorunda kalmışlardır. Onların maksatları, Kur'an'daki konuları temellendirip, delillendirip ortaya koymak değil, onların gayesi, metod olarak seçtikleri, mühmel tabir edilen, sadece noktasız harf barındıran kelimelerle onları ifade etmektir. Bu metodu uygulamak adına, ayetlerin manalarının gayet açık ve anlaşılır olduğu yerlerde dahi yaptıkları izahlar ve kullandıkları ifadeler çok muğlak bir vaziyet alıyor. Bunları anlaşılır kılmak için de farklı şerhlere ihtiyaç hasıl oluyor. Adeta Kur'an'ın okyanus gibi manalarını ve hakikatlerini daracık bir kaba koymak dercesinde mana kapsamı ve zenginliği daralmaktadır. Yani sanat, sanat içindir anlayışla, bu mühmele sanatını tefsirde uygulayarak manayı kelimelere feda etmişlerdir.

10. Tarih boyunca, İslami ilimlerin okutulduğu eğitim yuvalarında bu tefsirlerin okutulmaması, çoğu kimsenin bu tefsirlerin varlığından dahi habersiz olması, ilim çevrelerinin ona pek rağbet etmemesi, kur'an'ı manaları aktarmadaki rollerinin zayıflığını ortaya koymaktadır.

11. Müfessirlerimizin sadece noktasız harflerin barındığı kelimeleri kullanması, tefsirlerin uslubunu da zora sokmuş. Anlaşılmasını zorlaştırmış.

Yaygınlaşmasını engellemiştir. Uslubunun zor ve ifadelerinin muğlak olmasından dolayı herkese değil de belli ilmi çevrelere hitap etmektedir.

12. Müelliflerinin Arapça'ya hâkimiyetlerini göstermesi, aynı zamanda Kur'an dili olan Arapça'nın mana zenginliğini ortaya koymasında yani sadece noktasız harflerle oluşan kelimelerle dahi meramını dile getirmek melekesi, Arapça'nın eşsiz bir dil olma özelliğini göstermesi yönünden de övülmeye layıktır. Zira Arapça'da noktalı harfler, noktasız harflerden daha çoktur. Az olan bu harflerle Kur'an-ı Kerim'i baştan sona tefsir etmeleri buna delildir.

13. Her iki tefsir de bu ilme katkılarından çok müelliflerinin zekalarının ve arap dilindeki yüksek payelerinin bir göstergesidir.

14. Nakillerde kaynak göstermek önemli iken, müelliflerimiz birkaç yer dışında genelde kaynak zikretmezler. Hadisleri lafızdan çok mana olarak aktarırlar. Kıssalarda kaynak belirtmezler. Sahabe ve tabiinden yaptıkları nakillerde genelde kimden naklettiklerini zikretmezler. Bu durum tefsirlerin güvenilirliğini sıkıntıya sokmaktadır.

KAYNAKÇA

Altın, Mehmet, "Mühmel Tefsir Üzerine Bir Değerlendirme", *Diyanet İlmi Dergi*, 56/3 (Temmuz-Ağustos-Eylül, 2020): 653-676.

Ayyıldız Özer, Mine, *Osmanlı Müfessirlerinden Mahmûd Hamza Efendi ve Tefsiri Dürrü'l-Esrâr*, Doktora Tezi, Bayburt Üniversitesi, 2020.

Birişik, Abdülhamit, *Hind Altkitası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2001.

Birişik, Abdülhamit, *Hind Alt Kitasında Urduca Tefsirler ve Ehl-i Kur'an Ekolü*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 1996.

Buhâri, Muhammed b. İsmail Ebu Abdillah, *Sahîhi'l Buhârî*, Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1987.

Celâlî (Geçit), Molla Musa, *Hâşiyetu Kenzi'l-Ebrar Ala't-Tefsiri'l-Mühmel el-Müsemma Dürrü'l-Esrâr*, 2 Cilt. İstanbul: Ravza yayınları, 2015.

Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, 3. Baskı, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1993.

Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, 5. Baskı, Ankara: Fecr Yay., 2010.

Durmuş, İsmail, "Hazif", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 17: 122-124. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Feyz-i Nakuri, Eş-Şeyh Ebu'l Feyz-i, *Sevâtu'l-İlhâm Fî Tefsiri Kelâmi'l-Meliki'l-'Allâm*, 6 Cilt. Thk. Murteza eş-Şîrâzî, İran: el-Matbaat'u Yârân, 1417/1996.

İbn-i Cinni, Ebu'l-Feth 'Osman, *el-Hasais*, 2 Cilt. Nşr. Muhammed 'Ali en-Neccar, Beyrut: y.y., 1371/1952.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fida İsmail, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, 18 Cilt, 1. Baskı, Mektebetü Evladi's-Şeyh Litturas, Kahire, 2000.

İbn-i Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemaluddin Muhammed Bin Mukerrem, "Hazf", *Lisânu'l-Arab*, Kahire: Daru'l Mearif, ty.

Kurtubî, Ebû Abdillâh *el-Camiu li-Ahkâmi'l-Kur'an*, 24 Cilt, 1. Baskı, Beyrut: Muessesetu Risale, 2006.

Mahmud Hamza Efendi, *Unvânu'l-Esânid*, Thk. Muhammed Mutî' el-Hâfız, Dımeşk: Dâru'l-Beşair, 1998.

Mahmud Hamza Efendi, *Delîlu'l-Kümmel ile'l-Kelimi'l-Muhmel*, Beyrut: Daru'l-Muktebes, 2015.

Matlub, Ahmed, *Esalib Belağiyye*, Kuveyt: Vekaletü'I-Matbu'at, 1980.

Medenî, Ali Sadrettin Bin Ma'sûm, *Envâru'r-Rabî' fî Envâ'il-Bedî'*, Thk. Şâkir Hâdî, Necef: Matbaatu'n-Nu'mân, 1968.

Müslim, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-Sahîh*, 5 Cilt, Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, trz.

Nablusî, Abdulganî, *Nefehâtü'l-Ezhâr Alâ Nesemâti'l-Eshâr*, Beyrut: Âlemu'l-Kutub, ts.

Râzi, Fahreddin, *Mefatihü'l-Ğayb*, 32 Cilt. 1. Baskı, Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1971.

Râzi, Fahreddin, *Nihayetü'l-İcaz Fî Dirâyeti'l-İ'câz*, Thk. Nasrullah Hacımüftüoğlu, Beyrut: Dâru Sâdr, 2004.

Senûsi, Muhammed, *er-Rihletü'l-Hicaziyye*, Thk. Ali eş-Şenûfi, Tunus: y.y., 1398/1978.

Suyutî, Celaledin, *Lukatu'l-Mercan fî Ahkâmi'l-Cânn*, 1. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986.

Taberi, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, *Camiu'l-Beyan an Te'vili Ayi'l-Kur'an*, 26 Cilt, 1. Baskı, Kahire: Dâru Hicr, 2001.

Tahânevî, Muhammed Ali b. Ali, *Keşşâfu İstilâhâti'l-Fünûn*, İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984.

Tirmizî, Muhammed b. İsa, *el-Câmiu's-Sahîh Sünenü't-Tirmizî*, 5 Cilt, Beyrût: Dâru'l-İhyai't-Turâsi'l-Arabî, tsz.

Yıldırım, Celal, *Kur'an Ahkâmı ve Mezhep İmamlarının Görüş Farkları*, 2 Cilt, İstanbul: Bahar Yayınları, 1971.

Zehebi, Muhammed Hüseyin *et-Tefsir vel-Müfessirun*, 3 Cilt, Kahire: Mektebetu Vehbe, 2000.

Zerkani, Muhammed Abdülazim, *Menahilü'l-İrfan Fi Ulumi'l-Kur'an*, Beyrut: Daru'l Kitabi'l Arabi, 1995,

Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed Bin Abdillâh, *el-Burhân Fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Kahire: Mektebetu Daru't-Turas, t.y.

Zeydân, Corci, *Terâcimu Meşahiri's-Şark fî'l-Karni't-Tasii' Aşere*, 2 Cilt. Beyrut: y.y., t.y.

Imam Birgivi's Thought About The Maddhab, Taqlid And İjtihad

Nazım BÜYÜKBAŞ*

Abstract

In this study, *ijtihad*, *taqlid* and *logic of law* in the understanding of Mehmed b. Pir Ali (Mehmed Birgivi or Imam Birgivi, the famous Ottoman Sunni scholar who lived in the 16th century during the height of the Ottoman Empire, have been identified. These researchs were made by scanning his *fiqh* views from his books. Birgivi has provided solutions within the Hanafi sect. The works of Hanefi sect which gathered the opinions of reliable Hanefi scholars are the only referenced sources of Birgivi. According to Birgivi, the valid *fiqh* books are the credible works accepted by sect's leading jurists. According to Birgivi, to declare the provisions, *ijtihad* qualification is essential. To him, *ijtihad* method is most important. Imam Birgivi was a respected religious scholar, who was a fearless fighter, defending his ideas against the most powerful authorities. Birgivi, who was emerging at the mid-sixteenth century as a popular scholar of the conservative wing of Ottoman scholastics. It is important to examine Birgivi -who is in sect tradision but is shown as anti-sect- 's views, about the maddhab, *ijtihad* and *taqlid*.

Keywords: Birgivi, sect, *ijtihad*, *taqlid*, *fiqh*

İmam Birgivi'nin Mezhep, Taklit ve İctihat Hakkındaki Görüşleri**

Nazım BÜYÜKBAŞ

Öz

Bu çalışmada Osmanlı İmparatorluğu'nun zirvesi olan 16. yüzyılda yaşamış ünlü Osmanlı âlimi Birgivi'nin *ictihad*, *taqlit* ve *hukuk mantığı* incelenmiştir. Bu incelemeler onun *fiqhî görüşleri* taranarak yapılmıştır. Birgivi, *fiqhî meselelere* Hanefî mezhebi usulü içinde çözümler sunmuştur. Hanefî mezhebine mensup eserler, Birgivi'nin *fiqhîta* tek başvurduğu kaynaklardır. Birgivi'ye göre bunlar mezhebin önde gelen fakihleri tarafından sağlam kaynak olarak kabul edilmiş olan muteber eserlerdir. Birgivi'ye göre bir meselenin hükmünü açıklamak için *ictihad* ehliyeti şarttır. Ona göre *ictihad* metodu önemlidir. Birgivi saygın bir bilim adamı ve aynı zamanda fikirlerini en güçlü otoritelere karşı korkusuzca savunan birisidir. Birgivi 16. Yüzyılda Osmanlı Alimlerinin muhafazakar yani gelenekselci kanadın temsilcisi olan popüler bir alim olarak ortaya çıkmıştır. Bu açıdan geleneğe bağlı olan fakat mezhep karşıtı gösterilen İmam Birgivi'nin mezhep, *ictihad* ve *taqlit* görüşünü açıklamak önemlidir.

Anahtar Kelimeler: Birgivi, Mezhep, İctihad, Taklit, Fıkıh

*Assoc. Prof. Nazım BÜYÜKBAŞ, Kayseri University, Faculty of Develi Islamic Sciences, Department of Basic Islamic Sciences, Department of Islamic Law, Kayseri, Turkey.

Doç. Dr. Nazım BÜYÜKBAŞ, Kayseri Üniversitesi, Develi İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Anabilim Dalı, Kayseri, Türkiye.

nazimbuyukbas@kayseri.edu.tr

ORCID 0000-0002-5608-3699

**Bu makale "Balıkesirli Bir İslam Âlimi: İmam Birgivi, (2019)" isimli uluslararası sempozyumda "İmam Birgivi'nin İctihad ve Taklit Anlayışı" adıyla sunulan ve cilt: 1/79-98 arasında basılan bildirinin yeniden gözden geçirilmiş ve kısmen değiştirilmiş halidir.

Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 25 April / 25 Nisan 2022

Accepted / Kabul Tarihi: 1 June /1 Haziran 2022

Published / Yayın Tarihi: 28 July / 28 Temmuz 2022

Volume / Cilt: 9; **Issue / Sayı:** 18; **Pages / Sayfa:** -696-710.

Suggested ISNAD Citation: Nazım Büyükbaş, "İmam Birgivi'nin Mezhep, Taklit ve İctihat Hakkındaki Görüşleri", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/18 (Temmuz- July 2022), 696-710.

www.dergipark.org.tr

GİRİŞ

Birgivî / Birgili Mehmet Efendi (1523-1573) Osmanlı'nın zirve devrinde yaşadı. Toplumun din, siyaset ve sosyal hayat ile ilgili sorunlarıyla yakından ilgilendi. Toplumun problemlerini fark etti ve halkın da bunları fark etmesi için çalıştı. XVI. Yüzyılda etkin bir fikir ve fıkıh adamı oldu.¹

İmâm Birgivî'nin günümüzde ilgi uyandıran özelliği, “selefi” ekollerin onu Türkiye’de İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ile birlikte anmaları ve onun mezhebi taklit etmeyip delile uymaya ilişkin fikirlerinin devamı olarak sunmalarıdır. İmam Birgivî, tüm eserlerinde Hanefiliğe sıkı sıkıya bağlanmasına rağmen günümüzde onu ‘Osmanlı'nın İbn Teymiyye'si’ olarak sunma çabası dikkate değerdir.² ‘*Namaz'da Tadil-i Erkân*’ ismiyle çevrilen eserinin İbn Teymiyye ve öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350)'nin birer risalesiyle birarada yayınlanması, takdiminde ‘ayrı mezheplerden olsalar da aynı usulü paylaşan iki büyük alimin (Birgivî ve İbn Teymiyye) kaleme aldığı nadir eserlerden biri’ şeklinde tanıtılması da bu anlayışın kanıtıdır. Aynı sunumda Birgivî'nin önceleri Hanefiliğe sıkı sıkıya bağlıyken sonrasında ‘mezhebe muhalefet ederek’ (!) İbn Teymiyye’yi ve ilk selefi izlediği savunulmaktadır.³ İmam Birgivî misal verilerek ‘mezhebi taklit’, ‘şeriaten ve hanif dinden uzaklaşma (!) olarak gösterilmektedir.⁴ Menâr dergisinde Reşid Rıza (1865-1935), kendi düşünce sistemine göre müceddidleri saydığı yazısında, Birgivî’yi Osmanlı İmparatorluğu’nda ve Türk milleti içinde müceddid olarak anması ve *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye* adındaki başyapıtında İbn Teymiyye’yi takip ettiği söylemi bu konuda etkili olmalıdır.⁵ Onun düşüncelerinin; Osmanlı toplumunda Kâdızâdelilere⁶ doğrudan ve yirminci yüzyılda ‘İhvânîler’ hareketine dolaylı etkileri olmuştur.⁷ Ancak onun toplumdaki

- ¹ Birgivî'nin fıkıh ilmindeki yeri için bk. Mehmet Özkan, “İmam Birgivî'nin Fıkıh İlmindeki Yeri”, (*Balıkesirli Bir İslam Âlimi: İmam Birgivî*, (19-20-21 Ekim 2018). ed. Mehmet Bayyigit vd. 1/119-134. Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2019.
- ² M. Hayri Kırbasoğlu, *Üçüncü Yol Mukaddimesi —Yenilikçi İslam Düşüncesine Giriş*, 1. Baskı, (İstanbul: Otto yay, 2014), 76. Birgivî'nin İbn Teymiyye'nin sistematik seleflik düşüncesinden etkilendiği iddiaları hakkındaki görüşler için bk. Adem Arıkan, “Osmanlı’da İbn Teymiyyeciliği Birgivî Üzerinden İhdas Etmenin İmkânı -Eleştirel Bir Yaklaşım”, *Osmanlı’da İlm-i Kelâm: Âlimler, Eserler, Meseleler*, ed. Osman Demir vd. (İstanbul: İsar, 2016), 471-521.; Mehmet Dalkılıç, “İslam Mezhepleri Bağlamında Balıkesirli İslam Âlimi İmam Birgivî'nin Ehl-i Sünnet Algısı ve Vehhabilik/Selefilikle Suçlanması'nın Günümüze Yansımaları”, (*Balıkesirli Bir İslam Âlimi: İmam Birgivî*, (19-20-21 Ekim 2018). ed. Mehmet Bayyigit vd. 2/25-37. Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2019.; Abdullah Bayram, “Birgivî'nin Naslara Yaklaşımının Amaçsal Perspektiften Analizi: Ehl-i Hadîs ve Seleflik Sistematiği Çerçevesinde”, (*Balıkesirli Bir İslam Âlimi: İmam Birgivî*, (19-20-21 Ekim 2018). ed. Mehmet Bayyigit vd. 3/28-61. Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2019.; Abdullah Demir, “İmam Birgivî Selefi mi Yoksa Mâtüridî mi?”, (*Balıkesirli Bir İslam Âlimi: İmam Birgivî*, (19-20-21 Ekim 2018). ed. Mehmet Bayyigit vd. 2/ 153-167. Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2019.
- ³ Birgivî Mehmet Efendi, *Namaz'da Tadil-i Erkân*, çev. Ahmet İhsan Dündar, 1. Baskı, (İstanbul: Guraba Yayınları, 2014), 19-21.
- ⁴ Birgivî, *Namaz'da Tadil-i Erkân*, 29.
- ⁵ Muhammed Reşid Rıza, “Tasdiru't-târih”, *Mecelletu'menar*, 32/1 (Ekim 1315/1931), 3; Birgivî, *Namaz'da Tadil-i Erkan*, 4.
- ⁶ Cengiz Gündoğdu, *Bir Türk Mutasavvıfı Abdülmecid Sivasî, Hayatı Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 2000), 85 vd.
- ⁷ Hulusi Lekesiz, *XVI. Yüzyıl Osmanlı Düzenindeki Değişimin Tasfiyeci (Püritanist) Bir Eleştirisi: Birgivî Mehmed Efendi ve Fikirleri* (İstanbul, Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997), 263-267.

bozulmalardan arınma önerisi Hanefî-Mâturîdî esaslara göre bir Sünnî 'öze dönüş' düşüncesidir. O'nun çalışmalarında bunu açıkça görmekteyiz.⁸

Selefi ve geleneksel tarikat anlayışı gibi birbirine zıt yapılara mensup olanlarca ilgi gören Birgivi özelinde mezhep, taklit ve ictihad meselesinin irdelenmesi önemlidir. Bu çalışmanın mihveri de burası olacaktır.

İmam Birgivi'nin mezhep, taklit ve ictihad hakkındaki görüşleri

Mezhep

Fıkhî mezhepler, kendine özgü metodlarla Kur'ân ve Sünnet'te açık hükmü belirtilmemiş meselelerin dinî hükmünü keşfetmeyi gaye edinen sistemli yapılardır.⁹ Birgivi, mezhebi 'edille-i şer'îyyeden müctehidin ictihadı ile çıkarılan mesele ve hükümler' şeklinde tanımlar.¹⁰ Birgivi'ye göre her Müslümanın itikatta ve amelde uyması gereken mezhebi bilmesi ve onunla amel etmesi zorunludur.¹¹ Yine ona göre tevbe ve nefis muhasebesi yaparken de mezhep alimlerinin ictihad ve fetvasına göre hareket edilmelidir.¹²

Birgivi, mezhebin ortaya çıkışını şöyle açıklar: 'Ashabın çoğu müctehitti. Fetvâ sorma işi çok olmazdı. Sonra Müslümanların sayısı çoğaldı ve din konusunda câhillik arttı, âlimlerin sorulan soruların hükümlerini çıkarma ve bunu yazması fazlalaştı. Her meseleyi delili ile yazıya geçirdiler ve böylece mezhep doğdu. Ebû Hanîfe, Şâfi', Mâlik ve Ahmed b. Hanbel, Süfyan-ı Sevri ve Dâvûd-u Tâi¹³ Kitap ve Sünnet'ten hüküm çıkarma işini yapmıştır. Yani bunlar müctehit imamlardır.'¹⁴

Birgivi'ye göre Ebû Hanîfe'nin öğrencileri de müctehid olsalar bile çoğu zaman kendisine tâbi olmuşlardır. Hanefî mezhebinde olan birisi bazı hususlarda belli şartlarla bu müctehidlerin ictihadlarından birine uyabilir. Çoğu yerde bu müctehid imamlar üstadları Ebû Hanîfe'nin usûlünden ayrılmadıkları için hepsinin ictihad usulü de tek mezhep sayılmıştır.¹⁵

Yukarıda yer alan açıklamalara göre, Birgivi'nin günümüzdeki anlamıyla mezhebin üçüncü nesilde oluştuğu, ilk nesilde bir âlime nisbet edilen bir mezhep oluşumuna gerek olmadığı düşüncesinde olduğu anlaşılır. Tedvin işine girişilmesi ve insanların mutlak müctehid imamları takip etmesiyle mezheplerin oluştuğunu ortaya koyar.

Birgivi, itikatta ehl-i sünnet dışındaki mezhepleri batıl sayar. Amelde Hanefî mezhebi dışındakileri ise bâtil saymaz. Hanefî mezhebinin ictihadlarının hatalı olma ihtimali olan doğru, diğerlerinin ictihadlarının ise doğru olma ihtimali olan hata olduğunu

⁸ Birgivi, *İnkâzû'l-hâlikîn*, (Resâil-İ Birgivi içinde), Hazırlayan: Ahmed Hâdî El Kassâr, 1. Baskı, (Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1971), 35-36.

⁹ Saffet Köse vd., *İslam Hukuku El Kitabı*, ed. Talip Türcan, (Ankara, Grafiker yayınları, 2012), 75.

¹⁰ Birgivi, *Birgivi Vasiyetnâmesi Kadızâde Şerhi*, sadeleştiren: Faruk Meyan, (İstanbul: Bedir Yayınları, 1988), 141.

¹¹ Birgivi, *Risâle-i Birgivi (Vasiyetnâme)*, Konya Yusuf Ağa, no: 33, 14a-14b.; Birgivi, *Resâil-İ Birgivi*, 26-28; Birgivi, *Birgivi Vasiyetnâmesi Kadızâde Şerhi*, 141. Huriye Martı, *Birgivi Mehmed Efendi*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 62-63.

¹² Birgivi, *İnkâzû'l-hâlikîn*, 18-19.

¹³ Davud-u Tâi'nin Ebû Hanîfe'nin derslerinde ictihad derecesine ulaştığı belirtile de burada Davud ez-Zâhirî ile mi karıştırıldığının araştırılması gerekir.

¹⁴ Birgivi, *Birgivi Vasiyetnâmesi Kadızâde Şerhi*, 148-149; *Vasiyetnâme*, 19a-19b

¹⁵ Birgivi, *İnkâzû'l-hâlikîn*, 33.; *Birgivi Vasiyetnâmesi Kadızâde Şerhi*, 149.

söyler.¹⁶ Müctehid delile bakarak isabet de edebilir hata da edebilir. Doğru Allah katında tektir.¹⁷ Fikhî alandaki icthadı Birgivi mutlak hakikat olarak görmez. Mezhep imamlarının istinbatlarını hataya açık beşerî-fikrî çaba olarak değerlendirir. Bu yaklaşım fakihlerin genel tutumu olup, taassubu önlemede etkilidir.

Birgivi'nin açıklamalarına göre bir mezhebe mensup olmak, mesela, amelde Ebû Hanîfe'ye tabi olmak 'onu imam edinmek' 'amelde ve muamelede kitap ve sünnetten Ebû Hanîfe'nin anlayıp istinbat ettiklerini kabul ettim, onun icthadıyla amel etmeyi ihtiyar ettim.' demektir.¹⁸ O bu sözünü delil aramadan başkasının icthadını kabul etmek anlamındaki taklitin itikad sahasında olmasa da amelî alanda taraftarı olduğunu göstermektedir.

Birgivi'nin yaşadığı XVI. yy. Anadolu ve Rumeli bölgesinde Hanefî mezhebi resmi mezhep olmuştur.¹⁹ Birgivi de bunu benimsemiş sıkı bir Hanefî'dir.²⁰

Taklit

Taklit, dinî bir konuda, dayandığı delili bilmeden müctehidin görüşüne uymak, onun görüşüyle amel etmektir.²¹ İmam Birgivi, takliti 'araştırma ve delil olmaksızın sırf hüsn-i zan ile başkasına tabi olmak' şeklinde açıklar. İtikatta icmâlen de olsa delil aramak gerekir. Amelde taklit caizdir.²²

Birgivi'ye göre her müctehid kendi icthadına göre amel eder. Müctehid olmayanlar da onlardan öğrenmek ve amel etmek zorundadır. Bunun şartı olarak da taklit edilen kişinin müctehid olması ve fâsık olmaması gerekir. Taklit edilecek müctehidin görüşünü, mezhebini öğrenmenin yolunun muteber kitaplarla ya da ilmiyle ve ameliyle güvenilir olan adaletli bir alimin o müctehidin böyle bir görüşü olduğunu haber vermesiyle olacağını söyler. Her kitapla amel etmek doğru olmadığı gibi her hangi birinin sözüyle de amel etmek caiz değildir. Kişi tahkik ve istidlal ehli değilse tahkik ve istidlal ehli birini taklit eder.²³

Başka mezhebi ya da bir müctehidin icthad etmeden önce başka bir müctehidi taklit etmesi konusunda Ebû Yûsuf'un Cuma günü guslettiği ve Bağdat'ta Cuma namazı kıldığı, ancak yıkandığı kuyudan bir fare ölüsü bulunduğu haberi kendisine gelince 'biz bu hususta Medineli kardeşlerimizin (Maliki mezhebi) kavliyle hareket ederiz' sözünü nakleder. Müctehidin taharete taklitinin caiz olmasının mukallit için evveliyyetle caiz olduğunu söyler.²⁴ Nitekim Ebû Hanîfe'nin öğrencileri müctehid oldukları halde bazı meselelerde

¹⁶ Birgivi, *Vasiyetnâme*, 18a.; Halis Demir, "Birgivi'nin 'Risale-i Birgivi' Adlı Eseri Üzerine İncelemeler", *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (2017), 197-259, 221. Bu çalışma "Vasiyetnâme" üzerinde yapılmış en kapsamlı makaledir.

¹⁷ Birgivi, *et-Tarikaü'l-Muhammediyye*, çev. Celal Yıldırım, 4. Baskı, (İstanbul: Demir Kitabevi, 1996), 21.

¹⁸ Birgivi, *Vasiyetnâme*, 29; *İnkâzül-hâlikîn*, 33-34, *Birgivi Vasiyetnâmesi Kadızâde Şerhi*, 150.

¹⁹ Mehmet Özkan, *XVI. Yüzyıl Osmanlı Âlim ve Fakihi Muhammed Birgivi'nin Fikhî Meselelere Yaklaşımı*, 1. Baskı, (Bursa, Emin yayınları, 2016), 38-42.

²⁰ Birgivi, *Vasiyetnâme*, 33. *Birgivi Vasiyetnâmesi Kadızâde Şerhi*, 148.

²¹ Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-ı İslamiyye ve Islahatı Fikhiyye Kamusu*, (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985), 1/245; Hayreddin Karaman, *İslam Hukukunda İctihad*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1985), 205; Abdurrahman Haçkalı vd. *İslam Hukuku El Kitabı*, ed. Talip Türcan, (Ankara, Grafiker yayınları, 2012), 268.

²² Birgivi, *et-Tarikaü'l-Muhammediyye*, 48; *Birgivi Vasiyetnâmesi Kadızâde Şerhi*, 146-148.

²³ Birgivi, *et-Tarikaü'l-Muhammediyye*, 48.

²⁴ Birgivi, *et-Tarikaü'l-Muhammediyye*, 209.

üstadlarını taklit ediyorlardı. Bazen de İmamlarından farklı icthadlarda bulunuyorlardı. Müstakil müctehidler ise herhangi bir kimseyi taklit etmemektedir.²⁵

Delili bilmek ve delilin hükme delaletini bilmek müctehidin bilebileceği bir iş olduğundan mukallitin delili güvenilir alimin fetvası ya da muteber kitaplardan nakledilen fetva ise o kişi bunu bırakıp herhangi birinin fetvasıyla ya da muteber kitaplar dışındaki bir fetva ile amel etmesi caiz olmaz.²⁶

Edille-i şer'îyyeye uygun olmayan bir görüşü taklit ise gelenekte kınanan taklittir. Bu tür takliti reddeden Birgivi, güvenilir kaynaklara ve güvenilir alimlere başvurmayı zorunlu görür.

İctihad ve İctihadda Hata

İctihad, nass ve icmâ ile hükmü açıkça ortaya konulmamış şer'î amelî bir meselenin hükmüne ulaşmak için müctehidin bütün çabasını sarf etmesidir. İctihadın sonucu zannî bilgi verir, kesin bilgi doğurmaz. Kesin hüküm nass ya da icmâ ile sabit olur. İctihadın hükmü farz-ı kifâye olup, usûlüne uygun yapılan icthaddan dolayı hata etse bile müctehidin sevap kazanacağı kabul edilmiştir.

Müctehidin yapmış olduğu icthadın sonucuyla ilgili fıkıh geleneğimizde iki farklı görüş vardır. Bunlardan biri, her müctehidin isabet ettiğini kabul eden 'musavvibe' görüşüdür. Diğer görüş ise, icthadî bir konuda tek bir hüküm olduğunu ve müctehitlerden sadece birinin isâbet edeceğini kabul eden 'muhattîa' görüşüdür.²⁷

Birgivi'ye göre tercih edilen görüş, hatâ eden müctehidin hata da etse usûlüne göre davrandığı için günah kazanmayacağıdır. İmam Birgivi, 'usûlu'd-din' yani itikad alanında icthadda hatanın özür kabul etmediğini belirtirken, fıkıh alanında yani amelî konularda müctehidin hatasının özür sayıldığına vurgu yapar. Ancak ibadet alanında icthadda yapılacak hatanın müekked sünnetle çatışma halinde itikatta icthad hatası gibi münker görülmesi gerektiğini söyler.²⁸ Bu durumda Birgivi, icthada açık olmayan alanın varlığını ve bu alanda hakikatin tek olduğunu, usûlu'd-din dışında icthada açık olan alanlarda muhattie ekolünü ve bir icthadın bir diğerini nakzetyemeyeceğini benimsemiş görünmektedir.

Birgivi, namazın vücûbu, riyânın haramlığı gibi Kur'ân, sünnet ve icmâ gibi nassa dayalı kat'î meselelerde müctehidi taklitle gerek olmadığını, bu konuların icthada kapalı olduğunu; zannî meselelerde ise icthaddan ve taklitten kaçınılamayacağını ancak bu icthad işini hükümlerin kaynaklarına vakıf, araştırmaya ehil ve sırf taklit derecesinden yukarı çıkmış kimsenin yapabileceğini söyler.²⁹ Kur'ân ve hadislerde mevcut hükümlerin bir kısmının anlaşılmasının ihtisas gerektirdiğini, bunu ancak o alanda ehil alimlerin anlayabileceğini söyler. Bu alanda icthada liyakati olmayanların ise bu müctehitlere uyması

²⁵ Birgivi, *İnkâzü'l-hâlikîn*, 70.

²⁶ Birgivi, *İnkâzü'l-hâlikîn*, 77.

²⁷ Karaman, *İctihad*, 16.; H. Yunus Apaydın, "İctihâd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 35/432-435, Haçkalı, *İslam Hukuku El Kitabı*, 255.

²⁸ Birgivi, *et-Tarikâtü'l-Muhammediyye*, 37-38.

²⁹ Birgivi, *İnkâzü'l-hâlikîn*, 59-60.

gerektiğinin emredildiğini vurgular.³⁰ Buradan anlaşılmaktadır ki icthad işi nass ve icmâ ile belirlenmemiş “ictihada açık” olan meselelerde olur.³¹

İctihad Ehliyetinin Önemi ve Şartları

İmam Birgivî, şu cümlelerle fıkıh alanında uzmanlığın önemini edebî bir üslubla belirtir: “*Her insan mutlaka kusur işler, hata yapar. Fakat bir beygir iyi cins bir atla yarışamaz, bir tahta parçası keskin bir kılıçla savaşa tutuşamaz, bir kedi aslanla kavga yapamaz ve bir kıvılcımın ışığı da dolunayın yanında bir anlam ifade edemez. Allah kendi ağırlığını bilip ona göre hareket edene rahmet etsin*”³²

Birgivî'nin anlayışında dinin korunması için icthad ehliyeti önemlidir. Para vakıflarının geçersizliği konusundaki delillerinden birisinde içlerinde müctehid bulunmayan bir toplumun örfünün avam ya da havas olsun bir konuda, icmâ ve delil olamayacağını söyledikten sonra, icthad ehli olmayanların görüşünün haram olanı helal kılmaya götürebileceğini, bunu da akli ve dînî hassasiyeti olan kimsenin söyleyemeyeceğini belirtir.³³ O keyfi yorumların dini tahrif ettiğini, ilmi zayıf kişilerin gece karanlığında odun toplayanlar gibi iyiyi kötüden ayırmadan zayıf, hatta uydurma sözleri eserlerine aldıklarını, insanların hevasına uygun düşen bu eserlerin rağbet görüp, iyilerin eserlerinin unutulduğundan şikayet eder.³⁴

Onun “müctehidin icthadının edille-i erbaadan delili olmalı, kitap, sünnet ve icmâyâ aykırı olmamalı” ifadeleri ışığında³⁵ müctehitte aradığı özellikler şunlardır:

Kaynak Bilgisi

Kitap/Kur'ân Bilgisi

Birgivî, Kur'ân'ın hükümlerin mercii ve onları isbat eden ilk kaynağı olduğunu, onun zâhiriyle hükmetmenin gerekliliğini söyler.³⁶ Birgivî'ye göre Kur'ân'ı kendi görüşüyle tefsiri yasaklayan hadisten³⁷ murad edilenin, Kur'ân'ı sadece rivayete bağlı kalarak tefsir etmek değildir. Böyle olsaydı Birgivî'ye göre icthad kapısının da kapanması gerekirdi ve bu icmâ ile batıldır. O halde hadiste geçen yasaklama, Kur'ân'ın tümü hakkında olmayıp sadece müteşâbihler hakkındadır. Birgivî ayrıca nasih ve mensuhu, icmâyâ, ehl-i sünnet akidesini bilmemeyi, sadece arap diline dayalı tefsir yapmayı da yasak kapsamında değerlendirir.³⁸

Sünnet Bilgisi

³⁰ Birgivî, *Cilâu'l-kulûb*, (Resâil-İ Birgivî içinde), 31.

³¹ H. Yunus Apaydın, “Fıkıh Usulünün Temel Kabulleri ve Tarihselcilik”, *Dinî Hükümlerin Kaynağı ve Dinî Metinlerin Anlaşılması Konusundaki Çağdaş Yaklaşımlar Çalıştayı* (İstanbul, İSAM, 2010), 337.

³² Muhammed Atif Yıldırım, *Birgivî'nin Şeyhain (Burhânüşşerîa ve Sadrüşşerîa) savunması (Risâle fî Reddî'l-islâh ve'l-izâh)*, (İstanbul, Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 3; Birgivî, *Risâle fî reddî'l-islâh ve'l-izâh*, Millet Kütüphanesi, Ali Emîri Arabî, nr. 583, vr. 23a.

³³ Birgivî, “*Vesaya*”, 168-171.'den naklen Şule Önder, “İslâm ve Osmanlı hukukunda İmâm Birgivî ve Ebussuûd Efendi'nin Para Vakfı tartışmaları” (Konya, Selçuk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 66.

³⁴ Birgivî, “*Şerhü erbaîne hadîsen*” den naklen Özkan, *Birgivî'nin Fıkhi Meselelere Yaklaşımı*, 29.

³⁵ Birgivî, *İkazü'n-nâ'imîn ve ifhâmü'l-kâsırîn*, (Resâil-İ Birgivî içinde), 94.

³⁶ Birgivî, *et-Tarikaü'l-Muhammediyye*, 13.

³⁷ Tirmizi, Tefsir 1; Ebu Davud, İlim 5.

³⁸ Birgivî, *et-Tarikaü'l-Muhammediyye*, 157.

Müctehid, sened ve metin yönüyle sünneti bilmelidir. Nitekim fıkıh kitaplarındaki ayrıntılı hükümleri Kuran'da değil sünnette buluruz. Birgivi de darulhadis hocası yapmış ve muhtemelen ders kitabı olarak bir hadis usûlü kitabı yazmıştır. Bu eser Osmanlı medreselerinde okutulmuş ve şerhleri yapılmıştır.³⁹

Birgivi sünneti peygamberin devamlı olarak yaptığı şeyler olarak tanımlar.⁴⁰ Ona göre Hulefâ-i râşidîn'in yaptıkları da peygamberin sünneti kapsamına dâhil edilir. Çünkü onlar bir şeyi ya peygamber devamlı yaptığı için yapmıştır ya da terâvih namazında olduğu gibi onun zamanında farz kılınma endişesi sebebiyle yapmadığı şeyi engel kalktığı için yapmışlardır.⁴¹ Birgivi'nin bu yaklaşımı Hanefî icthad anlayışı bağlamında sahâbi icthadının delil değerini de yansıtır. Birgivi'ye göre Kur'ân ve sünnetten hüküm çıkarma işini ehli olan yapabilir. Bidatçilerin peygambere saygıda bulduklarını zannetseler de peygambere tazimi eksilttiklerini, câhillikle bidat işleyenini yaptığığın sünnet olduğunu zannettiğini söyler.⁴²

Birgivi, icthada dair meselelerde rivayetlerin sıhhatini bilmenin önemini şu örnekle net bir şekilde açıklar: Kemalpaşazâde'nin *İslah'ına* yaptığı tenkitte teyemmüm meselesinde Hasan b. Ziyad'dan gelen bir rivâyeti Kemalpaşazâde'nin Hasan b. Ziyad'ın görüşü olarak göstermesine onun güvenilen sika bir râvi olduğunu, ondan gelen rivayetleri ya bir nakil ya da kendisinin bir görüşü olarak kabul etmemiz gerektiğini, bu söz bir nakil ise o zaman bunu rivayetlerin kabul kriterlerine göre kabul etmemiz gerektiğini, onun bir görüşü ise râvilerin ondan rivâyeti olduğunu, Hasan b. Ziyad'ı bu meselede töhmet altında bırakmanın tadrîcî olarak Ebû Hanîfe'ye ve sonra da onun tâbi olduklarına kadar uzanacağını belirtir.⁴³ Âlim sika olsa bile cevaz konusunda şöhret bulmayan görüşün yeterli olmadığını söyler.

Birgivi, Kur'ân ve sünnete uymuyor görünen selefin bazı rivayetlerini ise taassup gösterip almak yerine aklî izahlarda bulunarak reddeder, rivayetlerle, nakille yetinmez. Değerlendirmelerini usûl ve mantık ilkeleriyle yapar, kendisine yöneltilecek muhtemel eleştirilere ya da mevcut eleştirilere cevaplar vererek ilmî dirayetini gösterir.⁴⁴ Meselâ zühd ve tasavvuf alanında seleften gelen rivayetlerle ilgili nakillerin sıhhatini menetme gerekçesinin bunların iyi bir kontrolle gelmediklerini, çoğunun senetsiz olduğunu söyler. Bu nedenle seleften nakledilen senetsiz rivayetlerle ayet ve hadislerle sabit olanlar arasında tercihini ayet ve hadislerin tarafında koyar.⁴⁵

İcmâ' Bilgisi

'Ümmetin hatada birleşmeyeceği' nassının uyarısı gereği müctehit imamların ittifakına aykırı icthadda bulunmamak için müctehidlerin icmâ bilmesi şart koşulmuştur. Birgivi'ye göre icmâ kesin bir delildir.⁴⁶ Birgivi icmâ delilini muhaliflerine karşı bağlayıcı

³⁹ Bk. Sadık Cihan, "Osmanlı Devrinde Türk Hadisçileri Tarafından Kırk Hadis Dışında Muayyen Sayıda Derlenen Hadis Mecmuaları ve Bir Hadis Üzerine Yapılan Risaleler", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/2 (1977), 157-173.

⁴⁰ Birgivi, *Talikat alel inaye*, yayına hazırlayan: Mehmet Özkan, (Bursa: Emin yayınları, 2016), 29b.

⁴¹ Birgivi, *Risâle fî reddi'l-islâh ve'l-izâh*, Millet Kütüphanesi, Ali Emîri Arabî, nr. 583, 27a' dan naklen Muhammed Atif Yıldırım, *Birgivi'nin Şeyhâyn Savunması*, 28, Özkan, *Birgivi'nin Fikhi Meselelere Yaklaşımı*, 305.

⁴² Birgivi, *et-Tarikaü'l-Muhammediyye*, 13.

⁴³ Birgivi, *Risâle fî reddi'l-islâh ve'l-izâh*, 36a-b.

⁴⁴ Birgivi, *et-Tarikaü'l-Muhammediyye*, 41-53

⁴⁵ Birgivi, *et-Tarikaü'l-Muhammediyye*, 18.

⁴⁶ Birgivi, *Talikat alel inaye*, 82

delil olarak kullanırken muhaliflerinin bazı icmâ iddialarını sükûtî icmâda, haber-i vâhid yoluyla nakledilen icmâ ve ihtilaftan sonra oluşan icmâ gibi hüccet olduğunda ihtilaf olan icmâ kısmında değerlendirir.⁴⁷

Birgivî icmânın müctehitlere mahsus olduğunu tekrarlayıp para vakfı konusunda bunun pratik bir sonucu olarak aralarında müctehid bulunmayan avam ve havasın bir uygulamasının teâruf ve teâmülle kıyasa aykırı olarak delil olamayacağını belirtir. Bir konuda teamülün, örfün olup olmadığını müctehidin ictihadına bağlı görür.

Arapça Bilgisi

Kitap ve Sünnet'e ait deliller Arapça'dır. Bunlardan hüküm çıkarmak bunların dilini anlamakla mümkündür. Arapça dil bilgisi sahasında yazdığı, *el-Emsiletü'l-Fazliyye, Kifâye, Avâmil ve İzhâr* adlı eserleri Osmanlı medrese eğitiminin temel eserleri arasına giren Birgivî, Arapça bilgisinin, şer'î ilimlere hizmet edebilecek tarzda öğretilmesine çaba gösterir.⁴⁸ Birgivî, Kur'ân ve hadislerin anlamlarının arapça bilgisiyle öğrenileceğini söyler.⁴⁹

Para vakıfları meselesinde para ile intifâsı halinde aynı baki kalan şeyin denk olmadığına delil olarak mezhep imamlarının buna cevaz vermeyişini 'bunlar denk olsaydı onlara gizli kalmazdı çünkü onlar lügat alimi ve ictihad ehlidir.' diyerek arapça bilgisinin ictihaddaki rolüne vurgu yapar.⁵⁰

Yöntem Bilgisi

Kıyas Bilgisi

Müctehid, naslardan hüküm çıkarabilmek için hüküm elde etme yöntemlerini, yâni usûl ilmini de bilmelidir. Birgivî eserlerinde pek çok fıkıh usûlü kural ve kaidesine atıflar yapmıştır. Birgivî iskât-ı salât konusundaki ictihadı ele alırken namazın iskâtı uygulamasının Kitap ve sünnetten bir delili olmadığını, namazın oruca kıyasının ise gayr-i ma'kûl'il-ma'nâ olduğu için doğru olmayacağını, namazın fidyeye kıyasının fer ile asıl arasında denklik olmadığı için fidyenin oruç yerine geçmesine kıyas ederek namaz yerine de fidyenin kabulünü doğru görmez. Ancak ulemanın 'inşallah' kaydını koymasını ve orucun fidyelerini zorunlu sayarken namazın iskâtını zorunlu saymamasını onlar adına mazeret olarak zikreder.⁵¹

Diğer Şartlar

Örf Bilgisi

Birgivî, müctehidin dikkate alması gereken fer'î delillerden biri olarak 'teârufu' zikreder. Ebul-Leys'in *Bostanu'l-ârifîn* isimli eserindeki kimlerin fetvâ verebileceği bölümüne yaptığı uzun atıfta fetvâ verecek kişinin insanlar arasındaki muameleleri bilmesi gerektiğini yazar. Birgivî, içinde yaşanan toplumun telakki ve anlayışlarını dikkate almadan

⁴⁷ Birgivî, *Hâşiye fî Reddi Akvali Ebisuûd*, 252'den naklen Özkan, *Birgivî'nin Fıkhi Meselelere Yaklaşımı*, 309.

⁴⁸ Lekesiz, *Birgivî Mehmed Efendi ve Fikirleri*, 54; Huriye Martı, *Birgivî Mehmed Efendi*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 59

⁴⁹ Birgivî, *et-Tarikaü'l-Muhammediyye*, 28.

⁵⁰ Birgivî, *risale liibtali vakfinnukudi*, 171'den naklen Şule Önder, "İslâm ve Osmanlı hukukunda İmâm Birgivî ve Ebussuûd Efendi'nin Para Vakfı tartışmaları" (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2006), 67.

⁵¹ Birgivî, *Cilâu'l-Kulûb* (Resâil-i Birgivî içinde), 19.

fetva verilemeyeceğini, ancak bunu icthad ehliyeti olan kişinin yapabileceğini açıkça söylemektedir.⁵²

Kütüb-ü Mutebere Bilgisi

Birgivi, devrin icthad ve müctehid anlayışına bağlı olarak kaynaklarda da bir hiyerarşiden bahseder. Birgivi'ye göre fıkıh alanında yazılmış her kitabın yazdığına itibar edilmez. Amel edebilmek için o görüşlerin delillere ve muteber sayılan kitaplara uyması gerekir. Mukallidin delilinin, ilmüne ve dinine güvendiği kimselerin muteber kitaptan naklettiği fetvâ olduğu görüşündedir.⁵³ Buna göre mukallidin işittiği hadis dört delile (edille-i erbaa/Kitap, sünnet, icmâ ve kıyas-ı fukahâ) ve muteber kitaplara uygunsam amel eder.⁵⁴ Bir eserin yazarının sika güvenilir olması da yeterli olmayıp eserin de muteber olması gerekir.⁵⁵ Birgivi, dinin muhafazasının ancak muteber kaynaklara dayanmakla olacağını iddia etmiştir.

Birgivi'nin eserinde eser isimlerinin ve Hanefi ulemasının fetvâlarının yoğun bir şekilde zikredilmesinde ve muteber kitaplar dediği eserleri esas almasında "önceki âlimlerin şer'i konulardaki icthadlarını bilmeden fetva vermenin caiz olmayacağı" anlayışı etkili olmalıdır. Nitekim İbnu'l-Kayyim de, buna benzer bir görüşü Ahmed b. Hanbel'e nisbet etmektedir.⁵⁶

Müslüman ve Âdil Olmak

Birgivi'nin eserlerinden anlaşılacağı üzere icthada kalkışanların müslüman olması gerekir. Müslüman olması da yetmez ilim ve amelde güvenilir /sika, itimad edilir/âdil olmalıdır.⁵⁷

Kariha/Özel Yetenek

Birgivi'nin Ebû Hanîfe hakkındaki açıklamalarından "kariha/özel yetenek" denilen doğru anlayış ve iyi değerlendirme gücüne sahip olmanın da müctehidde aranması gereken şartlar içinde olduğu sonucu çıkmaktadır.⁵⁸

Müctehid Tabakaları, Teâruz ve Tercih

Bugünkü anlamda bir kanunlaştırmanın olmadığı dönem için mevcut icthadları derleyen kitaplar (veya fukahâ) arasında bir kategorik ayırımın yapılması, mezhep çizgisini koruma düşüncesi, hukuk istikrarı açısından gerekli görülmüş, icthadlar arasından kimin sözünün alınıp kimin sözünün terk edileceğini bilmek bir ihtiyaç olarak karşımıza çıkmıştır. Bu sayede fetvâ verecek olan kişi, iki ya da daha çok görüş arasından tercih yapabilmıştır.

⁵² Birgivi, *İnkâzü'l-hâlikîn* (Resâil-i Birgivi içinde), 71, bk. Ebulleys Semerkandî, *Bostanularifin*, ter. Abdulkadir Akçiçek, (İstanbul, Bedir yay, 1974) 718.

⁵³ Birgivi, *İnkâzü'l-hâlikîn* (Resâil-i Birgivi içinde), 80.

⁵⁴ Birgivi, *İnkâzü'l-hâlikîn* (Resâil-i Birgivi içinde), 77.

⁵⁵ Birgivi, *İkazü'n-nâ'imîn ve ifhâmü'l-kâsırîn* (Resâil-i Birgivi içinde), 88.

⁵⁶ H. Yunus Apaydın, "Sibt İbni'l-Cevzi'nin "İsarü'l-İnsaf" Adlı Hilafiyat Eseri Üzerinde Fukahanın Hadisler Karşısındaki Tavrı Açısından Bir İnceleme", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8 / 7 (Eylül 2014): 133-160, 134, Bkz. Şemsuddin, Ebu Abdillah Muhammed b. -Eb1 Bekr İbn Kayyimi'l-Cevziyye, *İ'lâmu'l-Muvakki'in*, (Kahire, tsz.), 1/44-45.

⁵⁷ Birgivi, *Birgivi Vasiyetnâmesi Kadızâde Şerhi*, 232, 221.

⁵⁸ Birgivi, *Birgivi Vasiyetnâmesi Kadızâde Şerhi*, 148-149.

Birgivi de müctehid tabakalarını benimsemiştir. Ebu-l-Leys’in fetva verecek kişi hakkındaki görüşlerini naklettiği yerde mutlak müstakil müctehitten (Müştehid fiş-şer’) bahsettiği gibi mezhepte müctehid olan imameyn’den ve mezhep sahibinin görüşlerinden rivayet bulunmayan meselelerde icthad eden Kadıhan gibi müctehitlerden bahseder. Merginâni, Sadruşşerîa ve Burhânîşşerîa’yı da tercih ashâbi sayar.⁵⁹

Birgivi’ye göre müctehid imamların görüşleri arasında tercih yapacak kimsenin amel ve sözüyle de kamil bir kimse olması gerekir. Birgivi’ye göre Kemalpaşazâde dini işlere önem vermeyen bir kimsedir ve bu nedenle Kemalpaşazâde’nin Hanefî Meşayihî hilafına olan görüşlerinin delil değeri olamayacağını söyler.⁶⁰ Bununla beraber kendisi de fetvâlar arasında tercihte bulunmuştur. Birgivi, hayz konusunda yazdığı eserinde de görüşlerinin meşhur bazı kitaplara aykırı zannedilerek hemen reddedilmemesini, ömrünün yarısını bu ilime harcadığını, bu alanda temayüz ettiğini belirterek ve yazdıklarının usûl, fûrû’, kavâid, ma’kûle arz edilmesini söyleyerek tercih ehlinde olduğuna işaret eder.⁶¹

Kendisine isnad edilen ‘*kavlül vasit beynel ifrat vet tefrit*’ isimli eserde ise şayet eser ona ait ise tercih konusunda yukarıda belirttiğinden çok farklı bir yaklaşım izlemiştir. Farklı fikirlerin teâruzunda doğru olan tavrın, iki tarafın da delillerini gizlemeksizin ortaya koyup değerlendirmek ve ikisinden muteber olanı tercih etmek, diğer görüşü de görmezden gelmeden ve zorlamada bulunmadan yorumlamanın şart olduğunu söyler.⁶²

İctihad Kapısının Kapanması/Kapatılması

Fıkıh ilminde insanların karşılaştığı hukûki sorunlar nass ve icthadla çözümlenir. İctihad, sorunların çözülmesi demekse ve insanların sorunları devam edecekse bu durumda icthad kapısının kapanması ya da kapatılması aklen mümkün değildir. Sistem kurucu icthadın / mezhep teşekkül etmenin kapısı ise kapatılmayıp doğal bir şekilde kapanmıştır.⁶³ Birgivi’nin yaşadığı dönem de kurucu icthad kapısının kapandığı ve müstakil müctehidin kalmadığı devirdir. Birgivi’ye göre de (kurucu) icthad kapısı kapanmıştır ve zamanında müstakil müctehid yoktur.⁶⁴ Kur’ân’ı reyî ile tefsir etmenin yasaklandığı rivâyete yaptığı yorumda açıkça mezhep içi icthadın devam ettiğini, aksi düşüncenin batıl olduğunu söyler. Onu icthad karşıtı, koyu taklitçi, taassup ehli mezhepçi gösteren araştırmacıların bu noktayı gözden kaçırdığı görülmektedir.⁶⁵

Birgivi “tahkiki ispat müctehidin işidir, zamanımızda ise müctehid yoktur” sorusuna şu cevabı verir: ‘Şeriatte meseleler iki kısma ayrılır: a. Namazın vücubu, riyanın haramlığı gibi Kur’ân, sünnet ve icmâ gibi nassa dayalı kati olup bu kısımda müctehidi taklitle gerek yoktur. B. İctihâdî olan zannî meseleler: Burada taklitten kaçınılamaz. “Hükümlerin

⁵⁹ Birgivi, *Risâle fi Reddi’l-İslâh ve’l-İzâh*; 24b-25a; Sezayi Bekdemir, “Sadruşşerîa’nın Usulcülüğü/Hukukçuluğu” *Universal Journal of Theology*, 2/ 1 (2017), 82.

⁶⁰ Yıldırım, *Birgivi’nin Şeyhayn savunması*, 26, 129; Birgivi, *Risâle fi Reddi’l-İslâh ve’l-İzâh*; 26a

⁶¹ Birgivi, *Risâle fi Reddi’l-İslâh ve’l-İzâh*; 41b. Hayz konusunda “Zuhru’l-müteehhilîn” adlı eserinde, kendisinin meşhur kitaplara muhalif görüşlerinin reddedilmemesini, ömrünün yarısını fıkıh ilmine adadığını ve imamların görüşlerinden muteber olanı seçtiğini söyler. Birgivi, *Hanımlara Mahsus Haller Hayız Ve Nifas*, çev. Haluk Halitoğlu 1. Baskı, (İstanbul: Arı Sanat Yayınları, 2016), 14.

⁶² Martı, *Birgivi Mehmed Efendi*, 128.

⁶³ H. Yunus Apaydın, “Fıkıhın Yenileşmesi ve Ekol Sistematiği”, *İslam Fıkıhının Dinamizmi*, ed. Yunus Vehbi Yavuz (Bursa: Kurav, 2006), 74-75.

⁶⁴ Birgivi, *İnkâzû’l-hâlikin* (Resâil-İ Birgivi içinde), 69

⁶⁵ Birgivi, *et-Tarikaü’l-Muhammediyye*, 157.

kaynaklarına vakıf, araştırmaya ehil ve sırf taklit derecesinden yukarı çıkmış kimsenin fetvâ vermesine ruhsat olduğu gibi, icthadın tecezzisinin cevazını kabul eden bir kimse bir meselede icthad iddiasında bulunabilir." dedikten sonra Hanefî fakih ve usûlcü Ebû'l-Leys Semerkandî'nin Bostan'ından kimlerin fetvâ verebileceği bahsinde şunları nakleder: 'Âlimlerin (Ebû Hanîfe ve İmameyn'in) kavillerini/ictihadlarını bilmeyenlere fetvâ vermek caiz olmaz. Bunların kavillerini nereden aldıklarını da bilmek gerekir. Ayrıca insanların muamelelerini de bilmek gerekir. Çünkü bir kimse âlimlerin sözünü bildiği halde insanların muamelelerini bilmeyebilir ve sonra insanların hangi mezhebe salik olduklarını da bilmesi gerekir. Eğer kendisine bir meseleden sorulursa ve mezhep sahibi âlimlerin o meselede ittifak ettiklerini bilirse bu caizdir ya da caiz değildir demesinde bir beis yoktur. Bunu onlardan hikaye yoluyla da nakledebilir. *Şayet o meselede ulemânın⁶⁶ ihtilafı varsa bu falanın kavline göre caizdir, falanın kavline göre cazi değildir der ve bir kavli seçip delilini bilmeden 'bazıları şöyle demiştir' tarzı cevap vermesi caiz değildir. İsam b. Yusuf'tan Ebu Hanîfe'nin dört arkadaşının (Züfer, Ebû Yûsuf, Atiyye b. Yezid, Hasan b. Ziyad) 'sözümüzü neye dayanarak söylediğimizi bilmeyenlerin, sözümüze göre fetva vermeleri helal olmaz.' İbrahim b. Yûsuf, Ebû Yûsuf'tan o da Ebû Hanîfe'den 'neye dayanarak konuştuğumuzu bilmeyen kimsenin sözümüzle fetva vermesi helal olmaz.' dediğini nakleder.⁶⁷ Ebû Hanîfe'nin öğrencileri müctehid oldukları halde pek çok konuda imamı taklit ediyorlardı ve İmam Şafî'ye ya da İmam Mâlik gibi müstakil mezhep (müctehid) sayılmamışlardı.⁶⁸ Nitekim Ebû Yûsuf'un vefât hastalığında: "Yâ Rabbî! Bildiğim konularda kullarının arasında icthadıyla hükmettim. Bulamadığım şeyde seninle benim arama Ebû Hanîfe'yi koydum/onun icthadını vasıta kıldım." dediğini nakleder. Zamanın müctehidsiz olamayacağı görüşünde olanlar olsa da kitap, sünnet, icmâ ve kıyasa göre bunun doğru olamayacağını söylemekle yetinir. Burada geçen 'Müctehid'den kastın (yeni bir usûl oluşturacak şekilde icthad faaliyetinde bulunan) 'mutlak müctehid' olarak anlaşılabilirliğini söyler.⁶⁹*

Yukarıda geçen bu ifadeler onun "zamanın müctehidden/ictihaddan yoksun olması" (*hulüvvü'l-asr 'ani'l-müctehid/ictihad*), 'müctehid bulunmadığı, sadece mezhep görüşlerini aktarabilen fakihlerin kaldığı' durumda ne yapılacağı, görüşlerin ve delillerin dikkate alınma sıralaması, icthad ehliyeti, icthadın bölünmesini kabul edene göre bir konuda müctehit olanın başka konuda diğer bir müctehidi taklit etmesinin cevazı, bir müctehidin icthad etmeden önce başka bir müctehidi taklitinin cevazı hakkındaki anlayışı ortaya çıkmaktadır. Tüm bu işlemlerde aslında fıkıh birikimi güçlü, ehliyetli bir fakihin müntesip olduğu mezhebin usûlünce meseleleri çözmesi hâlinde, olayları hükümsüz bırakmayıp fakihlerin, müctehid imamın yerini aldığı izlenimi doğmaktadır. Birgivi de yeni bir icthadda bulunmadığına ancak sırf taklit mertebesinde de olmadığına dikkat çeker. Onun yapmaya çalıştığı da geleneksel mezhep anlayışının temel kabullerine riayet etme ve teessüs etmiş Hanefî çizgi içinden mevcut usûl kuralları ve mezhep görüşlerine sadık kalarak konuşma, tutarlı bir çözüm bulma çabasıdır.

Sonuç

Birgivi Mehmet Efendi'nin eserleri asırlarca medrese tahsilinde ve halk arasında okunmuş, sosyal ve hukuki hayatla ilgili ciddi çıkışları zamanında yankı uyandırmış, devlet

⁶⁶ Burada Ebû Hanîfe, İmam Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed kast edilir.

⁶⁷ Ebulleys Semerkandî, *Bostan*, ter. Abdulkadir Akçiçek, (İstanbul: Bedir yay, 1974), 718

⁶⁸ Birgivi, *İnkâzü'l-hâlikîn*, (Resâil-İ Birgivi içinde), 70.

⁶⁹ Birgivi, *İnkâzü'l-hâlikîn* (Resâil-İ Birgivi içinde), 71.

ricalinin ilgisini çekmiş, devrin hukuk adamlarıyla ilmi tartışmalar yapmış, görüşleri ulema arasında beğeni kazanmıştır. Eserleriyle Osmanlı toprakları dışında da farklı mezheplere mensup İslam Hukukçularını etkilemiş ve takdir görmüştür. Fıkıh çalışmalarında amelî faydası olan güncel konuları halkın anlayacağı sade bir dille anlatmıştır.

Birgivi Mehmed Efendi'nin eserlerinde reddiyeci tavır sergiler. Bozulmuş bir toplum düşüncesi vardır ve bu toplumu düzeltme yolu Kitap ve sünnetin sahih anlamına göre yaşamaktır. Bunun gerçekleşmesi de onun reçetesinde itikat ve amelde doğru mezhep anlayışına sahip olmaktadır. Konuları ele alırken usûl ve fıkıh alt yapısıyla mantikî cevaplar vermeye özen gösterir. Hanefî usûl anlayışına olan güveni tamdır. Yaşadığı dönemdeki Osmanlı Hanefiliğinin önemli temsilcilerinden Ebû's-Suûd ve İbn Kemal gibi isimlere karşı aynı mezhebin usûlünü ve mezhep içindeki görüşleri kullanarak çok farklı bir neticeye ulaşabilmiştir. Mezhebe uymanın zorunluluğunu Kur'ân ve Sünnetin sahih anlamını korumak için zorunlu sayar ve karşı görüştekileri delilleri yanlış yorumlamakla itham eder.

Onun icthad ve taklit anlayışına dair ulaştığımız sonuçlardan en önemlilerinden biri; İmam Birgivi'nin İbn Teymiyye olarak sunulmasının doğru olmayacağıdır. Hanefî-Mâtürîdî geleneğe bağlı bir çizgide çözümler üretir. Eserlerinde geleneğin mantığını, fıkıh kurallarını kullanarak kalıcı ve topluma faydalı sonuçlar bulmaya çalışır. Sorunları mezhep çizgisinde ana ilke, kural ve kıyas gibi tekniklerle çözme taraftarıdır.

KAYNAKÇA

Apaydın, H. Yunus. "İctihâd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35 / 432-435. İstanbul: DİA Yayınları, 2000.

"Fıkıh Usulünün Temel Kabulleri ve Tarihselcilik", *Dinî Hükümlerin Kaynağı ve Dinî Metinlerin Anlaşılması Konusundaki Çağdaş Yaklaşımlar Çalıştayı* (İstanbul, İSAM, 2010)

"Sıbt İbni'l-Cevzi'nin "İsarü'l-İnsaf" Adlı Hilafiyat Eseri Üzerinde Fukahanın Hadisler Karşısındaki Tavrı Açısından Bir İnceleme", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8 / 7 (Eylül 2014): 133-160

"Fıkıhın Yenileşmesi ve Ekol Sistematiği", *İslam Fıkıhının Dinamizmi*, ed. Yunus Vehbi Yavuz, Bursa: Kurav, 2006.

Arıkan, Âdem vd. "Osmanlı'da İbn Teymiyyeciliği Birgivi Üzerinden İhdas Etmenin İmkânı -Eleştirel Bir Yaklaşım", *Osmanlı'da İlm-i Kelâm: Âlimler, Eserler, Meseleler*, Ed. Osman Demir vd., İstanbul: İSAR, 2016.

Bayram, Abdullah. "Birgivi'nin Naslara Yaklaşımının Amaçsal Perspektiften Analizi: Ehl-i Hadîs ve Seleflik Sistematiikleri Çerçevesinde", (*Balıkesirli Bir İslam Âlimi: İmam Birgivi, (19-20-21 Ekim 2018)*). ed. Mehmet Bayyigit vd. 3/28-61. Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2019.

Bekdemir, Sezayi. "Sadrüşşeria'nın Usulcülüğü/Hukukçuluğu" *Universal Journal of Theology*, 2/ 1 (2017), 74-84.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukukî İslamiyye ve Islahatı Fıkhiyye Kamusu*, İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985.

Birgivi, Mehmed Efendi. *Resâil-İ Birgivi*, Hazırlayan: Ahmed Hâdî El-Kassâr, 1. Baskı, Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1971.

et-Tarikaü'l-Muhammediyye, çev. Celal Yıldırım, 4. Baskı, İstanbul: Demir Kitabevi, 1996.

Risâle-i Birgivi (Vasiyetnâme), Konya Yusuf Ağa, no: 33

Birgivî Vasiyetnâmesi Kadızâde Şerhi, sadeleştiren: Faruk Meyan, İstanbul: Bedir Yayınları, 1988.

Risâle fî reddi'l-islâh ve'l-izâh, Millet Kütüphanesi, Ali Emîri Arabî, nr. 583, vr.23a.

Talikat alel inaye, yayına hazırlayan: Mehmet Özkan, Bursa: Emin yayınları, 2016.

Namaz'da Tadil-İ Erkân, çev: Ahmet İhsan DüNDAR, 1. Baskı, İstanbul: Guraba Yayınları, 2014.

Hanımlara Mahsus Haller Hayız Ve Nifas, ter. Haluk Halitoğlu 1. Baskı, İstanbul: Arı Sanat Yayınları, 2016.

Cihan, Sadık. "Osmanlı Devrinde Türk Hadisçileri Tarafından Kırk Hadis Dışında Muayyen Sayıda Derlenen Hadis Mecmuaları ve Bir Hadis Üzerine Yapılan Risaleler", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/2 (1977), 157-173.

Dalkılıç, Mehmet. "İslam Mezhepleri Bağlamında Balıkesirli İslam Âlimi İmam Birgivî'nin Ehl-i Sünnet Algısı ve Vehhabilik/Selefilikle Suçlanmasının Günümüze Yansımaları", (*Balıkesirli Bir İslam Âlimi: İmam Birgivî, (19-20-21 Ekim 2018)*). ed. Mehmet Bayyigit vd. 2/25-37. Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2019.

Demir, Abdullah. "İmam Birgivî Selefi mi Yoksa Mâtüridî mi?", (*Balıkesirli Bir İslam Âlimi: İmam Birgivî, (19-20-21 Ekim 2018)*). ed. Mehmet Bayyigit vd. 2/ 153-167. Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2019.

Demir, Halis. "Birgivî'nin 'Risale-i Birgivî' Adlı Eseri Üzerine İncelemeler", *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (2017), 197-259.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as. *Sünenü Ebî Dâvûd*. 5 Cilt. Çağrı İstanbul: Yayınları, 1992.

Gündoğdu, Cengiz, *Bir Türk Mutasavvıfı Abdülmecid Sivasî, Hayatı Eserleri ve Tasavvufi Görüşleri*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 2000.

Haçkalı, Abdurrahman vd. *İslam Hukuku El Kitabı*, ed. Talip Türcan, Ankara: Grafiker yayınları, 2012.

İbn Kayyimi'l-Cevziyye, Şemsuddin Ebu Abdillah. *İ'lâmu'l- Muvakki'in*, Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, trs.

Karaman, Hayrettin. *İslam Hukukunda İctihad*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1985.

Kırbaçoğlu, M. Hayri. *Üçüncü Yol Mukaddimesi —Yenilikçi İslam Düşüncesine Giriş*, — 1. Baskı, İstanbul: Otto yay, 2014.

Köse, Saffet vd. *İslam Hukuku El Kitabı*, ed. Talip Türcan, Ankara: Grafiker yayınları, 2012.

Lekesiz, Hulusi. *XVI. Yüzyıl Osmanlı Düzenindeki Değişimin Tasfiyeci (Püritanist) Bir Eleştirisi: Birgivi Mehmed Efendi ve Fikirleri*, İstanbul: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997.

Martı, Huriye. *Birgivi Mehmed Efendi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.

Özkan, Mehmet. *XVI. Yüzyıl Alim ve Fakih Muhammed Birgivi'nin Fikhî Meselelere Yaklaşımı*. Bursa: Emin Yayınları, 2016.

"İmam Birgivi'nin Fıkıh İlmindeki Yeri", (*Balıkesirli Bir İslam Âlimi: İmam Birgivi, (19-20-21 Ekim 2018)*). ed. Mehmet Bayyigit vd. 1/119-134. Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2019.

Önder, Şule. *İslâm ve Osmanlı Hukukunda İmâm Birgivi ve Ebussuûd Efendi'nin Para Vakfı Tartışmaları*, Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.

Reşid Rıza, Muhammed. "Tasdîru't-târih", *Mecelletu'menar*, 32/1 (Ekim 1315/1931)

Semerkandî, Ebulleys. *Bostanularifin*, çev. Abdulkadir Akçiçek, İstanbul: Bedir yay, 1974.

Tirmîzî, Ebû İsâ Muhammed. *Sünenü't-Tirmîzî*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Yıldırım, Muhammed Atif. *Birgivi'nin Şeyhayn (Burhânüşşerîa ve Sadrüşşerîa) savunması (Risâle fî Reddi'l-islâh ve'l-izâh)*, İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.

The Imagination of Faith of Muhammad Gazali One of the Contemporary Authorities

Volkan AKBAŞ*

Musa BİLGİZ**

Abstract

One of the contemporary authors, Muhammed Ghazali (1917/1996) is one of the last period inviters of Islam. He brought up the problems of the Islamic world in his works. According to Ghazali, Muslims' understanding of faith is troubled. However, faith is an issue to which the Qur'an attaches importance. In this context, issues such as acknowledgment and affirmation of faith, the nature of Islam and faith, and whether action is from faith or not have been discussed in the Islamic literature. The author leaves these discussions. He wants that faith to be instrumental in the material-spiritual construction of Islamic individuals and societies. The subject of our study is the author's vision of faith with a broad perspective. In this direction, we will talk about the effects of faith regulating individual and social life. We will consider the issue of the relationship between faith and love. We will give comparatively the general characteristics of the lifestyles of believers and non-believers. We will explain the dangers experienced by those who have sincerity and those who lose this quality and succumb to the passion of hypocrisy. We will focus on the Islamic background of the thought of the author, who accepts practice as the basis of faith. In this direction, we will give the basic features of the author's deed-centered understanding of faith. Our article is limited to analyzes of Ghazali's conception of faith. The aim of the study is to contribute to the approaches to faith in the Islamic literature, based on the author's explanations on the subject.

Keywords: Tafsir, Faith, love, action, Ghazali.

* PhD Student Volkan AKBAŞ, Atatürk University, Faculty of Theology, Department of Tafsir, Department of Basic Islamic Sciences, Erzurum, Turkey.

Doktora Öğrencisi Volkan AKBAŞ, Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Bölümü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Erzurum, Türkiye.

olkanakbas@windowslive.com ORCID 0000-0003-0201-4986

** Prof. Dr. Musa BİLGİZ, Atatürk University Faculty of Theology, Department of Tafsir, Department of Basic Islamic Sciences, Erzurum, Turkey.

Prof. Dr. Musa BİLGİZ, Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Bölümü, Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Erzurum, Türkiye.

bilgiz@atauni.edu.tr ORCID 0000-0003-2194-9592

Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 06 May / 06 Mayıs 2022

Accepted / Kabul Tarihi: 25 May / 25 Mayıs 2022

Published / Yayın Tarihi: 28 July / 28 Temmuz 2022

Volume / Cilt: 9; **Issue / Sayı:** 18; **Pages / Sayfa:** -711-734.

Suggested ISNAD Citation: Volkan Akbaş, Musa Bilgiz, "Çağdaş Müelliflerden Muhammed Gazâlî'nin İman Tasavvuru", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/18 (Temmuz- July 2022), 711-734.

www.dergipark.org.tr

Çağdaş Müelliflerden Muhammed Gazâlî'nin İman Tasavvuru

Volkan AKBAŞ

Musa BİLGİZ

Öz

Çağdaş müelliflerden Muhammed Gazâlî, (1917/1996) son dönem İslâm davetçilerindedir. O, kaleme aldığı eserlerde İslâm âleminin problemlerini gündeme getirmiştir. Gazâlî'ye göre Müslümanların iman anlayışı sıkıntılıdır. Oysa iman, Kur'an'ın önem atfettiği bir meseledir. Bu bağlamda İslâm literatüründe imanda ikrar ve tasdik, İslâm ve iman mahiyeti ve amelin imandan olup olmaması gibi konular ele alınmıştır. Müellif bu tartışmaları terk etmektedir. O imanın İslâm birey ve toplumlarının maddî-manevî inşasına vesile olmasını istemektedir. Çalışmamızın konusu, müellifin geniş perspektife sahip iman tasavvurudur. Bu doğrultuda imanın birey ve toplum hayatını düzenleyen etkilerinden bahsedeceğiz. İman ve sevgi arasındaki ilişki konusunu ele alacağız. İnanlarla inanmayanların yaşam tarzlarına ait genel nitelikleri karşılaştırmalı olarak vereceğiz. İhlas sahipleriyle, bu niteliği kaybeden ve riya tutkusuna yenik düşenlerin iman noktasında yaşadıkları tehlikeleri açıklayacağız. Ameli iman esas kabul eden müellifin düşüncesinin İslâmî arka planı üzerinde duracağız. Bu doğrultuda yazarın amel merkezli iman anlayışının temel özelliklerini vereceğiz. Makalemiz Gazâlî'nin iman tasavvuruna ilişkin tahlillerle sınırlıdır. Çalışmanın amacı müellifin konuya ilişkin açıklamalarından hareketle, İslâm literatüründeki iman yaklaşımlarına katkı sağlamaktır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, iman, sevgi, amel, Gazâlî.

Giriş

Çağdaş müelliflerden Muhammed Gazâlî 22 Eylül 1917'de, Mısır'ın Buhayre vilâyetine bağlı Neklâ el-İneb köyünde doğmuştur.¹ Ezher Üniversitesinde dinî ilimler ikmal eden müellif², Mısır'da idarî ve dinî hizmetleri vermiş,³ Suudi Arabistan ve Katar'da hocalık görevi yürütmüştür.⁴ 9 Mart 1996'da Riyad'daki bir toplantı sırasında vefat eden müellif, Medine'deki "Cennetü'l-baki" Kabristanı'na defnedilmiştir.⁵ Müellif zengin bir düşünce dünyasına sahiptir. Bu zenginlikte İbn Teyyimiyye (öl. 728/1328) gibi önceki bilginlerle, Cemaladdin el-Afganî (öl. 1315/1897), Muhammed Abduh (öl. 1323/1905) ve Muhammed Reşid Rıza (öl. 1354/1935) gibi tecdit hareketinin öncüleri etkili olmuştur. Hasan el Bennâ

¹ Muhammed. Meczûb, *Ulemâ ve müfekkîrûn araftuhum*, (Kahire: Dâru's-Şevvâf, 4. Basım, 19921/265.

² Muhammed, İmâre, *Meâlimu'l-meyrûi'l-hadârî fi fikri's-seyh Muhammed el-Gazâlî mea sîreti hayâtih*, (Kahire: Müfekkîrüne li-n-neşri ve't-tevzî, 1. Basım, 1439/2018), 29.

³ Müsteşar Abdullah, Akîl, *Min meâlimi'd-dâ' ve ve'l-hareketi'l-İslâmiyyeti'l-muâsıra*, (Kahire: Dâru'l-Beşîr, 8. Basım, 2008), 2/937.

⁴ Mahmûd, Abduh, *eş-seyh Muhammed el-Gazâlî dâiyetü'n-nahdati'l-İslâmiyye*, (Beirut: Merkezeti'l-Hadâra li Tenmiyyeti'l-Fikri'l-İslâmî, 1. Basım, 2009), 30, 31.

⁵ Yunus, Mellâl, *Menhecü's-seyh Muhammed el-Gazâlî fi teâmülihi mea'l-Kur'an*, (Cezayir: Cezayir Üniversitesi, Usûlüddîn Fakültesi, Doktora Tezi, 2010), 34-36.

(öl. 1368/1949) gibi İslâm davet çalışmalarının öncü isimleri de müellifin düşünce dünyasını derinden etkilemiştir. Gazâlî, itikadî meselelerde âhâd rivayetler yerine Kur'an ayetleriyle iktifa etmenin doğru yöntem olduğunu savunmaktadır. O, bu düşüncesiyle İbn Teymiyye ekolüne yaklaşmaktadır.⁶ Dinî meselelerde akıl-nakil dengesinin korunması taraftarı olan yazar, aklın nakle esas teşkil etmesi meselesini önemsemektedir. Bu düşünce onu, Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ ile buluşturmaktadır. Müellif, İslâm birliği ve siyaseti konularında Hasan el-Bennâ'nın tesiri altındadır.⁷ Siyasî, ilmî ve dinî birçok özelliği eserlerine taşıyan yazarla ilgili yurt dışı kaynaklı çok sayıda akademik çalışma bulunmaktadır.⁸ O'nun özellikle dinî ilimler sahasındaki eserleri Türkiye'de ilgi uyandırmıştır. Bu sebeple ülkemizde yazarla ilgili makale ve tercüme çalışmaları yapılmıştır.⁹ Müellif eserlerinde İslâm âleminin problemlerini ele almaktadır. Müslümanların sıkıntılı iman anlayışları, bu sorunlardan birini teşkil etmektedir. Oysa iman, Kur'an'ın temel konularından birisidir. Bu ehemmiyet sebebiyle İslâm literatüründe imanda ikrar ve tasdik,¹⁰ iman tasdik mi marifet mi olduğu,¹¹ İslâm ve iman mahiyeti ile¹² amelin imandan olup olmaması gibi konular ele alınmıştır.¹³ Kur'an; iman ettiğini iddia eden bedevilerin aslında inanmadıklarını, sadece İslâm olduklarını belirtmektedir (el-Hucurât, 49/14). Bu durum; itikadî ekolleri inceleyen kitapların ek açıklamalar yapmasına neden olabilmıştır.¹⁴ Gazâlî, bu tür tartışmalara girmemektedir. O, imanın, İslam toplumlarının sıhhatine vesile olmasını istemektedir. Yazara göre iman ve inkâr, insan çeşitliliğine sebeptir. Bu çeşitlilik; düşünce, bilgi, maddî-manevî donanımlarla da insanî tutum ve davranışlarda kendini gösterebilmektedir. Sonuç olarak her iki grup da (inanana ve inanmayan) kendilerine has bir hayat tarzı ortaya çıkmaktadır. Bu sebeple müellif, iman ve inkarın birey ve hayata yansıyan yönlerini mukayese etmektedir. O'na göre müminler insanî

⁶ Muhammed, İmâre, *el-Mevkiu'l-fikriyyu* ve'l-meâlimu'l-fikriyye, (Kahire: Dâru's-Selâm, 1. Basım, 2009), 34, 35.

⁷ İmâre, *el-Mevkiu'l-fikriyyu*, 34.

⁸ Muhammed Gazâlî hakkındaki yurt dışı akademik çalışmalardan bazıları şunlardır: Hâlid Habbâsî, "*el-Fikru's-Siyâsi inde's-Şeyh el-Gazâlî*"; Beşîr b. Ali b. Muhammed, eş-Şeyhî, "*Menhecü's-Şeyh el-Gazâlî fî Takrîri Mesâilî'l-Akîde Ardu ve Nakd*"; Huneş Nevra, "*Mehârâtü'l-İttisâli'l-İknâi inde's-Şeyh Muhammed el-Gazâlî dirâsetün tahlîliyyetün tatbikiyye hadîsu'-isneyn nümûzecen*"; Muhammed Şaban Zekeriyvâ, "*eş-Şeyh Muhammed el-Ğazâlî ve cühûduhü fî muvâceheti'l-fikri'l-ğarbî*" ...

⁹ Yazar hakkında ülkemizdeki makale çalışması için bk. Şahin Güven, "Muhammed Gazâlî (1917-1996) ve Et-Tefsîru'l-Mevzû li Suveri'l-Kur'ani'l-Kerîm, İsimli Eserindeki Tefsir Metodu". Yazarın eserlerine yönelik tercüme çalışmalarına örnek olarak bk. Harun Ünal, *Düşünce Mirasımız: Eleştirel Bir Yaklaşım*; Resul Tosun *Fikhu's-sire*; Ali Özek *Fıkıhçılara ve Hadîşçilere Göre Nebevi Sünnet...*

¹⁰ Bk. Ebû Mansur. Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*. (Beyrut: Dâru Sader, 2010), 471.

¹¹ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 478.

¹² Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 491.

¹³ Bk. Ömer b. Muhammed b Ahmed b İsmâil, Neseffî, *Şerhu'l-akâidi'n-Nesefiyye*, (Kahire: Mektebetü'l-Killiyâtü'l-Ezheriyye, 1988), 80.

¹⁴ Şehristânî'nin itikadî mezheplere ilişkin yazdığı "*el-Mihâl ve'n-nihal*" eseri, bu durumun örneğini vermektedir. Yazar yukarıdaki ayet muvacehesinde, "İslâm, İman ve İhsan" konularına açıklık getirme ihtiyacı hissetmiştir. Bk. Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm, Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*. thk. Muhammed Abdülkâdir el-Fâdîlî, (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2013), 35.

fazilet ve erdemlere sahip çıkarken, inkârcılar maddî-manevi yıkımlara vesiledirler. Özelde Müslümanlar, genelde ise tüm insanlık, iman bağlarını koparmaları sebebiyle maddî-manevî buhranlar içerisindeydirler. Nitekim inkâr, iyileştirilmesi gereken manevî bir hastalıktır.¹⁵ Şeyh Gazâlî, insanların düşünce, kişi, nesne ve varlıklara atfettikleri kutsallıkların, Allah'a imanı tehdit ettiğini düşünmektedir. Onun Kur'an anlayışına göre nesne ve varlıklara yücelik atfetmek, ilâhî kınamalara vesiledir. Fakat bu kınamalar, Allah'la bağlarını koparanlar hakkında da geçerlidir.¹⁶ İlk Müslümanlar, imanlarına samimiyetle bağlı kalmışlardır. Bu anlayış, çağdaş Müslümanların hareket noktası olmalıdır. Tutarlı dindarlık gereği ortaya koyulan ameller, Allah katında değerlidir. Buna mukabil riya tutkusuna esir düşenler, vahiy dışı kişi ve zümre kabullerine yönelmektedirler. Bu durum insanın modern köleliğe mahkûm olmasıdır. Sahih dindarlık anlayışından uzaklaşanlar, Allah nezdindeki gerçek değerlerini kaybetmektedirler. Bu sebeple insanla ilişkili tüm konularda etkisini gösteren bir iman önem arz etmektedir. Müellifimiz, muamele sahasını terk etmeyen iman-amel birlikteliğini savunmaktadır. Bu düşüncenin İslâm ile bağları sağlamdır. Bu sebeple iman-amel birlikteliği önemslenmeli ve inançsal bir gereklilik kabul edilmelidir. Tıpkı bunun gibi; ilâhî öğretilere dayalı yaşam tarzının vücut bulabilmesi, iman-amel birlikteliğinin esas kabul edilmesine bağlıdır. Yazar, eylem eksenli iman sahasını geniş tutmakta ve İslâmî davet çalışmalarını da bu kategoriye yerleştirmektedir. Genel manada müellifin iman konusuna getirdiği yaklaşımlar; İslâm âleminin bireysel ve toplumsal sorunlarına çözüm niteliği taşımaktadır. Bu sebeple Gazâlî'nin iman tasavvurunu konu alan makale çalışması yapmayı uygun bulduk.

1. İmanın Birey ve Toplum Etki Altına Alan Özellikleri

İman; korkunun zıddını ifade eden “el-emn” “الامن” kökünden türemektedir. Yine bu kökten gelen “el-emene” “الامنة” ve “el-emâne” “الامانة” kelimeleri, hıyanet kelimesi ile zıt anlam ilişkisine sahiptir. Bu kelimenin geçişli fiili olan “âmene” “آمن”, mastar manasıyla “güven vermek” anlamındadır. Kelimenin geçişli fiilde “bâ” “ب” cer harfi ile kullanımı, onaylamak ve tasdik manalarını vermektedir.¹⁷ İman tanımlamaları da “tasdik” ve “güven” manaları ekseninde ele alınmıştır.¹⁸ İman, dilbilim sahasının konusu olmaktan çok, felsefî ve teolojik bir mesele olarak görülmüştür. Bu doğrultuda onun bir bilgi, biliş türü ya da insan iradesinin tezahürü olabileceği düşünülmüştür.¹⁹

¹⁵ Bk. İmâre, *Meâlimu'l-meyrûi'l-hadârî*, 142.

¹⁶ Gazâlî, el-Ankebut Suresinin 17. Ayetini konu ile irtibatlı görmektedir. Bk. Muhammed. Gazâlî, *el-İslâmü'l-müftera aleyh beyne's-şuyûbiyyine ve'r-ra'simâliyyîn*. (Kahire: Nahda Mısır, 2005), 25.

¹⁷ Muhammed b. Ya'kub, *Fîrûzâbâdî, el-Kâmûsu'l-muhît*, (Kahire: Dâru'l-Hadîs, H. 1291), 74.

¹⁸ Ferit, Uslu, “İbn Teymiyye'nin Kelamcılarının Geleneksel İman Tanımına Eleştirisi”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3/4 (2004), 18.

¹⁹ John, Hick, “Faith” maddesi, *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Donald M. Borchert. (Detroit ABD, 2006), 3/535. Ayrıca bkz. Uslu, “İbn Teymiyye'nin Kelamcılarının Geleneksel İman Tanımına Eleştirisi”, 18.

İman kavramı Kur'an'da 800 defadan fazla geçmektedir.²⁰ Bu durum meselenin önemini ortaya koymaktadır. Son vahiy, bazı kelime ve kavramları imanla ilişkilendirmektedir. Bu doğrultuda samimiyetle bağlantılı iman için "es-sıdk" "الصدق" yani doğruluk kelimesi geçmektedir.²¹(Kur'an'da) tasdik ve güven manalarını taşıyan iman, insanı her türlü şek ve şüpheden uzaklaştırmaktadır. Şüpheden uzak bilgi manasındaki iman, Kur'an'da "el-yakîn" "اليقين" 22 kelimesi ile ifade edilmektedir.²³ İman, dinî yükümlülükler yapılan bir çağrıdır. Bunun için Kur'an'ın "Ey iman edenler" ifadesini; kulluk vazifesine yapılan bir yönlendirme olarak algılamalıyız.²⁴ Diğer taraftan imanın bir nasip işi olduğu da unutmamalıdır. Çünkü Allah'ın izni olmadıkça hiç kimse iman edememektedir.²⁵

İman, insanın Allah'a inanıp güvenmesidir. Yaratıcıya iman ve güvenin ne anlam ifade ettiğini takdir edemeyen Yahudiler; İslâm'a karşı gizli ittifak düşüncesinin bir sonucu olarak, müşriklerin sapkınlıklarını desteklemişlerdir.²⁶ Kur'an, şirk inancını tasdik eden bu insanları kınamaktadır. Çünkü sahih inanca aykırı olan şirk, iman ile bir arada bulunamaz.²⁷ Kur'an imanı; inanç, doğru söz ve salih ameller bütünlüğünde ele almaktadır.²⁸ Bu sebeple vahiy gündemindeki iman-insan konusu; zikredilen unsurlarla ilişkili ele alınmalıdır.

Muhammed Gazâlî, Kur'an çerçevesince geliştirdiği bir iman tasavvuruna sahiptir. Onun tasavvur ettiği iman, fert ve toplumu inşa eden manevi bir güçtür. Selef akidesini benimseyen yazarın²⁹ iman düşüncesinin temelinde tevhit konusu bulunmaktadır. O tevhide, hayat nizamı ve ilâhî kanun gözüyle bakmaktadır.³⁰ Ama onun itikadî bağlamda selef çizgisine yakınlığı, iman-akıl çatışmasına yer vermemektedir. Nitekim onun selef

²⁰ Muhamed Fuâd, Abdülbâkî, *Mu'cemu'l-müfehres li'l-elfâzi'l-Kur'ani'l-Kerîm*, (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Misriyye, 1364/1945), 81-93. Mustafa, Sinanoğlu, "İman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), "İman", 22/21.

²¹ et-Tevbe, 9/119; el-Ahzap, 33/35.

²² el-Bakara, 2/4; el-Mâide, 5/50.

²³ el-Bakara, 2/260; er-Rad, 13/28. Ayrıca bk. Sinanoğlu, "İman", 22/212.

²⁴ Tevfik, Yücedoğru, "Kur'an'da İman Kavramı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15/2 (2006), 87.

²⁵ Yunus, 10/100. Ayet hakkındaki yorumlar için bk. Abdullah b. Ahmed, b. Mahmûd, Neseî, *Medâriku't-tenzil ve hakâiku't-te'vil*. thk. Zekeriyâ Umeyrât, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2008), 1/556.

²⁶ en-Nisa, 4/51. Sebeb-i Nüzul bilgisi için bk. Ali b. Ahmed en-Nisâbü'rî, Vâhidî, *Esbâbu'n-nüzûl*. (Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 6. Basım, 1994), 128-129. Ayrıca bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. Taberî, *Câmiu'l-beyân fi te'vili'l-Kur'an*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 4/136-137; Ebû'l-Fidâ İmâdudîn İsmâil b. Şihâbuddîn, İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-azîm*, thk. Yusuf Ali Budeyvi- Hasan es-Semâhî Süveydân, (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1. Basım, 1434/2013), 1/107.

²⁷ Bk. Yusuf, 12/106. Bk. İsfehânî, *el-Müfredât*, 91.

²⁸ el-Bakara Suresi'nin 143. Ayetinde geçen "es-salâtü" "الصلاة" kelimesi, iman manasında yorumlanmaktadır. Bk. İsfehânî, *el-Müfredât*, 91. Ayet hakkındaki yorumlar için bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân* 1/164; Mahmûd b. Ömer, Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmidî't-tenzil ve uyûni'l-ekâvili fi vücûhi't-te'vil*. (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998), 1/333; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, Kurtubî, *el-Câmiu li ahkâmi'l-Kur'an*. thk. Sâlim Mustafa el-Bedrî, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2005), 2/94.

²⁹ Abdülhalîm, Uveys, *eş-Şeyh Muhammed el-Gazâlî târîhuhu ârâuhû ve cuhûduhû*, (Dimeşk: Dânu'l-kalem, 1421/2000), 23.

³⁰ Muhammed, Gazâlî, *el-Mehâviru'l-hamse li'l-Kur'ani'l-kerîm*, (Kahire: Dâru's-Şurûk, ts.), 29.

anlayışı doğrultusundaki iman tasavvuru, akılcılığa imkân tanımaktadır.³¹ Gâzâlî'nin iman söylemi; Allah'ın varlığına ilişkin sade açıklamalar yapan ve insan akıyla uyumlu Kur'an'dan iktibastır.³² Bu özgün anlatım modeli, İslâm'a has bir özelliktir.³³

Tevhit, sabitesi olan bir ilkedir.³⁴ Bu sebeple Gazâlî'nin fert ve toplum inşasına yönelik iman tasavvurunda bu ilkeye bağlılık esastır.³⁵ Bu bağlamda Gazâlî, modern dönem İslâm davetçilerinden Seyyid Kutup'la (öl. 1966) buluşmaktadır.³⁶ Diğer taraftan Ebu Hanife'nin (öl.150/767) sahih imanı formüle ettiği amentü kavramındaki tasdikini belirleyiciliği,³⁷ Muhammed Gazâlî'de de etkilidir. Fakat müellif imanın birey ve toplumun maddî-manevî inşasına vesile olmasını amaçlamaktadır.³⁸ Bunun gereği olarak kalp tasdiki ve irade tezahürü olan iman, taklit esaretinden kurtarılmalıdır.³⁹ Çünkü iman, insanın düşünce dünyasını aşan bir anlam bütünlüğüne sahiptir.⁴⁰ Gazâlî'nin tasavvurundaki bu iman, dünyevileşme tehlikesini bertaraf ederken, insana ahlâkî seciyeler kazandırmaktadır. Bu vicdanî kuvvet, insanları iyiliklere sevk etmekte ve onları kötülüklerden korumaktadır.⁴¹ İman, itikadî ve ahlâkî faziletleri bir araya getirmektedir. Bunlar, din ve insanlığın değişmez değerleridir.⁴²

Müellifin iman çağrısı, selim fitrata ve akıl-inanç buluşmasına yöneliktir.⁴³ Dolayısıyla imanın artması ya da azalması, insanların Allah'la kurdukları ilişki ile bağlantılıdır. Kişide kesintisiz devam eden maddî-manevî olumlu dönüşüm süreci imanın artışına işaret ederken, yaşanan duraksama ve aksamalar imanın azaldığını göstermektedir. Bu sebeple ilâhî emir ve yasaklar devamlı surette göz önüne alınmalıdır.⁴⁴ Buna riayet eden birey, ümit ve korku arasındaki kâmil imanı fark etmektedir.⁴⁵ Yazara göre iman konusu olan tevekkül ve şükür, ilâhî uygulamaların tartışılmazlığı düşüncesini insan gönlüne

³¹ Uveys, *eş-Şeyh Muhammed el-Gazâlî*, 21.

³² İman konularının Kur'an'daki sade ve anlaşılır ifadelerine ilişkin bkz. el-Bakara, 2/255; en-Nisa, 4/87; ez-Zümer, 39/23, 62; el-Mümin, 40/64; eş-Şura, 42/9. Muhammed, Gazâlî, *Difâun ani'l-akîde ve's-şerîa dıdda metâini'l-müsteşrikîn*, (Kahire: Nahda Mısır, 2005), 82. Ayrıca bk. Muhammed, Gazâlî, *Keyfe nefhemu'l-İslam*, (Kahire: Nahda Mısır, 2005), 82.

³³ Gazâlî, *Difâun ani'l-akîde ve's-şerîa*, 82.

³⁴ Temel, Yeşilyurt, “Ebu Hanife'nin İtikadi Düşünce Sisteminde “Yorumun Evrenselliği” Sorunu”. *Kelam Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2004), 49.

³⁵ Uveys, *eş-Şeyh Muhammed el-Gazâlî*, 25.

³⁶ Seyyid, Kutup, *Hasâisu't-tasavvuri'l-İslâmî ve mukavvimâtuhu*, (Kahire: Dâru's-Şurûk, ts.), 6.

³⁷ Yeşilyurt, “İmanın Kesinliği Meselesi”, 209.

³⁸ Gazâlî, *el-İslâmu'l-müftera aleyh*, 33.

³⁹ Gazâlî, *el-İslâmu'l-müftera aleyh*, 65.

⁴⁰ Muhammed, Gazâlî, *Hâze dînünâ*, (Kahire: Dâru's-Şurûk, 5. Basım, 2001), 77.

⁴¹ Muhammed, Gazâlî, *Huluku'l-müslim*, (Kahire: Dâru'r-Reyyân li't-Turâs, 1987), 10.

⁴² el-Bakara, 2/177. Ayrıca bk., Nâsiruddîn el-Kâdî eş-Şirâzî, Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vil*, (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2006), 1/101-102; Neseî, *Medârik*, 1/99-100. Gazâlî, *Difâun ani'l-akîde ve's-şerîa*, 82.

⁴³ Uveys, *eş-Şeyh Muhammed el-Gazâlî*, 25.

⁴⁴ Gazâlî, *el-İslâmu'l-müftera aleyh*, 157.

⁴⁵ Muhammed, Gazâlî, *el-Ğazvu's-sekâfiyyu yemteddu fi ferâğînâ*, (Kahire: Dâru's-Şurûk, ts.), 39.

yerleştirmektedir. Bu unsurlar, imanın dışı yansıyan özelliklerindedir.⁴⁶ Yaratıcı ve yaratılan arasındaki güven duygusu, gerçek yardımın Allah'tan geldiği bilincini güçlendirmektedir. Bundan sonra Rableriyle düzenli ilişki içine girenler, savaş ve barış gibi hayatî meselelerde dahi ilâhî rızayı göz önüne almaktadırlar. Teslimiyet ekseninde yürütülen ilişkiler, imanın kemal noktasını temsil etmektedir.⁴⁷ Gazâlî'nin ifade ettiği imandaki kemal derecesi, İbn Teymiyye'nin iman-amel bağlamında zikrettiği zorunlu kısma tekabül etmektedir. O, amelin bazı kemal hususiyetlerini kaybetmemesi taraftarıdır.⁴⁸ Yazarın ifade ettiği imandaki kemal ise fert ve toplumu inşa eden özelliklerde kendisini göstermektedir.⁴⁹ Dolayısıyla bu bilinç ile hareket edenler, toplumsal düzene maddî-manevi katkılar sağlamak ve onu ıslah etmektedirler. Bundan sonraki aşamada yenilenen düzen, kutsal değerlere hizmet etmektedir.⁵⁰ Bu durum imanın insanî bir görüş, felsefî bir düşünce ya da sanat içerikli beşer ürünü olmadığını göstergesidir.⁵¹ O halde iman; iki tarafı keskin, ciddi (kesin) bir tasdik ve muameledir.⁵² Bu sebeple toplumlar İslâmî değerleri tasdik etmeli, imanın vesile olduğu iyilik ve güzelliklere odaklanmalıdırlar.⁵³ Fert ve toplumlar, dini hakikatleri kabul etmeleri suretiyle bu değişim sürecini başlatabilirler.

2. İman-Sevgi İlişkisi

Arapçadaki "el-hubb" "الحب" kelimesi, sevgiyi ifade etmektedir.⁵⁴ Kur'an'da geçen "el-vüdd" "الود" sözcüğü de sevgiyle ilişkilidir.⁵⁵ "Esmâ-i hüsnâ" dan olan ve kullarını çok seven manasına gelen Allah'ın "el-Vedûd" "الودود" ismi; onun şefkat ve merhametiyle yakından alakalıdır.⁵⁶ Rabbimizin yaratıcı gücü dahi, şefkat ve merhamet eksenlidir.⁵⁷ Kulluk vazifelerini idrak edenler, sevgi eksenli bir Allah-kul ilişkisini başlatmaktadırlar. Bu sebeple sevgi eksenli imandan bahseden Kur'an, Allah'ın imanı insana sevdirdiğinden ve onu gönül

⁴⁶ Gazâlî, *el-Ğazvu's-sekâfiyyu*, 39.

⁴⁷ Gazâlî, *el-Ğazvu's-sekâfiyyu*, 39.

⁴⁸ İbn Teymiyye bazı vacip amelleri yerine getirmemenin; ayıplamayı gerektirdiğine dikkat çekmektedir. O'na göre ameller, bu önem sebebiyle iman şubeleri olarak kabul edilmişlerdir. İbn Teymiyye'ye göre yerine getirme zorunluluğu bulunan amellerde devamlılık sağlamak, imanın kemali için gereklidir. Bk., Takiyyüddîn, Ahmed b. Abdülhalîm b. Abdüsselâm, İbn Teymiyye, *el-İmân*, thk. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî, (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 5. Basım, 1416/1996), 15-16.

⁴⁹ İnsanların İslâm'a ve imana olan bağlılıklarının artmasıyla birlikte, Allah ilk İslâm müntesiplerinin imanını, bazı amelî yükümlülüklerdeki değişiklik ve yeniliklerle güçlendirmiştir. Bk., Ebû Ubeyd, el-Kâsım, İbn Sellâm, *Kitâbu'l-imân ve meâlimuhu ve sünenuhu ve istikmâluhû ve derecâtuhu*, thk. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî, (Riyad: Mektebetü'l-Meârif li'n-Neşri ve't-Tevzî, 1421/2000), 12-13.

⁵⁰ Gazâlî, *el-İslâmu'l-müftera aleyh*, 18.

⁵¹ Gazâlî, *Hâze dînünâ*, 77.

⁵² Gazâlî, *el-İslâmu'l-müftera aleyh*, 24.

⁵³ Muhammed, Gazâlî, *el-Mehâviru'l-hamse*, 17.

⁵⁴ Firûzâbâdî, *el-Kâmusu'l-muhît*, 417.

⁵⁵ Firûzâbâdî, *el-Kâmusu'l-muhît*, 1739.

⁵⁶ Kur'an'da Allah'ın güzel isimlerinden olan el-Vedûd; yine onun güzel isimlerinden olan ve çokça bağışlayan manasındaki el-Ğafûr ismine bitişik olarak gelmektedir. Ayet için bk. el-Buruc, 85/14.

⁵⁷ Muhamed, Abduh-Muhammed Reşid, Rıza, *Tefsiru'l-menâr*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2005), 2/55.

süsü kıldığından söz etmektedir.⁵⁸ Nebevî öğretiyeye göre imanın zevkini, ilâhî sevgide buluşanlar elde etmektedirler.⁵⁹ O halde en yüce sevgi teveccühleri, Allah'a hasredilmelidir.⁶⁰

Allah iyi ve güzel niteliklere sahip kullarını sevmektedir.⁶¹ Bu gerçeği idrak edenler, nefse zor gelen vazifeleri dahi gönül hoşnutluğu ile yerine getirebilmektedirler. Kulluk vazifesini layıkıyla yerine getirenleri seven Allah, onlara olan muhabbetini diğer insanların gönüllerine de yerleştirmektedir. Müminlerin imana olan bağlılığı, günahkârların dahi içten içe onlara saygı duymasını sağlamaktadır.⁶² Aslında insanlığın tanıyıp bildiği ve kendisine ünsiyet kesp ettiği tüm unsurlar sevgi temellidir. Tüm insanî ilişkilerle, insan ırkının iki türü olan kadın-erkek ilişkileri de sevgi esaslıdır. Bu sebeple sevgi, yaratıcının varlığına delildir.⁶³ İnsanın gerçek mutluluğu, sevgi eksenindeki iman ile mümkündür. Bu manada Kur'an, huzur ve mutluluk manalarına gelen “el-itmi'nân” “الاطمئنان” kelimesini kullanmaktadır.⁶⁴ Son vahyin kullandığı “eş-şerh”, yani gönlü imana açmak bu ilâhî huzurla ilişkilidir.⁶⁵ Rabbimiz, mümin kullarını şöyle övmektedir: “Allah kimi doğru yola iletmek isterse, onun göğsünü İslâm'a açar” (el-Enam, 6/125).

Fakat inkârın olumsuz niteliği de “göğsünü küfre açan kimse...” manasına gelen “men şeraha bi'l küfri sadran” “من شرح بالكفر صدرًا” ifadesi ile dile getirilmektedir (en-Nahl, 16/106). Aslında bu kullanım, inkârın batıl oluşunu vurgulamaktadır. Bu sebeple iman lütfuna erenler iç huzuru elde ederlerken, inkârcılar mutsuz olmaktadır.⁶⁶ Şu durumda gönlün huzur hali sadece sahih iman ile mümkündür.⁶⁷ Bu durum imanın ilâhî sevgi ile olan güçlü bağlarına işaret etmektedir. Kişi ya da varlıklara duyulan sevgi eksenli iman,⁶⁸ insanın kimi veya neyi tercih edeceğini belirlemektedir. Bu sebeple insanların sevgi beslediği unsurları sıralayan Kur'an; bu unsurlarla Allah ve Resûlü arasında tercih yapmaları gerektiğini hatırlatmaktadır.⁶⁹ Gazalî'ye göre Allah'ı severek imanına sadakat gösterenler,⁷⁰ insanî

⁵⁸ el-Hucurât, 49/7. Ayrıca bk. Neseî, *Medârik*, 2/583.

⁵⁹ Ebû İsâ Muhammed b. İsâ, b. Sevra, Tirmizî, *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Hâlid Abdülğanî Mahfuz, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2011), “İmân”, 10 (No: 2664).

⁶⁰ İbn Kayyim, Cevziyye, ed-Dâu ve'd-devâ, thk. Yusuf Ali Büdeyvî, (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 7. Basım, 1432/2011), 341.

⁶¹ el-Bakara, 2/195; Âl-i İmrân, 3/76; el-Maide, 5/42; et-Tevbe, 9/108...

⁶² Neseî, *Medârik*, II, 53.

⁶³ er-Rum, 30/21. Ayrıca bk. Gazâlî, *Hukuku'l-insan*, 120.

⁶⁴ el-Bakara, 2/260; er-Rad, 13/28. Ayrıca bk. Sinanoğlu, “İman”, 22/212.

⁶⁵ en-Nahl, 16/106. Neseî, *Medârik*, 1/697.

⁶⁶ el-Enam, 6/125. Benzer bir ifade için ayrıca bkz. ez-Zümer, 39/22.

⁶⁷ Ayrıca bk. Allâme Râğib, İsfehânî, *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'an*, (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 5. Basım, 2011), 91.

⁶⁸ Uslu, “İbn Teymiyye'nin Kelamcılarının Geleneksel İman Tanımına Eleştirisi”, 22-23.

⁶⁹ et-Tevbe, 9/24. Ayrıca bk. Neseî, *Medârik*, 1/491.

⁷⁰ Gazâlî, *Hâze dînünâ*, 77.

ilişkilerini güçlendirmekte⁷¹ ve hayatlarını köklü değişimlere tâbi tutmaktadırlar.⁷² Bu ilke ve esaslar çerçevesince onlar,⁷³ ilâhî kurtuluş vesilelerine sarılmaktadırlar.⁷⁴

Müellifimize göre ilâhî sevgi, insanı yaratıcının buyruklarına odaklandırmaktadır. Nitekim kâinattaki gerçek tasarrufun Allah'a ait olduğu bu şekilde fark edilebilir.⁷⁵ Kur'an hakkındaki tefekkür faaliyetlerini sevgi ve iştihak ile bütünleştiren birey, bu sayede eylemlerini görev bilincine dönüştürmektedir. O'nun bu düşünce üretim çabası; dünyevî ve uhrevî bilgi ve tecrübelerle kapı aralamaktadır.⁷⁶ Diğer nesne ya da kişilere olan sevgi din nazarında kınanmış değildir.⁷⁷ Fakat kâmil bir iman için bunlar, Allah ve peygamberinin önüne geçmemelidir. Bu sebeple Hz. Peygamber kendisine duyulan sevgi ile gerçek iman arasında ilişki kurmaktadır.⁷⁸ İmanında bu kıvamı elde eden kişi, iç dünyasını yeniden inşa ederek sahip olduğu özellikleri yüce insanî eylemlere dönüştürmektedir. İman edenler; Allah ile kurdukları sevgi ilişkisi sayesinde bir şeref ve onur elde etmektedirler. Kur'an onların iman vesilesi ile Allah'tan af talep ettiklerini haber verirken,⁷⁹ bu vasıfları sebebiyle onları övmektedir. Gazâlî sevginin olgun imana vesile olduğunu düşünmektedir. Bunun için ilâhî emir ve yasaklara dayalı güzel hayat, ancak bu olgun iman ile tahakkuk edebilir.⁸⁰ İbn Kayyim el Cevziyye, (öl.751/1350) sevgiyi tüm dinlerin aslı görmüştür.⁸¹ Bu sebeple Gazâlî de birey ve toplumu kuşatan sevginin kin ve nefret duygularını izale ettiğini düşünmektedir. Nitekim Kur'an; ahirete irtihal eden iman kardeşlerine kin beslemek istemeyen müminlerden bahsetmektedir.⁸² Gazâlî'ye göre imanın sevgi özelliği, yardım ve destek unsuruna dönüşmelidir.⁸³ Dolayısıyla ilâhî rızaya hizmet eden evrensel kardeşlik, Kur'an'daki sevgi eksenli imanın semeresidir.⁸⁴ Bu kardeşliğin sebep ya da sonucu olan sevgi ise Allah'a iman ile bağlantılıdır. Bu sebeple sevgi, imana ve ilâhî muhabbete hizmet etmelidir.⁸⁵ Bu durum, imanın değerini artırırken, insanî faziletlere de katkı sağlayacaktır.⁸⁶ İman, duygusal çağrışımlarıyla insan hissiyatını aktifleştirmektedir.⁸⁷ Bu sebeple sevgi ve

⁷¹ Muhammed, Gazâlî, *el-İslâmu ve't-tâkâtu'l-muattale*, (Kahire: Nahda Mısır, 2005), 72.

⁷² Benzer ifade için bk.Yücedoğru, "Kur'an'da İman Kavramı", 84.

⁷³ Gazâlî, *Hukuku'l-insan*, 188-189.

⁷⁴ Gazâlî, *Hâze dînünâ*, 77.

⁷⁵ Gazâlî, Muhammed, *Leyse mine'l-İslâm*, (Kahire: Dâru's-Şurûk, 1998), 155.

⁷⁶ Gazâlî, *Leyse mine'l-İslâm*, 27.

⁷⁷ Abduh - Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 10/223.

⁷⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl, Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*. (Beyrut: Dâru'l-Erkâm, 1416/1995), "İman", 8 (No: 15).

⁷⁹ Âl-i İmrân, 3/193. Bk. Gazâlî, *Hâze dînünâ*, 77.

⁸⁰ Gazâlî, *Hâze dînünâ*, 78.

⁸¹ Şemsüddîn Ebû Abdullâh Muhammed b. Ebû Bekir, İbn Kayyim, *Cevziyye*, ed-Dâu ve'd-devâu, thk. Yusuf Ali Büveydî, (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 7. Basım, 1432/2011), 345.

⁸² el-Haşr, 59/10. Ayrıca bk. Muhammed, Gazâlî, *Huluku'l-müslim*, (Kahire: Dâru'r-Reyyân li't-Turâs, 1987), 86-87.

⁸³ Gazâlî, *Mietü suâl*, 100.

⁸⁴ Gazâlî, *el-İslâmu'l-müftera aleyh*, 128.

⁸⁵ Gazâlî, *Mietü suâl*, 100.

⁸⁶ Gazâlî, *el-İslâmu'l-müftera aleyh*, 25.

⁸⁷ Gazâlî, *el-İslâmu ve't-tâkâtu'l-muattale*, 72.

muhabbete dayalı yardımlaşma duygularını geliştirmeli, Kur'an'ın dikkat çektiği iyiliği emretme ve kötülükten menetme yükümlülüğünü yerine getirmeliyiz.⁸⁸

3. İman ve İnkâra Dayalı Birey ve Toplum Hayatı Arasındaki Farklar

Kur'an yaratılışına uygun ameller ortaya koyan insanın, dünya ve ahiret mutluluğunu elde etmesini istemektedir. İlâhî makamda yüceliş, Allah'a iman ile mümkündür.⁸⁹ Bu doğrultuda işlenen iyi ya da kötü ameller, ahiretteki dereceleri belirlemektedir.⁹⁰ Kur'an'a göre iman ve inkâr zümrelerinin her ikisi de sahip oldukları özelliklere göre farklı ameller ortaya koymaktadır.⁹¹ Dünya hayatı belirli kanunlara göre işlemektedir ve Allah insanlara haksızlık etmemektedir. O halde inkârcıların da dünya nimetlerinden belirli pay elde edeceklerini belirtmeliyiz. Fakat Allah'ın inkârcıları faydalandırması az bir süre için geçerli olup, yaptıkları yanlışlara karşılık ahirette cezaya çarptırılacaklardır.⁹²

Gazâlîye göre iman ve inkâr farklı hayat tarzlarının sebebidir. O, bu düşüncesini Kur'an'dan iktibas etmektedir. Kur'an'da kazandıklarından veren, takvalı davranan ve ilâhî hakikatleri kabul edene mukabil, maddî yardımları esirgeyerek ilâhî hakikatleri kabul etmeyeninin durumu, iki farklı yaşam tarzını haber vermektedir. Bu sebeple iman eden manevî bir aydınlık, esenlik ve güvende iken; inkârcı cehalet karanlığındadır.⁹³ Gazali buradan hareketle inanan kimsenin, sağduyu sahibi olduğu sonucuna varmaktadır. Bu doğrultuda vicdanın tutarlı eylem çağrısına kulak veren mümin, iyilik ve güzelliklere kanat açmaktadır. Sadece imanın bu niteliğinden pay alabilen insan; dünya ve ahiret mutluluğunu elde edecektir. Bu, insanın ilâhî yüceliştir.⁹⁴ O'na göre bilgi gerçeğini manevî tecrübelerle buluşturan mümin, nesnel ve reel gerçeklikleri rehber edinmektedir. Oysa inkârcı, gözünü ve gönlünü evren gerçeğine kapatmaktadır. O, nesnel gerçekliklerden ders çıkarmadığı için aklî melekelerini işlevsizleştirmektedir.⁹⁵ Halbuki Allah'ı bilmek, hakiki faydaya vesiledir. Bu sebeple iman eden kişi, inkârcının elde edemediği zengin maddî-manevî donanımlara sahip olmaktadır.⁹⁶ Müminlerden de bazen imana aykırı davranışlar sudur edebilmektedir. Hz. Peygamber, insanın bu özelliğine dikkat çekmektedir.⁹⁷ Bir hata, cehalet ya da kasten

⁸⁸ Muhammed, Gazâlî, *el-İslâmu ve'l-istibdâdu's-siyâsi*, (Kahire: Nahda Mısır, 2005), 153.

⁸⁹ es-Secde, 32/18.

⁹⁰ el-Enam, 6/132

⁹¹ el-İsra, 17/84; el-Leyl, 92/4.

⁹² en-Nahl, 16/117

⁹³ el-Enam, 6/122. Ayrıca bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/ 392; Ebû Muhammed Abdülhak b. Ğâlib el- Endelüsî, İbn Atıyye, *el- Muharreru'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-aziz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 3. Basım, 2011), 2/341; Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'an*, 5/52; Beyzâvî, *Envâru't-tenzil*, 1/219; Muhammed b. Ali, Şevkânî, *Fethu'l-kadîr el-Câmiu beyne fenneyi'r-rivâyeti ve'd-dirâyeti min ilmi't-tefsîr*, (Mısır: Dâru'l-Vefâ, 1435/2014), 2/223, 224.

⁹⁴ Gazâlî, *Hâze dînünâ*, 78.

⁹⁵ Gazâlî, *Hukuku'l-insan*, 62.

⁹⁶ Gazâlî, *Hâze dînünâ*, 78.

⁹⁷ Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, İbn Mâce, *Sünen-ü İbn Mâce*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 1. Basım, 1434/20139, "Zühd", 308 (No: 421).

işlenen günahlar sebebiyle işledikleri yanlışların cezasını onlar da çekecektir.⁹⁸ Ama iman eden kişinin hayatı yanlışlarla özdeş değildir. Bu sebeple öz eleştiri yaparak olumsuz davranışlarını düzelterler, insanî değerleri muhafaza edeceklerdir.⁹⁹ İmanı özümseyenler, olayları basiretli şekilde değerlendirmektedirler. Kendilerini imandan mahrum edenler ise manen göremeyenlerdir. Buna göre iyilik ve güzelliklerle özdeşleşen iman eksenli hayat; aydınlık, sıcak ve faydalıyı, inkâr ise karanlık, soğuk ve faydasızı temsil etmektedir.¹⁰⁰ Sonuçta mümin, hayat veren iman iksiri ile dirilirken, inkârcı bu manada ölüdür.

İmanın kişi bazındaki müspet etkileri yanında, toplum üzerinde de olumlu etkilere sahiptir. Seyyid Kutup'un "İslâmî tasavvur özellikleri" çerçevesince ele aldığı bu mesele,¹⁰¹ Gazâlî'de imanın toplum üzerindeki etkileri düşüncesine dönüşmektedir. Toplumlar sahip oldukları meziyetler itibari ile değerli madenler gibidirler. İman sahipleri için vahiy yönlendirmeleri, Hz. Peygamberin de vurguladığı gibi manevî hayatın kaynağıdır.¹⁰² Bu sebeple Gazâlî, fitrat manasına gelen inancın olumlu beşer özelliklerini koruduğuna dikkat çekmektedir. O'na göre ilâhî yönlendirmeleri önemsemeyen inkârcılar, insanî özelliklerin olumlu sonuçlarını görmekte zorlanmaktadırlar.¹⁰³ İnsanı manen diri kılan imanda¹⁰⁴ hak ve hakikati tavsiye ve sabır esastır.¹⁰⁵ Zorbalık yapan ve kibirli davranışlarla ilâhî hakikatlerden yüz çevirenler, iman ehlini pasifleştirmemelidir. Bu sebeple teenni ile hareket edip, ilâhî öfkeden sakınmak esastır.¹⁰⁶ Gâzâlî'ye göre Kur'an'ın yönlendirmeleri, kabile taassubunu hayat tarzı haline getiren ilk inkârcıları dönüştürerek, onları imana odaklamıştır. Bu sayede kişisel mizaç ve karakterlerini geliştirenler doğru istikâmet açısını elde etmişlerdir.¹⁰⁷ Son yüzyılda insanların dinî değerlerle aralarına mesafe koyması, muasır düşünce insanların yer yer sert çıkışlar yapmalarına yol açmıştır. Çağdaş yazarlardan Muhammed Kutup, (öl. 2014) son yüzyıl düşünce ve hayat tarzını "Cahiliye" olarak tanımlamaktadır. Buna göre birey ve toplum faaliyetleri, kapitalizm, komünizm ve benzer düşünce ve unsurlar, ona göre anlamsız ve amaçsızdır.¹⁰⁸ Gazâlî ise batının siyasî ve kültürel sahadaki gayr-i İslâmî faaliyetlerini tenkite ağırlık vermektedir. Diğer taraftan onun inkarcılara karşı yer yer keskin söylemler ortaya koyduğu da görülmektedir. Bu sebeple o, inkârı en önemli dünyevileşme faktörü olarak görmektedir. O'na göre bu hayat

⁹⁸ Musa, Bilgiz, "Kur'an'da Amellerin Değer Yönünden Mukayesesi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 0/20 (2003), 137.

⁹⁹ Bilgiz, "Kur'an'da Amellerin Değer Yönünden Mukayesesi", 138.

¹⁰⁰ Muhammed, Gazâlî, *Makâlâtü's-Şeyh el-Gazâlî fi'l-Mecelleti'l-V'ayi'l-İslâmî, Vezâratü'l-Evkâfi ve's-Şuûni'l-İslâmiyye*, (Kuveyt: 2. Basım, 2011), 25.

¹⁰¹ Kutup, *Hasâisu't-tasavvuri'l-İslâmî ve mukavvimâtuhu*, 41.

¹⁰² Hadis için bk. Buhârî "İlim", 20 (No: 79).

¹⁰³ Gazâlî, *Hâze dînünâ*, 79.

¹⁰⁴ Gazâlî, *Makâlâtü's-Şeyh el-Gazâlî*, 25.

¹⁰⁵ el-Asr, 103/3. Ayrıca bk. Muhammed et-Tâhir, İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*, (Tunus: Dâru's-Sahnûn, 1997), 12/531, 534.

¹⁰⁶ el-Enfal, 8/2. Gazâlî, *Hâze dînünâ*, 80.

¹⁰⁷ Muhammed, Gazâlî, *el-İsti'mâr ehkâd ve etmâ*. (Kahire: Nahda Mısır, 2005), 14.

¹⁰⁸ Muhammed, Kutup, *Câhiliyyetü'l-karni'l-işrîn*, (Kahire: Dâru's-Şurûk, 12. Basım, 1412/1992), 200-201.

tarzının yansımaları, cinayetler, haksızlıklar, bencil ve kibirli davranışlarda somutlaşmaktadır. Bu durum toplumsal huzuru tehdit etmektedir. Yalan ve aldatmacaların içselleştirilmesi, kötülükleri sıradanlaştıran bir yaşam tarzını oluşturmaktadır.¹⁰⁹ Materyalist düşüncelere yönelenler; savaşlar, suikastlar, aldatmacalar, servet tutkusu, ayrılıklar ve benzeri olumsuzluklar etrafında birleşmektedirler. Bu noktada insanî sorunları çözmeye gayesiyle kurulan teşkilat ve kurumlar da etkisiz kalmaktadır.¹¹⁰ İmandan uzaklaşan diğer din müntesiplerinin durumu da insanlığa ümit vermemektedir. Kur'an bu inkârcıların sözlerini bozmaları sebebiyle kalplerinin katılaştığından söz etmektedir. Bu durum, onların ilâhî talimatlar gereğince hareket etme bilincini yitirmelerinin bir sonucudur.¹¹¹ Oysa inananlar; iman, adalet, kemal ve takva eksenli hareket etmekte ve Allah katındaki yücelişlerini devam ettirmektedirler.¹¹²

4. İmanlarında İhlas Sahibi Olanlar(la) Riya Tutkusuna Kapılanlar

Hakiki iman, ilâhî talimatları memnuniyetle karşılamayı ve bu doğrultudaki amelî hayatı gerektirmektedir. Davranışlarını iman gereksinimlerine göre şekillendiren ilk İslâm müntesipleri samimiyet ehli idiler. Fakat son dönemlerde yaşanan bazı olumsuzluklar, İslâm müntesiplerinin dinî hassasiyetlerini zayıflatmıştır. Bu sebeple yaşanan olumsuzluklara dur diyecek bir iman çağrısı zorunlu hale gelmektedir. Muhammed Gazali, ihlasla imanlarına sadakat gösterenlere mukabil, bu anlayıştan uzaklaşanların varlığına dikkat çekmektedir.¹¹³ Müellifin bu ilanı, onların dindarlık anlayışına karşı bir uyarıdır. Bu dindarlığın genel eleştirisi aslında kadim olup, Gazâlî bu tenkidin etkinliğine ivme kazandırmıştır. Nitekim İbnü'l- Cevzî (597/1201), hal ve gidişatta bozulan iman ehlinin İslâm öğretilerini dikkate almamalarını tenkit etmektedir.¹¹⁴ Kişiden kişiye ya da kültürden kültüre değişen dindarlık anlayışlarıyla birlikte, Kur'an ve sahih sünnetin belirlediği dindarlık mefhumu bulunmaktadır. Buna göre hakiki dindarlık, Hz. Peygamber ve dostlarının yaşam tarzında zuhur etmektedir. Onların ihlâs anlayışı, güzel ahlakla bütünleşmektedir.¹¹⁵ Bu sebeple iman-ihlâs bağlantısına önem atfedilmelidir. Dinin doğru çizgisinden ayrılan ve geçici dünya güzelliklerine kapılanlar, vahyin gündemindeki dindarlığı terk etmektedirler. Lâdinî hayat, bu insanları duygu ve düşünce boşluğuna itmektir.¹¹⁶ Bazen de din hassasiyetini kaybeden birey, ilâhî makama güvenini

¹⁰⁹ Gazâlî, *Hâze dînünâ*, 79.

¹¹⁰ Gazâlî, *el-Müfterâ aleyh*, 24.

¹¹¹ Ayet için bk. el-Maide 5/13. Ayrıca bk. Gazâlî, *el-Müfterâ aleyh*, 27.

¹¹² Gazâlî, *Makâlâtü's-seyh el-Gazâlî*, 25.

¹¹³ Gazâlî, *Hâze dînünâ*, 79.

¹¹⁴ Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Kureşî el-Bağdâdî, İbnü'l-Cevzî, *Saydu'l-hatır*, thk. Abdülkâdir Ahmed Atâ, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1412/1992), 53.

¹¹⁵ Muhammed, Gazâlî, *et-Tarîk min hünâ*, (Kahire: Daru's-Şurûk, ts.), 40.

¹¹⁶ Gazâlî, *Hâze dînünâ*, 81.

ytirmektedir. Kişi ya da nesnelere kayıtsız şartsız bağlananlar, kaçınılmaz olarak maneviyatlarını zedeleyeceklerdir.¹¹⁷

Muhammed Kutup, modern cahiliye düşüncesini, dini vicdanlara hapsedmekle suçlamaktadır.¹¹⁸ Gazâlî' de dini salt vicdanî duygulara indirgeyen düşünceyi eleştirmektedir. Fakat din hassasiyetini yitiren Müslümanların durumu, onun düşünce dünyasını özel manada etkilemektedir. O'na göre dini vicdana hasretmek, gayr-i ilâhî unsurlara teslim olmakla eş anlamlıdır. Bu insanlar yüksek ilâhî rahmet beklentilerini ise güçlendirmektedirler. Bu kuruntu, ihlas anlayışını tehdit etmektedir. Bunun için iman gereklerine göre tesis edilmiş bir Allah-kul ilişkisi zorunludur. Kulluk vazifesi gereği Allah'ın hâkimiyetini unutmamalı ve onunla iletişimini güçlendirmeliyiz. Gayr-i ilâhî unsurların ihlase yönelik tehdidi, bu şekilde bertaraf edilebilir. Yazara göre Allah'ın her şeye hâkim güç olduğunu idrak etmek, ihlas-iman birlikteliğinin şartıdır. Bu sebeple aslında tevhit, canlı-cansız tüm sahte ulûhiyet anlayışlarını reddetmektedir.¹¹⁹

Gazali, vicdana hapsedilen imanın eyleme, bireysel ve sosyal hayata tesir etmediğini düşünmektedir. Bu sebeple iman müntesipleri, nefsin olumsuz tabiatından kurtulmalıdırlar. Bu noktada tevekkülün manevi enerjisi önem arz etmektedir. Allah'tan başka tanrılar edinenler, o varlıkları Allah'ı sever gibi sevmeye devam ederlerken; Allah'a güvenenler, daha kuvvetli bir sevgi ile O'na bağlanmaktadır.¹²⁰ Allah'a güveni kaybederek beşerî kabulleri tartışılmaz addetmek, insanı modern köle haline getirmektedir. Aynı şekilde tek kişi otoritesini sorgulanamaz bir güç görmek de modern kölelik tehlikesine kapı aralamaktadır. Yazara göre bu davranışların riya endeksli durumu, amellerin değerini düşürmektedir. Kalpteki riya, saf imanı bozmakta ve insanı manevî helake sürüklemektedir.¹²¹ Oysa ilâhî mükâfat beklentisi yerine birey ve zümre teveccühüne hasredilen dindarlık, Müslümanları iman noktasındaki sorunlarla baş başa bırakmaktadır.¹²²

Kur'an ve Hz. Peygamber'in haber verdiği ilâhî hidayet ve irşat faaliyetinin fayda sağladığı gönüller, verimli toprakları anımsatmaktadır. İlk nesle hâkim iman, yeryüzünde iyilik ve güzelliklerin intişarına vesile olmuştur. Muhataplar bu sayede nesnelere sahip olduğu ilâhî güzellikleri fark etmişlerdir. İmanın merkezî konumunu teşkil eden tevhit, hareket sahasını bu mantık üzere inşa ederek tüm insan sınıflarıyla irtibata geçmiştir. Kişide saf halini koruyan iman, insana doğru bir istikamet açısı kazandırmaktadır.¹²³ Bu sebeple

¹¹⁷ Gazâlî, *el-İslâmu'l-müftera aleyh*, 25.

¹¹⁸ Kutup, *Câhiliyyetü'l-karnî'l-işrîn*, 18-19.

¹¹⁹ Gazâlî, *Hâze dînünâ*, 82.

¹²⁰ el-Bakara, 2/168. Ayrıca bk. Abduh-Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 2/69-70; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't'tenvîr*, 1/101.

¹²¹ Gazâlî, *Hâze dînünâ*, 81.

¹²² Gazâlî, *Hâze dînünâ*, 82.

¹²³ Gazâlî, *el-İslâmu ve't-tâkâtü'l-muattale*, 72.

ihlas sahipleri, insanî değerleri desteklemekte ve onlara hizmet eden fikirlerle çatışmamaktadır.¹²⁴

Oysa yağmur bereketini anımsatan hidayet ve ilâhî rehberlik, ölü kalbe fayda sağlamamaktadır. Kur'an'a göre gösterişçinin ameli; üzerinde az miktarda toprak bulunan kayaya benzetilmektedir. Yağmurla birlikte kayada toprak namına bir şey kalmamaktadır. Tıpkı bunun gibi riya ehlinin ameli de kendilerine fayda sağlamayacaktır.¹²⁵ İhlas duygusundan uzak iman iddiası, fonksiyonsuzdur. Bu sebeple insanı ilâhî hazdan mahrum etmektedir. Nefsani zaafılara yenilmemek için bu düşünce ile mücadele edilmelidir. Bu faaliyet, imanın saf halini korumasına ve maddî-manevî faydanın kalıcı hale gelmesine vesile olacaktır.¹²⁶

İman beşerî içgüdülere hükmederek kişi hal ve gidişatına yön verdiğinde istikrar elde etmektedir. Bu sebeple o, kişinin zahir ve batın tüm özelliklerini kuşatarak, amaç ve hedeflerini belirlemelidir. Daha sonra insanın toplumla münasebetini düzenlemeli, sosyal ve iktisadî unsurların gelişimini desteklemelidir. İmanın bu manevî gücü, o unsurların asıl ve tali uzuvlarını etkinleştirecek ve onları din hizmetine sevk edecektir. İslam dininin sahip olduğu genel esas ve ilkeler, bu saydığımız unsurları kapsayan yapısıyla dünya ölçeğinde yayılım gösterebilecek hakikatlere sahiptir.¹²⁷

5. İman-Amel Birlikteliği

Kalpte başlayan iman, dil ile ikrar edildikten sonra amel ile güç kazanmaktadır. Bu sebeple amelle güçlenen iman önemlidir. İman-amel birlikteliği, Kur'an'da genellikle “amel-i salih” terkihi ile dile getirilmektedir. Terkihin ilk kısmında geçen “amel” kelimesi genel olarak din-dünya ayırımına tâbi tutulmadan ortaya koyulan işlerdir.¹²⁸ “Sâlih” kelimesi, güzel, faydalı ve ilâhî iradeye uygun amelleri nitelemektedir.¹²⁹ Allah katındaki değersiz ameller, Kur'an'da bazen “kötü amel”, bazen de “fesad” kelimesi ile ilişkilendirilmektedir.¹³⁰ Buna mukabil “salih amel” terkihindeki sulh, kin ve nefretin izalesini ifade etmektedir.¹³¹ Kur'an, bireyler arası sevgi ilişkisinin tesisinde sulh kelimesini kullanmaktadır.¹³² “Salih amel” terkihi hakkında kısaca, “iyi, doğru, düzgün, yararlı ve hayırlı faaliyetler” ifadesini kullanabiliriz. Bu ameller kişinin kendisine, ailesine, milletine ve bütün insanlığa fayda

¹²⁴ Muhammed, Gazâlî, *Ma'reketü'l-mushafî fi'l-alemi'l-İslâmî*, (Kahire: Nahda Mısır, 2005), 252.

¹²⁵ Gazâlî, *Hâze dînünâ*, 81.

¹²⁶ Gazâlî, *Hâze dînünâ*, 79.

¹²⁷ Gazâlî, *Hâze dînünâ*, 85.

¹²⁸ Ebu'l-Hüseyin Ahmed b. Zekeriyâ, İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luga*, (Beyrut: Dâru İhyâ-i't-Turâsîl'l-Arabî, 2008), 677.

¹²⁹ İsfehânî, *el-Müfredât*, 489.

¹³⁰ Ayetler için bk. el-Bakara, 2/82; el-Araf, 7/56; et-Tevbe, 9/102. Ayrıca bk. İsfehânî, *el-Müfredât*, 489.

¹³¹ İsfehânî, *el-Müfredât*, 489.

¹³² Bk. en-Nisa, 4/128, 129; el-Hucurat, 49/9, 10.

sağlamalıdır.¹³³ Bu sebeple her amel, Allah katında makbul değildir. İlahî huzurdaki makbul iş, o makamın gereksinimlerine uygun, samimiyet eksenli, iyi niyet ve Allah rızasına müstenit olmalıdır. Dolayısıyla iman ederek kitap ve sünnete uygun davranışlar sergilemek, amellerin salih olmasının en önemli şartıdır.¹³⁴ Bu doğrultuda Kur'an, hidayet ve dalaleti zikrettiği yerde, iman ve salih ameli de zikretmektedir.¹³⁵ Çünkü dinin hoş gördüğü salih amelleri ihmal etmek, imandan yüz çevirmeye sebeptir. İyi eylemler, iman iddiasını aşan bir hakikat olduğunu göstermektedir.¹³⁶ Din-dünya faydasına müstenit amelin değerini idrak etmek, İslâmî sorumluluktur. Kur'an, amelin bu kritik öneme sahip olması sebebiyle iman-amel birlikteliğini yoğun şekilde işlemektedir.¹³⁷

İman-amel ilişkisi, Kur'an'ın büyük bölümünde inanç-eylem tutarlılığını ölçmeye yöneliktir.¹³⁸ Hatta diyebiliriz ki; yapılması zorunlu bazı amelleri büsbütün görmezden gelmek, iman manevî gücünü zayıflatmaktadır.¹³⁹ İman-amel birlikteliğini en kuvvetli şekilde vurgulayan kaynak Kur'an olmakla birlikte; nebevî öğretinin de konu hakkındaki etkinliğini görmezden gelemeyiz. Hz. Peygamber iman yetmişden fazla şubeden söz etmektedir.¹⁴⁰ Hadisteki yetmiş sözcüğü, çokluk ifade etmektedir. Yani Hz. Peygamber, kapsam sınırlandırılması getirilmemiş bir amelden bahsetmektedir.¹⁴¹ Nebevî öğretiye göre Allah'ı rab, İslâm'ı din ve Hz. Muhammed'i peygamber kabul eden kişi en faziletli işin zevkini almıştır.¹⁴² Bu, inancın faziletli ameller cümlesinden olduğunu göstermektedir. Rasûlullah, manevî karanlık olan fitnelerin zuhurundan önce salih amele teşvik etmiş,¹⁴³ kurtuluşun imanda ve salih amelde olduğuna dikkat çekmiştir. Amelin imandan cüz olup olmaması tartışmalarını bir tarafa bırakırsak, amelsiz bir iman sıkıntı yaşayacağı muhakkaktır. Ehl-i Sünnet; iman kalpteki tasdik ve sözle ikrardan sonra azalarla amel olduğu düşüncesine bağlıdır.¹⁴⁴ Ehl-i Sünnet alimlerinden İmam Şafii (öl. 204/820), iman söz, amel ve niyetten müteşekkil olduğunu belirterek, bu unsurları birbirinden ayırmamaktadır.¹⁴⁵ O, konu

¹³³ Bk. Muhammed, Abduh, *Tefsiru cüz'i Amme*, (Kahire: Matbaatu Mısır, 1431/2010), 153; A. Hamdi, Akseki, *Ahlak İlmi ve İslâm Ahlakı*, (Ankara: Yasin Yayınevi, 2016), 18. Ayrıca bk. Ömer, Dumlu, *Kur'an'da Salah Meselesi*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), 45-46.

¹³⁴ Bilgiz, "Kur'an'da Amellerin Değer Yönünden Mukayesesi", 137.

¹³⁵ el-Mümin, 40/58. Ayrıca bk. Vasfî Âşûr, Ebû Zeyd, *Menhecü's-şeyh Muhammed el-Gazâlî fi tenâvuli mesâilil-akîde*. (Kahire, Dâru'l-Beşîr li's-Sekâfeti ve'l-Ulûm, 1. Basım, 2015), 48.

¹³⁶ Elmalılı Muhammed Hamdi, Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, (İstanbul: Azim Dağıtım, ts.), 9/ 431.

¹³⁷ el-Bakara, 2/25-82-277; Âl-i İmrân, 3/57; en-Nisa, 4/57-122-124-173; el-Maide, 5/93; el-Araf, 7/42; et-Tevbe, 9/102.

¹³⁸ el-Beled, 90/11-16. Ebû Zeyd, *Menhecü's-şeyh Muhammed el-Gazâlî*, 48.

¹³⁹ Ebû Zeyd, *Menhecü's-şeyh Muhammed el-Gazâlî*, 48.

¹⁴⁰ Buhari "İmân", 2 (No: 9).

¹⁴¹ Mehmet, Görmez, "Hz. Peygamber'in İman Tasavvuru ve Tanımı", *Diyanet Aylık Dergi* 185 (Mayıs 2006), 27.

¹⁴² Tirmizi "İman", 10 (No: 2623).

¹⁴³ Ebu'l-Hüseyn b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî, Müslim, *Sahîh-u Müslim*. (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1430/2010), "İman", 186 (No: 118).

¹⁴⁴ Ebû Ca'fer, Tahâvî, *Metnü'l-akîdeti't-Tahâviyye beyânu akîdeti ehli's-sünneti ve'l-cemâa*, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1995), 21.

¹⁴⁵ Muhammed b. Mahmud, Hudayr, *el-İmân inde's-selef ve alâkatühü bi'l-amel ve keşfü şubuhâtî'l-muâsirîn*, (Riyad: Mektebetü Rüşd, 2009), 1/349.

hakkında sahâbe, tabiîn ve sonraki nesilden gelen bir icmanın varlığını iddia etmektedir.¹⁴⁶ Ebû İbrahim el Müzenî, (öl. 264/878) Kâbe'yi tavaf eden Hz. Peygamberin “*seni ve kitabını tasdik ederek*” ifadelerinden yola çıkarak; tüm amellerin imandan olduğu sonucuna varmaktadır. İmam el-Buhârî (öl. 256-870) ise imanın mahiyetine ilişkin soruyu, “o hem söz hem de ameldir” diye yanıtlamaktadır.¹⁴⁷ Yakın yüzyılımızın âlimlerinden Musa Carullah Bigiyef de (öl. 1949), iman-amel birlikteliğini vurgulamış, “imanın hak itikattan, faydalı amellerden, pak hissiyattan olduğu” ifadelerine yer vermiştir. Bigiyef'e göre kalpte itikat olarak karar kılan iman, ahlaka, iradeye ve insan hareketlerine tesir etmelidir. İslâm'ın en önemli rüknü iman olmakla birlikte; amel sahasına sınırlandırma getirilmemiştir. Akıl ve beden melekelerini geliştiren ameller, devletin ve insanın mutluluğunu sağlamaktadır. Bu sebeple iman, sosyal hayata yansımalıdır. Bigiyef'e göre, imanda ve dinde hakkaniyetle birlikte, siyasî ve sosyal faydalar bulunmaktadır. Din ve insanlık vazifelerini yerine getiren kişi, mükemmel mü'mindir. İman şubelerinin çokluğu, insanların hayır-hasenata göre iman değerini kazanacaklarını göstermektedir.¹⁴⁸

Gazâlî de iman-amel birlikteliğini merkeze almaktadır. O'na göre bu bağlantı imanı besleyip güçlendirmektedir. Bu konuda Kur'an'ı referans alan müellif, sünneti de delil getirmektedir. Gazâlî iman-amel birlikteliğini, İslâmî bir gelenek telakki etmektedir. Nitekim Sünnet-i Seniyye imanı söz ve amel olarak değerlendirirken, sahabe ve onları takip eden nesilde bu manayı temel almaktadır. Hz. Peygamber'e göre Allah ve rasûlüne iman en faziletli ameldir. Yazara göre Buhârî'nin iman ehlinin amellerdeki üstünlüğü babına yer vermesi de iman amel birlikteliği düşüncesinin İslâmî gelenekteki önemini göstermektedir.¹⁴⁹ Gazâlî'ye göre İslâm tarihindeki bu hakikatler, Hz. Peygamber'in elçiliğini iman esası kabul ettiğimiz gibi, iman-amel bağına kuvvetlendirmeyi de esas telakki etmemiz gerektiğini ortaya koymaktadır.¹⁵⁰

Müellif, iman-amel birlikteliğini esas almakla birlikte, amelin imandan parça olup olmaması tartışmalarını terk etmektedir. O, değerini koruyan, kendini yenileyen, birey ve toplum hayatına yön veren bir imanı savunmaktadır. Bunun için iman-amel birlikteliği fikrini savunan müellif, bu bilincin Müslüman hayatına egemen olması taraftarıdır. Nitekim Allah, kişi ve toplum hayatına yön veren imandan sonra insanları takva ile sorumlu tutmaktadır.¹⁵¹ Çünkü hayatın gerçeklerine yabancı, söz-eylem tutarsızlığına medar bir iman iddiası bu şekilde yok edilebilir.¹⁵² İlâhî makamdaki geçerli inanç; ahlak güzelliğine

¹⁴⁶ Bk. Ebû'l-Kâsım Hibetullah b. el-Hasen b. Mansûr, Lâlekâî, *Şerhu usuli i'tikâdi ehli's-sünneti ve'l-cemâa*, (Mısır: Mektebetü Dâri'l-Basîre, H. 1422), /754.

¹⁴⁷ Bk. Lâlekâî, *Şerhu usuli i'tikâdi ehli's-sünneti ve'l-cemâa*, 2/756.

¹⁴⁸ Süleyman, Çam, “Musa Carullah Bigiyef Efendi ve İman Adlı Makalesi”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20/2 (2020), 729-734'ten kısaltılarak.

¹⁴⁹ Bk. Buhârî, “İman”, 15 (No: 22-23). Ebû Zeyd, *Menhecü's-şeyh Muhammed el-Gazâlî*, 49, 50.

¹⁵⁰ Muhammed, Gazâlî, *Nazarât fi'l-Kur'an*, (Kahire: Nahda Mısır, 2005), 175.

¹⁵¹ et-Tevbe, 9/119. Gazâlî, *Hulukul-müslim*, 10.

¹⁵² Gazâlî, *Fenn'uz-zikri ve'd-duâ*, 19.

dayalı amelleri zorunlu kılmaktadır.¹⁵³ İman-amel ilişkisini önemsememek; din nezdinde değerli ve zorunlu görülen amellerin tümüyle terk edilmesine yol açabilir. Oysa iman, amellerin düzgün olmasına ve sarf edilen çabanın makbul addedilmesine vesiledir.¹⁵⁴ Buradan, amelin sahih inanç üzerindeki etkinliği sonucunu çıkarmaktayız. Davranışlarımızı ıslah ederek Allah-kul ilişkisini en ideal biçimde gerçekleştirebilmek için; ameli iman sorumlulukları kapsamına dâhil etmeliyiz. Bu makamda ameli en önemli unsur olarak zikreden Kur'an, onu imanın geçerlilik ve sıhhat şartı gibi sunmaktadır.¹⁵⁵ Süreklilik kazanan ameller imanı güçlendirdiğinde; imanın sükûnet hali topluma sirayet edecek ve genel huzur ortamı teessüs edecektir.¹⁵⁶

Gazâlî'ye göre kutsal değerlere bağlı kalmak, iman konusudur. Diğer taraftan amelle güçlenen iman, daha önceki din mensuplarının kaybettiği hassasiyeti de müntesiplerine kazandırmaktadır. İman iddiasına aykırı davranışlar, cezayı mucip olduğu için ahiretteki sonucu belirleyici en önemli unsur ameldir.¹⁵⁷ Kur'an'a göre diğer ilâhî din müntesiplerinin iman iddiaları, amel gerçeğini göz ardı etmeleri sebebiyle geçersiz sayılmıştır. Bu gibi insanların iyi ve güzel davranışlara yönlendirmeyen ilâhî muhabbet iddiaları geçersizdir.¹⁵⁸

Gazâlî, amellerin sonucu belirleyicilik vasfını önemsemektedir.¹⁵⁹ Buna göre birey her işinde Allah'ı hatırlayarak kalbi ilâhî ürpertiyle dolmalıdır. Kalb-i selim ile tevekkül eden mümin namaz kılmalı, infak etmeli ve amellerinde devamlılık sağlamalıdır.¹⁶⁰ Nitekim ferdi ibadetler, imana ek salih ameller zümresinden olması vasfıyla ebedî kurtuluşa vesiledir.¹⁶¹ İman, birey hayatının dönüm noktasını teşkil eden kararlara tesir etmelidir. Bu sebeple hicret ve cihadı inançla birlikte zikreden Kur'an; inananların birbirlerini destekleyerek yardımlaşma duygularını izhar etmelerini, iman göstergesi saymaktadır.¹⁶²

Müellif, iman-amel esasından hareketle, insanlık faydasına olan tüm işleri salih amel kapsamına dâhil etmektedir. Bu manada din-dünya ayrımı yapılmaksızın ilâhî rıza uğrunda çekilen sıkıntılar da salih amel kategorisine girmektedir.¹⁶³ İslâm'daki geniş kapsamlı eylem planlamasının kaynağı olan iman, insanı sınırsız istek ve arzularından kurtarmaktadır. Ahirete iman, dinî yasaklara riayet anlayışını güçlendirirken, hayırlarda acele edenler, fazilet toplumunu oluşturmaktadırlar. İşte onlar bu özellikleri sebebiyle iman topluluğu ismini almaktadırlar. Bu insanların hayırlardaki devamlılıkları, kutsal değerlere hizmeti

¹⁵³ Çam, "Musa Carullah Bigiyef Efendi ve İman Adlı Makalesi", 733.

¹⁵⁴ Ayetler için bk. el-Mümin, 40/39-40. Gazâlî, *Leyse mine'l-İslâm*, 155.

¹⁵⁵ el-Enbiya, 21/94. Ebû Zeyd, *Menhecü's-şeyh Muhammed el-Gazâlî*, 48, 49.

¹⁵⁶ Çam, "Musa Carullah Bigiyef Efendi ve İman Adlı Makalesi", 734.

¹⁵⁷ Bk. en-Nisa, 4/123. Gazâlî, *Nazarât*, 175.

¹⁵⁸ Ayetler için bk. el-Bakara, 2/111; el-Maide, /18. Gazâlî, *Nazarât*, 175.

¹⁵⁹ el-Araf, 7/8-9. Ebû Zeyd, *Menhecü's-şeyh Muhammed el-Gazâlî*, 49.

¹⁶⁰ el-Enfâl, 8/2, 3, 4. Muhammed, Gazâlî, *el-Cerâatü'l-ahîre mine'l-hakki'l-murr*. 6, (Kahire: Nahda Mısır, 2005), 44.

¹⁶¹ Yazır, *Hak Dini*, 9/432.

¹⁶² el-Enfâl, 8/74. Gazâlî, *el-Cerâatü'l-ahîre mine'l-hakki'l-murr*, 6, 44.

¹⁶³ Gazâlî, *Mietü suâl*, 438.

kalıcı kılmaktadır.¹⁶⁴ Müellifimize göre amel merkezli imanın konumu sıra dışıdır. Bu sebeple imanın ifade ettiği kesin bilgi, (yakîn) kişiyi şüpheden kurtarmaktadır. Böylelikle ilâhî değerler uğrunda nefsinden dahi vazgeçebilen birey, en faziletli insan profilini çizmektedir. İman bir sorumluluktur ve bu sorumluluk çerçevesince çeşitli durumlara karşı olumlu ya da olumsuz tepkiler ortaya koymaktayız. İmanımıza müstenit verdiğimiz tepkiler, fazilet basamaklarındaki konumumuzu belirlemektedir.¹⁶⁵ Bu doğrultuda İslâmî davet çalışmaları da iman-amel birlikteliğine dâhildir.¹⁶⁶ Yazarımıza göre İslam müntesibi birey, sorumluluk çerçevesince içinde yaşadığı toplumu bilinçlendirmelidir. O'na göre bu bireysel, toplumsal ve dinî bir şuurdur.¹⁶⁷

Sonuç

Mısır'da doğup yetişen çağdaş müelliflerden Muhammed Gazâlî, Müslüman dünyası için önemli bir şahsiyettir. O, yazdığı eserlerde İslâm âleminin çeşitli problemlerini ele almaktadır. Müslümanların problemlerinden birini sıkıntılı iman anlayışı teşkil etmektedir. İman Kur'an'ın önem attığı bir konudur. İslâm literatüründe mesele; mahiyeti, niteliği ve ilişkili konular çerçevesince ele alınmıştır. Yazarımız iman meselesine Müslümanların sorunlu bakışları çerçevesinden yaklaşmaktadır.

İman, dilbilim sahasının konusu olmaktan öte, felsefî ve teolojiktir. Bu bağlamda onun bilgi, biliş türü ya da insan iradesinin tezahürü olabileceği düşünülmüştür. Gazâlî'nin itikadi bağlamda selef çizgisini takip etmesi onun inanç konusuna ilişkin düşüncesinin belirgin özelliğidir. O'nun iman tasavvuru, konu hakkındaki sıkıntılı bakış açısını düzeltecek, fert ve toplum yapısına olumlu katkı sağlayacak yapıdır. Yazara göre kalp tasdikini gerektiren iman, taklit anlayışıyla ilişkili olmamalıdır. İman hem his hem de aklın konusudur. Bu doğrultuda Gazâlî, Kur'an'ın insan aklıyla çatışmayan yönüne dikkat çekmektedir. Ona göre imanın artışı ve azalışı, bireyin maddî-manevî değişim ve dönüşümleri çerçevesince şekillenmektedir. Diğer taraftan inancın dışa yansıyan görünüşlerinden olan tevekkül ve şükür gibi unsurlar, güçlü bir iman dermektir. Sadece İslâmî değerleri tasdik eden birey ve toplum iyiye ve güzele motive olabilir. İman birey ve toplumu değiştiren bir güce sahiptir. Bu özellik; onun insanî bir görüş, felsefî ve sanat içerikli beşer ürünü olmadığını ispat etmektedir. Bu sebeple müellifin düşüncesinde iman, iki tarafı keskin, ciddi bir tasdik ve muameledir.

Gazâlî'nin iman tasavvuruna göre sevgi ve iman arasında ilişki mevcuttur. Allah-kul arası ilişkiler sevgi ekseninde düzenlenmektedir. Buna göre ilâhî sevgi bireye hâkim olduğunda, tüm insani özellikler canlılığını artırmaktadır. Sevgi insanın Kur'an hakkındaki

¹⁶⁴ Çam, “Musa Carullah Bigiyef Efendi ve İman Adlı Makalesi”, 738.

¹⁶⁵ el-Hucurat, 49/15. Gazâlî, *el-Cerâatü'l-ahîre mine'l-hakki'l-murr*, 6, 44, 45.

¹⁶⁶ Abduh, *Tefsiru cüz'i Amme*, 153. Ayrıca bk. Yazır, *Hak Dini*, 9/432.

¹⁶⁷ en-Nur, 24/62. Gazâlî, *el-Cerâatü'l-ahîre mine'l-hakki'l-murr*, 6, 45.

düşünsel faaliyetlerine yoğunluk kazandırmaktadır. Buradan hareketle toplumsal destek faaliyetlerine hız veren iman ehli, insanlığın değışmez değerlerine güvence sağlamaktadır.

Gazâlî'ye göre iman ve inkâr, insan çeşitliliğinin temel sebebidir. Bu yüzden inananlarla inanmayanların dünyaya bakışı, farklı iki hayat tarzına kaynak teşkil etmektedir. Bilgi gerçeğini manevî tecrübelerle birleştiren mümin, bu faaliyetleri kendisine hayat rehberi edinmektedir. Oysa inkârcı, gözünü ve gönlünü evren gerçeğine kapatmaktadır. Nesnel gerçekliklerin değerini idrak edemeyenler, aklî melekelerini işlevsizleştirmektedirler.

Gazâlî'ye göre iman ehlerinden sudur eden hatalı davranışlar, onların tüm hayatını kuşatmamaktadır. Oysa dünya-ahiret gerçeğini göz önünde bulundurmeyen kişi, ilâhî hakikatleri kabulden kaçındığı için kendisini hatalardan kurtulamamaktadır.

İmanın kişi bazında ortaya koyduğu olumlu etkilerle birlikte, onun toplum üzerinde de etkileri bulunmaktadır. İnkâr; iyi niteliklerin toplumda olumlu sonuçlar vermesinin önünde bir engel teşkil etmektedir. Oysa iman, olumlu sonuçların elde edilmesine yardımcı olmaktadır. Müminler hak ve hakikati tavsiye etme ilkesi doğrultusunca, sabır ve metanet göstermektedirler. Gazâlî'ye göre imanı gündem dışı bırakanlar, dünyevileşmenin etkisiyle cinayet ve haksızlık gibi olumsuzluklara yol almaktadırlar. Bu gibi olumsuzlukların önüne geçebilmek için, insanı ilgilendiren hiçbir platformda iman fazla gündem dışı olmamalıdır.

Gazâlî; ihlas ve samimiyet ekseninde hareket edenlere mukabil, bu niteliği kaybeden ve riya eksenine girenlerden söz etmektedir. İmanlarında samimiyetle hareket edenler, hayatlarında köklü değışimler gerçekleştirmektedirler. Bu özelliği kaybedenlerin ortaya koyduğu tutarsız dindarlık, bireysel ve sosyal hayata tesir etmemektedir. Nefsani duygulara teslim olanlar, tevekkül bilincini yitirmektedirler. Onlar bu sebeple beşerî yönlendirmelerin etkisine girmektedirler. Yazara göre bu, modern kölelik tehlikesini doğurmaktadır. Allah-kul ilişkisini zayıflatan bu durum, imanın ihlas özelliğini tehdit etmektedir.

Gazâlî'ye göre zayıf imanın sebep olduğu tehlikelerden kaçınmak gerekmektedir. Bunun için iman insan gönlünde karar kılmalıdır. İç ve dış tüm özelliklere tesir ederek, kişi amaç ve hedeflerini belirlemelidir. Birey ve toplum münasebetini düzenlemeli, sivil ve iktisadî unsurlara katkı sağlamalıdır. Bu durum bahsettiğimiz unsurları din hizmetine tevcih ettirecektir.

Kalpteki iman, dil ile ikrar edildikten sonra amel ile güç kazanmaktadır. Bu düşünce, İslâmî köklerle güçlü bağlara sahiptir. Müellifimiz, bu düşünce ekolünün müntesibidir. İslâm'daki iman-amel birlikteliği, iyi, doğru, düzgün, yararlı ve hayırlı ameller bütünlüğünü ifade etmektedir. İyi işler kişinin kendisine, ailesine, milletine ve bütün insanlığa fayda sağlamalıdır.

Gazâlî'ye göre Kur'an'daki amel merkezli iman, inancı besleyerek insan eylemlerine anlam kazandırmakta ve verimliliğini artırmaktadır. İman-amel birlikteliğini esas kabul eden müellif, amelin imandan parça olup olmaması tartışmalarına girmemektedir.

O'na göre iman-amel ilişkisi bağlamında zorunlu amelleri dahi gözden çıkarmaya sebep olabilecek bir kayıtsızlık hali söz konusu olamaz. İslâm'daki amel merkezli iman, önceki din müntesiplerinin kaybettiği hassasiyeti Müslümanlara kazandırmaktadır. İman iddiasına aykırı davranışlar, uhrevî cezayı gerektirmektedir. Bunun için ahiretteki sonucu belirleyici en önemli unsur ameldir.

Müellifimiz, birey ve insanlığa fayda sağlayan işleri salih amel kategorisine yerleştirmektedir. O'na göre ilâhî rıza doğrultusunda çekilen dinî ve dünyevî sıkıntılar da iman-salih amel kapsamına dâhildir. Kişi, iman-amel birlikteliği doğrultusunda müntesibi olduğu toplumu bilinçlendirmelidir. Ona göre bu bireysel, toplumsal ve dinî bir şuurdur.

KAYNAKÇA

Abduh, Mahmûd. eş-şeyh Muhammed el-Gazâlî dâiyetü'n-nahdati'l-İslâmiyye. Beyrut: Merkezütü'l-Hadâra li Tenmiyeti'l-Fikri'l-İslâmî, 1. Basım, 2009.

Abduh, Muhammed-Rızâ, Muhammed Reşîd. Tefsîru'l-menâr. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2005.

Abduh, Muhammed. Tefsiru cüz'i Amme. Kahire: Matbaatu Mısır, 1431/2010.

Abdülbâkî, Muhamed Fuâd, Mu'cemu'l-müfehres li'l-elfâzi'l-Kur'ani'l-Kerîm, Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1364/1945.

Akîl, Müsteşar Abdullah. Min meâlimi'd-dâ' ve ve'l-hareketi'l-İslâmiyyeti'l-muâsıra. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Beşîr, 8. Basım, 2008.

Akseki, A. Hamdi. Ahlak İlmi ve İslâm Ahlakı. Ankara: Yasin Yayınevi, 2016.

Beyzâvî, Nâsiruddîn el-Kâdî eş-Şîrâzî. Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.

Bilgiz, Musa. “Kur'an'da Amellerin Değer Yönünden Mukayesesi”. Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 0/20 (2003), 129-158.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. Sahîhu'l-Buhârî. Beyrut: Dâru'l-Erkâm, 1416/1995.

Cevziyye, Şemsüddîn Ebû Abdullâh Muhammed b. Ebû Bekir, İbn Kayyim. ed-Dâu ve'd-devâ. thk. Yusuf Ali Büdeyvi, Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 7. Basım, 1432/2011.

Çam, Süleyman. “Musa Carullah Bigiyef Efendi ve İman Adlı Makalesi”. Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 20/2 (2020), 724-747.

Dumlu, Ömer. Kur'an'da Salah Meselesi. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.

Ebû Zeyd, Vasfî Âşûr. Menhecü's-şeyh Muhammed el-Gazâlî fi tenâvuli mesâili'l-akîde. Kahire, Dâru'l-Beşîr li's-Sekâfeti ve'l-Ulûm, 1. Basım, 2015.

Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Ya'kub. el-Kâmûsu'l-muhît, Kahire: Dâru'l-Hadîs, H. 1291.

Gazâlî, Muhammed. Makâlâtü's-Şeyh el-Gazâlî fi'l-Mecelleti'l-V'ayi'l-İslâmî. Vezâratü'l-Evkâfi ve's-Şuûni'l-İslâmiyye. Kuveyt: 2. Basım, 2011.

Gazâlî, Muhammed. Difâun ani'l-akîde ve's-şerîa dıdda metâini'l-müsteşrikîn. Kahire: Nahda Mısır, 2005.

Gazâlî, Muhammed. el-Cerâatü'l-ahîre mine'l-hakki'l-murr. 6, Kahire: Nahda Mısır, 2005.

Gazâlî, Muhammed. el-İslâmu ve't-tâkâtu'l-muattale. Kahire: Nahda Mısır, 2005.

Gazâlî, Muhammed. Hâze dînünâ. Kahire: Dâru's-Şurûk, 5. Basım, 2001.

Gazâlî, Muhammed. Huluku'l-müslim. Kahire: Dâru'r-Reyyân li't-Turâs, 1987.

Gazâlî, Muhammed. Keyfe nefhemu'l-İslam. Kahire: Nahda Mısır, 2005.

Gazâlî, Muhammed. el-Ğazvu's-sekâfiyyu yemteddu fi ferâğînâ. Kahire: Dâru's-Şurûk, ts.

Gazâlî, Muhammed. Ma'reketü'l-mushafi fi'l-alemi'l-İslâmî. Kahire: Nahda Mısır, 2005.

Gazâlî, Muhammed. Leyse mine'l-İslâm. Kahire: Dâru's-Şurûk, 1998.

Gazâlî, Muhammed. Fennü'z-zikri ve'd-duâ inde hâtemi'l-enbiyâ. Kahire: Dâru's-Şurûk, ts.

Gazâlî, Muhammed. el-İslâmu'l-müftera aleyh beyne's-şuyûiyyîne ve'r-ra'simâliyyîn. Kahire: Nahda Mısır, 2005.

Gazâlî, Muhammed. Hukuku'l-insan beyne teâlimi'l-İslâm ve i'lâni'l-Ümemi'l-Müttehide. Kahire: Nahda Mısır, 2005.

Gazâlî, Muhammed. Mietü suâl ani'l-İslâm. Kahire: Nahda Mısır 4. Basım, 2005.

Gazâlî, Muhammed. el-Mehâviru'l-hamse li'l-Kur'ani'l-kerîm. Kahire: Dâru's-Şurûk, ts.

Gazâlî, Muhammed. el-İsti'mâr ehkâd ve etmâ. Kahire: Nahda Mısır, 2005.

Gazâlî, Muhammed. el-İslâmu ve'l-istibdâdu's-siyâsî. Kahire: Nahda Mısır, 2005.

Gazâlî, Muhammed. et-Tarîk min hünâ. Kahire: Daru's-Şurûk, ts.

Gazâlî, Muhammed. Nazarât fi'l-Kur'an, Kahire: Nahda Mısır, 2005.

Görmez, Mehmet. "Hz. Peygamber'in İman Tasavvuru ve Tanımı". Diyanet Aylık Dergi 185 (Mayıs 2006), 27-29.

Güven, Şahin. "Muhammed Gazâlî (1917-1996) ve et-Tefsîru'l-Mevzû li Suveri'l-Kur'ani'l-Kerîm İsimli Eserindeki Tefsir Metodu". Bilimname Düşünce

Platformu 34/2 (2017), 97-119.

Habbâsî, Hâlid. “el-Fikru’s-siyâsî inde’ş-Şeyh el-Gazâlî”. Cezayir: Cezayir İslâmî İlimler Fakültesi, İnançlar ve Din Bölümü, Yüksek Lisans Tezi, 2003.

Hick, John. “Faith” maddesi, The Encyclopedia of Philosophy. 10 cilt. ed. Donald M. Borchert. Detroit ABD, 2006.

Hudayr, Muhammed b. Mahmud. el-Îmânu inde’s-selef ve alâkatühü bi’l-amel ve keşfü şübuhâtî’l-muâsırîn. 2 cilt. Riyad: Mektebetü Rüşd, 2009.

Huneys Nevra. “Mehârâtü’l-ittisâli’l-iknâî inde’ş-Şeyh Muhammed el-Gazâlî dirâsetün tahlîliyyetün tatbîkiyye hadîsu’-isneyn nümûzecen”. Cezayir: Şehid Hamma Üniversitesi, Sosyal Bilimler Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015.

İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir. Tefsîru’t-tahrîr ve’t-tenvîr. 12 cilt. Tunus: Dâru’s-Sahnûn, 1997.

İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Ğâlib el- Endelüsî. el- Muharreru’l-vecîz fî tefsîri’l-Kitâbi’l-azîz. thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed. 6 cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 3. Basım, 2011.

İbnu’l-Cevzî, Ebu’l-Ferec Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Kureşî el-Bağdâdî. Saydu’l-hatır. thk. Abdülkâdir Ahmed Atâ. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1412/1992

İbn Fâris, Ebu’l-Hüseyn Ahmed b. Zekeriyâ. Mu’cemu mekâyîsi’l-luga. Beyrut: Dâru İhyâ-i’t-Turâsîl’l-Arabî, 2008.

İbn Kesîr, Ebû’l-Fidâ İmâdudîn İsmâîl b. Şihâbuddîn. Tefsîru’l-Kur’ani’l-azîm. 4 cilt. thk. Yusuf Ali Büdeyvi- Hasan es-Semâhî Süveydân. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1. Basım, 1434/2013.

İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. Sünen-ü İbn Mâce. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle Nâşirûn, 1. Basım, 1434/2013.

İbn Sellâm, Ebû Ubeyd, el-Kâsım. Kitâbu’l-imân ve meâlimuhu ve sünenuhu ve istikmâluhû ve derecâtuhu. thk. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî, Riyad: Mektebetü’l-Meârif li’n-Neşri ve’t-Tevzî, 1421/2000.

İbn Teymiyye, Takiyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm b. Abdüsselâm. el-Îmân, thk. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî, Beyrut: Mektebetü’l-İslâmî, 5. Basım, 1416/1996.

İmâre, Muhammed. el-Mevkiu’l-fikriyyu ve’l-meâriku’l-fikriyye. Kahire: Dâru’s-Selâm, 1. Basım, 2009.

İmâre, Muhammed. Meâlimu’l-meyrûi’l-hadârî fi fikri’ş-şeyh Muhammed el-Gazâlî mea sîreti hayâtih. Kahire: Müfekkîrüne li-n-neşri ve’t-tevzî, 1. Basım, 1439/2018.

İsfehânî, Allâme er-Râğib. Müfredâtu elfâzi’l-Kur’an. Dimeşk: Dâru’l-Kalem, 5. Basım, 2011.

Kutup, Muhammed. Câhiliyyetü'l-karnî'l-işrîn. Kahire: Dâru's-Şurûk, 12. Basım, 1412/1992.

Kutup, Seyyid. Hasâisu't-tasavvuri'l-İslâmî ve mukavvimâtuhu. Kahire: Dâru's-Şurûk, ts.

Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. el-Câmiu li ahkâmi'l-Kur'an. thk. Sâlim Mustafa el-Bedrî. 21 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2005.

Lâlekâî, Ebû'l-Kâsım Hibetullah b. el-Hasen b. Mansûr. Şerhu usuli i'tikâdi ehli's-sünneti ve'l-cemâa. 2 cilt. Mısır: Mektebetü Dâri'l-Basîre, Mısır, H. 1422.

Mâturîdî, Ebû Mansur. Kitâbu't-tevhîd. Beyrut: Dâru Sader, 2010.

Meczûb, Muhammed. Ulemâ ve müfekkîrûn araftuhum. 3 cilt. Kahire: Dâru's-Şevvâf, 4. Basım, 1992.

Mellâl, Yunus. Menhecü's-şeyh Muhammed el-Gazâlî fi teâmülihi mea'l-Kur'an. Cezayir: Cezayir Üniversitesi, Usûlüddîn Fakültesi, Doktora Tezi, 2010.

Müslim, Ebu'l-Hüseyn b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî. Sahîh-u Müslim. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1430/2010.

Nesefî, Abdullah b. Ahmed, b. Mahmûd. Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl. thk. Zekeriyâ Umeyrât. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2008.

Nesefî, Ömer b. Muhammed b Ahmed b İsmâîl. Şerhu'l-akâidi'n-Nesefiyye. Kahire: Mektebetü'l-Killiyâti'l-Ezheriyye, 1988.

Özek, Ali. Fıkıhçılara ve Hadisçilere Göre Nebevi Sünnet. İstanbul: Ekin Yayınları, 1998.

Râzî, Fahrüddîn. et-Tesfîru'l-kebîr ev mefâtîhu'l-ğayb. 33 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2013.

Sinanoğlu, Mustafa. "İman". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 22/212-214. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm. el-Milel ve'n-nihal. thk. Muhammed Abdülkâdir el-Fâdilî. 2 cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2013.

Şevkânî, Muhammed b. Ali. Fethu'l-kadîr el-Câmiu beyne fenneyi'r-rivâyeti ve'd-dirâyeti min ilmi't-tefsîr. 5 cilt. Mısır: Dâru'l-Vefâ, 1435/2014.

Şeyhî, Beşîr b. Ali b. Muhammed. "Menhecü's-şeyh el-Gazâlî fi takrîri mesâilî'l-akîde ardu ve nakd". Suudi Arabistan: Ümmü'l-Kurâ Üniverisitesi, Davet ve Usûlüddin Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2012.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. Câmiu'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'an. 12 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009.

Tahâvî, Ebû Ca'fer. Metnü'l-akîdeti't-Tahâviyye beyânu akîdeti ehli's-sünneti ve'l-cemâa. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1995.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ, b. Sevra. el-Câmiu's-sahîh. thk. Hâlid

Abdülğani Mahfuz. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011.

Tosun, Resul. “Fikhu's-sire”. İstanbul: Risale Yayınları, 2013.

Uslu, Ferit. “İbn Teymiyye'nin Kelamcılarının Geleneksel İman Tanımına Eleştirisi”. Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi 3/4 (2004), 18-31.

Uveys, Abdülhalîm. eş-Şeyh Muhammed el-Gazâlî târîhuhu ârâuhû ve cühûduhû. Dimeşk: Dânu'l-kalem, 1421/2000.

Ünal, Harun. “Düşünce Mirasımız: Eleştirel Bir Yaklaşım”. İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2. Basım, 2006.

Vâhidî, Ali b. Ahmed en-Nisâbü'rî. Esbâbu'n-nüzûl. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 6. Basım, 1994.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. Hak Dini Kur'an Dili. 10 cilt, İstanbul: Azim Dağıtım, ts.

Yeşilyurt, Temel. “İmanın Kesinliği Meselesi”. İslâmî Araştırmalar (Ebû Hanîfe Özel Sayısı) 15/1 (2002), 207-213.

Yeşilyurt, Temel. “Ebu Hanife'nin İtikadi Düşünce Sisteminde “Yorumun Evrenselliği” Sorunu”. Kelam Araştırmaları Dergisi 2/1 (2004), 47-56.

Yücedoğru, Tefik. “Kur'an'da İman Kavramı”. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 15/2 (2006), 77-89.

Zekeriyâ, Muhammed Şaban. “eş-Şeyh Muhammed el-Ğazâlî ve Cühûduhû fî muvâceheti'l-fikri'l-ğarbî”. Yüksek Lisans Tezi, Sudan: Afrika Dünyası Üniversitesi, İslâmî Araştırmalar Fakültesi, 2018.

Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer. el-Keşşâf an hakâiki ğavâmidi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîli fî vucûhi't-te'vîl. 6 cilt. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998.

Caliphate and Rashid Caliphs in Matûrîdî **Fatma Demir***

Abstract

Various political theories have been put forward in the History of Islamic Thought. One of the most striking of these is Matûrîdî's attempt to explain the caliphate by distinguishing between religion and sharia. Although he seems to separate religion and politics, he did not stay away from adding a religious meaning to the caliphate. Matûrîdî, who gave the religion to the prophets and the caliphate to the "meliks", argued that the caliph should have religious characteristics as well as worldly characteristics. His political theory consists in refuting the Shi'a belief in the innocence of the imams and how they were determined. Matûrîdî sometimes presents the verses as evidence while talking about the caliphate, as did the Shia, whom he criticized for basing the caliphate on scriptures. However, in Matûrîdî, the imamate never turned into a principle of belief, and the border between them and religion was not blurred.

Key words: *Matûrîdî, Rashid Calips, Caliphate, Imamate, Politics.*

Mâturîdî'de Hilafet ve Raşîd Halifeler

Fatma Demir

Öz

İslam Düşünce Tarihi'nde çok çeşitli siyaset teorileri ortaya konmuştur. Bunlardan en dikkat çekici olanlarından birisi Matûrîdî'nin din ve şariat arasında ayırım yaparak hilafeti açıklamaya çalışmasıdır. O, her ne kadar din ile dünya alanlarını birbirinden uzaklaştırıyor gibi görünse de hilafete dini bir anlam katmaktan da uzak kalmamıştır. Dini nebilere, hilafeti de meliklere veren Matûrîdî, halifenin dünyevi özelliklerinin yanında dini özelliklerinin de olması gerektiğini savunmuştur. Onun

* Research Assistant, Kafkas University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Branch of Kalam and History of Islamic Sects, Kars, Türkiye.

Arş. Gör., Kafkas Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kelam ve İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, Kars, Türkiye.

demirfatma25@hotmail.com

ORCID 0000-0001-8816-1535

Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 16 May/ 16 Mayıs 2022

Accepted / Kabul Tarihi: 13 June/ 13 Haziran 2022

Published / Yayın Tarihi: 28 July / 28 Temmuz 2022

Volume / Cilt: 9; Issue / Sayı: 18 Pages / Sayfa: -735-753

Suggested ISNAD Citation: Fatma Demir, "Mâturîdî'de Hilafet ve Raşîd Halifeler", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/18 (Temmuz-July 2022), 735-753.

www.dergipark.org.tr

siyaset teorisi Şia'nın imamların masumiyeti ve nasla belirlenmiş olduğu inancına reddiye sadedindedir. Halifelîği naslara dayandırdıkları için eleştirdiği Şia'nın yaptığı gibi Matûrîdî de bazen hilafetten söz ederken ayetleri delil olarak sunmaktadır. Ancak Matûrîdî'de imamet hiçbir zaman bir inanç esasına dönüşmemiş, din ile aralarındaki sınır belirsizleşmemiştir.

Anahtar Kelimeler: Mâtûrîdî, Raşîd Halifeler, Hilafet, İmamet, Siyaset.

GİRİŞ

İslam düşünce tarihinde sistemli bir siyaset teorisi geliştiren ilk isimlerden birisi İbn Mukaffa (ö. 142/759) olmuş ve idarecilerin yasama alanında genişletilmiş yetkileri bulunması gerektiği konusunda görüş ortaya koymuştur. Henüz İslam hukukçuları ciddi bir yönetim teorisi formüle edemedikleri için o, siyasetle ilgili bir alanı doldurabilmiştir.¹ İbn Mukaffa'ya göre idareci, imam, halife yalnızca yasaları uygulayan merci olmakla kalmayıp aynı zamanda naslarda olmayan meselelerle ilgili de yargıda bulunma hakkını elinde tutan kişidir. Ona göre toplumu idare etme işi ancak akılcı ilkelere dayandığı ölçüde meşruiyet kazanabilecektir. Oysa yasa yapma işi ulemanın eline bırakılırsa birbirine zıt ekol ve düşüncelerin uyumlu kararlar alması mümkün olamayacağından adalet, ancak halife eliyle gerçekleştirilebilecektir. Nitekim halife bütün fıkhi görüşleri gözden geçirip kendi çıkarımlarıyla tek bir yasa meydana getirerek bu adaleti sağlayacaktır.²

Bu teorinin karşısında İmam Şafii'nin (ö. 204/820) görüşü yer almıştır. İmam Şafii'ye göre bir halifenin hükmü ile peygamberin bir hadisi arasında herhangi bir zıtlık mevcut olduğunda halifenin hükmü terk edilmelidir. Bir hadise ulaşıldığında hemen kabul edilmelidir. İbn Mukaffa'nın görüşü halifenin otoritesi üzerinden bir yasama birliği sağlama gayesi şeklinde tanımlanabilecekken İmam Şafii'nin bu görüşü halifenin yasama konusundaki yetkisini ulemaya nakletme anlamı taşıyor gibi görünmektedir.³

Bu siyaset teorilerinin ortaya konmasında "ulu'l-emr" kavramına verilen anlam önemlidir. Halifenin otoritesinin bağımsızlığı üzerine vurgu yapanlar bu kavrama "yönetici" manasını verirken hadis taraftarları genellikle "ulema" manasını vermiştir.⁴

Söz konusu iki farklı siyaset teorisi dışında üçüncü bir görüşten bahsedecek olursak bu da Ebû Mansur el-Matûrîdî'nin (ö.333-944) siyaset görüşü olmalıdır. İbn Mukaffa'nın

¹ Antony Black, *The History of Islamic Political Thought from the Prophet to the Present* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011), 22; Mehmet Zeki İşcan, "Selefilik ve Siyasi Düşüncesi", *İslam Siyasi Düşünceler Tarihi*, ed. Adem Çaylak, (Ankara: Savaş Yayınevi, 2018), 245.

² Antony Black, *The History of Islamic Political Thought*, 23; Mehmet Zeki İşcan, *Gelenekten Geleceğe İslami Düşünce'de Yenilik*, (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2015), 94.

³ İşcan "Selefilik ve Siyasi düşüncesi", 245.

⁴ İşcan, *İslami Düşünce'de Yenilik*, 95.

salt halife otoritesi vurgusu ile İmam Şafii'nin literal nassçılığı arasında bir yerde duran Mâtûrîdî, "ulu'l-emr" ifadesine hem "umera" hem "ulema" anlamı yüklemektedir.⁵ Mâtûrîdî, "Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Peygamber'e itaat edin ve sizden olan ulu'l-emre (idarecilere) de. Herhangi bir hususta anlaşmazlığa düştüğünüz takdirde, Allah'a ve ahiret gününe gerçekten inaniyorsanız, onu Allah ve Resûlüne arz edin. Bu, daha iyidir, sonuç bakımından da daha güzeldir."⁶ ayetini yorumlarken buradaki ulu'l-emrin, devlet erki, ulema yahut Şia'nın iddia ettiği gibi masum imamlar anlamına gelebileceğini ifade etmektedir. Ancak Mâtûrîdî'ye göre bu kavrama masum imamlar dâhil edilemez. Çünkü ayetin devamında "... anlaşmazlığa düştüğünüz takdirde, Allah'a ve ahiret gününe gerçekten inaniyorsanız, onu Allah ve Resûlüne arz edin." buyurulmaktadır. Eğer bu ayet Şia'nın masum imama itaatin farz oluşu itikadına göre değerlendirilirse anlaşmazlıkların imama götürülmesi istenmeliydi.⁷ Bu durumda "emir sahipleri"nin anlamı yöneticiler, ordu komutanları ve fakihler olmalıdır. Mâtûrîdî, her ne kadar emirler ve fakihlerin eşit oranda ulu'l-emri temsil ettiğini ifade ediyor gibi görünse de "anlaşmazlığın Allah ve Resulüne götürülmesi" ifadesinin iki manaya işaret edebileceğini dile getirmektedir: Yönetilenlere düşen görev yöneticilerin verdikleri hükümlere itaat etmek, yöneticilerin görevi de âlimlerin verdikleri fetvaya uymaktır. Nitekim muhtemel bir anlaşmazlık (ilmi tartışma), ancak âlimler; yani delillerden hüküm çıkarma özellikleri ile tanınan fakihler arasında olabilir.⁸ Hatta Mâtûrîdî "toplumsal konsensüs" veya "kolektif bilinç" şeklinde tanımlanabilecek olan "icma"yı da bir şekliyle ulu'l-emrin görüş birliği anlamında kullanmaktadır. Çünkü Mâtûrîdî'ye göre emir sahiplerinin istinbat ilmüne sahip fakihler olması önemlidir.⁹

Mâtûrîdî'de Hilafet ve Yönetim

Mâtûrîdî'nin siyaset felsefesinin temelinde yönetiminin insana verilmiş bir emanet olması fikri yatmaktadır. Bu gerçek, yönetici-insan ilişkisini belirleyen temel ilkedir. Mülkün gerçek sahibi Allah olduğu için yönetim (mülk) emanet, yönetici ise mütevellidir. Mâtûrîdî'de siyasetle alakalı tüm ilke ve esaslar bu bakış açısı üzerine inşa edilmiştir.¹⁰

Mâtûrîdî'ye göre toplumların varlıklarını devam ettirebilmeleri için hukuki ve içtimai bir takım sistemlerinin bulunması gerekmektedir.¹¹ Mâtûrîdî, siyasetin itikadi değil

⁵ Ramazan Altıntaş, "İmam Mâtûrîdî'de Din-Siyaset İlişkileri", *Milel ve Nihal* 7/2(2010), 59.

⁶ en-Nisa 4/59.

⁷ Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed el-Mâtûrîdî, *Te'vilatu'l- Kur'an*, thk. Bekir Topaloğlu vd. (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005), 3/295-294

⁸ Mâtûrîdî, *Te'vilat*, (2005), 3/295, 300-301

⁹ Mehmet Zeki İçsan, "İmam Mâtûrîdî'ye Göre Ebû Hanife", *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bani Veli Sempozyumu (Hanefilik- Mâtûrîdilik)*, ed. Cengiz Çuhadar vd. (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları, 2017), 278-279.

¹⁰ Mustafa Ünverdi, "Political Thought in Mâtûrîdî", *Afro Eurasian Studies* 9/1 (2022), 9.

¹¹ el-Mâtûrîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Kitabü't- Tevhid*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: İSAM Yayınları, 2016), 284.

içtihadî bir alan olduğu kanaatindedir. Ona göre siyaset gibi beşeri ilgilendiren meselelerde gözetilmesi gereken dini yükümlülük, tevhit gibi dinin asıllarının gözetilmesinden ibarettir.¹² Mâturîdî, içtimai düzenin devamlılığı için bir yöneticiyi gerekli görmekle birlikte bu imamın/halifenin kim olacağı, nasıl seçilmesi gerektiği, özelliklerinin nasıl belirleneceği gibi hususlarda Kur'an'da kesin bir hüküm bulunmadığını öne sürmektedir.¹³

Mâturîdî, bir imamda bulunması gereken en önemli niteliğin adalet olduğunu vurgulamaktadır. O, "Allah, size, emanetleri mutlaka ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emrediyor..."¹⁴ ayetiyle ilgili konuşurken Hz. Peygamber'in kıyamet günü kendisi için en sevimli insanın adaletli sultan; insanların en sevilmeyen ve şiddetli azabı hak edenin ise zalim sultan olacağını söylediğini nakletmektedir.¹⁵ Mâturîdî'ye göre meşru imam için gözetilmesi gereken dini vasıf ise takva sahibi olmasıdır. Ebû Muin en-Nesefî'nin (ö. 508/1115) *Tabsıra*'da aktardığına göre Mâturîdî, imam olacak kişinin toplumun ve insanların sıkıntılarını giderme hususunda basiretli olması gerektiğini savunmuştur. Dolayısıyla imamet, insanların mallarının ve namuslarının emanet edildiği bir makam olduğundan, emaneti sağlayacak en önemli vasıf olan takvanın da imamda bulunması gerekmektedir.¹⁶

Mâturîdî'nin imam olacak kişi için üzerinde durduğu vasıflardan bir diğeri de Kureyşliliktir. Ona göre imam olacak kişinin küçük düşürülmemiş bir soydan gelmesinin istenmesi doğal kabul edilmelidir. O, İmamların Kureyş'ten olması gerektiği tercihini iki ana sebebe dayandırarak açıklamaktadır. İlki, göreve gelecek kişinin takva ve adalet özelliklerinin yanında kendisinden nefret edilmeyecek, uzaklaşılmayacak bir soydan gelmesine ihtiyaç vardır. Dolayısıyla imamet görevi, toplumda saygınlık bakımından öne çıkan birine verilmelidir. İkinci sebep de âlimlerin evlilik ve nikâhla ilgili konularda Kureyş'i diğer kabilelerden üstün görmeleridir.¹⁷ Bu sebeplerin yanında Kur'an'ın Kureyş lehçesiyle inmiş olmasının ve son peygamberin onlar arasından seçilmesinin de onlara verilmiş nimetlerden olduğu unutulmamalıdır.¹⁸

Ancak Mâturîdî, Kureyş şartının diyaneten değil siyaseten olduğunu ifade etmeye çalışmaktadır. "İmamlar Kureyş'tendir." rivayetindeki Kureyşlilik şartı, ister peygamberin

¹² Mehmet Zeki İşcan, "İslam Düşüncesinin Entelektüel Temellerinin Yeniden Yorumlanmasında Maturîdî'nin Katkısı", *Ekev Akademi Dergisi* 12/34 (2008), 8.

¹³ Ahmet Ak, *Büyük Türk Alimi Maturîdî ve Maturîdîlik*, (İstanbul: Bayrak Matbaası, 2008), 80.

¹⁴ en-Nisa 4/58.

¹⁵ Maturîdi, *Te'vilat*, (2005), 3/291.

¹⁶ Ebû Muin en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille .fi Usuli'd-Din*, 2. cilt, thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003), 437-438.

¹⁷ Nesefî, *Tabsıra*, 2. cilt, 437-438; Sönmez Kutlu, "Bilinmeyen Yönleriyle Türk Din Bilgini: İmam Matûrîdî", *Dini Araştırmalar* 5/15 (Ocak- Nisan 2003), 12; Şükrü Özen, "Matûridi ve Siyaset: Hilafetin Kureyşliliği Meselesi", *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtûrîdî ve Mâtûrîdîlik*, (İstanbul: İFAV, 2012), 539-540

¹⁸ Ak, *Büyük Türk Alimi Maturîdî ve Maturîdîlik*, 83.

sözü, ister sahabenin bir uygulaması olsun dini değil siyasi bir tercihtir.¹⁹ Mâtûrîdî, siyasetin dini bir kurum olmadığını ifade etmiş ve bu rivayetin ancak siyasi ve içtimai manada doğru kabul edilebileceğini dile getirmiştir.²⁰

Mâtûrîdî'nin bu konuda ortaya koyduğu tavrındaki ana sebep, imameti itikadın bir unsuru şeklinde yorumlayan Şia'nın siyasi fikirlerine karşıt görüş oluşturma çabasına tekabül ediyor gibi görünmektedir. Aslında o, imametın Kureys'e aidiyetini vurgularken yönetimin kime verileceğinin doğrudan dinin asıllarıyla ilgili bir mesele olmadığını ortaya koymaya çalışmaktadır.²¹ İmamın önde gelen ve toplumda itibar sahibi bir soydan seçilmesi önemli olmakla birlikte bu şartın dini olduğu söylenmemelidir. Çünkü imamet melikliğe ait siyasi bir işken, din nebilerin elindedir. Bu nedenle diyanet ve nübüvvet o işi yürütebilecek kişiye Allah tarafından verilirken, siyaset ve imamet toplumun kendi arasında saygınlığından şüphe duymadığı kavme bırakacağı bir mesele olmalıdır.²²

Mâtûrîdî'nin, hilafetin Kureysliliğini kabul etmesi Arapları ve Kureys'i diğer milletlerden üstün görmesi anlamında değildir. O, hilafet için Kureys'in neden önerildiğini açıklamaya çalışırken kabilenin sosyal ve siyasi otoritesine vurgu yapmakta ve böylece söz konusu rivayeti tarihi bir gerçeklik içerisinde kabul etmektedir.²³

Burada Mâtûrîdî'nin din-siyaset ayırımına gidip gitmediği önemli hale gelmektedir. Siyaseti dinin değil şeriatın alanında gören Mâtûrîdî, dinin değişmezliğini vurgulamış, şeriatlerin ise değişebilirliğini öne çıkarmıştır.²⁴ Mâtûrîdî'ye göre din, Allah'ı birlemek ve yalnızca ona ibadet etmektir. Mâtûrîdî, Kur'an ayetlerinde dinin "ed-din" şeklinde marife olarak kullanılmasının onun yalnızca tevhit anlamı taşıdığına delalet ettiğini söylemektedir. Böylece din, tüm peygamberlerin aynı şekilde vaz ettiği bir olgu olarak değişmez olacaktır.²⁵ Şeriat ise peygamberlere ve toplumlara bağlanmıştır. Bu anlamları dikkate alınınca din Allah'a, şeriatler ise insanlara nispet edildiğinden dinde süreklilik, şeriatlerde ise değişkenlik söz konusu olmaktadır. Mâtûrîdî'de şeriat bir toplumun ortaya koyduğu "maddi kültür" manasında karşımıza çıkmaktadır.²⁶ "*Mûsâ'dan sonra İsrailoğullarının ileri gelenlerini görmedin mi (ne yaptılar)? Hani, peygamberlerinden birine, "Bize bir hükümdar*

¹⁹ Kutlu, "Bilinmeyen Yönleriyle Türk Din Bilgini: İmam Matûrîdî", 12.

²⁰ Sönmez Kutlu, "Ehl-i Sünnet Siyaset Anlayışının Dinî Temellerinin Sorgulanması", *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2008), 21.

²¹ Talip Özdeş, "Matûrîdî, İslam'ın Seküler Yorumuna Temel Oluşturabilir mi?", *Milel ve Nihal* 7/2 (2010), 36.

²² Kutlu, "Bilinmeyen Yönleriyle Türk Din Bilgini", 12; Mehmet Zeki İşcan, "İslam Düşüncesinin Entelektüel Temellerinin Yeniden Yorumlanmasında Mâtûrîdî'nin Katkısı", *EKEV Akdemi Dergisi* 12/34 (2008), 19.

²³ Ünverdi, "Political Thought in Matûrîdî", 12.

²⁴ Agata Wojcik-Lukasz Wojcik, "The Sources of Religious and Political Power in Thought of Abu Mansur al-Matûrîdî and Saint Thomas Aquinas – the comparative perspective", *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 3/2 (Güz 2010), 232

²⁵ Hasan Şahin, *Maturîdî'ye Göre Din*, (Kayseri: Yeni Matbaa, 1987), 43-47; Recep Önal, "İmam Mâtûrîdî Teolojisinden Semantik Analizler: Din & Şeriat & Hak Din & İslâm Kavramları Örneği", *Bahkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (Haziran 2015), 63.

²⁶ İşcan, *Gelenekten Geleceğe İslami Düşüncede Yenilik*, 240.

*gönder de Allah yolunda savaşalım" demişlerdi..."*²⁷ ayetini yorumlarken Mâtürîdî, savaşa çıkma işinin bizzat peygamberlere değil, yöneticilere verildiğinin üstünde önemle durmaktadır. Çünkü ona göre ayette geçen ifadede din ve ahiret alanlarındaki işler, peygamberlerin uhdesine verilmiş; savaş için ise peygamberden bir yönetici talep edilmiştir. Peygamberler ümmetlerinin yöneticileri ve reislerine idareyi bırakmış, melikler de din ve ahiret işinde peygamberlere başvurmuşlardır. Böylece Mâtürîdî, buradan hareketle de siyasetin halk içinde saygın bir gruba verilmesini önemli görmektedir.²⁸

Matûrîdî, dünyevi otoriteden bahsederken "mülk", bu otoriteyi elinde bulunduran yöneticiler için de "melik" tabirini kullanmaktadır. Mülkü ise "kendisi sayesinde işlerin uygulamaya geçirildiği güç" şeklinde tanımlamaktadır. Melik ile Müslümanların siyasi liderlerini tanımlamak için tercih ettiği imam/halife ifadelerini birbirinden farklı kullanmaya özen gösteren Matûrîdî'ye göre Allah tek bir kişiye tüm dünyanın hâkimiyetini bağışlamamıştır. Bu nedenle aynı anda birden fazla melik bulunabilir.²⁹

"Allah, ona (Davud'a) hükümdarlık ve hikmet verdi ve ona dilediğini öğretti."³⁰ ayetini Matûrîdî, nebilik ile halifelik arasındaki ayrımın delili olarak kullanmaktadır. Ona göre ayette geçen mülk, savaş ilmi anlamı taşır. Bununla beraber mülk kavramı Allah'ın kendisine lûtfettiği hilafeti de karşılıyor olabilir. Ayette Allah, Davud'a hem mülk hem de hikmeti verdiğini söylemektedir. Böylece nebilikle melikliğin birbirinden farklı şeyler olduğu anlaşılmaktadır. Mülk, dünya işleri anlamına geldiğine göre hikmet de nübüvvet olmalıdır.³¹

Matûrîdî'ye göre Hz. Peygamber içtimai meselelerde toplumun önde gelenlerine danışarak iş yapmıştır. Ancak dini konularda böyle bir danışma söz konusu değildir. Bu ayrım bize, yönetimin peygamberlerin birincil görevi olmadığını, yönetim sorumluluğunu akıl insanlarla paylaştığını gösteren bir gerçektir.³² Hz. Peygamberin vefatından sonra ashabı da dünyevi meselelerde tıpkı onun gibi akıllarıyla hareket etmişler, reyleri ile karar vermişler ve aralarında istişarede bulunmuşlardır. Örneğin Ebubekir doğrudan bir emir ve vasiyet olmaksızın halife olarak seçilmiş, kendisinden sonra da Ömer'in imametini tavsiye etmiştir. Hz. Ömer de imam seçimini şuraya bırakmıştır.³³

²⁷ el-Bakara 2/246.

²⁸ Mâtürîdî, *Te'vilat* (2005), 2/137; İşcan, "İslam Düşüncesinin Entelektüel Temellerinin Yeniden Yorumlanmasında Mâtürîdî'nin Katkısı", 20.

²⁹ Özen, "Matûrîdî ve Siyaset", 525-526.

³⁰ El- Bakara 2/251.

³¹ Mâtürîdî, *Te'vilat*, (2005), 2/145-146; Mâtürîdî, *Te'vilat*, (2007), 12/240.

³² Şaban Ali Düzgün, "Mâtürîdî'de Din, Siyaset Kültürü ve Yönetim Erki (Mülk/Devlet)", *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası*, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2018), 382.

³³ İşcan, "İslam Düşüncesinin Entelektüel Temellerinin Yeniden Yorumlanmasında Mâtürîdî'nin Katkısı", 8.

Mâtûrîdî, halife kelimesini çoğu zaman özel anlamda değil genel anlamda kullanmış ve onu kendinden önceki ümmetlerin halefi, dünya sakinleri ve imar edenleri şeklinde tanımlamıştır.³⁴

Mâtûrîdî, hilafet/idare meselesini Kuran merkezli şekilde tetkik ettiğinde adalet, takva, ehliyet, liyakat gibi dini vasıfları temellendirmekte, peygamber ve sahabe uygulamaları bakımından değerlendirdiğinde de Kureyşlilik gibi dünyevi vasıfları ortaya koymaktadır. Böylelikle Kureyş'e yaptığı vurgunun sorumluluğunu beşere yani peygamberden gelen hükme ve sahabenin uygulamalarına yüklemektedir.³⁵ Mâtûrîdî'nin *Kitabü't-Tevhid*'inde imamet/hilafet/siyaset konularıyla ilgili müstakil başlıkların bulunmayışı da onun bu alanı "tevdid" in dışında bıraktığını göstermesi açısından önemli bir ipucu gibidir.

Mâtûrîdî'nin "içtihadî nesh" i kabul etmesi de onun siyasi görüşlerinin potansiyel temellerinden birisi olabilir. Nitekim bu, bir İslam siyasi sisteminin belirlenmediği anlamına gelebilir. Müslüman bir devlette yönetimin inşası toplumun kararına bırakılırsa sosyo-politik şartlara göre farklı yönetim sistemleri uygulanabilir olacaktır. Aynı zamanda içtihadî nesh, İslam'ın siyasi gücün karakterini belirlemediği konusunda da açık kapı bırakmaktadır.³⁶

Mâtûrîdî'nin özgün yönlerinden biri olarak görülebilecek din-şariat ayrımı, kendisinden önce de tartışılmıştır. Bu ayrımı ilk defa gündeme getirenler Mürciilerdir. Teolojik bakımdan görüşü sistematik hale getiren Ebû Hanife (ö. 150/767) olmuş, daha sonra Mâtûrîdî kendi siyaset teorisinin temeline söz konusu görüşü yerleştirmiştir. Ebû Hanife'ye göre kâinat var olduğundan beri insanlara gönderilmiş olan dinde bir değişim yoktur. Ancak dinin uygulamaları olan şariatler, toplumdan topluma değişiklik göstermiştir. Tıpkı Mâtûrîdî'de olduğu gibi Ebû Hanife de dini, tevhid inancıyla eş anlamda kullanmakta, şeriatini ise ibadet ve muamelat ile sınırlandırmaktadır.³⁷

Nitekim irca doktrinin dayandığı "...bir olaya bizzat tanık olunmamışsa ve o olayla ilgili kesin delillere ulaşılmamışsa, bu konu hakkındaki hükmün ertelenmesi gerekir." şeklindeki bilgi nazariyesi bu bağlamda değerlendirilebilir. Bu bilgi nazariyesi ilk defa Cemel ve Siffin Savaşları'ndan sonra gündeme gelmiş³⁸ ve böylelikle siyaset ile ilgili meseleler dini alandan uzaklaştırılmıştır. Bununla beraber Müslümanlar arasındaki siyasi meselelerin ve ihtilafların Kur'an'a arz edilmesi Siffin Savaşı'ndan sonra yaşanan hakem

³⁴ Maturîdî, *Te'vilat*, (2005), 1/77; Maturîdî, *Te'vilat*, (2007), 10/402.

³⁵ Mehmet Said Hatiboğlu, *Hilafetin Kureyşliliği İslam'da İlk Siyasi Kavmiyetçilik*, (Ankara: Otto Yayıncılık, 2011), 97-98.

³⁶ Wojcik - Wojcik, "The Sources of Religious and Political Power", 233.

³⁷ Metin Avcı, "İmam Mâtûrîdî'nin Din-Şariat Ayrımı'Anlayışında Ebû Hanife'nin Etkisi", *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 11/1 (Bahar 2018), 179,184.

³⁸ Michael Cook, "İslam'da Aktivizm ve Quietizm: İlk Mürcie'nin Durumu", çev. Sönmez Kutlu, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37/1 (1997), 308-309.

olayı ile başlatılabilir.³⁹ Bundan önce de naslara ve Peygamberin uygulamalarına bakıldığında siyasi otoritenin teokratik olmadığı, halka dayandırıldığı, insanın ihtiyaçlarını ve tarihi tecrübelerini dikkate alan bir sistem öngörüldüğü söylenebilir.⁴⁰ Dolayısıyla din ve siyasetin birbirinden ayrı fenomenler olarak telakki edilip siyasi konularda insan aklına alan tanınması ilk defa ve yalnızca Mâtûrîdî'de karşımıza çıkan bir özellik değildir. O, bu konuyu daha açık ve sistemli olarak tartışmıştır.

Din ve şeriat ile ilgili açıklamalarından hareketle Matûrîdî'nin din-devlet ayrımının dayanak noktası olduğu gibi bir sonuca varmak mümkündür. Ancak bu ön kabul bizi anakronizme götürebilecek kadar iddialı bir çıkarım olacaktır. Mâtûrîdî'nin din-siyaset ayrımını günümüzün kavramlarıyla açıklamaya çalışmak yanlış sonuçlara ulaşılmasına yol açacaktır. Mâtûrîdî, böyle bir ayrımı Şia'nın siyaset teorisine cevap verme amacıyla ortaya koymaktadır. Onun bu tarz söylemlerinin sekülerizmle bağdaştırılması, kaynaklarına bütüncül şekilde yaklaşıldığında tarihten kopuk bir kabul olarak karşımızda durmaktadır. Bugün din ve dünya ayrımı üzerinden yapılan sekülerizm tartışmalarını bağlam ve şartlarından kopararak Mâtûrîdî'nin yaşadığı dönemdeki şartlar etrafında ortaya koymaya çalıştığı görüşleriyle eş değer tutmak, onun görüşlerini doğru analiz etmemizi engelleyecektir. Çünkü her ne kadar şeriate dinden farklı bir anlam yükleyip onun değişkenliği üzerinde ciddi vurgular yapsa da Mâtûrîdî, şeriate Allah'ın dininden tamamen bağımsız, ona dışarıdan eklenmiş bir olgu anlamı vermemektedir. Din ile şeriat, ruh ve ceset gibi birbiriyle uyum ve bütünlük içerisinde.⁴¹

Şia'nın masum imamları nasla belirlenmiş bir siyaset teorisi içerisinde değerlendirdikleri inanç esaslarına karşı, Ehlisünnetin özelde de Mâtûrîdî'nin yaptığı reddiyeler Ehlisünneti insan aklına bırakılmış bir siyaset görüşü geliştirmeye itmiştir.⁴² Ehlisünnetin siyaset nazariyesi raşid halifeler, Emevi ve Abbasi iktidarları döneminde yaşanan siyasi çalkantıların sonucu ve Şia imamet anlayışına bir tepki olarak meydana gelmiştir.⁴³ Oysa Mâtûrîdî'nin idareye gelecek kişinin hem takva sahibi ve istinbat ehli olması gibi dini şartları öne sürmesi hem de daha sonra değineceğimiz üzere raşid halifelerle ilgili dini değerlendirmeler yapması onun din ve siyaseti birbirinden tamamen bağımsız ve birbirinin alanına dâhil olmayan iki ayrı olgu olarak tanımlamadığını açıkça göstermektedir.

Mâtûrîdî'nin Raşid Halifelere Bakışı

Sünni teorilerinden bir diğeri de Hz. Peygamberden sonra gelen ilk dört halifenin "Raşid Halifeler" şeklinde tanımlanması suretiyle dinin bir parçası olarak görülmesidir.

³⁹ İsmail Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 34.

⁴⁰ Ahmet Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası* (2001), 9.

⁴¹ Özdeş, "Matûrîdî, İslam'ın Seküler Yorumuna Temel Oluşturabilir mi?", 34-42.

⁴² Düzgün, "Mâtûrîdî'de Din, Siyaset Kültürü ve Yönetim", 378-379.

⁴³ Kutlu, "Ehl-i Sünnet Siyaset Anlayışının Dinî Temellerinin Sorgulanması", 15.

Ebubekir, Ömer, Osman ve Ali'nin yönetimleri dini yönü de bulunan "raşîd dönemler" olarak addedilmektedir. Mâtûrîdî de "eimmetü'r-raşidun" (raşîd imamlar) ifadesiyle ilk dört halifenin dini yönlerini de ön plana çıkaran bu teoriye yaklaşıyor görünmektedir.⁴⁴

Mâtûrîdî, raşîd halifeler ile ilgili görüş ortaya koyarken temel motivasyonu Şia'nın Hz. Ali'nin naslarla belirlenmiş masum imam olduğu yönündeki rivayet ve iddialarını reddetmesidir. *Te'vilat* adlı eseri incelendiğinde o, Şia'nın Ali bakışına bir alternatif olarak ilk halife Hz. Ebubekir'i öne çıkarmaya çalışan bir eğilim göstermektedir. Bu nedenle onun raşîd halifelerle ilgili görüşleri Ebubekir ve Ali etrafında şekillenmektedir. Ömer ve Osman hakkında da yorumları bulunmasına rağmen en önemli derdi Şia'nın nasla tayin edilmiş olduğu halde hakkının gasb edildiğine inandıkları "Ali'nin imameti" anlayışı karşısında Ebubekir'in hilafetinin sırası ve sıhhatini delillendirmektir. Mâtûrîdî, "*Ey iman edenler! Sizden kim dininden dönerse, (bilin ki) Allah onların yerine öyle bir topluluk getirir ki, Allah onları sever, onlar da Allah'ı severler. Onlar mü'minlere karşı alçak gönüllü, kâfirlere karşı güçlü ve onurludurlar. Allah yolunda cihad ederler. (Bu yolda) hiçbir kınayıcının kınamasından da korkmazlar. İşte bu, Allah'ın bir lütfudur. Onu dilediğine verir. Allah, lütfu geniş olandır, hakkıyla bilendir.*"⁴⁵ ayetinde Ebubekir'in hilafetine işaret bulunduğuna inanmaktadır. Çünkü Hz. Peygamberden sonra Araplardan bir kısım, dinden dönmüş ve Ebubekir onlarla savaşmıştır. İşte ayette bahsedilen Allah'ın sevdiği kimseler o ve onunla birlikte savaşa katılanlardır.⁴⁶ Mâtûrîdî'ye göre Ebubekir'in savaşı gerçek anlamda irtidat edenlerle, münafıklarla yapılmış bir savaştı. Ali'nin savaştığı kimseler ise gerçek anlamda münafık olmayanlardı. Bilakis onlar Ali'ye Allah'ın kitabı ile hüküm vermesi hususunda baskı yapanlardı.⁴⁷ Bu nedenle Mâtûrîdî için Maide 54. ayet, Ebubekir'in hilafetinin sahîh olduğunun büyük bir delilidir.

Mâtûrîdî'ye göre Ali'nin münafıklar ve kâfirlerle savaşmadığının başka delilleri de vardır. Bir rivayete göre Ali, Nehrevan Savaşı'na girdiği zaman insanlar -karşı tarafı kastederek- onların kâfir olup olmadığını Ali'ye sormuşlardır. Ali onların "şirkten kaçtığını" ifade edince bu defa münafık olup olmadıkları sorulmuş, Ali de "münafıkların Allah'ı çok az andıkları" gerekçesiyle onları böyle vasıflandırmamıştır. En sonunda insanlar, onların "ne olduğunu" sorunca Hz. Ali, onların sadece kendilerine isyan eden bir grup olduğunu söylemiştir. Benzer bir rivayette ise Cemel Savaşı esnasında Ali taraftarlarından birinin "Onlar kâfir oldular." sözü üzerine Ali, karşı tarafın kâfir olmadığını, sadece kendilerine isyan ettikleri için onlarla savaştığını ifade etmiştir.⁴⁸

⁴⁴ Mâtûrîdî, *Te'vilat*, (2006) 6/447; İşcan, "Selefilik ve Siyasi Düşüncesi", 237.

⁴⁵ el-Maide 5/54.

⁴⁶ Mâtûrîdî, *Te'vilat*, (2005), 4/253-254.

⁴⁷ Sıddık Korkmaz, *İmam Mâtûrîdî ve Mezhep Eleştirileri* (İstanbul: İz yayıncılık, 2017), 80-81

⁴⁸ Mâtûrîdî, *Te'vilat*, (2007), 14/67-98.

Şia'nın Hz. Ali'nin hilafetine delil olarak gösterdikleri bir diğer ayet de "Ey Peygamber! Kâfirlere ve münafıklara karşı cihad et..."⁴⁹ ayetidir. Ayetin delaletine göre Hz. Peygamberin iki grupta savaşması emredilmiştir. Ancak o, hayattayken kâfirlerle savaşmış, münafıklarla savaşmaya vakit bulamamıştır ve münafıklarla savaşma işi Hz. Ali'ye kalmıştır. Bu görüşlerini desteklemek için Hz. Peygamber'in Hz. Ali'yi ayakkabı tamir ederken görülüp "Biz nasıl vahiy uğruna savaşıyorsak ayakkabısını tamir eden de te'vil uğruna savaşacaktır." dediği hadisi delil getirmektedirler. Şia'ya göre burada te'vilden kasıt Ali'nin münafıklarla savaşmasıdır. Mâturîdî'ye göre ise ayette geçen savaş meselesi Şiilerin dediği gibi bir anlama geliyor olsa bile bu, Ali ile değil Ebubekir ile ilgili olmalıdır. Çünkü münafıklarla savaşan odur. Onun hilafeti döneminde Araplardan bir kısım, imanlarında samimi olmadığı dolayısıyla münafık olduğu için Ebubekir söz konusu ridde ehline karşı savaşmıştır. Oysa Ali'nin savaştığı kimselerde münafıklık gibi bir özellik yoktur.⁵⁰

Mâturîdî, siyasi anlam taşıması muhtemel olmayan ayetlerin yorumlarında dahi Ebubekir'in diğer insanlara üstünlüğünü ispat etmeye çalışmaktadır. "Kimin dini, iyilik yaparak kendini Allah'a teslim eden ve hakka yönelen İbrahim'in dinine tabi olan kimsenin dininden daha güzeldir? Allah, İbrahim'i dost edindi."⁵¹ ayetinde geçen "işî dine uygun" yapmanın ilk örneğinin Ebubekir olduğunu dile getiren Mâturîdî, Hz. Peygamberden şu rivayeti aktarmaktadır: "Ebubekir'in imanı bütün ümmetin imanı ile tartılsaydı, Ebubekir'in imanı ağır basardı."⁵²

Şia'nın Hz. Ali'nin hilafetine delil olarak kullandıkları bir diğer rivayet, onun rükûda iken bir fakire tasaddukta bulunmuş olmasıdır. Onun bu eylemi üzerine de "Sizin dostunuz ancak Allah'tır, Resûlüdür ve Allah'ın emirlerine boyun eğerek namazı kılan, zekâtı veren mü'minlerdir"⁵³ ayeti nazil olmuştur. Rivayete göre "Hz. Peygamber evinden çıktığında bir yoksul gördü ve ona "Sana bir şey veren oldu mu?" diye sordu. Yoksul da "Evet, ey Allah'ın Resulü, gümüş bir yüzük verildi" dedi. Hz. Peygamber kimin verdiğini sorunca adam, Ali'yi gösterdi ve ona bu yüzüğü rükûda iken verdiğini söyledi. Bunun üzerine Resulullah tekbir getirerek Ali'yi övdü." Mâturîdî'ye göre bu ayet söz konusu tasadduk üzerine gerçekten de Ali hakkında inmiş olsa dahi bu durum Ebubekir hayatta iken hilafetin Ali'nin hakkı olduğunu ispat etmez. Çünkü daha evvel (el-Maide 4/54'te) Ebubekir'in imametinin haklı olduğu belirtilmişti. Hz. Ali'nin hilafetin dinen kendi hakkı olduğunu bilip Ebubekir döneminde bundan vazgeçmiş olması da düşünülemez. Çünkü böyle bir durumda o, kendisine verilmiş ilahi hakkı yok saymış olacaktır. Bununla beraber Mâturîdî, Ali'den

⁴⁹ et-Tahrîm 66/9.

⁵⁰ Mâturîdî, *Te'vilat*, (2007), 15/272-273

⁵¹ en-Nisa 4/125.

⁵² Mâturîdî, *Te'vilat*, (2005), 4/47.

⁵³ el-Maide 5/55.

Ebubekir'in Resulullahtan sonra insanların en hayırlısı olduğuna dair bir rivayetin⁵⁴ bize ulaştığını ve Ali'nin de Ebubekir'in imametini meşru gördüğünü iddia etmektedir.

Ayrıca Mâtûrîdî'ye göre Şia'nın üzerinde önemle durduğu tasadduk rivayetindeki yüzüğün dinen anlamı nafîle sadakası olmasıdır. Ali'nin bu yüzüğü yoksula bağışlaması onun için farz değildir. Gerçekten de ayet Ali'nin bu eylemi üzerine inmiş olsa bile ayetin manasına muhatap olan yalnızca Ali değil tüm ümmet olmalıdır.⁵⁵

Şia'nın, Ali'nin hakkı olan imameti Ebubekir'e verdikleri ve ona biat ettikleri için sahabenin mürted olduğu yönündeki iddialarına da cevap veren Maturî'di, "*Allah yolunda hicret edip de sonra öldürülmüş veya ölmüş olanlara gelince, Allah onlara muhakkak güzel bir rızık verecektir. Şüphesiz ki Allah, rızık verenlerin en hayırlısıdır.*"⁵⁶ ifadesinin Hz. Peygamberle hicret edenler hakkında indiğini söylemektedir. Bu durumda Şiilerin sahabe ile ilgili iddiası geçersiz olacaktır. Çünkü Allah, onlar için güzel rızıklar vereceğini, cenneti ile ödüllendireceğini açıkça beyan etmiştir.⁵⁷

Yine muhacir ve ensardan Allah'ın razı olduğu ile ilgili ayetin⁵⁸ tefsirinde Mâtûrîdî, ayetin Şia'nın iddialarını çürütecek deliller içerdiğini ifade etmektedir. Çünkü sahabenin tamamı ensar ve muhacir kapsamına dâhildir ve Allah, kendisinin onlardan, onların da kendisinden razı olduğunu açıkça buyurmuştur. Böylece ayet, onların hak yol üzere olduğunun açık bir delili şeklinde anlaşılmalıdır. Mâtûrîdî'ye göre onları zulümle niteleyenlerin asıl kendileri zalimdir.⁵⁹

Mâtûrîdî tefsirinin bir başka yerinde Ebubekir ve Ali ile ilgili bir rivayeti aktardıktan sonra Ebubekir'in hilafetini Ali'nin önüne geçirecek bir sonuca ulaşmaktadır. Rivayete göre Tevbe suresi nazil olduğunda Hz. Peygamber, Ebubekir'i hac emiri olarak görevlendirip surenin ilk 40 ayetini de insanlara tebliğ etmesi için onunla göndermiştir. Ancak daha sonra Hz. Ali, Hz. Ebubekir'in peşinden giderek ondan bu ayetleri almıştır. Ebubekir de bunun üzerine Resulullah'a gitmiş ve görevinin iptali ile ilgili bir ayet nazil olup olmadığını sormuştur. Resulullah ona şu karşılığı vermiştir: "Benim adıma benim veya benden olan birinin dışında kimse tebliğ yapamaz." Bunun üzerine Ebubekir hac emirliği görevine devam ederken Ali, ayetlerin tebliği görevini üstlenmiştir.⁶⁰ Bu rivayeti Hz. Ali'nin hilafete Ebubekir'den daha layık olduğunu delil getirenlerin varlığından söz eden Mâtûrîdî'ye göre peygamberin onun adına ancak ondan birinin tebliğde bulunabileceği sözü eski Arap geleneklerine göre anlaşılmalıdır. Çünkü Arap geleneklerine göre bir kavimle yapılan

⁵⁴ Mâtûrîdî, *Te'vilat*, (2005), 4/256-257; Kıyasettin Koçoğlu, "İmam Mâtûrîdî, Hoca Ahmed Yesevi ve Hacı Bektaşî Veli'de Hz. Ali", *Hz. Ali Sempozyumu Bildirileri- 24-25 Ekim 2007* (İzmir: 2009), 369; Korkmaz, *İmam Mâtûrîdî ve Mezhep Eleştirileri*, 92.

⁵⁵ Koçoğlu, "İmam Mâtûrîdî, Hoca Ahmed Yesevi ve Hacı Bektaşî Veli'de Hz. Ali", 370

⁵⁶ el-Hac 22/58.

⁵⁷ Mâtûrîdî, *Te'vilat*, (2007), 9/400.

⁵⁸ et-Tevbe 9/100.

⁵⁹ Mâtûrîdî, *Te'vilat*, (2006), 6/440-441; Korkmaz, *İmam Mâtûrîdî ve Mezhep Eleştirileri*, 90.

⁶⁰ Mâtûrîdî, *Te'vilat*, (2006), 6/283.

anlaşmayı ancak aynı kavimden biri bozabilirdi. Dolayısıyla Hz. Peygamber, müşrikler anlaşmanın bozulmadığını iddia etmesin diye Ali'yi görevlendirmiş olmalıdır. Ayrıca bu görev daha çok savaş görevi sayılabilir. Çünkü Ali, savaş konusunda Ebubekir'den daha basiretli ve daha kuvvetli olduğundan böyle bir görevde tercih edilmesi doğaldır. Ebubekir ise hac işlerinin yürütülmesi için görevlendirilmiştir. Mâturîdîye göre hilafete duyulan ihtiyaç ibadetle ilgili işlerin yürütülmesi ile ilgilidir. Söz konusu rivayet esas alındığında Ebubekir hac emiri iken, Ali hacca davet eden bir elçidir ve emirlik konumu davet edicinin konumundan daha üstündür.⁶¹

Mâturîdîye göre eğer hilafet Ali'nin hakkı olsaydı Ali'nin kendi hakkını savunması beklenirdi. Şia'nın iddia ettiği gibi Ali'nin destekçileri yanında olmadığı için imamet hakkından vazgeçmesi, bu konuda sessiz kalması mümkün değildir. Ebubekir bedenen zayıf olmasına rağmen tek başına mürtedlerle savaş yapmaktan çekinmemişken savaş sanatında Ebubekir'den daha yetenekli ve kuvvetli olan Ali'nin hakkının peşine düşmemesi düşünülemez. Mâturîdî bu durumun yalnızca Ali için değil peygamberin hiçbir sahabeti için mümkün olmadığına inanmakta ve buna önemle vurgu yapmaktadır.⁶²

Şiiler, Hz. Ali'nin soy bakımından Peygambere yakınlığı sebebiyle Ali'nin Ebubekir'den üstün ve hilafete daha layık olduğunu savunmaktadırlar. Hz. Peygamberin Ali'yi kastederek söylediği "Senin benim yanımdaki durumun Harun'un Musa'nın yanındaki durumu gibidir. Ancak benden sonra nübüvvet yoktur" rivayetini ele alan Mâturîdî'ye göre bu hadis kardeşliğe vurgu yapıyorsa da kardeşlik kimseyi halife yapmaya yeterli bir neden değildir. İkinci olarak da buradaki kıyas vekâlet anlamı taşıyor olabilir. Ancak bu vekâletin de tüm zamanları kapsamı mümkün değildir. Bu sadece sözün söylendiği zamana ait bir vekâlet olmalıdır.⁶³ Mâturîdî'ye göre fazilet ve üstünlük kardeşlikte değil dostlukta. Böyle bir durumda da yine Hz. Peygamber'e yakınlık bakımından en üstün kişi Ebubekir olacaktır. Nitekim Hz. Peygamber "Eğer Allah'tan başka dost edinseydim Ebubekir'i dost edinirdim." demek suretiyle onun üstünlüğünü vurgulamıştır.⁶⁴ Böylelikle Mâturîdî, Ebubekir'i Hz. Peygamber'e yakınlık bakımından da Ali ile kıyaslayıp Ebubekir'in üstünlüğünü öne çıkarmış olmaktadır.

*"İnsanlardan öylesi de vardır ki, Allah'ın rızasını kazanmak için kendini feda eder. Allah, kullarına çok şefkatlidir."*⁶⁵ ayetinde bahsedilen husus Mâturîdî'ye göre Ebubekir ile ilgilidir. Çünkü o, müşrikler, Hz. Peygamberi öldürmeye çalıştıklarında onu kurtarmak için kendisini öne atmış ve ayette bahsedildiği gibi bir fedakârlıkta bulunmuştur. Aslında o,

⁶¹ Mâturîdî, *Te'vilat*, (2006), 6/287-288.

⁶² Mâturîdî, *Te'vilat*, (2005), 4/258-259.

⁶³ Mâturîdî, *Te'vilat*, (2005), 4/259.

⁶⁴ Mâturîdî, *Te'vilat*, (2006), 7/217; Koçoğlu, "İmam Mâturîdî, Hoca Ahmed Yesevi ve Hacı Bektaşî Veli'de Hz. Ali", 371-372.

⁶⁵ el-Bakara 2/207

bedenen zayıf olmasına rağmen ashabın en cesuru, dinine en bağlısı ve en fedakâridir; onun yaptıklarını kimse yapmaya cesaret edememiştir. Mâturîdî, onun hilafeti döneminde mürted ehliyle yapmaktan çekinmediği savaşların bunun en önemli delillerinden olduğunu da eklemektedir.⁶⁶

Hiz. Ebubekir'in siddik diye anılması ve diğer insanlardan bu niteliğiyle üstün olması işte bütün bu davranışlarından dolaydır. Mâturîdî'ye göre Ebubekir bu özelliğiyle Hiz. Peygamber ve diğer peygamberler dışındaki tüm insanlardan üstündür. Siddik vasfının Ebubekir'e verilmesinin itikat ve muamelat olmak üzere iki yönü bulunmaktadır. Onun dışındaki müminler ise yalnızca itikat bakımından bu isimle vasıflandırılabilirler. Dolayısıyla iki niteliğe sahip olan Ebubekir, yalnızca birine sahip olanlardan daha üstün olacaktır.⁶⁷

Mâturîdî, Hiz. Peygamberin Bedir esirlerine uygulanacak hükümlerle ilgili ashabına danıştığını dile getirmektedir. Rivayete göre bu konuda fikirlerini sorduğu Ebubekir ve Ömer'e hitaben Hiz. Peygamber; "Ey Ebubekir ve Ömer! İkinize danışmam bana vahyedilmektedir. Eğer ikiniz ihtilaf etmeseydiniz size karşı çıkmazdım." demiştir. Mâturîdî'ye göre Ebubekir ve Ömer'in sözlerine Hiz. Peygamber bile karşı çıkmayacağını belirttiğine göre onlara hiç kimsenin karşı çıkmaması gerekir.⁶⁸

İbn Teymiyye (ö. 728/1328) Hiz. Muhammet'in kendisinden sonraki halifeyle ilgili herhangi bir vasiyette bulunmadığı yönündeki görüşün bütün Ehlisünnetin görüşünü yansıtmadığını iddia etmektedir. Ehlisünnetin bazılarına göre Ebubekir'in hilafeti nasla belirlenmiştir. Bununla ilgili iki rivayet nakledilebilir: Birincisine göre Hiz. Peygamberle görüşen bir kadın, tekrar geldiğinde onu bulamazsa (vefat etmiş olursa) ne yapacağını sormuş, Resulullah da kendisini bulamazsa Ebubekir'e gitmesini söylemiştir. Diğer rivayette de Hiz. Peygamberin kendisinden sonra gelecek iki kişiye uyulmasını emrettiği, onların da Ebubekir ve Ömer olduğu ifade edilmiştir.⁶⁹

Mâturîdî'nin görüşleri de bu bağlamda değerlendirilebilir. O, Şia'nın imamet teorisini reddetmek üzere ortaya koyduğu görüşlerinde Ebubekir'in fazilet ve üstünlüğüne dikkat çekmek istemekte ve onun hilafetini naslarla delillendirmeye çalışmaktadır. Mâturîdî'nin Ebubekir'in ashabın geri kalanına karşı durumunu açıklarken onun hem dinen hem siyaseten naslara dayanan bir hilafeti olduğunu iddia etmeye çalışması din-siyaset ayrımı yapan birisi için oldukça dikkat çekicidir. Bu nedenle "Mâturîdî'de hilafet tamamen dünya ile ilgilidir" veya "Mâturîdî'de hilafetin vasiyete dayanmadığı görüşü hâkimdir" sonucuna ulaşmak zorlaşmaktadır.

⁶⁶ Mâturîdî, *Te'vilat*, (2005), 1/412.

⁶⁷ Mâturîdî, *Te'vilat*, (2007), 14/355-356.

⁶⁸ Mâturîdî, *Te'vilat*, (2006), 6/265.

⁶⁹ Namık Kemal Karabiber, "İmamet Tartışmaları: el-Hilli ve İbn Teymiyye Örneği", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/22 (Temmuz-Aralık 2009), 102-103; İşcan, "Selefilik ve Siyasi Düşüncesi", 239.

Mâturîdî'nin hilafet görüşlerinin dayanak noktaları önemli görünmektedir. Takipçisi olduğu Ebû Hanife ve dolayısıyla Mürcie'yle görüşlerinin mukayesesi bu anlamda dikkat çekicidir. Mâturîdî raşîd halifelerin meşruiyeti ve sıralamasına gösterdiği önem noktasında Mürcie'ye yaklaşmaktadır. Nitekim "irca" Hz. Ali'yi hilafet sıralamasında sona bırakmak demektir.⁷⁰

Hicri birinci asrın yarısından itibaren Ali ve Osman'ı sevmek veya onlara düşman olmak fikirleri işin içerisine dâhil edilmiş ve durum siyasi bir anlam taşımaya başlamıştır. Böyle olunca Osman ve Ali'nin durumlarıyla ilgili irca fikri siyasi bir duruşu da ifade etmiştir. Çünkü o dönemde böyle bir görüşü savunmak Haricilerin, Muaviyenin ve Haşim oğullarının son iki halifeyle alakalı görüşlerine karşı çıkmak anlamına gelmektedir. Hasan b. Muahmmmed irca fikrini şu şekilde formüle etmiştir: *"...Biz imamlarımız Ebubekir ve Ömer'den razıyız. Bu sebeple onlara itaat ediyor, isyan edilmesini nefretle kınıyoruz. İkisine düşman olanları düşmanımız olarak ilan ediyoruz. Bunlardan ilk ayrılıkta yer alanlara gelince, onları erteliyoruz. Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer'e dostluk konusunda bütün gücümüzle mücadele ederiz. Çünkü Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer yüzünden bu ümmet birbiriyle savaşmadı, hatta onların durumları hakkında ihtilaf etmek şöyle dursun şüpheye dahi düşmedi. Gerçekte ircâ, bizzat yetişmediğimiz ve daha önce yaşamış kimseler (fi men ğâbe ani'r-ricâl) hakkında takınılan bir tavidir..."*⁷¹

Mâturîdî hem son iki halife hem de sahabeden ilk ihtilaflara karışanlarla ilgili Mürcie'ye benzer görüşler ortaya koymaktadır. O, *"Sonra şüphesiz, siz de kıyamet günü, Rabbinizin huzurunda davalacağsınız."*⁷² ayetinin tefsirini yaparken İbn Ömer'den gelen bir rivayeti aktarmaktadır: *"Biz bu ayetin tefsirini bilmiyorduk ve "Kimler davalacak?" diyorduk. Resulullahın ashabı arasında fitne ortaya çıkınca ve biz birbirimize kılıç çekince ayetin bizim hakkımızda indiğine kani oldum."* Aynı ayetle ilgili bir başka sahibinin de *"Hz. Osman haksız yere ve düşmanca öldürüldüğünde, ayetin onlar için geldiğini ve onların da davalacağına anladılar."* dediğini aktaran Mâturîdî, bu anlaşmazlıkların dünyevi sebeplerle ortaya çıktığını, dini bir boyutu olmadığını ifade etmektedir. Dolayısıyla onlar dini bir yanlış düşmemişlerdir.⁷³

"(Cennette) onların atlarından ırmaklar akarken, kalplerinde kinden ne varsa hepsini çıkarıp atarız. Ve onlar derler ki: «Hidayetiyle bizi (bu nimete) kavuşturan Allah'a hamdolsun! Allah bizi doğru yola iletmeseydi kendiliğimizden doğru yolu bulacak değildik. Hakikaten Rabbimizin elçileri gerçeği getirmişler.» Onlara: İşte size cennet; yapmış olduğunuz iyi

⁷⁰ Sönmez Kutlu, "Mürcie Mezhebi: Doğuşu, Fikirleri, Edebiyatı ve İslâm Düşüncesine Katkıları", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2002), 171.

⁷¹ Kutlu, "Mürcie Mezhebi: Doğuşu, Fikirleri, Edebiyatı ve İslâm Düşüncesine Katkıları", 180.

⁷² ez-Zümer 39/31

⁷³ Mâturîdî, *Te'vilat*, (2007), 12/332-333.

amellere karşılık ona vâris kıldınız diye seslenilir."⁷⁴ ayetinin anlamını açıklarken Mâturîdî ayetin Ebubekir, Ömer, Osman, Ali, Talha, Zübeyr, İbn Mesud, Ammar, Selman ve Ebû Zer gibi ilk ihtilaflara karışanlar hakkında indiğini dile getirmektedir. Ona göre ayetin zahirinden de anlaşılacağı üzere ahirette onların dünyevi sebeplerden dolayı yaşadıkları anlaşmazlıklarla ilgili kin ve nefretleri giderilecek ve hep beraber cennete gireceklerdir.⁷⁵

Mâturîdî'ye göre "*İslâm dinine girme hususunda öne geçen ilk muhacirler ve ensar ile onlara güzellikle tabi olanlar var ya, işte Allah onlardan razı olmuştur, onlar da Allah'tan razı olmuşlardır. Allah onlara, içinde ebedî kalacakları, zemininden ırmaklar akan cennetler hazırlamıştır. İşte bu büyük kurtuluştur.*"⁷⁶ ayeti sahabeye uymanın vacip olduğunu göstermektedir. Yine o, Bakara 143. ayetin⁷⁷ yorumunda da sahabeden sonraki nesillerin onlardan uzaklaşmasını yasaklayan bir delil olduğunu iddia etmektedir.⁷⁸

Mâturîdî'nin ilk dört halife ve sahabeye karşı bakışı Mürcie'den çok farklı değilse de Ebubekir'in hilafetini önceleyen tavrı nedeniyle Ebû Hanife'den ayrılmaktadır. Çünkü Ebû Hanife'de Ali oğullarının hilafetine vurgu daha fazladır. Hatta Ali'nin ümmetin en hayırlısı olduğuyla ilgili rivayet Ebû Hanife'ye de nispet edilir.⁷⁹

Hem Emevi hem Abbasi iktidarları döneminde yaşamış olan Ebû Hanife, iki dönemde de isyan hareketlerini desteklemiştir. Zeyd b. Ali'nin (ö. 122/740) isyanına katılma davetini bir rivayete göre sağlığı el vermediği, diğer bir rivayete göre ise Zeyd'in dedelerinin Kufe'de yalnız bırakıldığı gibi onun da yalnız bırakılacağına inandığı için kabul etmemiş fakat bu isyana maddi destek sağlamıştır.⁸⁰ Rivayet edildiğine göre Zeyd, Hişam b. Abdilmelik'e (ö.125/743) karşı isyan ettiğinde Ebû Hanife "Zeyd'in bu çıkışı Resulullah'ın Bedir'e çıkışına benziyor." diyerek kendisi bu eylemlere katılmasa da halkı katılmaları hususunda teşvik etmiştir.⁸¹ Ebû Hanife, benzer tavrı Abbasi iktidarına karşı Ali oğullarının yaptığı isyanlarda da göstermiştir. Muhammed b. Abdullah b. Hasan (Hz. Hasan'ın torunu) ve kardeşi İbrahim, Abbasilere karşı ayaklandıklarında o, her ikisinin de fikren arkalarında durmuş ve İbrahim'le isyana katılmanın hac ibadetinden efdal olduğunu söylemiştir. Ebû Hanife, bu ayaklanmaları desteklerken yönetimin ehlibeytin hakkı olduğunu savunmuş

⁷⁴ el-A'râf 7/43

⁷⁵ Mâturîdî, *Te'vilat*, (2006), 5/348-549.

⁷⁶ et-Tevbe 9/100.

⁷⁷ "*Böylece, sizler insanlara birer şahit (ve örnek) olmanız ve Peygamber de size bir şahit (ve örnek) olsun diye sizi orta bir ümmet yaptık. Her ne kadar Allah'ın doğru yolu gösterdiği kimselerden başkasına ağır gelse de biz, yönelmekte olduğun ciheti ancak; Resûl'e tabi olanlarla, gerisingeriye dönecekleri ayırılmaz diye kible yaptık. Allah, imanınızı boşa çıkaracak değildir. Şüphesiz Allah, insanlara çok şefkatli ve çok merhametlidir.*" el-Bakara 2/143.

⁷⁸ İşcan, , "İmam Mâturîdî'ye Göre Ebû Hanife", 279-280.

⁷⁹ İşcan, , "İmam Mâturîdî'ye Göre Ebû Hanife", 272.

⁸⁰ Adem Çaylak - Rabia Nur Kartal, "İslam Siyasi Tarihinde Bilgi (Ulema)-İktidar (Umera) İlişkisi: Ebû Hanife Örneği", *Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2/38 (2019), 153.

⁸¹ Muhammed Ebû Zehra, *İslam'da Siyasi, İtikadi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*, çev. Abdülkadir Şener vd. (İstanbul: Hisar Yayınevi), 454.

ancak bunun nas ve tayinle belirlendiği iddiasını taşımamıştır. O, Ali oğullarını zalim yöneticilere karşı daha adil ve ehil oldukları için desteklemiştir. Ebû Hanife, Emevi ve Abbasi iktidarlarını zalim yönetimleri ve Arap ırkçılığı yaparak mevaliyi yok saymaları nedeniyle gayri meşru kabul etmiştir.⁸²

Mâturîdî ile Ebû Hanife'nin sahabeye bakışlarında da farklılık vardır. Ebû Hanife, sahabeden gelen rivayetlere karşı mesafeli ve dikkatlidir; sahabe kavlinden istediğini alıp istediğini bırakabileceğini dile getirmektedir. Mâturîdî ise sahabenin otoritesine ayrı bir alan tanımaktadır. Onların Kur'an yorumlarına "tefsir" demek ve tefsiri yalnızca sahabeye hasretmek suretiyle mutlak otoritelerini kabul etmiş olmaktadır.⁸³

SONUÇ

Mâturîdî'nin, kendi yaşadığı döneme kadar oluşmuş siyaset teorileri arasında daha mutedil bir siyaset anlayışı geliştirme çabası içerisinde olduğu düşünülebilir. O, hem Hariciler'in dışlamacı dilinden hem Şia'nın imameti inanç esası haline getiren masum imam anlayışından hem de Ali'den uzaklaşıp Osman'ı dost edinmeyi siyasi bir tavır olarak gören Muaviye taraftarlarından ayrılmıştır.

Onun yönetim ve hilafetle ilgili görüşleri bir bütün olarak değerlendirildiğinde önemli birkaç nokta göze çarpmaktadır. İlki onun Ebubekir'in üstünlüğünü savunma girişimidir. Mâturîdî, siyasi içeriği olsun veya olmasın bir takım ayetlerde Ebubekir'in hilafetine deliller olduğu kanaatindedir. Ona göre Ebubekir, hem Hz. Peygamberle olan dostluğu hem de tebliğin en riskli ve korku dolu dönemlerinde iman edip peygambere destek olması nedeniyle diğer halifelerden daha faziletlidir. Mâturîdî'nin Hz. Ebubekir'i öne çıkarıp Ali'yi dördüncü sıraya bırakması, Şii imamet inancına karşı çıkmak için takındığı bir tavır olarak değerlendirilebilir.

Mâturîdî, genel bir prensip olarak düşünüldüğünde din-siyaset, nebi-melik ayrımını vurgulamasına rağmen Ebubekir özelinde hilafeti naslarla temellendirme eğilimi göstermektedir. O, birçok Sünni müellif gibi nasların Ebubekir'in hilafetini açıkça ortaya koyduğunu belirterek Şia'nın bakış açısına yaklaşmaktadır.

Mâturîdî'nin, Hz. Ali'nin hilafetini desteklemek için Şiilerin ortaya koyduğu rivayetleri reddetmeyip kendi fikirlerini temellendirmek için kullanıyor oluşu da oldukça dikkat çekicidir. Mâturîdî, söz konusu rivayetlerde açık bir isim bulunmadığında bu rivayetleri Ebubekir'in hilafeti için kullanmayı tercih ederken, açıkça Ali'nin ismi geçtiğinde ise rivayetlerin sahih olduğunu, ancak hilafet için delil olamayacağını savunmuştur. O, Şii imamet anlayışını eleştirirken "tayin" fikrine tam manasıyla karşı çıkmamış, "ihtiyar"ı savunmamıştır. Aksine Ebubekir'in hilafetini delillendirebilmek için ilgili-ilgisiz bir takım

⁸² Çaylak - Kartal, "İslam Siyasi Tarihinde Bilgi (Ulema)-İktidar (Umera) İlişkisi", 150-154

⁸³ İşcan, "İmam Mâturîdî'ye Göre Ebû Hanife", 279.

naslara başvurarak önemle üzerinde durduğu din-diyaset ayrımının tersi bir tavır ortaya koymuş ve tenakuza düşmekten kurtulamamıştır.

Mâturîdî yine Şii imamet nazariyesini reddetme çabasından olsa gerek Ebû Hanîfe'nin yönetimle ilgili görüşlerinden uzaklaşmış görünmektedir. Ebû Hanîfe, zalim olarak gördüğü Emevi ve Abbasi yönetimlerine karşı Ali oğullarının imametini ve bu imameti ele geçirmek için gerçekleştirdikleri eylemleri desteklemiştir. Oysa Mâturîdî'nin – Ehlisünnet kavramını kullanmıyorsa da- Ebû Hanîfe'nin Ali oğulları yanlısı görüşlerinden bahsetmeyip Ebubekir'i öne çıkaran bir imamet teorisi geliştirmesi, takip ettiği ekolün görüşlerini ortodoksiye yaklaştırması açısından önemlidir.

Ayrıca Mâturîdî'nin, din-şariat ve dolayısıyla din-siyaset ayrımına gitmesi, yönetimi dinden ayrı ele alan görüşler ortaya koyması onu aynı anda birden fazla "melik" olabileceği sonucuna ulaştırmıştır. Abbasi idaresinin zayıfladığı bir dönemde yaşayan Mâturîdî'nin birden fazla emirin varlığını kabul etmesi Abbasilere karşı başka emirliklerin de meşruiyetini savunduğu fikrini akla getirmektedir.

Son olarak üzerinde durulması gereken noktalardan biri de şudur: Mâturîdî'nin siyaset ve yönetimle ilgili görüşleri bizi, onun sekülerizmin tarihteki kaynağı olabileceği yanlısına düşürebilir. Onun din ve siyaset alanlarını birbirinden ayırıp yönetimde insana ve insan aklına alan açması oldukça önemlidir. Ancak, bunu sekülerizmle eş anlamlı kabul etmek Mâturîdî'yi tarih dışı bir bakış açısıyla değerlendirmek olacaktır. Onun siyaset teorisini doğru anlayabilmek için eserlerine bütüncül şekilde yaklaşmak bizi en doğru sonuca ulaştıracaktır.

KAYNAKÇA

Ak, Ahmet. *Büyük Türk Alimi Maturîdî ve Maturîdîlik*, İstanbul: Bayrak Matbaası, 2008.

Akbulut, Ahmet. *Sahabe Dönemi İktidarKavgası*. 2001.

Altıntaş, Ramazan. "İmam Mâturîdî'de Din-Siyaset İlişkileri". *Milel ve Nihal* 7/2 (2010), 53-66.

Avcı, Metin. "İmam Mâturîdî'nin 'Din-Şariat Ayrımı' Anlayışında Ebû Hanîfe'nin Etkisi". *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 11/1 (Bahar 2018), 177-199.

Black, Antony. *The History of Islamic Political Thought from the Prophet to the Present*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011.

Cook, Michael. "İslam'da Aktivizm ve Quietizm: İlk Mürcie'nin Durumu". çev. Sönmez Kutlu. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37/1 (1997), 305-315.

Çalışkan, İsmail. *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.

Çaylak, Adem – Kartal, Rabia Nur. "İslam Siyasi Tarihinde Bilgi (Ulema)-İktidar (Umera) İlişkisi: Ebû Hanîfe Örneği". *Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2/38 (2019), 143-160.

Düzgün, Şaban Ali. "Mâtürîdî'de Din, Siyaset Kültürü ve Yönetim Erki (Mülk/Devlet)". *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası*. ed. Şaban Ali Düzgün 375-397. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2018.

Ebû Zehra, Muhammed. *İslam'da Siyasi, İtikadi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*. çev. Abdülkadir Şener vd. İstanbul: Hisar Yayınevi.

el-Matûrîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Kitabü't- Tevhid*, çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: İSAM Yayınları, 2016.

el-Matûrîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vilatu'l- Kur'an*. thk. Bekir Topaloğlu vd. 18 cilt İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2007.

en-Nesefî, Ebû Muin. *Tabsiratu'l-Edille fi Usulî'd-Din*. 2 cilt, thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003.

Hatiboğlu, Mehmet Said. *Hilafetin Kureyşliliği İslam'da İlk Siyasi Kavmiyetçilik*. Ankara: Otto Yayıncılık, 2011.

İşcan, Mehmet Zeki "İslam Düşüncesinin Entelektüel Temellerinin Yeniden Yorumlanmasında Maturîdî'nin Katkısı". *Ekev Akademi Dergisi* 12/34 (2008), 1-22.

İşcan, Mehmet Zeki. *Gelenekten Geleceğe İslami Düşünce'de Yenilik*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2015.

İşcan, Mehmet Zeki. "İmam Matûrîdî'ye Göre Ebû Hanife", *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bani Veli Sempozyumu (Hanefilik- Matûrîdîlik)*, ed. Cengiz Çuhadar vd. 272-280. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları, 2017.

İşcan, Mehmet Zeki. "Selefilik ve Siyasi Düşüncesi". *İslam Siyasi Düşünceler Tarihi*. ed. Adem Çaylak. 235-266. Ankara: Savaş Yayınevi, 2018.

Karabiber, Namık Kemal. "İmamet Tartışmaları: el-Hilli ve İbn Teymiyye Örneği". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/22 (Temmuz-Aralık 2009), 93-108.

Koçoğlu, Kıyasettin. "İmam Matûrîdî, Hoca Ahmed Yesevi ve Hacı Bektaşî Veli'de Hz. Ali". *Hiz. Ali Sempozyumu Bildirileri- 24-25 Ekim 2007*. 365-384. (2009)

Korkmaz, Sıddık. *İmam Mâtürîdî ve Mezhep Eleştirileri*. İstanbul: İz yayıncılık, 2017.

Kutlu, Sönmez. "Mürcie Mezhebi: Doğuşu, Fikirleri, Edebiyatı ve İslâm Düşüncesine Katkıları". *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2002), 168-210.

Kutlu, Sönmez. "Bilinmeyen Yönleriyle Türk Din Bilgini: İmam Matûrîdî". *Dini Araştırmalar* 5/15 (Ocak- Nisan 2003), 2-28.

Kutlu, Sönmez. "Ehl-i Sünnet Siyaset Anlayışının Dinî Temellerinin Sorgulanması". *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2008), 7-26.

Önal, Recep. "İmam Mâtürîdî Teolojisinden Semantik Analizler: 'Din & Şeriat & Hak Din & İslâm' Kavramları Örneği". *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (Haziran 2015), 61-78.

Özdeş, Talip. "Matûrîdî, İslam'ın Seküler Yorumuna Temel Oluşturabilir mi?". *Milel ve Nihal*, 7/2 (2010), 31-52.

Özen, Şükrü. "Matüridi ve Siyaset: Hilafetin Kureyşiliği Meselesi". *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtûrîdî ve Mâtûrîdîlik*. 524-548. İstanbul: İFAV, 2012.

Şahin, Hasan. *Maturîdî'ye Göre Din*. Kayseri: Yeni Matbaa, 1987.

Ünverdi, Mustafa. "Political Thought in Matûrîdî". *Afro Eurasian Studies* 9/1 (2022), 6-21.

Wojcik, Agata - Wojcik, Lukasz. "The Sources of Religious and Political Power in Thought of Abu Mansur al-Matûrîdî and Saint Thomas Aquinas – the comparative perspective". *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 3/2 (Güz 2010), 207-227.

The Issue of I'jaz of the Resm-i Mushaf **Lokman ŞAN***

Abstract

The verses of the Qur'an were first written down by the revelation scribes with various writing materials, with the directive of the Prophet Muhammad (pbuh). These verses, which were not written tidily and in the form of a book, were later collected by the caliph Abu Bakr and turned into a book in order to prevent the verses from being lost. Caliph Uthman reproduced the Qur'an, which was made into a book by Abu Bakr. The mushafs that Caliph Uthman reproduced have long been the subject of discussion in terms of their writing characteristics. The history of these discussions goes back to ancient times. In this context, issues such as where the orthographic features of the mushaf come from, whether the way the words are written is tawqifi provided by the order and approval of the Prophet, whether the words of the Qur'an are written correctly, the importance of complying with these orthographic features of the mushaf, and whether the Qur'an can be written in other forms of writing, etc. has been the subject of criticism. Books have been written on this issue, refutations have been written, and various opinions have been put forward. The main reason for these discussions is both the preservation of the verses of the Qur'an in an authentic way and the effort to transfer the differences of recitation to the next generations. Therefore, the subject is important. In order to preserve the verses of the Qur'an correctly, the verses were initially written on various writing materials, collected by Abu Bakr, who was worried about the loss of these writings, and then Uthman sent new copies of the mushaf, which were reproduced from this mushaf, to different towns in order to resolve the recitation disputes. There is no evidence that the way in which the words of the Qur'an were written in the early periods contained some secrets and signs. In the later periods, some people such as Merrakuşî focused on the language and recitation meanings of the Qur'anic words, which are indicated by different writing features. Recently, the debate

* Lecturer Dr., Dicle University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Department of Quran Reading and Recitation Science, Diyarbakır, Turkey.

Öğr. Gör. Dr., Dicle Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kuran-ı Kerim Okuma ve Kıraat Anabilim Dalı, Diyarbakır, Türkiye.

sanlokman@hotmail.com

ORCID 0000-0002-5141-0371

Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 06 May / 06 Mayıs 2022

Accepted / Kabul Tarihi: 28 June / 28 Haziran 2022

Published / Yayın Tarihi: 28 July / 28 Temmuz 2022

Volume / Cilt: 9; **Issue / Sayı:** 18 **Pages / Sayfa:** -754-775

Suggested ISNAD Citation: Lokman ŞAN, "Resm-i Mushafın İcâzı Meselesi", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/18 (Temmuz-July 2022), 754-775.

www.dergipark.org.tr

on whether the writing style of the mushafs has an i'jaz aspect has gained momentum. These discussions are mostly gathered around the claim that the words of the Qur'an are some secrets and miracles in the form of writing. The pioneers of this view, which was shaped by the argument that the Qur'anic writing is tawqifi, put forward various evidences to support their claims in their works. According to these claims, there are special meanings and secrets indicated by some Qur'anic words written in violation of the writing rules. The difference in the spelling of these words does not mean that they are written incompletely or excessively, on the contrary, there are some meanings indicated by this writing style and not everyone can reach these meanings. It has been tried to give answers to these views, which are shaped by a more sophistic approach. In this study, we will try to focus on the writing style of the mushafs arranged by Caliph Uthman and whether this writing style has a miraculous aspect in the context of the discussions. First of all, we will scan old and new sources and do a literature study on the subject. We will try to present both approaches objectively and meticulously to the reader. We will make an effort to come to a conclusion by examining both the allegations and the evidence of refutation.

Key words: Mushaf, İ'câz, Resm, Miracle.

Resm-i Mushafın İ'câzı Meselesi

Lokman ŞAN

Öz

Kur'ân âyetleri ilk olarak bizzat Hz. Peygamber'in direktifiyle (s.a.v.) çeşitli yazı malzemeleriyle vahiy katipleri aracılığıyla yazıya geçirilmiştir. Derli toplu ve bir kitap şeklinde yazılmayan bu âyetler daha sonra Hz. Ebû Bekir tarafından âyetlerin kaybolmasını önlemek amacıyla toplanmış ve bir kitap haline getirilmiştir. Hz. Osmân ise Hz. Ebû Bekir'in kitap haline getirdiği Kur'ân'ı çoğaltmıştır. Hz. Osmân'ın çoğalttığı mushaflar öteden beri yazı özellikleri açısından tartışma konusu olmuştur. Söz konusu tartışmaların tarihi eskilere dayanmaktadır. Bu çerçevede, mushafın imla özelliklerinin nereden geldiği, kelimelerin yazılış şeklinin Hz. Peygamber emri ve onayıyla olmak kaydıyla tevkîfi olup olmadığı, Kur'ân kelimelerinin doğru yazılıp yazılmadığı, Kur'ân'ın yazıldığı bu yazı şekline uymanın hükmü ve Kur'ân'ın başka yazı şekilleriyle yazılıp yazılmayacağı gibi meseleler ilmî tartışmalara konu olmuştur. Konuyla ilgili eserler kaleme alınmış, reddiyeler yazılmış ve çeşitli görüşler öne sürülmüştür. Bu tartışmaların ana nedeni hem Kur'ân âyetlerinin doğru bir şekilde muhafazası hem de kırâat farklılıklarının sonraki nesillere aktarılma çabasıdır. Bundan dolayı konu önem arz etmektedir. Kur'ân âyetlerinin doğru bir şekilde muhafaza edilmesi için âyetler ilk başlarda çeşitli yazı malzemelerine yazılmış, bu yazıların kaybolmasından endişelenerek Hz. Ebû Bekir tarafından toplanmış daha sonra okuyuş ihtilafları nedeniyle Hz. Osmân bu yazılardan istifade ederek istinsah çalışmalarını başlatmıştır. Uzun süre devam eden çalışmalar neticesinde istinsah edilen nüshalar farklı bölgelere gönderilmiştir. Tabiîn döneminde ise Kur'ân harfleri noktalama ve harekeleme işleminden geçmiştir. Sonraki dönemlerde ise Kur'ân'a vakf, hizb ve cüz işaretleri gibi birçok işaret konulmuştur. Bütün bu çalışmaların gayesi Kur'ân'ın insanlar tarafından

düzgün ve hatasız bir şekilde okunmasıdır. İlk dönemlerde Kur'ân kelimelerinin yazıldığı şeklin birtakım sırlar ve işaretler içerdiğiyle ilgili herhangi bir kanıt rastlanmamaktadır. Geç dönemlerde ise Merrâküşî gibi bazı kişiler Kur'ân kelimelerinin değişik yazı özelliklerinin işaret ettiği dil ve kırâat anlamları üzerinde durmuştur. Son zamanlarda ise mushafların yazı biçiminin i'câz yönünün olup olmadığı tartışması ivme kazanmıştır. Bu tartışmalar daha çok Kur'ân kelimelerinin yazı şeklinde birtakım sırlar ve mucizeler olduğu iddiası etrafında toplanmaktadır. Kur'ân yazısının tevkîf olduğu savından yola çıkarak şekillenen bu görüşün öncüleri eserlerinde iddialarını desteklemek için çeşitli deliller öne sürmüştür. Bu iddialara göre yazı kurallarına aykırı bir şekilde yazılan bazı Kur'ân kelimelerinin işaret ettiği özel anlam ve sırlar bulunmaktadır. Söz konusu kelimelerdeki farklılık onların eksik veya fazla yazıldığı anlamına gelmez bilakis bu yazı şeklinin işaret ettiği birtakım anlamlar vardır ve bu anlamlara ulaşmak da herkesin yapabileceği bir şey değildir. Daha çok sofistیک bir yaklaşımla şekillenen bu görüşlere cevaplar verilmeye çalışılmıştır. Biz bu çalışmamızda yaşanan tartışmalar bağlamında Hz. Osmân'ın yazdırdığı mushafların yazı biçimi ve bu yazı biçiminin mucizevî bir yönünün olup olmadığı hususu üzerinde durmaya çalışacağız. Öncelikle eski ve yeni kaynakları tarayıp konu hakkında literatür çalışması yapacağız. Her görüş sahibinin görüşünü açık ve objektif bir şekilde mümkün olduğunca kendi eserinden ele almaya, titizlikle okuyucuya sunmaya özen göstereceğiz. Hem iddialarla ilgili hem de reddiye mahiyetindeki delillerini inceleyip bir sonuca varmak için gayret sarf edeceğiz.

Anahtar Kelimeler: Mushaf, İ'câz, Resm, Mu'ciz.

GİRİŞ

Kur'ân, fesahat, belagat, içerik ve nazmı gibi birçok yönden eşsiz ve benzersiz ilahi bir kitaptır. Bu özelliğiyle o, muarızlarına meydan okumuş ve benzerini getirmekten aciz kalan muarızlarını mağlup etmiştir. Âlimler, Kur'ân'ın bu yönünü araştırmış, tartışmış ve yüzlerce eser kaleme almıştır. Kimilerine göre içeriği, kimilerine göre ise gaipten haber vermesi Kur'ân'ın benzersiz olduğunu göstermektedir. Son zamanlarda ise Kur'ân'ın benzersizliği ve mu'cize oluşuyla ilgili yeni yaklaşımlar sergilenmektedir. Bu yaklaşımlar Kur'ân'ın yazı özelliği çerçevesinde şekillenmektedir. Bilindiği üzere Kur'ân, indiği ilk dönemden itibaren yazıya geçirilmeye başlanmıştır. Fakat o dönemde Kur'ân'ın yazıldığı malzemeler iyi olmadığı gibi Arap yazısı da ileri bir seviyede değildi. Buna rağmen ilk dönemde bazı kişisel gayretler ve kurumsal faaliyetler neticesinde Kur'ân kitap olarak yazıya geçirilmiştir. Kur'ân'ın kitap olarak yazıldığı bu yazı şekli ile ilgili öteden beri âlimler arasında ihtilaflar yaşanmıştır. Bu ihtilafların başında da söz konusu yazıda bulunan ve günümüz yazı kurallarına göre imla hataları olarak kabul edilen yazım farklılıklarının neden kaynaklandığı meselesi yer almaktadır. Söz konusu yazım farklılıklarının nedeni ve neticeleriyle onların i'câz yönü araştırılmış ve konu hakkında muhtelif görüşler ileri sürülmüştür. Konuyla ilgili yazılan ilk eserlerde bunun yerine daha çok Kur'ân'ın yazı özelliğini tespit etme odaklı gayretler göze çarparken sonraki dönemlerde yazılan eserlerde ise daha çok söz konusu yazının delalet veya işaret ettiği anlamların tespit edilmeye

çalışıldığı gözlemlenmektedir. Bu durumu İbn Ebî Dâvûd (ö. 316/929) ve Dâni (ö. 444/1053) gibi âlimlerin gayretleri neticesinde Hz. Osmân (ö. 35/656) Mushafındaki yazı özelliğinin tespit ve zapt altına alma endişesinin ortadan kalkmış olmasına bağlamak mümkündür.

Resm-i Mushaf/İ'câz

Resm, (الرَّسْمُ) sözlükte "iz", "eser", lafızların görüntü kazanması için hece harfleri ile bir şekil oluşturması demektir.¹ Mushaf (المُصْحَفُ) sözlükte "bir araya getirilmiş ve bağlanmış yazılı sayfalar" anlamına gelmektedir.² Terim olarak "Resm-i Mushaf" (الرَّسْمُ المُصْحَفُ), Hz. Osman'ın emri ve onayıyla sahabe tarafından yazılan Kur'ân harfleri ve Kur'ân kelimelerinin yazılış şeklidir.³ Dolayısıyla Kur'ân âyetlerinin yazı biçiminde mushafalara yazdırılması (resmedilmesi) resm-i mushaf olarak isimlendirilmiştir. Kur'ân'ın bu yazı şekli için "Hatt-ı Osmanî"⁴ "Mesâhif-i Osmâniyye",⁵ "Hicâü'l-Mushaf"⁶ ve "Mesâhifü'l-Emsâr"⁷, terimleri de kullanılmıştır.

Resm, kıyâsî ve istilâhî olmak üzere iki kısma ayrılır. Kiyâsî resm, kelimelerin yazı ve telaffuz biçiminin birbirine uyduğu, İstilâhî resm ise yazı şeklinin telaffuz biçimine uymadığı yazı çeşididir. İstilâhî yazıda bir kelimenin harfi fazla veya eksik olabildiği gibi bitişik yazılması gerekirken ayrı, ayrı yazılması gerekirken bitişik yazılmış da olabilir.⁸ Bu iki yazı şeklinden, hakkında ihtilaflar bulunan İstilâhî yazı biçimidir.

İ'câz, "gücü yetmemek, aciz kalmak, yapamamak, geri kalmak" gibi anlamlara gelen "عجز" kelimesinin tef'îl "تفعيل" babı masdarıdır.⁹ Mucîze ise söz konusu masdarın ism-i fâil sığası olup Kur'ân'da geçmemektedir.¹⁰ Çoğunlukla Kur'ân'ın benzerinin getirilememesi için

¹ Muhammed b. Ebû Bekir er-Râzî, *Muhtâru's-Sihâh*, thk. Yûsuf Şeyh Muhammed (Beyrût: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1999), "Muhtâru's-Sihâh", 122; Seyyid Rızk et-Tavîl, *Madhal fî 'ulûmi'l-kurâat* (Mekke: Mektebetü'l-Feysaliyye, 1985), 247; Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrût: Dâru Sâdır, h 1414), "rsm" 12/241.

² Mehmet Emin Maşalı, "Mushaf", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/242.

³ Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân* (Kâhire: Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî, ts.), 1:369; Muhammed Tâhir b. Abdulkadir el-Kürdî, *Târîhu'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. Mustafa Muhammed Yağmur (Cidde: Matba'atü'l-Feth, 1946), 94.

⁴ Ebû Dâvûd, *Muhtasarü't-tebyîn*, 1/188.

⁵ Süleymân b. Necâh Ebû Dâvûd, *Muhtasarü't-tebyîn li hecâi't-tenzîl* (Medîne: Mecma'u'l-Melik Fehd, 2002), 1/129.

⁶ Gânim Kaddûrî, *el-Müeyesser fî ilmi resmi'l-mushaf ve dabtih* (Cidde: Dâru Vakfi Advâi's-Şâtibiyye, 2021), 25.

⁷ Ebû Bekr Abdullah b. Ebî Dâvûd Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî İbn Ebi Dâvûd, *Kitâbü'l-mesâhif*, thk. Muhammed b. Abduh (Kâhire: el-Fârûku'l-Hadîse, 2002), 144; Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-Dâni, *el-Mukni' fî resmi mesâhifi ehli'l-emsâr*, thk. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî (Kâhire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, ts.), 122.

⁸ Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fî'l-kurâti'l-aşr*, thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ' (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1960), 2/128; Gânim Kaddûrî, *el-Müeyesser fî ilmi resmi'l-mushaf*, 26.

⁹ İbn Manzûr, "acz" 5/370.

¹⁰ Naîm el-Humsî, *Fikretü i'câzi'l-Kur'ân münzü'l-bi'seti'n-nebeviyye hatta asrina'l-hâdir* (Suriye: Müessesetü'r-Risâle, 1980), 7.

kullanılan i'câz kelimesi, özellikle son zamanlarda Hz. Osmân'ın yazdırdığı mushafların yazı biçiminin mucizevî olduğu inancı için de kullanılır olmuştur. Bu iddiaya göre nasıl ki Kur'ân'ın nazmı, telaffuz biçimi mucize ise Kur'ân kelimelerinin yazılış biçimi de aynı şekilde mucizedir.¹¹

Arap Yazısının Ortaya Çıkışı ve Özellikleri

Resm-i Mushaf konusu, Arap yazısının ortaya çıkış ve gelişim serüveniyle paralellik arz etmektedir. Bu çerçevede Arap yazısının karakteristik yapısı, ortaya çıkış tarihi ve Kur'ân'ın nâzil olduğu dönemdeki durumu önemli bir yere sahiptir. Arap yarımadasında Müsned ve bugün kullanılan yazı olmak üzere iki çeşit yazının varlığı bilinmektedir. Müsned yazısı İslâm'dan önce ortadan kalkmıştır.¹² Konumuzla ilgili olan ve günümüzde de hala kullanılan Arap yazısının kim tarafından bulunduğu, ne zaman ortaya çıktığı ve nasıl yaygınlaştığı da tartışma konusu olmuştur. Eski eserlerin bazılarında Arap yazısının çıkış tarihi Hz. Âdem'den başlatılmaya çalışılmışsa da¹³ modern araştırmaların baskın görüşüne göre Arap yazısının Sâmi dil grubuna ait Aramiceden esinlenen Nebâtî yazısı esas alınarak ortaya çıktığı şeklindedir.¹⁴

Arap yazısının ne zaman ortaya çıktığı hususunda olduğu gibi İslâm'ın geldiği dönemdeki durumu da âlimler tarafından tartışılmıştır. Bazı kaynaklar o dönemde on yedi kişinin yazı bildiğini aktarmaktadır. Fakat o kaynaklarda bu kişilerin bildiği yazı özellikleri hakkında detaylı bilgi bulunmamaktadır¹⁵ Ayrıca konumuzla ilgili olarak Hz. Peygamber'in vefat etmeden önce okuma yazma bilip bilmediği tartışmalarını da unutmamak gerekir.¹⁶

Kur'ân yazısıyla ilgili en radikal ve cesaretli görüşler öne sürenlerin başında İbn Haldûn (808/1406) gelmektedir. Ona göre sahabe yazı konusunda iyi değildi, bundan dolayı da Kur'ân'ı doğru bir şekilde yazmamışlardır. İbn Haldûn, Mushaflardaki kıyas dışı yazılan bazı kelimeler için ileri sürülen açıklama ve nedenleri de reddetmekte, insanların olaya duygusal yaklaştığını ima etmektedir.¹⁷

Öte yandan son zamanlarda yapılan çalışmalar sonucunda, Kur'ân'ın yazıldığı ilk başlarda yazının çok iyi bilinmemesine karşın Arap yazısında harfleri birbirinden ayırmak

¹¹ Ahmed es-Sicilmâsî İbnü'l-Mübârek, *el-İbrîz min kelâmi Seyyidi Abdilazîz edd-Debbâğ* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 85-110.

¹² Gânim Kaddûrî, *İlmü'l-kitâbeti'l-Arabiyye* (Ammân: Dâru Ammâr, 2004), 30.

¹³ Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvîni el-Hemedânî İbn Fâris, *es-Sâhibî fi fkh'l-lügati'l-Arabiyye ve mesâilihâ ve süneni'l-Arabi fi kelâmihâ* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 13; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kurân* (Kâhire: el-Hey'etü'l-Misriyye'l-'Amme li'l-Kitâb, 1974), 4/167.

¹⁴ Halîl Yahyâ Nâmî, *Aslü'l-hattî'l-Arabî* (Kâhire: Matbaatü Bolbarbiye, 1935), 6.

¹⁵ Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahya b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân* (Beyrût: Dâru ve Mektebetü Hilâl, 1988), 452-456.

¹⁶ Zürcânî, *Menâhilü'l-'irfân*, 1/365.

¹⁷ Ebü Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen İbn Haldûn, *Mukaddimetü İbn Haldûn*, thk. Abdullah Muhammed ed-Dervîş (Dımeşk: Dâru Yarub, 2004), 2/122-123.

için bazı harflerde noktaların kullanıldığı öne sürülmüştür.¹⁸ Konuyla ilgili çalışma yapan araştırmacılardan biri olan Muhammed Hamidullah (1908-2002), hicretin yirmi ikinci yılında noktalama işaretlerinin kullanıldığını kanıtlayan bazı belgelerden bahsetmektedir. Söz konusu belgeler Prens Reiner arşivinde bulunmaktadır.¹⁹ Bu bilgilere dayanarak ilk dönemde Arap yazısında harfleri ayırt etmek için bazı imkanların var olduğunu söylemek mümkündür.

Başlarda Arap yazısının harflerinde nokta ve hareke için herhangi bir işaretin olmadığı, ona ilk defa nokta koyan kişinin Eslem b. Hudra adında biri olduğu nakledilmektedir.²⁰ Doğal olarak Arap yazısında nokta olmaması, bazı harflerin yazılıştaki birbirine karışmasına neden olmuştur. Bu durum İslam dini geldiği zamana kadar da nispeten devam etmiştir. Öyle ki Hz. Osman Mushafı da noktasız ve harekesizdir.²¹ Bu durum başta diğer dillere mensup yeni Müslüman olanlar olmak üzere insanlar arasında okuyuş farklılıkları ile okuyuşta birçok eksik ve hatanın ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu olgular Kur'ân yazısına bazı nokta ve benzeri işaretler konularak harflerin birbirinden ayırt edilmesini zorunlu kılmıştır.²²

Kur'ân yazısının noktalanması ve harflere hareke konulması olayı tabiîn devrinde gerçekleşmiştir. Bu süreç iki aşamadan geçmiştir. İlk aşama "i'câm" "الإعجام" aşamasıdır ki buna "rakş" "الرقش" da denilmektedir. Bu aşamada birbirine benzeyen bazı harfler nokta konulmak suretiyle birbirinden ayırt edilmiştir. Konuyla ilgili rivayetler mevcut olup rivâyetlerin sıhhatiyle ilgili çeşitli tartışmalar da yaşanmıştır.²³ Diğer aşama ise kelimelerin i'râbını belirtmek için gerçekleştirilen ve "nakt" "النَّكْط" diye adlandırılan Kur'ân kelimelerinin harekeleme meselesidir.²⁴ Ebü'l-Esved ed-Düelî'nin talebelerinden Nasr b. Âsım (ö. 89/708 [?]) ve Yahya b. Ya'mer (ö. 89/708 [?]), birbirine benzeyen Kur'ân harflerinin ayırt edilebilmesi amacıyla harfleri ilk defa noktalayan kişiler olarak kabul

¹⁸ Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1/406; Muhammed Hamidullah, "San'atü'l-kitâbe fî ahdi'r-Resûli ve's-Sahâbe", *Fikrun ve Fen* 3 (1964), 23; Nihad Mazlum Çetin, "Arap/Yazı", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991), 3/279.

¹⁹ Hamidullah, "San'atü'l-kitâbe", 23. (Büyük Prens Reiner'in arşivi, -Viyana fuarı rehberi, 1894, no: 558)

²⁰ Ebü Amr Osmân b. Saïd b. Osmân ed-Dânî, *el-Muhkem fî nakti'l-mesâhif*, thk. İzzet Hasan (Şâm: Dâru'l-Fikr, 1986), 35; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/7.

²¹ Dânî, *el-Muhkem*, 2.

²² Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1/406; Molla Halîl b. Molla Hüseyin b. Molla Halid es-Siirdî, *Şerhu Diyâi Basîrati Kalbi'l-Arûf fî't-Tecvidi ve'r-Resmi ve Fersî'l-Hurûf* (648: Süleymaniye Kütüphanesi, 648, 343), 160/b.

²³ Ebü Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî, *Edebü'l-implâ' ve'l-istimplâ*, thk. Max Weisweiler (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1981), 171; Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin İbn Asâkir, *Târîhu Dimeşk*, thk. Amr b. Garâme el-Umerî (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1995), 38/169; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *Tedribü'r-râvi fî şerhi takribü'n-nevâvi*, ed. Ebü Kuteybe Nazar Muhammed Fâriyâbî (Riyâd: Dâru Tayyibe, t.y.), 1/499; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-Câmi'u'l-kebîr*, thk. Muhtâr İbrâhîm el-Hâic (Kâhire: el-Ezheru's-şerîf, 2005), 22/154.

²⁴ Ebü Dâvûd, *Muhtasarü't-tebyîn*, 1/219.

edilmektedir.²⁵ Bu işlemin ilk olarak "ي" ve "ت" gibi harflerin noktalanmasıyla başladığı nakledilmektedir.²⁶ Ayrıca yazılıştaki birbirine benzeyen "ط", "ظ" ile "ص" ve "ض" harfleri de günümüz noktalı yazılış şeklini alarak birbirinden ayrılmıştır.²⁷

Kur'ân harflerine ilk defa harekeleri belirtmek amacıyla nokta koyan kişi ise Ebû'l-Esved ed-Düelî'dir (ö. 69/688). Söz konusu işlemin o dönemde İrâk valisi olan Ziyâd b. Ebîh'in (ö. 53/673) isteği üzerine gerçekleştiği kabul edilmektedir.²⁸ Ebû'l-Esved, bu işlem için yazı bilen birçok kişi arasından Abdülkays kabilesine mensub birini seçmiş ve ona noktaları nereye koyacağını bizzat göstermiştir.²⁹ Ebû'l-Esved'in i'râb faaliyeti Halîl b. Ahmed (ö. 175/791) tarafından geliştirilmiştir.³⁰ Zira Ebû'l-Esved'in faaliyeti günümüzde de kullanılan fetha, damme ve kesra işaretleriyle değil noktalarla gerçekleşmiştir. Bunun yanı sıra Kur'ân, i'râb işleminden sonra harflerin birbirinden ayırt edilmesi için Ebû'l-Esved'in talebeleri tarafından noktalama işleminden de geçmiştir. Bu durum Kur'ân'da noktalama ve harekeleme işlemlerinin birbirine karışmasına neden olacağı için, i'râb ve noktalama işlemleri için farklı renkler kullanılmıştır.³¹

İlk yazılan Mushaflar dahil Kur'ân hattı hicrî beşinci asra kadar genellikle kûfî yazısıyla yazılmıştır. Daha sonra kûfî yazısının yerini dokuzuncu asra kadar sülüs, dokuzuncu asırdan günümüze kadar ise genellikle nesih yazısı almıştır.³² Günümüzde birçok ülkede yazılan Mushaflarda resm-i mushafa uyulmadığı görülmektedir. Ülkemizde de durum pek farklı değildir. Başta Diyanet İşleri Başkanlığının basımını gerçekleştirdiği Mushaflar olmak üzere dünyada yazılan Mushafların çoğunluğu Hafs rivayeti üzere yazılmaktadır. Mısır ve diğer bazı ülkelerde ise Verş kırâatine göre yazılmaktadır. Bu mushaflar Hz. Osman'ın yazdırıp çoğalttığı Mushafların yazı şekline birebir uymamaktadır. Bunun nedeni de genellikle herkesin okuyabilmesi için Mushafların bir kırâat üzere

²⁵ İbn Ebi Dâvûd, *Kitâbu'l-mesâhif*, 324; Dâni, *el-Muhkem*, 5, 6, 7; Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm (Kâhire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabî, 1957), 1/251; Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *Tabakâtü'l-huffâz* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403), 37; Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye fî tabakâti'l-Kurrâ* (y.y.: Mektebetü İbn Teymiyye, 1351), 2/336, 381; Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1/406.

²⁶ Dâni, *el-Muhkem*, 2.

²⁷ Rihab Muhammed Müfid Şakakî vd., *Kur'an Tilavetinde Mükemmellik*, 2014, 75-78; Kâsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî Ebû Ubeyd, *Fedâilü'l-Kur'ân*, thk. Mervân Atiye vd. (Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1995), 392; Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1/399-412; Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/251; Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'iz-zamân*, thk. İhsân Abbâs (Beyrût: Dâru Sâdır, 1994), 2/32.

²⁸ Mustafa Sâdik er-Râfî, *Târîhu âdâbi'l-Arab* (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, t.y.), 1/76.

²⁹ Dâni, *el-Muhkem*, 4.

³⁰ Dâni, *el-Muhkem*, 6; Zerkeşî, *el-Burhân*, 4/184.

³¹ Râfî, *Târîhu âdâbi'l-Arab*, 1/193; Ebû Abdillâh ez-Zencânî, *Târîhu'l-Kur'ân* (Kâhire: Müessesetü Hindâvî, 2016), 109-112; Dâni, *el-Muhkem*, 4.

³² Muhammed Şemlül, *İcâzu resmî'l-Kur'ân ve icâzu't-tilâve* (Kâhire: Dâru's-Selâm, 2012), 28-29; Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-Dâni, *en-Nukat*, thk. Muhammed es-Sâdik Kamhâvî (Kâhire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, t.y.), 129.

yazılmasıdır. Önde gelen Arapça kitap programı el-Mektebetü's-Şâmilenin son versiyonunda üç çeşit Kur'ân hattı verilmiştir. Bunlar Hz. Osman tarafından yazılan ve "el-Hattu'l-Mucma' Aleyh" denilen hat, "İmlâî" veya "Kıyâsî" de denilen günümüz Arapça yazım kurallarına göre yazılan hat ve "Emîrî" denilen yazı şeklidir.

Resm-i Mushafa İttiba Etme Meselesi

Hz. Osmân'ın istinsâh ettiği Mushafların yazı şekline uymanın hükmü hususunda ihtilaflar söz konusudur. Bu Mushafların Hz. Ebû Bekir mushafından, onun da Hz. Peygamber huzurunda çeşitli yazı malzemeleri üzerine yazılan sahifelerden oluştuğunu öne süren bazı âlimler söz konusu Mushaflara uymanın vâcib olduğunu ileri sürmüşlerdir.³³ Hatta bu konuda İbnü'l-Enbârî'nin (ö. 328/940) "er-Redd alâ men hâlefe Mushafe Osmân" adında bir kitap yazdığı, fakat maalesef kitabın günümüze yetişmediği bildirilmektedir.³⁴ Bu görüşün öncüleri arasında başta malikî mezhebinin kurucusu İmâm Mâlik ve meşhur kırâat âlimi Dâni olmak üzere mezhep imamları ve mütekaddimîn âlimleri bulunmaktadır.³⁵ Resm-i mushafa uymanın vacib olduğunu temellendiren bu görüşlerle birlikte az da olsa Bâkılânî gibi bazı âlimler aksi minvalde görüş bildirmişlerdir. Bâkılânî, ne Kur'ân'da, ne hadîslerde, ne icmâ'da ne de kıyâs ile çıkarılabilecek hiçbir hükümde resm-i mushafa tabi olmanın vâcib olduğuyula ilgili bir delilin bulunmadığını ifade etmektedir.³⁶ Bâkılânî'ye göre aksine Kur'ân'ın yazılmasıyla ilgili Hz. Peygamber tarafından insanlara bir serbestlik verilmiştir. Buna göre dileyen dilediği şekilde yazmış ve çoğaltmıştır.³⁷

Resm-i mushafa uyma hususunda temel endişenin Hz. Osmân'ın yazdırdığı şeklin muhafaza edilmesinin yanı sıra bu yazı şeklinin okumaya imkan sağladığı kırâat farklılıklarının da muhafaza edilmesi olduğunu söylemek mümkündür. Zira bu tartışmaların odağında sadece yazı karakterleri bulunmamaktadır. Asıl mesele yazı şeklinin kaybolmasıyla birlikte Kur'ân'a ait birçok özelliğin ortadan kaybolacak olmasıdır. Örneğin günümüz yazı kurallarına göre Fatihâ sûresindeki "ملك" kelimesinin "مالك" şeklinde elif ile yazıldığını ve diğer şeklin ortadan kalktığını varsayalım. Bu durumda kelimenin yazı biçimi bazı kırâat âlimlerinin okuduğu "ملك" şeklindeki okuyuşa imkan sağlamayacaktır. Kur'ân'da buna benzer yüzlerce örnek bulunmaktadır. İşte başta bu endişe olmak üzere birçok faktör Hz. Osmân'ın yazdırdığı şeklin korunmasını zorunlu kılmaktadır. Bununla birlikte asıl

³³ Muhammed Habîbüllâh b. Abdillâh b. Mâyâbî eş-Şenkîti, *İkâzu'l- a'lâm li vücûbi ittibâi' resmi'l-mushafi'l-imâm*, thk. Arthur Jeffery (Mısır: Matbaatü'l-Maâhid, 1345), 9-10.

³⁴ Gânim Kaddûrî, *Ebhâs fî ulûmi'l-Kurân* (Ammân: Dâru Ammâr, 2006), 108.

³⁵ Dâni, *el-Muknî'*, 9-10, 19; Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ammâr b. Ebi'l-Abbâs el-Mehdevî, *Hicâü mesâhifi'l-emsâr*, thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin (Dammâm: Dâru İbni'l-Cevzî, 2007), 34; Dâni, *el-Muhkem*, 11; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *Şu'bü'l-îmân*, thk. Abdülalî Abdülhamîd Hâmid (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 2003), 4/219-220.

³⁶ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkılânî, *el-İntisâr li'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Usâm el-Kudât (Bejrût: Dâru İbn Hazm, 2001), 2/548-549.

³⁷ Bâkılânî, *el-İntisâr*, 2/548; Gânim Kaddûrî, *el-Müyesser fî ilmi resmi'l-mushaf*, 50-51.

yazının muhafaza edilmesi koşuluyla farklı kiraatlara göre yazılmasında da herhangi bir sakınca görülmemiştir.

Öte yandan resm-i mushafın tevkîfî olup olmadığı konusu da özellikle son zamanlarda ön plana çıkmıştır. Bu tartışmaların temelinde Kur'ân'ın yazıldığı yazı şekli dışında herhangi bir şekliyle yazılmasının câiz olmadığı yatmaktadır. Sözlükte durdurma gibi anlamlara gelen tevkif, terim olarak şâri'in bir konu hakkında belirlediği bir hükümdür. Onun belirlediği bu hüküm dışında bir hüküm verilmez ve bu hüküm artık değişmezdir.³⁸ Buna göre mushafın yazı şeklinin tevkîfî olduğunu söylemek Kur'ân'ın yazı şeklinin Hz. Peygamberin emir veya onayıyla gerçekleşmiş olduğu ve o yazı şeklinin değişmeyeceği anlamına gelmektedir. Resm-i mushafın tevkîfîliği meselesinde ön plana çıkan üç görüş vardır. Bunlardan biri Hz. Osmân'ın yazdırdığı Mushaflardaki yazı biçiminin tevkîfî olduğunu iddia etmektedir. Kur'ân âyetlerinin vâhiy kâtipleri tarafından Hz. Peygamberin huzurunda yazılması, Hz. Ebû Bekir ve daha sonra Hz. Osmân'ın bu yazılardan istifade ederek Kur'ân'ı cem ve istinsâh etmeleri bu görüş sahiplerinin delillerinden bazılarıdır. Ayrıca Hz. Peygamberin Muâviye'ye yazıyla ilgili öğütlerini içeren rivâyet,³⁹ imâm Mâlik ve Ahmed'in resm-i mushafa aykırı davranmakla ilgili fetva vermemeleri⁴⁰ ve kur'ân'ın başka şekillerde yazılmamasına dair geçmişten gelen uygulamalar da bu görüşte olanların delilleri arasında sayılabilir.⁴¹ Fakat zikredilen delillerden resm-i mushafın tevkîfî olduğunu çıkarmak zor görünmektedir. Zira bu rivâyetlerin hiçbirinde açık bir şekilde buna işaret dahi edilmemiştir. Kanaatimizce rivâyetlerden anlaşılması gereken Kur'ân yazısının Hz. Osmân'ın yazdırdığı yazı şekli dışında başka bir yazı şekliyle yazılmamasının Kur'ân'ın orijinalitesinin muhafaza edilmesi açısından büyük önem arz ettiğiidir. Bu konuyla ilgili Kur'ân'ın yazıldığı şeklin Hz. Peygamber tarafından emredilen bir olgu olduğu ve bunu nitelemek için kullanılan "tevkif" kavramıyla Hz. Osmân'ın yazdırdığı Mushaflardaki yazı şekline uymanın gerekli olduğu ve bunu ifade etmek için kullanılan "vücûb-i ittibâ" kavramının birçok kişi tarafından çoğu zaman birbirine karıştırıldığını düşünüyoruz.

Diğer bir görüş ise Kur'ân'ın yazıldığı ilk yazı şeklinin tevkîfî kabul edilemeyeceği şeklindedir. Bu görüşte olanların en büyük delili ise nasta konuyla ilgili bağlayıcı bir delilin olmadığıdır. Bu görüşte olanların başında Bakillânî (ö. 403/1013) ve İbn Haldûn (ö. 808/1406) gelmektedir.⁴² Son dönem büyük âlimlerden "Târîhu'l-Kur'ân" adlı eserin yazarı

³⁸ Vezâretü'l-Evkâf, "el-Mevsû'atü'l-Fikhiyyeti'l-Küveytiyye", *Tecvid* (Vezâretü'l-Evkâf ve's-Şüûni'd-Dîniyye, t.y.), 10/14/180. Almaany, <https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/التوكيفي/> (23.03.2022)

³⁹ Ebû Mansûr Şehredâr b. Şîrûye b. Şehredâr Deylemî, *el-Firdevs bi-me'sûri'l-hiţâb*, thk. Saîd b. Bessîunî Zaglûl (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 5/394; Ebû'l-Abbâs Ca'fer b. Muhammed b. Mu'tez el-Müstağfirî, *Fedâilü'l-Kur'ân*, thk. Ahmed b. Fâris es-Selûm (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 2008), 1/436, 556.

⁴⁰ Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân*, 1/379-380.

⁴¹ Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân*, 1/377-380.

⁴² İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2/122/123; Bâkillânî, *el-İntisâr*, 2/548; Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân*, 1/380-385.

Muhemmed Tâhîr el-Kürdî de (1903-1980) bu görüşte olup resm-i mushafın neden tevkîfî olamayacağıyla ilgili beş madde sıralamıştır.⁴³

Karşımıza Kur'ân'ın yazıldığı ilk yazı şeklinin muhafaza edilmesi bunun yanı sıra zamanın ihtiyaçlarına göre farklı yazı şekilleriyle yazılabilmesi gerektiğini iddia eden diğer bir görüş de çıkmaktadır. Bu görüş diğer görüşlere göre daha ılımlı bir yaklaşımla sergilenmiştir. Zerkeşî (ö. 794/1392) ile İzz b. Abdüsselâm (ö. 660/1262) bu görüşün öncülerinden sayılmaktadır.⁴⁴ Bu görüşten anlaşıldığına göre Hz. Osmân'ın Kur'ân'ı yazdırdığı yazı şekli bilinecek, korunacak ve Kur'ân, zamanın gerektirdiği şekilde de yazılacaktır. Kanaatimizce de bu görüş daha kapsayıcı ve daha isabetli görünmektedir.

Resm-i Mushafın İ'câzı

Konuya girmeden önce şunu ifade etmekte fayda olduğunu düşünüyoruz: Resm-i mushafın i'câzı meselesinde tartışmalara söz konusu olan, Kur'ân harf ve kelimelerinin yazılış biçimidir. Elif yerine vâv harfinin yazılması, sîn yerine sâd yazılması, bazı kelimelerin elif olmaksızın yazılması veya bazı harflerin hiç yazılmaması buna örnek olarak verilebilir. Yoksa tartışmanın konusu Kur'ân kelimelerinin Kûfî, Nesih veya Sülûs yazısıyla yazılması gibi meseleler değildir.

Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı gibi Kur'ân'ın yazı şekliyle ilgili üç farklı görüş bulunmaktadır. Bunlardan konumuzla en alakalı olanı onun tevkîfî olduğu şeklindeki görüştür. Bu görüşün tarihi çok eskilere dayanmaktadır. Yalnız şöyle bir durum var ki ne bu görüşün ilk savunucuları ne de onlardan sonraki asırlarda yaşayan savunucuları, Kur'ân yazılışının da lafız ve hükmünün mucize oluşu gibi mucize olduğunu iddia etmemişlerdir. Onlar daha çok Kur'ân kelimelerinin Hz. Peygamber ve sahabe döneminde yazıldığını ve bu yazılış şeklinin muhafaza edilmesi gerektiğini belirtmişlerdir.⁴⁵ Ancak bu görüşün daha sonraki savunucuları meseleyi Hz. Osman Mushaflarındaki yazı şeklinin Mu'ciz olduğu savına kadar ilerletmişlerdir. Tabi bu görüş zamanla şekillenmiştir ve Merrâküşî (ö. 721/1321) gibi bazı âlimler eserlerinde söz konusu görüşün temellerini oluşturacak bilgilere işaret etmiştir.⁴⁶

Hz. Osmân'ın yazdırdığı Mushafların yazı şeklinin özel anlamlar içerdiğine işaret eden ve bunu çeşitli şekillerde ifade etmeye çalışan ilk kişinin İbnü'l-Bennâ el-Merrâküşî olduğu varsayılmaktadır.⁴⁷ Ondan sonra Mushaf yazılarının bazı sırlar içerdiğini iddia edenlerin neredeyse hepsinin Merrâküşî'den etkilendiğini göreceğiz. Merrâküşî,

⁴³ Kürdî, *Târîhu'l-Kur'ân*, 101.

⁴⁴ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/376; Süyûtî, *el-İtkân*, 4/167; Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, 1/380-385.

⁴⁵ Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, 1/368.

⁴⁶ Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Osmân el-Merrâküşî, *Unvânü'd-delîl min mersûmi hattî't-tenzil*, thk. Hind Şelebî (Beyrût: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1990), 66.

⁴⁷ Mehmet Emin Maşalı, *Kur'ân'ın Metin Yapısı* (Ankara: Otto Yayınları, 2004), 276.

"Unvânü'd-delîl min mersûmi haţti't-Tenzîl" ismindeki eserinin daha mukaddimesinde, mushafın yazı şeklinin gelişi güzel ve rastlantısal olmadığını⁴⁸ kaydederek eserinde takınacağı tavra işaret etmiştir. Yalnız Merrâküşî, İhsan Fazlıoğlu'nun deyimiyle "felsefe birikimini de kullanarak Kur'an yazısının ontolojisini yapmaya çalışmıştır. Ona göre imam mushafta anlamın tezahür ettiği yazı (resm), o sırada meydana gelen bir uzlaşma ve tesadüf ürünü değildir; burada anlamın yazıda beliren varlığı söz konusudur".⁴⁹ Merrâküşî bu anlatımıyla yazı ve anlam arasındaki münasebete dikkat çekmiş, bazılarının iddia ettiği veya daha sonraki nesillerde edeceği gibi sahabenin yazı hakkında bilgi sahibi olmadığı veya yetersiz olduğu hususunun yersiz olduğuna işaret etmiştir.

Yakın dönemde ise "İ'câzû Resmî'l-Mushaf" veya "İ'câzû Resmî'l-Kur'ân" adı altında yeni tartışmalar vuku bulmuştur. Bu tartışmaların öncüleri ve savunucularına göre Hz. Osmân tarafından yazdırılan Kur'ân kelimelerinin şekli ve biçimi olağanüstü olup bazı sıv ve işaretler içermektedir. Bu alanda yazılan eserleri şöyle sıralamak mümkündür; Merrâküşî'nin "Unvânü'd-delîl min mersûmi haţti't-Tenzîl" adlı eseri, İbnü'l-Mübârek'in Şeyhi Abdülazîz'in görüşlerini naklettiği "el-İbrîz min kelâmi Seyyidî Abdilazîz" adlı eserinin bir bölümü, Alî b. Muhammed b. Hasen ed-Dabbâ'ın "Semîru't-tâlibîn fi resmî ve dabtî'l-kitâbi'l-mübîn" adlı eserinin bir bölümü, Ahmed Ömer Ebû Şûfe, "el-Mu'cizetü'l-Kur'âniyye" adlı eserinin bir bölümü, Muhammed Şemlûl'ün "İ'câzû Resmî'l-Kur'ân ve İ'câzû't-Tilâve" adlı eseri. Resm-i mushafın i'câzıyla ilgili yazılan ilk müstakil eserin Muhammed Şemlûl'ün bu eseri olduğunu söylemek mümkündür.

Abdülazîz ed-Debbâğ (ö. 1132/1720), resm-i mushafın i'câzı akımının öncülerinden kabul edilmektedir. Asıl adı Abdülazîz b. Mes'ûd b. Ahmed ed-Debbâğ'dır. Debbâğ, 1090/1679'da Fas'ta doğmuştur. Hıziriye tasavvuf tarikatına mensup olup daha sonraları bu tarikat bünyesinde faaliyetlerde bulunmuştur. Ona ait bütün fikir ve görüşlerini müridi İbnü'l-Mübârek (ö. 1157/1744) "el-İbrîz min kelâmi Seyyidî Abdilazîz" adlı eserde derlemiştir.⁵⁰ Debbâğ hakkında bilgi veren müridi İbnü'l-Mübârek onun ümmî olduğunu ve ilim tahsil etmediğini aktarmaktadır.⁵¹ Ziriklî de Debbâğ'ın tercemesinde böyle bir bilgiye yer vermektedir.⁵² Fakat Debbâğ'ın fikir ve düşüncelerinin yer aldığı "el-İbrîz" adlı esere bakıldığında onun İslâmî ilimlerin birçoğunda söz sahibi olduğu fark edilmektedir.

Debbâğ, diğer İslâmî ilimlerde olduğu gibi resm-i Mushaf konusuna da tasvufî bir çerçeveden yaklaşmış ve Kur'ân'ın yazı biçiminin tamamen tevkîfî ve mucizevî olduğunu öne sürmüştür. Müridi İbnü'l-Mübârek ona; "Resm-i mushafın Hz. Peygamberin emriyle mi

⁴⁸ Merrâküşî, *Unvânü'd-delîl*, 66.

⁴⁹ İhsan Fazlıoğlu, "İbnü'l-Bennâ el-Merrâküşî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 20/533.

⁵⁰ Ebû Gays Muhammed Hayrüdîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ez-Ziriklî, *el-A'lâm kamûsu terâcîmi li-eşheri'rricâl ve'n-nisâ* (Beyrût: Dâru'l-İlim li'l-Melââyîn, 2002), 4/28.

⁵¹ İbnü'l-Mübârek, *el-İbrîz*, 6.

⁵² Ziriklî, *el-A'lâm*, 4/28.

yoksa sahabenin içtihadı ile mi oluştuğunu" sorduğunu onun ise, "Kur'ân kelimelerinin yazıldığı şekil (Resm-i mushafın) bizzat Peygamberden sadır olmuş ve vahiy kâtiplerine bu şekilde yazmalarını öğretmiştir, sahabe de hiçbir şey ilave etmeden veya eksiltmeden ondan işittikleri gibi yazmıştır" şeklinde cevap verdiğini nakletmektedir.⁵³ Dabbâğ, resm-i Mushafa bağlılık konusunda çok katı bir tavır sergilemiştir hatta yazıdaki değişikliklerin hurûf-u mukattaa gibi gaybî anlamlar içerdiğini vurgulamıştır.⁵⁴ Kendisine gayb kapısı aralanan kişinin Mushaf yazısının levh-i mahfuzdakiyle neredeyse aynı olduğunu göreceğini dile getiren Dabbâğ, bütün bu yazı şekillerinin işaret ettiği bir anlamının olduğunu altını çizmiştir.⁵⁵ Debbâğ'ın bu iddiaları elle tutulur ve kayda değer delillerle desteklenecek bir mahiyette değildir. O, bu konuda daha çok sofistیک bir yaklaşım sergilemiş ve varsayımlar üzerinden değerlendirmelerde bulunmuştur.

Bu alanın öncülerinden kabul edilen diğer bir kişi ise Alî b. Muhammed b. Hasen ed-Dabbâ"dır (1886-1961). Dabbâ', konuyla ilgili "Semîru't-tâlibîn fî resmi ve dabtî'l-kitâbi'l-mübîn" adında bir eser kaleme almış ve eserin pek çok yerinde resm-i mushafa uymanın vâcib olduğu hususunu dile getirmiştir.⁵⁶ Ayrıca Dabbâ', Mushaf yazılarının muhafazasının önemiyle ilgili bazı nedenler sıralamış ve bu yazı şeklinin korunması gerektiği hususuna dikkat çekmiştir. Daha sonra o, Mushaf yazılarının istilâhî yani sahabe tercihi veya tevkîfî olabileceğiyle ilgili iki seçeneğin olabileceğini, esahh olanın ise onun Hz. Cebrâîl tarafından Hz. Peygamber'e telkin edilip yazdırılmış olduğudur şeklinde görüş belirtmiştir. Buna göre Kur'ân'ın yazı şekline muhalefetin Peygamber davranışına veya onayına muhalefet demek olacağının da altını çizmiştir.⁵⁷ Dabbâ', görüşlerinde Dabbâğ'dan etkilenmiştir. Konuyla ilgili mantık yürütmeye çalışarak bir sonuca varmaya çalışmıştır. Fakat onun iddialarının da elle tutulur bir yanı görünmemektedir.

Ahmed Ömer Ebû Şûfe, i'câzü'l-Kur'ân ile ilgili kaleme aldığı "el-Mu'cizetü'l-Kur'âniye" adlı eserinin bir bölümünde resm-i mushafın i'câzı meselesine değinmiştir. İlgili bölümün adını "el-İ'câz fî resmi'l-Kur'âni'l-Kerîm" olarak koyan Ebû Şûfe konuya Kur'ân'ın Hz. Peygamber huzurunda yazıldığı ve dolayısıyla resm-i mushafın tevkîfî olduğu görüşüyle başlamaktadır. O, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Osmân'ın Kur'ân'ın yazdırılması ve çoğaltılması çalışmalarında bile Hz. Peygamber huzurunda yazılan kelimelerin asıl şeklinin korunduğunu iddia etmektedir. İlgili bölümde Kur'ân'da farklı yazılan birçok kelimenin tahlilini yapan Ebû Şûfe, İbnü'l-Mübârek'ten de alıntılar yapmıştır. O, Kur'ân'ın yazı şeklinin ilahi sırlarla dolu olduğunu ve Dabbâğ'ın da dediği gibi bu sırların herkese zahir

⁵³ İbnü'l-Mübârek, *el-İbrîz*, 85, 110.

⁵⁴ İbnü'l-Mübârek, *el-İbrîz*, 88.

⁵⁵ İbnü'l-Mübârek, *el-İbrîz*, 90.

⁵⁶ Ali Muhammed ed-Dabbâ', *Semîru't-tâlibîn fî resmi ve dabtî'l-kitâbi'l-mübîn* (Kâhire: y.y., t.y.), 25.

⁵⁷ Dabbâ', *Semîru't-tâlibîn*, 23.

olamayacağını belirtmektedir.⁵⁸ Ebû Şûfe, halefleri Dabbâğ ve Dabbâ'nın iddialarını tekrar etmiştir. Onun konuyla ilgili farklı bir yaklaşımına rastlanmamaktadır.

Resm-i Mushafın i'câzı meselesinde sistematik bir araştırma yapıp müstakil eser yazan günümüz âlimlerinden biri de Muhammed Şemlûl'dur (ö. 2021). Şemlûl, "İ'câzü Resmî'l-Kur'ân ve İ'câzü't-Tilâve" adlı bir eser kaleme almıştır. Eserinde Kur'ân yazısının bazı sıv ve işaretlerle dolu olduğunu⁵⁹ aktaran Şemlûl, birçok kelimenin işaret ettiği anlamı açıklamaya çalışmıştır. O, resm-i mushafın i'câzını Kur'ân'ın birinci derecede i'câzı olarak kabul etmektedir.⁶⁰

Muhammed Şemlûl'ün eserinde sergilediği metod ve yaklaşımın anlaşılması için eserinde ele aldığı "أَيُّهَا" kelimesini örnek vereceğiz. "أَيُّهَا" kelimesi Kur'ân'da elif ile "أَيُّهَا" şeklinde yazılmıştır. Yalnız üç yerde kelime "أَيُّهَا" şeklinde elifsiz olarak yazılmıştır:

1. "أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ" (Nûr 24/31).
2. "يَا أَيُّهَا السَّاجِرُونَ" (Zuhruf 43/49).
3. "سَنَفْرُغُ لَكُمْ أَيُّهَا الثَّقَلَانِ" (Rahman 55/31).⁶¹

Bazı kırâat imamları "أَيُّهَا" kelimesindeki hâ "هـ" harfini yazılışına da uygun olarak vasl halinde ötreli olarak "أَيُّهَا" şeklinde okumuşlardır.⁶² Bu okuyuş şekli Esed kabilesinde mevcut olan bir okuyuştur.⁶³ Resm-i mushaftaki yazılışı ve Arap diline göre değerlendirmesini verdiğimiz "أَيُّهَا" kelimeleriyle ilgili Şemlûl ise bazı tespitlerde bulunmuştur. Muhammed Şemlûl Nûr sûresindeki "وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ" âyetinde bulunan "أَيُّهَا" kelimesinin "أَيُّهَا" şeklinde yazılmasını kelimedeki harf eksiltiyle mü'minlerin tövbeye hızlıca ulaşmaları anlamına bağlamıştır. O, diğer iki yerde de benzer açıklamalarda bulunmuştur.⁶⁴ Şemlûl'ün çalışmasını Merrâküşî ile başlayıp günümüze kadar devam eden Resm-i Mushafın i'câzı meselesinin bir sonucu olarak görmek mümkündür.

Özellikle son zamanlarda çokça telaffuz edilmeye başlanılan Resm-i Mushafın i'câzı meselesinde göze çarpan ilk husus "İ'câz" kelimesidir. Bütün bu tartışmaların odağındaki "i'câz" kavramıyla neyin kastedildiği büyük önem arz etmektedir. Buradaki i'câzdan maksat "İ'câzü'l-Kur'ân" meselesindeki i'câz mıdır? Yoksa farklı bir anlam mı yüklenmiştir? Şayet resm-i Mushaf mu'ciz ise hangi yönüyle mu'cizdir? İ'câzü'l-Kur'ân konusunda Kur'ân'ın

⁵⁸ Ahmed Ömer Ebû Şûfe, *el-Mu'cizetü'l-Kur'âniye hakâiku ilmiye kâtia* (Libyâ: Dâru'l-Kütübî'l-Vataniye, 2003), 37-52.

⁵⁹ Şemlûl, *İ'câzu resmî'l-Kur'ân*, 18.

⁶⁰ Şemlûl, *İ'câzu resmî'l-Kur'ân*, 57.

⁶¹ İbn Ebi Dâvûd, *Kitâbu'l-mesâhif*, 26; Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed İbnü'l-Enbârî, *İdâhu'l-vakfi ve'l-ibtidâ'*, thk. Muhyiddîn Abdurrahmân Ramazan (Dimeşk: Matbûâtü Macmai'l-Lügati'l-Arabiye, 1971), 1/278.

⁶² İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/142.

⁶³ Ebû'l-Kâsım Muhibbuddîn en-Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr fi'l-kırâati'l-aşr*, thk. Mecdî Muhammed (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 2/76.

⁶⁴ Şemlûl, *İ'câzu resmî'l-Kur'ân*, 85.

hangi yönüyle mu'ciz olduğu meselesiyle ilgili bazı tespitler ön plana çıkmıştır. Buna göre ilk önce i'câzın nasıl olabileceğiyle ilgili şu yorumlar yapılmıştır;

- Allah dışında hiç kimsenin yapamayacağı şeyler
- Tabiat kanunlarına aykırı olan şeyler
- Önceden haber verilen gaybî şeyler
- Haber verilen şeylerin aynen denildiği gibi çıkması
- Hiç kimsenin benzerini getirmeye güç yetirememesi

Âlimler bu maddeler çerçevesinde Kur'ân'ın hangi yönünün mu'ciz olduğunu tartışmışlardır.⁶⁵ Şimdi asıl soru şu; şayet resm-i Mushaf mu'ciz ise onun i'câzı bu maddelerden hangisine girer? Resm-i mushafın tevkîfi ve mu'ciz olduğunu iddia edenler genelde onun çeşitli manalara işareti ve farklı kıraatlere delaletini öne sürmüşlerdir. Bazen de bir harfin eksik veya fazla olmasını i'câz ve sırlara bağlamışlardır.⁶⁶ Fakat bunlar resm-i mushafın bilinen anlamıyla mu'ciz olduğuna delalet etmez kanaatindeyiz. Zira bütün Arap yazıtlarında özellikle "ebced" hesabıyla bir çeşit çıkarımlarda bulunmak mümkündür. Diğer taraftan İbnü'l-Cezerî, Kur'ân'ın sübutunun yazılışına değil nakle dayandığını belirtmiştir.⁶⁷ Buna göre resm-i Mushaf dediğimiz yazı türü olmadan da Kur'ân'ın hıfz yoluyla nakledilmesi ve hatta günümüze kadar ulaşmış olması da varsayılabilmektedir. Zira hafızlık geleneği Hz. Peygamberden günümüze kadar kesintisiz bir şekilde var olagelmiştir. Bütün bunlar Kur'ân'ın yazılmadan da var olabileceğini göstermektedir. Bu durumda Kur'ân kelimelerinin yazıya geçirilmesi demek olan resm-i mushafın mu'ciz olduğunu iddia etmek pek tutarlı görünmemektedir. Kur'ân'ın yazıya geçirilmesinin iki ana nedeni vardır, bunlar; Kur'ân'ın muhafazası ve bazı farklı kıraatlerin zapt altına alınmasıdır.

Öte yandan birçok âlim eserlerinin herhangi bir yerinde i'câz veya benzeri bir tanımlama kullanmadan resm-i mushaftaki yazı özelliklerinin işaret ettiği birtakım anlamlara yer vermişlerdir. Çalışmamızın bu kısımdan itibaren resm-i mushafın yazı özelliklerinin işaret ettiği ve bazı âlimler tarafından çeşitli yerlerde ele alınan bazı örnekler üzerinde duracağız.

Kelimelerin birbirine Karışmasını Önlemek İçin Yazılan Şekiller

Mushaflar yazdırılırken Kur'ân kelimelerinin okunaklı ve şeffaf olmasına gayet dikkat edilmiştir. Kur'ân yazısı araştırıldığında bunu birçok kelimeye görmek mümkündür. Burada biz birkaç tanesine değineceğiz.

"أولئك" kelimesi Mushaflarda noktasız ve harekesiz "اولئك", "إلئك" kelimesi ise aynı şekilde "الك" şeklinde yazılmıştır. İki kelime arasındaki yazım farkı ise elif harfinden sonra yazılan vâv harfidir. İddialara göre "اولئك" kelimesindeki bu vâv iki kelimenin yazılışta

⁶⁵ Humsî, *Fikretü i'câzi'l-Kur'ân*, 9.

⁶⁶ Ebû Şûfe, *el-Mu'cizetü'l-Kur'âniye*, 86.

⁶⁷ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/7.

birbirinden ayırt edilmesi için yazılmıştır. Merrâküşî ise yazıda "إِلَيْكَ" kelimesiyle karışma ihtimali olmayan "أَلَاءُ" kelimesinde de vâv harfinin yazıldığını vurgulayarak bu savı kabul etmemektedir.⁶⁸ Günümüz Mushaflarında kelimedeki vâv harfinin zâid olup okunmadığını vurgulamak için altına kasr işareti konulmuştur.

Yine Mushaflarda geçen "إِنَّ", "أَنَّ", "أَنَّ" ve "إِنَّ" kelimeleri noktasız ve harekesiz olarak "ا" şeklinde yazılmıştır. Bütün bu kelimelerin bu şekilde yazılmış olması onların birbirine karıştırılması riskini artırmaktadır. Bundan dolayı normalde "أَنَّ" şeklinde yazılması gereken "ben" anlamındaki kelime sonuna elif eklenerek Mushaflarda "انا" şeklinde yazılmıştır. Günümüz Mushaflarında kelimedeki elif harfinin zâid olup okunmadığını vurgulamak için altına kasr işareti konulmuştur.

Kur'ân'da geçen (مَاءٌ) kelimelerinde elif harfi fazladan yazılmıştır. Nahiv alimleri bunun nedenini kalıp olarak kendisiyle aynı olan (مِنْهُ) kelimesiyle karıştırılmaması olarak belirtmektedirler. (مَاءٌ) kelimesi tesniye için kullanıldığında nasb ve cer halinde tesniye ve cem' kelimelerinin birbirine karışmaması için elif harfinin yazılması zorunludur. (مَاءٌ) kelimesi nasb ve cer halinde tesniye için (مَائَتَيْنِ) şeklinde yazılır. Şayet bu durumda kelimeyi elif harfi olmaksızın (مَيْتَيْنِ) şeklinde yazacak olursak kelimenin cem' hali olan (مَيْتَيْنِ) ile karışma ihtimali ortaya çıkacaktır. Şayet (مَاءٌ) kelimesini elif ve te ile (مَائَاتٌ) şeklinde cem' edecek olursak elif harfini yazmamıza gerek kalmayacaktır. Zira bu durumda kelimenin yazılış açısından diğer kelimelerle karışma gibi bir durumla karşı karşıya kalmamaktadır. Bazıları (مَاءٌ) kelimesindeki elif harfinin kelimedeki harfin yerine yazılmış olmasının da mümkün olabileceğini belirtmişlerdir. Buna göre kelimenin aslı bir topluluğun düşmanlık gibi nedenlerden birbirinden uzaklaşması için kullanılan, tefe'ul (تَفَعُّلٌ) veznindeki (تَمَائِي الْقَوْمِ) babından gelmektedir. Bazıları ise bu kelimedeki elif harfinin hemze harfine takviye amaçlı yazıldığını vurgulamıştır.⁶⁹

Şâz Kırâatlere Göre Yazıldığı İddia Edilen Kelimeler

Hiz. Osman Mushaflarında kıyas dışı yazılan bazı kelimelerin çeşitli nedenleri üzerinde durulmuştur. Bu nedenlerden biri de bazı kelimelerin ortadan kaybolan veya günümüzde şâz olarak nitelenen bazı kırâat varyantlarına göre yazılmış olabileceği görüşüdür. Buna göre Mushaflardaki bazı kelimeler şâz kırâatlere göre yazılmıştır. Konuyla ilgili olarak Ebû Dâvûd (ö. 496/1103), "Muhtasaru't-Tebyîn" adlı eserinde "سَأُورِيكُمْ" kelimesinden bahsetmektedir. Bilindiği gibi bu kelimedeki vâv harfi yazılışta mevcut olmasına rağmen okuyuşta yok hükmündedir. Doğal olarak kelimenin niçin okunmayan bir harf içerdiği tartışılır hale gelmiştir. Söz konusu kelimedeki vâv harfinin yazılmasıyla ilgili çeşitli görüşler öne sürülmüştür. Öne sürülen görüşler arasında farklı bir yaklaşım izlenimi

⁶⁸ Merrâküşî, *Unvânü'd-delîl*, 88.

⁶⁹ Dâni, *el-Muhkem*, 175; Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr el-Müberred, *Kitâbu'l-kitâb* (Kuveyt: Dâru'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1977), 84.

veren görüş Ebû Dâvûd'un görüşüdür. Ona göre "سَأُورِيكُمْ" kelimesindeki vâv şâz kıraatlara göre yazılmıştır. Nitekim kelime şâz kıraatlerde "سَأُورِيكُمْ" ve "سَأُورِيكُمْ" şeklinde rivâyetler mevcuttur.⁷⁰ Rivâyetlere göre bu çeşit bir okuyuş İbn Abbâs ile Kasâme b. Züheyr'e aittir.⁷¹ Bu şâz kıraatın okuyuş şekline göre vâv harfi fazla değil kelimenin aslındandır.

Dil Gramerine Göre Yazıldığı İddia Edilen Kelimeler

Mushaflarda bazı kelimeler bir yerde bitişik yazılmış iken diğer başka bir yerde ayrı yazılmıştır. Bunun nedeni de araştırılmış ve çeşitli nedenler öne sürülmüştür. Söz konusu kelimelerden biri de "يَوْمَ هُمْ" kelimesidir. Bu kelime iki yer hariç geçtiği bütün yerlerde bitişik olarak "يَوْمَهُمْ" şeklinde bitişik olarak yazılmıştır. Ayrı yazıldığı yerler ise şunlardır:

1. "يَوْمَ هُمْ بَارِزُونَ" (Gâfir 40/16)
2. "يَوْمَ هُمْ عَلَى النَّارِ يُفْتَنُونَ" (Zâriyet 51/13)

Bu iki ayette "يَوْمَ" ve "هُمْ" kelimeleri birbirinden ayrı olarak "يَوْمَ هُمْ" biçiminde yazılmıştır. Bazı âlimler kelimenin bu şekilde yazılmasını nahiv kuralına bağlamıştır. Buna göre söz konusu iki yerde diğer yerlerden farklı olarak "هُمْ" zamiri merfû' olup mübtedadır. İki âyette bulunan "هُمْ" zamirinden sonra gelen "بَارِزُونَ" ve "عَلَى النَّارِ يُفْتَنُونَ" onun haberidir. "هُمْ" zamirin "يَوْمَ" kelimesiyle geçtiği diğer yerlerde böyle bir şey söz konusu olmayıp oralarda "يَوْمَ" kelimesi muzaf, "هُمْ" zamiri ise muzafun ileyh olarak kabul edilmektedir.⁷² Görüldüğü üzere buradaki yazım farklılığı dil gramerine göre açıklanmaya çalışılmıştır.

Anlamı Belirtmek veya Vurgulamak İçin Yazıldığı İddia Edilen Bazı Kelimeler

Bu kısımda birçok kelime zikretmek mümkündür. Zira özellikle Merrâküşi bununla ilgili birçok kelime üzerinde durmuş ve yorumlamıştır. Biz ise sadece konunun anlaşılması için birkaç örnek kelime vermeye çalışacağız.

Ku'ân'da geçen bütün "ظنى" kelimeleri "ى" harfiyle "ظنى" şeklinde yazılmıştır. Bir tek "إِنَّا لَمَّا طَغَا الْمَاءُ حَمَلْنَاكُمْ فِي الْجَارِيَةِ"⁷³ âyetinde geçen kelime elif ile "ظغًا" şeklinde yazılmıştır. Bunun bu şekilde yazılışı kelimenin buradaki anlamının farklı olmasına bağlanmıştır. Çünkü "ظنى" kelimeleri geçtiği diğer yerlerde kibirlenmek anlamında iken burada taşmak, yükselmek anlamındadır ki bu şekilde suyun yükselmesine paralel olarak kelimenin uzun elif ile yazılışı anlam ve yazım arasında bir bütünlük sağlamış olmaktadır.⁷⁴

⁷⁰ Ebû Dâvûd, *Muhtasarü't-tebyîn*, 2/572.

⁷¹ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil en-Nehhâs, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ali Sâbûnî (Mekke: Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, 1409), 3/78; Ebû Dâvûd, *Muhtasarü't-tebyîn*, 2/573.

⁷² İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/150; Siirdî, *Şerhü Diyâi Basîrati Kalbi'l-Arûf* (648), 11/a; İbnü'l-Enbârî, *İdâhu'l-vakfi ve'l-ibtidâ'*, 1/344; Ebü'l-Hasen Alemüddîn Alî b. Muhammed b. Abdissamed es-Sehâvî, *Cemâli'l-kurrâ ve kemâli'l-ikrâ'*, thk. Mervân el-Atiyye - Muhsin Harâbe (Beyrût: Dâru'l-Me'mûn, 1997), 768; İbn Ebi Dâvûd, *Kitâbu'l-mesâhif*, 266; Merrâküşi, *Unvânü'd-delîl*, 123; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yûsuf b. Ahmed b. Mu'âz el-Cühenî, *Kitâbü'l-bed' fi ma'rifeti ma rusime fi mushafi Osmân*, thk. Gânim Kaddûrî el-Hamed (Amman: Dâru 'Ammâr, ts.), 25; Mehdevî, *Hicâü mesâhifi'l-emsâr*, 49.

⁷³ "Gerçek şu ki, su taşıdığı zaman, o gemide Biz sizi taşıdık;" Hakka 69/11.

⁷⁴ Merrâküşi, *Unvânü'd-delîl*, 84; Şemlûl, *I'câzu resmî'l-Kur'ân*, 188.

Ku'ân'da geçen bütün "عَلَى" kelimeleri "ى" harfiyle "عَلَى" şeklinde yazılmıştır. Sadece "إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ" ⁷⁵ âyetinde geçen kelime elif ile "عَلَا" şeklinde yazılmıştır. Bunun bu şekilde yazılışı kelimenin buradaki anlamının farklı olmasına bağlanmıştır. Zira "عَلَى" kelimeleri geçtiği bütün yerlerde "üstünde", "üzerinde" gibi anlamlar alırken burada kibirlenmek/büyükmek anlamında gelmiştir. Bunu belirtmek için de kelime Mushafalarda "عَلَا" şeklinde elif ile yazılmıştır. Bu görüşe göre uzun olan elif burada Firavun'un kavmine karşı yükselme ve kibirlenmesini temsil etmektedir.

Verdiğimiz bu son örneklere bakılacak olursa sahabenin Kur'ân'ı yazarken gelişigüzel ve rastlantısal davranmadıkları, aksine kelimelerin işaret ettiği anlam, içerdiği kırâat, Arap dili kuralları veya başka kelimelerle karışmaması gibi hususlara çok dikkat ettiği anlaşılmaktadır. Fakat bütün bunlara rağmen Hz. Osmân'ın yazdırdığı Mushafaların yazı şekline bakarak birtakım sırlar aramak onların bizzat Hz. Peygamber huzurunda yazdırılıp tetkik edildiği ve onaylandığını iddia etmek pek de tutarlı görünmemektedir. Zira bu konuda yukarıda zikrettiğimiz rivayet dışında herhangi bir rivayete rastlanmamaktadır. Kaldı ki o rivayet de güvenilir ve sahih kabul edilmemiştir.

SONUÇ

Kur'ân-ı Kerim'in inen âyetleri Peygamber tarafından sahabeye okunur, sahabeden vâhiy kâtibi olanlar tarafından da yazıya geçirilirdi. Peygamberin hangi âyetin hangi sûreye konulacağını emrettiği birçok rivâyetle sabitken hangi kelimenin nasıl yazılacağıyla ilgili çok az rivayet vardır ki onlar da sahih ve güvenilir olarak kabul edilmemişlerdir. Hz. Ebû Bekir Kur'ân'ı toplarken ve Hz. Osmân da çoğaltırken onun yazı şeklinin Hz. Peygamber tarafından belirlendiğini ve değiştirilemez olduğunu gösteren hiçbir kanıt rastlanılmamaktadır. Sahabeden sonraki yakın asırlarda yaşayan âlimlerin hiçbiri de bu doğrultuda bir görüş sergilememişlerdir. Bu görüşün ortaya çıkış nedeni mütekaddimîn âlimlerin farkında olup bildiği Kur'ân yazısının tevkîfi mi veya vücûb-i ittibâ mı olduğu meselesidir. Söz konusu mesele sonraki dönemlerde çoğu zaman birbirine karıştırılarak aktarılmıştır. Öte yandan Hz. Osmân mushaflarının yazı şekline uymanın vâcib olduğuyla ilgili neredeyse ihtilaf söz konusu değildir. Asıl ihtilaf onun Hz. Peygamber huzurunda yazılmış kelimelerden müteşekkil olup yazı şeklinin tevkîfi olduğu hususundadır. Bu husustaki görüşler çerçevesinde son zamanlarda resm-i mushafın i'câzı meselesi ortaya çıkmıştır. Buna göre Kur'ân'ın nazmı ve içeriği nasıl ki mu'ciz ise yazı biçimi de bu şekilde mu'cizdir. Merrâküşî'nin bazı kelimelerdeki yazı biçimine bağlı olarak öne sürdüğü bazı yorumlardan yola çıkılarak şekillenen bu görüş son zamanlarda ivme kazanmış ve hatta konuyla ilgili müstakil eserler yazılmaya başlanmıştır. Yapılan inceleme ve tetkikler neticesinde Hz. Osman'ın yazdırdığı Mushafaların yazı şeklinin gelişigüzel rastlantısal

⁷⁵ "Gerçek şu ki, Firavun yeryüzünde (Mısır'da) büyükmüş....." Kasas 28/4.

olmadığı görülmüştür. Zira bu yazılar bazen bir manaya, bazen bir kırâate bazen de benzer kelimelerin birbirinden ayırt edilmesine uygun olarak yazılmıştır. Fakat bütün bunlara rağmen Mushafların yazı şekline aşırı derecede kudsiyet atfedip onun bizzat Hz. Peygamberin emri ve onayıyla vuku bulduğunu, sırlarla dolu olup mucize olduğunu gösterecek herhangi bir delile de rastlanılmadığı bir gerçektir. Bu tür iddialar Kur'ân yazısına daha çok mistik duygularla yaklaşılması neticesinde ortaya çıkmıştır. Bu iddiaların ilk sahibi olan Dabbâğ'ın Hıziriye tarikatına mensup olup birçok olayı bu şekilde yorumlaması da bunu destekler mahiyettedir.

KAYNAKÇA

- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *el-İntisâr li'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Usâm el-Kudât. 2 Cilt. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1. Basım, 2001.
- Belâzürî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahya b. Câbir b. Dâvûd. *Fütûhu'l-büldân*. 1 Cilt. Beyrût: Dâru ve Mektebetü Hilâl, 1988.
- Cühenî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yûsuf b. Ahmed b. Mu'âz. *Kitâbü'l-bedî' fî ma'rifeti ma rusime fî mushafi Osmân*. thk. Gânim Kaddûrî el-Hamed. 1 Cilt. Amman: Dâru 'Ammâr, ts.
- Çetin, Nihad Mazlum. "Arap/Yazı". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 3/276-309. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991.
- Dabbâ', Ali Muhammed. *Semîru't-tâlibîn fî resmi ve dabtî'l-kitâbi'l-mübîn*. Kâhire: y.y., 1. Basım, t.y.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân. *el-Muhkem fî naktî'l-mesâhif*. thk. İzzet Hasan. 1 Cilt. Şâm: Dâru'l-Fikr, 2. Basım, 1986.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân. *el-Mukni' fî resmi mesâhifi ehli'l-emsâr*. thk. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî. 1 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, ts.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân. *en-Nukat*. thk. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî. Kâhire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, B. y., t.y.
- Deylemî, Ebû Mansûr Şehredâr b. Şîrûye b. Şehredâr. *el-Firdevs bi-me'sûri'l-hiţâb*. thk. Saîd b. Bessiunî Zaglûl. 5 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1986.
- Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî. *Şu'bü'l-îmân*. thk. Abdülalî Abdülhamîd Hâmid. 14 Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1. Basım, 2003.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. Necâh. *Muhtasaru't-tebyîn li hicâi't-tenzîl*. 5 Cilt. Medîne: Mecma'u'l-Melik Fehd, 2002.
- Ebû Şûfe, Ahmed Ömer. *el-Mu'cizetü'l-Kur'âniye hakâiku ilmiye kâtia*. Libyâ: Dâru'l-Kütübi'l-Vataniye, B. y., 2003.
- Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî. *Fedâilü'l-Kur'ân*. thk. Mervân Atiye vd. 1 Cilt. Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1. Basım, 1995.
- Fazlıoğlu, İhsan. "İbnü'l-Bennâ el-Merrâküşî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 20/530-534. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Gânim Kaddûrî. *Ebhâs fî ulûmi'l-Kurân*. Ammân: Dâru Ammâr, 1. Basım, 2006.
- Gânim Kaddûrî. *el-Müyesser fî ilmi resmi'l-mushaf ve dabtih*. 1 Cilt. Cidde: Dâru Vakfi Advâi's-Şâtibiyye, 4. Basım, 2021.
- Gânim Kaddûrî. *İlmü'l-kitâbeti'l-Arabiyye*. 1 Cilt. Ammân: Dâru Ammâr, 1. Basım, 2004.
- Hamidullah, Muhammed. "San'atü'l-kitâbe fî ahdi'r-Resûli ve's-Sahâbe". *Fikrun ve Fen* 3 (1964), 21-27.

Humsî, Naîm. *Fikretü i'câzi'l-Kur'ân münzü'l-bi'seti'n-nebeviyye hatta asrina'l-hâdir*. 1 Cilt. Suriye: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1980.

İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin. *Târîhu Dimeşk*. thk. Amr b. Garâme el-Umerî. 80 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, B. y., 1995.

İbn Ebi Dâvûd, Ebû Bekr Abdullah b. Ebî Dâvûd Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî. *Kitâbü'l-mesâhif*. thk. Muhammed b. Abduh. 1 Cilt. Kâhire: el-Fârûku'l-Hadîse, 1. Basım, 2002.

İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvînî el-Hemedânî. *es-Sâhibî fî fkhî'l-lügati'l-Arabîyye ve mesâilihâ ve süneni'l-Arabi fî kelâmihâ*. 1 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1997.

İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen. *Mukaddimetü İbn Haldûn*. thk. Abdullah Muhammed ed-Dervîş. 2 Cilt. Dimeşk: Dâru Yarub, 1. Basım, 2004.

İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân*. thk. İhsân Abbâs. 7 Cilt. Beyrût: Dâru Sâdır, 1. Basım, 1994.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrût: Dâru Sâdır, 3. Basım, h 1414.

İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *en-Neşr fî'l-kırâati'l-aşr*. thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ'. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, B. y., 1960.

İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *Ğâyetü'n-nihâye fî tabakâti'l-Kurrâ*. 3 Cilt. y.y.: Mektebetü İbn Teymiyye, 1. Basım, 1351.

İbnü'l-Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed. *İdâhu'l-vakfi ve'l-ibtidâ'*. thk. Muhyiddîn Abdurrahmân Ramazan. 2 Cilt. Dimeşk: Matbûâtü Macmai'l-Lügati'l-Arabiye, B. y., 1971.

İbnü'l-Mübârek, Ahmed es-Sicilmâsî. *el-İbrîz min kelâmi Seyyidî Abdilazîz edd-Debbâğ*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 3. Basım, 2002.

Kürdî, Muhammed Tâhir b. Abdulkadir. *Târîhu'l-Kur'âni'l-Kerîm*. thk. Mustafa Muhammed Yağmur. 1 Cilt. Cidde: Matba'atü'l-Feth, 1. Basım, 1946.

Maşalı, Mehmet Emin. *Kur'ân'ın Metin Yapısı*. Ankara: Otto Yayınları, 1. Basım, 2004.

Maşalı, Mehmet Emin. "Mushaf". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 31/242-248. İstanbul: TDV Yayınları, 2006. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mushaf#1>

Mehdevî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ammâr b. Ebi'l-Abbâs. *Hicâü mesâhifi'l-emsâr*. thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin. Dammâm: Dâru İbni'l-Cevzî, 1. Basım, 2007.

Merrâküşî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Osmân. *Unvânü'd-delîl min mersûmi haţti't-tenzîl*. thk. Hind Şelebî. Beyrût: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1. Basım, 1990.

Müberred, Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr. *Kitâbu'l-kitâb*. Kuveyt: Dâru'l-Kütübî's-Sekâfiyye, B. y., 1977.

Müstağfirî, Ebü'l-Abbâs Ca'fer b. Muhammed b. Mu'tez. *Fedâilü'l-Kur'ân*. thk. Ahmed b. Fâris es-Selûm. 2 Cilt. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1. Basım, 2008.

Nâmî, Halîl Yahyâ. *Aslû'l-hattî'l-Arabî*. 1 Cilt. Kâhire: Matbaatü Bolbarbiye, 1. Basım, 1935.

Nehhâs, Ebü Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ali Sâbûnî. 6 Cilt. Mekke: Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, 1409.

Nüveyrî, Ebü'l-Kâsım Muhibbüddîn. *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr fi'l-kırâati'l-aşr*. thk. Mecdî Muhammed. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 2003.

Râfî, Mustafa Sâdık. *Târîhu âdâbi'l-Arab*. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, B. y., t.y.

Râzî, Muhammed b. Ebü Bekir. *Muhtâru's-Sihâh*. thk. Yûsuf Şeyh Muhammed. 1 Cilt. Beyrût: el-Mektebetü'l-Asriyye, 5. Basım, 1999.

Sehâvî, Ebü'l-Hasen Alemüddîn Alî b. Muhammed b. Abdissamed. *Cemâlü'l-kurrâ ve kemâli'l-ikrâ'*. thk. Mervân el-Atiyye - Muhsin Harâbe. Beyrût: Dâru'l-Me'mûn, 1. Basım, 1997.

Sem'ânî, Ebü Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr. *Edebü'l-implâ' ve'l-istimplâ'*. thk. Max Weisweiler. 1 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1981.

Siirdî, Molla Halîl b. Molla Hüseyin b. Molla Halid. *Şerhu Diyâi Basîrati Kalbi'l-Arûf fi't-Tecvîdi ve'r-Resmi ve Ferşi'l-Hurûf*. Yazma Eser. 648: Süleymaniye Kütüphanesi, 648, 343.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-Câmi'u'l-kebîr*. thk. Muhtâr İbrâhîm el-Hâic. 25 Cilt. Kâhire: el-Ezheru's-şerîf, 2. Basım, 2005.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *İtkân fi 'ulûmi'l-Kurân*. 3 Cilt. Kâhire: el-Hey'etü'l-Misriyye'l-'Amme li'l-Kitâb, B. y., 1974.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Tabakâtü'l-huffâz*. 1 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1403.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Tedrîbü'r-râvî fi şerhi takrîbü'n-nevâvî*. ed. Ebü Kuteybe Nazar Muhammed Fâriyâbî. 2 Cilt. Riyâd: Dâru Tayyibe, B. y., t.y.

Şakakî, Rihab Muhammed Müfid vd. *Kur'an Tilavetinde Mükemmellik*, 2014.

Şemlûl, Muhammed. *İcâzu resmi'l-Kur'ân ve icâzu't-tilâve*. Kâhire: Dâru's-Selâm, 4. Basım, 2012.

Şenkîfî, Muhammed Habîbüllâh b. Abdillâh b. Mâyâbî. *İkâzu'l-a'lâm li vücûbi ittibâi' resmi'l-mushafi'l-imâm*. thk. Arthur Jeffery. Mısır: Matbaatü'l-Maâhid, 1. Basım, 1345.

Tavîl, Seyyid Rızk. *Madhal fî 'ulûmi'l-kirâat*. 1 Cilt. Mekke: Mektebetü'l-Feysaliyye, 1. Basım, 1985.

Vezâretü'l-Evkâf. "el-Mevsû'atü'l-Fikhiyyeti'l-Küveytiyye". *Tecvîd*. C. 10. Vezâretü'l-Evkâf ve's-Şüûni'd-Dîniyye, t.y.

Zencânî, Ebû Abdillâh. *Târîhu'l-Kur'ân*. Kâhire: Müessesetü Hindâvî, B. y., 2016.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh. *el-Burhân fî ulûmi'l-Çur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. 3 Cilt. Kâhire: Dâru İhyâi'l- Kütübi'l-'Arabî, 1. Basım, 1957.

Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris. *el-A'lâm kamûsu terâcimi li-eşheri'rricâl ve'n-nisâ*. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-İlim li'l-Melâyîn, 15. Basım, 2002.

Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-'irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Kâhire: Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî, 3. Basım, ts.

Comparison of Medjelle-yi Ahkâm-i ‘Adliyye’s Manuscript Text and Dustûr Text

Cemalettin ŞEN*

Abstract

Medjelle-yi Ahkâm-i ‘Adliyye, one of the first laws prepared on the basis of Islamic law, has formed the ground of many discussions even after it was abolished. For this reason, Medjelle has been included as the subject or source of many scientific studies, especially in the field of fiqh and law. Two important texts belonging to Medjelle stand out on the basis of these studies: Manuscript Text approved by the Sultan and the official Dustûr Text based on this text. But there are differences between the Manuscript Text and the Dustûr Text to the extent that some expressions. Sometimes it is observed that some of the expressions that should exist are not present in the mentioned texts. In some expressions, there are obvious errors in both texts. It has been necessary to make a comparison between the two most important texts in order to create the most accurate Medjelle text that can solve these problems. In this article, the findings obtained as a result of the meticulous comparison of the two texts about Medjelle were shared with the scientific world. Thus, it is hoped that studies on Medjelle will be instrumental in achieving more reliable and more accurate results.

Keywords: Islamic Law, Medjelle, Manuscript, Dustûr, Comparison.

Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye’nin Yazma Metni ile Düstur Metni’nin Karşılaştırılması

Cemalettin ŞEN

* Assist. Prof. Dr., Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Studies, Department of Islamic Law, Bolu, Turkey.

Dr. Öğr. Üyesi, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Anabilim Dalı, Bolu, Türkiye.

c.sen1@hotmail.com

ORCID 0000-0002-3999-5426

Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 03 May / 03 Mayıs 2022

Accepted / Kabul Tarihi: 30 June / 30 Haziran 2022

Published / Yayın Tarihi: 28 July / 28 Temmuz 2022

Volume / Cilt: 9; Issue / Sayı: 18 Pages / Sayfa: -776-813

Suggested ISNAD Citation: Cemalettin ŞEN, “Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye’nin Yazma Metni ile Düstur Metni’nin Karşılaştırılması”, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/18 (Temmuz-July 2022), 776-813.

www.dergipark.org.tr

Öz

İslâm hukuku esas alınarak hazırlanan ilk kanunlardan biri olan Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye, ilga edildikten sonra da pek çok tartışmanın zeminini oluşturmuştur. Bu nedenle Mecelle'ye özellikle fıkıh ve hukuk alanında çok sayıda bilimsel çalışmanın konusu veya kaynağı olarak yer verilmiştir. Söz konusu çalışmaların temelinde Mecelle'ye ait iki önemli metin göze çarpar: Padişah tarafından onaylanan Yazma Metin ve bu metni esas almış olan resmî nitelikli Düstur Metni. Fakat Yazma Metin ve Düstur Metni arasında bazı ifadeler arasında farklılıklar bulunmaktadır. Bazen de kimi var olması gereken ifadelerin söz konusu metinlerde mevcut olmadığı gözlemlenmektedir. Kimi ifadelerde ise her iki metinde de bariz hatalar göze çarpmaktadır. Bu sorunları çözebilecek, doğruya en yakın Mecelle metnini oluşturmak için en önemli iki metin arasında mukayese yapmak zorunlu olmuştur. Bu makalede, Mecelle ile ilgili söz konusu iki metnin titizlikle karşılaştırılması sonucunda elde edilen bulgular bilim dünyasıyla paylaşılmıştır. Böylece Mecelle'ye ilişkin yapılacak çalışmalarda daha güvenilir ve daha doğru sonuçlara ulaşılmasına vesile olunması umulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Mecelle, Yazma, Düstur, Karşılaştırma.

GİRİŞ

Yazılılık, kanunların temel niteliklerinden biridir.¹ Bu nedenle her kanun bir metin hâlinedir.² Kanunların yazılı olması, içerdikleri hükümlerin şekil bakımından tam anlamıyla korunmasını sağlar. Çünkü sözler uçar, yazılanlar kalır. (Verba volant, scripta manent.)³ Fakat kanunların yazılı olmasının getirdiği kazanım, metindeki hatalar ve kusurlar sebebiyle dezavantaja dönüşebilir. Zira söz konusu hatalar ve kusurlar, düzeltilmedikleri sürece yayılmaya devam eder. Hatta kimi zaman gerekli düzeltmeler yapılsa bile ilgili kanun hakkında ortaya konulan bilimsel çalışmalarda aynen aktarılan hatalar ve kusurlar kalıcı bir hâl alır.

Hatasız ve kusursuz bir kanun metni ortaya koymak neredeyse imkânsızdır. Şekil ve/veya içerik açısından az da olsa tenkit edilmeyen ya da tâtîle uğramayan kanun metni yok denecek kadar azdır. Hazırlanış süreci özenle yürütülmüş olsa dahi kanun metinlerinde imla, dil, mantık, tarih, hukuk vb. bilimsel alanlar açısından bakıldığında hata ve kusur tespit etmek çoğu zaman mümkündür.⁴

¹ Erhan Adal, *Hukukun Temel İlkeleri El Kitabı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Akademisi Yayınları, 1985), 22; Kemal Gözler, *Hukuka Giriş* (Bursa: Ekin Basım Yayın Dağıtım, 2011), 147.

² Mukbil Özyörük, *Hukuka Giriş* (Ankara: Ege Matbaası, 1959), 129.

³ Belgin Erdoğan, (drl.), *Hukukta Latince Teknik Terimler Özlü Sözlük* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011), 152.

⁴ Örneğin 5237 sayılı Türk Ceza Kanunu'nda "din ile ilgili" anlamındaki "dini" kelimesi, sadece bir yerde (md. 158/1-a) doğru olarak; fakat on bir yerde (md. 76/1, 77/1, 115/1, 115/2, 115/2, 125/3-b, 135/2, 153/3, 216/3, 219/1, 219/4) düzeltme işareti kullanılmaksızın "dini" şeklinde yanlış olarak yazılmıştır. bk. Türk Ceza Kanunu, *Resmî Gazete* 25611 (12 Ekim 2004), Kanun No. 5237. Hâlbuki bu sözcükteki nispet eki olan "î"nin, belirtme durumu ve iyelik eki olan "i" ile karışmasını önlemek için kullanılması gerekirdi.

Kanun metinlerinde görülen hata ve kusurları sıfırlamak genelde ulaşılmaması oldukça zor bir hedef olsa bile bunları en aza indirmek imkân dâhilindedir. Bu olasılığın gerçeğe dönüşmesi, titiz ve sabır dolu bir çalışmanın yanı sıra yüksek ve devamlı bir dikkati zorunlu kılar.

Hataların ve kusurların varlığı sorunu, İslâm hukuku esas alınmak suretiyle hazırlanan ilk kanunlardan biri⁵ olan ve külli kaidelerin yanı sıra borçlar, eşya ve yargılama hukukuna ilişkin pek çok hükmü düzenleyen *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye* için de geçerlidir. *Mecelle*, hukuki açıdan mülga bir kanun⁶ olsa da özellikle fıkhi açıdan etkisini hâlen devam ettiren çok önemli bir eserdir. Üstelik tespit edebildiğimiz kadarıyla *Mecelle*'nin temel metinleri üzerinde hataların, kusurların ve farklılıkların belirlenmesine yönelik bütüncül bir çalışma henüz yapılmamıştır. Dolayısıyla böyle bir karşılaştırmanın yapılması, söz konusu bilimsel boşluğun doldurulması adına zorunluluk hâline gelmiştir.

Makalemizde *Mecelle*'nin en önemli iki metnini bütün olarak mukayese etmek suretiyle iki metin arasındaki farklılıklar ile bu metinlerde karşılaşılan hata ve kusurların ortaya konulması amaçlanmıştır. Söz konusu metinler, 1869-1876 yılları arasında dönemin padişahı tarafından onaylanan *Yazma Metin*⁷ ile bu metin esas alınarak hazırlanmış olan resmî nitelikli⁸ *Düstur Metni*'dir.⁹

Makalemizin sınırlandırılması bağlamında şu hususlar dikkate alınmıştır: *Yazma Metin*'de var olan fakat yürürlükten kaldırıldığı için *Düstur Metni*'ne alınmayan Kitâb-ı Vedâ, çalışmamızın kapsamı dışında tutulmuştur. Söz konusu kitap yerine yürürlüğe giren Kitâb-ı Emânât,¹⁰ *Düstur Metni*'nde mevcut olmasına rağmen *Yazma Metin*'de yer almamaktadır. Yaptığımız tüm araştırmalara rağmen Kitâb-ı Emânât'ın yazma metnine ulaşamadık. Ancak meşhur Türk hukukçusu Ebül'ulâ Mardin'in (1881-1957) *Medeni Hukuk Cephesinden Ahmed Cevdet Paşa*¹¹ adlı eserinde bu kitabın 762, 831 ve 832. maddelerini içeren ilk ve son sayfalarının fotoğraflarına ulaştık. Çalışmamızda bu iki sayfayı göz önünde

⁵ Mehmet Akif Aydın, "Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/231.

⁶ *Mecelle*, 19 Haziran 1926 (8 Zilhicce 1344) tarihinde 864 sayılı kanunun 43. maddesiyle yürürlükten kaldırılmıştır. bk. Kânûn-ı Medenînin Sûret-i Mer'iyet ve Şekl-i Tatbîki Hakkında Kanun, *Resmî Gazete* 402 (19 Haziran 1926), Kanun No. 864, md. 43.

⁷ Bu makalede, İstanbul Müftülük Kütüphanesindeki Yazma-Fıkıh bölümü 352-362 numaralı *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye* metinlerinin 2019 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yayınlanmış olan tıpkıbasımı esas alınmıştır. bk. *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019), c. 1 ve c. 2.

⁸ Mehmet Akif Aydın, "Düstur", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10/48.

⁹ *Düstur*'un 1. tertibinin 1, 3 ve 4. ciltlerinde yayınlanan *Mecelle* metni esas alınmıştır. bk. *Düstur*, 1. Tertip, 1. Cilt (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1289/1872), 30-164; *Düstur*, 1. Tertip, 3. Cilt (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1293/1876), 38-147 ve 399-425; *Düstur*, 1. Tertip, 4. Cilt (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1296/1879), 93-125.

¹⁰ Cevdet Paşa, *Ma'rûzât*, haz. Yusuf Halaçoğlu (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1980), 206.

¹¹ Ebül'ulâ Mardin, *Medeni Hukuk Cephesinden Ahmed Cevdet Paşa* (Ankara: Adalet Bakanlığı Yayınları, 2021), 320, 323.

bulundurduk. Dolayısıyla Kitâb-ı Emânât'ın 763-830. maddeleri sadece *Düstur Metni* esas alınarak incelenmiştir.

Giriş ve iki bölümden oluşan çalışmamızın birinci bölümünde kavramsal çerçeve ve sistem hakkında bilgi verilecektir. İkinci bölümde ise *Yazma Metin* ile *Düstur Metni* arasındaki karşılaştırma neticesinde elde edilen bulgular listelenecektir.

1. Kavramsal Çerçeve ve Sistem

Bu bölümde, çalışmamızda kullandığımız bazı kavramların tanımları, sembolleri ve kısaltmaları üzerinde durulacak; karşılaştırmada esas aldığımız sistem ve temel ilkeler açıklanacaktır. Bu yönüyle birinci bölüm, ikinci bölümdeki listelerin daha kolay ve doğru anlaşılmasını sağlayacaktır:

1.1. Karşılaştırma Odağı: Odak

Karşılaştırma odağı (kısaca odak), *Mecelle'*ye ilişkin *Yazma Metin* (kısaca *Yazma*) ile *Düstur Metni* (kısaca *Düstur*) arasında yapılan mukayesede esas alınan temel ölçütlerin her biridir. Çalışmamız 9 odak etrafında şekillenmiştir. Söz konusu odakların belirlenmesinde bir ifadenin bir metinde var olup olmaması, doğru olup olmaması ve iptal edilmişliği göz önünde bulundurulmuştur.

Meselelere ait listenin takibini kolaylaştırmak amacıyla odakların her biri için bir büyük harf sırayla sembol olarak atanmıştır. Makalemizde belirlenen semboller ve ilgili odaklar aşağıdadır:

A: *Yazma'*da olup *Düstur'*da olmayan ifadeler.

B: *Yazma'*da olmayıp *Düstur'*da olan ifadeler.

C: Hem *Yazma'*da hem *Düstur'*da olmayan ifadeler.¹²

D: Hem *Yazma'*da hem *Düstur'*da doğru ama farklı olan ifadeler.

E: Sadece *Düstur'*da yanlış olan/tercih etmediğimiz ifadeler.

F: Sadece *Yazma'*da yanlış olan/tercih etmediğimiz ifadeler.

G: Hem *Yazma'*da hem *Düstur'*da yanlış olan/tercih etmediğimiz ifadeler.

¹² C ve G odaklarıyla ilgili haklı olarak şu soru sorulabilir: "Bu makalede iki metin karşılaştırılıyor. Fakat nasıl oluyor da bu metinleri aşan gölge bir metin varmışçasına ikisinde de olmayan veya yanlış olan/tercih edilmeyen ifadelerden bahsediliyor?" Cevap: Öncelikle ifade etmeliyiz ki, iki metin bir bütün olarak ele alındığında *Mecelle'*ye ait özgün ve tutarlı bir sistemin varlığı fark edilir. Bu sistemde herhangi bir sıra dışılık olması durumunda da bir eksikliğin veya yanlışlığın meydana geldiği sonucuna rahatlıkla ulaşılır. Örneğin iki metinde de her madde, 1'den itibaren 1851'e kadar sırayla numaralandırılmıştır. Fakat 1633 ve 1635 numaralı maddelerin arasındaki maddenin numarası her iki metinde de yazılmamıştır. Aradaki maddenin numarasının 1634 olduğunu, fakat unutulduğu için yazılmadığını söylemek hiç de zor değildir. İkinci olarak, bazen her iki metinde de kimi ifadelerin hatalı olarak yazıldığı, cümlenin anlam bütünlüğünü bozmasından veya genel kesin bilgilere aykırılığından anlaşılacaktır. Meselâ her iki metinde 1126 numaralı maddede geçen "tasarruf-ı emlâk" «تصرف املاك» ifadesinin "tasarruf-ı müllâk" «تصرف ملاك» olması gerekir. Çünkü söz konusu maddede ortak mal "sahiplerinin" kendilerine ait hissede tasarruf etmelerinden bahsedilmektedir. Ayrıca tespit edebildiğimiz kadarıyla fıkıh kaynaklarında sadece ikinci ifadeye yer verilmektedir. Örnekler için bk. Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1982), 5/267; Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî ez-Zeylaî, *Tebyînu'l-hakâik* (Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1315), 5/100.

H: *Yazma*'da olmayıp *Düstur*'da yanlış olan/tercih etmediğimiz ifadeler.

I: *Yazma*'da üzeri çizili olan ama *Düstur*'da mevcut olmayan ifadeler.

1.2. Mesele

Mesele (ms.), *Yazma Metin* ile *Düstur Metni* arasında odaklar göz önünde bulundurularak yapılan karşılaştırma neticesinde tespit edilen sorunlu durumların her biridir. Çalışmamızda toplam 560 mesele listelenmiştir.

1.3. Madde

Madde (md.), *Mecelle*'nin, her biri başlı başına hüküm veya hükümler ortaya koyan, toplamda 1851 adet olan bütünlerinin her biridir. Her meselenin ilgili olduğu madde numarası, listede yay ayrıç içinde belirtilmiştir.

1.4. Satır

Satır, *Mecelle*'nin sayfaları üzerindeki ifade veya ifadelerden oluşan dizilerin her biridir. Satırlar belirtilirken sırayla şu şekilde bir yol izlenmiştir:

(1) Madde numarasından sonra alt çizgi () konulmuştur.

(2) *Yazma Metin*'e ait satır numarası veya numaraları yazılmıştır.

(3) Eğik çizgi (/) konulmuştur.

(4) *Düstur Metni*'ne ait satır numarası veya numaraları yazılmıştır.

(5) Satır numaraları birden fazla ise iki sayı arasına kısa çizgi (-) konulmuştur.

(6) Kitâb-ı Emânât'ın yazma metninin ulaşamadığımız sayfalarına ait satırlar hakkında soru işareti (?) konulmuştur.

(7) Madde yan başlıkları yani "Madde" ifadeleri ve madde numaraları, satır hesabına katılmadığı için sıfır (0) rakamıyla gösterilmiştir.

(8) Başlıklar, mühür bilgileri vs. madde metinlerinin dışındaki ifadelerin satır numaraları yerine geçmek üzere hangi maddenin yakınındaysa o maddeyle ilişkilendirilerek "üstü" veya "altı" ifadeleri yazılmıştır.

(9) Metinlerden birinde olup diğerinde olmayan ifadelerin satır numaraları, o ifade ilgili metinde olsaydı nerede olacaktı şeklinde düşünülerek farazi olarak belirtilmiştir.

1.5. Alıntı

Yazma Metin veya *Düstur Metni*'nden yapılan Osmanlıca alıntılarda ve bunların Latin harfleriyle yazılan karşılıklarında iktibas işareti "« »" kullanılmıştır. Metinlerin Türkçe okunuşlarında zaten Arap harfleriyle de yazılmış oldukları için çeviri yazı (transkripsiyon) alfabesi kullanılmamıştır. Alıntılarda maddenin bir parçası iktibas edildiği durumlarda sadece Türkçe okunuşlarda üç nokta (...) kullanılmıştır.

1.6. Kitap İsimlerinin Yazılışı

Mecelle'deki kitap isimlerinin Kitâbü'l-büyû' (كتاب البيوع) vb. biçimde Arapça bir terkip hâlinde değil, Kitâb-ı Büyû (كتاب بيوع) vb. şekilde Osmanlıca bir terkip olarak yazılmasını tercih ettik. Çünkü *Yazma Metin*'de Kitâb-ı İkrâr (كتاب اقرار) (bu kitabın ilk sayfasının hemen öncesindeki sayfada) ve Kitâb-ı Şirket (كتاب شركة) (bu kitabın ilk sayfasının

hemen öncesindeki sayfada) başlıkları vardır. Ayrıca Osmanlıca bir metnin başlığının Osmanlıca olması çok daha uygundur.¹³ Üstelik her iki metinde de ilk ana kısmın başlığı, el-Mukaddime (المقدمة) şeklinde Arapça olarak değil, Mukaddime (مقدمه) şeklinde Osmanlıca olarak yazılmıştır. Ayrıca kitap isimleri her iki metinde de Osmanlıca olarak geçmektedir. Örneğin 1536. maddede Kitâb-ı Sulh (كتاب صلح), 1576. maddede Kitâb-ı Hacir (كتاب حجر) ve 1618. maddede Kitâb-ı Kazâ (كتاب قضا).

1.7. Bazı Kelimelerin Osmanlıca Yazılışları

"Alacaklı, borç veren" mânasına gelen "dâin" (دائن) ve "dâyin" (داین) sözcükleri, eş anlamlı olup¹⁴ ikisi de her iki metinde kullanılmaktadır. Fakat güvenilir Osmanlıca sözlüklerde¹⁵ ilk şekilde yazılmıştır. Ayrıca dilimize Arapçadan geçen aynı kalıptaki bâin, câiz, fâiz, kâim ve sâim gibi kelimelere uyum açısından "dâin" (دائن) ifadesini tercih ettik.

"Değirmen" sözcüğünün (دكرمن) ve (دكرمان) yazılışları arasında anlam farkı yoktur.¹⁶ Fakat ünlü dil bilgini ve yazar Şemseddin Sâmî'nin (1850-1904) ilk şekilde ısrar etmesi ve hatta (دكرمان) biçiminde yazmayı anlamsız bulması¹⁷ nedeniyle "değirmen" (دكرمن) kullanımını tercih ettik.

Her iki metinde ve güvenilir Osmanlıca sözlüklerde¹⁸ "kimse", (كمسه) ve (كيمسه); "kimesne" de (كمسنه) ve (كيمسنه) şekillerinde yazıldığı için belirtilen dört kullanım da doğru kabul edilmiştir.

"Mühâyee" kelimesinin (مهاياه) biçiminde değil, (مهايئه) şeklinde yazılmasını tercih ettik.¹⁹ Çünkü güvenilir Osmanlıca sözlüklerde²⁰ "mühâyee" ikinci şekilde yazılmaktadır. Üstelik her iki metinde md. 1174-1191'de mühâyee konusu işlenirken sürekli (مهايئه) kullanımını tercih edilmiştir.

1.8. Mühür Sahiplerine Ait Bilgiler

¹³ Tercihimiz bu yönde olmakla beraber Osmanlıca kaleme alınmış bazı fıkıh eserlerinde bölüm başlıklarının Arapça terkip hâlinde yazıldığı görülmektedir. Örnekler için bk. Mehmed Zihni Efendi, *Ni'met-i İslâm* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1316), 46, 287.

¹⁴ Yaşar Çağbayır, *Ötüken Türkçe Sözlük: Orhun Yazıtlarından Günümüze Türkiye Türkçesinin Söz Varlığı* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2007), 1/1079, 1119; Mehmet Akif Aydın, "Borç". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 6/285; a.mlf., "Deyn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 9/266.

¹⁵ Örneğin bk. Şemseddin Sâmî, "Dâin", *Kâmûs-ı Türkî* (İstanbul: İkdâm Matbaası, 1317-1318), 1/602.

¹⁶ Ebüzziyâ Mehmed Tefrik, "Değirmen", *Lugat-ı Ebüzziyâ* (İstanbul: Matbaa-i Ebüzziyâ, 1306), 479.

¹⁷ Şemseddin Sâmî, "Değirmen", 1/614.

¹⁸ Örneğin bk. Şemseddin Sâmî, "Kimse", "Kîmse", 2/1183, 1226-1227.

¹⁹ Arapça dil bilgisi kurallarına göre kelime ortasındaki fethalı hemzenin öne de fethalı ise elif desteği üzerinde yazılır. bk. Hüseyin Günday – Şener Şahin, *Arapça Dilbilgisi: Nahiv Bilgisi* (İstanbul: Alfa Yayınları, 2009), 758; İsmail Durmuş, "Hemze", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 17/193. Bu durumda (مهايئه), nahiv açısından doğru görünmektedir. Fakat bizim karşılaştığımız metinler Osmanlıca metinlerdir. Dolayısıyla bu metinlerin yazılması hususunda, Osmanlı Türkçesinin imlasına göre hareket etmek daha uygundur. Bu durumda Osmanlıca sözlüklere müracaat edilmesi gerekmektedir.

²⁰ Örneğin bk. Şemseddin Sâmî, "Mühâye'e", 2/1436.

Mukaddime ile Kitâb-ı Evvel, padişahın onayına birlikte arz edildiği için mühür sahiplerine ait bilgilerin *Yazma Metni*'de sadece ikincisinde olmasının bir hata sayılmayabileceği gözden kaçırılmamalıdır. Çünkü anlaşılan o ki peyderpey hazırlanan *Mecelle*, aslında tek bir eser olarak tasarlanmıştır.

2. Karşılaştırma Odakları ve Meseleler

Bu bölümde, 9 karşılaştırma odağı temelinde toplam 560 mesele listelenecektir. Her odağın listesi, *Mecelle*'nin maddelerinin tertip sırasına göre dizilmiştir.

2.1. Yazma'da Olup Düstur'da Olmayan İfadeler

Yazma Metni'de olup *Düstur Metni*'nde olmayan ifadelere ilişkin 104 mesele, "A" harfiyle sembolize edilerek aşağıda listelenmiştir:

ms.001-A.001-(md. 1'in üstü). «Bismillâhirrahmânirrahîm» «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» sadece *Yazma*'da vardır.

ms.002-A.002-(md. 385_1/1). «... ve...» «و» sadece *Yazma*'da vardır.

ms.003-A.003-(md. 394_13/13). «... da...» «ده» sadece *Yazma*'da vardır.

ms.004-A.004-(md. 403_1/2). «... da...» «ده» sadece *Yazma*'da vardır.

ms.005-A.005-(md. 403'ün altı). Mühür sahipleri bilgisi, sadece *Yazma*'da vardır.

ms.006-A.006-(md. 403'ün altı). Mühürler 7 adet olup sadece *Yazma*'da vardır.

ms.007-A.007-(md. 404'ün üstü). «Bismillâhirrahmânirrahîm» «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» sadece *Yazma*'da vardır.

ms.008-A.008-(md. 404'ün üstü). «Mûcebince Amel Oluna» «موجبجه عمل اولنه» sadece *Yazma*'da vardır.

ms.009-A.009-(md. 529_11/11). «... Ve...» «و» sadece *Yazma*'da vardır.

ms.010-A.010-(md. 546_4/4). «... de...» «ده» sadece *Yazma*'da vardır.

ms.011-A.011-(md. 611'in altı). Mühür sahipleri bilgisi, sadece *Yazma*'da vardır.

ms.012-A.012-(md. 611'in altı). Mühürler 7 adet olup sadece *Yazma*'da vardır.

ms.013-A.013-(md. 612'nin üstü). «Bismillâhirrahmânirrahîm» «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» sadece *Yazma*'da vardır.

ms.014-A.014-(md. 612'nin üstü). «Mûcebince Amel Oluna» «موجبجه عمل اولنه» sadece *Yazma*'da vardır.

ms.015-A.015-(md. 631_7/7). «... de...» «ده» sadece *Yazma*'da vardır.

ms.016-A.016-(md. 636_5/5). «... de...» «ده» sadece *Yazma*'da vardır.

ms.017-A.017-(md. 651_1/1). «... de...» «ده» sadece *Yazma*'da vardır.

ms.018-A.018-(md. 654_1/1). «... de...» «ده» sadece *Yazma*'da vardır.

ms.019-A.019-(md. 657_5/5). «... da...» «ده» sadece *Yazma*'da vardır.

ms.020-A.020-(md. 658_5/4). «... bâyie...» «بايعه» sadece *Yazma*'da vardır.

ms.021-A.021-(md. 666_6/5). «... yine...» «ينه» sadece *Yazma*'da vardır.

ms.022-A.022-(md. 672'nin altı). Mühürler 6 adet olup sadece *Yazma*'da vardır.

ms.023-A.023-(md. 673'ün üstü). «Bismillâhirrahmânirrahîm» «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» sadece *Yazma*'da vardır.

ms.024-A.024-(md. 673'ün üstü). «Mûcebince Amel Oluna» «مُوجِبِنَجِهْ عَمَلْ أَوْلَنَهْ» sadece *Yazma*'da vardır.

ms.025-A.025-(md. 682_1/2). «... de...» «ده» sadece *Yazma*'da vardır.

ms.026-A.026-(md. 693_5/4). «... de...» «ده» sadece *Yazma*'da vardır.

ms.027-A.027-(md. 700'ün altı). Mühürler 6 adet olup sadece *Yazma*'da vardır.

ms.028-A.028-(md. 701'in üstü). «Bismillâhirrahmânirrahîm» «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» sadece *Yazma*'da vardır.

ms.029-A.029-(md. 701'in üstü). «Mûcebince Amel Oluna» «مُوجِبِنَجِهْ عَمَلْ أَوْلَنَهْ» sadece *Yazma*'da vardır.

ms.030-A.030-(md. 761'in altı). Mühürler 9 adet olup sadece *Yazma*'da vardır.

ms.031-A.031-(md. 762'nin üstü). «Bismillâhirrahmânirrahîm» «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» sadece *Yazma*'da vardır.

ms.032-A.032-(md. 762'nin üstü). «Mûcebince Amel Oluna» «مُوجِبِنَجِهْ عَمَلْ أَوْلَنَهْ» sadece *Yazma*'da vardır.

ms.033-A.033-(md. 832'nin altı). Mühür sahipleri bilgisi: *Yazma*'da 9 mühür sahibinin Cevdet Paşa dışındaki 8'i hakkında bilgi vardır. *Düstur*'da ise zaten mühür sahiplerine ait herhangi bir bilgi yoktur.

ms.034-A.034-(md. 832'nin altı). Mühürler 9 adet olup sadece *Yazma*'da vardır.

ms.035-A.035-(md. 833'ün üstü). «Bismillâhirrahmânirrahîm» «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» sadece *Yazma*'da vardır.

ms.036-A.036-(md. 833'ün üstü). «Mûcebince Amel Oluna» «مُوجِبِنَجِهْ عَمَلْ أَوْلَنَهْ» sadece *Yazma*'da vardır.

ms.037-A.037-(md. 880'in altı). Mühür sahipleri bilgisi: *Yazma*'da 9 mühür sahibinin Cevdet Paşa dışındaki 8'i hakkında bilgi vardır. *Düstur*'da ise zaten mühür sahiplerine ait herhangi bir bilgi yoktur.

ms.038-A.038-(md. 880'in altı). Mühürler 9 adet olup sadece *Yazma*'da vardır.

ms.039-A.039-(md. 881'in üstü). «Bismillâhirrahmânirrahîm» «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» sadece *Yazma*'da vardır.

ms.040-A.040-(md. 881'in üstü). «Mûcebince Amel Oluna» «مُوجِبِنَجِهْ عَمَلْ أَوْلَنَهْ» sadece *Yazma*'da vardır.

ms.041-A.041-(md. 910_5/5). «... bir...» «بر» sadece *Yazma*'da vardır.

ms.042-A.042-(md. 926_3/3). «... temel...» «تمل» sadece *Yazma*'da vardır. Bu ifade, önce ve sonrasındaki iki kelimenin arasında hemen altta olup çok küçük olduğu için kesin olarak okunamamaktadır. Fakat "temel" olarak okunması mümkündür.

ms.043-A.043-(md. 940'ın altı). Mühür sahipleri bilgisi: *Yazma*'da 9 mühür sahibinin Cevdet Paşa ve Ömer Hulûsi Efendi dışındaki 7'si hakkında bilgi vardır. *Düstur*'da ise zaten mühür sahiplerine ait herhangi bir bilgi yoktur.

ms.044-A.044-(md. 940'ın altı). Mühürler 9 adet olup sadece *Yazma*'da vardır.

ms.045-A.045-(md. 941'in üstü). «Bismillâhirrahmânirrahîm» «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» sadece *Yazma*'da vardır.

ms.046-A.046-(md. 941'in üstü). «Mûcebince Amel Oluna» «موجبجه عمل اولنه» sadece *Yazma*'da vardır.

ms.047-A.047-(md. 1025_1/1). «... mal...» «مال» sadece *Yazma*'da vardır.

ms.048-A.048-(md. 1044_2/2). «... ve...» «و» sadece *Yazma*'da vardır.

ms.049-A.049-(md. 1044'ün altı). Mühür sahipleri bilgisi: *Yazma*'da 6 mühür sahibinin Cevdet Paşa dışındaki 5'i hakkında bilgi vardır. *Düstur*'da ise zaten mühür sahiplerine ait herhangi bir bilgi yoktur.

ms.050-A.050-(md. 1044'ün altı). Mühürler 6 adet olup sadece *Yazma*'da vardır.

ms.051-A.051-(md. 1045'in üstü). «Bismillâhirrahmânirrahîm» «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» sadece *Yazma*'da vardır.

ms.052-A.052-(md. 1045'in üstü). «Mûcebince Amel Oluna» «موجبجه عمل اولنه» sadece *Yazma*'da vardır.

ms.053-A.053-(md. 1045'in üstü). «Kitâb-ı Şirket» «کتاب شرکت» sadece *Yazma*'da vardır.

ms.054-A.054-(md. 1212_4/4). «... bir...» «بر» sadece *Yazma*'da vardır.

ms.055-A.055-(md. 1222_2/3). «... ve...» «و» sadece *Yazma*'da vardır.

ms.056-A.056-(md. 1284_3/3). «... vesairelerini...» «وسائره لرینی» sadece *Yazma*'da vardır.

ms.057-A.057-(md. 1448'in altı). Mühür sahipleri bilgisi, sadece *Yazma*'da vardır.

ms.058-A.058-(md. 1448'in altı). Mühürler 6 adet olup sadece *Yazma*'da vardır.

ms.059-A.059-(md. 1449'un üstü). «Bismillâhirrahmânirrahîm» «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» sadece *Yazma*'da vardır.

ms.060-A.060-(md. 1449'un üstü). «Mûcebince Amel Oluna» «موجبجه عمل اولنه» sadece *Yazma*'da vardır.

ms.061-A.061-(md. 1529_2/2). «... de...» «ده» sadece *Yazma*'da vardır.

ms.062-A.062-(md. 1530'un altı). Mühür sahipleri bilgisi, sadece *Yazma*'da vardır.

ms.063-A.063-(md. 1530'un altı). Mühürler 5 adet olup sadece *Yazma*'da vardır.

ms.064-A.064-(md. 1531'in üstü). «Bismillâhirrahmânirrahîm» «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» sadece *Yazma*'da vardır.

ms.065-A.065-(md. 1531'in üstü). «Mûcebince Amel Oluna» «موجبجه عمل اولنه» sadece *Yazma*'da vardır.

ms.066-A.066-(md. 1571'in altı). Mühürler 5 adet olup sadece *Yazma*'da vardır.

ms.067-A.067-(md. 1572'nin üstü). «Bismillâhirrahmânirrahîm» «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» sadece *Yazma*'da vardır.

ms.068-A.068-(md. 1572'nin üstü). «Mûcebince Amel Olunsun» «موجبته عمل اولنسون» sadece *Yazma*'da vardır.

ms.069-A.069-(md. 1572'nin üstü). «Kitâb-ı İkrâr» «کتاب اقرار» sadece *Yazma*'da vardır.

ms.070-A.070-(md. 1591_6/7). «... de...» «ده» sadece *Yazma*'da vardır.

ms.071-A.071-(md. 1594_3/3). «... ve...» «و» sadece *Yazma*'da vardır.

ms.072-A.072-(md. 1610_14/12). «... eğer...» «اگر» sadece *Yazma*'da vardır.

ms.073-A.073-(md. 1612'nin altı). Mühür sahipleri bilgisi, sadece *Yazma*'da vardır.

ms.074-A.074-(md. 1612'nin altı). Mühürler 8 adet olup sadece *Yazma*'da vardır.

ms.075-A.075-(md. 1613'ün üstü). «Bismillâhirrahmânirrahîm» «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» sadece *Yazma*'da vardır.

ms.076-A.076-(md. 1613'ün üstü). «Mûcebince Amel Olunsun» «موجبته عمل اولنسون» sadece *Yazma*'da vardır.

ms.077-A.077-(md. 1634_4/3). «... da...» «ده» sadece *Yazma*'da vardır.

ms.078-A.078-(md. 1635_4/4). «... de...» «ده» sadece *Yazma*'da vardır.

ms.079-A.079-(md. 1659_4/4). «... ve...» «و» sadece *Yazma*'da vardır.

ms.080-A.080-(md. 1667_6-8/5-7). «... (Bundan ... vardır.)...» «(بوندن ... واردر)» yay ayrıçlar sadece *Yazma*'da vardır.

ms.081-A.081-(md. 1675'in altı). Mühür sahipleri bilgisi, sadece *Yazma*'da vardır.

ms.082-A.082-(md. 1675'in altı). Mühürler 8 adet olup sadece *Yazma*'da vardır.

ms.083-A.083-(md. 1676'nın üstü). «Bismillâhirrahmânirrahîm» «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» sadece *Yazma*'da vardır.

ms.084-A.084-(md. 1676'nın üstü). «Mûcebince Amel Olunsun» «موجبته عمل اولنسون» sadece *Yazma*'da vardır.

ms.085-A.085-(md. 1690_3/2). «... ile...» «ایله» sadece *Yazma*'da vardır.

ms.086-A.086-(md. 1693_5/4). «... iddia...» «ادعا» sadece *Yazma*'da vardır.

ms.087-A.087-(md. 1708_7/6). «... müddeî...» «مدعی» sadece *Yazma*'da vardır.

ms.088-A.088-(md. 1715_3/3). «... bir...» «بر» sadece *Yazma*'da vardır.

ms.089-A.089-(md. 1740'ın üstü). «Fasl-ı...» «فصل» sadece *Yazma*'da vardır.

ms.090-A.090-(md. 1757_1/1). «... mutlak...» «مطلق» sadece *Yazma*'da vardır.

ms.091-A.091-(md. 1760_8/7). «... dahi...» «دخی» sadece *Yazma*'da vardır.

ms.092-A.092-(md. 1777_2/2). «... da...» «ده» sadece *Yazma*'da vardır.

ms.093-A.093-(md. 1777_2/2). «... mesîlin...» «مسئله» sadece *Yazma*'da vardır.

ms.094-A.094-(md. 1783'ün altı). Mühür sahipleri bilgisi, sadece *Yazma*'da vardır.

ms.095-A.095-(md. 1783'ün altı). Mühürler 8 adet olup sadece *Yazma*'da vardır.

ms.096-A.096-(md. 1784'ün üstü). «Bismillâhirrahmânirrahîm» «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» sadece *Yazma*'da vardır.

ms.097-A.097-(md. 1784'ün üstü). «Mûcebince Amel Olunsun» «موجبنجه عمل اولنسون» sadece *Yazma*'da vardır.

ms.098-A.098-(md. 1790_3/3). «... hakem...» «حکم» sadece *Yazma*'da vardır.

ms.099-A.099-(md. 1820_1/1). «... ânın...» «آنک» sadece *Yazma*'da vardır.

ms.100-A.100-(md. 1826_4/3). «... olan...» «اولان» sadece *Yazma*'da vardır.

ms.101-A.101-(md. 1834_2/2). «... dahi...» «دخی» sadece *Yazma*'da vardır.

ms.102-A.102-(md. 1846_3/2). «... bir...» «بر» sadece *Yazma*'da vardır.

ms.103-A.103-(md. 1851'in altı). Mühür sahipleri bilgisi, sadece *Yazma*'da vardır.

ms.104-A.104-(md. 1851'in altı). Mühürler 8 adet olup sadece *Yazma*'da vardır.

2.2. Yazma'da Olmayıp Düstur'da Olan İfadeler

Yazma Metni'de olmayıp *Düstur Metni*'nde olan ifadelere ilişkin 56 mesele, "B" harfiyle sembolize edilerek aşağıda listelenmiştir:

ms.105-B.001-(md. 1'in üstü). «Sûret-i Hatt-ı Hümâyun» «صورت خط همايون» sadece *Düstur*'da vardır.

ms.106-B.002-(md. 3_2/2). «... (bey' bi'l-vefâ)...» «بيع بالوفا» yay ayrıçlar sadece *Düstur*'da vardır.

ms.107-B.003-(md. 9_2/2). «... (şirket-i mudârebe)...» «شرکت مضاربه» yay ayrıçlar sadece *Düstur*'da vardır.

ms.108-B.004-(md. 96_1/1). «Bir...» «بر» sadece *Düstur*'da vardır.

ms.109-B.005-(md. 109_3/3). «... (Bâb-ı sâbi'e bak).» «باب سابعه باق» yay ayrıçlar sadece *Düstur*'da vardır.

ms.110-B.006-(md. 120_3/3). «... (bey')...» «بيع» yay ayrıçlar sadece *Düstur*'da vardır.

ms.111-B.007-(md. 124_2/2). «... (sâni')...» «صانع» yay ayrıçlar sadece *Düstur*'da vardır.

ms.112-B.008-(md. 124_2/2). «... (müstasni')...» «مستصنع» yay ayrıçlar sadece *Düstur*'da vardır.

ms.113-B.009-(md. 124_2/3). «... (masnû')...» «مصنوع» yay ayrıçlar sadece *Düstur*'da vardır.

ms.114-B.010-(md. 149_2/2). «... (rükn-i bey')...» «رکن بيع» yay ayrıçlar sadece *Düstur*'da vardır.

ms.115-B.011-(md. 162_1/1). «... (âkideyn)...» «عاقدين» yay ayrıçlar sadece *Düstur*'da vardır.

ms.116-B.012-(md. 169_4/4). «... (sattım)...» «صاتم» yay ayrıçlar sadece *Düstur*'da vardır.

ms.117-B.013-(md. 169_4/4). «... (aldım)...» «(الدم)» yay ayrıçlar sadece *Düstur*'da vardır.

ms.118-B.014-(md. 175_3/3). «... (bey'-i teâtî)...» «(بيع تعاطى)» yay ayrıçlar sadece *Düstur*'da vardır.

ms.119-B.015-(md. 188_1/2). «... dahi...» «دخى» sadece *Düstur*'da vardır.

ms.120-B.016-(md. 191_1/1). «... (ikâle)...» «(اقاله)» yay ayrıçlar sadece *Düstur*'da vardır.

ms.121-B.017-(md. 248_1/1). «(Yağmur yağdığı vakit)...» «(يغمر ياغديفى وقت)» yay ayrıçlar sadece *Düstur*'da vardır.

ms.122-B.018-(md. 386_1/1). «... ve...» «و» sadece *Düstur*'da vardır.

ms.123-B.019-(md. 612_2/2). «... ve...» «و» sadece *Düstur*'da vardır.

ms.124-B.020-(md. 623_2/1). «... (84 maddeye bak)...» «(٨٤ مادهيه باقى)» yay ayrıçlar sadece *Düstur*'da vardır.

ms.125-B.021-(md. 634'ün üstü). «Kefâlet-i Münecceze ve Muallaka ve Muzâfenin Hükümü Beyânındadır.» «كفالت منجزه ومعلقه ومضافه نك حكمى بياندهدر» sadece *Düstur*'da vardır.

ms.126-B.022-(md. 636_1/1). «Amma...» «اما» sadece *Düstur*'da vardır.

ms.127-B.023-(md. 672_4/3). «... ol...» «اول» sadece *Düstur*'da vardır.

ms.128-B.024-(md. 701'in üstü). «Kitâb-ı Hâmis» «كتاب خامس» sadece *Düstur*'da vardır.

ms.129-B.025-(md. 761'in altı). İrâde-i seniyye tarihi, sadece *Düstur*'da vardır.

ms.130-B.026-(md. 832'nin altı). İrâde-i seniyye tarihi, sadece *Düstur*'da vardır.

ms.131-B.027-(md. 880'in altı). İrâde-i seniyye tarihi, sadece *Düstur*'da vardır.

ms.132-B.028-(md. 898_2/2). «... ol...» «اول» sadece *Düstur*'da vardır.

ms.133-B.029-(md. 920_1/1). «... bi-gayri hakkın...» «بغير حق» sadece *Düstur*'da vardır.

ms.134-B.030-(md. 940'in altı). İrâde-i seniyye tarihi, sadece *Düstur*'da vardır.

ms.135-B.031-(md. 969_5/6). «... ve...» «و» sadece *Düstur*'da vardır.

ms.136-B.032-(md. 1075_10/11). «... yük...» «يوك» sadece *Düstur*'da vardır.

ms.137-B.033-(md. 1099_1/1). «... medyûndan...» «مديوندن» sadece *Düstur*'da vardır.

ms.138-B.034-(md. 1102_4/5). «... ve istihlâk...» «واستهلاك» sadece *Düstur*'da vardır.

ms.139-B.035-(md. 1161_1/1). «... kısmet...» «قسمت» sadece *Düstur*'da vardır.

ms.140-B.036-(md. 1264_0/0). «1264» «١٢٦٤» sadece *Düstur*'da vardır.

ms.141-B.037-(md. 1380_3/4). «... Ve...» «و» sadece *Düstur*'da vardır.

ms.142-B.038-(md. 1448'in altı). İrâde-i seniyye tarihi, sadece *Düstur*'da vardır.

ms.143-B.039-(md. 1468/1/1). «(1459)...» «(١٤٥٩)» yay ayrıçlar sadece *Düstur*'da vardır.

ms.144-B.040-(md. 1470_2/2). «... bir...» «بر» sadece *Düstur*'da vardır.

ms.145-B.041-(md. 1539_12/9). «... sulhu...» «صلحی» sadece *Düstur*'da vardır.
ms.146-B.042-(md. 1544_3/3). «... kendi...» «کندی» sadece *Düstur*'da vardır.
ms.147-B.043-(md. 1545'in üstü). «... Beyânındadır.» «بیاندهدر» sadece *Düstur*'da vardır.

ms.148-B.044-(md. 1549_1/1). «... vâki...» «واقع» sadece *Düstur*'da vardır.
ms.149-B.045-(md. 1571'in altı). İrâde-i seniyye tarihi, sadece *Düstur*'da vardır.
ms.150-B.046-(md. 1591_12/13). «... kadar...» «قدر» sadece *Düstur*'da vardır.
ms.151-B.047-(md. 1658_7/7). «... ve...» «و» sadece *Düstur*'da vardır.
ms.152-B.048-(md. 1660_1/1). «... ve...» «و» sadece *Düstur*'da vardır.
ms.153-B.049-(md. 1699_5/5). «... kuruş...» «غروش» sadece *Düstur*'da vardır.
ms.154-B.050-(md. 1714_4/3-4). «... ya al at veyahut biri...» «یا آل ات ویاخود بری» sadece *Düstur*'da vardır.

ms.155-B.051-(md. 1747_2/2). «... tarafından...» «طرفندن» sadece *Düstur*'da vardır.
ms.156-B.052-(md. 1749_3/3). «... hâsıla yemindir...» «حاصله یمندر» sadece *Düstur*'da vardır.

ms.157-B.053-(md. 1787_2/2). «... müddeînin...» «مدعینک» sadece *Düstur*'da vardır.
ms.158-B.054-(md. 1801_9/8). «... Ve...» «و» sadece *Düstur*'da vardır.
ms.159-B.055-(md. 1801_17/15). «... ol...» «اول» sadece *Düstur*'da vardır.
ms.160-B.056-(md. 1826_4/3). «... Ve...» «و» sadece *Düstur*'da vardır.

2.3. Hem Yazma'da Hem Düstur'da Olmayan İfadeler

Hem *Yazma Metin*'de hem *Düstur Metni*'nde olmayan ifadelere ilişkin 24 mesele, "C" harfiyle sembolize edilerek aşağıda listelenmiştir:

ms.161-C.001-(md. 100'ün altı). İrâde-i seniyye tarihi, iki metinde de yoktur.
ms.162-C.002-(md. 100'ün altı). Mühür sahipleri bilgisi, iki metinde de yoktur.
ms.163-C.003-(md. 100'ün altı). Mühürler, iki metinde de yoktur.
ms.164-C.004-(md. 101'in üstü). «Bismillâhirrahmânirrahîm» «بسم الله الرحمن الرحيم» iki metinde de yoktur.

ms.165-C.005-(md. 101'in üstü). «Sûret-i Hatt-ı Hümâyün» «صورت خط همایون» iki metinde de yoktur.

ms.166-C.006-(md. 101'in üstü). «Mûcebince Amel Oluna» «موجبجه عمل اولنه» iki metinde de yoktur.

ms.167-C.007-(md. 611'in altı). İrâde-i seniyye tarihi, iki metinde de yoktur.
ms.168-C.008-(md. 672'nin altı). İrâde-i seniyye tarihi, iki metinde de yoktur.
ms.169-C.009-(md. 672'nin altı). Mühür sahipleri bilgisi, iki metinde de yoktur.
ms.170-C.010-(md. 700'ün altı). İrâde-i seniyye tarihi, iki metinde de yoktur.
ms.171-C.011-(md. 700'ün altı). Mühür sahipleri bilgisi, iki metinde de yoktur.
ms.172-C.012-(md. 761'in altı). Mühür sahipleri bilgisi, iki metinde de yoktur.

ms.173-C.013-(md. 832'nin altı). Mühür sahipleri bilgisi: *Yazma*'da sadece Cevdet Paşa hakkında yoktur. *Düstur*'da ise zaten mühür sahiplerine ait herhangi bir bilgi yoktur.

ms.174-C.014-(md. 880'in altı). Mühür sahipleri bilgisi: *Yazma*'da sadece Cevdet Paşa hakkında yoktur. *Düstur*'da ise zaten mühür sahiplerine ait herhangi bir bilgi yoktur.

ms.175-C.015-(md. 940'ın altı). Mühür sahipleri bilgisi: *Yazma*'da sadece Cevdet Paşa ve Ömer Hulûsi Efendi hakkında yoktur. *Düstur*'da ise zaten mühür sahiplerine ait herhangi bir bilgi yoktur.

ms.176-C.016-(md. 941'in üstü). «Kitâb-ı Hacir ve İkrâh ve Şüf'a» «كتاب حجر واکراه و شفعه» iki metinde de yoktur.

ms.177-C.017-(md. 1044'ün altı). Mühür sahipleri bilgisi: *Yazma*'da sadece Cevdet Paşa hakkında yoktur. *Düstur*'da ise zaten mühür sahiplerine ait herhangi bir bilgi yoktur.

ms.178-C.018-(md. 1449'un üstü). «Kitâb-ı Vekâlet» «كتاب وکالت» iki metinde de yoktur.

ms.179-C.019-(md. 1531'in üstü). «Kitâb-ı Sulh ve İbrâ» «كتاب صلح و ابرا» iki metinde de yoktur.

ms.180-C.020-(md. 1571'in altı). Mühür sahipleri bilgisi, iki metinde de yoktur.

ms.181-C.021-(md. 1613'ün üstü). «Kitâb-ı Da'vâ» «كتاب دعوى» iki metinde de yoktur.

ms.182-C.022-(md. 1634_0/0). «1634» «١٦٣٤» iki metinde de yoktur.

ms.183-C.023-(md. 1676'nın üstü). «Kitâb-ı Beyyinât ve Tahlîf» «كتاب بينات وتحليف» iki metinde de yoktur.

ms.184-C.024-(md. 1784'ün üstü). «Kitâb-ı Kazâ» «كتاب قضا» iki metinde de yoktur.

2.4. Hem Yazma'da Hem Düstur'da Doğru Ama Farklı Olan İfadeler

Hem *Yazma Metni*'de hem *Düstur Metni*'nde doğru ama farklı olan ifadelerle ilişkin 175 mesele, "D" harfiyle sembolize edilerek aşağıda listelenmiştir:

ms.185-D.001-(md. 118_1/1). «Bey'u'l-vefâ / Bey' bi'l-vefâ...» *Yazma*'da «بيع الوفا» *Düstur*'da «بيع بالوفا» yazılmıştır.²¹

ms.186-D.002-(md. 166_1/1). «... kimse / kimesne...» *Yazma*'da «کیمسه» *Düstur*'da «کمسنه» yazılmıştır.

ms.187-D.003-(md. 180_5/6). «... dese / derse...» *Yazma*'da «دیسسه» *Düstur*'da «دیرسه» yazılmıştır.

ms.188-D.004-(md. 223_3/3). «... zikrolsun / zikrolunsun...» *Yazma*'da «ذکر اولسون» *Düstur*'da «ذکر اولسون» yazılmıştır.

²¹ Bu eş anlamlı ifadeler, "Bedeli iade edildiğinde geri alınmak üzere bir malın satılmasını konu edinen satış akdi" olarak tanımlanmaktadır. bk. Abdülaziz Bayındır, "Bey' bi'l-Vefâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 6/20. Hem *Yazma*'da hem *Düstur*'da bu akiddeden dört farklı ifadeyle bahsedilir: a) Bey' bi'l-vefâ (md. 3, 32), b) Bey-i vefâ (md. 396, 397, 402), c) Vefâen bey' (md. 119), d) Bey'u'l-vefâ (md. 396'nın üstündeki başlıkta). İki metin arasında bu konuda farklı olan tek yer ise yukarıda geçtiği üzere 118. maddedir.

ms.189-D.005-(md. 240_1/1). «Müteaddit / Mütenevvi...» *Yazma*'da «متعدد» *Düstur*'da «متنوع» yazılmıştır.

ms.190-D.006-(md. 290_2/2). «... müşteri / müşterinin...» *Yazma*'da «مشتري» *Düstur*'da «مشتريك» yazılmıştır.

ms.191-D.007-(md. 335_1/2). «... hıyâr-ı rü'yetini / hıyâr-ı rü'yeti...» *Yazma*'da «خيار» *Düstur*'da «خيار رويتي» yazılmıştır.

ms.192-D.008-(md. 344_2/2). «... vecihle / vecih ile...» *Yazma*'da «وجهله» *Düstur*'da «وجه ايله» yazılmıştır.

ms.193-D.009-(md. 356_2/3). «... olsa / alsa...» *Yazma*'da «اولسه» *Düstur*'da «آلسه» yazılmıştır.

ms.194-D.010-(md. 359_2/2). «... vecihle / vecih ile...» *Yazma*'da «وجهله» *Düstur*'da «وجه ايله» yazılmıştır.

ms.195-D.011-(md. 372_6/6). «... surette / suretle...» *Yazma*'da «صورتده» *Düstur*'da «صورتله» yazılmıştır.

ms.196-D.012-(md. 395_3/3). «... etmez ise / etmezse...» *Yazma*'da «ايتمز ايسه» *Düstur*'da «ايتمزسه» yazılmıştır.

ms.197-D.013-(md. 409_2/2). *Yazma*'da «... mûcir dahi...» «موجر دخي», *Düstur*'da ise «... dahi mûcir...» «دخي موجر» şeklindedir.

ms.198-D.014-(md. 500_1/1). «... etmeden / etmezden...» *Yazma*'da «ايتمدين» *Düstur*'da «ايتمزدن» yazılmıştır.

ms.199-D.015-(md. 526_2/2). «... arzı / arz...» *Yazma*'da «ارضى» *Düstur*'da «ارض» yazılmıştır.

ms.200-D.016-(md. 559_7/7). «... olur ise / olursa...» *Yazma*'da «اولور ايسه» *Düstur*'da «اولورسه» yazılmıştır.

ms.201-D.017-(md. 567_1/2). «... edilemez / edilemez...» *Yazma*'da «ايديلهمز» *Düstur*'da «ايديلهماز» yazılmıştır.

ms.202-D.018-(md. 568_5/5). «... olunmaz / olunmaz...» *Yazma*'da «اولنمز» *Düstur*'da «اولنماز» yazılmıştır.

ms.203-D.019-(md. 594_9/8). «... etmiş ise / etmiş olsa...» *Yazma*'da «ايتمش ايسه» *Düstur*'da «ايتمش اولسه» yazılmıştır.

ms.204-D.020-(md. 599_4/4). «... alabilir / alabilirler...» *Yazma*'da «آله بيلور» *Düstur*'da «آله بيلورلر» yazılmıştır.

ms.205-D.021-(md. 632_4/3). «... erşi / erş...» *Yazma*'da «ارشى» *Düstur*'da «ارش» yazılmıştır.

ms.206-D.022-(md. 647_10/8). «... hangisinden / herhangiinden...» *Yazma*'da «قنغيسندن» *Düstur*'da «هر قنغيسندن» yazılmıştır.

ms.207-D.023-(md. 649_4/4). «... isterse / ister ise...» *Yazma*'da «استرسه» *Düstur*'da «استر ايسه» yazılmıştır.

ms.208-D.024-(md. 657_2/2). «... kefaleti / kefalet...» *Yazma*'da «كفالتی» *Düstur*'da «كفالت» yazılmıştır.

ms.209-D.025-(md. 657_4/3). «... şeyle / şeyle...» *Yazma*'da «شيله» *Düstur*'da «شينه» yazılmıştır.

ms.210-D.026-(md. 658_10/8). «... oldukları / olduğu...» *Yazma*'da «اولدقلىرى» *Düstur*'da «اولديغى» yazılmıştır.

ms.211-D.027-(md. 658_11/9). «... ederler / eder.» *Yazma*'da «ايدرلر» *Düstur*'da «ايدر» yazılmıştır.

ms.212-D.028-(md. 695_6/4). «... dâini / dâinini...» *Yazma*'da «داننى» *Düstur*'da «داننى» yazılmıştır.

ms.213-D.029-(md. 735_2/3). «... alamaz / alamaz.» *Yazma*'da «اله‌ماز» *Düstur*'da «آله‌مز» yazılmıştır.

ms.214-D.030-(md. 736_4/6). «... satılamaz / satılamaz.» *Yazma*'da «صاتيله‌ماز» *Düstur*'da «صاتيله‌مز» yazılmıştır.

ms.215-D.031-(md. 737_3/3). «... rehn-i müsteârı / rehn-i müsteâr...» *Yazma*'da «رهن مستعارى» *Düstur*'da «رهن مستعار» yazılmıştır.

ms.216-D.032-(md. 747_1/2). «... gelmez / gelmez...» *Yazma*'da «كلماز» *Düstur*'da «كلمز» yazılmıştır.

ms.217-D.033-(md. 748_1/1). «... kimseye / kimseye...» *Yazma*'da «كيمسه‌يه» *Düstur*'da «كيمسه‌يه» yazılmıştır.

ms.218-D.034-(md. 752_2/2). «... kimseye / kimseye...» *Yazma*'da «كيمسه‌يه» *Düstur*'da «كيمسه‌يه» yazılmıştır.

ms.219-D.035-(md. 752_4/4). «... kimse / kimse...» *Yazma*'da «كيمسه» *Düstur*'da «كيمسه» yazılmıştır.

ms.220-D.036-(md. 754_1/1). «... kimse / kimse...» *Yazma*'da «كيمسه» *Düstur*'da «كيمسه» yazılmıştır.

ms.221-D.037-(md. 756_1/2). «... satamaz / satamaz.» *Yazma*'da «صاتيله‌ماز» *Düstur*'da «صاتيله‌مز» yazılmıştır.

ms.222-D.038-(md. 858_5/5). «... eylerse / eyler ise...» *Yazma*'da «ايلرسه» *Düstur*'da «ايلر ايسه» yazılmıştır.

ms.223-D.039-(md. 875_1/1). «... kimesneye / kimseye...» *Yazma*'da «كيمسنيه» *Düstur*'da «كيمسه‌يه» yazılmıştır.

ms.224-D.040-(md. 881_1/1). «... kimsenin / kimesnenin...» *Yazma*'da «كيمسهنك» *Düstur*'da «كيمسهنك» yazılmıştır.

ms.225-D.041-(md. 885_1/1). «Müstahıkk-ı kal' / Müstahıkku'l-kal'...» *Yazma*'da «مستحق قلع» *Düstur*'da «مستحق القلع» yazılmıştır.

- ms.226-D.042-(md. 888_3/2). «... eylemektir / etmektir...» *Yazma*'da «ایمکدر» *Düstur*'da «ایتمکدر» yazılmıştır.
- ms.227-D.043-(md. 916_3/2). «... olunup / olunur...» *Yazma*'da «اولنوب» *Düstur*'da «اولنور» yazılmıştır.
- ms.228-D.044-(md. 920_7/6). «... bilâ şecer / bilâ eşcâr...» *Yazma*'da «بلا شجر» *Düstur*'da «بلا اشجار» yazılmıştır.
- ms.229-D.045-(md. 927_8/7). «... kimesne / kimse...» *Yazma*'da «کمسنه» *Düstur*'da «کیمسه» yazılmıştır.
- ms.230-D.046-(md. 931_8/8). «... boşalıp da / boşanıp da...» *Yazma*'da «بوشالوبده» *Düstur*'da «بوشانوبده» yazılmıştır.
- ms.231-D.047-(md. 939_4/4). «... hayvanı / hayvanını...» *Yazma*'da «حیوانی» *Düstur*'da «حیواننی» yazılmıştır.
- ms.232-D.048-(md. 939_4/4). «... hayvanını / hayvanı...» *Yazma*'da «حیواننی» *Düstur*'da «حیوانی» yazılmıştır.
- ms.233-D.049-(md. 946_3/4). «... kimesneler / kimseler...» *Yazma*'da «کمسنه لر» *Düstur*'da «کیمسه لر» yazılmıştır.
- ms.234-D.050-(md. 958_1/1). «... kimesne / kimse...» *Yazma*'da «کمسنه» *Düstur*'da «کیمسه» yazılmıştır.
- ms.235-D.051-(md. 1011_2/2). «... diğerin / diğerinin...» *Yazma*'da «دیگرک» *Düstur*'da «دیگرینک» yazılmıştır.
- ms.236-D.052-(md. 1035_2/2). «... kendisinin / kendinin...» *Yazma*'da «کندوسنک» *Düstur*'da «کندونک» yazılmıştır.
- ms.237-D.053-(md. 1039_2/2). «... satsa / satılsa...» *Yazma*'da «صاتسه» *Düstur*'da «صاتلسه» yazılmıştır.
- ms.238-D.054-(md. 1045_10/10). «... salâhiyette / salâhiyete...» *Yazma*'da «صلاحیتده» *Düstur*'da «صلاحیته» yazılmıştır.
- ms.239-D.055-(md. 1050_1/2). «... sınır / sınır...» *Yazma*'da «سنور» *Düstur*'da «سنور» yazılmıştır.
- ms.240-D.056-(md. 1056_1/1). «... edenler / edenlerdir.» *Yazma*'da «ایدنلر» *Düstur*'da «ایدنلردر» yazılmıştır.
- ms.241-D.057-(md. 1060_10/10). «... biri birine / birbirine...» *Yazma*'da «بری برینه» *Düstur*'da «بربرینه» yazılmıştır.
- ms.242-D.058-(md. 1063_1/1). «... fiilleriyle / fiilleri ile...» *Yazma*'da «فعلریله» *Düstur*'da «فعلری ایله» yazılmıştır.
- ms.243-D.059-(md. 1075_5/6). «... mülk-i mahsûs / mülk-i mahsûsu...» *Yazma*'da «ملك مخصوص» *Düstur*'da «ملك مخصوصی» yazılmıştır.
- ms.244-D.060-(md. 1085_6/6). «... kuvvetlenmesini / kuvvetleşmesini...» *Yazma*'da «قوتلشمسنی» *Düstur*'da «قوتلشمسنی» yazılmıştır.

ms.245-D.061-(md. 1088_4/5). «... veya / ya...» *Yazma*'da «ويا» *Düstur*'da «يا» yazılmıştır.

ms.246-D.062-(md. 1095_4/4). «... hisselerinin / hissesinin...» *Yazma*'da «حصه لرينك» *Düstur*'da «حصه سنك» yazılmıştır.

ms.247-D.063-(md. 1095_9/9). «... kimseye / kimesneye...» *Yazma*'da «كيمسه يه» *Düstur*'da «كمسنه يه» yazılmıştır.

ms.248-D.064-(md. 1109_1/2). «... yahut / veyahut...» *Yazma*'da «ياخود» *Düstur*'da «وياخود» yazılmıştır.

ms.249-D.065-(md. 1130_1/1). «Hissedarlar tarafından / Hissedarlardan...» *Yazma*'da «حصه دار لر طرفندن» *Düstur*'da «حصه دار لر دن» yazılmıştır.

ms.250-D.066-(md. 1154_4/5). «... etmemekte / etmemeye...» *Yazma*'da «ايتمامكه» *Düstur*'da «ايتمامكه» yazılmıştır.

ms.251-D.067-(md. 1168_5/6). «... semeni / semen...» *Yazma*'da «ثمنى» *Düstur*'da «ثمن» yazılmıştır.

ms.252-D.068-(md. 1182_2/2). «... istid'âsı / iddiası...» *Yazma*'da «استدعاسى» *Düstur*'da «ادعاسى» yazılmıştır.

ms.253-D.069-(md. 1186_2/3). «... müşterik / müşârik...» *Yazma*'da «مشترك» *Düstur*'da «مشارك» yazılmıştır.

ms.254-D.070-(md. 1189_2/2). «... feshedebilirler / feshedebilir.» *Yazma*'da «فسخ» *Düstur*'da «فسخ ايدهبيلور» yazılmıştır.

ms.255-D.071-(md. 1200_8/8). «... değirmene / değirmenine...» *Yazma*'da «دكرمنه» *Düstur*'da «دكرمننه» yazılmıştır.

ms.256-D.072-(md. 1200_14/15). «... defettirilir / ref'ettirilir...» *Yazma*'da «دفع» *Düstur*'da «رفع ايتديريلور» yazılmıştır.

ms.257-D.073-(md. 1200_16/17). «... zarar-ı fâhiş / zarar-ı fâhişi...» *Yazma*'da «ضرر» *Düstur*'da «ضرر فاحشى» yazılmıştır.

ms.258-D.074-(md. 1201_7/8). «... odanın / odasının...» *Yazma*'da «اوطه نك» *Düstur*'da «اوطه سنك» yazılmıştır.

ms.259-D.075-(md. 1202_8/8). «... ref'etmeye / defetmeye...» *Yazma*'da «رفع ايتمه» *Düstur*'da «دفع ايتمه» yazılmıştır.

ms.260-D.076-(md. 1207_5/6). «... hakkı / salâhiyeti...» *Yazma*'da «حقى» *Düstur*'da «صلاحيتى» yazılmıştır.

ms.261-D.077-(md. 1212_5/5). «... def'-i zarar / def'-i zararı...» *Yazma*'da «دفع ضرر» *Düstur*'da «دفع ضررى» yazılmıştır.

ms.262-D.078-(md. 1216_1/1). «... bir kimsenin / kimesnenin...» *Yazma*'da «كيمسه نك» *Düstur*'da «كمسنه نك» yazılmıştır.

ms.263-D.079-(md. 1224_7/9). «... (7) / (27)...» *Yazma*'da «(۷)» *Düstur*'da «(۲۷)» yazılmıştır.

ms.264-D.080-(md. 1248_3/3). «... kimsenin / kimesnenin...» *Yazma*'da «کیمسهنک» *Düstur*'da «کمسهنک» yazılmıştır.

ms.265-D.081-(md. 1250_8/8). «... kimse / kimesne...» *Yazma*'da «کیمسه» *Düstur*'da «کمسنه» yazılmıştır.

ms.266-D.082-(md. 1257_1/1). «... tesebbübü / teseyyübü...» *Yazma*'da «تسبیبی» *Düstur*'da «تسبیبی» yazılmıştır.

ms.267-D.083-(md. 1265_4/4). «... verirse / verse...» *Yazma*'da «ویرسه» *Düstur*'da «ویرسه» yazılmıştır.

ms.268-D.084-(md. 1269_6/7). «... edebilir / edebilirler.» *Yazma*'da «ایدهیلور» *Düstur*'da «ایدهیلورلر» yazılmıştır.

ms.269-D.085-(md. 1328_5/5). «... sonra nihayet kendi hissesini kendi yapar / başka kendi hissesini yalnız kendi yapar.» *Yazma*'da «صکره نهایت کندی حصهسنی کندی یاپار» *Düstur*'da «بشقه کندی حصهسنی یالکز کندی یاپار» yazılmıştır.

ms.270-D.086-(md. 1342_6/6). «... mâl-i müşterekler / mâl-i müşterekleri...» *Yazma*'da «مال مشترکلر» *Düstur*'da «مال مشترکلری» yazılmıştır.

ms.271-D.087-(md. 1359_5/5). «... olur ise / olursa...» *Yazma*'da «اولور ایسه» *Düstur*'da «اولورسه» yazılmıştır.

ms.272-D.088-(md. 1385_1/1). «... işi / iş...» *Yazma*'da «ایشی» *Düstur*'da «ایش» yazılmıştır.

ms.273-D.089-(md. 1407_3/3). «... takayyüd / takyid...» *Yazma*'da «تقید» *Düstur*'da «تقیید» yazılmıştır.

ms.274-D.090-(md. 1457_9/9). «... tevkili / tevkil...» *Yazma*'da «توکیل» *Düstur*'da «توکیل» yazılmıştır.

ms.275-D.091-(md. 1468_10/9). «... ester / at...» *Yazma*'da «استر» *Düstur*'da «آت» yazılmıştır.²²

ms.276-D.092-(md. 1469_4/3). «... koyunun / koyunun...» *Yazma*'da «قیونک» *Düstur*'da «قویونک» yazılmıştır.

ms.277-D.093-(md. 1471_1/1). «... Koc / Koç...» *Yazma*'da «قوج» *Düstur*'da «قوج» yazılmıştır.

ms.278-D.094-(md. 1472_2/2). «... yapılsa / yapsa...» *Yazma*'da «یاپلسه» *Düstur*'da «یاپلسه» yazılmıştır.

²² "Ester", "katır" anlamında olup dilimize Farsçadan geçmiştir. bk. Mehmet Kanar, "Ester", *Büyük Türkçe-Farsça Sözlük* (İstanbul: Birim Yayınları, 1993), 239; İlhan Ayverdi, "Ester", *Asırlar Boyu Tarihî Seyri İçinde Misallî Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2010), 354. *Yazma*'daki bu sözcük, muhtemelen kaba olduğu gerekçesiyle daha uygun bir örnek olan "at" kelimesiyle değiştirilmiştir.

ms.279-D.095-(md. 1479_3/4). «... ederse / eder ise...» *Yazma*'da «ایدرسه» *Düstur*'da «ایدر ایسه» yazılmıştır.

ms.280-D.096-(md. 1479_3/4). «... mânen / mânen...» *Yazma*'da «معنى» *Düstur*'da «معنا» yazılmıştır.

ms.281-D.097-(md. 1479_4/5). «... addolunmaz / addolunmaz...» *Yazma*'da «عد اولنماز» *Düstur*'da «عد اولنمز» yazılmıştır.

ms.282-D.098-(md. 1498_7/7). «... malı / malımı...» *Yazma*'da «مالی» *Düstur*'da «مالمی» yazılmıştır.

ms.283-D.099-(md. 1506_2/2). «... kimesneye / kimseye...» *Yazma*'da «کیمسنهیه» *Düstur*'da «کیمسنهیه» yazılmıştır.

ms.284-D.100-(md. 1510_1/1). «... kimsenin / kimesnenin...» *Yazma*'da «کیمسنهنگ» *Düstur*'da «کیمسنهنگ» yazılmıştır.

ms.285-D.101-(md. 1512_4/4). «... bey'e / bile...» *Yazma*'da «بیعه» *Düstur*'da «بیله» yazılmıştır.

ms.286-D.102-(md. 1515_2/2). «... yahut / veyahut...» *Yazma*'da «یاخود» *Düstur*'da «ویاخود» yazılmıştır.

ms.287-D.103-(md. 1532_1/1). «... kimsedir / kimesnedir.» *Yazma*'da «کیمسندر» *Düstur*'da «کیمسندر» yazılmıştır.

ms.288-D.104-(md. 1544_4/5). «... nuküd / nuküda...» *Yazma*'da «نقود» *Düstur*'da «نقوده» yazılmıştır.

ms.289-D.105-(md. 1544_4/5). «... veya / ya...» *Yazma*'da «ویا» *Düstur*'da «یا» yazılmıştır.

ms.290-D.106-(md. 1544_5/6). «... izâfet / izâfe...» *Yazma*'da «اضافت» *Düstur*'da «اضافه» yazılmıştır.

ms.291-D.107-(md. 1547_14/9). «... olsa / olsalar...» *Yazma*'da «اولسه» *Düstur*'da «اولسهلر» yazılmıştır.

ms.292-D.108-(md. 1551_4/4). «... bâkisinde / bâkisindeki...» *Yazma*'da «باقیسنده» *Düstur*'da «باقیسندهکی» yazılmıştır.

ms.293-D.109-(md. 1565_7/7). «... kimesneye / kimseye...» *Yazma*'da «کیمسنهیه» *Düstur*'da «کیمسنهیه» yazılmıştır.

ms.294-D.110-(md. 1567_3/3). «... yoktur / yok...» *Yazma*'da «یوقدر» *Düstur*'da «یوق» yazılmıştır.

ms.295-D.111-(md. 1567_5/5). «... ise / iseler...» *Yazma*'da «ایسه» *Düstur*'da «ایسهلر» yazılmıştır.

ms.296-D.112-(md. 1568_3/3). «... kimse / kimesne...» *Yazma*'da «کیمسه» *Düstur*'da «کیمسنه» yazılmıştır.

ms.297-D.113-(md. 1571_1/1). «... kimse / kimesne...» *Yazma*'da «کیمسه» *Düstur*'da «کمسنه» yazılmıştır.

ms.298-D.114-(md. 1579_4/5). «... kimesnenin / kimsenin...» *Yazma*'da «کمسنهنگ» *Düstur*'da «کیمسهنگ» yazılmıştır.

ms.299-D.115-(md. 1600_4/3). «... kuruşu / kuruş...» *Yazma*'da «غروشی» *Düstur*'da «غروش» yazılmıştır.

ms.300-D.116-(md. 1602_7/8). «... deynler / deynleri...» *Yazma*'da «دینلر» *Düstur*'da «دینلری» yazılmıştır.

ms.301-D.117-(md. 1605_2/2). «... kimse / kimesne...» *Yazma*'da «کیمسه» *Düstur*'da «کمسنه» yazılmıştır.

ms.302-D.118-(md. 1607_1/1). «... kimsenin / kimesnenin...» *Yazma*'da «کیمسهنگ» *Düstur*'da «کمسنهنگ» yazılmıştır.

ms.303-D.119-(md. 1612_2/2). «... üzerinde / derununda...» *Yazma*'da «اوزرنده» *Düstur*'da «دروننده» yazılmıştır.

ms.304-D.120-(md. 1629_5/4). «... dâva / iddia...» *Yazma*'da «دعوی» *Düstur*'da «ادعا» yazılmıştır.

ms.305-D.121-(md. 1637_5/5). «... ya / veya...» *Yazma*'da «یا» *Düstur*'da «ویا» yazılmıştır.

ms.306-D.122-(md. 1637_5/5). «... yahut / veyahut...» *Yazma*'da «یاخود» *Düstur*'da «ویاخود» yazılmıştır.

ms.307-D.123-(md. 1647_19/17). «... akdolonmuş idi / akdolmuş idi...» *Yazma*'da «عقد اولمشیدی» *Düstur*'da «عقد اولمشیدی» yazılmıştır.

ms.308-D.124-(md. 1658_4/4). «... (100) / yüzüncü...» *Yazma*'da «(۱۰۰)» *Düstur*'da «یوزنجی» yazılmıştır.

ms.309-D.125-(md. 1658_14/14). «... dâva / iddia...» *Yazma*'da «دعوی» *Düstur*'da «ادعا» yazılmıştır.

ms.310-D.126-(md. 1667_1/1). «... müddeîye / müddeî...» *Yazma*'da «مدعی یه» *Düstur*'da «مدعی» yazılmıştır.

ms.311-D.127-(md. 1675_4/4). «... karye / karyesi...» *Yazma*'da «قریه» *Düstur*'da «قریهسی» yazılmıştır.

ms.312-D.128-(md. 1685_4/3). «... olunur / olur.» *Yazma*'da «اولنور» *Düstur*'da «اولور» yazılmıştır.

ms.313-D.129-(md. 1693_3/3). «... mevrûs / mûris...» *Yazma*'da «موروث» *Düstur*'da «مورث» yazılmıştır.

ms.314-D.130-(md. 1699_5/5). «... kimesneye / kimseye...» *Yazma*'da «کمسنهیه» *Düstur*'da «کیمسهیه» yazılmıştır.

ms.315-D.131-(md. 1706_6/6). «... eyleseler / etseler...» *Yazma*'da «ایلسه‌لر» *Düstur*'da «ایتسه‌لر» yazılmıştır.

ms.316-D.132-(md. 1707_7/7). «... şahitler / şahitlerin...» *Yazma*'da «شاهدلر» *Düstur*'da «شاهدلرك» yazılmıştır.

ms.317-D.133-(md. 1708_5/4). «... Bu mal iki seneden beri benim mülkümdür / İki seneden beri bu mal benim mülkümdür...» *Yazma*'da «بو مال ايكي سنه دنبرو بنم ملكمدر» *Düstur*'da «ايكي سنه دنبرو بو مال بنم ملكمدر» yazılmıştır.

ms.318-D.134-(md. 1708_11/9). «... etseler / eylese...» *Yazma*'da «ايتسهلر» *Düstur*'da «ايلسه» yazılmıştır.

ms.319-D.135-(md. 1710_2/2). «... bâyiini / bâyii...» *Yazma*'da «بايعنى» *Düstur*'da «بايعى» yazılmıştır.

ms.320-D.136-(md. 1710_7/6). «... etseler / etse...» *Yazma*'da «ايتسهلر» *Düstur*'da «ايتسه» yazılmıştır.

ms.321-D.137-(md. 1713_14/12). «... etseler / etse...» *Yazma*'da «ايتسهلر» *Düstur*'da «ايتسه» yazılmıştır.

ms.322-D.138-(md. 1713_16/13). «... kimesnenin / kimsenin...» *Yazma*'da «كيسنهك» *Düstur*'da «كيسنهك» yazılmıştır.

ms.323-D.139-(md. 1717_6/5). «... veya / ve...» *Yazma*'da «ويا» *Düstur*'da «و» yazılmıştır.

ms.324-D.140-(md. 1717_6/5). «... mu'temed / mü'temen...» *Yazma*'da «معتمد» *Düstur*'da «مؤتمن» yazılmıştır.

ms.325-D.141-(md. 1718_9/8). «... Adl / Âdil...» *Yazma*'da «عدل» *Düstur*'da «عادل» yazılmıştır.

ms.326-D.142-(md. 1719_3/3). «... veyahut / yahut...» *Yazma*'da «وياخود» *Düstur*'da «ياخود» yazılmıştır.

ms.327-D.143-(md. 1720_4/4). «... olunur / olunurlar.» *Yazma*'da «اولنور» *Düstur*'da «اولنورلر» yazılmıştır.

ms.328-D.144-(md. 1728_3/2). «... olunur / olunurlar.» *Yazma*'da «اولنور» *Düstur*'da «اولنورلر» yazılmıştır.

ms.329-D.145-(md. 1730_4/3). «... değil ise / değilse...» *Yazma*'da «دكل ايسه» *Düstur*'da «دكلسه» yazılmıştır.

ms.330-D.146-(md. 1731_6/5). «... şehâdetinden / şehâdetten...» *Yazma*'da «شهادتندن» *Düstur*'da «شهادتدن» yazılmıştır.

ms.331-D.147-(md. 1746_11/9). «... çıkarmamış / çıkarılmamış...» *Yazma*'da «چيقارمامش» *Düstur*'da «چيقارلاماش» yazılmıştır.

ms.332-D.148-(md. 1755_10/8). «... akara / akarda...» *Yazma*'da «عقاره» *Düstur*'da «عقارده» yazılmıştır.

ms.333-D.149-(md. 1758_5/5). «... zilyedin / zilyed...» *Yazma*'da «ذى اليدك» *Düstur*'da «ذى اليد» yazılmıştır.

ms.334-D.150-(md. 1765_2/2). «... âni / atı...» *Yazma*'da «آنى» *Düstur*'da «آتى» yazılmıştır.

ms.335-D.151-(md. 1765_3/3). «... âni / atı...» *Yazma*'da «آنى» *Düstur*'da «آتى» yazılmıştır.

ms.336-D.152-(md. 1766_4/4). «... ettikde / eyledikde...» *Yazma*'da «ايتدكده» *Düstur*'da «ايلدكده» yazılmıştır.

ms.337-D.153-(md. 1771_11/10). «... biri / bir...» *Yazma*'da «برى» *Düstur*'da «بر» yazılmıştır.

ms.338-D.154-(md. 1778_2/1). «... veya / ya...» *Yazma*'da «ويا» *Düstur*'da «يا» yazılmıştır.

ms.339-D.155-(md. 1778_7/6). «... olur / olun...» *Yazma*'da «اولور» *Düstur*'da «اولوك» yazılmıştır.

ms.340-D.156-(md. 1779_5/4). «... ederler ise / eder ise...» *Yazma*'da «ايدرلر ايسه» *Düstur*'da «ايدر ايسه» yazılmıştır.

ms.341-D.157-(md. 1779_10/8). «... eder ise / ederse...» *Yazma*'da «ايدر ايسه» *Düstur*'da «ايدرسه» yazılmıştır.

ms.342-D.158-(md. 1782_1/1). «... yahut / veyahut...» *Yazma*'da «ياخود» *Düstur*'da «وياخود» yazılmıştır.

ms.343-D.159-(md. 1788_1/1). «... aleyhine / aleyhinde...» *Yazma*'da «عليهنه» *Düstur*'da «عليهنده» yazılmıştır.

ms.344-D.160-(md. 1788_1/1). «... kimesnedir / kimesnedir.» *Yazma*'da «كيسنهدر» *Düstur*'da «كيسنهدر» yazılmıştır.

ms.345-D.161-(md. 1791_2/2). «... kimsedir / vekildir.» *Yazma*'da «كيسمهدر» *Düstur*'da «وكيدر» yazılmıştır.

ms.346-D.162-(md. 1801_18/15). «... Ederse / Eder ise...» *Yazma*'da «ايدرسه» *Düstur*'da «ايدر ايسه» yazılmıştır.

ms.347-D.163-(md. 1802_2/2). «... Ederse / Eder ise...» *Yazma*'da «ايدرسه» *Düstur*'da «ايدر ايسه» yazılmıştır.

ms.348-D.164-(md. 1805_1/1). «... kimesneyi / kimseyi...» *Yazma*'da «كيسنهيهي» *Düstur*'da «كيسهيهي» yazılmıştır.

ms.349-D.165-(md. 1806_3/3). «... nâibine / nâibe...» *Yazma*'da «نائينه» *Düstur*'da «نائيه» yazılmıştır.

ms.350-D.166-(md. 1815_2/3). «... hükmedeceğini / hükmedileceğini...» *Yazma*'da «حکم ايددهجكني» *Düstur*'da «حکم ايديلهجكني» yazılmıştır.

ms.351-D.167-(md. 1817_2/2). «... ederse / eder ise...» *Yazma*'da «ايدرسه» *Düstur*'da «ايدر ايسه» yazılmıştır.

ms.352-D.168-(md. 1829_3/3). «... kimesneden / kimseden...» *Yazma*'da «كيسنهدن» *Düstur*'da «كيسههدن» yazılmıştır.

ms.353-D.169-(md. 1830_4/4). «... husus / hususu...» *Yazma*'da «خصوص» *Düstur*'da «خصوصی» yazılmıştır.

ms.354-D.170-(md. 1831_1/1). «... vekili / vekil...» *Yazma*'da «وكیلی» *Düstur*'da «وكیل» yazılmıştır.

ms.355-D.171-(md. 1833_3/4). «... eder ise / ederse...» *Yazma*'da «ایدر ایسه» *Düstur*'da «ایدرسه» yazılmıştır.

ms.356-D.172-(md. 1833_3/4). «... kılınır / olunur.» *Yazma*'da «قیلنور» *Düstur*'da «اوننور» yazılmıştır.

ms.357-D.173-(md. 1834_9/8). «... eder ise / ederse...» *Yazma*'da «ایدر ایسه» *Düstur*'da «ایدرسه» yazılmıştır.

ms.358-D.174-(md. 1840_4/3-4). «... mahkûmün lehin / mahkûmün lehinin...» *Yazma*'da «محکوم لهک» *Düstur*'da «محکوم لهنک» yazılmıştır.

ms.359-D.175-(md. 1840_8/7). «... ol / o...» *Yazma*'da «اول» *Düstur*'da «او» yazılmıştır.

2.5. Sadece Düstur'da Yanlış Olan/Tercih Etmediğimiz İfadeler

Sadece *Düstur Metni*'nde yanlış olan veya tercih etmediğimiz ifadelerle ilişkin 121 mesele, "E" harfiyle sembolize edilerek aşağıda listelenmiştir:

ms.360-E.001-(md. 14_1/1). «... yoktur.» «یوقدر» *Düstur*'da (ي) yerine (ب) konularak «بوقدر» yazılmıştır.

ms.361-E.002-(md. 66_2/2). «... hükmündedir.» «حکمنددر» *Düstur*'da (ر) yerine (ز) konularak «حکمنددز» yazılmıştır.

ms.362-E.003-(md. 175_16/16). «... üzerine...» «اوزرینه» *Düstur*'da (ل) eklenerek «اوزرینله» yazılmıştır.

ms.363-E.004-(md. 179_5/5). «... değildir...» «دکلدر» *Düstur*'da (ر) yerine (ز) konularak «دکلدز» yazılmıştır.

ms.364-E.005-(md. 234_2/2). «... yük...» «یوک» *Düstur*'da (ي) yerine (ب) konularak «بوک» yazılmıştır.

ms.365-E.006-(md. 272_2/4). «... dahi...» «دخی» *Düstur*'da (خ) yerine (ح) konularak «دحی» yazılmıştır.

ms.366-E.007-(md. 385_1/1). «... zer'ıyyâtın...» «ذرعیاتک» *Düstur*'da (ل) eklenerek «ذراعیاتک» yazılmıştır.²³

²³ Zer'ıyyât, uzunluk ölçüsü kullanılarak ölçülen mallar anlamında bir hukuk terimidir. bk. Cengiz Kallek, "Mezrû", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/548. Tespit edebildiğimiz kadarıyla fıkıh kaynaklarında bu anlamı karşılamak üzere zirâ'ıyyât kelimesi değil, zer'ıyyât sözcüğü kullanılmıştır. Örnekler için bk. Ebû Bekr Alâeddin Muhammed es-Semerkindî, *Tuhfetü'l-fukahâ* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1984), 2/10; Muhammed Emîn b. Ömer İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*, nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd ve Ali Muhammed Avad (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 9/369.

ms.367-E.008-(md. 478_4/5). «... değirmenin...» «دكرمنك» *Düstur*'da (ل) eklenerek «دكرمانك» yazılmıştır.

ms.368-E.009-(md. 506_12/11). «... ise...» «ايسسه» *Düstur*'da (س) eklenerek «ايسسه» yazılmıştır.

ms.369-E.010-(md. 584_1/1). «Âcir...» «آجر» *Düstur*'da (ك) eklenerek «آجرک» yazılmıştır.

ms.370-E.011-(md. 585_1/1). «Âcir...» «آجر» *Düstur*'da (ك) eklenerek «آجرک» yazılmıştır.

ms.371-E.012-(md. 594_4/3). «... tesellüm...» «تسلم» *Düstur*'da (ي) eklenerek «تسليم» yazılmıştır.

ms.372-E.013-(md. 619_1/1). «... dâin...» «دائن» *Düstur*'da «داين» yazılmıştır.

ms.373-E.014-(md. 621_5/5). «... olmadan...» «اولمدن» *Düstur*'da (ي) eklenerek «اولمدين» yazılmıştır.

ms.374-E.015-(md. 628_4/4). «... muâheze...» «مواخذة» *Düstur*'da (ع), (و) yerine (ل) üzerine konularak «مواخذة» yazılmıştır.

ms.375-E.016-(md. 645_2/2). «... dâin...» «دائن» *Düstur*'da «داين» yazılmıştır.

ms.376-E.017-(md. 647_10/7). «... dâin...» «دائن» *Düstur*'da «داين» yazılmıştır.

ms.377-E.018-(md. 655_1/1). «Dâin...» «دائن» *Düstur*'da «داين» yazılmıştır.

ms.378-E.019-(md. 656_2/2). «... dâini...» «دائني» *Düstur*'da «دايني» yazılmıştır.

ms.379-E.020-(md. 679_1/2). «... üzre...» «اوزره» *Düstur*'da (ر) kullanılmaksızın «اوزه» yazılmıştır.

ms.380-E.021-(md. 683_3/3). «... üzerine...» «اوزرينه» *Düstur*'da (ن) yerine (ك) konularak «اوزريکه» yazılmıştır.

ms.381-E.022-(md. 722'nin üstü). «... beyânındadır.» «بيانندهدر» ifadesindeki son (د) harfinin üstünde *Düstur*'da iki nokta vardır.

ms.382-E.023-(md. 748_2/2). «... ba'dehû...» «بعده» ifadesindeki (ه) harfinin altında *Düstur*'da iki nokta vardır.

ms.383-E.024-(md. 748_2/2). «... îâde...» «اعاده» ifadesindeki (ه) harfinin altında *Düstur*'da iki nokta vardır.

ms.384-E.025-(md. 762_4/4). «... kimsenin...» «کيمسهنك» ifadesindeki (ن) harfi, *Düstur*'da noktası dışında neredeyse tamamen silinmiş olduğu için okunamamaktadır.

ms.385-E.026-(md. 769_?/1). «... kendisine...» «کندوسنه» ifadesindeki (ه) harfinin üstünde *Düstur*'da iki nokta vardır.

ms.386-E.027-(md. 800_?/1). «... ifâkatinden...» «افاقتندن» *Düstur*'da (ت) kullanılmaksızın «افاقتدن» yazılmıştır.

ms.387-E.028-(md. 806_?/1). «... îâreden...» «اعارهدن» ifadesindeki (د) harfinin üstünde *Düstur*'da iki nokta vardır.

ms.388-E.029-(md. 927_8/7). «... gibi...» «کبی» *Düstur*'da (ب) yerine (ي) konularak «کبی» yazılmıştır.)

ms.389-E.030-(md. 928_4/3). «... tenbih...» «تنبیه» *Düstur*'da (ن) yerine (ب) konularak «تنبیه» yazılmıştır.

ms.390-E.031-(md. 1041_0/0). «1041» «١٠٤١» *Düstur*'da «١٠٤١» yazılmıştır.

ms.391-E.032-(md. 1042_0/0). «1042» «١٠٤٢» *Düstur*'da «١٠٤٢» yazılmıştır.

ms.392-E.033-(md. 1061_2/3). «... bir...» «بر» *Düstur*'da (ب) yerine (ي) konularak «بر» yazılmıştır.)

ms.393-E.034-(md. 1072_4/4). «... mühâyee...» «مهاینه» *Düstur*'da «مهایاه» yazılmıştır.

ms.394-E.035-(md. 1083_1/1). «Mühâyee...» «مهاینه» *Düstur*'da «مهایاه» yazılmıştır.

ms.395-E.036-(md. 1083_6/6). «... mühâyee...» «مهاینه» *Düstur*'da «مهایاه» yazılmıştır.

ms.396-E.037-(md. 1085_9/8). «... yalnız...» «یالکز» *Düstur*'da (ز) yerine (ر) konularak «یالکر» yazılmıştır.

ms.397-E.038-(md. 1085_13/12). «... noksân-ı arzdan...» «نقصان ارضدن» *Düstur*'da ilk (ن) yerine (ت) konularak «تقصان ارضدن» yazılmıştır.

ms.398-E.039-(md. 1088_1/1). «... satar...» «ساتار» *Düstur*'da (ت) yerine (ن) konularak «صانار» yazılmıştır.

ms.399-E.040-(md. 1088_4/5). «... muhtelit...» «مختلط» *Düstur*'da (ت) yerine (ن) konularak «مختلط» yazılmıştır.

ms.400-E.041-(md. 1089_1/2). «... diğerlerinin...» «دیگرلرینک» ifadesindeki son (ي) harfinin noktaları *Düstur*'da yoktur.

ms.401-E.042-(md. 1091_1/1). «... zimmetinde...» «ذمتنده» *Düstur*'da (ت) yerine (ن) konularak «ذمتنده» yazılmıştır.

ms.402-E.043-(md. 1091_2/2). «... ise...» «ایسه» *Düstur*'da (ي) yerine (ب) konularak «ایسه» yazılmıştır.

ms.403-E.044-(md. 1092_0/0). «1092» «١٠٩٢» *Düstur*'da «١٠٩٣» yazılmıştır.

ms.404-E.045-(md. 1138_1/1). «... çiftlikler...» «چفتلکلر» *Düstur*'da ilk (ل) kullanılmaksızın «چفتکلر» yazılmıştır.

ms.405-E.046-(md. 1176_10/10). «... mühâyeeleri...» «مهاینهلری» *Düstur*'da «مهایاهلری» yazılmıştır.

ms.406-E.047-(md. 1185_2/2). «... mühâyeeden...» «مهاینهدن» *Düstur*'da «مهایاهدن» yazılmıştır.

ms.407-E.048-(md. 1198_2/3). «... olamaz.» «اوله‌ماز» *Düstur*'da (و) kullanılmaksızın «اله‌ماز» yazılmıştır.

ms.408-E.049-(md. 1229_1/1). «... ezkadîm...» «ازقدیم» ifadesindeki (ي) harfinin noktaları *Düstur*'da yoktur.

ms.409-E.050-(md. 1240_1/1). «... ânın...» «آنك» ifadesindeki (ن) harfinin noktası *Düstur*'da yoktur.

ms.410-E.051-(md. 1261_0/0). «1261» «١٢٦١» *Düstur*'da «١٢٦١» yazılmıştır.

ms.411-E.052-(md. 1284_3/3). «... çamurlarını...» «چامورلرینی» ifadesindeki (م) harfi, *Düstur*'da neredeyse tamamen silinmiş olduğu için okunamamaktadır.

ms.412-E.053-(md. 1291_2/2). «... kuyu...» «قویی» *Düstur*'da (ي) yerine (ب) konularak «قویی» yazılmıştır.

ms.413-E.054-(md. 1300_1/1). «... avlamaksızın...» «اولامقسزین» *Düstur*'da (ز) yerine (ر) konularak «اولامقسزین» yazılmıştır.

ms.414-E.055-(md. 1301_4/4). «... muhtaç...» «محتاج» *Düstur*'da (ح) yerine (ج) konularak «محتاج» yazılmıştır.

ms.415-E.056-(md. 1301_5/5). «... balıklar...» «بالقار» *Düstur*'da (ق) yerine (ف) konularak «بالقار» yazılmıştır.

ms.416-E.057-(md. 1317_3/3). «... binaya...» «بنایه» *Düstur*'da (ي) yerine (ب) konularak «بنابه» yazılmıştır.

ms.417-E.058-(md. 1331_10/10). «... şart...» «شرط» *Düstur*'da (ه) eklenerek «شرطه» yazılmıştır.

ms.418-E.059-(md. 1332_8/9). «... şirket-i a'mâl...» «شرکت اعمال» *Düstur*'da ilk (ل) kullanılmaksızın «شرکت اعمال» yazılmıştır.²⁴

ms.419-E.060-(md. 1333_2/2). «... ücretle...» «اجرتله» *Düstur*'da (ت) yerine (ن) kullanılarak «اجرتله» yazılmıştır.

ms.420-E.061-(md. 1345_2/2). «... ta'yîn-i kıymet...» «تعیین قیمت» *Düstur*'da ikinci (ي) kullanılmaksızın «تعیین قیمت» yazılmıştır.

ms.421-E.062-(md. 1347_4/4). «... eylediği...» «ایلدیکی» ifadesindeki ilk (ي) harfinin noktaları *Düstur*'da yoktur.

ms.422-E.063-(md. 1356_8/7). «... ayıpla...» «عیيله» *Düstur*'da (ب) yerine (ي) kullanılarak «عیيله» yazılmıştır.

ms.423-E.064-(md. 1379_5/5). «... olmadıkça...» «اولمدقچه» ifadesindeki (ق) harfinin noktaları *Düstur*'da yoktur.

²⁴ A'mâl, "Emeğe dayalı iş ortaklığı" mânâsında bir fıkıh terimidir. bk. Orhan Çeker, "Ebdân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10/71. Tespit edebildiğimiz kadarıyla fıkıh kaynaklarında bu anlamı karşılamak üzere ummâl kelimesi değil, a'mâl sözcüğü kullanılmıştır. Örnekler için bk. Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd el-Mevsilî, *el-Muhtâr li'l-fetvâ* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1987), 3/17; Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr li'l-âcizi'l-fakîr* (Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1316), 5/28. Bu nedenle fıkıh bilginlerinin genel kullanımına uyarak "şirket-i a'mâl" «شرکت اعمال» ifadesini tercih etmek uygundur. Araştırmamızda sadece bir eserde "şirketü'l-ummâl" «شرکتة العمال» ifadesine rastladık. bk. Hârûn Huleyf Cîlî, "Zekâtü'l-eshüm fi's-şerikât", *Mecelletü mecmâi'l-fikhi'l-İslâmî* 1/4 (Şubat 1988), 790. Fakat adı geçen makalenin 785. sayfasında "şirketü'l-a'mâl" (شرکتة الأعمال) ibaresi, konu başlığı olarak geçtiği için «شرکتة العمال» ifadesinin hatalı yazılmış olması ihtimali artmaktadır. Dolayısıyla hata ihtimali de olan bu istisnai kullanımın *Düstur*'daki ifadeyi tercihe şayan kılmayacağı açıktır.

ms.424-E.065-(md. 1399_0/0). «1399» «١٣٩٩» *Düstur*'da (١) ve (٣) rakamları arasında boşluk verilerek «١ ٣٩٩» yazılmıştır.

ms.425-E.066-(md. 1432_2/2). «... çiftçiye...» «چفتجی یه» *Düstur*'da (ج) yerine (ج) kullanılarak «چفتجی یه» yazılmıştır.

ms.426-E.067-(md. 1454_8/7). «... sattım...» «صاتم» *Düstur*'da (ت) yerine (ن) konularak «صاتم» yazılmıştır.

ms.427-E.068-(md. 1455_4/4). «... tâcir...» «تاجر» *Düstur*'da (ت) yerine (ن) konularak «ناجر» yazılmıştır.

ms.428-E.069-(md. 1482_1/1) «... iştirâsına...» «اشتراسنه» *Düstur*'da (ش) yerine (س) konularak «استراسنه» yazılmıştır.

ms.429-E.070-(md. 1513_2/2). «... dâinleri...» «دائنلری» ifadesindeki (ن) harfinin noktası *Düstur*'da yoktur.

ms.430-E.071-(md. 1535_7/7). «... vaki...» «واقع» *Düstur*'da (ق) yerine (ف) konularak «واقع» yazılmıştır.

ms.431-E.072-(md. 1539_6/4). «... bir...» «بر» *Düstur*'da (ب) yerine (ي) konularak «بر» yazılmıştır.

ms.432-E.073-(md. 1539_14/12). «... ol malın...» «اول مالک» *Düstur*'da iki kelime birleştirilerek «اولمالک» yazılmıştır.

ms.433-E.074-(md. 1539_14/12). «... malın...» «مالک» ifadesindeki (ل) harfi, *Düstur*'da neredeyse tamamen silinmiş olduğu için okunamamaktadır.

ms.434-E.075-(md. 1539_14/12). «... noksân-ı fâhiş...» «نقصان فاحش» *Düstur*'da (ن) yerine (ت) konularak «تقصان فاحش» yazılmıştır.

ms.435-E.076-(md. 1540_2/2). «... olmaz...» «اولماز» ifadesindeki son (ل) harfi, *Düstur*'da neredeyse tamamen silinmiş olduğu için okunamamaktadır.

ms.436-E.077-(md. 1548_12/12). «... ânin...» «آنک» ifadesindeki (ن) harfinin noktası *Düstur*'da yoktur.

ms.437-E.078-(md. 1565_9/8). «... (662)...» «(٦٦٢)» *Düstur*'da sağdaki yay ayraç kullanılmaksızın «(٦٦٢)» yazılmıştır.

ms.438-E.079-(md. 1581_1/1). «... sebebinde...» «سببده» *Düstur*'da «بیننده» yazılmıştır.

ms.439-E.080-(md. 1582_3/3). «... Şöyle ki...» «شویله که» *Düstur*'da (که) kullanılmaksızın «شویله» yazılmıştır.

ms.440-E.081-(md. 1592_3/3). «... dükkânı...» «دکانی» *Düstur*'da «کادنی» yazılmıştır.

ms.441-E.082-(md. 1601_11/10). «... esnâsında...» «اثناسنده» *Düstur*'da (ه) yerine (ن) konularak «اثناسندن» yazılmıştır.

ms.442-E.083-(md. 1612'nin altı). İrâde-i seniyye tarihinde «1293» «١٢٩٣» *Düstur*'da «١٩٩٣» yazılmıştır.

ms.443-E.084-(md. 1615_2/2). «... bir...» «بر» *Düstur*'da (ر) yerine (ز) konularak «بز» yazılmıştır.

ms.444-E.085-(md. 1634_15/13). «... mâl-i yetîmi...» «مال يتیمی» *Düstur*'da ikinci (ي) kullanılmaksızın «مال يتیمی» yazılmıştır.

ms.445-E.086-(md. 1642_12/13). «... ânın...» «آنك» ifadesindeki (ن) harfinin noktası *Düstur*'da yoktur.

ms.446-E.087-(md. 1647_2/2). «... istişrâ...» «استشرا» *Düstur*'da «اشترا» yazılmıştır.

ms.447-E.088-(md. 1654_3/3). «... ândan...» «آندن» ifadesindeki (ن) harfinin noktası *Düstur*'da yoktur.

ms.448-E.089-(md. 1655_1/1). «Mahall-i hafâ...» «محل خفا» *Düstur*'da (خ) yerine (ح) konularak «محل حفا» yazılmıştır.

ms.449-E.090-(md. 1656_2/2). «... tenâkuzdur...» «تناقضدر» *Düstur*'da (ض) yerine (ص) konularak «تناقضدر» yazılmıştır.

ms.450-E.091-(md. 1656_6/6). «... bilmiyordum...» «بيلميوردم» *Düstur*'da ilk (م) kullanılmaksızın «بيلميوردم» yazılmıştır.

ms.451-E.092-(md. 1657_20/20). «... ettirir...» «ايتديرر» *Düstur*'da son (ي) yerine (ب) konularak «ايتديرر» yazılmıştır.

ms.452-E.093-(md. 1658_1/1). «... bâtten...» «باتتا» *Düstur*'da (ت) yerine (ن) konularak «بانانا» yazılmıştır.

ms.453-E.094-(md. 1659_9/8-9). «... tasarruf-ı müllâk...» «تصرف ملاك» *Düstur*'da (ل) eklenerek «تصرف املاك» yazılmıştır.

ms.454-E.095-(md. 1666_2/2). «... edilmeyerek...» «ايدلميهرك» *Düstur*'da «ايديلهرك» yazılmıştır.

ms.455-E.096-(md. 1672_2/2). «... sığar...» «صفر» *Düstur*'da (ي) eklenerek «صغير» yazılmıştır.

ms.456-E.097-(md. 1674_4/4). «... mürûruzamana...» «مرور زمانه» *Düstur*'da (ه) kullanılmaksızın «مرور زمان» yazılmıştır.

ms.457-E.098-(md. 1683_2/2). «... emr-i muhakkakın...» «امر محققك» *Düstur*'da ilk (ق) yerine (ف) kullanılarak «امر محققك» yazılmıştır.

ms.458-E.099-(md. 1689_5/5). «... gibi...» «كبي» *Düstur*'da (ب) kullanılmaksızın «كى» yazılmıştır.

ms.459-E.100-(md. 1690_7/5). «... şahit, ânın...» «شاهد انك» *Düstur*'da iki kelime birleştirilerek «شاهدانك» yazılmıştır.

ms.460-E.101-(md. 1700_12/10). «... mekfûlün bihin...» «مكفول بهك» *Düstur*'da «مكفول» yazılmıştır.

ms.461-E.102-(md. 1710_3/2). «... adamdan...» «آمدن» *Düstur*'da ilk (د) kullanılmaksızın «آمدن» yazılmıştır.

ms.462-E.103-(md. 1710_4/4). «... etseler...» «ايتسئلر» *Düstur*'da (ت) kullanılmaksızın «ايسئلر» yazılmıştır.

ms.463-E.104-(md. 1713_13/11). «... dâva...» «دعوى» *Düstur*'da (ا) eklenerek «دعواى» yazılmıştır.

ms.464-E.105-(md. 1716_3/3). «... Şahitler...» «شاهدلر» *Düstur*'da «شاهده» yazılmıştır.

ms.465-E.106-(md. 1727_3/3). «... ol...» «اول» *Düstur*'da «اولان» yazılmıştır.

ms.466-E.107-(md. 1728_2/2). «... keenlemyekün...» «كأن لم يكن» *Düstur*'da «كائن لم يكن» yazılmıştır.

ms.467-E.108-(md. 1736'nın üstü). «... fasla...» «فصله» *Düstur*'da «قسمه» yazılmıştır.

ms.468-E.109-(md. 1746_5/4). «... üzerine...» «اوزينه» *Düstur*'da «اوزره» yazılmıştır.

ms.469-E.110-(md. 1749_3/3). «... etmek...» «ايتمك» ifadesindeki (ي) harfinin noktaları *Düstur*'da yoktur.

ms.470-E.111-(md. 1755_10/8). «... olmadığına...» «اولمديغنه» *Düstur*'da (م) kullanılmaksızın «اولديغنه» yazılmıştır.

ms.471-E.112-(md. 1760_4/5). «... pederimden...» «پدرمدن» *Düstur*'da (پ) yerine (ي) konularak «يدرمدن» yazılmıştır.

ms.472-E.113-(md. 1778_2/1). «... vasfında...» «وصفنده» *Düstur*'da «وضعنده» yazılmıştır.

ms.473-E.114-(md. 1784'ün üstü). «(Bazı ... beyânındadır.)» «بعض ... بيانندهدر» *Düstur*'da soldaki yay ayrıç kullanılmaksızın «بعض ... بيانندهدر» yazılmıştır.

ms.474-E.115-(md. 1789_1/1). «... lehine...» «لهنه» *Düstur*'da (س) eklenerek «لهسنه» yazılmıştır.

ms.475-E.116-(md. 1798_1/1). «... hânesine...» «خانهسنه» *Düstur*'da son (ن) yerine (ت) konularak «خانهسته» yazılmıştır.

ms.476-E.117-(md. 1801_2/1). «... takayyüd...» «تقييد» *Düstur*'da (ي) eklenerek «تقييد» yazılmıştır.

ms.477-E.118-(md. 1808_4/4). «... lehine...» «لهنه» *Düstur*'da (س) eklenerek «لهسنه» yazılmıştır.

ms.478-E.119-(md. 1830_0/0). «1830» «١٨٣٠» *Düstur*'da «١٧٣٠» yazılmıştır.

ms.479-E.120-(md. 1834_2/2). «... takdirde...» «تقديرده» *Düstur*'da (ق) yerine (ف) konularak «تقديرده» yazılmıştır.

ms.480-E.121-(md. 1850_1/2). «... muhakmeleri...» «محكملى» *Düstur*'da (ه) eklenerek «محكملى» yazılmıştır.

2.6. Sadece Yazma'da Yanlış Olan/Tercih Etmediğimiz İfadeler

Sadece *Yazma Metin*'de yanlış olan veya tercih etmediğimiz ifadelere ilişkin 60 mesele, "F" harfiyle sembolize edilerek aşağıda listelenmiştir:

ms.481-F.001-(md. 231_0/0). «231» «٢٣١» *Yazma*'da «١٣١» yazılmıştır.

- ms.482-F.002-(md. 351_2/3). «... maîbi...» «معیبی» *Yazma*'da «مبیعی» yazılmıştır.
- ms.483-F.003-(md. 529_2/2). «... harkını...» «خرقنی» *Yazma*'da (خ) yerine (ح) konularak «حرقنی» yazılmıştır.
- ms.484-F.004-(md. 636_15/14). «... ikraz...» «اقراض» *Yazma*'da son (ا) kullanılmaksızın «اقرض» yazılmıştır.
- ms.485-F.005-(md. 640_8/5). «... ne...» «نه» *Yazma*'da (ه) kullanılmaksızın yazılmıştır.
- ms.486-F.006-(md. 640_8/5). «... ne kadar...» «نه قدر» *Yazma*'da iki kelime birleştirilerek «نقدر» yazılmıştır.
- ms.487-F.007-(md. 640_9/6). «... her ne kadar...» «هر نه قدر» *Yazma*'da son iki kelime birleştirilerek «هر نقدر» yazılmıştır.
- ms.488-F.008-(md. 640_9/6). «... ne...» «نه» *Yazma*'da (ه) kullanılmaksızın yazılmıştır.
- ms.489-F.009-(md. 667_1/1). «Dâin...» «دانن» *Yazma*'da «داین» yazılmıştır.
- ms.490-F.010-(md. 714_3/4). «... dâinden...» «دانندن» *Yazma*'da «داینندن» yazılmıştır.
- ms.491-F.011-(md. 720_1/1). «... dâini...» «داننی» *Yazma*'da «داینی» yazılmıştır.
- ms.492-F.012-(md. 749_2/2). «... dâinlerinden...» «داننلرندن» *Yazma*'da «داینلرندن» yazılmıştır.
- ms.493-F.013-(md. 873_1/1). «Dâin...» «دانن» *Yazma*'da «داین» yazılmıştır.
- ms.494-F.014-(md. 880_2/2). «... dâinler...» «داننلر» *Yazma*'da «داینلر» yazılmıştır.
- ms.495-F.015-(md. 1001_2/2). «... tesiri...» «تأثیری» *Yazma*'da (ی) kullanılmaksızın «تأثیر» yazılmıştır.
- ms.496-F.016-(md. 1003_1/1). «... tehdidini...» «تهدیدینی» *Yazma*'da «تهدینی» yazılmıştır.
- ms.497-F.017-(md. 1003_2/2). «... tehdidini...» «تهدیدینی» *Yazma*'da «تهدینی» yazılmıştır.
- ms.498-F.018-(md. 1064_3/3). «... ihtilât-ı mâleyn...» «اختلاط مالین» *Yazma*'da (ن) yerine (ت) konularak «اختلاط مالیت» yazılmıştır.
- ms.499-F.019-(md. 1098_3/3). «... olur...» «اولور» *Yazma*'da «اولماز» yazılmıştır.
- ms.500-F.020-(md. 1098_6/6). «... olmaz.» «اولماز» yerine *Yazma*'da «اولور» yazılmıştır.
- ms.501-F.021-(md. 1170_2/2). «... üzerindeki...» «اوزندهکی» *Yazma*'da «اوزدهکی» yazılmıştır.
- ms.502-F.022-(md. 1176_0/0). «1176» «١١٧٦» *Yazma*'da «١١٧٧» yazılmıştır.
- ms.503-F.023-(md. 1176_9/9). «... ve...» «و» *Yazma*'da neredeyse tamamen lekelenmiş olduğu için okunamamaktadır.
- ms.504-F.024-(md. 1213_7/7). «... olduktan...» «اولدقدن» *Yazma*'da (ن) eklenerek «اولندقدن» yazılmıştır.

ms.505-F.025-(md. 1264_1/1). «Herkes...» «هر كس» *Yazma*'da (ك) eklenerek «هر كسك» yazılmıştır.

ms.506-F.026-(md. 1303_8/8). «... (1250)...» «١٢٥٠» *Yazma*'da «١٣٥٠» yazılmıştır.

ms.507-F.027-(md. 1340_0/0). «1340» «١٣٤٠» *Yazma*'da «١٢٤٠» yazılmıştır.

ms.508-F.028-(md. 1402_9/9). «... taksimini...» «تقسیمنی» *Yazma*'da (ي) harfi kullanılmaksızın «تقسمنی» yazılmıştır.

ms.509-F.029-(md. 1429_1/1). «... cünûn-ı mutbik...» «جنون مطبق» *Yazma*'da (ب) yerine (ي) konularak «مطبق» yazılmıştır.

ms.510-F.030-(md. 1440_4/5). «... yetişinceye...» «یتشنجیه» *Yazma*'da (ت) kullanılmaksızın «یشنجیه» yazılmıştır.

ms.511-F.031-(md. 1525_3/2). «... dâin...» «دائن» *Yazma*'da «داین» yazılmıştır.

ms.512-F.032-(md. 1537_0/0). «1537» «١٥٣٧» *Yazma*'da «١٥٣٥» yazılmıştır.

ms.513-F.033-(md. 1539_8/6). «... alacağını...» «الهجفی» *Yazma*'da (و) eklenerek «اولهجفی» yazılmıştır.

ms.514-F.034-(md. 1539_13/10). «... mikdâr-ı kıymeti...» «مقدار قیمتی» ifadesindeki (ي) harfinin noktaları *Yazma*'da yoktur.

ms.515-F.035-(md. 1548_15/15). «... cârî...» «جاری» *Yazma*'da (ج) yerine (ح) konularak «حاری» yazılmıştır.

ms.516-F.036-(md. 1550_6/6). «... bazısını...» «بعضیسنی» ifadesindeki (ن) harfinin noktası *Yazma*'da yoktur.

ms.517-F.037-(md. 1558_4/3). «... nakz...» «نقص» *Yazma*'da (ض) yerine (ص) kullanılarak «نقص» yazılmıştır.

ms.518-F.038-(md. 1567_2/2). «... medyûnlarımı...» «مدیونلریمی» ifadesindeki ikinci (ي) harfinin noktaları *Yazma*'da yoktur.

ms.519-F.039-(md. 1635_1/1). «Da'vâ-yı aynda...» «دعوی عینده» *Yazma*'da (ا) kullanılmaksızın «دعوی عینده» yazılmıştır.

ms.520-F.040-(md. 1644_2/2). «... dâvasını...» «دعواسنی» *Yazma*'da (ن) kullanılmaksızın «دعواسی» yazılmıştır.

ms.521-F.041-(md. 1647_3/3). «... kable'l-iştirâ...» «قبل الاشترا» *Yazma*'da «قبل الاستشرا» yazılmıştır.

ms.522-F.042-(md. 1657_11/11). «... da'vâ-yı meşrûhası...» «دعوی مشروحسی» *Yazma*'da (ا) kullanılmaksızın «دعوی مشروحسی» yazılmıştır.

ms.523-F.043-(md. 1658_9/8). «... bey'-i mezbûru...» «بیع مزبور» *Yazma*'da (ی) kullanılmaksızın «بیع مزبور» yazılmıştır.

ms.524-F.044-(md. 1658_14/14). «... dâva...» «دعوی» *Yazma*'da (ی) kullanılmaksızın «دعو» yazılmıştır.

ms.525-F.045-(md. 1678_1/1). «... gibi...» «كبي» *Yazma*'da (ب) kullanılmaksızın «كى» yazılmıştır.

ms.526-F.046-(md. 1679_1/1). «... tasarruf-ı müllâk...» «تصرف ملاك» *Yazma*'da (ل) eklenerek «تصرف املاك» yazılmıştır.

ms.527-F.047-(md. 1688_7/6). «... vech-i şehâdeti...» «وجه شهادتى» *Yazma*'da «درجة» «شهادتى» kullanılmıştır.

ms.528-F.048-(md. 1736'nın üstü). «Fasl-ı Evvel» «فصل اول» *Yazma*'da «باب اول» yazılmıştır.

ms.529-F.049-(md. 1742_10/8). «... ittihâb...» «اتهاب» *Yazma*'da (ت) yerine (ن) konularak «انهاب» yazılmıştır.

ms.530-F.050-(md. 1746_8/7) «... yemîn-i istizhâr...» «يمين استظهار» *Yazma*'da (ى) eklenerek «يمين استظهارى» yazılmıştır.

ms.531-F.051-(md. 1748_1/1). «... betâte...» «بتاته» *Yazma*'da «بنانه» yazılmıştır.

ms.532-F.052-(md. 1754_2/2). «... tasâduku...» «تصادقى» *Yazma*'da (ق) yerine (ف) konularak «تصادفى» yazılmıştır.

ms.533-F.053-(md. 1756_0/0). «1756» «١٧٥٦» *Yazma*'da «١٨٥٦» yazılmıştır.

ms.534-F.054-(md. 1763_3/3). «... ya...» «يا» *Yazma*'da (ي) yerine (ب) konularak «با» yazılmıştır.

ms.535-F.055-(md. 1763_4/3). «... ya...» «يا» *Yazma*'da (ي) yerine (ب) konularak «با» yazılmıştır.

ms.536-F.056-(md. 1765_7/6). «... müsteîrin...» «مستعيرك» *Yazma*'da (ك) kullanılmaksızın «مستعير» yazılmıştır.

ms.537-F.057-(md. 1769_1-3/1-3). «Râcih tarafı...» ifadesiyle başlayan bu madde *Yazma*'da "1770" (١٧٧٠), *Düstur*'da ise "1769" (١٧٦٩) numaralı madde olarak sıralanmıştır.

ms.538-F.058-(md. 1770_1-3/1-3). «Bervech-i bâlâ...» ifadesiyle başlayan bu madde *Yazma*'da "1769" (١٧٦٩), *Düstur*'da ise "1770" (١٧٧٠) numaralı madde olarak sıralanmıştır.

ms.539-F.059-(md. 1816_4/3). «... müddeâ aleyhi...» «مدعا عليه» *Yazma*'da (ل) yerine (ى) konularak «مدعى عليه» yazılmıştır.

ms.540-F.060-(md. 1816_4/3). «... eyler...» «ايلر» *Yazma*'da (ر) yerine (و) konularak «ايله» yazılmıştır.

2.7. Hem *Yazma*'da Hem *Düstur*'da Yanlış Olan/Tercih Etmediğimiz İfadeler

Hem *Yazma Metni*'de hem *Düstur Metni*'nde yanlış olan veya tercih etmediğimiz ifadelerle ilişkin 8 mesele, "G" harfiyle sembolize edilerek aşağıda listelenmiştir:

ms.541-G.001-(md. 419_1/1). «Mühâyee...» «مهاينه» iki metinde de «مهاياه» yazılmıştır.

ms.542-G.002-(md. 529_2/2). «... değirmenin...» «دكرمنك» iki metinde de (ل) eklenerek «دكرمانك» yazılmıştır.

ms.543-G.003-(md. 623_4/3). «... dâin...» «دانن» iki metinde de «داين» yazılmıştır.

ms.544-G.004-(md. 657_5/5). «... dâin...» «دانن» iki metinde de «داین» yazılmıştır.

ms.545-G.005-(md. 983_1/1). «... olmadan...» «اولمدن» iki metinde de (ی) eklenerek «اولمدین» yazılmıştır.

ms.546-G.006-(md. 1126_4/4). «... tasarruf-ı müllâk...» «تصرف ملاک» iki metinde de (l) eklenerek «تصرف املاک» yazılmıştır.

ms.547-G.007-(md. 1299_1/1). «... kelb-i muallemlerini...» «کلب معلملرینی» iki metinde de (ی) kullanılmaksızın «کلب معلملرین» yazılmıştır.

ms.548-G.008-(md. 1746_14/12). «... müllâkin...» «ملاکک» iki metinde de (l) eklenerek «املاکک» yazılmıştır.

2.8. Yazma'da Olmayıp Düstur'da Yanlış Olan/Tercih Etmediğimiz İfadeler

Yazma Metni'de olmayıp *Düstur Metni*'nde yanlış olan veya tercih etmediğimiz ifadelere ilişkin 8 mesele, "H" harfiyle sembolize edilerek aşağıda listelenmiştir:

ms.549-H.001-(md. 101'in üstü). «Kitâb-ı Büyû» «کتاب بیوع» *Yazma*'da yoktur. *Düstur*'da (başlıkta değil fakat fihristte 1. sayfada) vardır ancak Arapça bir terkip olarak «کتاب البيوع» yazılmıştır.

ms.550-H.002-(md. 404'ün üstü). «Kitâb-ı İcârât» «کتاب اجارات» *Yazma*'da yoktur. *Düstur*'da (başlıkta değil fakat fihristte 1. sayfada) vardır fakat Arapça bir terkip olarak tekil hâlde «کتاب الاجاره» yazılmıştır.

ms.551-H.003-(md. 612'nin üstü). «Kitâb-ı Kefâlet» «کتاب کفالت» *Yazma*'da yoktur. *Düstur*'da (başlıkta değil fakat fihristte 1. sayfada) vardır ancak Arapça bir terkip olarak «کتاب الكفاله» yazılmıştır.

ms.552-H.004-(md. 673'ün üstü). «Kitâb-ı Havâle» «کتاب حواله» *Yazma*'da yoktur. *Düstur*'da (başlıkta değil fakat fihristte 1. sayfada) vardır ancak Arapça bir terkip olarak «کتاب الحواله» yazılmıştır.

ms.553-H.005-(md. 701'in üstü). «Kitâb-ı Rehin» «کتاب رهن» *Yazma*'da yoktur. *Düstur*'da (başlıkta değil fakat fihristte 1. sayfada) vardır ancak Arapça bir terkip olarak «کتاب الرهن» yazılmıştır.

ms.554-H.006-(md. 762'nin üstü). «Kitâb-ı Emânât» «کتاب امانات» *Yazma*'da yoktur. *Düstur*'da (başlıkta değil fakat fihristte 1. sayfada) vardır ancak Arapça bir terkip olarak «کتاب الامانات» yazılmıştır.

ms.555-H.007-(md. 833'ün üstü). «Kitâb-ı Hibe» «کتاب هبه» *Yazma*'da yoktur. *Düstur*'da (başlıkta değil fakat fihristte 1. sayfada) vardır ancak Arapça bir terkip olarak «کتاب الهبه» yazılmıştır.

ms.556-H.008-(md. 881'in üstü). «Kitâb-ı Gasp ve İtlâf» «کتاب غصب واتلاف» *Yazma*'da yoktur. *Düstur*'da (başlıkta değil fakat fihristte 1. sayfada) vardır ancak Arapça bir terkip ve eksik olarak «کتاب الغصب» yazılmıştır.

2.9. Yazma'da Üzeri Çizili Olan Ama Düstur'da Mevcut Olmayan İfadeler

Yazma Metin'de üzeri çizili olan ama *Düstur Metni*'nde mevcut olmayan ifadelere ilişkin 4 mesele, "I" harfiyle sembolize edilerek aşağıda listelenmiştir:

ms.557-I.001-(md. 216_1/1) *Yazma*'da maddenin başındaki «Tarîk-i hâssın yani mülk olan bir çıkmaz sokağın ve...» «طریق خاصک یعنی ملک اولان بر جیقماز زقاغک و» ifadesinin üzeri kırmızı çizgiyle çizilip iptal edilmiş, bunun yerine kırmızı renkle «Arza tebaan...» «ارضه تبعاً» ifadesi yazılmıştır.

ms.558-I.002-(md. 216_3/2) *Yazma*'da maddenin sonundaki «... Fakat mesîlin mevzi ve hudûdunu beyân etmek lâzımdır.» «فقط مسیلك موضع وحدودینی بیان ایتمک لازمدر» ifadesinin üzeri kırmızı çizgiyle çizilip iptal edilmiştir.

ms.559-I.003-(md. 611_4-12/3) *Yazma*'da maddenin sonundaki dokuz satırın üzeri kırmızı çizgiyle çizilip iptal edilmiştir: «... Amma ânın fiil ve sun'u olmaksızın bilâ taksir yedinde telef olan malı zâmin olmaz. Meğerki mümkünü't-taharruz olan bir emir ve sebep ile telef olduğu takdirde damân şart edilmiş olur. Meselâ saatçi saati tamir ederken kırılma zâmin olur. Amma emr-i muhâfazasında bir gûne taksiri olmadığı hâlde sirket olursa zâmin olmaz. Meğerki hîn-i tesliminde damân şart edilmiş ise ol hâlde zâmin olur.» «اما آنک فعل وصنعی» «اولمقسزین بلا تقصیر یدنده تلف اولان مالی ضامن اولماز مکرکه ممکن التحرز اولان بر امر وسبب ایله تلف اولدیغی تقدیرده ضمان شرط ایدلمش اولور مثلا ساعتچی ساعتی تعمیر ایدرکن قیرلسه ضامن اولور اما امر محافظه‌سنده بر کونه تقصیری اولمدغی حالده سرقت اولنسه ضامن اولماز مکرکه حین تسلیمنده ضمان شرط ایدلمش ایسه اول حالده ضامن اولور»

ms.560-I.004-(md. 1485_5/4) *Yazma*'da yanlışlıkla peş peşe tekrar yazılmış olan «... etmediği...» «ایتمدیگی» ifadelerinden ilkinin üzeri siyah çizgiyle çizilip iptal edilmiştir.

Sonuç

Giriş ve iki bölümden oluşan makalemizde ulaştığımız sonuçlar ve ilgili önerilerimiz şu şekildedir:

Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye, pek çok tartışmayı beraberinde getirmiş olan ve fıkıh açısından değerini hâlen koruyan, İslâm hukukuna dayalı öncü kanunlardan biridir. *Mecelle*'ye hak ettiği değer verilebilmesi, öncelikle onun doğru anlaşılmasıyla mümkündür.

Mecelle'nin doğru anlaşılması, "doğruya en yakın *Mecelle Metni*"nin ortaya konulmasına bağlıdır. Çünkü hata ve eksikliklerin olduğu bir metinden istifade edildiğinde yanlış ve kusurlu sonuçların ortaya konulması kaçınılmazdır.

Mecelle'ye ilişkin çalışmalarda kullanılması gereken en önemli iki metin hiç şüphesiz *Yazma Metin* ile *Düstur Metni*'dir. Fakat *Düstur Metni*, daha sonra yayınlandığı ve resmî bir niteliğe de sahip olduğu için esas alınması gereken ilk metindir. Ancak bu durum, *Yazma Metin*'i önemsiz kılmaz. Çünkü her iki metinde de hatalar ve eksiklikler mevcut olduğu için "olması gereken *Mecelle Metni*"nin elde edilmesi noktasında hem *Yazma Metin*'e hem de *Düstur Metni*'ne şiddetle ihtiyaç vardır. Âdetâ söz konusu iki metin, birbirlerini tamamlamakta, hata ve kusurlarını düzeltmektedir.

İki metin arasında tespit ettiğimiz 560 meselenin büyük çoğunluğunun fıkı doğrudan ilgilendirmeyen imla hataları, ifade bozuklukları vs. olduğu anlaşılmaktadır. Fakat bey' bi'l-vefâ, istiştirâ, iştirâ, şirket-i a'mâl ve zer'ıyyât gibi doğrudan fıkıhla ilişkili konuların da mesele olarak karşımıza çıkmış olması, bu çalışmanın kısmen de olsa fıkıh doğrudan fayda sağladığını gösterir. *Mecelle*, nihayetinde İslâm'a dayalı bir kanun ve aynı zamanda çok önemli bir fıkıh eseri olduğu için makalemizin her hâlükârda dolaylı bir fıkıh çalışması olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Bu makalede bahsi geçen iki metne ilişkin tespit edilen karşılaştırma odakları ve meseleler, elbette hatasız ve kusursuz değildir. Fakat yapılan bu çalışmanın, en doğru *Mecelle Metni*'ne doğru atılmış mütevazı bir adım olduğu söylenebilir. Bundan sonra mümkünse Kitâb-ı Emânât'ın kayıp yazma nüshası da belirlediğimiz yöntemlerle incelenmeli ve elde edilen bulgularla bu çalışma tamamlanmalıdır. Bu aşamadan sonra ise bireysel veya ortaklaşa çalışmalar ile *Mecelle*'nin Osmanlı Türkçesiyle ve beraberinde en azından hafifletilmiş transkripsiyon kullanılarak Güncel Türkiye Türkçesiyle, doğruya en yakın metinleri oluşturulmalıdır. Ardından karşılaştırma kapsamına diğer tüm *Mecelle* metinleri de dâhil edilmelidir. Sonrasında *Mecelle*'nin Arapça ve İngilizce başta olmak üzere bazı dillere çevirileri yapılmalıdır. Bu süreç, bir kişinin gücünü aşacak ölçüde zorlu olacağı için özellikle hukuk, tarih, dil bilgisi ve Osmanlı Türkçesi gibi alanlarda uzman şahıslardan istifade edilmelidir. Kanaatimizce bu şekilde bir çalışma yapılacaksa sürecin başında veya merkezinde mutlaka fıkıhçılar olmalıdır. Hazırlanacak metinlerde *Mecelle*'nin özgün ifadelerinin ve dokusunun bozulmamasına, imla vs. konularda da tutarlı olunmasına özen gösterilmelidir. Bu şekilde *Mecelle*'ye yapılan atıflarda vs. birlik sağlanmış olacaktır. Makalemizin, *Mecelle* hakkında bundan sonra yapılacak çalışmalara bir nebze de olsa ışık tutmasını umuyoruz.

Bir kanundaki hata ve kusur, sadece o kanunu hazırlayanların değil, aynı zamanda o kanunu yürürlüğe koyan iradenin de saygınlığını zedeler. Çünkü kanunlar, toplumu doğrudan ve ciddi bir şekilde etkilediği için titizlikle hazırlanması gereken yazılı hukuki düzenlemelerdir. Dolayısıyla *Mecelle*'yi, hata ve kusurlardan mümkün olduğunca arınmış hâle getirmek, onun itibarını daha da artıracaktır.

Kaynaklar

- Adal, Erhan. *Hukukun Temel İlkeleri El Kitabı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Akademisi Yayınları, 1985.
- Aydın, Mehmet Akif. "Borç". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/285-291. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- Aydın, Mehmet Akif. "Deyn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/266-268. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Aydın, Mehmet Akif. "Düstur". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/48-49. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Aydın, Mehmet Akif. "Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/231-235. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Ayverdi, İlhan. *Asırlar Boyu Tarihî Seyri İçinde Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2010.
- Bayındır, Abdülaziz. "Bey' bi'l-Vefâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/20-22. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- Cevdet Paşa. *Ma'rûzât*. haz. Yusuf Halaçoğlu. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1980.
- Çağbayır, Yaşar. *Ötüken Türkçe Sözlük: Orhun Yazıtlarından Günümüze Türkiye Türkçesinin Söz Varlığı*. 5 Cilt. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2007.
- Çeker, Orhan. "Ebdân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/71-72. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Durmuş, İsmail. "Hemze". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/190-193. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- Düstur*. 1. Tertip, 1. Cilt. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1289/1872.
- Düstur*. 1. Tertip, 3. Cilt. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1293/1876.
- Düstur*. 1. Tertip, 4. Cilt. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1296/1879.
- Ebül'ulâ Mardin. *Medeni Hukuk Cephesinden Ahmed Cevdet Paşa*. Ankara: Adalet Bakanlığı Yayınları, 2021.
- Ebüzziyâ Mehmed Tevfik. *Lugat-ı Ebüzziyâ*. İstanbul: Matbaa-i Ebüzziyâ, 1306.
- Erdoğan, Belgin (drl.). *Hukukta Latince Teknik Terimler Özlü Sözler*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 3. Basım, 2011.
- Gözler, Kemal. *Hukuka Giriş*. Bursa: Ekin Basım Yayın Dağıtım, 8. Basım, 2011.
- Günday, Hüseyin – Şahin, Şener. *Arapça Dilbilgisi: Nahiv Bilgisi*. İstanbul: Alfa Yayınları, 4. Basım, 2009.
- Hârûn Huleyf Cîlî. "Zekâtü'l-eshüm fi'ş-şerikât". *Mecelletü mecmâi'l-fıkhî'l-İslâmî* 1/4 (Şubat 1988), 773-793.

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer. *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*. nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd ve Ali Muhammed Avad. 12 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1423/2003.

İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid. *Fethu'l-kadîr li'l-âcizi'l-fakîr*. 8 Cilt. Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1316.

Kallek, Cengiz. "Mezrû". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/548-549. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Kanar, Mehmet. *Büyük Türkçe-Farsça Sözlük*. İstanbul: Birim Yayınları, 1993.

Kânûn-ı Medenînin Sûret-i Mer'iyet ve Şekl-i Tatbîki Hakkında Kanun (Kanun No. 864), Resmî Gazete 402 (19 Haziran 1926). Erişim 30 Nisan 2022. <https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/402.pdf>

Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâiu's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 2. Basım, 1402/1982.

Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019.

Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye. İstanbul: Müftülük Kütüphanesi, Yazma-Fıkıh, 352-362.

Mehmed Zihni Efendi. *Ni'met-i İslâm*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1316.

Mevsilî, Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd. *el-Muhtâr li'l-fetvâ*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1987.

Özyörük, Mukbil. *Hukuka Giriş*. Ankara: Ege Matbaası, 1959.

Semerkandî, Ebû Bekr Alâeddin Muhammed. *Tuhfetü'l-fukahâ*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405/1984.

Şemseddin Sâmî. *Kâmûs-ı Türkî*. 2 Cilt. İstanbul: İkdâm Matbaası, 1317-1318.

Türk Ceza Kanunu (Kanun No. 5237), *Resmî Gazete* 25611 (12 Ekim 2004). Erişim 29 Nisan 2022. <https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.5237.pdf>

Zeylaî, Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî. *Tebyînu'l-hakâik*. 6 Cilt. Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1315.

BU SAYININ HAKEMLERİ / REFEREES OF THIS EDITION

Prof. Dr. Yusuf DOĞAN	Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat fakültesi
Prof. Dr. Mehmet AZİMLİ	Hitit Üniversitesi, İlahiyat fakültesi
Prof. Dr. Nuri KAHVECİ	Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
Prof. Dr. Şehmus DEMİR	Gaziantep Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Hasan YILMAZ	Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Mehmet DALKILIÇ	İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Hüseyin BAYSA	Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Ayhan HİRA	Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Esat AYYILDIZ	Kafkas Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi
Doç. Dr. M. Selim İPEK	Kafkas Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi
Doç. Dr. Yakup BIYIKOĞLU	Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Mehterhan FURKANİ	Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi
Doç. Dr. Esra HACİMÜFTÜOĞLU	Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Hüseyin OKUR	Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Alparslan KARTAL	Kafkas Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Hacı Murat KUMBASAR	Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. M. Salih KUMAŞ	Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Necmettin ÇALIŞKAN	Mustafa Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Şükrü MADEN	Karabük Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi
Doç. Dr. Hakan UĞUR	Necmettin Erbakan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Yusuf ÇELİK	Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Murat AKKUŞ	Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üni. İslami İlimler Fak.
Doç. Dr. Hacı ÖNEN	Dicle Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi İrfan ÇAKICI	Karamanoğlu Mehmet Bey Üniv. İslami İlimler Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Resul ERTUĞRUL	Bayburt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Osman KAYA	Adıyaman Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Fethi YILDIRIM	Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet YAZICI	Trabzon üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Mansur YAYLA	Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Coşkun ZEKİ	Kafkas Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Cemil LİV	Karatekin Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Enes BÜYÜK	Samsun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet EKİNCİ	Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi M. Bahattin ALPHAN	Hakkari Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet ŞEN	Erzincan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa ÇINAR	Kafkas Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Fatih ÖZAKTAN	Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Abdulkerim MALKOÇ	Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Fuat KARABULUT	Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Ömer DİNÇ	Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Muhyettin İÇDE	Gaziantep Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Huzeyfe ÇEKER	Necmettin Erbakan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Dr. İbrahim ALSHEİHKED	Aqsa Univercity
Dr. Rumeysa BAKIR DAYI	Bayburt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Dr. İslam HELAL	Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Dr. Ahmet ÖZBAY	Diyanet İşleri Başkanlığı
Dr. Mustafa MAWAS	Kırıkkale Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi
Uzman Ali TAŞKÖPRÜ	Diyanet İşleri Başkanlığı
Öğr. Gör. Obayda ALSHIBLY	Kafkas Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi
Arş. Gör. Yunus KOCABIYIK	Kırıkkale Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi
Öğretmen Fatih YILMAZ	Milli Eğitim Bakanlığı

Dergimizin 9. Cilt/18. Sayısında yer alan makalelerin değerlendirilmesinde hakemliklerine başvurduğumuz öğretim üyelerine teşekkür ederiz.
Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Editörlüğü