



PAMUKKALE
ÜNİVERSİTESİ

İlahiyat Fakültesi Dergisi

9/1

BAHAR/SPRING 2022

PAMUKKALE UNIVERSITY
JOURNAL of DIVINITY FACULTY



e-ISSN: 2148-4899

**PAMUKKALE ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ (PAÜİFD)
9 (1), 2022 Bahar (Spring)**

PAÜ İlahiyat Fakültesi Adına Sahibi

Prof. Dr. İbrahim KISAÇ
PAÜ İlahiyat Fakültesi Dekan Vekili

Dergi Editörü

Dr. Öğr. Üyesi Ali ÖNCÜ

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ÇINAR

Editör Yardımcısı

Arş. Gör. Hacer TOPRAK
Arş. Gör. Hüdanur DEMİR

Teknik Editör

Arş. Gör. Huzeýfe Kılıç

Dil Editörleri

Dr. Öğr. Üyesi Recep KIRCI (Arapça)
Dr. Malek Hassan Mahmoud ABDUL QADER (Arapça)
Dr. Çağla TAŞÇI (İngilizce)

Alan Editörleri

(Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü)

Dr. Öğr. Üyesi Hasan KAFALI
Dr. Arş. Gör. Yasemin İPEK
Dr. Arş. Gör. Nursema KOCAKAPLAN

(Temel İslam Bilimleri)

Arş. Gör. Halil İbrahim KARAÖZ

(İslam Tarihi ve Sanatları)

Arş. Gör. Nazım TAŞAN
Arş. Gör. Ayşenur Tuba ULUDOĞAN

Yayın Kurulu

Doç. Dr. İsmail ŞİMŞEK
Pamukkale Üniversitesi Denizli / Türkiye
Doç. Dr. Üyesi İdris TÜRK
Pamukkale Üniversitesi Denizli / Türkiye
Doç. Dr. Mustafa TÜRKAN
Pamukkale Üniversitesi Denizli / Türkiye
Doç. Dr. İsmet EŞMELİ
Pamukkale Üniversitesi Denizli / Türkiye
Doç. Dr. Gencal ŞENYAYLA
Pamukkale Üniversitesi Denizli / Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Mahmut YAZICI
Pamukkale Üniversitesi Denizli / Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Ali ÖNCÜ
Pamukkale Üniversitesi Denizli / Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ÇINAR
Pamukkale Üniversitesi Denizli / Türkiye
Arş. Gör. Hacer TOPRAK
Pamukkale Üniversitesi Denizli / Türkiye
Arş. Gör. Hüdanur DEMİR
Pamukkale Üniversitesi Denizli / Türkiye

Danışma Kurulu / Board of Advisory

Prof. Dr. Abdulkadir DÜNDAR, Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Abdurrahman ÖZDEMİR, İstanbul Üniversitesi
Prof. Dr. Adem YERİNDE, İstanbul Üniversitesi
Prof. Dr. Adnan KOŞUM, Süleyman Demirel Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet ÖNKAL, Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Bayram Ali ÇETİNKAYA, İstanbul Üniversitesi
Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ, Uludağ Üniversitesi
Prof. Dr. A. Bülent ÜNAL, Dokuz Eylül Üniversitesi
Prof. Dr. Bünyamin ERUL, Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Cemal AĞIRMAN, Cumhuriyet Üniversitesi
Prof. Dr. Cemal TOSUN, Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Fuat AYDIN, Sakarya Üniversitesi
Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM, Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Halil İbrahim ŞİMŞEK, Hitit Üniversitesi
Prof. Dr. Hasan KESKİN, Cumhuriyet Üniversitesi
Prof. Dr. Himmet KONUR, Dokuz Eylül Üniversitesi
Prof. Dr. Hüseyin YILMAZ, Cumhuriyet Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet Ali KAPAR, Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet AKKUŞ, Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet BAKTIR, Cumhuriyet Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet EVKURAN, Hitit Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet ÖZDEMİR, Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ, Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN, Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Niyazi AKYÜZ, Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Seyit BAĞÇIVAN, Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Soner GÜNDÜZÖZ, Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN, Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Talip TÜRCAN, Süleyman Demirel Üniversitesi
Prof. Dr. Yılmaz CAN, Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Prof. Dr. Zeki ÖZCAN, Uludağ Üniversitesi
Prof. Dr. Yaşar TÜRK BEN, Bozok Üniversitesi
Doç. Dr. Hüseyin AKYÜZ, Ankara HBV Üniversitesi
Doç. Dr. Mehmet ÜMİT, Marmara Üniversitesi

Derginin Tarandığı İndeksler



Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Yaz/Haziran ve Güz/Aralık aylarında yılda iki kez yayımlanan uluslararası, hakemli, akademik, süreli ve elektronik bilimsel bir dergidir.

PAU İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ebsco ve e-SCI'ya müraccat etmiş olup izlenme süreci devam etmektedir.

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisinde yayınlanan makalelerin intihal, başka eserlere karşı oluşabilecek telif hakkı ve kanunlar önünde suç teşkil edebilecek tüm hukuki sorumluluk makalenin yazarına aittir.

Hakem Kurulu

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemini kullanmaktadır. Bu sayıdan itibaren hakem isimleri gizli tutulacak ve yayımlanmayacaktır.

İletişim

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kınıklı Yerleşkesi

Pamukkale/DENİZLİ

Tel: 0 258 296 44 42 Faks: 0 258 296 23 22

<http://dergipark.org.tr/pauifd>

İÇİNDEKİLER
KAPAK
JENERİK ve İÇİNDEKİLER
MAKALE YAZIM KURALLARI
EDİTÖRDEN
ARAŞTIRMA MAKALELERİ

- 1. Ünal YERLİKAYA**
HANEFÎ HUKUKUNDA HUKUKÎ DÜZENLEMELERE ETKİSİ BAKIMINDAN MEBÎ-
SEMEN AYRIMI
*In Ḥanafî Law Distinction Between Mabî' and Thaman in terms of Its Effect on
Legal Arrangements* **1-25**
- 2. Şule ERASLAN**
YENİ ANLAMA-YORUMLAMA YÖNTEMLERİ ÇERÇEVESİNDE CİHAD AYETLERİ:
MAHMÛD ŞELTÛT VE MODERN CİHAD YORUMU
*Jihad Verses Within The Framework Of New Methods Of Understanding Interpretation:
Mahmûd Shaltut And The Modern Interpretation Of Jihad* **26-61**
- 3. Rifat YILDIZ**
HABER-İ VÂHİDİN KİYASA TAKDİMİ MESELESİ VE FÜRÛ-U FIKHA YANSIMASI
The Issue of Commitment of Khabar al-Wâhid and Its Reflection on Furû-u Fiqh **62-93**
- 4. İbrahim SAİNKAPLAN & Yavuz KÖKTAŞ**
ZEHEBÎ'NİN RİCÂL BİLGİSİNİN KAYNAKLARI
The Sources of al-Dahabî with Regard to the Biographical Information **94-118**
- 5. Yusuf AYDIN & Teceli KARASU**
YÜKSEKÖĞRETİMDE UYGULAMALI EĞİTİMLER ÇERÇEVE YÖNETMELİĞİ
PROGRAMI KAPSAMINDA KUR'AN KURSLARINDA YAPILAN STAJ PROGRAMININ
DEĞERLENDİRİLMESİ
*Evaluation of the Internship Program in the Qur'an Courses Within the
Framework of Applied Education in Higher Education Regulation* **119-137**
- 6. Nazife Vildan GÜLOĞLU**
KİRÂAT-İ SEB'A İMAMLARININ SÎRETLERİ BAĞLAMINDA BİR KUR'AN
ÖĞRETİCİSİNİN SAHİP OLMASI GEREKEN ÖZELLİKLER
*The Qualities of A Teacher of The Qur'ân in The
Context of The Behavioural Qualities of The Imâms of Al-Qirâ'ât Al-Sab'a* **138-163**
- 7. Abdulhamit BUDAK**
TOPLUMSAL KURUMLAR OLARAK VAKIFLAR VE İŞLEVLERİNE GÖRE
AMASYA VAKIFLARI
*Foundations as Social Institutions and
Amasya Foundations According to Their Functions* **164-188**
- 8. Şemsettin IŞIK**
KUR'AN'DA 'İN' EDATININ FARKLI ŞEKİLLERDE KULLANIMI VE MÂNÂYA KATKISI
*The Different Uses of the Preposition 'In' In the Qur'an and
Its Contribution to the Meaning* **189 - 209**

9. **İsa ATCI**
İSLÂM VE DİĞER İLÂHÎ DİNLERDE VARLIK KATEGORİSİNDE İNSAN ONURU
Human Dignity in the Category of Beings in Islam and Other Divine Religions 210-236
10. **Recep KIRCI**
EL-KAZVÎNÎ'NİN TELHİŞÜ'L-MİFTÂH İSİMLİ ESERİNDE İLTİFÂT SANATI
The Art of Flattery in al-Kazvînî's Telhîşü'l-Miftâh 237- 253
11. **Elif YAZICI**
ASHÂBÜ'L-UHDÛD KISSASININ TAHLİLİ
An Analysis of the Story of Ashâb al-Ukhdûd (People of the Ditch) 254-273
12. **Osman KARAAĞAÇ**
ETİK DEĞERLERİN ARDALANI VE EVRİM TEORİSİ
Background of Ethical Values and Theory of Evolution 274-296
13. **M. Cihad BAKKAL**
İBN ATIYYE'NİN NÜZÛL SEBEBİ RİVAYETLERİNİ YORUMLAMA YÖNTEMİ VE
TENKİDİ
The Method of Interpreting Ibn Atiyyah's Asbâb Al-Nuzûl Narrations and His Criticism 297-322
14. **Hakan ÖZKAN**
DİN EĞİTİMİ ÇERÇEVESİNDE İBADETLERİN, İRADE EĞİTİMİ VE ZAMAN
YÖNETİMİYLE İLİŞKİSİ
*The Relationship of Worship with the Education of the Will and Time Management
in the Framework of Religious Education* 323-352
15. **Fatih KANCA**
ENDÜLÜSLÜ MÂLİKÎ BİR ÂLİM İBNÜ'L-FERES ve AHKÂMÜ'L-KUR'ÂN ADLI
ESERİNDEKİ TEFSİR METODU
*Ibn al-Fars, an Andalusian Maliki Scholar and his Method of Interpretation
in the Ahkam al-Qur'an* 353- 374
16. **Halil İbrahim DOĞAN**
BEYHAKÎ'NİN ES-SÜNENÜ'L-KEBÎR'İ BAĞLAMINDA MEVSÛL-MÜRSEL İLİŞKİSİ
The Relationship of Mawsûl-Mursal in the Context of al-Bayhaqî's al-Sunan al-kabîr 375-405
17. **Bozan ALHAMAD**
DİLBİLGİSİ KONULARINDA ŞİİRSEL KANITLAR: "LUGATU EKELÛNÎ'L-BERÂĞÎS"
ÖRNEĞİ
Poetic Evidences in Grammatical Issues (Akeloni el-Baraghith) As a Model 406-429
18. **Selma ÇAKMAK**
DİLİN KESİNİĞİ MÜDAFAASINDA İBN TEYMİYYE
Ibn Taymiyyah In The Defense Of The Certainty of Language 430-449

19. **Mevlüt HALİLOĞLU**
HADİS LİTERATÜRÜNDE YÜZ HADİSLER
One Hundred Hadiths (Propetic Traditions) in the Hadith Literature **450-485**
- ÇEVİRİLER**
20. **Osman Zahid ÇİFTÇİ**
LATİN İBN-RÜŞDÇÜLÜĞÜ
Latin Averroism **486-499**



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD) 9 (1), 2022.

**PAMUKKALE ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ (PAUİFD) MAKALE KABUL VE YAYIN ESASLARI**

**JOURNAL OF PAMUKKALE UNIVERSITY FACULTY
OF THEOLOGY (JPUFT) ARTICLE ACCEPTANCE
AND PUBLICATION PRINCIPLE**

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), Haziran ve Aralık aylarında olmak üzere yılda iki kez yayımlanan hakemli akademik ve bilimsel bir dergidir.

Dergide, din ve ahlak ile ilgili ilahiyat ve sosyal bilimler alanlarında yapılmış telif ve tercüme makale, metin neşri ve tercüme, kitap ve bilimsel etkinlik tanıtım ve değerlendirmeleri vb. yazılar yayımlanır.

Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar amaç, kapsam, içerik, yöntem, yazım kurallarına uygunluk açısından sorumlu editör(ler)ce incelenmektedir. Uygun yazılar, bilimsel yetkinlikleri açısından değerlendirilmek üzere alanında uzman iki hakeme gönderilir. Hakem raporlarının olumlu olması durumunda çalışma yayımlanır; hakemlerden birinin olumsuz rapor vermesi durumunda yazı üçüncü bir hakeme gönderilir. Üçüncü hakemin görüşü ile yazının yayınlanma verilir. Yayımlanma kararı alınan çalışma yayım sırasına alınır.

Makale değerlendirmesinde Kör Hakemlik Uygulanır. Hakem raporları gizlidir. Yazar(lar)a makaleleriyle ilgili üç ay içerisinde cevap verilir.

Yazar(lar), yayın kurulu ve hakemlerin raporlarını dikkate almak zorundadırlar.

Yayımlanan yazıların bilimsel ve yasal açıdan sorumluluğu yazar(ların)a aittir.

Yayın kurulu gönderilen yazıyı yayımlamakta serbesttir. Ayrıca dergiye gönderilen yazılar, yayımlansın veya yayımlanmasın iade edilmez.

Yayımlanmış yazıların her türlü telif hakkı Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisine aittir. Yayımlanmış yazılar için telif ücreti ödenmez. Dergide yayımlanmış yazılardan kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz.

Derginin yayın dilleri Türkçe ve İngilizce'dir. Ancak makalede Türkçe özet bulunması zorunludur.

Dergiye gönderilecek makalelerin daha önce herhangi bir yerde yayımlanmak amacı ile gönderilmemiş olması gerekir. Yazarın makaleyi geri çekme isteği, makale dergiye yüklendikten sonra ve/ veya hakemlere gönderilmesinden itibaren kabul edilmez. Dergiye yayımlanmak için gönderilen makale, toplam On bin kelimeyi (dipnotlar ve kaynakça hariç) geçmemelidir. Makale formatı taşımayan kitap, tez, konferans, panel ve sempozyum değerlendirmeleri ise iki bin kelimeyi geçmemelidir.

Makalenin dipnot, kaynakça düzeni, İSNAD 2'ye göre düzenlenmiş olmalıdır. Etik Kuru İzin Belgesi, Benzerlik Raporu ve Telif Hakkı Devir Belgesi vb. belgeler imzalanmalı ve makale ile birlikte pdf olarak yüklenmelidir.

Journal of Pamukkale University Faculty of Theology (JPUFT) is the peer-reviewed academic and scientific journal published twice a year, in June and December.

Manuscripts sent for publication are reviewed by the responsible editor(s) in terms of purpose, scope, content, method, and writing rules. Appropriate manuscripts are sent to two referees who are experts in their fields to be evaluated in terms of their scientific competence. If the referee reports are positive, the study is published; If one of the referees gives a negative report, the article is sent to a third referee. The publication of the article is given with the opinion of the third referee. The article decided to be published is queued in order of publication.

Blind Review is applied in article evaluation. Referee reports are confidential. Author(s) is/are responded within three months regarding to their article.

Authors have to take notice of the reports of the editorial board and referees.

Scientific and legal responsibility of the published articles belongs to their author(s).

Editorial board is free to publish the submitted article. Also, manuscript(s) submitted to the journal, whether published or not, is/are not returned.

All copyrights of published articles belong to Journal of Pamukkale University Faculty of Theology (JPUFT). No copyright fee is paid to published articles. Citations cannot be made from the articles published in the journal without giving reference.

The languages of the journal are Turkish and English. However, the article must include a Turkish abstract.

The articles to be sent to the journal should not have been sent for the purpose of publication anywhere before. The author's request to withdraw the article will not be accepted after article is submitted to journal and/or sent to the referees.

The article submitted for publication to the journal should not exceed ten thousand words (excluding footnotes and bibliography/table of authorities) in total. The book without article format, thesis, conference, panel and symposium reviews should not exceed two thousand words.

Footnote and bibliography/reference order of the article should be arranged according to the ISNAD citation style 2nd edition.

Ethics Committee Permission Certificate, Similarity Report and Copyright Transfer Document etc. must also be signed and uploaded as pdf with the article

MAKALENİN TÜRKÇE ADI BÜYÜK HARFLE CAMBRIA

Cambria Yazı Tipi, 11 Punto, 1 Satır Aralıklı Ortada

Öz.

(Cambria 10 punto tek satır aralığı, iki yana yaslı) (100-150 kelime)

Anahtar Kelimeler: Cambria 10 punto iki yana yaslı, (5 kelime)

Makalenin İngilizce Adı Küçük Harfle

Cambria Yazı Tipi, 11 Punto, 1 Satır Aralıklı Ortada

Abstract

(Cambria 10 punto, tek satır aralığı, iki yana yaslı) (100-150 kelime)

Keywords: Cambria 10 punto iki yana yaslı, (5 kelime)

Structured Abstract (Cambria 11 punto)

(750 Kelimelik İngilizce geniş özet)

GİRİŞ (Cambria 11 punto)

Sayfa düzeni: Üst, alt, sağ ve soldan 3.5 cm boşluk, Cambria 11 punto, paragraftan sonra 6 nk boşluk, 1,15 satır aralıklı, iki yana yaslı, ilk satır 1 cm girintili.

1. Başlık (Cambria 11 punto)

Sayfa düzeni: Üst, alt, sağ ve soldan 3.5 cm boşluk, Cambria 11 punto, paragraftan sonra 6 nk boşluk, 1,15 satır aralıklı, iki yana yaslı, ilk satır 1 cm girintili.

1.1. Başlık (Cambria 11 punto)

Sayfa düzeni: Üst, alt, sağ ve soldan 3.5 cm boşluk, Cambria 11 punto, paragraftan sonra 6 nk boşluk, 1,15 satır aralıklı, iki yana yaslı, ilk satır 1 cm girintili.

SONUÇ (Cambria 11 punto)

Sayfa düzeni: Üst, alt, sağ ve soldan 3.5 cm boşluk, Cambria 11 punto, paragraftan sonra 6 nk boşluk, 1,15 satır aralıklı, iki yana yaslı, ilk satır 1 cm girintili.

KAYNAKÇA (Cambria 11 punto)

(Cambria 11, paragraftan sonra boşluk bırakmadan, 1,15 satır aralıklı, iki yana yaslı, asılı 1 cm girintili.)

Makale A-4 ebadında sağ, sol, üst ve alt taraftan 3.5 cm boşluklu olarak yazılmalıdır.

İlk gönderimde makalede yazar adı olmamalı ve sayfa numarası verilmemelidir.

Paragraf başlangıcı 1 cm girintili olmalı, paragraf aralığı üstten 06 nk ve alttan 06 nk, satır arası değeri 1.15 olmalıdır.

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'ne (pauifd), gönderilen tüm makalelerde bulunan Kaynakça ve dipnotlar **İSNAD-2** sistemine göre hazırlanmalıdır.

EDİTÖRDEN

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 9 (1), Haziran 2022'yi sizlerle buluşturmaktan mutluluk duyarız. Bu sayımızda dergimize gelen yaklaşık 30 makaleden 19 makaleyi süreçten geçirerek yayımlamış bulunmaktayız. Bir tane de çeviri çalışması bulunmaktadır. Dergimize gönderilen ve gerek yayımlanan gerekse süreçten geçemeyen çalışmalara baktığımızda ilahiyatla ilgili neredeyse tüm alanlarda geniş bir yelpazeye sahip olduğumuz görülmektedir. Bu sebeple dergimizin ilahiyatın bütün alanlarını haiz bir yayın politikası olduğunu ifade etmek mümkündür.

Dergimizde çift taraflı kör hakemlik süreci titizlikle uygulamakta, hakemler belirlenirken mümkün olduğunca kendilerine gönderilen makalelerle ilgili çalışmalarda bulunmuş olmaları dikkate alınmaktadır. Alan editörlerimiz ve editör yardımcılarımız bu süreci etik ilkelere riayet ederek takip etmektedir. Bu sayede hem emek mahsulü çalışmalarını dergimize gönderen yazarların çalışmalarına katkı sağlamaya çalışmakta hem de akademik dergi yayıncılığını olması gerektiği gibi yürüterek nitelikli çalışmaları ilgililere sunmayı hedeflemekteyiz.

Akademik dergi yayımlamak ciddi emek harcamayı ve çok sayıda akademisyenle iş birliği içinde çalışmayı gerekli kılmaktadır. Öncelikle dergiye çalışmalarını gönderen yaklaşık 30 yazar, bu çalışmalarını değerlendiren ve sayısı 60'tan fazla olan hakemlerle uyumlu ve koordine bir şekilde çalışmak oldukça vakit alıcı ve dikkat isteyen bir süreç şeklinde ilerlemektedir. Bu sürece katkı veren, alan editörlerimiz ve dil editörlerimize teşekkür etmeyi bir borç bilirim. Bu sayıda din eğitimi, İslam felsefesi, din sosyolojisi, Arap Dili ve Belagati ve İslam Tarihi alanlarında alan editörlerinden destek aldık. Önümüzdeki sayıdan itibaren, fıkıh, kelim ve tefsir alanından arkadaşlar da aramıza katılacak ve dergimizin niteliğinin daha da artması için katkıda bulunacaktır. Hedefimiz en kısa sürede tüm alanlarda en az iki alan editörü ile çalışmaktır. Gönüllülük esasına dayalı olarak yürütülen bu süreçlerin akademik atama ve ilerleme kriterlerinde, doçentlik ve teşvik başvurularında da akademisyen arkadaşlarımıza katkıda bulunması gerekmektedir. Bu sayede hem hakemlerimiz hem de diğer süreçlerde görev alan arkadaşlarımız özveriyle yürütmüş oldukları yayıncılık faaliyetlerini yerine getirirken daha motive olacaktır.

Bu sayıyla dergimizde çeşitli görev değişiklikleri oldu. Benimle göreve başlayan ve her konuda yardımlarını esirgemeyen araştırma görevlisi arkadaşlarım Huzeyfe Kılıç, Hacer Rana Toprak ve Hüdanur Demir'e özellikle teşekkür etmek isterim. Son olarak da dergimizin bugünlere gelmesine katkı sunan ve çeşitli süreçlerde görev alan tüm hocalarımıza, özellikle bu süreçte bize destek olan tecrübesi ve yönlendirmeleriyle bu yayın dönemini en az hatayla atlatmamızı sağlayan Doç. Dr. Osman Mutluel'e şükranlarımı sunarım.

Yeni sayılarda görüşmek dileğiyle.

Dr. Öğr. Üyesi Ali Öncü

Editör



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

Bahar/Spring, 2022, 9 (1), 1-25

**HANEFÎ HUKUKUNDA HUKUKÎ DÜZENLEMELERE ETKİSİ BAKIMINDAN MEBÎ'-
SEMEN AYRIMI**

**In Ḥanafî Law Distinction Between Mabî' and Thaman in terms of Its Effect on
Legal Arrangements**

Ünal YERLİKAYA

Doç. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri
Bölümü, İslam Hukuku Anabilim Dalı, unalyerlikaya@sdu.edu.tr, ORCID: 0000-0003-
2068-4887.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 05/01/2022
Kabul Tarihi / Accepted: 16/05/2022
Yayın Tarihi / Published: 30/06/2022
Cilt / Volume: 9
Sayı / Issue: 1
Sayfa / Pages: 1-25

Atıf / Cite as: Yerlikaya, Ünal. "Hanefî Hukukunda Hukukî Düzenlemelere Etkisi Bakımından Mebî'-Semen Ayrımı" [In Ḥanafî Law Distinction Between Mabî' and Thaman in terms of Its Effect on Legal Arrangements]. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 9/1 (2022), 1-25. Doi: <https://www.doi.org/10.17859/pauifd.1053648>.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Ithenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

Finansal Destek / Grant Support: Yazar/lar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 9 (1) 2022: 1-25
**HANEFÎ HUKUKUNDA HUKUKÎ DÜZENLEMELERE ETKİSİ BAKIMINDAN
MEBÎ'-SEMEN AYRIMI***

Ünal YERLİKAYA**

Öz

Hanefî hukuk literatürünün satım akdiyle ilgili kısımları incelendiğinde, mebî'-semen ayırımına meşruiyet ölçütü olarak özel bir önem atfedildiği görülmektedir. Bu sebeple söz konusu ayırım, satım akdinin hukukî varlık ve geçerliliğinden sonuçlarına kadar hemen her hususla ilişkilendirilmektedir. Mebî'-semen ayırımına göre şekillenen hukukî düzenlemelerden bazıları ön plana çıkmaktadır ki bunlardan ilki, mebî'in, akit esnasında satıcının mülkiyetinde teslim elverişli bir biçimde hazır bulunmasının, akdin hukukî varlığı bakımından zorunlu olmasına karşılık aynı durumun semen bakımından zorunlu olmamasıdır. İkincisi, satıcının semen üzerindeki mülkiyetinin akitle birlikte istikrar bulmasına karşılık müşterinin mebî' üzerindeki mülkiyetinin ancak kabz ile istikrar bulmasıdır. Üçüncüsü, kabzdan önce satıcının semen üzerinde tasarrufta bulunmasının hukuken meşru olmasına karşılık müşterinin mebî' üzerinde tasarrufta bulunmasının meşru olmamasıdır. Sözü edilen hukukî düzenleme farklılıklarının açığa çıkmasında iki temel gerekçe bulunmaktadır. Bunlardan ilki, Hanefî hukukunda mebî'in, akdin varlığının kendi varlığına bağlı olduğu unsur (şart); semenin de akdin sonucu (hükmü) olarak görülmesidir. İkincisi ise terminolojik içerikleri bakımından mebî'in aynla semenin de deynle özdeşleştirilmesidir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Hanefî Hukuku, Mebî', Semen, 'Ayn-Deyn Ayırımı.

**In Hanafi Law Distinction Between Mabî' and Thaman in terms of Its
Effect on Legal Arrangements**

Abstract

When the parts of the Hanafi law literature related to the sales contract are examined, it is seen that special importance is attributed to the distinction between mabî' (purchased/sold item) and thaman (purchase/sale price) as a criterion of legitimacy. For this reason, this distinction is associated with almost every issue from the legal existence and validity of the sales contract to its results. Some of the legal arrangements which are shaped according to the mabî-thaman distinction come into prominence. The first of these is that while the mabî's being present in the property of the seller at the time of the contract in a manner suitable for delivery is obligation in terms of the legal existence of the contract, there is not such an obligation for thaman. The second is that while the seller's ownership of the thaman becomes definite with the contract, the customer's ownership of the mabî' becomes definite only with qabḍ (taking

* Yazar makalede *Etik Kurul İzni* gerektirecek bir durum bulunmadığını ve bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

** Doç. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Anabilim Dalı, unalyerlikaya@sdu.edu.tr, ORCID: 0000-0003-2068-4887.

possession). The third is that while the legal transaction of the seller on the thaman is legitimate before the qabḍ, the legal transaction of the customer on the mabī' is not legitimate. These differences are mainly dependent on two reasons. The former is that while the mabī' is seen as the *shart* (condition) in which the existence of the contract depends on its existence, the thaman is seen as the result of the contract in Ḥanafī law. The latter is the identification of mabī' with 'ayn and thaman with dayn in terms of their terminological contents.

Keywords: Islamic Law, Ḥanafī law, Mabī', Thaman, 'Ayn-Dayn Distinction.

Structured Abstract

In Ḥanafī legal terminology, the concepts of mabī' (purchased/sold item) and thaman (purchase/sale price) are used as broad and narrow/technical senses. In its broad sense, mabī' means the goods which is subject to sale, whether it is 'ayn or dayn. Thaman means the sale price, whether it is 'ayn or dayn. In its narrow/technical sense, mabī' indicates the goods which is suitable for *ta'ayyun bi al-ta'yīn* (to be determined by specification) and determined at the time of the sales contract. Thaman indicates the sale price which is not suitable for *ta'ayyun bi al-ta'yīn* and becomes definite as a debt in the customer's *dhimmah* (the legal quality that enables a person to acquire rights and assume obligations) at the time of the sale contract. While the mabī' is seen as the *shart* (condition) in which the existence of the contract depends on its existence, the thaman is seen as the result of the contract in Ḥanafī law. For this reason, the conditions of being present in the outside world, being in the seller's property at the time of sale and being suitable for delivery are specific to mabī'. There are no such conditions for thaman in terms of the legal existence of the sales contract. In Ḥanafī literature, while the mabī' is defined as the subject of the contract, the definition of the thaman as the thing through which the purchase is made is a result of the same distinction. There are two criteria in the determination of mabī' and thaman in Ḥanafī law. The former of them is the nature of the goods subject to exchange and the latter is the formal form of the declaration of intention. In all exchange transactions, money is always in the position of thaman, regardless of the formal form of the declaration of intention. This situation is a result of the fact that the money is not suitable for *al-ta'ayyun bi al-ta'yīn*. In the same way, the formal form of the declaration of intention does not have a decisive function in the *mubādala al-'ayn bi al-'ayn* (exchange of a determined goods with a determined goods). In such exchanges, both goods are in the position of mabī'. The formal form of the declaration of intention is decisive in the *mubādala al-'ayn bi al-dayn* (exchange of a determined goods with a non-determined goods). In such exchanges, the sales contract is legitimate if *al-'ayn* (determined goods) is in the position of mabī' and *al-dayn* (non-determined goods) is in the position of thaman. In the opposite case, the sales contract is not legitimate. In the case that some of the goods in a set are subject to sale, there is a difference between *al-'amvāl al-mithliyya* (fungible goods) and *al-'amvāl al-qiyamiyya* (nonfungible goods). In this type of sales contract, it is obligatory to specify the *al-'amvāl al-qiyamiyya* subject to sale from within the cluster. There is no obligation to specify individually in the sale of *al-'amvāl al-mithliyya*. In the sale of such goods (*al-'amvāl al-mithliyya*), the quantity specification is sufficient for the legitimacy of the contract. It is not legitimate to sell mabī' before qabḍ (taking possession). On the other hand, the sale of thaman is legitimate, provided that it is limited to its sale to the customer.

There are two reasons for this difference between mebî' and thaman. The former is that while the mebî' is 'ayn, the thaman is dayn. The latter is that while the seller's ownership of the thaman becomes definite with the contract, the customer's ownership of the mebî' becomes definite only with qabd.

GİRİŞ

Hanefî hukuk literatürünün satım akdiyle ilgili kısımları incelendiğinde, akde ilişkin birçok düzenleme bakımından mebî'-semen ayrımına özel bir önem ve işlevsel bir ayrım niteliği atfedildiği görülmektedir. Öyle ki, akdin hukukî varlığı, geçerliliği ve sonuçlarıyla ilgili düzenlemeler ile hangi türden mübâdele biçimlerinin meşru hangi türden olanlarının meşru olmadığı gibi hususlar hemen tümüyle mebî'-semen ayrımıyla ilişkilendirilerek ele alınmaktadır. Bu sebeple, mebî' ve semen kavramlarının terminolojik içeriklerinin ne olduğu; semene özgü hükümlere nispetle mebî'e özgü hükümlerin daha katı biçimde düzenlenmesinin hangi gerekçelere dayandığı ve ne tür bir teorik izahının bulunduğu; bir satım işleminde karşılıklı bedellerden hangisinin mebî' hangisinin semen olarak tayin edileceği hususunda hangi ölçütlerin esas alındığı; malların nitelikleri ile mebî' ve semenin tayini arasında bir ilişki bulunup bulunmadığı; mebî'-semen ayrımı ile ayn-deyn ayrımı arasında ne tür bir ilişki bulunduğu ve nihayet mebî'-semen ayrımının akdin sonuçlarına/hükümlerine etkisinin ne olduğu gibi hususların yeter düzeyde ele alınıp ortaya konması, akde ilişkin düzenlemelerin şekillenmesi ile mebî'-semen ayrımı arasındaki ilişkinin kavranabilmesi bakımından oldukça önemlidir.

Mebî'-semen ayrımının sözü edilen önemi sebebiyle, bu çalışmada, mebî' ve semen kavramlarının Hanefî terminolojideki geniş ve dar/teknik kullanımlarının tespiti, akitle ilişkileri bakımından mebî' ile semen arasındaki mahiyet farkı, malların nitelikleri ve irade beyanının biçimsel formu ile mebî' ve semenin tayini arasındaki ilişki, mebî'-semen ayrımı ile ayn-deyn ayrımı arasındaki ilişki, küme halde bulunan malların ferden tayin zorunluluğu bakımından mislî mal-kıyemî mal farkı ve nihayet mebî'-semen ayrımının akdin sonuçlarına etkisi üzerinde durulmuştur. Belirtmemiz gerekir ki, mebî'-semen ayrımının akdin hükümlerine etkisi konusu, makale düzeyindeki bir çalışmanın sınırlarını fazlasıyla aşacak genişlikte bir konudur. Bu sebeple çalışmamızda, akde ilişkin düzenlemeler bakımından mebî'-semen ayrımının öne çıkan ve oldukça işlevsel olan yönleri inceleme konusu edilmiştir.

1. Mebî' ve Semen Kavramları

Hanefî hukuk literatüründe mebî' ve semen kavramları, biri geniş, diğeri de dar ve teknik olmak üzere iki farklı içerikte kullanılmaktadırlar. Geniş anlamıyla mebî', bir mübâdele işleminde, ister ayn ister deyn niteliğinde olsun satıma konu edilen malı; semen de ister ayn ister deyn niteliğinde olsun satım bedeli konumundaki karşı malı ifade etmektedir. Mebî' ve semenin geniş kullanımları daha çok, teknik anlamları itibarıyla satım akdi dışında kalan mübâdele türleri bakımından söz konusudur. Çünkü aşağıdaki ifade edileceği üzere, satım akdinin *aynın deyn niteliği taşıyan bir bedel karşılığı satımı* biçimindeki teknik anlamı bakımından, mebî' ve semenin geniş

anlamlarıyla kullanımı söz konusu değildir. Söz gelimi, bir selem akdinde (deynin ayna karşılık satımında), akde konu olan ve akitte öngörülen ileri bir tarihte teslim edilmek üzere satıcının zimmetinde hükmî bir mal olarak bulunan malın (misli malın/deynin) mebî'; satım bedeli olan ve akit esnasında teslimi öngörülen ayn niteliğindeki malın da semen (es-semenü'l-ayn) olarak nitelendirilmesi, onların geniş kullanımlarını örneklemektedir.¹ Benzer şekilde Hanefî literatürdeki, ayn niteliğindeki bir malın yine ayn niteliğindeki bir malla mübâdelesinde (mukâyeda) karşılıklı bedellerden her birinin bir yönüyle semen özelliği taşıdığı;² sarf (paranın parayla mübâdelesini) işlemi karşılıklı bedellerden her birinin bir yönüyle mebî' özelliği taşıdığı³ biçimindeki ifadelerde mebî' ve semen kavramları geniş anlamıyla kullanılmaktadır. Kısacası geniş anlamıyla mebî', ister ayn ister deyn niteliğinde olsun, *satıma konu edilen malı*; semen ise, ister ayn ister deyn niteliğinde olsun, *satım bedelini* ifade etmektedir.

Hanefî literatürde, dar ve teknik içeriği bakımından mebî', *akit esnasında tayinle taayyün eden şey*⁴ ve *akde en başından ayn olarak konu olan şey*⁵ biçiminde; semen ise, *akit esnasında tayinle taayyün etmeyen şey*⁶ ve *akdin varlığıyla birlikte kişinin (müşterinin) zimmetinde deyn olarak sabit olan şey*⁷ biçiminde tanımlanmaktadır. Hanefî literatürde mebî' ve semen kavramları, yaygın olarak sözü edilen dar/teknik anlamlarıyla kullanılmaktadır. Görüldüğü üzere söz konusu tanımlarda mebî',

¹ Ebû Bekr Alâuddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkindî, *Tuḥfetü'l-fukahâ'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1984), 1/37-38; Burhânuddîd Ebu'l-Ma'âlî Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz İbn Mâze el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 6/275; Alâuddîn b. Ahmed b. Muhammed Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr 'an Uşûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 3/472; Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî er-Rûmî el-Mısırî, "el-Inâye Şerhu'l-Hidâye", *Fethu'l-ḳadîr*, İbnü'l-Hümâm, (Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 6/243.

² Semerkandî, *Tuḥfetü'l-fukahâ'*, 1/38; İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-burhânî*, 6/275; Bâbertî, "el-Inâye", 6/243; İbn Âbidîn Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz, *Reddü'l-muḥtâr 'ale'd-Dürri'l-muḥtâr* (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1423/2003), 7/540.

³ Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010), 7/219. Ayrıca bk. Beşir Gözübenli, "Semen", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/466.

⁴ Semerkandî, *Tuḥfetü'l-fukahâ'*, 1/37; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 7/216; İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-burhânî*, 6/274; Bâbertî, "el-Inâye", 6/242.

⁵ Bâbertî, "el-Inâye", 6/242. Mebî'in dar ve teknik anlamı ile ayn arasındaki ilişki hakkında ayrıca bk. Bilal Aybakan, "Mebî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/212.

⁶ Semerkandî, *Tuḥfetü'l-fukahâ'*, 1/37; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 7/216; İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-burhânî*, 6/274; Bâbertî, "el-Inâye", 6/242; İbnü'l-Hümâm Kemâluddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî, *Fethu'l-ḳadîr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 7/127.

⁷ Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 14/2; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 7/217; İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-burhânî*, 6/274; Bâbertî, "el-Inâye", 6/242; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muḥtâr*, 7/375.

doğrudan ayn⁸ ile; semen ise doğrudan deyn⁹ ile ilişkilendirilmektedir. Mebî' ile ayn ve semen ile deyn arasındaki ilişkinin, dolayısıyla mebî' ve semenin teknik kullanımlarının kavranabilmesi, iki hususun ana hatlarıyla bilinmesine bağlıdır. Onlardan ilki, tayinle taayyüne elverişlilik ile malların nitelikleri arasında ne tür bir ilişki bulunduğu ve ikincisi de bey'in (satım akdinin) geniş ve dar/teknik kullanımlarının ne tür birer mübâdeleyi temsil ettiği hususudur.

Tayinle taayyüne elverişlilik bakımından paralar (altın, gümüş ve itibarî paralar), kıyemî mallar ve mislî mallar arasında farklılıklar bulunmaktadır. Hanefî düşünceye göre paralar (nukûd), muâvazalı akitlerde tayinle taayyüne elverişli olmayan nitelikte mallardır.¹⁰ Dolayısıyla ister para ile isterse mislî veya kıyemî bir malla mübadele edilsin, her türden muâvazalı akitte para, tayinle taayyün etmemekte ve ferden belirlenmiş muayyen bir mal haline dönüşmemektedir. Paraların muayyen mal haline dönüşmesi ancak kabz ile mümkün olmaktadır. Buna göre bir satım işleminde, akit esnasında peşin ödenmesi öngörülmüş olsa bile, satım bedeli olan para, müşteri tarafından satıcıya teslim edilene kadar deyn niteliği taşımaktadır.

Kıyemî mallar, tayinle taayyün eden türden mallardır.¹¹ Mislî olmamasının bir sonucu olarak bu mallar, fiziksel/hakikî varlığından soyutlanıp yalnızca zimmette bir vasıf (hükûmî mal) olarak bulunmaya elverişli olmayan türden mallardır.¹² Bu yönüyle kıyemî mallar, deyn olmaya hiçbir biçimde elverişli değildir. Esasen Hanefî literatürde, *kıyemî malların ancak ayn olarak akde (satım akdine) konu olabileceğinin*¹³ ifade edilmiş olması da bu sebeptedir.

Mislî malların taayyünü ise, kendine özgü bir durum arz etmektedir. Bu türden mallar, kimi durumlarda *tayinle taayyün etmekte* kimi durumlarda ise *kabz ile taayyün etmektedir*.¹⁴ Mislî malların tayinle taayyünü, mevcut ve küme halde bulunan fakat

⁸ Aynın kavramsal içeriği hakkında bk. Hayreddin Karaman. "Ayn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/257-258.

⁹ Deynin kavramsal içeriği hakkında bk. M. Akif Aydın. "Deyn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/266-267.

¹⁰ Debûsî Ebû Zeyd Ubeydullâh b. Umer b. İsâ, *Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fıkh* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye), 347-348; Serahsî, *el-Mebsût*, 14/15; Semerkandî, *Tuḥfetü'l-fukahâ'*, 1/38; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 7/217; İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-burhânî*, 6/274; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/471; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 7/127. Hanefîlerin dışındaki İslam hukukçularının, akitlerde paranın tayinle taayyün ettiği ve dolayısıyla hukuki bakımdan para dışındaki mallar gibi değerlendirilmesi gerektiği yönündeki görüşleri için bk. Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Makdisî, *el-Muğnî* (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1417/1997), 6/103.

¹¹ Semerkandî, *Tuḥfetü'l-fukahâ'*, 1/39; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 7/217.

¹² Serahsî, *el-Mebsût*, 14/2; Semerkandî, *Tuḥfetü'l-fukahâ'*, 1/39; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 7/217; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 6/241-242.

¹³ Serahsî, *el-Mebsût*, 14/2; Semerkandî, *Tuḥfetü'l-fukahâ'*, 1/39; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 7/217; İbn Nüceym Zeynuddîn b. İbrâhîm b. Muhammed, *el-Bahru'r-râik şerhu kenzi'd-dakâik* (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997), 5/463.

¹⁴ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 7/220-221; Ebû Bekr Alî b. Muhammed el-Haddâd, *el-Cevheratü'n-neyyira şerhu muhtasari'l-Kudûrî fî furû'l-hanefiyye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006), 1/491-492; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 7/412.

ferden muayyen hale getirilmemiş mislî mallar bakımından söz konusudur. Küme halde bulunan mislî mallardan birinin seçilip ayrılmasıyla, seçilip ayrılan o mal artık muayyen bir mala yani ayn niteliği taşıyan bir mala dönüşmektedir. Mislî malların kabz ile taayyünü ise, hâlihazırda mevcut olmayıp yalnızca borçlunun/müşterinin zimmetinde türü, miktarı ve niteliği yönüyle tanımlanmış mislî mallar (hükmî mallar) bakımından söz konusudur. Hükmî mal ise ancak deyn olmaya elverişlidir. Buna göre mislî mallar bakımından kabz ile taayyün etme, deyn niteliğindeki mislî mallar bakımından söz konusudur.¹⁵ Hanefî düşüncedeki ilkeye göre deyn, ancak alacaklı tarafından kabz edildiğinde ayna dönüşmektedir.¹⁶ Görüldüğü üzere, ancak kabz ile taayyün etme özellikleri bakımından, paralar ile zimmette sabit olan mislî mallar arasında benzerlik bulunmaktadır. Özetle paralar ile zimmette sabit olan mislî mallar deyn niteliğinde; buna karşılık kıyemî mallar ile muayyen mislî mallar ayn niteliğinde mallardır.

Geniş kullanımı açısından bakıldığında satım akdi; aynın aynla, aynın deynle, deynin aynla ve deynin deynle olmak üzere bütün mübâdele türlerini içine almaktadır.¹⁷ Dar ve teknik kullanımı açısından ise, *ayn niteliği taşıyan bir malın deyn niteliği taşıyan bedel karşılığı satımını (aynın deynle mübâdelesini)* ifade etmektedir.¹⁸ Aynın aynla mübâdelesinde (mukâyeda), ayn olmalarının bir sonucu olarak karşılıklı bedellerden her biri, mebî' hükmündedir. Dolayısıyla bu türden bir mübâdelede, teknik içeriğiyle bir semenin varlığından söz etme imkânı bulunmamaktadır. Deynin ayna karşılık satımı işlemi (selem akdinde), deynin mebî, aynın da semen konumunda bulunması sebebiyle, mebî' ve semenin teknik kullanımları söz konusu değildir. Deynin deyne karşılık satımı işlemi (sarf akdinde), tayinle değil ancak kabz ile taayyün etmelerinin bir sonucu olarak karşılıklı bedellerden her biri, deyn hükmündedir. Dolayısıyla bu türden bir mübâdelede, teknik içeriğiyle bir mebî'in varlığından söz etme imkânı bulunmamaktadır.

Aynın deynle mübâdelesinde (aynın deyne karşılık satımında) ise, aynın, para karşılığı ya da zimmette sabit mislî mal karşılığı satımı söz konusudur. Dar ve teknik anlamıyla kullanıldığında satım akdi, sözü edilen türdeki mübâdele biçimini temsil etmektedir. Satım konu malın ayn, satım bedelinin de deyn olması sebebiyle akdin bu türünde, mebî ve semen kavramları teknik içerikleriyle kullanılmaktadır. Çünkü satım akdinin bu türünde, akdin üzerine kurulu olduğu muayyen mal/ayn mebî'i, müşterinin zimmetinde sabit olan deyn ise semeni temsil etmektedir. Özetle; dar/teknik kullanımları açısından bakıldığında satım akdi, *aynın deyne karşılık*

¹⁵ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 7/220-221; Haddâd, *el-Cevheratü'n-neyyira*, 1/491-492; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 6/217; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 7/412.

¹⁶ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 7/220-221; Haddâd, *el-Cevheratü'n-neyyira*, 1/491-492; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 6/217; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 7/412.

¹⁷ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ'*, 1/7; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 6/534; Bâbertî, "el-Inâye", 6/230-231; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 5/438.

¹⁸ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ'*, 1/7; Bâbertî, "el-Inâye", 6/230; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 5/438.

satımını; mebî', akdin üzerine kurulu olduğu ayn niteliğindeki malı; semen ise deyn olarak müşterinin zimmetinde sabit olan satım bedelini ifade etmektedir.

2. Akdin Şartı ve Sonucu Olma Bakımından Mebî'-Semen Ayrımı

Hanefî hukuk düşüncesinde, akdin varlığının kendi varlığına bağlı olup olmaması bakımından mebî' ile semen arasında köklü farklılıklar bulunmaktadır. Bu farklılıklar, mebî'in, akdin varlığının kendi varlığına bağlı olduğu esas unsur (şart);¹⁹ semenin ise, akdin gerçekleşmesiyle müşterinin zimmetinde deyn niteliğinde açığa çıkan bir sonuç²⁰ olarak görülmesiyle doğrudan ilişkilidir. Buna göre, akdin varlığı mebî'in varlığına, semenin varlığı da akdin, hüküm doğuracak nitelikte varlığına bağlıdır. Dolayısıyla Hanefî düşüncede akdin konusunu, mebî' ve semen birlikte değil, yalnızca mebî' temsil etmektedir. Esasen Hanefî literatüründe mebî'in, akdin konusu/*el-ma'kûd aleyh*; semenin de, kendisi aracılığıyla satın alım işleminin yapıldığı şey anlamına gelmek üzere *el-ma'kûd bih* olarak ifade edilmesi bu sebeptir.²¹

Mebî'in akdin üzerine kurulu olduğu esas unsur (akdin konusu) olması sebebiyle, akdin varlığı kendi varlığına bağlı olan şartların (in'ikâd şartlarının) hatırı sayılır kısmının mebî'e özgü şartlardan oluştuğu görülmektedir. Onlardan ilki, akit esnasında mebî'in *dış dünyada hakikî bir mal olarak mevcut olmasıdır*.²² Buna göre, belli istisnaları dışında, dış dünyada hakikî varlığı henüz bulunmayan bir mal üzerine akit kurma ve dolayısıyla hukuken bir akdin varlığından söz etme imkânı bulunmamaktadır. İkincisi, akit esnasında mebî'in, satıcının mülkiyetinde olmasıdır.²³ Çünkü akit, özünde bir temlik işleminden ibarettir ve bu işlem de ancak işlem esnasında mâlik olunun şey/mal üzerinde gerçekleşebilmektedir. Üçüncüsü ise, mebî'in, akit esnasında teslim elverişli olmasıdır.²⁴ Çünkü akdin asıl amacı (akit yoluyla ulaşılmak istenen sonuç), satıcıya ait malın mülkiyetinin müşteriye nakli ve müşterinin o mal üzerinde fiilî egemenlik tesis etmesidir. Hanefî literatüründe mebî' bakımından akdin hükmü, *müşterinin ayn üzerinde mülkiyetinin ve fiilî egemenlik yetkisinin sabit olması* biçiminde ifade edilmektedir.²⁵ Mebî'in akit esnasında teslim elverişli olmaması durumunda ise, en başından akit, sonuç/hüküm doğuracak bir akit niteliği taşımamaktadır. Esasen mebî'e özgü bu durum, mebî' bakımından akdin

¹⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 14/17; Husâmüddîn Huseyn b. Alî b. Haccâc el-Buhârî es-Siğnâkî, *el-Kâfî şerhu'l-Pezdevî* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2001), 4/1712; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/178.

²⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 14/16-17; Siğnâkî, *el-Kâfî*, 4/1712; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/472.

²¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 14/2;

²² Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 6/544; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 5/433; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 7/15.

²³ Serahsî, *el-Mebsût*, 14/17; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 6/572; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/472; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 5/433; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 7/15.

²⁴ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/179; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-ğadir*, 6/230; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 5/433; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 7/15.

²⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 14/14; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/179.

sonucunun garanti edilmesi gerektiği anlayışına dayanmaktadır. Sonuç olarak, akit esnasında mâlikinin mülkünde, teslim elverişli ve ayn niteliğinde bir mal olarak bulunması zorunluluğu, mebî'in, akdin varlığının kendi varlığına bağlı bir unsur olması sebebiyledir.

Mebî'den farklı olarak ise semenin, akdin varlığı bakımından akit esnasında ne mâlikinin mülkiyetinde mevcut ne de teslim elverişli bulunması, zorunlu koşul olarak öngörülmüştür. Bu, semenin, akdin varlığı kendi varlığına bağlı olan değil, akdin gerçekleşmesiyle müşterinin zimmetinde deyn niteliğinde açığa çıkan bir sonuç olarak görülmesinin bir sonucudur. Diğer taraftan akit esnasında dış dünyada mevcut, muayyen ve teslim elverişli olma hali, hakikî varlığı olan mallar bakımından tasavvur edilebilen bir durumdur. Semen ise müşterinin zimmetinde bir deyndir ve hükmî bir mal olması sebebiyle deynin dış dünyada mevcut ve teslim elverişli olması tasavvur edilememektedir.²⁶ Esasen semenin helâkının tasavvur edilememesi de, onun, deyn olması sebebiyle hakikî varlığının tasavvur edilememesi sebebiyledir.²⁷ Hanefî literatüründe semenin, *vücûdiyeti ve vücûbiyeti akitle birlikte açığa çıkan şey*²⁸ olarak nitelenmesi, onun, mebî'den farklı olarak, akdin varlık koşulu değil, tam aksine akdin sonucu olduğunu belirtme amacına matuftur. Burada semenin vücûdiyetiyle, onun akitle birlikte açığa çıkması; vücûbiyetiyle ise, müşterinin, satıcıya karşı yerine getirmesi gereken bir yükümlülük/vâcib olması kastedilmektedir.²⁹ Semen bakımından öngörülen yegâne koşul ise, onun, akit esnasında tür ve miktar bakımından belirlenmiş olmasıdır ki, bu da akdin varlık değil hukukî geçerlilik koşuludur.

3. Semen ve Mebî'in Tayini ile Malların Nitelikleri Arasındaki İlişki

Muâvazalı (karşılıklı borç doğuran) akitlerin hukukî varlık ve geçerlilik kazanmasına etkileri bakımından semen ile mebî' arasında köklü farklılıklar bulunduğu için Hanefî hukuk düşüncesinde, mübâdeleye konu edilen karşılıklı bedellerden/mallardan hangisinin mebî' hangisinin semen olarak tayin edileceği konusuna özel bir önem atfedilmiştir. Bu çerçevede Hanefî hukuk literatüründe öncelikli olarak, mübâdelenin, *para ile para dışındaki bir malın mübâdelesini* şeklinde mi yoksa *para dışındaki bir malın yine para dışındaki bir malla mübâdelesini* şeklinde mi gerçekleştiği ayrımı yapılmaktadır. Bu ayrım, insan hayatındaki varlık ve işlevleri yönüyle para ile para dışındaki mallar arasında mahiyet farkının bulunmasına dayanmaktadır. Çünkü insan hayatında para, bizatihi aynından (fiziksel varlığından) istifade edilen değil, kendisi dışındaki malların değerini belirleyen bir araç (araç mal)

²⁶ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/179. Hakikatte deynin, bizatihi kabzı tasavvur edilemeyen bir şey olduğu hakkında ayrıca bk. Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 7/218-219; Burhânuddîn Ebu'l-Hasen Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Merğînânî, "el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mubtedî", *Fethü'l-kadîr*, İbnü'l-Hümâm (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 8/115; Bâbertî, "el-Inâye", 8/114.

²⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 14/16; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 7/218-219; Siğnâkî, *el-Kâfi*, 4/1708; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/475.

²⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 14/16-17; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/472.

²⁹ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/472.

olarak bulunmaktadır.³⁰ Esasen Hanefî hukuk terminolojisinde paraların, mutlak semen veya mahza semen (es-semenu'l-mahza) olarak isimlendirilmesi de bu sebeptendir.³¹ Buna karşılık para dışındaki mallar ise, bizatihi aynıyla istifadeye konu olan mallardır.

Semen ile mebî'in tayini bakımından Hanefîlerin yaptığı ikinci ayırım, mübâdelenin, *para dışındaki bir malın yine para dışındaki bir malla mübâdelesine* ilişkindir. Bu çerçevede Hanefîler, *muayyen kıyemî malın yine muayyen kıyemî malla; muayyen kıyemî malın muayyen mislî malla; muayyen kıyemî malın muayyen olmayan mislî malla; muayyen mislî malın yine muayyen mislî malla; muayyen mislî malın muayyen olmayan mislî malla ve muayyen olmayan mislî malın yine muayyen olmayan mislî malla mübâdelesini* ayrı ayrı ele almışlardır. Muayyen olup olmama ölçütünden hareketle ifade etmek gerekirse; para dışındaki bir malın yine para dışındaki bir malla mübâdelesinde, ilki, muayyen malın yine muayyen malla; ikincisi, muayyen malın muayyen olmayan malla ve üçüncüsü de muayyen olmayan malın yine muayyen olmayan malla mübâdelesini biçiminde üç farklı mübâdele şeklinin söz konusu olduğu görülmektedir. Ayn-deyn ayırımı üzerinden daha teknik biçimde tasnif etmek gerekirse; para dışındaki malların birbirleriyle mübâdelelerinde ilki, *aynın aynla*; ikincisi, *aynın deynle* ve üçüncüsü de *deynin deynle mübâdelesini* şeklinde üç farklı mübâdele türü söz konusudur. Kimi istisnai düzenlemeler (selem ve istisna' akdi) hariç tutulduğunda, İslam hukukundaki genel ilkeye göre muâvazalı akitlerde mebî'in ayn olma zorunluluğu bulunmaktadır. Buna karşılık semen ise, akdin varlığıyla birlikte müşterinin zimmetinde bir deyn (hükûmî mal) olarak açığa çıkmaktadır. Bir taraftan ilkesel olarak deynin mebî' (satıma konu mal) olmaya elverişli bulunmaması, diğer taraftan da ayn-deyn ayırımının, yapılan işlemin faiz yasağı kapsamına girip girmediği hususunda belirleyici olması, muâvazalı akitler bakımından semen-mebî' ayırımını işlevsel ve önemli kılmaktadır. İşte bu sebeptendir ki Hanefî düşüncede, muâvazalı akitler bakımından semen-mebî' ayırımına özel bir önem atfedilmiştir.

Hanefî hukuk literatürünün ilgili bölümlerinde yer alan mübadele örnekleri incelendiğinde, Hanefîlerin, semen ve mebî'in tayini hususunda *mübadeleye konu edilen malın mahiyeti* ile *irade beyanının biçimsel/dilsel formunu* birer ölçüt olarak kabul ettikleri görülmektedir. Burada *mübadeleye konu edilen malın mahiyeti* tabiriyle, bir malın, para, mislî mal ve kıyemî mal oluşu kastedilmektedir. Çünkü mallara ilişkin bu ayırım ile *sadece deyn olmaya elverişli mal, hem deyn hem ayn olmaya elverişli mal ve deyn olmaya elverişli olmayan mal* ayırımı arasında sıkı bir ilişki bulunmaktadır. Bu ayırım ile de *her durumda semen olan mal, kimi durumlarda semen kimi durumlarda mebî' olan mal ve her durumda mebî' olan mal* ayırımı arasında doğrudan bir ilişki bulunmaktadır. Çünkü yukarıda da ifade edildiği üzere mebî'de

³⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 14/16; İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-burhânî*, 6/274; Siğnâkî, *el-Kâfî*, 4/1708. Kendisi dışındaki mallardan farklı olarak paranın, mübâdele işleminde bir araç/vasıta olduğu hakkında ayrıca bk. Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.), 6/5.

³¹ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1/7, 38; Bâbertî, "el-Inâye", 6/242.

aynîyet (ayn olma) asıl iken semen bakımından böyle bir durum söz konusu değildir. *İrade beyanının biçimsel formu* tabiriyle ise, akdin kuruluşu esnasında, irade beyanlarının (icâb ve kabulün), karşılıklı bedellerden hangisinin mebî' hangisinin semen olduğunu açıkça belirtecek biçimde açığa çıkması kastedilmektedir. Karşılıklı bedellerden hangisinin semen hangisinin mebî' olduğu ise, be (ب) harfine göre belirlenmektedir. Bu ölçüte göre başında be harfi kullanılan mal semen; karşı mal ise mebî' olur. Çünkü Hanefilere göre, yaygın kullanımda (yerleşik örfte) be harfi, semeni temsil eden bedeli/malı ifade etmek üzere kullanılmaktadır.³² Özellikle belirtmemiz gerekir ki, sözünü ettiğimiz iki ölçüte Hanefiler her mübâdele türünde ve aynı anda başvurmamaktadır. Dolayısıyla, aşağıda detaylandırılacağı üzere, kimi mübâdele türünde *mübâdeleye konu edilen malın mahiyeti* ölçütü; kiminde ise *irade beyanının biçimsel/dilsel formu* ölçütü işlevseldir.

Mübâdeleye konu edilen malın mahiyeti ölçütü, para ile para dışındaki mislî veya kıyemî bir malın mübâdelesinde işlevseldir. Bu ölçüte göre, ister mislî bir malla isterse kıyemî bir malla mübâdele edilsin, akdin kuruluşu esnasında açığa çıkan irade beyanlarının biçimsel formundan tümüyle bağımsız olarak paralar, her durumda semen konumundaki bedeli temsil etmektedir.³³ Söz gelimi para ile mal mübadelesi biçiminde gerçekleştirilen bir mübâdele işlemi, paranın sahibi olan tarafın, malın sahibi olan tarafa, *şu neviden olan şu kadar paramı şu kadar mal karşılığı sana sattım* demesiyle kendisi satıcı konumunda olmadığı gibi elindeki para da satıma konu edilen mal konumunda olmamaktadır. Bu, mahiyeti itibariyle paraların, para dışındaki mallardan farklılık göstermesinin bir gereğidir. Çünkü paralar insan hayatında, diğer mallardan farklı olarak, fiziksel varlığı itibariyle kullanıma değil, kendisi dışındaki mallara değer biçici işleviyle yer almaktadır.³⁴ Diğer taraftan paralar, tayinle taayyüne elverişli olmadıkları için, akdin kuruluşu esnasında ferden belirleme olsa bile, ayn niteliği kazanamayan türden mallardır.³⁵ Hâlbuki akdin kuruluşu esnasında mebî'in, kimi istisnai durumlar dışında, ayn olma zorunluluğu bulunmaktadır. Mebî'in bedeli konumundaki para, akit öncesi ve akit esnasında değil, ancak satıcıya teslimi anında ayn niteliği kazanmaktadır. Dolayısıyla paralar, mahiyetleri gereği, mebî' olmaya elverişli türden mallar değildir. Esasen Hanefilerin, *para ile mal mübadelelerinde para bakımından deyniyetin (deyn olmanın) asıl ve değişmez bir özellik olduğu*³⁶ biçimindeki ifadeleri de sözü edilen hususu belirtmektedir. Kısacası para ile bir malın mübadelesinde, akdin hukukî varlığı ve

³² Serahsî, *el-Mebsût*, 14/2.

³³ Semerkandî, *Tuḥfetü'l-fukahâ'*, 1/38; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 7/217; İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-burhânî*, 6/274; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-ḳadîr*, 7/127; İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik*, 5/463; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 7/52.

³⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 14/16; İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-burhânî*, 6/274; Siğnâkî, *el-Kâfi*, 4/1708.

³⁵ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 347-348; Serahsî, *el-Mebsût*, 14/15; Semerkandî, *Tuḥfetü'l-fukahâ'*, 1/38; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 7/217; İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-burhânî*, 6/274; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/471; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-ḳadîr*, 7/127.

³⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 14/16; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/472-473; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-ḳadîr*, 7/127.

geçerliliği bakımından mebî'e özgü şartları taşıması gereken mal, para değil, karşı bedel olan maldır.

Para dışındaki malların yine para dışındaki mallarla mübâdelesinde, ilki, *aynın aynla mübâdelesini*; ikincisi *aynın deynle mübâdelesini* ve üçüncüsü de *deynin deynle mübâdelesini* olmak üzere üç farklı mübâdele biçimi söz konusudur. Kiyemî mallardan devam etmek gerekirse; kiyemî mallar bakımından, ilki, *muayyen kiyemî malın yine muayyen kiyemî malla*; ikincisi, *kiyemî muayyen malın muayyen mislî malla* ve üçüncüsü de *muayyen kiyemî malın muayyen olmayan (deyn niteliğindeki) mislî malla mübâdelesini* biçiminde üç farklı mübâdele şekli açığa çıkmaktadır. Dikkat edilirse burada sözü edilen üç mübâdele türünün her biri, kiyemî malın muayyen oluşu üzerinden kurgulanmaktadır. Bu durum, misli bulunmamasının zorunlu bir sonucu olarak kiyemî malların, deyn olmaya elverişli olmamaları ve bu sebeple ancak ayn olarak akde konu olabilmeleriyle³⁷ ilişkilidir. Dolayısıyla burada, kiyemî malların mübâdelesine ilişkin üçlü tasnife, *muayyen olmayan kiyemî malın muayyen bir malla mübâdelesini* ve *muayyen olmayan kiyemî malın muayyen olmayan bir malla mübâdelesini* şeklinde iki mübâdele şeklinin daha eklenmesi söz konusu değildir. Bu, kiyemî mallar ile para dışındaki mislî mallar arasındaki en belirgin farktır. Çünkü kiyemî mallardan farklı olarak mislî mallar, tayinle muayyen hale gelebiliyor olmaları yönüyle kiyemî mallara; mislî olmaları ve dolayısıyla para işlevi görebiliyor olmaları yönüyle de paralara benzemektedirler.³⁸

Kiyemî muayyen malın yine kiyemî muayyen malla ve kiyemî muayyen malın mislî muayyen malla mübâdelesini, karşılıklı bedellerden her birinin ayn olması sebebiyle, aynı nitelikte mübâdele biçimleridir. Bu türden mübâdelelerde (aynın aynla mübâdelesinde) karşılıklı bedellerden her bir mebî hükümündedir.³⁹ Çünkü, yukarıda ifade edildiği üzere, Hanefî düşüncede, akit esnasında muayyen olma ile mebî'; deyn olma ile semen arasında doğrudan bir ilişki kurulmaktadır. Aynın aynla mübâdelesinde karşılıklı bedellerden her birinin mebî' olarak görülmesi de bu sebeptir. Bu türden mübâdelelerde, *irade beyanının biçimsel formunun* belirleyici bir işlevi bulunmamaktadır. Dolayısıyla mübâdeleye konu edilen aynlardan/mallardan herhangi birinin başına be harfi getirilmiş ve böylelikle görünürde semen olarak tayin edilmiş olsa bile, bunun, akdin ne hukukî varlığına ne hukukî geçerliliğine ne de sonuçlarına/hükümlerine herhangi bir etkisi bulunmamaktadır. Kimi Hanefî kaynaklarda, satım akdinin, mebî' ve semenin mübâdelesinden ibaret bulunduğu anlayışının bir sonucu olarak, aynın aynla mübâdelesinde karşılıklı bedellerden her birinin bir yönüyle mebî' bir yönüyle de

³⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 14/2; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ'*, 1/39; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 7/217; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 6/242; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 5/463.

³⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 14/2; Bâbertî, "el-Inâye", 6/242.

³⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 14/2; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 7/217; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 7/127. Aynın aynla mübâdelesinde karşılıklı bedellerden her birinin mebî' konumunda bulunduğu ve dolayısıyla akdin varlığı, geçerliliği ve sonucu bakımından mebî'e özgü hükümlere tabi olduğu hakkında bk. Bilal Aybakan, "Trampa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/305.

semen niteliği taşıdığı ifade edilmektedir.⁴⁰ Ancak, ayn ile mebî' ve semen ile deyn arasındaki ilişki esas alındığında, bu değerlendirmenin mebî'-semen ayrımı bakımından pratik bir değerinin olmadığı anlaşılmaktadır. Çünkü mebî'-semen ayrımının satım akdine ilişkin düzenlemeler bakımından pratik değeri, aynın ayna karşılık değil, aynın deyne karşılık satımında açığa çıkmaktadır.

Aynın aynla mübâdelesini biçiminde gerçekleştirilen mübâdelelerde, mübâdeleye konu aynlardan herhangi birinin başına be harfi getirilip semen olarak tayin edilmesinin, akdin sonuçlarına etki etmemesi, her iki ayn bakımından akdin kurulmasıyla birlikte aynı anda teslim yükümlülüğünün açığa çıkması sebebiyledir. Bilindiği üzere hukukî varlık ve geçerlilik koşullarını sağlayan muâvazalı akitlerin hükmü/sonucu, akde konu malların mülkiyetlerinin karşılıklı naklidir.⁴¹ Mülkiyetin naklinin anlamlı ve işlevsel olabilmesi de malların karşılıklı teslimiyle mümkündür.⁴² Dahası akitle ulaşılmak istenen nihai amaç, ancak karşılıklı teslim sonucu açığa çıkmaktadır. Hanefî düşünceye göre, akde konu bedellerin karşılıklı teslimi (karşılıklı kabzu), akdin hukukî varlık ve geçerlilik koşulu değil, akdin geçerli ve hüküm doğuracak nitelikte gerçekleşmesiyle birlikte akdin tarafları bakımından açığa çıkan bir sonuçtur/yükümlülüktür.⁴³ Mübâdelenin aynın aynla mübâdelesini biçiminde gerçekleştirilmesi, mübâdele biçiminin bir gereği olarak, akdin taraflarının talep etmesi koşuluyla, karşılıklı bedellerin aynı anda teslimini gerektirmektedir.⁴⁴ Çünkü karşılıklı bedeller aynı nitelikte (her biri ayn niteliğinde) olduğu için, teslim yükümlülüğü bakımından birinin diğerine öncelenmesi söz konusu değildir. Bu durum, mübâdeleye konu aynlardan herhangi birinin başına be harfi getirilip semen olarak tayin edilmesiyle değişebilen bir durum değildir. İşte, aynın aynla mübâdelesini biçiminde gerçekleştirilen muâvazalı akitlerde, *irade beyanının biçimsel formunun belirleyici bir işlevinin bulunmamasıyla* kastedilen budur.

Kıyemî mallar bakımından özellikle bahsedilmesi gereken bir diğer husus, Hanefî literatürde "*mislî olmayan mallar (kıyemî mallar) her durumda mebî'dir*"⁴⁵ biçiminde yer alan ifadenin nasıl anlaşılması gerektiği hususudur. Kıyemî malların mübâdele biçimlerine ilişkin farklı örnekler dikkatlice incelendiğinde, öyle anlaşılmaktadır ki, söz konusu ifade, kıyemî malların, akdin kuruluşu esnasında açığa çıkan irade beyanlarının biçimsel formundan tümüyle bağımsız biçimde her durumda mebî' olduklarını değil, *onların, ancak ayn olarak akde konu edilebileceklerini* ifade etmektedir. Bu, kıyemî malların, mahiyetlerinin bir gereğidir. Çünkü kıyemî

⁴⁰ İbn Mâze, VI, 275; Bâbertî, "el-Inâye", 6/243; İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 7/540.

⁴¹ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1/37; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 7/216; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 5/438.

⁴² Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 7/235-236.

⁴³ Serahsî, *el-Mebsût*, 14/14; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1/40; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 7/235.

⁴⁴ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 7/235-236; Mergînânî, "el-Hidâye", 6/274; Bâbertî, "el-Inâye", 6/274-275; Haddâd, *el-Cevheratü'n-neyyira*, 1/442.

⁴⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 14/2; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1/39; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 7/217; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 5/241-242; 7/127.

olmalarının bir gereği olarak bu türden mallar, fiziksel varlıklarından soyutlanabilen ve böylelikle zimmette hükmi birer mal (deyn) olarak tanımlanabilen türden mallar değildir. Dolayısıyla bahsi geçen ifadenin, *kiyemî malların bir mübâdele işleminde deyn olarak yer almaya elverişli olmadıkları* biçiminde anlaşılması uygun gözükmektedir. Çünkü para dışındaki mallarla mübâdele edildiklerinde kiyemî mallar bakımından ya *aynın aynla ya da aynın deynle* mübâdelesine söz konusu olur. Aynın aynla mübâdelesine, kiyemî malın kiyemî veya muayyen misli malla mübâdelesinde; aynın deynle mübâdelesine ise, kiyemî malın muayyen olmayan misli malla mübâdelesinde söz konusu olmaktadır. Yukarıda detaylandırıldığı üzere, mübâdelenin aynın aynla mübâdelesine biçiminde gerçekleştirilmesi halinde, karşılıklı bedellerden/aynılardan herhangi birinin semen olarak belirlenmesinin ve dolayısıyla *irade beyanının biçimsel formunun* akdin hukukî varlık ve geçerliliğine herhangi bir etkisi bulunmamaktadır.

Mübâdelenin, kiyemî malın muayyen olmayan misli malla mübâdelesine biçiminde gerçekleştirilmesi durumunda ise, akdin hukukî varlık ve geçerliliği konusunda yegâne belirleyici ölçüt, *irade beyanının biçimsel formudur*.⁴⁶ Çünkü burada, aynın deynle mübâdelesine söz konusudur ve akit ancak, karşılıklı bedellerden ayn olanın mebî', deyn olanın da semen olarak belirlenmesi halinde hukukî varlık ve geçerlilik kazanmaktadır.⁴⁷ Akdin kuruluşu esnasında, deyn olan bedelin mebî', ayn olan bedelin semen olarak tayin edilmesi durumunda ise, selem olarak gerçekleştirilmediği sürece, akdin hukukî varlık ve geçerlilik kazanması söz konusu değildir.⁴⁸ Kısacası, kiyemî malın/aynının muayyen olmayan misli malla mübâdelesinde, irade beyanlarının biçimsel formundan tümüyle bağımsız olarak kiyemî malın mebî', deyn niteliğindeki misli malın da semen konumunda bulunduğu ve dolayısıyla akdin hukuken var ve geçerli olduğu söylenemez. Çünkü Hanefî düşünceye göre, muayyen malın muayyen olmayan malla mübâdelesinde akdin meşruyetini belirleyen yegâne ölçüt, irade beyanının biçimsel formu, bir diğer ifadeyle karşılıklı bedellerden hangisinin mebî', hangisinin semen olarak belirlendiğidir.⁴⁹ Sonuç olarak, Hanefî literatürde "*misli olmayan mallar (kiyemî mallar) her durumda mebî'dir*" biçiminde yer alan ifadenin, *kiyemî malların, mahiyetleri gereği deyn olmaya elverişli olmadıkları ve bu sebeple bir mübâdelede ancak ayn olarak yer alabilecekleri; muayyen olmayan mallarla mübâdele edildiklerinde, ancak mebî' konumunda bulunmaları halinde akdin hukuken var ve geçerli olacağı* biçiminde anlaşılması gerekmektedir.

Muayyen misli malın muayyen kiyemî malla veya muayyen misli malla mübâdelesinde, aynın aynla mübâdelesine söz konusu ve dolayısıyla karşılıklı

⁴⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 14/2; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 7/217; İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-burhânî*, 6/275; Bâbertî, "el-Inâye", 6/243; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 7/540.

⁴⁷ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 7/220; İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-burhânî*, 6/275; Bâbertî, "el-Inâye", 6/243; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 7/540.

⁴⁸ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 7/220; İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-burhânî*, 6/275; Bâbertî, "el-Inâye", 6/243; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 7/540.

⁴⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 14/2; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 7/217, 220; İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-burhânî*, 6/275; Bâbertî, "el-Inâye", 6/243; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 7/540.

bedellerden her biri mebî' olduğu için, irade beyanının biçimsel formunun belirleyici bir işlevi bulunmamaktadır. Muayyen mislî malın muayyen olmayan mislî malla mübâdelesinde ise, tıpkı kıyemî muayyen malın muayyen olmayan mislî malla mübâdelesinde olduğu gibi, karşılıklı bedellerden hangisinin semen hangisinin mebî' olduğu, irade beyanının biçimsel formuna göre belirlenmektedir. Buna göre muayyen mal mebî', muayyen olmayan mal semen olarak belirlendiğinde akit meşru, aksi durumda ise meşru olmamaktadır. Çünkü sözü edilen durumda ayn ile deynin mübâdelesini söz konusudur ve akit ancak ayn niteliğindeki malın mebî' olarak tayin edilmesi halinde meşruiyet kazanmaktadır.

Muayyen olmayan mislî mal bakımından ise, ilki, muayyen olmayan mislî malın muayyen kıyemî malla veya muayyen mislî malla (deynin aynla) ve ikincisi de muayyen olmayan mislî malın yine muayyen olmayan mislî malla (deynin deynle) olmak üzere iki farklı mübâdele biçimi söz konusudur. Aynın deynle mübâdelesini olduğu için ilk mübâdele biçiminde, karşılıklı bedellerden hangisinin semen hangisinin mebî' olduğu, akit esnasında açığa çıkan irade beyanının biçimsel formuna göre belirlenmektedir. Buna göre, muayyen olan mal mebî', muayyen olmayan mal semen olarak belirlendiğinde akit meşru; tam tersi durumda meşru değildir.⁵⁰ Muayyen olmayan mislî malın yine muayyen olmayan mislî malın mübâdelesini ise, deynin deynle mübâdelesini olduğu için meşru değildir. Bu son durumda, irade beyanının biçimsel formunun ve dolayısıyla karşılıklı bedellerden hangisinin mebî' hangisinin semen olarak belirlendiğinin bir işlevi bulunmamaktadır.

Özetle semen-mebî' ayrımı ile malların nitelikleri ve irade beyanının biçimsel formu arasındaki ilişki bakımından dört farklı durum açığa çıkmaktadır. Onlardan ilki, para ile para dışındaki malların mübâdelesine ilişkindir. Para ile para dışındaki bir mal mübâdele edildiğinde, irade beyanının biçimsel formundan tümüyle bağımsız olarak para her durumda semen, karşı mal mebî'dir. Dolayısıyla mübâdelenin hukukî varlığı ve geçerliliği bakımından mebî'e özgü şartları taşınması gereken bedel, para değil, karşı maldır. İkincisi, kıyemî veya mislî muayyen malın yine kıyemî veya mislî muayyen malla (aynın aynla) mübâdelesine ilişkindir. Bu mübâdele türünde, karşılıklı bedellerden birinin semen diğerinin mebî' olarak tayin edilmesinin, akdin hukukî varlığı, geçerliliği ve hükmü bakımından bir işlevi bulunmamaktadır. Çünkü her iki bedel zaten muayyen olmakla, mebî' özgü şartları en baştan taşımaktadır. Üçüncüsü, kıyemî veya mislî muayyen malın muayyen olmayan mislî malla (aynın deynle) mübâdelesine ilişkindir. Bu türden mübâdelelerde, diğer mübâdele türlerinden farklı olarak, karşılıklı bedellerden hangisinin semen hangisinin mebî' olduğu hususunda belirleyici olan, irade beyanının biçimsel formudur. Mübâdele ancak ayn niteliğindeki malın mebî', deyn niteliğindeki malın da semen olarak belirlenmiş olması halinde meşru olur. Dördüncüsü ise, muayyen olmayan mislî malın yine muayyen olmayan

⁵⁰ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 7/219-220; İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-burhânî*, 6/275; İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik*, 6/217; İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 7/540.

mislî malla mübâdelesine ilişkindir ki, bu tür mübâdelelerde, irade beyanının biçimsel formundan bağımsız olarak akit her durumda meşru değildir.

4. Mislî Malların Muayyenliği Sorunu

Haneffî düşünceye göre, satım akdinin hukukî geçerliliği, öncelikle, *akde konu malın muayyen olması* şartına bağlıdır. Haneffî literatürde bu şart, *mebî'in (akde konu malın) malum olması* biçiminde ifade edilmektedir. Esasen nizâyâ/anlaşmazlığa yol açan cehâletin (bilinmezliğin/belirsizliğin), akdin hukukî geçersizliğine sebep olan bir durum olarak belirtilmesi, malum olma ile belirsiz olma (cehâlet) arasındaki ilişki/zıtlık sebebiyledir. Akdin hukukî geçerliliğine etkisi sebebiyle Haneffî hukuk literatüründe, akde konu malın kıyemî veya mislî olması ile muayyen olması arasında ne tür bir ilişki bulunduğu; hangi nitelikteki mallar bakımından ferden tayin zorunluluğunun bulunduğu; hangi nitelikteki mallar bakımından ferden değil, nitelik ve miktar tayininin gerekli/yeterli olduğu ve dolayısıyla nizâyâya sebep olan belirsizlik-nizâyâya sebep olmayan belirsizlik ayrımı ile akde konu malın mislî veya kıyemî oluşu arasında ne tür bir ilişki bulunduğu gibi hususlar, oldukça detay sayılacak biçimde ele alınmakta ve örneklenmektedir.

Burada özellikle belirtmemiz gerekir ki, *mebî'-muayyenlik* ilişkisinin akdin hukukî geçerliliği bakımından önemi, küme halde veya yığın halinde bulunan kıyemî veya mislî malların, küme veya yığının tümünü kapsayacak şekilde değil, onların içinden belli sayı ve miktarla sınırlı olacak şekilde akde konu edilmesi durumunda açığa çıkmaktadır. Söz gelimi, sürü haldeki hayvanların tümünün değil belli sayıda kısmının; yığın haldeki buğdayın tümünün değil belli miktardaki kısmının ve küme halde bulunan herhangi bir mislî malın tümünün değil belli miktarının satıma konu edilmesi bu durumu örneklemektedir. İster mislî ister kıyemî olsun, bir malın tek (parça mal) olarak akde konu edilmesi halinde ise, malın niteliği ile muayyenlik arasındaki ilişkinin, akdin geçerliliği bakımından bir anlamı ve işlevi bulunmamaktadır. Çünkü zaten bir malın tek olması, onun muayyen olduğu anlamına gelmektedir. Küme içinden belli miktar veya sayıda malın satımı ile kümenin tümünün birden satımı arasında da, aşağıda örneklendirileceği üzere, muayyenlik bakımından farklılık vardır.

Mislî malların muayyenliği sorunu ifadesiyle kastedilen, küme veya yığın halde bulunan mislî malın, küme veya yığın halinde değil, yalnızca belli sayı veya miktarının satıma konu edilmesi durumunda, satıma konu edilen kısmın akit esnasında küme veya yığından ayrılarak ferden tayin edilmesinin, akdin geçerliliği bakımından zorunlu olup olmamasıdır. Bu konuda açığa çıkan Haneffî yaklaşımın kavranabilmesi için, öncelikle, küme veya yığın haldeki malların satımı konusunda hem kıyemî hem de mislî mallar bakımından kaç farklı satım şeklinin söz konusu olabileceğinin ana hatlarıyla bilinmesi gerekmektedir. Böylelikle, *mebî'in malum olması* şartı bakımından mislî mal ile kıyemî mal arasında ferden tayin hususunda bir farklılık bulunup bulunmadığı da ortaya konmuş olacaktır.

Kıyemî mallardan başlamak gerekirse; küme haldeki kıyemî malların satımı hususunda dört farklı satım şekli söz konusudur. İlk şekilde, küme haldeki kıyemî malların, toplam mal ve semen miktarı belirlenerek, küme halinde satımı söz konusudur. Toplam mal ve semen miktarı belli olduğu için, bu tür satımın hukukî geçerliliği hususunda Hanefî düşüncede herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır.⁵¹ İkinci şekilde, küme haldeki kıyemî malların, toplam mal miktarı belirlenmeksizin yalnızca toplam semen miktarı ve birim mal fiyatı belirlenerek, küme halde satımı söz konusudur. Satıma konu kümenin işaret vb. şekillerde belirlenmesi koşuluyla, bu türden bir satım biçimi hukuken geçerlidir. Çünkü bu tür satım biçiminde hem mebî/küme, hem de semen bellidir.⁵² Üçüncü şekilde, küme haldeki kıyemî malların, toplam mal ve toplam semen miktarı belirlenmeksizin yalnızca tek bir malın fiyatı belirlenerek, küme halde satımı söz konusudur. Ebû Hanîfe'ye göre akit esnasında hem toplam mal hem de toplam semen miktarı belli olmadığı için bu tür satım geçerli değildir.⁵³ Şu kadar var ki, akit gerçekleştirildikten fakat akit meclisi dağılmadan toplam mal miktarı belirlenmiş olursa, akdi geçersiz kılan durum ortadan kalktığı için, akit geçerlilik kazanır.⁵⁴ Ebû Yûsuf ve İmâm Muhammed'e göre ise, sözü edilen satım şeklinde akit, kurulduğu ilk andan itibaren geçerlidir.⁵⁵ Çünkü akit, belli/muayyen bir küme üzerine kurulmuştur ve kümeyi oluşturan toplam mal miktarının ve dolayısıyla toplam semen miktarının belirlenmesi güç değildir.⁵⁶ Satıma konu küme muayyen ve adet/birim mal fiyatı belli olduğu için, toplam mal ve toplam semen miktarının akit esnasında belirsiz olması, taraflar arasında anlaşmazlığa sebep olacak türden bir belirsizlik niteliği taşımamaktadır.⁵⁷ Dördüncü şekilde ise, kıyemî mal kümesinin, küme halinde değil, adet fiyatı belirlenerek küme içinden yalnızca bir veya birkaçının satımı söz konusudur. Bu şekilde bir satım şekli hukuken geçerli değildir. Çünkü küme, kıyemî mallardan oluştuğu için akit esnasında mebî' muayyen değildir.⁵⁸

Küme haldeki mislî malların satımı hususunda da dört farklı satım şekli söz konusudur. İlk şekilde, küme haldeki mislî malların, toplam semen değil, toplam mal miktarı ve birim mal fiyatı belirlenerek küme halde satımı söz konusudur. Toplam mal miktarı ve birim mal fiyatı belli olduğu için bu şekilde satım ihtilafsız olarak

⁵¹ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 6/607, 612; İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-burhânî*, 6/363.

⁵² Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 6/607; İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-burhânî*, 6/363; Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *el-Binâye fî şerhi'l-hidâye* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1990), 7/42.

⁵³ Serahsî, *el-Mebsût*, 13/6; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 6/605-606; Merğînânî, "el-Hidâye", 6/250; İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-burhânî*, 6/363; Haddâd, *el-Cevheratü'n-neyyira*, 1/437; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 6/251; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 5/480.

⁵⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 13/6; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 6/605-606; İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-burhânî*, 6/363; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 5/481.

⁵⁵ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 6/605-606; İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-burhânî*, 6/364; Aynî, *el-Binâye*, 7/42; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 6/251; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 5/480.

⁵⁶ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 6/606; İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-burhânî*, 6/364; Aynî, *el-Binâye*, 7/42; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 6/251; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 5/480.

⁵⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 13/5-6.

⁵⁸ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 6/599; İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-burhânî*, 6/364; Haddâd, *el-Cevheratü'n-neyyira*, 1/437.

geçerlidir.⁵⁹ İkinci şekilde, küme haldeki mislî malların, toplam mal miktarı değil, toplam semen miktarı ve birim mal fiyatı belirlenerek küme halde satımı söz konusudur. Aynı şekilde satımın bu şekli de ihtilafsız olarak hukuken geçerlidir.⁶⁰ Üçüncü şekilde, küme haldeki mislî malların, toplam mal ve semen belirlenmeksizin yalnızca birim mal fiyatı belirlenerek küme halde satımı söz konusudur. Ebû Hanîfe'ye göre satımın bu şeklinde akit, kümenin tümünde değil yalnızca bir birimlik kısmı üzerinde geçerlilik kazanmaktadır.⁶¹ Akit meclisi dağılmadan toplam mal miktarı belirlenirse, akit, kümenin tümü bakımından geçerli hale dönüşür.⁶² Ebû Yûsuf ve İmâm Muhammed'e göre ise, sözü edilen satım şeklinde akit, kurulduğu ilk andan itibaren kümenin tümü bakımından geçerli olur.⁶³

Mislî malların muayyenliği sorunu kapsamına giren dördüncü şekilde ise, mislî mal kümesinin, küme halinde değil, birim mal (adet veya birim miktar) fiyatı belirlenerek küme içinden yalnızca belli birim kısmının satımı söz konusudur. Satımın bu türünde, her ne kadar adet veya miktarı belirlenmiş olsa da mebî', kümeden ayrılıp ferden tayin edilmiş değildir. Burada tayin yalnızca mebî'in miktarıyla sınırlıdır. Hanefî düşünceye göre sözü edilen türdeki satım akdi, ferden tayine gerek olmaksızın kurulduğu ilk andan itibaren hukuken geçerlidir.⁶⁴ Çünkü küme haldeki mislî malların her bir birimi birbirinin benzeri oldukları için, adet veya miktar belirtilmekle mebî' muayyen hale gelmiş bulunmaktadır. Esasen burada akdin, ferden tayine ihtiyaç duyulmaksızın kurulduğu ilk andan itibaren geçerli olması, kümenin satıma konu edilen kısmının ferden tayin edilmemiş olmasının, taraflar arasında herhangi bir anlaşmazlığa yol açacak düzeyde bir belirsizlik olmaması sebebiyledir.⁶⁵ Mislî malların bu tür (birim fiyatı ve birim miktarı belirlenerek) satımı Hanefî literatürde, nizâyâ sebep olmayan ve dolayısıyla akdi ifsat etmeyen (geçersiz kılmayan) belirsizliğin öne çıkan örneklerinden biridir. Bu bağlamda *yığın halde (subra) bulunan bir malın (buğday, arpa vb.) bir birimlik kısmının (bir kaffz) ferden tayin olmaksızın satımının geçerli olduğu* biçimindeki örnek satım şekline, hemen tüm Hanefî

⁵⁹ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 6/607; İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-burhânî*, 6/364; Bâbertî, "el-Inâyê", 6/250; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 7/64.

⁶⁰ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 6/607; İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-burhânî*, 6/364; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 5/477; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 7/63.

⁶¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 13/6; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 6/605; Merğînânî, "el-Hidâye", 6/247; İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-burhânî*, 6/364; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-ğadîr*, 6/248; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 5/476; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 7/63.

⁶² Serahsî, *el-Mebsût*, 13/6; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 6/605; Merğînânî, "el-Hidâye", 6/247; İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-burhânî*, 6/364; Haddâd, *el-Cevheratü'n-neyyira*, 1/436; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-ğadîr*, 6/248; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 7/64.

⁶³ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 6/605; İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-burhânî*, 6/364; Haddâd, *el-Cevheratü'n-neyyira*, 1/436; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-ğadîr*, 6/248; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 5/476.

⁶⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 13/6; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ'*, 1/46; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 6/604-605; Merğînânî, "el-Hidâye", 6/250; İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-burhânî*, 6/364-365; Haddâd, *el-Cevheratü'n-neyyira*, 1/437; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 7/64.

⁶⁵ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 6/604, 606; Merğînânî, "el-Hidâye", 6/250; Haddâd, *el-Cevheratü'n-neyyira*, 1/437.

kaynaklarda, detaylı gerekçelendirme ihtiyacı duyulmaksızın yer verilmektedir.⁶⁶ Kısacası, küme halde bulunan kıyemî mallardan bir kısmının ferden tayin olmaksızın satımından farklı olarak, küme halde bulunan mislî mallardan bir kısmının ferden tayin olmaksızın satımı, hukuken geçerlidir. Bu satımın hukukî geçerliliğinin, bir önceki satım şekli (üçüncü şekil) üzerinden de temellendirilebilir olduğu anlaşılmaktadır. Şöyle ki, küme haldeki mislî malların, toplam mal ve semen belirlenmeksizin yalnızca birim mal fiyatı belirlenerek küme halde satımı durumunda akit, Ebû Hanîfe'ye göre kümenin tümünde değil yalnızca bir birimlik kısmı üzerinde, Ebû Yûsuf ve İmâm Muhammed'e göre ise, kümenin tümü bakımından hukukî geçerlilik kazanmaktadır. Burada Ebû Hanîfe'nin, mebî'in muayyenliği hususunda, muayyenliği kesin olan en düşük birimi (malın bir birimlik kısmını) esas alarak daha katı bir tutum ortaya koyduğu açıkça görülmektedir. Ancak bu katı tutumuna rağmen Ebû Hanîfe, sözü edilen durumda ferden tayin edilmemiş bir birimlik kısımda akdin geçerli olduğu görüşündedir. Buradan anlaşılmaktadır ki, küme halde bulunan mislî mallardan bir kısmının, birim fiyat ve satıma konu miktar/adet belirlenmesi koşuluyla, ferden tayin olmaksızın satımının hukukî geçerliliği hususunda⁶⁷ Hanefî düşüncede herhangi bir yaklaşım farklılığı bulunmamaktadır.

Esasında Hanefî düşüncede, mebî'in belirsizliği, bizâtihi değil, akdin nihai hükmünün (mebî'in teslimi işleminin) açığa çıkmasına engel teşkil etmesi yönüyle akdi geçersiz kılmaktadır.⁶⁸ Dolayısıyla mebî'in teslimi (akdin hükmünün ifası) anında taraflar arasında anlaşmazlığı sebep teşkil etmeyecek düzeydeki belirsizlik akdi geçersiz kılmamaktadır. İşte küme haldeki kıyemî mallardan bir kısmının ferden tayin olmaksızın satımı ile küme haldeki mislî mallardan bir kısmının ferden tayin olmaksızın satımı arasındaki farklılık bu noktada açığa çıkmaktadır. Çünkü ferden tayin olmaksızın küme içinden satılan kıyemî malın teslimi anında, müşterinin en iyi olanını seçmesi, buna karşılık satıcının vasat veya kötü olanını belirlemesi kuvvetle muhtemeldir. Bu ise, söz konusu satım şeklinin, akdin nihai hükmünün açığa çıkmasını garanti etmekten uzak bir satım şekli olduğu anlamına gelmektedir. Buna karşılık ferden tayin olmaksızın küme içinden satılan mislî malın teslimi anında ise, taraflar arasında bir anlaşmazlığın açığa çıkması söz konusu değildir. Çünkü kümeyi oluşturan mallar standarttır.

5. Kabzdan Önce Satımın Meşruiyeti Açısından Mebî'-Semen Ayrımı

Kabzdan önce satımın meşruiyeti konusu, bir satım işlemi gerçekleştirildikten fakat karşılıklı bedeller (mebî' ve semen) henüz teslim edilmeden/alınmadan müşterinin, satın aldığı malı/mebî'i satın aldığı kişiye veya bir başkasına ya da satıcının henüz teslim almadığı satım bedelini/semeni müşteriye veya bir başkasına satmasının

⁶⁶ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 6/604; İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-burhânî*, 6/364, 365; Haddâd, *el-Cevheratü'n-neyyira*, 1/437; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 7/64.

⁶⁷ Söz konusu yaklaşımı temellendiren farklı örnek için bk. Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 6/605; İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-burhânî*, 6/366; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 5/477.

⁶⁸ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ'*, 1/45; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 6/598; İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-burhânî*, 6/363.

meşruiyetiyle ilgili bir konudur. Hanefî düşüncedeki genel yaklaşıma göre, aşağıda belirtilecek belli istisnaları dışında, kabzdan önce mebî'in satımı meşrû değildir. Buna karşılık semenin satımı ise, yine aşağıda belirtileceği üzere, sınırlı bir çerçevede meşrudur. Söz konusu farklılık, akde etkisi bakımından, mebî' ile semen arasındaki en belirgin farklılıklardan biridir. Hanefî düşüncede bu farklılık, mebî'-semen ayrımı ile ayn-deyn ayrımı arasında ve mülkiyete konu şey/mal ile mülkiyetin istikrar bulması arasında ilişki kurularak temellendirilmeye çalışılmaktadır.⁶⁹

Kabzdan önce mebî'in satımıyla başlamak gerekirse; Hanefî düşünceye göre, henüz kabzedilmeden satımının meşru olup olmaması, mebî'in, menkûl veya gayr-i menkûl olmasına göre şekillenmektedir. Menkûl maldan oluşan mebî'in, kabzedilmeden önce satımının meşru olmadığı hususunda herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır.⁷⁰ Burada menkûl mebî' bakımından, ilki, *ayn olma* ve ikincisi de *kabz öncesi helâkı muhtemel bir mal olma* biçiminde iki durum söz konusudur. Menkûl mebî'in kabz öncesi helâkının muhtemel olması, akdin feshinin muhtemel olmasını zorunlu kılmaktadır. Çünkü Hanefî düşünceye göre, helak vb. sebeplerle mebî'in, akitte öngörülen şekliyle teslimini imkânsız kılan bir durumun varlığı akdin infisâhını (fesh olmasını) gerektirmektedir.⁷¹ Mebî'in ayn olmasını zorunlu kılan ilke gereği akit, zimmette sabit hükmî bir mal değil, ferden muayyen bir mal/ayn üzerine kurulu olduğu için, satıcının, aynı malı tekrar temin etme yükümlülüğü bulunmamaktadır. Bu durum, mebî'in ayn olmasının tabi bir sonucudur. Esasen helak vb. sebeplerle mebî'in tesliminin imkânsız olduğu durumlarda akdin fesh olması bu sebeplerdir. Sözü edilen hususlar bir arada değerlendirildiğinde, henüz kabzı gerçekleşmemiş menkûl mebî' üzerinde müşterinin mülkiyeti istikrar bulmuş ve tasarrufa imkân verecek düzeyde kesinleşmiş değildir. Hanefî literatürde bu durum, müşterinin satın aldığı maldaki mülkiyeti bakımından bir nevi garar olarak değerlendirilmektedir.⁷² Sonuç olarak Hanefî düşünceye göre, menkûl mebî'in helâkının ve dolayısıyla akdin infisâhının (fesh olmasının) muhtemel olması, müşterinin mülkiyetinin istikrar bulmasına engel teşkil etmekte ve bu sebeple sözü edilen türden malların kabz öncesi satımı meşru olmamaktadır.

Menkûl olmayan malların (akâr) henüz kabz edilmeden satımı, Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a göre hukuken geçerlidir. Çünkü bu mallar, menkul mallardan farklı olarak, çok nadir durumlar dışında, helâkı muhtemel olan türden mallar değildir.

⁶⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 13/9-10; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 7/218-219; Merğînânî, "el-Hidâye", 6/479-480; İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-burhânî*, 6/275-276; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 6/479; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 7/370. Ayrıca bkz. H. Yunus Apaydın, "Kabz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/48-49.

⁷⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 13/8; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ'*, 1/40; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 7/218; Muhammed b. Alî b. Abdirrahmân b. Muhammed el-Haskefî, *ed-Durru'l-muhtâr şerhu tenvîri'l-ebâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1423/2002), 427.

⁷¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 13/9; Merğînânî, "el-Hidâye", 6/471-472; Bâbertî, "el-Inâye", 6/473; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 7/369.

⁷² Serahsî, *el-Mebsût*, 13/9-10; Merğînânî, "el-Hidâye", 6/471-472; İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-burhânî*, 6/272; Bâbertî, "el-Inâye", 6/473; İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik*, 6/194.

Dolayısıyla bu türden mallar üzerine kurulu akdin, muhtemel bir helak sebebiyle, fesh olması muhtemel bir akit olarak değerlendirilmesi söz konusu değildir.⁷³ Bu ise, mülkiyetin istikrarı bakımından bir gararın söz konusu olmadığı; dolayısıyla, akdin feshini gerektirecek başka bir durum bulunmaması koşuluyla, müşterinin, satın aldığı gayr-i menkûl mal üzerindeki mülkiyetinin istikrar bulup kesinleştiği anlamına gelmektedir.⁷⁴ İmam Muhammed'e göre ise, kabzdan önce satımının meşru olmaması bakımından menkûl mallar ile gayr-i menkûl mallar arasında bir fark bulunmamaktadır.⁷⁵

Kabzdan önce semenin satımına gelince, Hanefî düşüncede, henüz kabzı gerçekleşmemiş semenin satımının hukuken geçerli olduğu hususunda herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır.⁷⁶ Ancak özellikle belirtmemiz gerekir ki bu satımın geçerliliği, semenin, müşteriye satımıyla sınırlı olup üçüncü kimselere satımı bakımından söz konusu değildir.⁷⁷ Daha açık ifadesiyle burada, müşterinin, satın aldığı mala/mebî'e karşılık satıcıya ödemesi gereken semeni, henüz satıcıya teslim etmeden ondan satın alması söz konusudur. Kabzdan önce semenin satımının hangi gerekçelerle meşru görüldüğünün kavranabilmesi için; *mahiyeti itibariyle semenin deyn oluşu, deynin hükmi bir mal olup tayinle değil ancak kabz ile ayn niteliği kazanması* ve dolayısıyla *kabzdan önce helâkının tasavvur edilememesi* hususlarının ana hatlarıyla bilinmesi gerekmektedir.

Mahiyeti itibariyle semenin deyn oluşunu, farklı mübâdele örnekleri üzerinden izah etmek gerekirse; muâvazalı akitler bakımından ilki, kıyemî malın kıyemî malla mübâdelesi; ikincisi, kıyemî malın ferden muayyen mislî malla mübâdelesi; üçüncüsü, kıyemî veya muayyen mislî malın muayyen olmayan mislî malla mübâdelesi ve dördüncüsü de kıyemî veya mislî bir malın para ile mübâdelesi biçiminde dört farklı mübâdele biçimi söz konusudur. İlk iki mübâdele türünde karşılıklı bedellerden her biri muayyen (ayn) olduğu için mübâdele, aynın aynla mübâdelesi ve karşılıklı bedellerden her biri de mebî' hükmünde olmaktadır. Dolayısıyla burada Hanefî terminolojideki teknik içeriğiyle bir semenin varlığından söz etme imkânı bulunmamaktadır. Üçüncü ve dördüncü mübadele türlerinde ise, aynın deynle mübâdelesi söz konusudur. Üçüncü mübâdele türünde satım bedeli konumundaki mislî malın deyn oluşu, onun muayyen olmaması; dördüncü mübâdele türünde paranın deyn oluşu ise, paraların tayinle taayyüne elverişli olmaması sebebiyledir.

⁷³ Serahsî, *el-Mebsût*, 13/9; Merğînânî, "el-Hidâye", 6/474; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 6/474; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 6/193; Haskefî, *ed-Durru'l-muhtâr*, 427; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 7/369.

⁷⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 13/9; Merğînânî, "el-Hidâye", 6/474; Bâbertî, "el-Inâye", 6/475; Haskefî, *ed-Durru'l-muhtâr*, 427; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 7/369.

⁷⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 13/9; Semerkandî, *Tuḥfetü'l-fukahâ'*, 1/40; Merğînânî, "el-Hidâye", 6/473; Bâbertî, "el-Inâye", 6/474; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 6/193.

⁷⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 13/9-10; Semerkandî, *Tuḥfetü'l-fukahâ'*, 1/40; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 7/218-219; Merğînânî, "el-Hidâye", 6/479-480; Bâbertî, "el-Inâye", 6/481; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 6/479; Haskefî, *ed-Durru'l-muhtâr*, 427; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 7/375-376.

⁷⁷ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 6/198; Haskefî, *ed-Durru'l-muhtâr*, 427.

Dolayısıyla mislî olup muayyen olmama ve tayinle taayyüne elverişli olmama ile deyn olma arasında doğrudan ve zorunlu bir ilişki bulunmaktadır. Buna göre, kabzdan önce semenin satımı meselesi, gerçekte, kabzdan önce deynin satımı meselesidir.⁷⁸ Deyn ise, borçlunun zimmetinde hükmi bir mal olduğu için, ancak alacaklı tarafından kabz edildiğinde ayna dönüşebilmektedir.

Alacaklı/satıcı tarafından kabzedilene kadar borçlunun/müşterinin zimmetinde deyn (hükmi mal) hükmünde olduğu için, kabzdan önce semenin helak olması tasavvur edilememektedir.⁷⁹ Bu ise, semenin helâki sebebiyle akdin fesh olma ihtimalini ortadan kaldırmaktadır. Akdin fesh olma ihtimalinin ortadan kalkması da satıcının semen üzerindeki mülkiyetinin istikrar bulup kesinleştiği anlamına gelmektedir.⁸⁰ İşte satıcının henüz teslim almadığı semeni, yine müşteriye satmasını, daha açık ifadeyle müşteriye ait diğer bir malla mübâdele etmesini hukuken geçerli kılan, onun semen üzerindeki mülkiyetinin istikrar bulup kesinleşmiş olmasıdır. Sonuç olarak, kabzdan önce semenin satımı, gerçekte borcun/deynin satımından ibarettir ve borcun satımının meşruiyeti ise borcun borçluya satımıyla sınırlıdır. Çünkü borcun borçluya satımında, satım akdinin inikad şartlarından biri olan *satım anında teslim edilebilir olma* şartı aranmamaktadır.

SONUÇ

Hanefî hukuk terminolojisinde mebî' ve semen kavramları geniş ve dar/teknik olmak üzere iki farklı içerikte kullanılmaktadır. Geniş anlamıyla mebî', ister ayn ister deyn niteliğinde olsun, *satıma konu edilen mal*; semen ise, ister ayn ister deyn niteliğinde olsun, *satım bedelini* temsil etmektedir. Dar/teknik içeriği bakımından mebî', *tayinle taayyüne elverişli olup akit esnasında muayyen hale getirilmiş mal* (aynı); semen ise, *akit esnasında tayinle taayyün etmeyen ve akdin varlığıyla birlikte kişinin (müşterinin) zimmetinde deyn olarak sabit olan satım bedelini* ifade etmektedir. Buna göre, semen olma niteliği, yalnızca paralar ile müşterinin zimmetinde deyn olarak bulunan mislî mallar (muayyen olmayan mislî mallar) bakımından; mebî' olma niteliği ise kıyemî mallar ile muayyen mislî mallar bakımından söz konusudur.

Hanefî hukuk düşüncesinde mebî'in, akdin varlığı kendi varlığına bağlı olan esas unsur/şart olarak görülmesine karşılık semen, akdin varlığıyla birlikte açığa çıkan bir sonuç olarak görülmektedir. Bu sebeptendir ki, dış dünyada mevcut olma, satım esnasında satıcının mülkünde olma ve teslim elverişli olma şartları mebî'e özgü olup semen için söz konusu değildir. Esasen Hanefî literatürde mebî'in, akdin konusu/*el-ma'kûd aleyh/akdin üzerine kurulu olduğu şey*; semenin de, kendisi

⁷⁸ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 7/218-219; İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-burhânî*, 6/276. Kabzdan önce satımın meşruiyeti ile ayn-deyn ayrımı arasındaki ilişki hakkında ayrıca bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 15/140.

⁷⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 13/9-10; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 7/218-219; Merğînânî, "el-Hidâye", 6/479-480; Bâbertî, "el-Inâye", 6/481; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 6/197.

⁸⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 13/9-10; Merğînânî, "el-Hidâye", 6/479-480; İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-burhânî*, 6/276; Bâbertî, "el-Inâye", 6/481; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 6/198.

aracılığıyla satın alım işleminin yapıldığı şey anlamına gelmek üzere *el-ma'kûd bih* olarak ifade edilmesi de aynı ayrımın bir sonucudur.

Haneî hukuk düşüncesinde mebî' ve semenin tayininde, ilki *mübâdeleye konu malların niteliği* ve ikincisi de *irade beyanının biçimsel formu* olmak üzere iki farklı ölçüt belirleyicidir. Para ile para dışındaki bir mal mübâdele edildiğinde, irade beyanının biçimsel formundan tümüyle bağımsız olarak para her durumda semen, karşı mal mebî'dir. Dolayısıyla mübâdelenin hukukî varlığı ve geçerliliği bakımından mebî'e özgü şartları taşınması gereken bedel, para değil, karşı maldır. Bu durum, paraların tayinle taayyün etmemesinin bir sonucudur. Kıyemî veya mislî muayyen malın yine kıyemî veya mislî muayyen malla (aynın aynla) mübâdelesinde de, irade beyanının biçimsel formunun belirleyici bir işlevi bulunmamaktadır. Bu türden mübâdelelerde karşılıklı bedellerden her biri mebî' konumundadır. Kıyemî veya mislî muayyen malın muayyen olmayan mislî malla (aynın deynle) mübâdelesinde ise irade beyanının biçimsel formu belirleyicidir. Bu türden mübâdelelerde muayyen mal mebî', muayyen olmayan mislî mal semen olarak tayin edildiğinde akit meşru; tam tersi durumda ise, selem olarak gerçekleştirilmemesi halinde akit, meşru değildir.

Küme halde bulunan mallardan bir kısmının satıma konu edilmesi durumunda, ferden tayinin zorunlu olup olmaması bakımından kıyemî mallar ile mislî mallar arasında fark bulunmaktadır. Sözü edilen satım türünde, küme içinden satıma konu edilen kıyemî malların ferden tayini zorunlu iken, küme içinden satıma konu edilen misli malların ferden değil miktar/birim tayini, akdin meşruiyeti için yeterlidir.

Kabzdan önce satımının meşruiyeti bakımından mebî' ile semen arasında fark bulunmaktadır. Menkûl olmayan mallar hariç, kabzdan önce mebî'in satımı meşru değildir. Buna karşılık semenin satımı ise, müşteriye satımıyla sınırlı olmak koşuluyla, meşrudur. Kabzdan önce satımın meşruiyeti bakımından açığa çıkan bu farklılık, mebî'in ayn, semenin ise deyn olması sebebiyledir. Çünkü satın alınan ayn üzerindeki mülkiyetin ancak kabz ile istikrar bulmasına karşılık, deyn üzerindeki mülkiyet akitle istikrar bulmaktadır. Bu, kabzdan önce aynın helâkının tasavvur edilebiliyor olmasına karşılık, semenin/deynin helâkının tasavvur edilemiyor olmasının bir sonucudur.

KAYNAKÇA

- Abdülazîz el-Buhârî, Alâuddîn b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfü'l-esrâr 'an Uşûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*. 4 Cilt. 2. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Apaydın, H. Yunus, "Kabz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24/45-49. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Aybakan, Bilal. "Mebî'". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28/212-214. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Aybakan, Bilal. "Trampa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 41/305-306. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Aydın, M. Akif. "Deyn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 9/266-268. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

- Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *el-Binâye fî şerhi'l-hidâye*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1990.
- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed er-Rûmî el-Mısırî. "el-Inâye Şerhu'l-Hidâye". *Fethu'l-ğadîr*. İbnü'l-Hümâm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukukî İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.
- Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullâh b. Umer b. İsâ. *Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fikh*, 3. Baskı, Thk. Halîl Muhyiddîn el-Meys. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2016.
- Gözübenli, Beşir. "Semen". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36/465-467. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Haddâd, Ebû Bekr Alî b. Muhammed. *el-Cevheratü'n-neyyira şerhu muhtasari'l-Kudûrî fî furû'l-haneîyye*. 2 Cilt. Thk. İlyas Kaplan. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 2006.
- Haskefî, Muhammed b. Alî b. Abdirrahmân b. Muhammed. *ed-Durru'l-muhtâr şerhu tenvîri'l-ebşâr*. Thk. Abdulmun'im Halîl İbrâhîm. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1423/2002.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz. *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*. 10 Cilt. Thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd-Alî Muhammed Muavvid. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1423/2003.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed el-Makdisî. *el-Muğnî*. 15 Cilt. Thk. Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Türkî - Abdulfettâh Muhammed el-Hulv. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1417/1997.
- İbn Mâze, Burhânuddîd Ebu'l-Ma'âlî Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz el-Buhârî. *el-Muhîtu'l-burhânî fî'l-fikhî'n-Nu'mânî*. 9 cilt. Thk. Abdülkerîm Sâmi el-Cündî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- İbn Nuceym, Zeynuddîn b. İbrâhîm b. Muhammed. *el-Bahru'r-râik şerhu kenzi'd-dakâik*. 9 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâluddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî. *Fethu'l-ğadîr*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Karaman, Hayreddin. "Ayn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4/257-258. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâiu's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*. 10 cilt. Thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd-Alî Muhammed Muavvid. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010.
- Mergînânî, Burhânuddîn Ebu'l-Hasen Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl. "el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mubtedî". *Fethu'l-ğadîr*. İbnü'l-Hümâm. 10. Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

Semerkindî, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed. *Tuḥfetü'l-fuḳahâ'*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984.

Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.

Siğnâkî, Husâmüddîn Huseyn b. Alî b. Haccâc el-Buhârî. *el-Kâfî şerhu'l-Pezdevî*. 5 Cilt. Thk. Fahrüddîn Seyyid Muhammed Kânit. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2001.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

Bahar/Spring, 2022, 9 (1), 26-61

**YENİ ANLAMA-YORUMLAMA YÖNTEMLERİ ÇERÇEVESİNDE CİHAD AYETLERİ:
MAHMÛD ŞELTÛT VE MODERN CİHAD YORUMU**

**Jihad Verses Within The Framework Of New Methods Of Understanding-
Interpretation: Mahmûd Shaltut And The Modern Interpretation Of Jihad**

Şule ERASLAN

Dr. Öğr. Üyesi, Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri
Bölümü, İslâm Hukuku Bilim Dalı, suleeraslan@artvin.edu.tr ORCID: 0000-0002-
8980-1730

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received:	04/02/2022
Kabul Tarihi / Accepted:	16/05/2022
Yayın Tarihi / Published:	30/06/2022
Cilt / Volume:	9
Sayı / Issue:	1
Sayfa / Pages:	26-61

Atıf / Cite as: “Yeni Anlama-Yorumlama Yöntemleri Çerçevesinde Cihad Ayetleri: Mahmûd Şeltût Ve Modern Cihad Yorumu” (Jihad Verses Within The Framework Of New Methods Of Understanding-Interpretation: Mahmûd Shaltut And The Modern Interpretation Of Jihad) Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty 9/1 (2022), 26-61. Doi: <https://www.doi.org/10.17859/pauifd.1068405>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, İthenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with İthenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 9 (1) 2022: 26-61

YENİ ANLAMA-YORUMLAMA YÖNTEMLERİ ÇERÇEVESİNDE CİHAD AYETLERİ: MAHMÛD ŞELTÛT VE MODERN CİHAD YORUMU*

Şule ERASLAN**

Öz

İslâm'da cihadın mahiyeti modern dönemde hakkında en çok tartışma yürütülen mevzulardandır. Gayr-i müslim devletlerle Müslümanlar arasındaki ilişkilerin temelini savaş ahkâmının teşkil ettiğini vurgulayarak İslâm'ın cihad anlayışını tenkit eden oryantalist fikir adamlarına karşı modern dönem Müslüman aydınlarının büyük çoğunluğu, Müslümanların gayr-i müslim dünya ile ilişkilerinin barışçıl bir karakter arz ettiğini iddia etmişlerdir. Mahmûd Şeltût cihad hakkındaki oryantalist iddialara cevap vermek için İslâm'da cihadın mahiyetine dair müstakil eser yazmış Mısır merkezli modern selefi hareketin önemli isimlerindendir. Sırf müdafaa savaşından ibaret bir cihad yorumunu benimsemiş gözükken Şeltût'un bu yönelişinin temelinde klasik anlama-yorumlama yöntemlerine yönelik muhalefeti ve onlardan farklı yeni veya modern olarak isimlendirebileceğimiz bir metodolojik yaklaşımı söz konusudur. Biz bu makale çerçevesinde Şeltût'un yeni anlama-yorumlama yöntemini cihad ayetleri özelinde tetkike ve bu yeni metodolojik yaklaşımın nasları anlama noktasındaki muhtemel problemlerine işaret etmeye gayret sarf edeceğiz.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, İslâm Hukuku, Cihad, Mahmûd Şeltût, Modern Yorumlar.

Jihad Verses Within The Framework Of New Methods Of Understanding- Interpretation: Mahmûd Shaltut And The Modern Interpretation Of Jihad

Abstract

The nature of jihad in Islam is one of the most controversial issues in the modern period. While orientalist intellectuals who criticize Islam's understanding of jihad by emphasizing that the basis of the relations between non-Muslim states and Muslims is the rule of war, the majority of Muslim intellectuals of the modern period claimed that the relations of Muslims with the non-Muslim world had a peaceful character. Mahmûd Shaltût who wrote an independent work on the nature of jihad in Islam to respond to orientalist claims about jihad is one of the important names of the modern Salafist movement based in Egypt. It can be suggested that the basis of this orientation of Shaltût, which seems to have adopted a jihad interpretation consisting of a mere defensive war, is constituted by methodological searches that we can call new or modern, different from classical understanding-interpretation methods. Within the framework of this article, it will be examined the new understanding-interpretation method of Shaltût in particular with the verses of jihad and to point out the possible problems of these new searches in particular of Shaltût.

* Yazar makalede *Etik Kurul İzni* gerektirecek bir durum bulunmadığını ve bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

** Dr. Öğr. Üyesi, Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü, İslâm Hukuku Bilim Dalı, suleeraslan@artvin.edu.tr ORCID: 0000-0002-8980-1730

Keywords: Fıqh, Islamic Law, Jihad, Maḥmūd Shaltūt, Modern Interpretations.

Structured Abstract

When it comes to the classical methods of understanding the Nass, undoubtedly the first ones that come to mind are Fıqh and Tafsir Methods. These sciences form the basis of classical Islamic interpretation. In the 19th century, they were subjected to severe criticism of modern intellectual movements that emerged first in the Indian sub-continent and then in the Middle East, centered in Egypt, and spread throughout the Islamic geography in a very short time. The general claim is that Islamic sciences and their methods, especially fıqh and tafsir, have caused muslims to remain backward in the face of the modern World. What needs to be done is to develop a new method of interpretation that can provide answers to the problems of the contemporary world, instead of the traditional methods that are far from being a correct method of understanding the Qur'an and that cause the Islamic thought to fall behind. Maḥmūd Shaltūt's is one of the important names of the modern Salafist movement, which has adopted this main claim about the reasons for the backwardness of the Muslims and the remedies for their salvation. Within the framework of this article, we will try to evaluate Maḥmūd Shaltūt's new methodological approach, which he proposed as a method of understanding the texts, in the context of jihad verses, by conveying his criticisms of classical understanding-interpretation methods. The main feature of Shaltūt method is the effort to understand and interpret the Qur'an as the only source of Islamic thought, without taking into account traditional methods and existing knowledge, or even completely independent from them. In this study, we will emphasize that by redefining the Qur'an as a stand-alone source and breaking its connection with tradition contrary to the traditional approach in which the Qur'an is defined together with the Sunnah, ijma and qiyas of fuqaha, this modern methodological approach paves the way for subjective interpretations of Qur'an and its transformation into a legitimization instrument for some modern values and understandings.

Keywords: Fıqh, Islamic Law, Jihad, Maḥmūd Shaltūt, Modern Interpretations.

GİRİŞ

Nassı anlamının klasik yöntemleri dendiğinde kuşkusuz ilk akla gelenler Fıkıh ve Tefsir Usulleri'dir. Klasik İslâm yorumunun temelini teşkil eden bu ilimler XIX. yüzyılda, ilk olarak Hint alt kıtasında, hemen ardından da Mısır merkezli olmak üzere Ortadoğu'da ortaya çıkan, çok kısa bir süre içerisinde de İslâm coğrafyasının tamamına yayılan modern fikir akımlarının şiddetli tenkitlerine maruz kalmışlardır. Genel iddia, başta fıkıh ve tefsir olmak üzere İslâmi ilimlerin ve bunların usullerinin Müslümanları modern dünya karşısında geri bırakmış olduğudur. Yapılması gereken, Kur'ân'ı doğru anlama yöntemi olmaktan hayli uzak olan ve İslâm düşüncesinin geri kalmasına sebep teşkil eden geleneksel metotlar yerine çağdaş dünyanın problemlerine cevap üretebilecek yeni bir yorum metodu geliştirmektir. Maḥmūd Şeltût, Müslümanların geri kalma sebepleri ve içerisinde buldukları durumdan kurtuluş çareleri hakkındaki bu temel iddiayı benimsemiş bulunan modern selefi hareketin önemli isimlerindedir. Biz bu makale çerçevesinde Maḥmūd Şeltût'un klasik anlama-yorumlama usullerine yönelttiği tenkitleri aktararak, nasları anlama

yöntemi olarak teklif ettiği yeni metodolojik yaklaşımını cihad ayetleri özelinde değerlendirmeye gayret sarf edeceğiz. Şeltût'un yönteminin temel özelliğinin, Kur'ân-ı Kerim'i, İslâm düşüncesinin neredeyse tek kaynağı olarak kabul edip, geleneksel yöntemleri ve mevcut birikimi dikkate almadan, hatta onlardan tamamen bağımsız bir şekilde yeni baştan ya da ilkten diyebileceğimiz bir yöntemle anlayıp yorumlama gayreti olduğunu söyleyebiliriz. Bizim bu metodolojik yaklaşıma dair esas vurgumuz ise, gelenek içerisinde sünnet, icma ve kıyas-ı fukahâ ile birlikte tanımlanan Kur'ân-ı Kerim'in, gelenekle irtibatı koparılarak tek başına bir kaynak olarak yeniden tanımlanmaya ve alternatif yöntemlerle ilkten anlaşılmaya çalışılmasının, Kur'ân-ı Kerim'i subjektif yorumlara açması, çoğu zaman da modern bir takım değer ve anlayışları meşrulaştırıcı bir enstrümana dönüştürmesi ihtimaline olacaktır.

1. Mahmûd Şeltût'un Hayatı

1893 yılında, Mısır'ın Buhayra vilayetine bağlı İtây el-Bârud kasabasının Benî Mansur isimli küçük bir köyünde dünyaya gelen Mahmûd Şeltût, okuma yazma öğrenip, hafızlığını köyünde tamamladıktan sonra, 1906 yılında ilk tahsili için Ezher'e bağlı İskenderiye'deki *Dini İlimler Enstitüsü*'ne kaydolmuştur. 1918'de ise birincilikle almayı hak kazandığı *âlimiyye* diploması ile Ezher'den mezun olmuş, 1919 yılında ilk tahsili için girdiği *İskenderiye Dini İlimler Enstitüsü*'ne hoca olarak tayin edilmiştir.¹ 1903 yılında Ezher idaresine bağlı olarak kurulan bu enstitünün temel özelliği tabiat ve matematik bilimleri gibi modern bilimlerin tanıtımı ve hür düşüncenin teşviki gibi Muhammed Abduh'un reforma dair bazı fikirlerinin tatbik alanı olmasıdır. Reform düşüncesinin hakim olduğu bir atmosferde eğitimini alması Şeltût'un düşünce dünyasına oldukça tesir etmiş, bütün hayatı boyunca üstlendiği her vazifede reform fikrini daha ileri noktalara götürmenin imkanlarını araştırmıştır.² Sa'd Zağlul tarafından başlatılan Mısır'ın bağımsızlığı hareketine destek veren, 1927 yılında da Ezher'in üst düzey eğitim verilen ihtisas bölümüne (*el-kısmü'l-âlf*) Fıkıh alimi olarak tayin edilen Şeltût, 1928 yılında Muhammed Abduh'un talebelerinden Mustafa el-Merâgî Ezher şeyhi olduğunda, O'nun Ezher'in ıslahına dair yenilikçi fikirlerinin³

¹ Kate Zebiri, *Mahmûd Shaltut and Islamic Modernism* (Clarendon Pres: Oxford, 1993), 1-2; Abraham Midhat David, *Mahmûd Shaltut (1893- 1963) a muslim reformist his life, works and religious thought* (The Faculty Hartford Seminary Foundation UMI: Universty Microfilms International 1976), 1-4; Seyyid Ahmed eş-Şal, "Şeltût, Mahmûd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/494.

² Zebiri, *Mahmûd Shaltut*, 16 vd.

³ Hayata geçirmeyi düşündüğü reformlar hakkında Kral Fuad'a sunduğu raporda Merâgî, 19. yüzyıl ulemasını sert bir şekilde tenkit etmekte, onları zihnî atalet içerisinde olmakla suçlamaktadır. Ezher'de hem eğitim müfredâtı hem de idari yapıda reformlara girişen Merâgî'nin reform çabalarının ayrıntıları için bk. David, *Mahmûd Shaltut*, 28-32. Merâgî'ye göre dinin özüne zarar vermeden ictihada işlerlik kazandırmak, müfredâtı mezhepçilikten temizlemek, teorik meselelerden ziyade pratik konular üzerinde durup, hukuki hükümleri modern bilgi ve şartlarla uyumlu hale getirmek elzendir. Zebiri, *Mahmûd Shaltut*, 19.

destekçisi olmuş⁴, kendisi de 1958'de aynı vazifeye getirildiğinde⁵ Ezher'in *reformizasyonu* çabalarını daha da ileri noktalara taşımak için gayret sarf etmiştir. Şeltût'un fikirleri, bizzat kendisinin de dile getirdiği üzere, esas itibariyle, Abduh ve Merâgî'nin fikirlerinin bir devamıdır ancak aralarındaki fark Şeltût'un reform konusunda Merâgî'den daha büyük bir kararlılık sergilemesidir.⁶ Mahmûd Şeltût 1963 tarihinde vefat etmiştir.

2. Klasik Anlama-Yorumlama Yöntemlerine Yönelik Tenkitleri

Şeltût'a göre, Fıkıh ve Tefsir gibi klasik yöntemlerle ortaya konan yorumlar, Kur'ân-ı Kerim'i ana gayelerinden, Müslümanları da Kur'ân'ın özünden uzaklaştırmaktadır.⁷ Müellifin Fıkıh ilmi ve fukahâya yönelik tenkitlerinin merkezinde mezhep ve taklit kavramları yer alır. Mezheplerin teşekkülünden sonraki mevcut din yorumunu taklit dönemlerinin din anlayışı olarak tavsif eden Şeltût'a göre, bu din yorumu, Müslümanları şeriatın hikmetleri ve asıllarıyla bağdaşmayan anlayışlara bağlı kalmaya mecbur bırakmıştır. Onun yorumuna göre pek çok problemin çözüme kavuşması, uzun zaman devam etmiş olan taklit döneminin geride bıraktığı ağır mirastan kurtulmakla mümkündür.⁸ Zira müteahhirin döneminin taassup sahibi alimlerinin tek meşguliyeti, kendi mezheplerinin dışındaki mezhep görüşlerinden yararlanmayı engelleyecek kurallar vazetmektir. Amaçları da mezhepleri, haklarında tartışma yapılabilen görüşler olmaktan çıkarmak, buna mukabil Kitap ve sünnete müracaatın neticesi olan hükümlerle ameli haram kılmaktır. Şeltût'un nazarında ulemanın tek yaptığı mezheplerini savunmak, uzun uzun yazılmış eserleri ihtisar etmek ya da şerh etmektir⁹ ki bu da fıkıh ilminin

⁴ 1942'de Ezher'de hocalara ve dört bin öğrenciye verdiği ve kendisine muslih sıfatını kazandıran bir konferansta Şeltût, Ezher ulemasını, bir meselenin hakikatte ne mana ifade ettiğini tespit etmeye çalışmak yerine değerli vakitlerini lafzî münakaşalarla boşa harcamakla, eğitimde bilimsel metotları kullanmak yerine müfessirlerin ölü sözlerini nakletmeye gayret sarf etmekle tenkit etmiştir. O'na göre ataların fikir ve düşüncelerinin bu körü körüne taklidi o görüşlerin yanılmaz, eleştirilemez olduğunun tasdikinden başka bir anlam taşımamaktadır. İslâm hukukunun modern toplumun ihtiyaçlarıyla ilgili olduğu gerçeğini göz ardı eden ulema, kişiyi hukuki mükellefiyetlerinden kurtarmak için hiyel gibi metotlar icat ederek şeriatın suistimâline de yol açmışlardır. Ayrıca mezhepçilik yapmaları dini ihtilaflara ve inananlar arasında nefrete yol açmış, dört mezhepten birine sorgusuz bağlanmaya da sebebiyet teşkil etmiştir. Neticede de bireyin özgürlüğü ve yaratıcılığı yok edilmiştir. David, *Mahmûd Shaltut*, 38.

⁵ Zebiri, *Mahmûd Shaltut*, 26.

⁶ Zebiri, *Mahmûd Shaltut*, 2-20; David, *Mahmûd Shaltut*, 35-43.

⁷ Mahmûd Şeltût, *el-Kur'ân ve'l-Kıtal* (Beyrut: Dârü'l-Feth, 1983), 26-29; Abduh ve Reşid Rızanın klasik ilimlere yönelik bazı tenkitleri için bk. Abduh, "Re'yühü fi'l-fıkhi ve'l-fukahâi ve sûi' hâleti'l-Müslimin", *Tarihu'l-Ustazi'l-İmam* (Kahire: Dârü'l-Menar, 1925) 1-B/942-943; Reşid Rıza, "el-Muhâveretü's-sâdise, el-İctihad ve't-taklîd", *MM*, 4/5 (16 Muharrem 1319/5 May 1901), 165.

⁸ Mahmûd Şeltût, *Akaid ve Şeriat*, çev. Muharrem Tan (İstanbul: Yöneliş Yayınevi, 1991), 2/103.

⁹ Şerh ve haşiye literatürüne yönelik modern dönemde ortaya çıkan menfi değerlendirmeleri tenkit eden önemli bir çalışma için bk. İsmail Kara, "Unuttuklarını

tekâmülüne mani teşkil etmiştir. Bu düşüncesini ispat sadedinde, selevin görüşlerini herhangi bir akıl yürütmeye müracaat etmeksizin takip etmeyi yasaklayan ayetlerin¹⁰ varlığına dikkat çeken Şeltût, sadece daha önce gelmiş olmaları sebebiyle önceki ulemanın görüşlerine bağlı kalma ısrarını "tabii ilerleme kanunlarına direnme" olarak tanımlamakta ve bunu donukluk olarak eleştirmektedir.¹¹

Kitap ve sünnetten doğrudan hüküm istinbâtını, İslâm düşüncesini içinde bulunduğu geri kalmışlıktan kurtaracak yegâne metot olarak kabul eden Şeltût, mezhep ve taklit kavramlarını ise ilk kaynaklara doğrudan müracaatın önündeki en büyük engeller olarak görmektedir.¹² Ona göre Müslümanın vazifesi şayet ahkâmın delillerine ulaşma imkanına sahip değilse bir bilene sormaktan ibarettir. Belli bir mezhebe bağlanma mecburiyeti ise yoktur. Zira ne Allah ne de Rasûl'ü bir mezhebe bağlanmayı emretmiştir.¹³ Dört mezhep dışında bir mezhepten nakle de herhangi bir engel bulunmadığını düşünen Şeltût, Şia fikhını Ezher'deki ders müfredâtına dahil etmiş, dört sünni mezhep gibi bu fikhın da meşruiyete sahip olduğunu, sünni mezheplerle aralarında ortak pek çok unsur bulunduğunu dile getirmiştir. Bu çabasının Ezher'i uluslararası bir konuma kavuşturacağını ayrıca İslâm birliğinin tesisine de büyük hizmet edeceğini savunan Şeltût, Şia fikhının öğretilmesini sadece bir inceleme konusu olarak değil, aksine ihtiyaç hasıl olduğunda kendisine müracaat edilmesi gereken bir kaynak olarak telakki etmiş, öğrencilerini de bu istikamette yönlendirmiştir. Nitekim kendisi de bazı fetvalarında Şia fikhına müracaat etmiştir.¹⁴ Şeltût'a göre Ezher'lilerin, dört mezhep ulemasının şeriatın temel meselelerini tartışıp, çözüme kavuşturduğunu varsayması ilmi sahadaki ilerlemenin en büyük engelidir. Bugün artık geçmişin ilmi birikimi ile yetinilemez. Geçmiş otoritelerin görüşlerine körü körüne bağlanmak şeklindeki eski geleneksel metotlardan kurtulmak modern hayatın ihtiyaçlarından dolayı elzemdir.¹⁵

Eleştirel yaklaşımını Tefsir sahasında da sürdüren Şeltût, Müslümanların İslâm tarihi boyunca Kur'ân'a hizmet sâiki ile pek çok ilimle iştigal ettiklerini, bu çabaların takdire şayan olduğunu ancak tüm bu gayretlere rağmen klasik tefsir anlayışının pek çok problemi içerisinde barındırdığını ileri sürmektedir. Ayetlerin ve surelerin bilinen tertibi üzere tafsilatlı bir şekilde açıklanması, ayetler arasında münasebetler

Hatırla!" Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not", *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 28 (2010).

¹⁰ Müellifin bağlamlarından kopararak bu meseleye delil olarak sunduğu ayetlerden bir tanesi şu şekildedir: "Onlara: 'Allah'ın indirdiğine uyun' denildiği zaman onlar: 'Hayır! Biz, atalarımızı üzerinde bulduğumuz (ve öğrettikleri yol)a uyarız' dediler. Peki ataları bir şey düşünemeyen ve doğru yolu bulamayan kimseler olsalar da mı?!", el-Bakara 2/170. Mahmûd Şeltût, *Min Tevcihati'l-İslâm* (Dâru'l-Kalem, Kahire, ts.), 142-143.

¹¹ Şeltût, *Min Tevcihati'l-İslâm*, 142-143.

¹² Şeltût, *Akaid ve Şeriat*, 2/103.

¹³ Mahmûd Şeltût-M. Ali Sayis, *Mukayeseli Mezhepler Hukuku*, çev. Sait Şimşek (İstanbul: İlim Yayınları, ts.), 12.

¹⁴ David, *Mahmûd Shaltut*, 50-51.

¹⁵ David, *Mahmûd Shaltut*, 35, 47-48.

tesis edilerek manalarının beyan edilmesi şeklinde tavsif ettiği klasik tefsir yönteminin¹⁶ O'nun nazarında problemlili yönlerinden birisi müfessirlerin ilgi alanına göre tefsir usullerinde bir takım farklılıkların ortaya çıkmasıdır. Yani müfessirlerin Kur'ân yorumları, onların temel ilgi alanları ve şahsi müktesebatlarının tesiri altında şekillenmektedir.¹⁷ Şeltût bu kadar farklı yaklaşım ve yorum içerisinde bir kimsenin Kur'ân'ın gösterdiği hidayet yolunu kalbini mutmain kılacak bir şekilde bulup çıkarmasının güç olduğunu savunmaktadır.¹⁸

Şeltût'a göre klasik anlama yöntemlerinin problem teşkil eden neticelerinden bir diğeri, bazı ayetlerin manalarından ve gayelerinden uzaklaşılması, ayetlerin hiç ihtimal bulunmayan anlamlara çekilmesi ya da onların nesh edildiklerine hükmedilmesidir. Müfessirler, ayetleri çoğunlukla mezhep alimlerinin furû-ı fıkıhtan derlediği ve Kur'ân-ı Kerim'i ve sünneti anlamada, ayrıca ahkâm istinbâtında kendisine müracaat edilmesi gereken asıllar olarak kabul ettikleri usul kaidelerine göre tefsir etmektedirler. Üstelik bu yaklaşım teşrî sahası ve ahkâm ayetleriyle de sınırlı kalmayıp akâid sahasına da taşınmaktadır. Takip edilen bu yöntem ayetler arasında çelişki bulunduğu iddiasının sıklıkla dile getirilmesine yol açmakta, çözüm yolu olarak da ayetlerin tevili ya da neshine işaret edilmektedir. Şeltût nazarında bu duruma en iyi örnek savaşın meşruiyetine dair ayetlerle çeliştiği iddiasıyla cihada dair yetmişden fazla ayetin neshine hükmedilmesidir. O'nun yorumuna göre tüm bunların anlamı Kur'ân'ın *asıl* olması gerekirken *fer*, kendisine *tabi olunan* iken *tabi olan* bir konuma indirgenmesidir.¹⁹

Şeltût, Fıkıh sahasında olduğu gibi Tefsir sahasında da mezhep taassubunun Kur'ân-ı Kerim'in kutsiyetine zarar veren yönelişlerden olmak üzere altını çizmektedir. Garîb/zayıf rivâyetlerle Kur'ân'ı tefsir etmeye kalkışmak, İsrâiliyat'tan haberlere müracaat edip, onları, Kur'ân'ın mücmelini ve ayetlerinin tafsilatını beyan için kullanmak mezhep taassubunun tefsir sahasında ortaya çıkardığı açık tehlikeler arasındadır. Ayetleri mezhebe uygun şekilde tevil etmek ya da onları mezhep ihtilaflarını teyit için kullanmak, Kur'ân'ı kendi mezheplerine ve inançlarına tabi kılmaktan dolayıyla da hâkim konumda olması gereken Kur'ân'ı mahkûm konuma tenzilden başka anlam taşımamaktadır.²⁰

¹⁶ Şeltût, *el-Kur'ân ve'l-Kıtal*, 25.

¹⁷ Şöyle ki; temâyülü belâgat ilimlerine olan müfessirler belâgat ilminin kaidelerini tefsirlerinde tatbik etmeye çalışmakta, temâyülü sarf nahiv ilmine olanlar tefsirlerinde kelimelerin irâbı ile ve onlara sarf ilminin kaidelerini tatbikle meşgul olmaktadır. Bazı müfessirler ise ilgileri tarihi mâlumâta dair olduğundan tefsirlerini kıssalarla ve haberlerle oluşturarak bazen tahkik ve tetkik sürecinden geçmemiş İsrâiliyat'tan pek çok mâlumâtı da tefsirlerine almaktadırlar. Temel ilgi alanı felsefe, kelami cedeller veya fıkıh olan müfessirlerin tefsirleri de benzer şekilde bu ilimlerin tesiri altındadır. Şeltût, *el-Kur'ân ve'l-Kıtal*, 25-26.

¹⁸ Şeltût, *el-Kur'ân ve'l-Kıtal*, 25-26.

¹⁹ Şeltût, *el-Kur'ân ve'l-Kıtal*, 26-27.

²⁰ Mahmûd Şeltût, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Kerim el-eczâü'l-aşereti'l-ulâ* (Kahire: Dârul-Kalem, 1966), 9.

Klasik ilimlere yönelik dikkat çekici bu modern muhalefet pek çok açıdan tenkide açıktır. Her şeyden önce Fıkıh ilminin taklitçilik ve mezhep taassubu nedeniyle geri kaldığı ve modern hayatın ihtiyaçlarına cevap üretmekten hayli uzak bulunduğu şeklindeki iddialar bu gün artık ciddi tenkitlere konu olmakta ve ilmi dayanaktan yoksun iddialar olarak kabul edilmektedir.²¹ İddia edilenin aksine mezheplerin bir alimin görüşünü herhangi bir delile dayanmadan körü körüne taklit etmek anlamına gelmediğinin altı çizilmekte, aksine onları, ilmi bir çerçevede fıkha dair görüşlerini ortaya koymak üzere bir araya gelmiş fukahâ sınıfının, müşterek bir teori ve tutarlı bir metottan hareket etmeleri şeklinde anlamak gerektiği ifade edilmektedir. Fıkıh ilminin doğal neticesi ve olgunluk aşamasının timsali olarak kabul edilmesi gereken mezhep olgusunun, fıkıh ilminin geri kalmasına sebep olan şey ya da onun asıl halinden bir sapma olarak telakki edilmesi ilmi tahlillerin neticesi olmaktan ziyade mevcut hali geriye dönük izah çabasının önyargılı tespitleri olarak kabul edilmelidir.²²

Klasik ilimlerin yapısı ve işlevi üzerine yapılan incelemelerde altı çizilen ve dikkatten kaçırılmaması gerektiğine işaret edilen bir diğer husus her ne kadar öyle zannedilseler de Fıkıh ve Tefsir usulü ilimlerinin esas itibarıyla mevcut nasları "ilkten" ya da "yeniden" anlama yöntemleri olarak görülmelerinin çok da isabetli olmayacağıdır.²³ Mesela Apaydın, meselenin bu yönünü izah sadedinde fukahâ şerî-ameli hükümleri naslardan ictehad yoluyla ilkten istinbât etmiş değildir. Esas itibarıyla yapmaya gayret sarf ettikleri şey ashâbın Hz. Peygamber'den öğrenip hayatlarına tatbik ettikleri anlam ve hükümleri sistemli bir şekilde zabta, açıklamaya sonra da tatbik çalışmasıdır, tespitinde bulunur.²⁴

Bu noktada fukahânın teşrî sahasındaki vazifesinin ne olduğu akla gelmektedir ki Apaydın bu vazifenin sınırlarına şu şekilde işaret etmektedir. Onların vazifesi bir taraftan mevcut anlamı dil kuralları ve delillerle tutarlı bir şekilde buluşturmaya diğer taraftan da mevcut hükmün uygulama alanını genişleterek anlamı yeni ortaya çıkan benzer hadiselerle kıyas yöntemi ya da kıyasın devamı niteliğinde kabul edilebilecek

²¹ Murteza Bedir vd. (ed.), *Modernleşme Protestanlaşma ve Selefileşme: Modern İslâm Düşüncesinde Nassın Araçsallaştırılması*, (İstanbul: İSAR Yayınları, 2019), 30; H. Yunus Apaydın, "Fıkıh Usulünün Temel Kabulleri ve Tarihselcilik", ed. Murat Şimşek, *Din ve Fıkıh Yazıları* (İstanbul: İlk Harf Yayıncılık, 2018), 190.

²² Bedir, *Modernleşme Protestanlaşma ve Selefileşme*, 28-30.

²³ H. Yunus Apaydın, "Klasik Fıkıh Usulünün Yapısı ve İşlevi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 1(2003), 10.

²⁴ Apaydın, "Klasik Fıkıh Usulünün Yapısı ve İşlevi", 10. Meselenin bu yönünü öne çıkaran benzer bir tespiti Bedir şöyle yapmaktadır: Ne sahâbe, ne de tâbiun uleması ibâdât, muâmelât ya da ukûbâta dair şerî hükümleri Kur'ân-ı Kerim'i ve sünneti tartışıp, yorumlayarak elde etmiştir. Şeriat doğrudan doğruya Hz. Peygamber'den öğrenilmiş hükümlerdir. Bedir, *Modernleşme Protestanlaşma ve Selefileşme*, 20. Bunun anlamı furû-ı fıkıhın usul-i fıkıhtan önce teşekkül etmiş olduğu ve Fıkıh usulünün mutlak olarak, fikhî hükümleri ictehad ile elde etmemizi sağlayan bir metot olarak görülmesinin çok da isabetli olmayacağıdır. Murteza Bedir, "Kelâmcı ve Fıkıhçı Usul Geleneklerine İlişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 29 (2013), 84.

istihsan ve ıstıslah gibi yöntemlerle transfer etmeye çalışmaktan ibarettir.²⁵ O'na göre ikinci faaliyet sınırlı manada da olsa zaten mevcut anlamın zaman ve şartlara göre yorumlanması faaliyetidir ve de meşru bir yorumun temel kriteri sistematik, tutarlı, metodolojik bir çerçeveden hareket etmesidir. Mezhep işte bu sistemli ve tutarlı çerçeveye karşılık gelen bir olgudur.²⁶

Mezheple birlikte ya da mezhep çerçevesinde düşünme şeklindeki bu klasik tavrın²⁷ modern dönemde sıklıkla tenkit konusu olup,²⁸ yerini mezhepten bağımsız olarak düşünmeye terk etmesinin arkasındaki sebep, mezheplerin, tamamen modern hayatın gereği olarak ortaya çıkmış bazı meseleler ile modern değerlerle tezat teşkil ettiği için yeniden gözden geçirilmelerinin gerekliliğine inanılan bazı mevzular hakkında serbestçe icthad edebilmenin önünde engel olarak görülüyor olmalarıdır diyebiliriz. Bir başka deyişle mezheplerin icthad için çizdiği sınırlı çerçeve içerisinde kalınarak istenilen yeniliklerin hayata geçirilmesi pek mümkün görülmemektedir. Kadının sosyal hayattaki statüsü, çok evlilik, faiz yasağı, had cezaları modern değerler ışığında bu yeniden gözden geçirilmesi gereken mevzular arasında yer alan bazılarıdır²⁹ ve metinle doğrudan ve yeniden irtibat kurmanın yolu mezhep ve taklit kavramlarına muhalefetten geçmektedir.³⁰

Geleneğin mezhep ve taklit kavramları üzerinden maruz kaldığı modern tenkidin temelinde pür ilmi faaliyetler olarak görülmeleri çok da mümkün olmayan aksine İslâm dünyası üzerindeki maksatlı siyasetlerinin bir devamı olarak telakki edilmesi gereken klasik oryantalist çalışmaların bulunduğunu da bu noktada belirtmek gerekir. Schacht, J.N.D. Anderson ve N.J. Coulson gibi meşhur oryantalistlerin hicri üçüncü yüzyılın ortalarından itibaren ilk kaynaklara başvurma ve onları yorumlama hakkına sahip olma manasındaki mutlak icthad hakkının ortadan kalktığına ve farklı mezheplerin ortaya çıkmasıyla yerini şahsi muhakemelerine müracaat etmeksizin kendilerinden önceki otoritelerin görüşlerini

²⁵ Apaydın, "Klasik Fıkıh Usulünün Yapısı ve İşlevi", 12.

²⁶ H. Yunus Apaydın, "Sahih Anlam ve Meşru Yorum", *İslam ve Yorum Temel Tartışmalar, İmkanlar ve Sorunlar*, ed. Fikret Karaman (Malatya: Malatya İlahiyat Vakfı, 2017), 37.

²⁷ Eyüp Said Kaya, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fıkhî İstidlâl* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001), 31.

²⁸ Reşid Rıza, *el-Vahdetü'l-İslâmiyye ve'l-Uhuvvetü'd-Diniyye* (Kahire: Dârü'l-Menar, 1367), ♣; Mohammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought In Islâm* (New Delhi: Kitab Bhavan, 1990), 168-177; Hasan Turâbî, *İslâmi Düşüncenin İhyâsı*, çev. Sefer Turan, Adem Yerinde (İstanbul: Ekin Yayınları, 1997), 11, 12; Mazheruddin Siddıqı, "Religious Thought of Sir Sayyid Ahmad Khan" *Islamic Studies* 6/3 (1967), 293; Fazlur Rahman, *İslâm and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1982), 29.

²⁹ Şule Eraslan, *Klasik İcma Teorisine Modern Yaklaşımlar* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 82-83.

³⁰ Apaydın, "Sahih Anlam ve Meşru Yorum", 31.

kabul etmek manasındaki taklide bıraktığına dair iddiaları³¹ Müslüman düşünürlerin zihin dünyasına tesir etmiş ve kendilerini savunmacı bir pozisyona mahkûm etmelerine yol açmış gözükmektedir. İctihadın sadece mutlak icthad şekline inhisarı ve mezhep içinde gerçekleşen diğer şekillerinin³² göz ardı edilmesi ya da mahza taklit olarak telakki edilmesi fıkıh tarihinin ilk iki asır hariç müctehitten ve ilmi ilerlemeden yoksun olduğunu iddia etmektir ki bu kabul edilemez.³³

Tefsir ilmine gelince o da Hz. Peygamber'in ve ashâbının nasları nasıl anlayıp tatbik ettiklerini mevzu edinir. Bu nedenle ana malzemesini tarihsel bağlamlara dair rivâyetler oluşturur. Bir diğer temel malzemesi ise dilbilimsel bilgilerdir. Bu nedenle Tefsir ilmi, bir taraftan Kur'ân-ı Kerim'in nüzûl dönemi dilsel özelliklerini göz önünde bulundurarak, diğer taraftan ayetlerin nüzûlünden önce vuku bulan hadiseleri, ayetlerin ilk muhataplarının kimler olduğunu ve bu ilk muhatapların ayetlerden ne anladıklarını Rasûlullâh'tan (s.a.v) ve sahâbeden nakledilen rivâyetler ile tespitiye çalışarak ayetlerin ilk anlamlarına ulaşmayı ve bu ilk anlamı sonraki nesillere aktarmayı gaye edinmiş normatif olmaktan ziyade betimleyici bir disiplin olarak tarif edilmiştir.³⁴ Tefsir, Hz. Peygamber'in ve Onun ashâbının ayet-i kerimleri nasıl anlayıp hayatlarına tatbik ettiklerini, o ayetler hakkındaki kıraatleri ve bilgileri de vererek ele alırken ayetleri umumi ifadeler kabul etmek suretiyle onlardan normatif sonuçlar çıkarma işi Fıkıh ilmi tarafından gerçekleştirilmiştir.³⁵ Hal böyle olunca ayetlerin tebliği ve beyanı niteliğindeki Hz. Peygamber'den rivâyetleri ayrıca Hz. Peygamber'e ittibâyı gaye edinmiş ve bütün hayatlarını buna göre tanzim etmiş sahâbe ve tâbiundan gelen rivâyetleri dikkate almadan yapılacak bir tefsir faaliyetinin ayetlere kastetmedikleri manaları yükleme riskini akla getirmesi kaçınılmazdır.³⁶

31 Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: 1964), 70-71; J. N. D. Anderson, *Islamic Law In The Modern World* (New York: University Press 1959),14; Noel J. Coulson, *A History of Islamic Law* (Edinburgh: 1978), 80.

32 İctihadın çeşitleri için bk. Yunus Apaydın, "İctihad", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/436.

33 Nitekim bu noktada Hallaq bizim için önemli bir tespitte bulunur. İlk asırlardan sonra da yeni bir takım meseleler için çözümler üretme aktivitesi devamlı olarak söz konusu olmuştur. Ancak farklı olan özellikle beşinci yüzyıldan itibaren hiçbir hukukçunun kendi adına yeni bir mezhep teşkil etmeye teşebbüs etmemesi, mevcut mezheplerden birine tabi olarak icthad faaliyetini sürdürmeyi tercih etmesidir. Wael B. Hallaq, "Was the Gate of Ijtihad Closed?", *Int. J. Middle East Studies* 16 (1984), Printed in the United States of America, 11.

34 Mehmet Paçacı, "Çağdaşlık Sonrasında Tefsiri Yeniden Düşünmek", *Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi* 2/1 (2009), 84-85, 87-88; "Klasik Tefsir Neydi" *Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?* (İstanbul: Klasik, 2008), 13-14; Tahsin Görgün, "Klasik Anlama Yöntemlerinin İmkan ve Sınırları", *İlâhî Sözün Gücü* (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2003), 191-193.

35 Paçacı, "Klasik Tefsir Neydi", 13.

36 Paçacı, "Çağdaşlık Sonrasında Tefsiri Yeniden Düşünmek", 88-89; Görgün, "Klasik Anlama Yöntemlerinin İmkan ve Sınırları", 205; Apaydın, "Sahih Anlam ve Meşru Yorum", 34. Bu noktada *sahih anlam* Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirleri şeklinde yani onun sünneti olarak vücut bulup, insanlara da böylece ulaştığından Hz. Peygamber'e

Yukarıda işaret etmeye çalıştığımız nedenlerden dolayı, Şeltût gibi modern dönem ulemasının iddia ettiğinin aksine vahyin anlaşılması ya da yanlış anlaşılması ya da anlamın yeni baştan-ilkten inşası şeklinde bir problem klasik bakış açısından söz konusu değildir. Bilakis anlamı açıklanmış ve muhatapları tarafından da anlaşılıp hayata tatbik edilmiş bir metin ile karşı karşıya olduğumuz açıktır.³⁷ Yapılması gereken Kur’ân’ı yeni baştan anlamaya çalışmak değil, bu mevcut-verili anlamı tahrif etmeden mezhep denilen sistematik, tutarlı ve metodolojik çerçeveden hareketle içinde bulunulan zamana uyarlamak olmalıdır.³⁸ Ancak modern dönemde Müslümanların gayr-i müslim dünya karşısındaki geri çekilişiyle Kur’ân-ı Kerim’in anlaşılması arasında irtibat kurulup, yenilginin Kur’ân’ın doğru anlaşılmasının neticesi olduğunun varsayılması asr-ı saadete gidip ilk kaynaklara müracaatla Kur’ân’a yeni baştan anlam verme çabasını gündeme getirmiştir ki bu yaklaşım tarzı modernizme zemin hazırlayan, bu günü mutlaklaştırarak geçmişi değerlendiren oldukça problemlili bir metodolojik yaklaşım olarak bu gün karşımızda durmaktadır.³⁹ Zira Kur’ân-ı Kerim’i sürekli yeni baştan anlama çabası O’nun bir değer olarak varlıkta tutulmasını imkansızlaştıran hatta *operasyonel* olarak kullanımının da önünü açan oldukça riskli bir anlayıştır.⁴⁰

3. Şeltût’un Yeni Anlama-Yorumlama Yönteminin Genel Özellikleri

Şeltût’un Kur’ân-ı Kerim’i yeni baştan anlama çabasının ve yeni metodolojik yaklaşımının temelini seleflerinde olduğu gibi ictihad kavramına yüklediği yeni anlam teşkil etmektedir. Klasik metodolojinin ictihad için çizdiği sınırlı çerçeve ve ulemanın ictihadının neticesi hükümler ile kendisini sınırlandırmak istemeyen Şeltût, ictihadi

tabi olmak Kur’ân-ı Kerim’i doğru anlamakla eş anlamlı kabul edilmiştir. Nitekim müellifler gelenek içerisinde sıklıkla dile getirilen “es-sünnetü kâdiyetün ale’l-kitâb” yani “Sünnet Kur’ân üzerinde belirleyicidir, Kur’ân sünnet üzerine değil” sözüne meselenin bu yönünü izhar eden bir söz olarak işaret etmekte ve burada sünnetin Kur’ân’a öncelendiğine değil sadece anlamın netleştirilmesindeki sünnetin vazgeçilemez önemine işaret edildiğine dikkat çekmektedirler. Apaydın, “Fıkıh Usulünün Temel Kabulleri ve Tarihselcilik”, 196; Apaydın, “Sahih Anlam ve Meşru Yorum”, 33; Görgün, “Klasik Anlama Yöntemlerinin İmkan ve Sınırları”, 201; Paçacı, “Klasik Tefsir Neydi”, 11.

³⁷ Görgün, “Klasik Anlama Yöntemlerinin İmkan ve Sınırları”, 200; Apaydın, “Fıkıh Usulünün Temel Kabulleri ve Tarihselcilik”, 197; Tahsin Görgün, “Kur’an ve Fıkıh”, *İlâhî Sözün Gücü* (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2003), 125.

³⁸ Apaydın, “Sahih Anlam ve Meşru Yorum”, 35.

³⁹ Görgün, “Klasik Anlama Yöntemlerinin İmkan ve Sınırları”, 188-189; İsmail Kara, *Din ile Modernleşme Arasında* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2003), 38-40.

⁴⁰ Apaydın, “Sahih Anlam ve Meşru Yorum”, 32. Ancak Muhammed Abduh-Reşid Rıza hareketiyle başlayan klasik dönem müfessirlerinin Kur’ân-ı doğru anlama metodu geliştiremediklerine dair bu söylem modern dönemde o kadar yaygınlık kazanmıştır ki Nasr Hamid Ebu Zeyd, Muhammed Ahmed Halefullah, Hasan Hanefi gibi meşhur pek çok isim tarafından hemen hemen aynı söylem ve iddialarla tekrar edilmiştir. Nasr Hamid Ebu Zeyd, *İlâhî Hitabın Tabiatı*, çev. M. Emin Maşalı (Ankara: Kitabiyat, 2001), 285. Hasan Hanefi, “Konulu Kur’ân Tefsiri Metodu”, çev. Sönmez Kutlu, *İslâmî Araştırmalar* 9/1-4 (1996), 159 vd. Muhammed A. Halefullah, *Kur’ân’da Anlatım Sanatı*, çev. Şaban Karataş (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002), 32.

dört mezhepten birine bağlı kalmadan hatta dört mezhep dışındaki bir mezhepten de nakli mümkün görerek, maslahatın icabına göre hareket etmek şeklinde yorumlamaktadır.⁴¹ Fıkıh usulünün *Kur'ân, sünnet, icmâ ve kıyas* şeklindeki kaynaklar tasnifine muhalefet ederek, onları *Kur'ân, sünnet ve rey* şeklinde yeniden tanımlayan Şeltût,⁴² icmânın klasik tanımına da itiraz etmekte, kavramı dayanağı maslahat olan kolektif icihad şeklinde yorumlayıp, üçüncü kaynak olarak kabul ettiği rey başlığının altına kıyasla birlikte yerleştirmektedir.⁴³ Şeltût'un kaynaklar hiyerarşisiyle ilgili bu tasarrufunun, sadece tasnife yönelik teknik bir tasarruf olmaktan ziyade pratik bir takım amaçlar için yapıldığı, bu haliyle de klasik metottan önemli bir sapma olarak değerlendirilmesi gerektiği ifade edilmiştir.⁴⁴

Zaruret ve maslahat kavramlarını aşırı yoruma tabi tutarak, zaruret halinde ve bir maslahat söz konusu olduğunda banka kredisi almanın ve faiz ödemenin, ayrıca muhafaza ve biriktirme gayesiyle parayı tasarruf bankalarına yatırıp kâr almanın helal olduğuna dair Şeltût'un fetvaları⁴⁵ bu pratik amaçlarla kastedilenin modern hayatın dayattığı bazı muamelelere meşruiyet kazandırma gayreti olduğunu ortaya koymaktadır. Fıkıh usulü ilmi içerisinde müstakil kaynak olarak kabul edilmeyen hatta kıyasa nazaran naslarla daha zayıf bir bağ kurma metodu oldukları için hüküm istinbâtında ancak kıyastan sonra kendilerine başvurulabilecek sınırlı tâlî yöntemler olarak telakki edilen maslahat ve zaruret gibi kavramların kapsamlarının müellif tarafından genişletilmesine karşın, usulün iki önemli kaynağı Kur'ân ve sünnetin etkinlik sahaslarını daraltma gayreti oldukça dikkat çekicidir.⁴⁶ Şeltût özellikle sünnetle ilgili bu yaklaşımından dolayı Ezher şeyhlerinden M. Hüseyin Hızır'ın sert eleştirilerine maruz kalmıştır.⁴⁷

Şeltût'un yeni tefsir metodunun esasını da yukarıda mahiyetine işaret ettiğimiz usul anlayışı ve icihad kavramına yüklediği anlamla paralel bir şekilde Kur'ân-ı Kerim'in nüzûlündeki genel maksatları, ayrıca tek tek surelerin içerdikleri makâsıdı

⁴¹ Şeltût-Sayis, *Mukayeseli Mezhepler Hukuku*, 13.

⁴² Şeltût, *Akaid ve Şeriat*, 2/87-88.

⁴³ Şeltût, *Akaid ve Şeriat*, 2/176.

⁴⁴ Zebiri, *Mahmûd Shaltut*, 82-83.

⁴⁵ Mahmûd Şeltût, *el-Fetavâ* (Beyrut: Darü's-Şuruk,1983), 351-354; Yusuf Kardavi'nin, Şeltût'un bu fetvalarının zaruretin aşırı yorumuna dayandığını söyleyerek tenkidi hakkında bk. Yusuf Kardavi, *Çağdaş Meselelere Fetvalar*, çev. Vahdettin İnce (İstanbul: Ravza Yayınları, 1996), 2/304.

⁴⁶ Şöyle ki, Şeltût, ahkâm ayetlerinde nadiren tafsilata girildiğini, ekseriyetle genel bir takım hükümler vaz edilip şeriatın genel gayelerine işaret edilmekle yetinildiğinin altını çizmektedir. O'na göre ayrıntılar bu genel gayeler doğrultusunda müctehidin anlayışına tevdi edilmiştir. Hz. Peygamber'in sünnetine gelince O'nun söz, fiil ve takrirleri şerî hüküm niteliği taşıyıp taşımamalarına göre bir ayırma tabi tutulmalıdır. Resûlullah'tan nakledilen pek çok haberin sünnet veya mendup gibi şerî bir hükme tekabül ediyormuş gibi gösterilmeye çalışıldığını ileri süren Şeltût, aslında bu tasarrufların pek çoğunun şerî hüküm niteliği taşımayan Hz. Peygamber'e has tasarruflar olduğunu vurgulamaktadır. Şeltût, *Akaid ve Şeriat*, 2/124-128.

⁴⁷ Beyyumi, *en-Nehdatü'l-İslâmiyye*, 3/77.

tespit teşkil etmektedir. Bir konu hakkında vârid olmuş bütün ayetleri bir araya getirip onlar üzerinde inceleme yaptıktan sonra Allah'ın (c.c) o mevzuya dair muradını tespit etmeye çalışmak da Şeltût'un bu yeni tefsir metodunun bir parçasını oluşturmaktadır. Şeltût'a göre bu yöntem Kur'ân'ı anlamının en doğru yöntemidir.⁴⁸ Zira bu yolla müfessir ayetleri birbirinin tefsirinde kullanır. Kur'ân'da belli bir ayet hakkında araştırma yaparken o ayetin sırrı umumiyetle gözden kaçmaktadır. Ancak o ayetin mevzu edindiği şey hakkında benzer bir ayet iştilince sır ifşa olmakta, anlam netleşmektedir. Neticede ise hem bu ayetlerden çıkarılabilecek hükümler hem de mevzu hakkında vârid olmuş ayetlerin hedeflediği makâsıd ortaya çıkmaktadır. Şeltût'a göre herhangi bir ayet hakkındaki bilginin bu şekilde Kur'ân'ın bizzat kendisinden edinilmesi yani Kur'ân'ın Kur'ân ile tefsiri insanları Allah'ın Kitab'ı ve teşrî hakkında sû-i zandan koruduğu için en isabetli yöntemdir.⁴⁹ Dahası böylece kastetmedikleri manaları çıkarabilmek için ayetlerin zorlama yorumlara konu edilmesinin de önüne geçilmiş olmaktadır.⁵⁰

Kur'ân'ın sırf teorik ve manevi meselelere dair bir kitap olduğu fikrinin insanların genelinin aklına yerleştiğini hatta dinde derinleştikleri düşünülen insanlar nazarında bile Kur'ân'a bakışın bundan farklı olmadığını iddia eden Şeltût, bu batıl fikrin hem Kur'ân'a zulm hem de kendilerine zulm olduğunu, bu anlayışın Kur'ân'ı, ilim, hikmet, teşrî, siyaset ve terbiye sahasının bitmez tükenmez bir kaynağı olma özelliğinden mahrum bıraktığını ileri sürmektedir.⁵¹

Tüm bu gerekçelerle Tevbe suresinin 121. ayetine kadar Kur'ân-ı Kerim'in ilk on cüzünü tefsir eden Şeltût'un makaleleri, mezhep ihtilaflarını asgariye indirip mezhepler arasındaki ortak noktaları vurgulamak suretiyle Ehl-i sünnet ile Şia arasında yakınlaşma tesis etmek amacına matuf olmak üzere kurulmuş, *Cemâatü't-takrîb beyne'l-mezâhibi'l-İslâmiyye* isimli kurumun yayın organı *Risâletü'l-İslâm* isimli dergide, 1949'dan itibaren üç aylık periyotlarla yayımlanmış,⁵² 1959'da ise *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerim: el-Eczâ'u'l-aşeretü'l-ûlâ* ismi ile kitap halinde neşredilmiştir.⁵³

"Konulu tefsir metodu" da denilen Şeltût'un bu metodunun aslında klasik literatür içerisinde "Kur'ân'ın bazısı bazısını tefsir eder" şeklinde ifade edilen Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri metoduna atıfla asr-ı saadete kadar götürülebilecek bir geçmişi bulunmaktadır.⁵⁴ Ancak Kur'ân'ın Kur'ân ile tefsiri, gelenek içerisinde diğer bütün yöntemlere alternatif olmayıp, onlarla birlikte kendisine başvurulmuş bir yöntemken⁵⁵ konulu tefsir metodu, yeni çağın problemlerine çözüm üretmek için, bütünlükten uzak ve parçacı olmakla tenkit edilen klasik anlama-açıklama

⁴⁸ Şeltût, *el-Kur'ân ve'l-Kıtal*, 29-30.

⁴⁹ Şeltût, *el-Kur'ân ve'l-Kıtal*, 33.

⁵⁰ Şeltût, *el-Kur'ân ve'l-Kıtal*, 30.

⁵¹ Şeltût, *el-Kur'ân ve'l-Kıtal*, 31-32.

⁵² eş-Şal, "Şeltût, Mahmûd", 494-495.

⁵³ Zebiri, *Mahmûd Shaltut*, 150.

⁵⁴ Mevlüt Güngör, "Tefsirde Konulu Tefsir Metodu", *İslâmi Araştırmalar*, 2/ 7 (1988), 50.

⁵⁵ Muhammed Hüseyin ez-Zehbî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn* (Beyrut: ts.), 1/28-29.

yöntemlerine yegane alternatif olmak üzere XIX. yüzyılda ortaya çıkmıştır. Temel özelliği de tefsirde, hadis, eser ve rivâyet gibi kavramlara müracaatı büyük oranda reddedip Kur'ân-ı Kerim'i İslâm düşüncesinin tek kaynağı olarak görmek/göstermek şeklinde tezahür etmiştir.⁵⁶ Bu metodun bir diğer büyük *handikabı* tüm Kutsal Kitapların temel özelliği olmak üzere Kur'ân-ı Kerim'in ayetleri de konu itibarıyla birbirinden ayrıştırılamaz bir şekilde iç içe geçmişken onları konusal bir tertibe tabi tutmanın pek de mümkün olmadığı, buna rağmen tercih edilecek böyle bir yöntemin ayetlerin anlam alanlarını daraltıcı hatta ulaşılan anlamın ne kadar Kur'ânî olduğunun tartışmaya açılacağı türden bir faaliyete dönüşeceği gerçeğidir.⁵⁷

4. Mahmûd Şeltût'un Cihad Ayetlerini Yorumu

Şeltût'un yukarıda çerçevesini çizdiğimiz yeni anlama-yorumlama metodu ile yaptığı denemelerden ilki kendisinin de ifade ettiği üzere *Kur'ân ve Kadın* isimli çalışmasıdır. Bir diğeri ise cihad mevzuu olup Şeltût bu meseleyi de Kur'ân ve Kıtâl başlığıyla ele almaktadır.⁵⁸ Şeltût'un, 1948'de Kahire'de basılan *el-Kur'ân ve'l-Kıtâl* isimli eseri esas itibarıyla İslâm'ın savaşa dair genel ilkeleri hakkında yaptığı radyo konuşmalarından müteşekkildir. Eser 1951'de "el-İslâm ve'l-'alakatü'd-devliyye fi's-silm ve'l-harb" ismiyle de basılmış,⁵⁹ 1977'de ise R. Peters tarafından "Jihad in Mediaeval and Modern Islam" ismi ile İngilizce'ye tercüme edilmiştir.⁶⁰

İslâm'a ve Müslümanlara saldırabilmek için müracaat ettiklerine dikkat çekmektedir. İslâm'da cihadın mahiyeti meselesi taraflarını müsteşriklerin ve de XIX. yy. Müslüman aydınlarının teşkil ettiği modern dönemin en esaslı tartışma mevzularından birisidir.⁶¹ Nitekim Şeltût savaş meselesini inceleme konusu yapma gerekçesini açıklarken meselenin müsteşriklerle alakalı kısmına işaret ederek, gayr-i müslimlerin ekserisinin bu mevzuya. Ona göre Kur'ân-ı Kerim'deki savaşla ilgili muhtelif ayetleri ve bunlar arasındaki ilişkileri inceleyen din düşmanları, bazı

⁵⁶ Modern dönemde "Konulu Tefsir" çalışmalarının, gelenekten kopuk olduğu ve bu tür çalışmaların modern yaklaşımların öncelendiği "Kur'an merkezli" bir din anlayışının bir neticesi olarak ortaya çıktığı şeklindeki değerlendirmeler için bk. Bilal Gökür, "Konulu Tefsir: Hedef, İmkân ve Sınırları", *Tarihten Günümüze* (2010), 456, 462-463. Modern dönemdeki konulu tefsir çalışmalarının Kur'ân'a yaklaşımda yeni bir arayış olmak üzere ilk çıkış yerinin Ezher Üniversitesi yani Muhammed Abdüh ve ekolü olduğu ve bu konudaki değerlendirmeler için bk. Şahin Güven, "Günümüz Tefsir Çalışmalarında Yeni Bir Yöntem: Konulu Tefsir Metodu", *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar* (2010), 445.

⁵⁷ Güven, "Günümüz Tefsir Çalışmalarında Yeni Bir Yöntem", 451-452.

⁵⁸ Şeltût, *el-Kur'ân ve'l-Kıtâl*, 34.

⁵⁹ Şimşek, "Mahmûd Şeltût", 390.

⁶⁰ eş-Şal, "Şeltût", 495.

⁶¹ İslâm'ın kılıç ve şiddet yolu ile yayıldığı iddia eden bazı şarkiyatçıların görüşleri için bk. Majid Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam* (Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1955), 62-64; C. Snouck Hurgronje, *Selected Works of C. Hurgronje=Oeuvres choisies de C. Snouck Hurgronje*, ed. G.H. Housquet, Joseph Schacht (Leiden: E. J. Brill, 1957), 72-73; Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (London: Oxford University, 1964), 130-131.

ayetlerin müdafaa savaşını emrederken, bazılarının herhangi bir saldırı söz konusu olmasa bile merhametsiz bir taarruz savaşını teşvik ettiğini, bu durumun da Kur'ân ayetleri arasındaki tenâkuzun açık göstergesi olarak kabul edilmesi gerektiğini iddia etmişlerdir. Zihinleri bulandırmaya ve Kur'ân-ı Kerim'de yanlışlar aramaya girişen bu din düşmanlarına cevap vermek bir Müslümanın en önemli meselesi olmalıdır.⁶² Çünkü Şeltût'a göre müsteşriklerin iddiasının aksine İslâm'da cihad ancak can, mal ve vatana yönelik bir taarruz halinde düşmana karşılık vermek, İslâm davasını muhafaza etmek ve din hürriyetini tesis etmek amacına matuf olmak üzere sırf meşru müdafaa için başvurulabilir bir yükümlülüktür.⁶³

Muhammed Abduh, Reşid Rıza, Sir Seyyid Ahmed Han, Fazlur Rahman gibi modern dönemin pek çok yenilikçi ismi tarafından da şiddetle savunulduğuna şahit olduğumuz sırf müdafaa harbi olarak cihad yorumuna⁶⁴ Şeltût, herhangi bir rivâyete ve mezheplerin konu hakkındaki değerlendirmelerine müracaat etmeden İslâm'ın genel gayelerinden hareketle ve temelinde sadece Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri anlayışının yattığı modern manada konulu tefsir yöntemi ile ulaşmaya çalışmaktadır. Zira sırf müdafaa savaşı manasında bir cihad yorumuna klasik metotlarla ve klasik kaynaklara müracaatla ulaşılması mümkün gözükmemektedir. Her ne kadar günümüzde, gayr-i müslimlerle ilişkilerde aslolanın barış olduğunun Hanefi kaynaklara referansla savunulabileceği iddia edilmişse de⁶⁵ bu iddia pek de isabetli görülmemiştir.⁶⁶ Zira cihadın illeti konusunda Hanefiler ve Şafiler arasındaki ihtilafa

⁶² Şeltût, *el-Kur'ân ve'l-Kıtal*, 84.

⁶³ Şeltût, *el-Kur'ân ve'l-Kıtal*, 56-57, 65-66, 79, 89.

⁶⁴ Reşid Rızâ, Muhammed Abduh, *Menar Tefsiri=Tefsiru'l-Kur'ani'l-Hakim-Tefsiru'l-Menar*, çev. İbrahim Tüfekçi (İstanbul: Ekin Yayınları, 2012), 10/248, 258, 269, 272, 273; Reşid Rızâ, Muhammed Abduh, *Menar Tefsiri=Tefsiru'l-Kur'ani'l-Hakim-Tefsiru'l-Menar*, çev. Ali Rıza Temel, Mehmet Erdoğan (İstanbul: Ekin Yayınları, 2012), 12/89, 90, 94; Reşid Rızâ, Muhammed Abduh, *Menar Tefsiri=Tefsiru'l-Kur'ani'l-Hakim-Tefsiru'l-Menar*, çev. İbrahim Tüfekçi, Ali Rıza Temel (İstanbul: Ekin Yayınları, 2012), 11/260, 281, 303; J. M. S. Baljon Jr., *The Reforms and Religious Ideas of Sir Sayyid Ahmad Khân* (Leiden: E. J. Brill, 1949), 31; Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an* (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1994), 63. On dokuzuncu yüzyıldan itibaren klasik cihâd öğretisini tenkit edip cihadın sırf müdâfa savaşı olarak yeniden yorumlanması ile ilgili ayrıntılı bilgi ve değerlendirmeler için bk. Rudolph Peters, *Jihad in Classical and Modern Islam* (Princeton: Markus Wiener Publishers 1996); Özgür Kavak, "Fıkıh Literatüründe Cihad Hükümleri ve Modern Cihad Yorumları", *İç Tehdit ve Riskler Işığında İslam Dünyasının Geleceği*, ed. Ahmet Emin Dağ (İstanbul: İHH Yayınları, 2016).

⁶⁵ Ahmet Özel, "Cihâd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/528; "Klasik İslâm Devletler Hukukunda Ülke Kavramı ve Günümüzdeki Durum: İbn Teymiyye'nin Mardin Fetvası ile Benzeri Diğer Bazı Fetvalar", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 43/2 (2012), 46.

⁶⁶ Mustafa Öztürk, "Cihâd Ayetleri: Tefsir Birikimine, İslâm Geleneğine ve Günümüze Yansımaları", *İslâm Kaynaklarında, Geleneğinde ve Günümüzde Cihâd* (İstanbul: 29 Mayıs Ünv. Kur'an Araştırmaları Merkezi (Kuramer), 2016), 151; Talip Türcan, "İslâm Hukukunun Klasik ve Çağdaş Doktrinlerinde Cihâd (Savaştan Barışa Doğru Bir Evrilme)", *İslâm Kaynaklarında, Geleneğinde ve Günümüzde Cihâd* (İstanbul: 29 Mayıs Ünv. Kur'an Araştırmaları Merkezi (Kuramer), 2016), 291.

rağmen⁶⁷ sırf savunma savaşından ibaret bir cihad tanımının Hanefi kaynaklardan çıkarılması çok da mümkün gözükmemektedir. Aksine Hanefi kaynaklar da dahil olmak üzere klasik Fıkıh ve Tefsir kaynaklarında cihad sırf müdafaa savaşı olarak tanımlanmaz. Bu kaynaklarda düşmanın herhangi bir taarruzu söz konusu olmasa bile, Müslümanların, mücerret i'lâ-i kelimetullâh için kafirlerle kıyamete kadar kesintisiz sürdürmeleri gereken cihad⁶⁸ yükümlülüklerinin altı çizilir. Buna göre cihad ile hedeflenen asıl gaye Allah'ın dinini yaymak ve Onun adını yüceltmek, küfrün fitnesini ve kafirlerin şerrini defetmek, şirk ehlinin direncini kırıp Müslüman olmalarını ya da öldürülmelerini, ehl-i kitabın ise İslâm'a girmelerini ya da cizye vermelerini temin etmektir.⁶⁹ Gayr-i müslimlerle sulh hali ise sulhün Müslümanların faydasına olması durumları için söz konusu olup arızı bir durumdur. Ulemanın bu konudaki dayanağı Hz. Peygamber'in (s.a.v) Müslümanların yararını gözeterek Hudeybiye senesinde savaşı terk edip Mekkelilerle sulh olmasıdır.⁷⁰ Ulema Kur'ân-ı Kerim'de yer alan barış muhtevalı bazı ayetler ile muhtevası böyle olmayan ayetlerin arasını telif için ise klasik nesh metoduna müracaat etmiş, mevcut cihad ayetlerinden sonra nazil olanın önce nazil olmuş ayetin hükmünü kaldırdığı bir kaç aşama tanımlamasıyla yorumlamıştır.⁷¹

⁶⁷ İmam Şafî'nin görüşüne göre savaşın illeti kafirin küfrüdür. Hanefiler ise illet olarak harp ve kıtal'e işaret ederler. Ebu'l-Velîd Muhammed b. Aḥmed b. Muḥammed b. Aḥmed b. Ruşd el-Ḳurtubî İbn Ruşd, *Bidâyetu'l-Muctehid ve Nihâyetu'l-Muktesid* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1425/2004), 2/147.

⁶⁸ Bu konuda sıklıkla atıfta bulunan bir hadis "Cihad, Allah teâlânın beni gönderdiği gündün ümmetinden son bir topluluğun Deccal ile savaşmasına kadar sürecektir." şeklindedir. Ebû Dâvûd, *es-Sunen*, 4/184. Ayrıca cihad konusunda farz-ı kifâyenin yerine getirilebilmesi için senede bir kere herhangi bir taarruz olmasa da Müslümanların küffar üzerine cihad etmesinin gerekliliği görüşü için bk. Ebû İshak Cemaleddin İbrâhim b. Ali b. Yusuf Şirazi, *el-Mühezzeb fi Fikhi'l-İmam eş-Şafî*, thk. Muhammed Zuhayli (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1996/1417), 5/ 228- 229; Şemseddin Muhammed b. Hüsameddin el-Horasani Kuhistânî, *Câmiü'r-rumuz fi şerhi'n-Nukaye* (İstanbul: Matbaatü'l-Ma'sumiyye, 1291), 2/310.

⁶⁹ Ebu'l-Hasen 'Alî b. Ebûbekr el-Ferğânî el-Mergînânî, *el-Hidâye fi Şerhi Bidâyeti'l-Mubtedî*, nşr. Ṭallâl Yûsuf (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-'Arabî, ts.), 2/378-379; Muhammed b. Aḥmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-'Eimme es-Seraḥsî, *el-Mebsût*, nşr. Ḥalîl Muhyiddîn el-Meyyis (Beyrût, 1414/1993), 10/2-3, 5-6, 7; Ebû İshâk İbrâhîm b. 'Alî eş-Şîrâzî, *el-Muhezzeb fi Fikhi'l-İmâm eş-Şafî*, (Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye), 3/266, 274; İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-Muctehid*, 2/151-152; Ebû Muhammed 'Abdullâh b. Aḥmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemâ'îlî İbn Kudâme el-Maḳdisî, *el-Muğnî*, nşr. 'Abdullâh et-Turkî, 'Abdulfettâḥ Muhammed el-Ḥulv (Riyad: 'Alemlü'l-Kutub, 1417/1997), 13/10; Ebû'l-Ḳâsım Maḥmûd b. 'Amr ez-Zemaḥşerî, *el-Keşşâf 'an Ḥaḳâîkı Ğavâmiḍi't-Tenzîl* (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1407), 1/235. Gayr-i müslimlerle ilişkilerde asl olanın savaş olduğunu Hanefi kaynaklara referansla açıklayan bir 18. yy. Osmanlı aliminin cihad risalesi hakkındaki çalışmamız için bk. Şule Eraslan, "18. Yüzyıl Osmanlı Ulemâsı Nazarında Cihâd: Mirzazâde Mehmed Sâlim Efendi ve Neylû'r-Reşâd fi Emri'l-Cihâd İsimli Risâlesi", *Akademik-Us* 1/2 (2017).

⁷⁰ el-Mergînânî, *el-Hidâye*, 2/381.

⁷¹ Şöyle ki; Hz. Peygamber (s.a.v) ve Müslümanlar başlangıçta "Sen, Rabbinin yoluna hikmet ve güzel öğütü çağır ve onlarla en güzel şekilde mücadele et." en-Nahl 16/125 şeklindeki ayetle müşriklerden uzak durmaya sevk edilmiş, daha sonra ise

Şeltût'a göre ise ulemanın amacı her ne kadar Kur'ân'a hizmet olsa da bazı ayetlerin birbirleriyle tenâkuz halinde olduğunu zannedip ayetlerin arasını uzlaştırmaya gayret sarf etmesi ve bunun dayanağı olarak nesh teorisine müracaat etmesi büyük bir hatadır. Üstelik seçtikleri bu yöntemle farkında olmadan din düşmanlarının amaçlarına hizmet etmektedirler. Bu nedenle mesela ulemanın Tevbe suresi 36. Ayetin kendisinden önceki bütün af ve bağışlamaya dair ayetleri nesh ettiğini iddia etmeleri kabul edilemez.⁷²

Şeltût'a göre, İslâm'ın genel gayelerini ve İslâm davetinin nasıl bir tabiata sahip olduğunu bilmek kıtal ayetlerini doğru anlayıp, değerlendirmenin ön şartıdır. Şari'in ikrahı/zorlamayı İslâm'a davetin bir yolu olarak seçme ihtimali var mıdır, sorusuna İslâm davetinin tabiatına dair özellikler göz önünde bulundurulmadan sağlıklı bir şekilde cevap verilemez. Tek tek kıtala dair ayetlere de ancak bu ön inceleme neticesinde ulaşılabilecek sonuçlara göre doğru anlam verilebilir ve onlar İslâm davetinin genel tabiatı ve hedeflediği gayeleriyle tenâkuza düşmeden doğru bir şekilde anlaşılabilir.⁷³

Şeltût'un tespitine göre İslâm davetinin en temel özelliği akla ve insan fitratına uygun olmasıdır. İlme teşvik, merhametli olmaya ve hayra çağrı, barış telkini, zulüm ve fesada karşı savaş, zihni atâletle mücadele, ataların yoluna tabi olmayı tenkit, açıklık, sadelik ve kolaylık, insanları içerisinde sonsuz nimetler barındıran bu hayattan daha yüce bir hayata davet, İslâm davetinin tabiatı hakkında fikir veren diğer önemli hususlardır.⁷⁴

Böyle hususiyetlere sahip bir davetin iman konusunda ikraha, cebre ihtiyaç duymayacağı da aşîkârdır. Zira inanmaya davet edildiğimiz hakikat kendisinde muğlaklık, güçlük, gayr-i tabilik bulunmayan, zâhiren ve bâtinen beşer fitratına aykırılık taşımayan sade ve kolay bir hakikat olduğunda insanlar benimsesinler diye bu hakikate teşvik etmeye ihtiyaç yoktur. İkrahi imana sevk etmenin yollarından biri haline getirmek, bir kimseyi inanmaya zorlamak, davetin kendisine zarar verdiği gibi kişinin ondan yüz çevirmesine de sebep olur.⁷⁵

"Kendileriyle savaşılana (müminlere) zulme uğramış olmaları nedeniyle (savaş konusunda) izin verildi." el-Hac 22/39 mealindeki ayetle kendilerine saldırılması durumunda Müslümanların meşru müdafaaada bulunmalarına müsaade edilmiştir. "Fitne tamamen yok edilinceye ve din de yalnız Allah için oluncaya kadar onlarla savaşın." el-Bakara 2/193 ve "Müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün." et-Tevbe 9/5 şeklindeki ayetlerle ise Müslümanların taarruza geçmeleri emredilmiştir. Serahşî, *el-Mebsûṭ*, 10/2; a. mlf. Şerhu's-Siyerî'l-kebîr, thk. Selâhaddin el-Müneccid. (y.y. Matbaatu Mısır, 1958), 1/188; Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. İdrîs eş-Şâfi'î, nşr. Rif'at Fevzî 'Abdulmuṭṭalib, (Dâru'l-Vefâ: el-Mansûre, 1422/2001), 5/365; Zemaḥşerî, *el-Keşşâf*, 1/235.

⁷² Şeltût, *el-Kur'ân ve'l-Kıtal*, 83-84, 85-86, 87.

⁷³ Şeltût, *el-Kur'ân ve'l-Kıtal*, 35-36.

⁷⁴ Şeltût, *el-Kur'ân ve'l-Kıtal*, 38, 46.

⁷⁵ Şeltût, *el-Kur'ân ve'l-Kıtal*, 37-38, 42-43.

Şeltût'a göre İslâm davetinin tabiatına dair tüm bu gerçekler, bu davet içerisinde ikraha yer olmadığını ortaya koymak noktasında esas itibarıyla yeterlidir. Ancak naslar üzerinde yapılacak hususi bir araştırmayla da iman konusunda ikraha meşruiyet kazandıracak herhangi bir nassa tesadüf etmenin mümkün olmadığı aksine ulaşılan ilk sonucu teyit niteliğinde pek çok nassa ulaşılabileceği kesindir.⁷⁶ Şöyle ki Allah teala “*Dinde zorlama olmadığını*” apaçık ayetlerle dile getirmiştir.⁷⁷ “*Dilese yeryüzünde bulunanların hepsinin topyekûn iman edeceğini*”⁷⁸ ancak muradının bu olmadığını, insanları imanı veya küfrü, hidayeti veya dalaleti seçmek hususunda serbest bıraktığını, tefekkür ederek, iyice düşünüp taşınarak Müslüman olmalarını istediğini bu nedenle “*onlara hakikati açıklayan, göklerin ve yerin melekutu hakkında düşünmeye çağıran müjdeleyiciler ve uyarıcılar olarak peygamberler gönderdiğini,*”⁷⁹ “*Peygamberleri için seçtiği davet metodunun da hikmet ve güzel öğütten ibaret olduğunu*”⁸⁰ açıkça bildirmiştir. Müslümanların sayı olarak az, güç kuvvet bakımından zayıf oldukları vahyin Mekke döneminde de güce kuvvete kavuştukları Medine döneminde de Rasûl’ün vazifesinin, tebliğ, ihtar ve müjdelemekten ibaret olduğu apaçık ayetlerle ortadayken iman konusunda cebrin meşruiyetini kıtal ayetlerine referansla savunmak imkansızdır.⁸¹

Şeltût ilk kıtal ayeti olarak “*Kendilerine savaş açılan Müslümanlara, zulme uğramaları sebebiyle cihad için izin verildi. Şüphesiz ki Allah’ın onlara yardım etmeğe gücü yeter.*” şeklindeki Hac suresi 39. ayete işaret etmektedir. Esasında Müslümanlara savaş izninin ilk olarak hangi ayet ile verildiği klasik kaynaklarda ihtilafli bir mesele olup, bu konuda Hac 39. ayet ile Bakara 190. ayete işaret edildiği görülmektedir.⁸² Şeltût, İslâm’da savaşın meşruiyet gerekçesini tespit edip, savaşın İslâm’a davetin bir yöntemi sayılmayacağını ispat gayreti içinde olduğundan bu ihtilafa değinmez. Burada altını çizdiği husus, ayette cihada verilen iznin illetinin açıkça “Müslümanlara uygulanan zulüm” şeklinde beyan edilmiş olmasıdır. Mekke’de kötü muameleye maruz kalan ve din hürriyetinden mahrum bırakılan Müslümanlar, mallarına ve canlarına kastedilerek hicrete mecbur bırakıldıktan sonra Medine’de Allah’ın emrine sabredip hükmüne rıza göstererek ikamet etmişler, sürecin nihayetinde ise ikrahin İslâm’a davetin bir yöntemi olabileceğine dair en ufak bir işareti içerisinde barındırmayan savaşa dair bu ilk ayet nazil olmuştur.⁸³

Şeltût’a göre savaşa izin veren Hac 39. ayet-i kerimeden sonra nazil olan ve savaşın sebebi ve gayesi hakkındaki ilkeleri içeren Bakara 190-194. ayetlerde de

⁷⁶ Şeltût, *el-Kur’ân ve’l-Kıtal*, 43-44.

⁷⁷ el-Bakara 2/256; Hûd 11/28; Şeltût, *el-Kur’ân ve’l-Kıtal*, 55, 47.

⁷⁸ Yunus 10/99; Hûd 11/118; el-Mâide 5/48; eş-Şuarâ 26/4.

⁷⁹ en-Nisâ 4/165; el-Mâide 5/19; en-Nur 24/54; Şeltût, *el-Kur’ân ve’l-Kıtal*, 44-45.

⁸⁰ en-Nahl 16/125; Tâhâ 20/43-44; el-Gâşiye 88/21-22; Şeltût, *el-Kur’ân ve’l-Kıtal*, 49, 53.

⁸¹ Nûr 24/54; Şeltût, *el-Kur’ân ve’l-Kıtal*, 52-53.

⁸² ez-Zemâşerî, *el-Keşşâf*, 1/235; Ebû'l-Fidâ İsmâil b. ‘Omer b. Keşîr ed-Dimeşkî İbn Keşîr, *Tefsîru'l-Kur’âni'l-Azîm*. nşr. Sâmî b. Muḥammed Selâme (y.y: Dâru Ṭayyibe, 1420/1999), 1/523; İbn Keşîr, *et-Tefsîr*, 5/433.

⁸³ Şeltût, *el-Kur’ân ve’l-Kıtal*, 63, 64, 65.

İslâm'a davet konusunda ikrahın bir yöntem olarak benimsenebileceğine delalet eden herhangi bir ifade söz konusu değildir. Bu ayetlerde Allah;⁸⁴ *"Size karşı savaş açanlara, siz de Allah yolunda savaş açın. Sakın aşırı gitmeyin, çünkü Allah aşırıları sevmez."*⁸⁵ *"Onları yakaladığınız yerde öldürün. Sizi çıkardıkları yerden siz de onları çıkarın. Fitne, adam öldürmekten daha kötüdür. Mescid-i Haram'da onlar sizinle savaşmadıkça, siz de onlarla savaşmayın. Eğer onlar size karşı savaş açarlarsa siz de onları öldürün. İşte kâfirlerin cezası böyledir."*⁸⁶ *"Eğer onlar vazgeçerlerse, Allah gafûr ve rahîmdir."*⁸⁷ *"Fitne tamamen yok edilinceye ve din de yalnız Allah için oluncaya kadar onlarla savaşın. Şayet vazgeçerlerse zalimlerden başkasına düşmanlık ve saldırı yoktur."*⁸⁸ *Haram ay haram aya karşılıktır. Hürmetler (dokunulmazlıklar) karşılıklıdır. Kim size saldırırsa siz de ona misilleme olacak kadar saldırın. Allah'tan korkun ve bilin ki Allah müttakîlerle beraberdir."*⁸⁹ buyurarak, Hac 39. ayette olduğu gibi apaçık lafızlarla Müslümanlara verilen savaş emrinin sebebi olarak, Müslümanlara yönelik düşmanlığa, onların evlerinden yurtlarından çıkarılmalarına, Allah'ın kutsiyet atfettiği mekan ve zamanların hürmetinin çiğnenmesine ve de din hürriyetinden mahrum bırakılmış olmalarına işaret etmektedir.⁹⁰

Şeltût bu dört ayeti tefsire şu açıklamalarla devam etmektedir. Müslümanların vatanlarından çıkarılmaları, can ve mallarına kastedilmesi katilden yani insan öldürmekten bile daha büyük bir fitne olarak tavsif edilmiş, Müslümanlara bu şekilde savaş açanların her nerede bulunurlarsa orada onların peşlerine düşülmesine izin verilmiştir. Kendileriyle savaşılması durumunda Müslümanlara verilen Allah yolunda savaşma izni düşmanlarına karşı misilleme olacak kadar ve cezaya karşı ceza şeklinde karşılık vermek şeklinde olup ayetlerde haddi aşmak, Allah'ın haddi aşmayı ve haddi aşanları sevmediği ifade edilmek suretiyle yasaklanmıştır.⁹¹ Ayetlerde yine, dinde fitnenin ortadan kalkması ve dinin Allah'a ait olup insanların herhangi bir baskı zulüm söz konusu olmadan din hürriyetlerini elde edebilmeleri savaşı sonlandırma sebebi olarak açıklanmış, din hürriyetine kavuşulması, insanların emniyetinin tesisi, kutsal mekanların ve zamanların hürmetine yönelik ihlallerin ortadan kalkması insanları inançları konusunda fitneye düşürme teşebbüslerinin son bulması durumunda savaşı sürdürmenin de bir gerekçesi olamayacağı net bir şekilde ifade edilmiştir.⁹²

⁸⁴ Şeltût, *el-Kur'ân ve'l-Kıtal*, 67, 69.

⁸⁵ el-Bakara 2/190.

⁸⁶ el-Bakara 2/191.

⁸⁷ el-Bakara 2/192.

⁸⁸ el-Bakara 2/193.

⁸⁹ el-Bakara 2/194.

⁹⁰ Şeltût, *el-Kur'ân ve'l-Kıtal*, 65.

⁹¹ Şeltût, *el-Kur'ân ve'l-Kıtal*, 68.

⁹² Şeltût, *el-Kur'ân ve'l-Kıtal*, 68, 69. Şeltût savaşın meşruiyet sebebi ve gayesi hakkında Bakara suresindeki bu ayette zikredilenlerin, *Nisa 91, Tevbe 12-13, 36.* ayetler gibi pek çok ayette aynen ya da yaklaşık bir şekilde tekrar edildiğini tüm bu ayetler üzerinde tefekkür edilmesi durumunda özellikle de ayetlerde ki Allah'ın *"Eğer sizden uzak durmazlar ise"* en-Nisâ 4/91 *"Eğer antlaşmalarından sonra yeminlerini bozarlar ve dininize saldırırlarsa"* *"ilk önce size karşı savaşa başlamış olan bir kavme karşı"*

Bakara suresindeki bu ayetler hakkında müfessirlerin nesh teorisine müracaatla açıklamada bulduklarını ifade eden Şeltût, bunu hayret verici ve kabul edilemez bir yaklaşım olarak görmektedir. O'na göre müfessirlerin, Bakara 191. ayetin kendisinden önce gelen, Bakara 190. ayeti, Bakara 193. ayetin de Bakara 191. ayeti nesh ettiğine yönelik iddiaları dört ayetten müteşekkil bu paragrafın iki nasih ve iki mensuh ayeti içerir hale gelmesiyle sonuçlanmıştır ki, ayetler hakkında bu tarz bir açıklama yöntemi din düşmanlarının Kur'ân'da tenâkuz bulunduğu iddialarına zemin hazırlamaktan başka bir anlam ifade etmez. O'na göre kıtal ayetleri arasında tenâkuz ve tearuz söz konusu olmadığı gibi, bu konuda nesh iddialarına da mahal yoktur. Ayetler muhkemdir ve hepsi tek bir hükme tek bir sebebe tek bir gayeye dairdir.⁹³

Şeltût'un diğer bütün cihad ayetleri hakkında olduğu gibi Bakara suresindeki bu ayetlerin tamamını sırf müdafaa harbi bağlamında yorumlaması, ayetler hakkındaki nesh iddialarına yönelik tenkitleri, İslâm'da cihadın mahiyetini anlamak noktasında kritik önemi haiz "fitne", "dinin Allah'a ait olması", "eğer vazgeçerlerse" ve "haddi aşmamak/aşırıya gitmemek/i'tidâ" şeklindeki ayetlerde yer alan ibare ve lafızlara yukarıda verdiği anlamlar tetkike muhtaç, tenkide açıktır.

İslâm'da cihadın mahiyetini anlamak noktasında özellikle fitne lafzı büyük önemi haizdir. Fitne lafzına verilecek anlam "dinin Allah'a ait olması", "eğer vazgeçerlerse" şeklindeki müteakip ayetlerde yer alan lafız ve ibarelere verilecek anlamları da doğrudan ilgilendirmektedir. Haddi aşmak ibaresi de yine kritik önemi haiz ve yine fitne lafzına verilecek anlamla bir açıdan irtibatlı olmak üzere cihadın mahiyeti hakkında önemli bir diğer ibaredir. Şeltût'un, Bakara 191. ve 193. ayetlerde geçen "fitne" lafızlarına "Müslümanların vatanlarından çıkarılmaları, can ve mal güvenliklerinin ihlal edilip, din hürriyetinden mahrum bırakılmaları" anlamını verdiğini, fitne lafzına verdiği anlama uygun olarak "dinin Allah'a ait olması" ifadesini "insanların herhangi bir baskı zulüm söz konusu olmadan din hürriyetlerini elde edebilmeleri", "eğer vazgeçerlerse" ifadesini de "baskı ve zulümden vazgeçerlerse" şeklinde yorumladığını yukarıda nakletmiştik.⁹⁴ Klasik kaynaklarda ise bu iki ayette geçen fitne lafzına Hz. Peygamber'den, sahâbe ve tâbiundan gelen rivâyetlere binaen "şirk" anlamı verildiği dikkat çekmektedir.

savaşmayacak mısınız" et-Tevbe 9/12-13, *"sizinle topyekün savaşmışları gibi"* et-Tevbe 9/36 şeklindeki sözleri üzerinde düşünülmesi durumunda Müslümanların savaşla emr olunmalarının sebebinin Müslümanlara yönelik fitne ve zulüm olduğunun ve bu ayetlerin fitne çıkarıcı ve verdikleri sözlerde durmayan, zulmetmeyi huy edinmiş bir kavim hakkında indiğinin anlaşılacağına belirtmekte ve böyle bir kavimle savaşmanın ve fitnelere son vermenin ammenin menfaatini tesis etmek anlamına geleceğini, tüm bu anlamların da önceki kıtal ayetlerinden çıkarılan anlamı teyit edici nitelikte olduğunu eklemektedir. Şeltût, *el-Kur'ân ve'l-Kıtal*, 69-72.

⁹³ Şeltût, *el-Kur'ân ve'l-Kıtal*, 86, 87.

⁹⁴ Şeltût, *el-Kur'ân ve'l-Kıtal*, 68-69.

Fitne lafzı esas itibariyle Kur'ân-ı Kerim'de elli sekiz ayette altmış kere tekrarlanan müşterek lafızlardan olup⁹⁵ ateşle yakmak, imtihan etmek, denemek-sınamak,⁹⁶ azab etmek, işkence etmek, rezalet, öldürmek, küfür, insanları dinden saptırma, delilik,⁹⁷ dalalet, günah⁹⁸ lafzın sözlük anlamları arasında yer alan bazılarıdır. Eldeki ilk lügat kitabı olan *Kitabü'l-Ayn*'da ise fitne lafzının anlamı azab ve imtihan olup,⁹⁹ şirk ve küfür anlamları yer almamaktadır. Sekizinci asır dilcilerinden olan İbn Manzur ve on ikinci asır dilcilerinden olan Zebîdî'nin sözlüklerinde lafzın temel anlamlarının yanı sıra küfür, günah gibi anlamlarına da yer verilmesinin sebebi bazı ayetlerde yer alan fitne lafızlarına, küfür ve şirk anlamlarının verilmesinin gerekliliğine dair rivâyetlerdir.¹⁰⁰ Nitekim "Fitne katilden eşeddir" ayetindeki "fitne"den maksat İbn Abbas'tan rivâyete göre Allah'ı inkâr etmek,¹⁰¹ Katade, Rebi b. Enes ve Dehhak'a göre "Allah'a ortak koşmak", Mücâhid'e göre İslâm dininden dönmek, İbn Zeyd'e göre ise "İnkarcılığa düşürmek" olup bu rivâyetlere göre ayetin anlamı Müslümanı küfre veya şirke döndürmek onu öldürmekten daha beterdir şeklindedir. Zira öldürülmesi halinde sadece bu dünya hayatı bitmiş olur. Kafir veya müşrik olması halinde ise ebedi hayatta cezayı müstehak olur.¹⁰² Ayetin nüzûl sebebi olarak nakledilenlerden birisi, ihtida eden bazı müminlere Mekke müşriklerinin zulmederek küfre döndürmeye çalışması buna karşın onların ölmeyi göze alarak sebat etmeleridir. Şehr-i Haram'da bazı sahâbeyi müşriklerin katletmesi üzerine ayet nazil olmuş ve harp ilanının sebebi açıklanmış, Müslümanlar dinleriyle ilgili bu fitneyi def için Allah yolunda gazi ya da şehid olmaya teşvik edilmişlerdir.¹⁰³

"Fitne kalmayınca kadar savaş" ayetindeki fitne lafzının anlamı da yine İbn Abbas, Mücâhid, Ebu'l-Aliye, Hasan, Katade, Rebi' b. Enes, Mukâtil b. Hayyan, Zeyd b. Eslem, Süddi gibi önde gelen sahâbe ve tâbiun alimlerinin bildirdiğine göre şirk'tir.¹⁰⁴ Ayetin nüzûl sebebi yine müşriklerin Müslümanları küfre döndürmek için

⁹⁵ Hasan Keskin, *Kur'an'da Fitne Kavramı* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003), 36-43.

⁹⁶ Muhammed b. Mükerrrem b. Ali İbn Manzur, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâr Sâdır, 1414), 13/320.

⁹⁷ İbn Manzur, 13/319.

⁹⁸ İbn Manzur, 13/318.

⁹⁹ Ebu Abdurrahman Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitabü'l -'Ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmi-İbrahim es-Samirâî (Beyrut: y.y. 1988), 8/127.

¹⁰⁰ Keskin, *Kur'an'da Fitne Kavramı*, 32.

¹⁰¹ Ebû 'Abdullâh Muhammed b. 'Omer et-Teymî er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb* (Beyrut: Dæru İhyâ'î't-Turâşî'l-'Arabî, 1420/1999), 5/289.

¹⁰² Ebu Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberi, *Taberi Tefsiri*, çev. Kerim Aytekin-Hasan Karakaya (İstanbul: Hisar Yayınları, 1996), 1/457; İbn Keşîr, *et-Tefsîr*, 1/525; Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, 5/289; Ebû'l-Hasen Muqâtil b. Suleymân el-Belhî Muqâtil b. Suleymân, *Tefsîru Muqâtil b. Suleymân*, nşr. 'Abdullâh Maḥmûd Şehâte (Beyrut: y.y.1423/2002), 1/168; Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Merve Matbaacılık, 2001), 2/34.

¹⁰³ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/34; Taberi, *Taberi Tefsiri*, 1/458.

¹⁰⁴ İbn Keşîr, *et-Tefsîr*, 1/525; Muqâtil b. Suleymân, *et-Tefsîr*, 1/168; Elmalılı, *Hak Dini*, 2/36; ayrıca bk. eş-Şâfiî, *el-Umm*, 5/400.

zulmetmeleridir. Nitekim bazı müminler bu zulümden kurtulabilmek için göç etmek zorunda kalmışlardır.¹⁰⁵

Fitne lafzına rivâyetlerin delaletiyle verilen şirk ve şirke döndürme amaçlı zulmetme manasına muvafık bir şekilde *Dinin Allah'a ait olması* ayeti de şirkin ve küfrün zail olup Allah'ın dininin sâir dinlere üstün gelmesi,¹⁰⁶ İslâm'ın hâkim olması, ibadet ve taatın yalnız Allah'a olup yalnız O'nun mabud kabul edilmesi şeklinde tefsir edilmektedir. Ayrıca klasik kaynaklarda bu ayet fitne lafzının şirk olarak tefsir edilmesinin isabetine de delil olarak zikredilmektedir. Zira şirk ile dinin Allaha mahsus olması arasında başka bir yol söz konusu değildir. "Onlar Müslüman oluncaya kadar siz onlarla savaşmaya çağrılacaksınız"¹⁰⁷ şeklindeki ayet de bu ayetin benzeri olarak tefsir edilmiştir.¹⁰⁸ Buhari ve Müslim'in *Sahih*'lerinde yer alan "*İnsanlar La ilahe illallah (Allah'tan başka ilah yoktur) deyinceye kadar ben onlarla savaşmakla emr olundum. Bunu söylerlerse kanlarını, mallarını benden korurlar. Ancak hak ile olan müstesnadır. Ve onların hesapları Allah'a aittir.*" şeklindeki hadis de bu ayetin beyanı niteliğinde olarak kaynaklarda aktarılmaktadır.¹⁰⁹ Yine bu ayetin bir benzeri olarak, "*Fitne kalmayınca ve din Allah'ın oluncaya kadar onlarla savaşın*"¹¹⁰ şeklindeki ayetine de klasik dönem müfessirleri tarafından işaret edilmektedir. Mukâtil b. Süleyman ayetin ilk kısmını yani, özellikle Arab müşrikleri arasında fitne kalmayınca kadar, ikinci kısmını da yani, yalnızca Allah'ı tevhid edip Ondan başkasına ibadet etmeyecekleri vakte kadar yorumuyla nakletmektedir.¹¹¹

"Eğer vazgeçerlerse" ibaresi de yine fitne lafzına verilen şirk anlamıyla uyumlu bir şekilde, klasik kaynaklarda Harem bölgesinde savaşmayı terk edip, tövbe edip İslâm'a girerlerse,¹¹² sizinle savaşmayı bırakıp, tövbe edip, Müslüman olurlarsa, Allah onların günahlarını affeder, merhametiyle muamele eder¹¹³ şeklinde müşriklerin hem savaştan hem şirkten vazgeçmeleri olarak tefsir edilmiştir. Fahreddin Razi bu ayetteki "eğer vazgeçerlerse" ibaresini İbn Abbas'ın "eğer savaştan vazgeçerlerse" şeklinde tefsir ettiğini nakletmekte bu sözün delili olarak Müslümanlara verilen savaş izninin maksadının kafirleri savaştan menetmek olduğunu ifade etmektedir. Aynı ibare hakkında Hasan-ı Basri'nin (öl. 110/728) tefsiri ise "şirkten vazgeçerlerse" şeklindedir. O'nun açıklamasının delili kafirin savaşı bırakmasının kafire mağfiret ve

¹⁰⁵ Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, 5/291.

¹⁰⁶ İbn Keşîr, *et-Tefsîr*, 1/525.

¹⁰⁷ el-Fetih 48/16.

¹⁰⁸ Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, 5/292; Taberi, *Taberi Tefsiri*, 1/459; Elmalılı bu ayetin tefsirinde "Doğrusu Allah indinde din İslâm'dır." Ali İmran 3/19 ayetine de atıfta bulunmaktadır. Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/36.

¹⁰⁹ İbn Keşîr, *et-Tefsîr*, 1/526. aynı hadis Taberi'de "Namazı kılıp zekatı verinceye kadar ilavesiyle" yer almaktadır. Taberi, *Taberi Tefsiri*, 1/459. Ayrıca bkz. Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/36.

¹¹⁰ el-Enfâl, 8/39.

¹¹¹ Mukâtil b. Süleymân, *et-Tefsîr*, 1/168.

¹¹² İbn Keşîr, *et-Tefsîr*, 1/525; Mukâtil b. Süleymân, *et-Tefsîr*, 1/168.

¹¹³ Taberi, *Taberi Tefsiri*, 1/458, 460; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/236; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/35.

rahmet sebebi olamayacağı ancak küfrü terk etmesiyle bunlara nail olabileceğidir.¹¹⁴ Mücâhid'in (öl. 103/723) "ancak savaştan vazgeçerlerse şirk anlamına gelen zulümden kurtulmuş olurlar, dolayısıyla da artık onlara düşmanlık söz konusu olmaz. Buradaki düşmanlıkla kastedilen, savaşmak ve cezalandırmaktır.¹¹⁵ Şirk zulüm ilişkisi de "Şüphe yok ki şirk elbette büyük bir zulümdür"¹¹⁶ ayetinde beyan buyrulmuştur.¹¹⁷ Nitekim Mukâtil ayetteki zalim kelimesini "Rabb'lerini tevhid etmeyenler" şeklinde tefsir etmiştir.¹¹⁸ Zalimden maksat İkrime (öl. 105/723) ve Rebi b. Enes'e (öl. 139/757) göre "lâ ilâhe illallâh" demekte direnenler, Mücâhid'e göre Müslümanlara karşı savaşanlardır.¹¹⁹

Ayette yer alan kafiye mağfiret ve rahmet konusunun onların sadece savaşı bırakmaları ile söz konusu olamayacağı ayrıca fitne lafzına şirk anlamının ittifakla verilmiş olduğu ve ayetlerin siyak ve sibâkının da bu şirk anlamını desteklediği düşünülünce eğer vazgeçerlerse ibaresi ile hem savaşmayı bırakıp hem de şirki terk etmelerinin kastedildiği açıktır.

Bakara 190. ayette yer alan "haddi aşmak" ibaresine verilecek anlama gelince bu husus bir cihetten Bakara suresindeki bu dört ayet arasında varlığı iddia edilen nesh ilişkisi ile de irtibatlıdır ve bu nedenle konu nesh iddiaları ile açıklığa kavuşturulmayı gerektirmektedir. Mensuh ayetlerin sayısı ya da hangi ayetler arasında nesh ilişkisi olduğu klasik kaynaklarda tartışılmış ve bu konuda farklı kanaatler zikredilmiştir. Hatta bir ayetin nesh edilmediğini söylemek suretiyle izahı mümkünken nesh edildiğini söyleyerek tefsir etmenin isabetli olmadığı prensip olarak kabul edilmiştir.¹²⁰ Ancak Şeltût'un yaklaşımında olduğu gibi nesh teorisini tamamen reddetmek klasik anlayışın hilafıdır. Kur'ân'da mensuh ayet bulunmadığı iddiası ilk defa hicri dördüncü asırda Ebu Müslim el-İsfehani tarafından iddia edilmiş ancak İsfehânî'nin görüşü kaynaklarda şaz görüş olarak yerini almış, aradan geçen onlarca asırda İsfehani'nin bu görüşüne itibar edilmemiştir. Modern dönemde Kur'ân'da nesh meselesinin külliyyen reddinin tekrar gündeme gelmesi İslâm dünyasındaki modernleşme çabaları ile ve Müslümanların geri kalmalarının sorumlusu kabul edilen geleneksel anlayışların terkedilip yeni baştan Kur'ân ve sünneti doğru şekilde anlama söylemleri ile yakından alakalıdır.¹²¹

Şeltût'un hususen yukarıdaki ayetler hakkındaki nesh eleştirisine gelince, bu ayetlerle ilgili olarak nesh teorisine müracaat ederek açıklamalarda bulunan müfessirler olduğu gibi nesh ihtimalini reddedenler de mevcuttur. Şeltût'un ileri

¹¹⁴ Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, 5/291.

¹¹⁵ İbn Keşîr, *et-Tefsîr*, 1/526.

¹¹⁶ Lokmân 31/13.

¹¹⁷ Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, 5/292.

¹¹⁸ Mukâtil b. Suleymân, *et-Tefsîr*, 1/168.

¹¹⁹ Taberi, *Taberi Tefsiri*, 1/ 460.

¹²⁰ Taberi, *Taberi Tefsiri*, 1/457.

¹²¹ Davut İltaş, *Klasik Nesih Teorisi ve Çağdaş Tefsirciler* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 8.

sürdüğü gibi Kur'ân-ı Kerim'deki cihada dair ayetlerin tamamının sadece meşru müdafaa harbi ile alakalı olduğu iddiasının klasik bakış açısından karşılığı yoktur. Ancak Bakara 190. ayet özelinde bu ayetin sırf savunma savaşı ile alakalı olup olmadığı tartışılmış, savunma savaşı ile alakalı olduğu kanaatinde olanlar, ayetin, umumi nitelikli ve taarruz savaşı ile alakalı oldukları kesin olan ayetlerle neshine kail olmuşlardır.

Bakara 190. ayetin sırf müdafaa harbi ile alakalı olduğunu düşünenlerin görüşlerinin temelinde bu ayetin ilk kıtal ayeti olduğunu bildiren Rebi b. Enes'den nakledilen rivâyet yer almaktadır. Bu rivâyet esas alındığında Bakara 190. ayet Müslümanların kendilerini savunmalarına cevaz veren ilk kıtal ayeti olmakta, Bakara 191. ayet ya da kılıç ayeti olarak meşhur “*O haram aylar çıkınca artık o müşrikleri nerede bulursanız öldürün*” şeklindeki Tevbe 5. ayet ve de “*Müşrikler size kaffeten harbettikleri gibi siz de onlara kaffeten harb edin.*” şeklindeki Tevbe 36. ayet gibi umumi nitelikli olan ve taarruz savaşı ile alakalı olduklarında ihtilaf bulunmayan ayetlerle mensuhiyeti gündeme gelmektedir. Yukarıda dikkat çektiğimiz üzere savaşa dair ilk ayetin, Hz. Ebubekir, Zühri ve Said b. Cübeyr'den rivâyetlere dayanarak Hacc 39. ayet olduğunu kabul edenlere göre ise Bakara 190. ayetin mensuh olduğunu düşünmeye gerek yoktur. Ayet muhkemdir, zira Bakara 190. ayet taarruz savaşını da muhtemeldir.¹²²

Tartışmanın ayette yer alan *haddi aşmayın* ibaresiyle irtibatına gelince Bakara 190. ayetin sırf savunma savaşı ile alakalı olduğunu düşünenler ayette yer alan *haddi aşmayın* ibaresine *sadece size savaş açanlarla savaşın* anlamı vermekte, dolayısıyla Bakara 191. ayet ve diğer umumi nitelikli ayetlerle mensuh olması gerektiğine işaret etmektedirler. Aksini düşünenler ise *haddi aşmayın* ibaresine verilebilecek diğer anlamlara işaret etmekte ve o anlamlar söz konusu olduğunda ayetin neshini düşünmeye de gerek olmadığını ifade etmektedirler.¹²³

Razi, *haddi aşmayın* ibaresine verilebilecek muhtemel anlamlar içerisinde özellikle savaşı ilk başlatan olmayı Harem-i şerif ile sınırlandıran “Harem-i şerifte savaşı ilk başlatan siz olmayın” şeklindeki anlama dikkat çekmektedir. İbareye kadın, çocuk çocuk ve yaşlıları öldürerek haddi aşmayın” şeklindeki anlam verilmesi de aynı sonucu doğurmakta her iki anlam muvacehesinden de ayetin mensuhiyetinden

¹²² Taberi, *Taberi Tefsiri*, 1/455-456; Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 1/235; Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, 5/287; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/28, 35.

¹²³ Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, 5/288. Hz. Peygamber'den ve sahâbeden gelen rivâyetlere binaen haddi aşmayın ibaresine verilebilecek muhtemel anlamlar içerisinde “Başlanmış bir savaşta kadın, çocuk vs. gibi muharip olmayan unsurları öldürmeyin” şeklindeki anlam için Abdullah b. Abbas, Enes b. Malik, İbn Ömer, Hasan-ı Basri, Ahmed b. Hanbel, Ömer b. Abdillaziz, Mukâtil b. Hayyan gibi sahâbenin ve ulemanın önde gelen isimlerden nakledilen rivâyetlere işaret edilirken, İbn Keşîr, *et-Tefsîr*, 1/524, “Müşrikler ile savaşa ilk başlayan siz olmayınız” şeklindeki anlam için Mukâtil, Said b. Cübeyr ve Ebu'l-Aliye'den rivâyetlere dikkat çekilmektedir. Muhammed Ali Sâbûnî, *Kur'ân-ı Kerim'in Ahkâm Tefsiri* (İstanbul: Şâmil Yayınevi, 2017), 1/228-229.

bahsetmeye gerek kalmamaktadır.¹²⁴ Nitekim elimizde mevcut tefsirlerin ilki olması hasebiyle büyük önemi haiz olan Mukâtil b. Süleyman'ın *Tefsir-i Kebir*'inde de *haddi aşmayın* ibaresine "Haram ayda ve Harem bölgesinde savaşı ilk başlatan olmayın" anlamı verilmekte, bu nedenle de Bakara 190. ayetin müteakip ayetle neshinden söz edilmemektedir. Ayetin nüzûl sebebi de bu anlamı desteklemektedir. Allah, Rasûl'üne ve müminlere savaşı başlatan müşrikler olmadığı müddetçe Haram aylarda ve Harem bölgesinde savaşmalarını yasaklamıştı. Hudeybiye yılının Zilkâde ayında Rasûlullâh (s.a.v) ve ashâbı umre vazifesi için Mekke'ye doğru yola çıkmışlar ancak müşrikler, Müslümanların Harem bölgesine girmelerine mâni olup savaşa başlamışlardı. Bunun üzerine Allah Müslümanlara savaş için ruhsat vererek, "*Sizinle savaşanlarla, Allah yolunda savaşın. Fakat i'tidâ etmeyin yani, haram ayda ve Harem bölgesinde savaşı ilk başlatıp da aşırı gitmeyin/haddi aşmayın*" buyurdu.¹²⁵

Taarruz savaşı yasağının haram ay ve Harem bölgesi ile sınırlı olduğu Bakara 194. ayetin delaletiyle de desteklenmektedir. Ayette "kim size i'tidâ ederse yani saldırırsa siz de misilleme olacak kadar saldırın" ifadeleri Müslümanların Harem bölgesinde saldırıya uğramaları durumu ile alakalı olup ayette Harem bölgesinde olmalarına rağmen saldırıya uğramaları durumunda Müslümanlara misilleme olacak kadar karşılık vermeleri ihtarı yapılmakta, Harem bölgesinde savaşı ilk başlatan olmamaları konusunda önceki ayetlerde olduğu gibi Müslümanlar uyarılmaktadır. Aksi durumun ise Allah'a karşı gelmek olduğu ve bundan sakınılması gerektiği bildirilmektedir.¹²⁶

Ancak Şeltût bu dört ayetin tamamını cihada dair diğer bütün ayetlerde olduğu gibi sırf müdafaa harbi çerçevesinde yorumladığından haram ay ve Harem bölgesine dair taarruz savaşı nehyini umuma teşmil ederek tefsir etmekte ve kendileriyle savaşılması durumunda Müslümanlara verilen Allah yolunda savaşma izninin, düşmanlarına karşı misilleme olacak kadar ve cezaya karşı ceza vermek şeklinde olduğunu aksi durumun haddi aşmak olacağını ifade etmektedir.¹²⁷

¹²⁴ Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, 5/288

¹²⁵ Muḳâtil b. Suleymân, *et-Tefsîr*, 1/168; Elmalılı da, Bakara 191'in Bakara 190'ı nasih değil mübeyyin olduğunu Ahkâm-ı Kur'an'a atfen dile getirmektedir. Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/35. Taarruz harbinin yasaklanmasının Harem bölgesi ve haram aylarla ilişkili olduğu hakkında ayrıca bk. ez-Zemaḫşerî, *el-Keşşâf*, 1/235.

¹²⁶ Muḳâtil b. Suleymân, *et-Tefsîr*, 1/169-170. Bakara 190. ayetin Tevbe 36 ile mensuhietine Taberi'nin itirazı da ayetin Bakara 191 ile mensuhietine itirazla aynı gerekçeye dayanır. Ayetteki "haddi aşmayın" ibaresine "kadınları, çocukları, yaşlıları ve size karşı savaşmayanları öldürmeyin" şeklindeki anlamın verilmesi mümkündür ve bu anlamın verilmesi durumunda ayetin nesh edilmediği açıkça ortaya çıkar. Taberi'ye göre "haddi aşmayın"dan maksat "size savaş açmayan kafirlere siz de bir şey yapmayın" demek değildir ki "Bütün müşriklere karşı savaşın" şeklindeki Tevbe 36. ayetle nesh edilmiş olsun. O'na göre aksini iddia ise sağlam delil gösterilmesini iktiza eder. Taberi, *Taberi Tefsiri*, 1/457.

¹²⁷ Şeltût, *el-Kur'ân ve'l-Kıtal*, 68-69.

Şeltût'un yaptığı gibi ayetlerin siyak-sibâkını, nüzûl sebeplerini, lafızların anlamlarına dair sahâbeden rivâyetleri, ayetlerin tefsiri kabilinden kabul edilen hadisleri göz ardı ederek onlara sadece lügat manasından hareketle ve şeriatın genel gayeleri düşüncesiyle anlam verme çabası, murad-ı ilahiyi doğru anlamak noktasında isabetli bir metodolojik yaklaşım olarak görünmemektedir. Aksine ayetler hakkındaki rivâyetleri ve onların tarihsel bağlamını dikkate almadan, lafızlara sözlük anlamlarından hareketle mana vermeye çalışmak Tefsir'de yapılacak önemli yanlışlar arasında sayılmaktadır.¹²⁸ Ayetlerdeki özellikle "fitne" lafzına sadece "Müslümanlara baskı ve şiddet uygulamak" şeklinde anlam vermek müşriklerin baskı ve şiddet uygulamadaki asıl amaçları olan Müslümanları şirke döndürme amacını göz ardı eden eksik bir anlamlandırma çabası olarak kabul edilmelidir.¹²⁹ Ancak modern dönemde lafza verilen şirk anlamının ilk dönem sözlüklerinde ve lafzın ilk lügat anlamları arasında bulunmaması gerekçe gösterilerek tenkit konusu edilmesinin sıklıkla karşılaşılan bir durum olduğunu da belirtmek gerekir.¹³⁰ Ayrıca işaret ettiğimiz nedenlerden dolayı isabetli bulmadığımız bu metodolojik yönelişi desteklemek adına Şeltût'un Hz. Peygamber'in ve ilk iki halifenin savaşa dair uygulamalarının tamamını da sadece meşru müdafaa savaşlarından ibaret olarak yorumlaması¹³¹ İslâm tarihinden objektif bir şekilde çıkarılabileceği mümkün bir yorum gibi durmamaktadır.¹³² Tüm bu yönelişlerin İslâm'da sadece müdafaa harbine izin verildiği taarruz harbinin meşruiyetine kanıt teşkil edebilecek herhangi bir şey bulunmadığı iddialarıyla yakından alakalı olduğu ise açıktır.

Kılıç ayeti olarak meşhur Tevbe 5. ayet hakkında açıklama yapmayan Şeltût, sadece iki ayetin Tevbe 29. ve Tevbe 123. ayetlerin şimdiye kadar zikrettiği ayetlerin ve bu ayetlerden hareketle ortaya koymaya çalıştığı savaşın sebebine dair tespitlerinin zâhiren aksine manalara sahiplermiş gibi zannedilebileceğini ancak bu iki ayetin delaletlerinin de savaşın sebebi ve gayesi hakkında sık sık tekrarlanan ve başka türlü anlaşılmaları mümkün olmayan bu nedenle de savaşın meşruiyeti hakkında asıl olarak kabul edilmesi gereken önceki ayetler ışığında anlaşılması gerektiğini iddia etmektedir.¹³³

Allah teala Tevbe 29'da "*Kendilerine kitap verilenlerden Allah'a ve ahiret gününe iman etmeyen, Allah'ın ve Resûl'ünün haram kıldığını haram saymayan ve hak din İslâm'ı din edinmeyen kimselerle, küçülerek (boyun eğerek) kendi elleriyle cizyeyi*

¹²⁸ Paçacı, "Çağdaşlık Sonrasında Tefsiri Yeniden Düşünmek", 89.

¹²⁹ Ali Karataş, "Kur'ân'da Çokanlamlı Kelimelerde Anlamın Tayini Meselesi -Savaş Ayetleri Bağlamında Fitne Kavramı Örneği", 78.

¹³⁰ Reşid Rızâ, Muhammed Abduh, *Tefsîru'l-Menar*, 10/89. Son dönem müfessirlerinden Derveze'ye göre de "fitne", "eğer vazgeçerlerse" ibaresine de şirkten vazgeçerlerse anlamı vermek Kur'an'ın genel prensipleri ile çelişmektedir. İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, çev. Mustafa Altınkaya (İstanbul: Ekin Yay. 1997), 6/333.

¹³¹ Şeltût, *el-Kur'ân ve'l-Kıtal*, 126-127.

¹³² Raşid Halifeler'in fetih ve İslamlaşma siyasetleri hakkında önemli bir çalışma için bk. Hüseyin Gökçalp, *Irak'ın Fethi ve İslamlaşma Süreci* (İstanbul: İnsan Yay., 2020).

¹³³ Şeltût, *el-Kur'ân ve'l-Kıtal*, 73.

verinceye kadar savaşın.” buyururken, Tevbe 123’de *“Ey iman edenler! Kâfirlerden (öncelikle) yakınınızda olanlarla savaşın ve sizde bir sertlik bulsunlar. Bilin ki, Allah kendisine karşı gelmekten sakınanlarla beraberdir”* buyurmaktadır.

Şeltût’a göre Tevbe 29. ayet zannedildiğinin aksine iman etmemiş olmayı ve imansızlığı müteakiben zikredilen helali haram sayma vb. diğer özellikleri savaşın sebebi olarak görmez. Sebep onların düşmanlığının aşikâr hale gelmesidir. Zira bu grup önceden Müslümanlarla yaptıkları anlaşmayı bozarak savaşın sebebi olan bir suçu irtikâb etmiş, İslâm davetine engel olmaya çalışmışlardır. Ayette birtakım özelliklerin sayılmasından maksat ise düşmanlıkları herkesin malumu olan toplulukların taşıdığı özellikler işte bu özelliklerdir demek içindir ve ayet böyle topluluklarla savaşmak gerektiğini bildirmektir.¹³⁴ Bu ayetlerden maksat Müslümanların onlarla küfürlerinden dolayı savaşıyor olmaları olsaydı yani savaşın sebebi “küfür” olsaydı böyle bir topluluğun Müslüman olmaları savaşın gayesi kılınır, onlardan cizye kabul edilmezdi. Halbuki cizye karşılığı dinleri üzere kalmalarına rıza gösterilmektedir.¹³⁵ Şeltût’a göre cizye zannedildiği gibi onların Müslüman olmayı reddetmiş olmalarının veya kanlarının karşılığı da değildir. Sadece onların İslâm davetine sekte vurmuş olmalarının, sonrasında da boyun eğip, savaştan vazgeçmiş olmalarının bir alametidir ve yine devletin onların canlarını ve mallarını himaye etmesinin karşılığında devlet işlerine iştirâklarının bir göstergesidir.¹³⁶

“Kâfirlerden (öncelikle) yakınınızda olanlarla savaşın” şeklindeki Tevbe 123. ayete gelince; Şeltût bu ayetin savaşın sebebini açıklayan önceki ayetler gibi olmadığı, bu ayetin gerçekten meşru sebeplere dayalı bir savaş patlak verdiğinde, savaşta izlenmesi gereken plana dair talimatları bildirmek üzere nazil olduğu kanaatindedir. Bu ayet düşmanların çok olması durumunda savaşmaya en yakındaki düşmanla başlamanın zorunluluğunu bildirmektedir ki zafere giden yol kolaylaşsın.¹³⁷ Şeltût, Kur’ân’ın vazettiği bu ilkenin modern çağda birbirleriyle harp halindeki devletlerin uyguladığı bir ilke olduğunun da altını çizmektedir.¹³⁸

Netice itibarıyla Şeltût’a göre gerek bu iki ayette gerekse benzer ayetlerde geçen küffardan maksat sözleşmelerini ihlal eden ve Tevbe suresinin başında nasıl bir ahlaka sahip oldukları bildirilen ehl-i kitap hakkında olup kayıtsız, şartsız bir savaş emri değildir. Kendisiyle savaşılması gereken müşriklerden kasıt da yine Müslümanlara zulmeden muharip müşriklerdir. Ona göre İslâm’ı karalamak isteyen bazı kimseler bu ayetin zahiriyle amel etmekte ve İslâm dininin onlardan bir düşmanlık husule gelsin ya da gelmesin küffar ile iman edinceye ve İslâm’a boyun eğinceye kadar tümüyle savaşmayı emrettiklerini iddia etmektedirler.¹³⁹ Şeltût

¹³⁴ Şeltût, *el-Kur’ân ve’l-Kıtal*, 74-75.

¹³⁵ Şeltût, *el-Kur’ân ve’l-Kıtal*, 76, 77.

¹³⁶ Şeltût, *el-Kur’ân ve’l-Kıtal*, 75-76.

¹³⁷ Şeltût, *el-Kur’ân ve’l-Kıtal*, 77.

¹³⁸ Şeltût, *el-Kur’ân ve’l-Kıtal*, 78.

¹³⁹ Şeltût, *el-Kur’ân ve’l-Kıtal*, 77, 78.

ulaştığı bu neticelerin, Müslümanların gayr-i müslimlerle münasebetlerinde İslâm'ın temel prensibi olarak kabul edilmesi gerektiğini düşündüğü Mümtehine 8-9. ve Maide 5. ayetlerle teyit edildiği kanaatindedir.¹⁴⁰ O'na göre bu ayetler İslâm'ı benimsemeyenlerle münasebetlerde İslâm'ın dikkate aldığı prensipleri, doğruluk, adalet, yardımlaşma ve yakınlık olarak formülleştirmektedir. Üstelik uluslararası ilişkilerde beşer aklının belirlediği en modern ilkeler İslâm'ın bu konudaki temel yaklaşımı karşısında gölgede kalır.¹⁴¹

Şeltût, sadece Rasûlullâh'la muahede yapmış ancak antlaşmalarını ihlal etmiş gayr-i müslimlerle ve müşrik Araplarla savaşılacağını, savaşın gayesinin de onların şirk veya küfürleri olmadığını ileri sürse de gerek müşrikler gerekse kitap ehli hakkındaki Tevbe suresindeki ayetler ve bu ayetlerin tefsiri niteliğindeki rivâyetler tetkik edildiğinde müşriklere verilen ultiatomun *bütün müşrikler* hakkında olduğu görülmektedir. Bütün müşriklerden maksat Rasûlullâh'la muahede yapmış ancak bunu bozmuş olanlar, Rasûlullâh'la muahede yapmış ve ahidlerine sadık kalmış bulunanlar ve nihayet Rasûlullâh'la hiç muahede yapmamış müşriklerdir. Bu üç grubun hepsi de bir süreyle mukayyed olup, süre bitiminde ise onlarla Müslümanlar arasında harb halinin kaim olacağı naslarla sabittir. Rasûlullâh'la antlaşma yapmış ancak bunu bozmuş müşriklere "*Allahtan ve Peygamberinden kendileriyle anlaşma yaptığınız müşriklere ihtardır. Ey müşrikler, haydi yeryüzünde dört ay daha dolaşın.*"¹⁴² şeklindeki Tevbe 1 ve 2. ayetlerle dört aylık mühlet tanınmış süre bitiminde ise kendilerine savaş açılacağı bildirilmiştir. Hz. Peygamber ile muahede yapmış ancak ahidlerine sadık kalmış müşriklere ise "*Muahede yaptığınız müşriklerden size hiçbir şeyi eksik yapmamış ve aleyhinizde hiç bir kimseye yardım etmemiş olanlar müstesna..Onların müddetleri bitinceye kadar ahidlerini tamamlayın. Çünkü Allah müttakileri sever.*"¹⁴³ şeklindeki Tevbe 4. ayetin delaleti ve mevzuaya dair rivâyetler ışığında muahede sürelerinin bitimine kadar zaman tanınması genel olarak kabul edilmiştir.¹⁴⁴ Nitekim İbn Abbas'tan bir rivâyete göre kendileri ile yapılan ahide sadakat göstermiş Kinâne Oğulları'ndan bir kabilenin muahedeleri dokuz ay sürmüş, sürenin nihayetine kadar Hz. Peygamber (s.a.s) bu muahedeyi bozmamıştır.¹⁴⁵

¹⁴⁰ "Sizinle din uğrunda savaşmayan ve sizi yurtlarınızdan çıkarmayanlara iyilik yapmanızı ve onlara âdil davranmanızı yasaklamaz. Çünkü Allah, adaletli olanları sever. Allah, yalnız sizinle din uğrunda savaşanları, sizi yurtlarınızdan çıkaranları ve çıkarılmanız için onlara yardım edenleri dost edinmenizi yasaklar. Kim onlarla dost olursa işte zalimler onlardır." el-Mümtehine 60/8-9 "Bugün size temiz ve iyi şeyler helâl kılınmıştır. Kendilerine kitap verilenlerin (yahudi, hıristiyan vb. nin) yiyeceği size helâldir, sizin yiyeceğiniz de onlara helâldir. Mümin kadınlardan iffetli olanlar ile daha önce kendilerine kitap verilenlerden iffetli kadınlar da, mehirlerini vermeniz şartıyla, namuslu olmak, zina etmemek ve gizli dost tutmamak üzere size helâldir. Kim (İslâmi hükümlere) inanmayı kabul etmezse onun ameli boşa gitmiştir. O, ahirette de ziyana uğrayanlardandır." el-Maide 5/5.

¹⁴¹ Şeltût, *el- Kur'ân ve'l-Kıtal*, 80-81.

¹⁴² et-Tevbe 9/1-2.

¹⁴³ et-Tevbe 9/4.

¹⁴⁴ Taberi, *Taberi Tefsiri*, 4/253-254; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4/316.

¹⁴⁵ Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, 15/178; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4/317.

Rasûlullâh'la aralarında antlaşma bulunmayan müşriklerle savaş hükümlerinin cari olması ise Şeltût'un hiç mevzu bahis etmediği "*Haram aylar çıktığı zaman, artık o müşrikleri nerede bulursanız öldürün, onları esir olarak yakalayın, onları hapsedin, onların bütün geçit yerlerini tutun. Eğer tövbe ederler, namaz kılarlar, zekat verirlerse yollarını serbest bırakın. Çünkü Allah gafur ve rahimdir*"¹⁴⁶ şeklindeki Tevbe 5. ayetin delaletiyledir.¹⁴⁷ Hz. Peygamber'le aralarında antlaşma bulunmayan müşrikler içinse haram aylar çıkıncaya kadar mühlet verilmesi sonrasında artık herhangi bir antlaşma kabul edilmeyip onlarla Müslüman oluncaya kadar savaşılması emredilmiştir.¹⁴⁸ Bu ayet *kılıç ayeti olarak meşhurdur* ve İslâm'da cihadın mahiyetini anlamak için oldukça önemlidir. Bu ayetteki haram aylardan maksadın meşhur haram aylar mı olduğu yoksa her sene mahud olan eşur-i hurum olmayıp ahid taalluk eden herhangi bir ayın mı eşur-i hurumdan kabul edildiği ihtilafı olmakla birlikte¹⁴⁹ ihtilafa konu olmayan husus kendilerine tanınan süre nihayetinde bütün müşrikler hakkında savaş hükümlerinin geçerli olduğudur.¹⁵⁰ Ayette geçen tövbe ederlerse ifadesinin şirkten tövbe ederlerse şeklindeki tefsiri¹⁵¹ ayetin devamındaki namaz kılıp zekat verirlerse şartlarıyla da mütenasiptir. Süre bitiminden sonra müşrikler hakkında savaş hükümlerinin uygulanmamasını gerektiren durum Allah kelamını dinlemek veya herhangi bir hacetten dolayı onlardan gelecek talep durumunda ancak söz konusudur. Hz. Ali'nin işaret ettiği üzere Tevbe 6. ayet savaşın meşru kılınmasındaki maksadın İslâm dininin kabulü ve tevhidin ikrarı ayrıca en yüce makam ve derecenin Allah'ın dini üzerinde tefekkür olduğuna da delâlet eder. Zira öncesinde kan dökülmesi gereken kafire Allah'ın dini üzerinde düşünmek niyetini açıkladıktan sonra eman verilmesi vacip kılınmıştır.¹⁵²

Şeltût'un, ehl-i kitap ile savaşın sebebi, onların küfürlerinde ısrarcı olup Müslüman olmayı reddetmiş olmaları değildir öyle olsaydı kendilerinden cizye kabul edilerek dinleri üzere kalmalarına müsaade edilmezdi şeklindeki görüşleri de tahkike muhtaçtır. Cenab-ı Hak her ne kadar batıla sapmış olsalar da ehl-i kitap hakkında müşriklerden ayrı hükümler vazetmiştir. Bunun kaynaklarda iki sebebine işaret edilir. İlki Tevbe 28. ayet¹⁵³ ve benzer ayetlerle irtibatlı olarak müşriklerin Mescid-i

¹⁴⁶ et-Tevbe 9/5.

¹⁴⁷ Taberi, *Taberi Tefsiri*, 4/ 255.

¹⁴⁸ Taberi, *Taberi Tefsiri*, 4/257.

¹⁴⁹ Taberi, *Taberi Tefsiri*, 4/258.

¹⁵⁰ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4/318; Müşriklerin tamamı ile savaşılabilceği hususunda ulemanın ittifak halinde olduğu bilgisi için bk. İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-Müctehid*, 2/152.

¹⁵¹ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4/318.

¹⁵² Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, 15/181. İbn Abbas'tan nakledilen bir rivâyete göre müşriklerden birisi, Hz. Ali'ye antlaşma sürelerinin nihayetinde Allah'ın kelamını dinlemek veya herhangi bir hacetten dolayı Peygamber'e gelmek istersek, öldürülecek miyiz?" diye sorunca Hz. Ali, "Eğer, müşriklerden biri senden eman dilerse, ona eman ver, ta ki Allah'ın kelâmını dinlesin. Sonra onu emin olacağı bir yere kadar (selâmetle) ulaştır. Çünkü onlar bilmeyen bir kavimdir" ayeti gereğince eman isteyene eman verileceğini ifade etmiştir. Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, 15/181.

¹⁵³ "Ey iman edenler; doğrusu müşrikler ancak necistir. Onun için bu yıllarından sonra Mescid-i Haram'a yaklaşmasınlar. Eğer fakirlikten korkarsanız, Allah dilerse sizi yakında

Haramdan uzaklaştırılmalarının neticesinde insanlar ticaretin sekteye uğramasından, dolayısıyla da fakirlikten endişe etmişler ve bu endişeyi müteakiben fakirlik korkusuna bedel olarak ehl-i kitaptan cizye almaya cevaz veren Tevbe 29. ayet nazil olmuştur. Bu görüş Hasan el Basri,¹⁵⁴ İbn Abbas, Mücahid, Katade, Said b. Cübeyr, İkrime, Dahhak'tan rivâyet edilmiştir.¹⁵⁵ Ehl-i kitaptan cizye kabulünün bir diğer sebebi İslâm'ı tanıyıp, küfrü terk edip iman şerefine nail olabilmeleri için onlara mühlet vermek olup amaç onları inkarları üzere serbest bırakmak değildir.¹⁵⁶ Küfürde ısrarcı olmaları durumunda kendilerinden cizye alınırken onlara içinde buldukları zelil ve hakir durumun iliklerine kadar hissettirilmesi gerektiği ayette yer alan "an yedin" ve "hüm sağırun" ifadelerinin delaletlerinden ve bu ibarelerin tefsirine dair rivâyetlerden anlaşılmaktadır. "An yedin" yani "elden" ibaresiyle "alan el mi", "veren el mi" kastedildiği tartışılmışsa da veren elin kastedilmesi durumunda anlamı itaatle, hürmetle, çünkü itaat edenin aksine direten elini vermez, nakden ve bilâ teahhur, vekili vasıtasıyla değil her biri kendi eliyle anlamlarına gelirken, elden maksadın, alan el olması durumunda mallarını, canlarını müdafaadan aciz olarak üzerlerinde bulunan yed-i müeyyedin himayesine muhtaç olmaları sebebiyle, Müslümanların onlar üzerinde olan hakimiyetleri sebebiyle, onlara yapılan lütuftan dolayı cizyeyi verinceye kadar, zira onlardan cizyeyi kabul etmek suretiyle hayatlarını başışlamak onlara nimettir, anlamlarına gelmektedir.¹⁵⁷ "Sağırun" yani küçülerek, küçülmüş olarak ibaresi ise onların içerisinde buldukları zillet halini ihtardır.¹⁵⁸ Bu nedenle zimmet ehline tazimde bulunulamaz. Nitekim Sahih-i Müslim'de Ebu Hureyre'den nakledildiğine göre Hz. Peygamber (s.a.v) "*Yahudi ve Hristiyanlara selamı ilk siz vermeyin. Yolda onlardan biriyle onları yolun dar kısmına icbâr ediniz.*" buyurmuştur.¹⁵⁹

Netice itibariyle cizyenin Şeltût'un iddiasının aksine, gayr-i müslimlerin, Müslümanların hakimiyeti altına girdiklerine ve onların tebasının menfeatine olan yükümlülükleri yerine getirebilmesi için devlete katkı sağlama sorumluluklarına delalet eden bir vergi olmaktan öte anlamlara sahip olduğu ayette yer alan "an yedin" ve "hüm sağırun" ifadelerinin tefsirine dair beyanlardan anlaşılmaktadır.

kendi lütfu ile zenginleştirir. Muhakkak ki Allah, Alim'dir, Hakim'dir." et-Tevbe 9/4.

¹⁵⁴ Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, 16/22; el-Çurtubî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 8/106.

¹⁵⁵ İbn Keşîr, *et-Tefsîr*, 4/132; Taberi, *Taberi Tefsiri*, 4/279; Lütfuyla zenginleştirmenin anlamı hakkında diğer görüşler için bk. Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, 16/22-23.

¹⁵⁶ Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, 16/ 27; el-Çurtubî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 8/109-110.

¹⁵⁷ Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, 16/27; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4/357; Taberi, *Taberi Tefsiri*, 4/280;

¹⁵⁸ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4/358.

¹⁵⁹ İbn Keşîr, *et-Tefsîr*, 4/133. İkrime'ye göre küçülerek ifadesinin gereği olarak cizyeyi veren ayakta, alan ise oturur. İbn Abbas'a göre ise yürüyerek gidip kendi elleriyle vermelidirler. Taberi, *Taberi Tefsiri*, 4/281; Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, 11/475; Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, 16/25.

SONUÇ

Kur'ân'ın, sünnet ile olan bağının oldukça zayıflatılıp, icma ile ise tamamen kopartılıp müstakil bir kaynak olarak ele alınışı modern döneme hastır. Bu dönemde Kur'ân'ın bir gelenek içerisinde anlaşılması O'nun yanlış anlaşılması olarak yorumlanmış, geleneksel disiplinler Kur'ân-ı Kerim'i asıl gayesinden uzaklaştıran anlama-yorumlama yöntemleri olarak tenkit edilmişlerdir. Nasları anlamadaki bu metodolojik yenilik naslar üzerinde öznel yorumlara kapı aralayan oldukça problemlili bir yöneliş olarak karşımıza çıkmaktadır. Çoğunlukla bir ön kabul, anlama-yorumlama faaliyetinin temeline yerleştirilmekte ve ayetler bu önerme çerçevesinde anlaşılmaya çalışılmaktadır. Makale konumuz çerçevesinde de Şeltût tarafından mevzu "İslâm'da savunma savaşından başka bir savaş biçimi yoktur" şeklinde bir ön kabul ile ele alınmaktadır. Klasik dönem uleması ise soruyu bu şekilde değil "İslâm'ın cihad anlayışı nedir?" şeklinde sorar. Bu sorunun neticesinde sırf savunma savaşından ibaret bir cihad anlayışı da savunma savaşının yanı sıra taarruz savaşını mündemiç bir cihad anlayışı da çıkması muhtemeldir. Sorunun ilk şekli ise Kur'ân'a mutlak doğru olarak kabul ettiğimiz öncüllerimizi onaylatmak, önermenin ya da ön kabulün doğruluğuyla tezat teşkil etmesi muhtemel unsurları ise bertaraf etmeye çalışmakla sonuçlanmaktadır. Şeltût örneğinde görüldüğü üzere ayetlerin siyak-sibâkını, nüzûl sebeplerini, lafızların anlamlarına dair sahâbeden rivâyetleri, ayetlerin tefsiri kabilinden kabul edilen hadisleri göz ardı ederek onlara sadece lügat manasından hareketle ve şeriatın genel gayeleri düşüncesiyle anlam verme çabası, murad-ı ilahiyi doğru anlamak noktasında isabetli bir metodolojik yaklaşım olarak görünmemektedir.

Şeltût gibi pek çok modern dönem müellifinin iddia ettiğinin aksine sadece meşru müdafaa durumlarında kendisine başvurulabilecek bir cihad tanımını naslardan objektif bir şekilde çıkarmak mümkün gözükmemektedir. Zira pek çok nassın taarruz savaşına delaletini destekleyen rivâyetler ve sahâbe tatbikatı mevcuttur. Ayrıca cihadın temel gayelerinden olduğu ittifakla kabul edilmiş ila-i kelimetullâh amacının sadece meşru müdafaa savaşı ile gerçekleşebileceğini söylemek zor görünmektedir. Bazı ayetler arasındaki fukahânın nesh iddiası tenkide açıksa da cihad hakkında yaptıkları temel tanımlamanın yani cihadın meşru müdafaa savaşı olması yanında, herhangi bir taarruz olmasa bile İslâm'ı yaymak ve düşmanın şerrini defetmek gayesine mebni olarak kıyamete kadar sürecek sürekli ve kesintisiz bir yükümlülük olduğunun, gayr-i müslimlerle sulhün ise Müslümanların menfeatine bağlı olarak arızı bir durum olarak kabul edilmesinin temelsizliğini iddia etmek isabetli gözükmemektedir. Bugün için yapılabilecek en isabetli şey belki de Elmalılı'nın da tercih ettiği gibi gayr-i müslimlerle sulh hali Müslümanlardan bir zararı defedip onlara bir yarar sağlıyorsa sulh halini, savaş hali Müslümanlara yarar sağlayıp onlardan bir zararı gideriyorsa savaş halini esas kılmak gibi gözükmemektedir.

KAYNAKÇA

- Abduh, Muhammed. "Re'yühü fi'l-fikhi ve'l-fukahâi ve sûi' hâleti'l-Müslimin", *Tarihu'l-Ustazi'l-İmam*. 2 Cilt. Kahire: Dârü'l-Menar, 1925.
- Anderson, J. N. D. *Islamic Law In The Modern World*. New York: University Press 1959.
- Apaydın, H. Yunus. "Fıkıh Usulünün Temel Kabulleri ve Tarihselcilik". ed. Murat Şimşek. *Din ve Fıkıh Yazıları*. İstanbul: İlk Harf Yayıncılık, 2018.
- Apaydın, H. Yunus. "Klasik Fıkıh Usulünün Yapısı ve İşlevi". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 1(2003), 7-28.
- Apaydın, H. Yunus. "Sahih Anlam ve Meşru Yorum". *İslâm Ve Yorum Temel Tartışmalar, İmkanlar ve Sorunlar*. ed. Fikret Karaman (Malatya: Malatya İlahiyat Vakfı, 2017), 31-38.
- Apaydın, Yunus. "İctihad", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/432-445. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Baljon Jr., J. M. S. *The Reforms and Religious Ideas of Sır Sayyid Ahmad Khân*. Leiden: E. J. Brill, 1949.
- Bedir, Murteza vd. (ed.). *Modernleşme Protestanlaşma ve Selefileşme: Modern İslâm Düşüncesinde Nassın Araçsallaştırılması*. İstanbul: İSAR Yayınları, 2019.
- Bedir, Murteza. "Kelâmcı ve Fıkıhçı Usul Geleneklerine İlişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 29 (2013), 65-97.
- Beyyumi, M. Receb. *en-Nehdatü'l-İslâmiyye fî siyeri a'lâmiha'l-muasirin*. Mecmaü'l-Buhusi'l-İslâmiyye: Kahire 1982.
- Coulson, Noel J. *A History of Islamic Law*. Edinburgh: 1978.
- Derzeze, Muhammed İzzet b. Abdülhadi b. Derviş. *et-Tefsîru'l-Hadîs*, 1-6.
- Derzeze, İzzet. *et-Tefsîru'l-Hadîs*. 7 Cilt. çev. Mustafa Altınkaya. İstanbul: Ekin Yay. 1997.
- Ebu Zeyd, Nasr Hamid. *ilâhi Hitabın Tabiatı*. çev. M. Emin Maşalı. Ankara: Kitabiyat, 2001.
- Eraslan, Şule. "18. Yüzyıl Osmanlı Ulemâsı Nazarında Cihâd: Mirzazâde Mehmed Sâlim Efendi ve Neylü'r-Reşâd fî Emri'l-Cihâd İsimli Risâlesi". *Akademik-Us* 1/2 (2017). 63-104.
- Eraslan, Şule. *Klasik İcma Teorisine Modern Yaklaşımlar*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- er-Râzî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. 'Omer et-Teymî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dæru İhyâ'i't-Turâşi'l-'Arabî, 1420/1999.
- eş-Şal, Seyyid Ahmed. "Şeltût, Mahmûd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/494-495. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- ez-Zehbî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*. Beyrut: ts.

- ez-Zemaşşerî, Ebû'l-Kâsım Maḥmûd b. 'Amr. *el-Keşşâf 'an Ḥaḳâîkı Ğavâmiği't-Tenzîl*. 4 Cilt. (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1407)
- Fazlur Rahman. *Major Themes of the Qur'an*. Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1994.
- Fazlur Rahman. *İslâm and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1982.
- Ferâhidî, Ebu Abdurrahman Halil b. Ahmed b. Amr. *Kitabü'l -'Ayn*. thk. Mehdi el-Mahzûmi-İbrahim es-Samiraî. 8 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-Alemi li'l-Matbuat, 1988.
- Gökalp, Hüseyin. *Irak'ın Fethi ve İslâmlaşma Süreci*. İstanbul: İnsan Yay., 2020.
- Gökkır, Bilal. "Konulu Tefsir: Hedef, İmkân ve Sınırları". *Tarihten Günümüze* (2010), 455-466.
- Görgün, Tahsin. "Klasik Anlama Yöntemlerinin İmkân ve Sınırları". *İlâhî Sözü'n Gücü*. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2003.
- Güngör, Mevlüt. "Tefsirde Konulu Tefsir Metodu". *İslâmi Araştırmalar* 2/7 (1988), 49-50.
- Güven, Şahin. "Günümüz Tefsir Çalışmalarında Yeni Bir Yöntem: Konulu Tefsir Metodu". *Tarihten Günümüze Kur'ân'a Yaklaşımlar* (2010), 439-455.
- Halefullah, Muhammed A. *Kur'ân'da Anlatım Sanatı*. çev. Şaban Karataş. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.
- Hallaq, Wael B. "Was the Gate of Ijtihad Closed?". *Int. J. Middle East Studies*. Printed in the United States of America. 16 (1984), 3-41.
- Hanefi, Hasan. "Konulu Kur'ân Tefsiri Metodu". çev. Sönmez Kutlu. *İslâmi Araştırmalar*. 9/1-4, 157-166. (1996)
- Hurgronje, C. Snouck. *Selected Works of C. Hurgronje=Oeuvres choisies de C. Snouck Hurgronje*, ed. G.H. Housquet, Joseph Schacht. Leiden: E. J. Brill, 1957.
- Iqbal, Mohammad. *The Reconstruction of Religious Thought In İslâm*. New Delhi: Kitab Bhavan, 1990.
- İbn Keşîr, Ebû'l-Fidâ' İsmâîl b. 'Omer b. Keşîr ed-Dimeşķî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*. nşr. Sâmi b. Muḥammed Selâme, 8 Cilt. Dâru Ṭayyibe, 1420/1999.
- İbn Kudâme el-Maḳdisî. Ebû Muḥammed 'Abdullâh b. Aḥmed b. Muḥammed b. Kudâme el-Cemâ'îlî. *el-Muğnî*. nşr. 'Abdullâh et-Turķî, 'Abdulfettâḥ Muḥammed el-Ḥulv. 15 Cilt. Riyad: 'Aleml-Kutub, 1417/1997.
- İbn Manzur, Muhammed b. Mükerrrem b. Ali. *Lisânü'l-'arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâr Sâdır, 1414.
- İbn Ruşd, Ebu'l-Velîd Muḥammed b. Aḥmed b. Muḥammed b. Aḥmed b. Ruşd el-Ḳurṭubî. *Bidâyetu'l-Muctehid ve Nihâyetu'l-Muḳtesid*. 4 Cilt. Ḳahire: Dâru'l-Ḥadîş, 1425/2004.

- Kara, İsmail. "“Unuttuklarını Hatırla!” Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not". *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 28 (2010), 1-67.
- Kara, İsmail. *Din ile Modernleşme Arasında*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2003.
- Kardavi, Yusuf. *Çağdaş Meselelere Fetvalar*. çev. Vahdettin İnce. 2 Cilt. İstanbul: Ravza Yayınları, 1996.
- Kavak, Özgür. "Fıkıh Literatüründe Cihad Hükümleri ve Modern Cihad Yorumları". *İç Tehdit ve Riskler Işığında İslâm Dünyasının Geleceği*. ed. Ahmet Emin Dağ. 221-269. İstanbul: İHH Yayınları, 2016.
- Kaya, Eyüp Said. *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlâl*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.
- Keskin, Hasan. *Kur'ân'da Fitne Kavramı*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003.
- Khadduri, Majid. *War and Peace in the Law of Islam*. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1955.
- Kuhistânî, Şemseddin Muhammed b. Hüsameddin el-Horasani. *Câmiü'r-rumuz fî şerhi'n-Nukaye*. İstanbul: Matbaatü'l-Ma'sumiyye, 1291.
- Mergînânî, Ebu'l-Hasen 'Alî b. Ebûbekr el-Ferğânî. *el-Hidâye fî Şerhi Bidâyeti'l-Mubtedî*. nşr. Tâllâl Yûsuf. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Turâşi'l-'Arabî, ts.
- Midhat, David. Abraham. *Mahmûd Shaltut (1893- 1963) a muslim reformist his life, works and religious thought*. The Faculty Hartford Seminary Foundation UMI: Universty Microfilms International 1976.
- Özel, Ahmet. "Cihâd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/ 527-531. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Özel, Ahmet. "Klasik İslâm Devletler Hukukunda Ülke Kavramı ve Günümüzdeki Durum: İbn Teymiyye'nin Mardin Fetvası ile Benzeri Diğer Bazı Fetvalar". *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2012), 41-64.
- Öztürk, Mustafa. "Cihâd Ayetleri: Tefsir Birikimine, İslâm Geleneğine ve Günümüze Yansımaları". *İslâm Kaynaklarında, Geleneğinde ve Günümüzde Cihâd* için. İstanbul: 29 Mayıs Üniv. Kur'an Araştırmaları Merkezi (Kuramer), 2016.
- Paçacı, Mehmet. "Klasik Tefsir Neydi". *Çağdaş dönemde Kur'ân'a ve Tefsire ne oldu?*. İstanbul: Klasik, 2008.
- Paçacı, Mehmet. "Çağdaşlık Sonrasında Tefsiri Yeniden Düşünmek". *Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi* 2/1 (2009), 81-90.
- Peters, Rudolph. *Jihad in Classical and Modern Islam*. Princeton: Markus Wiener Publishers 1996.
- Rıza, Reşid. "el-Muhâveretü's-sâdisse, el-İctihad ve't-taklîd", *MM*, 4/5 (16 Muharrem 1319/5 May 1901), 161-170.
- Rızâ, Reşid. Abduh, Muhammed. *Menar Tefsiri=Tefsiru'l-Kur'âni'l-Hakim-Tefsiru'l-Menar*. çev. İbrahim Tüfekçi. İstanbul: Ekin Yayınları, 2012.

- Rızâ, Reşid. Abduh, Muhammed. *Menar Tefsiri=Tefsiru'l-Kur'âni'l-Hakim-Tefsiru'l-Menar*. çev. Ali Rıza Temel, Mehmet Erdoğan. İstanbul: Ekin Yayınları, 2012.
- Rızâ, Reşid. Abduh, Muhammed. *Menar Tefsiri=Tefsiru'l-Kur'âni'l-Hakim-Tefsiru'l-Menar*. çev. İbrahim Tüfekçi, Ali Rıza Temel. İstanbul: Ekin Yayınları, 2012.
- Rıza, Reşid. *el-Vahdetü'l-İslâmiyye ve'l-Uhuvvetü'd-Diniyye*. Kahire: Dârü'l-Menar, 1367.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Kur'ân-ı Kerim'in Ahkâm Tefsiri*. İstanbul: Şâmil Yayınevi, 2017.
- Schacht, Joseph. *An Introduction to Islamic Law*. London: Oxford University, 1964.
- Serahsî, Muḥammed b. Aḥmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-'Eimme. *el-Mebsût*. nşr. Ḥalîl Muḥyiddîn el-Meyyis. 30 Cilt. Beyrût, 1414/1993.
- Serahsî, Muḥammed b. Aḥmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-'Eimme. *Şerhu's-Siyeri'l-kebîr, thk. Selâhaddin el-Müneccid*. 3 Cilt. y.y. Matbaatu Mısır, 1958.
- Sıddıqı, Mazheruddin. "Religious Thought of Sir Sayyid Ahmad Khan". *Islamic Studies* 6/3 (1967).
- Suleymân, Muḳâtil b. Ebû'l-Ḥasen Muḳâtil b. Suleymân el-Belḫî. *Tefsîru Muḳâtil b. Suleymân*. nşr. 'Abdullâh Maḥmûd Şeḫâte. 5 Cilt. Beyrut: y.y.1423/2002.
- Şâfi'î, Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. İdrîs. *el-Umm*. nşr. Rif'at Fevzî 'Abdulmuḫtalib. 11 Cilt. Dâru'l-Vefâ: el-Mansûre, 1422/2001.
- Şeltût, Maḥmûd-Sayis, M. Ali. *Mukayeseli Mezhepler Hukuku*. çev. Sait Şimşek. İstanbul: İlim Yayınları, ts.
- Şeltût, Maḥmûd. *Akaid ve Şeriat*. çev. Muharrem Tan. 2 Cilt. İstanbul: Yöneliş Yayınevi, 1991.
- Şeltût, Maḥmûd. *el- Kur'ân ve'l-kıtal*. Beyrut: Dârü'l-Feth, 2. Basım, 1983.
- Şeltût, Maḥmûd. *Min Tevcihati'l-İslâm*. Dâru'l-Kalem, Kahire, ts.
- Şeltût, Maḥmûd. *Tefsirü'l- Kur'âni'l-Kerim el-eczâü'l-aşeretü'l-ulâ*. Kahire: Dâru'l-Kalem, 1966. 4. bs.
- Şeltût, Maḥmûd. *el-Fetavâ*. Beyrut: Darü's-Şuruk,1983.
- Şimşek, Murat. "Maḥmûd Şeltût (1893-1963) Hayatı, Düşüncesi ve Eserleri". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 6 (2005), 369-398.
- Şirazi, Ebû İshak Cemaleddin İbrâhim b. Ali b. Yusuf. *el-Mühezzeb fî Fıkhi'l-İmam eş-Şafîî*. 6 Cilt. thk. Muhammed Zuhayli. Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1996/1417.
- Taberi, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir. *Taberi Tefsiri*. çev. Kerim Aytekin-Hasan Karakaya. 9 Cilt. İstanbul: Hisar Yayınları, 1996.
- Türcan, Talip. "İslâm Hukukunun Klasik ve Çağdaş Doktrinlerinde Cihâd (Savaştan Barışa Doğru Bir Evrilme)". *İslâm Kaynaklarında, Geleneğinde ve Günümüzde*

Cihâd için. İstanbul: 29 Mayıs Üniv. Kur'an Araştırmaları Merkezi (Kuramer), 2016.

Turâbî, Hasan. *İslâmi Düşüncenin İhyâsı*, çev. Sefer Turan, Adem Yerinde. İstanbul: Ekin Yayınları, 1997.

Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. İstanbul: Merve Matbaacılık, 2001.

Zebiri, Kate. *Mahmûd Shaltut and Islamic Modernism*. Clarendon Pres: Oxford, 1993.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

Bahar/Spring, 2022, 9 (1), 62-93

HABER-İ VÂHİDİN KIYASA TAKDİMİ MESELESİ VE FÜRÛ-U FIKHA YANSIMASI

The Issue of Commitment of Khabar al-Wâhid and Its Reflection on Fürû-u Fiqh

Rifat YILDIZ

Dr. Öğretim Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Anabilim Dalı, r.yildiz@alparslan.edu.tr ORCID: 0000-0002-3126-7854

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 17/02/2022
Kabul Tarihi / Accepted: 16/05/2022
Yayın Tarihi / Published: 30/06/2022
Cilt / Volume: 9
Sayı / Issue: 1
Sayfa / Pages: 62-93

Atıf / Cite as: Yıldız, Rifat. "Haber-i Vâhidin Kıyasa Takdimi Meselesi ve Für-û Fıkha Yansıması" [The Issue of Commitment of Khabar al-Wâhid and Its Reflection on Fürû-u Fiqh]. Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty 9/1 (2022), 62-93. Doi: <https://www.doi.org/10.17859/pauifd.1075183>.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Ithenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 9 (1) 2022: 62-93

HABER-İ VÂHİDİN KİYASA TAKDİMİ MESELESİ VE FÜRÛ-U FIKHA YANSIMASI*

Rifat YILDIZ**

Öz

Sözünün doğruluğu bilindiğinden Peygamber Hz. Muhammed'in konuştukları işitenler açısından delil kabul edilmiştir. Resûlullâh'tan sonra gelenler açısından ise onun sözleri râviler vasıtasıyla aktarıldığından bir kısmının bilgi ve amelî değeri üzerinde tartışma olmuştur. Rivayet edilenlerin bir kısmı ahad yolla aktarıldığından bunların bilgi - amelî değeri ve kabulü üzerinde titiz bir biçimde durulmuştur. Birçok fikhî meselenin dayanağı olması hasebiyle haber-i vâhidin bilgi değeri ve kabulüyle ilgili kıstasların bilinmesi önem arz etmektedir. Bu çalışmada haber-i vâhidle kıyasın çatışması durumunda hangisinin öncellenmesi gerektiğiyle ilgili âlimlerin görüşleri araştırılıp mezkûr anlayışların furû-ı fıkha yansımaları ortaya konmaya çalışılacaktır. Bu amaçla haber konusu incelenecek ve ayrıca furû meselelere etkisi araştırılacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Haber-i Vâhid, Kıyas, İhtilaf, Tercih.

The Issue of Commitment of Khabar al-Wâhid and Its Reflection on Furû-u Fiqh

Abstract

As Prophet Muhammed was known as an honest man, his words were taken as reliable source of knowledge by those who listened to him. It has been argued about the knowledge and practical value of some words of Muhammad by those who came after the him since they were conveyed through the narrators. Since some of the prophet Muhammad's sayings were conveyed through khabar al-wâhid, considerable emphasis was placed on the acknowledgment of their theoretical and practical value. It is crucial matter of knowing the acceptance criteria of khabar al-wâhid for epistemological and evidential value by means of being the basis of many fiqh issues. In this study, the views of scholars about which should be prioritized in the case of conflict between khabar al-wâhid and qiyas will be investigated, and their reflections on furû-i fiqh will be revealed. For this purpose, the issue of khabar will be examined, and its impact on furû fiqh issues will be investigated.

Keywords: Islamic Law, Khabar al-wâhid, Syllogism, Dispute, Preference.

Structured Abstract

The Qur'an and the Sunnah are the two main pillars of the Islamic Law. In addition, ijma and qiyas are some of the other proofs used in the solution of the issues. The Sunnah has the function of both explaining the Qur'an and filling in the gaps in matters that it does not mention. For those who saw the Prophet Muhammad when he

* Yazar makalede *Etik Kurul İzni* gerektirecek bir durum bulunmadığını ve bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

** Dr. Öğretim Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Anabilim Dalı, r.yildiz@alparslan.edu.tr ORCID: 0000-0002-3126-7854

was alive and heard his words, his words were accepted as evidence because he was known for his honesty. For those who came after the Prophet, there was a debate over the knowledge and practical value of some of his words since they were conveyed through the narrators. If the word khabar is used together with the plural of the word âhâd, “haberul-âhâd, ahbaru'l-âhâd” is used in the sense of “khabar conveyed by more than one person”. There is no difference of opinion on the epistemological-practical value of the khabar al-wâhid conveyed by a just and reliable râwi. In terms of epistemological value, it is possible to collect the thoughts and understandings on the khabar al-wâhid in three groups. According to the first group, khabar al-wâhid express estimated knowledge. According to second group, which includes the Zahiris, khabar al-wâhids express certain knowledge. According to the last group, khabar al-wâhids express knowledge only when they are supported by a karine. Those who defend that the khabar al-wâhid is evidence brought some examples from the Qur'an, Sunnah and consensus to support their views. Due to the presumed evidence and the possibility of the narrators being wrong, some conditions have been put forward for the determination of the accuracy of the khabar al-wâhid. While some of them are related to the narrators who convey the khabar, the other part is related to khabar's text. While most scholars accept the khabar that is conveyed by a righteous and reliable narrator as evidence, they argue that the khabar should not contradict the verses of the Qur'an, mutawâtir khabar, ijma, reason, historically stable events, and knowledge based on experience and observation. The fact that the sunnah is evidence is generally related to the fact that the khabar al-wâhid is a proof as most of the words of the prophet Muhammad come through khabar al-wâhid. For this reason, in the case of rejection of the khabar as evidence, most of the sunnah will have to be abandoned. According to the majority of scholars, the khabar al-wâhid is religious evidence. However, there is a disagreement among scholars as to which evidence should be prioritized and taken as a basis in case the khabar al-wâhid conflicts with syllogism. As a result of these differences of opinion, different judgments have been reached on many issues regarding the furû fiqh issues. According to the majority of scholars, including Abu Hanifa, Imam Shafii and Ahmad b. Hanbel, priority is given to the khabar in the event that the qiyas conflict with the khabar al-wâhid. On the contrary, Imam Malik can be cited as one of the leading scholars who argue that qiyas should be prioritized over the khabar al-wâhid although in some cases he has prioritized khabar al-wâhid. According to what is reported from him, in the case of deeds, qiyas usually takes precedence over the khabar al-wâhid.

Keywords: Islamic Law, Khabar al-wâhid, Syllogism, Dispute, Preference.

GİRİŞ

Hz. Peygamber'in uygulamalarını, sözlü ifadelerini ve onaylarını (takrirlerini) kapsayan sünnet, İslam dininin temel kaynaklarından biridir. Doğruluğu hususunda tereddüt bulunmadığı için Hz. Peygamber'in sözü, ondan bizzat dinleyenler açısından kesin delil kabul edilmiştir. Onun uygulama ve talimatlarını kendisinden doğrudan işitmeyip rivayet ve nakil yoluyla haberdar olan kimseler açısından ise delil değeri

farklılık arz eder. Hz. Peygamber'in sözü sahabeden sonrakilere râviler vasıtasıyla ulaştığından sözkonusu nakillerin şekli, haberin içerdiği bilgi ve amel yönünden derece ve değeri üzerinde hassasiyetle durulmuştur. Hz Peygamber'in uygulamaları ve sözleri sahabe neslinden sonrakilere rivayet yoluyla aktarıldığından rivayet yönü degözönünde bulundurulurak sünnet yerine literatürde kimi zaman daha şümüllü olduğu kabul edilen *haber* kavramı kullanılmıştır.¹

İslamî ilimlerde sünnet ve hadis ile alakalı en temel konulardan birinin, sünneti aktaran haberin doğruluğunun tespit ve sıhhatinde kullanılan kriterler olduğunu söylemek mümkündür. Örneğin Mâlikî fakihler hâber-i vâhidin kabulü için haberin Medine ehlinin uygulamalarına ve kıyasa aykırı olmaması şartını koşmuşlardır. Hem haberin sıhhatinin tespiti konusunda takip edilmesi gereken yöntem hem de tek tek her bir haberle alakalı sıhhat münakaşaları, hicri ikinci yüzyıldan beri hadis meselelerinde görüş ayrılıklarının ön sıralarında yer almıştır.² Hz. Peygamber'e aidiyeti bilinen haberlerin şer'î delil kabul edilmesi ve onlarla amel edilmesi gerektiği hususunda âlimler arasında herhangi bir görüş ayrılığı bulunmamaktadır.³ Haberler konusunda ortaya çıkan en önemli farklılık, hadisin sıhhatini belirlemeye çalışırken izlenecek yöntem ve metodun ne olacağı sorusu olmuştur.⁴

Usûlî anlayışla ilgili görüş ayrılıklarının bir kısmının şer'î delillerle irtibatlı olduğu bilinmektedir. Nitekim nasslarda hükümlerin değişik ifade biçimleriyle beyan edilmesi, bir lafzın birçok manaya gelmesi ve zannî yargıların te'vili gibi birçok husus müctehidlerin farklı usûl takip etmelerine yol açmıştır. Görüş ayrılıklarının sebeplerinden biri de haber-i vâhidin kıyasla çelişmesi durumunda hangi yöntemin izlenmesi gerektiği konusudur. Âlimler bahsi geçen meselenin çözümünde birbirlerinden farklı metotlar geliştirmişlerdir. Herbir mezhebin tespit etmiş olduğu usûlî kaidelere dayalı olarak fûrû-u fıkhıta da birçok yönden birbirinden ayrışan sonuçlara varılmıştır.⁵ Bu nedenle şer'î delillerden olan haber-i vâhidle kıyasın çelişmesi durumunda âlimlerin çözüm için takip ettikleri metotların ve yansımalarının tespit edilmesi önem arz etmektedir. Söz konusu mesele usûl kitaplarında genelde sünnet ya da haber konu başlığı altında incelenmiştir. Ayrıca konuyla ilgili her bir mezhebin görüşlerini tespit amacıyla günümüzde birçok çalışma yapılmıştır. Konuyla ilgili Yavuz Gönan'ın "Hanefî

1 Ahmed b.Ali b. Hacer el-'Askalanî, *Nuzhetu'n-nazar fî tadvîhi nuhbetu'l-fiker*, thk. Abdullah. b. Dayfullah er-Rahîlî, (Medine: 1429/2008), 37.

2 Muhammed b. Ahmed es-Semerkanî, *Mîzânu'l-usûl fî netâici'l-'ukûl*, (Metâbiu'd-Duha'l-Hadise, 1984),430.

3 Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *el-Füsûl fi'l-usûl*, thk. 'Uceyl Câsim en-Nemşî, (Kuveyt: 1994/2004), 2/37.

4 Chamntı Tsılıgkır, "Hanefilere Göre Haberinin Kıyasa Aykırı Olması Durumunda Ravinin Fakih Olma Şartı", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21 (2010/1), s. 69-70.

5 Arec Fahd Âbid el-Câbirî, "Hakîkatu Takdîmi'l-Hanifiyeti li'l-Kiyâs 'Alâ Hâberi'l-Vâhid", *Câiatu Menofia Mecelletu Buhûsi Külliyyeti'l-Âdâb*, 180, (2020), 2.

Âlimlerine Göre Haber-i Vâhid”⁶, Chamntı Tsılıgkır’ın “Hanefilere Göre Haber’in Kıyasa Aykırı Olması Durumunda Ravinin Fakih Olma Şartı”⁷, Recep Özdemir’in “İmam Mâlik’in Metodolojisinde Haber-i Vâhidin Kaynak Değeri”⁸ ve Arec Fahd Âbid el-Câbirî’nin “Hakîkatu Takdîmi’l-Hanefiyeti li’l-Kıyâs ‘Alâ Hâberi’l-Vâhid”⁹ gibi çalışmalar örnek verilebilir. Bu çalışmada haber-i vâhidle kıyasın çelişmesi durumunda usûlcülerin tercihleri, bunların gerekçeleri ve fûrû fıkha etkileri ele alınacaktır.

1. Haber-i Vâhid

Sözlüklerde “نبا” ve “علم” kelimeleriyle ifade edilen “haber / خبر” kelimesi, “bilmek, haber almak, bir nesneyi gereği gibi bilmek için yoklayıp sınamak, bir şeyin iç yüzünden haberdar olmak, künhüne vakıf olmak, haber vasıtasıyla bilinen şeylere dair hasıl olan bilgi” gibi anlamlara gelmektedir.¹⁰ İstilâhî olarak ise “geçmişte olmuş veya gelecekte meydana gelecek bir olayı bildiren, mahiyeti itibariyle doğru veya yanlış olma ihtimali bulunan söz” gibi değişik biçimlerde tanımlanmıştır.¹¹ Bu meyanda yapılan tanımların ortak noktası habere konu olan şeyin duyularla algılanabilir geçmişe dair olması, şayet vahye dayanıyorsa geleceğe de ait olabileceğidir. Tanımda belirtilen doğru veyahut yanlış oluşu, hakikatle mutâbık olup olmaması meselesi genel olarak haberin konusuna göre değişir. Haberde verilen bazı hususların doğruluğunu, bir kısmının da yanlışlığını ifade etmek gerekliken, bir takım haberlerin hem yanlış hem de doğru olma ihtimali bulunmaktadır.¹²

Haber kelimesi hadisçiler tarafından genelde Hz. Peygamberin söz ve fiillerinden ibaret olan hadisin eş anlamlısı olarak kullanılmıştır.¹³ Bu kullanımın yanı sıra, haber teriminin hadise nisbetle daha geniş bir anlamı bulunmaktadır. Haber kavramı Hz. Peygamber’in hadislerini ifade etmek için kullanıldığı gibi, sahabe ve tâbiünden gelen rivayetleri de kapsayan bir anlam sahasına sahiptir. Bu yönden haber ve hadis kavramları

⁶ Yavuz Gönan, *Hanefti Âlimlerine Göre Haber-i Vâhid* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010)

⁷ Chamntı Tsılıgkır, “Hanefilere Göre Haber’in Kıyasa Aykırı Olması Durumunda Ravinin Fakih Olma Şartı”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12/ 21 (Haziran 2010).

⁸ Recep Özdemir, “İmam Mâlik’in Metodolojisinde Haber-i Vâhidin Kaynak Değeri”, *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7 (Aralık 2016).

⁹ Câbirî, “Hakîkatu Takdîmi’l-Hanefiyeti li’l-Kıyâs ‘Alâ Hâberi’l-Vâhid”.

¹⁰ Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab* (Beyrut: Dâru Sadr, ts.) “hbr”, 4/226-227.

¹¹ Ebû İshak İbrahim b. Ali eş-Şirâzî, *el-Luma’ fi usûli’l-fikh* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1432/2011), 151; Ali Osman Koçkuzu, *Rivayet İlimlerinde Haber-i Vâhidlerin İtikat ve Teşri Yönlerinden Değeri* (İstanbul: EnsarNeşriyat, 2014), 50; Yusuf Şevki Yavuz, “Haber”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 05 Aralık 2021).

¹² Yavuz, “Haber”, (Erişim 05 Aralık 2021).

¹³ İbn. Hacer el-‘Askalanî, *Nuzhetu’n-nazar*, 37.

arasında umûm-husûs (tam girişimlilik) ilişkisi bulunmaktadır.¹⁴ Bundan dolayı her hadise haber dendiği halde her habere hadis denmez. Haberle hadis arasındaki anlam ilişkisi nedeniyle tarih ve benzeri ilimlerle uğraşanlara ahbârî dendiği halde, sadece Hz. Peygamber'den rivayet edilen haberlerle meşgul olanlara muhaddis ismi verilmektedir.¹⁵ Ancak İslamî ilimlerle ilgilenen âlimler, Hz. Peygamber'in merfû hadislerini aktarmakla yetinmeyip, sahabe ve tâbiünden mevkûf veya maktû' şeklinde nakledilen haberleri de aktarmışlardır. Yanı sıra rivayet kelimesinin de haber vermek anlamında ihbarın eş anlamlısı kabul edildiği için, muhaddisler, hadis ve haber kelimelerini, aynı manalarda kullanmakta bir sakınca görmemişlerdir. Bu nedenle haber denildiğinde çoğu kez Hz. Peygamber'den aktarılan hadisler anlaşılmıştır.¹⁶

Haber, Hz. Peygamber'den sonraki dönemden itibaren rivayet bakımından farklı şekillerde tanımlanmış ve çeşitli ayrımlara tabi tutulmuştur. Ancak âlimlerin çoğunluğu öncelikli olarak haberi mütevâtir ve âhâd şeklinde iki kısma ayırmışlardır. Mezkûr tasnifte tevâtür derecesine ulaşmamış haberler haber-i vâhid olarak adlandırılmıştır. Bu taksime göre örneğin iki-üç kişinin aktardığı haber de haber-i vâhid sınıfında yer alır. Bazı âlimler tarafından farklı bir grub olarak kabul edilen müstefiz haberin mütevâtir ve âhâd arasında farklı bir kısım olduğu ileri sürülse de âlimlerin çoğu onu da haber-i vâhid kapsamında değerlendirmiştir. Temelde Cessâs ve Debûsî gibi Hanefî usûlcülerin tasnifi de şekil ve muhteva yönünden böyle olmakla birlikte¹⁷ bazı mülahazalarla geliştirdikleri ve neredeyse müstefiz habere karşılık gelen meşhûr haberin hangi grupta yer aldığı önceleri netliğe kavuşturulamamıştır. Örneğin Hanefî usulcüsü Alâeddin es-Semerkindî (ö. 539/1144), meşhûr haberin hükmü hususunda Hanefî imamlardan aktarılan bir rivayet bulunmadığından sonraki Hanefî fakihlerin bu tür haberlerin hükmünde ihtilâf ettiklerine işaret etmiştir.¹⁸ Dolayısıyla meşhûr haber, râvi sayısı ve nakil yönünden tevâtür derecesine ulaşmadığından cumhûrun tasnifindeki haber-i vâhid kapsamında değerlendirilmiştir. Öte yandan Hanefî fakih Kerhî'nin (ö. 340/952) mest üzerine mesh ve recm gibi bazı meselelerdeki haberleri "sıhhati istidlâl vasıtasıyla bilinen mütevâtir haber" şeklinde ifade etmesi ve Cessâs'ın meşhûr haberi mütevâtirin iki kısmından biri kabul ederek benzer gerekçelerle ikisi arasında tahsîs ve takyîd bakımından fark görmemesi cihetiyle de meşhûr haber mütevâtir kapsamında ele alınmıştır.¹⁹ Ancak sonra Hanefî usûlcüleri arasında meşhûr haberin mütevâtirle haber-i vâhid arasında ayrı

¹⁴ İbn Hacer, *Nuzhetu'n-nazar*, 37; Celâlüddîn es-Süyûtî, *Tedrîbu'r-râvi*, thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâriyâbî (Riyad: Mektebu'l-Kevser, 1415), 29.

¹⁵ İbn Hacer, *Nuzhetu'n-nazar*, 37; Süyûtî, *Tedrîbu'r-râvi*, 29.

¹⁶ Yavuz, "Haber", (Erişim 05 Aralık 2021); Nejla Hacıoğlu, "Cassâs'a Göre Haber-i Vâhidin Kabul Şartları ve Reddini Gerektiren Sebepler", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 23 (2014), 360.

¹⁷ Cessâs, *Füsûl*, 2/37.

¹⁸ Semerkandî, *Mîzânu'l-usûl*, 428.

¹⁹ Cessâs, *Füsûl*, 3/48-49.

bir tür olduğu kabulü yaygınlaşmıştır.²⁰ Serahsî ve Pezdevî'ye dayanan taksimde meşhur haber, mütevâtir haberle haber-i vâhiden ayrı ve onlardan farklı bir kategoride değerlendirilmiştir. Serahsî'nin meşhur haberi mütevâtire daha yakın gördüğünü söylemek mümkündür.²¹ Muhaddisler ve birçok usûlcü meşhur haberi haber-i vâhid kapsamında değerlendirirken Hanefî usûlcüler farklı bir kategoride ele alıp ifade etmişlerdir.²²

Haber-i vâhid, Arapça'da "haber" sözcüğünün "bir" anlamındaki "vâhid" kelimesine izâfe edilmesiyle "haberü'l-vâhid" ya da sıfat tamlaması biçiminde kullanılmasıyla "haberun vâhidun" şeklinde oluşan ifade olup "bir kişinin bir başka kimseden aktardığı haber" manasına gelmektedir. "Haber" lafzı "vâhid" sözcüğünün çoğulu olan "âhâd" ile birlikte kullanılması durumunda "haberu'l-âhâd, ahbâru'l-âhâd" "birden fazla kimsenin naklettiği haber" manasında kullanılmaktadır. Usûl eserlerinde ise bu ifadeler çoğu kez birbirinin yerine müteradif olarak kullanılmaktadır. Söz konusu uygulamaya rağmen hadisin âhâd özelliği, her zaman onun haber-i vâhid olduğunu göstermeyeceği de vurgulanmaktadır. Birçok muhaddis, usûlcü ve fakih, tevâtür derecesine ulaşmayan her hadisi "âhâd haber" kabul ettiklerinden haberi aktaran râvi sayısının bir, iki, üç, dört ya da daha çok olması arasında fark bulunmamaktadır.²³

1.1. Haber-i Vâhidin Delil Değeri

Âdil ve güvenilir râvi tarafından nakledilen haber-i vâhidle amel edilebileceği hususunda görüş ayrılığı bulunmamaktadır. Bilgi değeri açısından haber-i vâhidle ilgili düşünce ve anlayışları dört grupta toplamak mümkündür. Bunlardan birine göre haber-i vâhid ancak zan manasında tahmini ilim ifade etmektedir. Zâhirîlerin de içinde yer aldığı bir başka grup âlime göre haber-i vâhidler kesin ilim ifade eder. Diğer bir kısım âlime göre ise haber-i vâhidler ancak bir karîne ile desteklendiğinde kesin ilim ifade eder. Nitekim Âmidî'ye göre karineyle desteklenmiş haber-i vâhid kesin ilim gerektirir.²⁴ Bunların dışında kalan bir kısım âlime göre ise bu tür haberler hiç bir şekilde ilim ifade etmez. Haber-i vâhidin delil olduğunu savunanlar, görüşlerini desteklemek için Kur'ân, sünnet ve icmâ'dan şu delilleri zikrederler:

²⁰ Yavuz, "Haber", (Erişim 05 Aralık 2021).

²¹ Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Seh es-Serahsî, *Usûlu's-Serahsî* (Beyrut: Dâru Kutubi'l-İlmiyye, 1414/1993), 1/291-292; H. Yunus Apaydın, "Meşhur", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 24 Nisan 2022).

²² Zübeyde Özben Dokak, *Maverânnehir Hanefî Usûlünde Sünnet* (İstanbul: İfav, 202), 117.

²³ Şirâzî, *Lüma'*, 153; Ebû Abdurrahman el-Kâdî Burhûn, *Haberu'l-vâhid fî teşrî'i'l-İslâmî ve huciyetuh*, (Kahire: Mektebetu't-Turasi'l-İslâmî, 1419/1999), 1/149-151; Yavuz, "Haber", (Erişim 05 Aralık 2021).

²⁴ Ali b. Muhammed el-Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, (Riyad: Dâru's-Samî'i, 1424/2003), 2/43-44; Talip Türçan, *Haber-i Vâhidlerin Hadd Cezaları Bakımından Kaynak Olma Değeri, İslâmi Araştırmalar Dergisi*, 15/4 (2002), 574.

1.1.1. Kur'ân'dan Deliller

a. “فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين”²⁵ âyetinde geçen “firka” lafzı “üç ve daha fazlası”nı ifade için kullanılan bir isimdir. “Tâife” sözcüğüyle kastedilenler ise “firka”nın bir parçasıdır. “Tâife”nin belirttiği sayıyla ilgili olarak, “bir”, “iki”, “üç” vb şeklinde değişik görüşler ileri sürülmüştür.²⁶ Ancak bu hususta dikkat çekici olan nokta, “taife” kelimesinin geçtiği birçok âyetin²⁷ yorumunda bir haberin kabul edilebilmesi için râvi sayısının, tevâtür derecesinde olmasını kimse iddia etmemiştir.

Serahsî (ö. 571/1176), “tâife” lafzının yorumunda “bir ve daha fazlası” görüşünü tercih etmektedir.²⁸ Nitekim “وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما” âyetinin sebeb-i nüzûlüne göre “tâifetâni” kelimesinden kastolunanın “iki kişi” olduğu nakledilmektedir. Ayrıca âyetin siyakında da sözkonusu duruma işaret edilmektedir. Zira âyetin devamında “بينهم” denilmemiş bunun yerine “فاصلحوا بينهما” ifadesi kullanılmıştır.²⁹

b. “يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك”³⁰ âyetinde Allah, Hz. Peygamber’e kendisine indirilenlerin tamamını bütün insanlara tebliğ etmesini buyurmuştur. Eğer bir kişinin naklettiği haber makbul olmasaydı, İslam’ın insanların tümüne tebliği söz konusu olamayacaktı. Dolayısıyla Hz. Peygamber’in insanlara sözlü olarak hitap etmesine gerek kalmayacaktı. Halbuki Hz. Peygamber’in tebliğ görevini en mükemmel şekilde yaptığı kabul edilmektedir.³¹

c. “فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون”³² âyetinde, hakkında bilgi sahibi olunmayan meselelerin ehl-i zikre yani âlimlere sorulması gerektiğine işaret edilmektedir. Ayrıca bu âyette soru sorulması istenilenlerin müctehit âlimlerle sınırlı olmadığı da belirtilmektedir.³³

d. “يا ايها الذين امنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على انفسكم”³⁴ âyetinin ifadesine göre Hz. Peygamber’den duyduğunu olduğu gibi aktaran kimse, hakka riayet etmiş ve Allah için şahitlikte bulunmuş demektir. Bu nedenle haberi işittiği şekliyle nakletmek o kişi

²⁵ et-Tevbe, 9/122.

²⁶ Serahsî, *Usûl*, 1/322; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/541.

²⁷ en-Nûr, 24/2 ; el-Hucurât, 49/9.

²⁸ Serahsî, *Usûl*, 1/322; Alâüddîn Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, (Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1418/1997), 2/541.

²⁹ Serahsî, *Usûl*, 1/322; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/541.

³⁰ el-Mâide, 5/67.

³¹ Ahmed b. Mahmûd Albülvehhâb eş-Şenkîti, *Haberu'l-Vâhid ve Hucciyetuh*, (Medine: el-Câmi'atu'l-İslâmiyye, 1422/2002), 231.

³² en-Nahl, 16/43.

³³ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/541.

³⁴ en-Nisâ, 4/135.

açısından zorunludur. Şayet o kimsenin duyduklarının nakli gerekli ise aktardıklarının da kabulü zorunlu demektir.³⁵

e. " واذا اخذ الله ميثاق الذين اتوا الكتاب لتبينه للناس³⁷ " ve " ان الذين يكتُمون ما انزلنا من البينات " ³⁶ âyetlerinin yorumunda Hanefî usûlcü Serahsî, "Allah, bu iki âyette toplumun her bireyine kendilerine indirileni gizlemeyi yasaklamakta ve onlara bildirilen hakkı açıklamayı da emretmektedir."³⁸ Dolayısıyla din hususunda bildirilen emir ve yasakların işitildiği gibi aktarılması ve kendilerine haberin nakledildiği kimselerin de bu haberlere riayet etmesi gerekmektedir.³⁹

1.1.2. Sünnetten Deliller

a. Abdullah b. Dînâr'ın İbn Ömer'den naklettiğine göre: "İnsanlar, sabah namazını Kubâ mescidinde eda ederken, biri çıkıp gelir ve onlara 'Allah'ın Resûlü'ne Kur'ân'dan bir âyet indirildi. Söz konusu âyet, kıblenin değiştirilmesini emretmektedir." der. Bunun üzerine mescittekiler, Şam tarafına doğru yönelip namazlarını kılıyorken Kabe'ye doğru dönerler."⁴⁰ Kubâ'da namaz kılanlar, Ensar'ın hem ileri gelenlerinden hem de fakihlerindendir. Onların, Allah'ın kendilerine emrettiği kibleye yönelmiş durumda namaz kılıyorlarken itibar edebilecekleri kesin bir delil bulunmadıkça yönlerini değiştirmeleri de mümkün görünmemektedir. Zira onlar o esnada ne Hz. Peygamber'i görmüşler ne de kıblenin değiştirildiğini bildiren herhangi bir âyeti haber almışlardı. Sadece güvenilir bir şahıs tarafından nakledilen haberi esas alarak, önceden kendilerine bildirilmiş olan bir yönden diğer tarafa yönelmişlerdir.⁴¹

b. Bir diğer rivayete göre "Ebû Talhâ, Ebû 'Ubeyde b. el-Cerrâh ve Ubeyy b. Ka'b ile beraber üzüm ve hurmadan yapılmış içki içerken biri çıkageldi ve içki içmenin yasaklandığını haber verdi. Bunun üzerine Ebû Talhâ 'Kalk ey Enes! Şu içki küplerinin tümünü kır!' dedi. Ben de kırılıncaya kadar dibeklerin alt kısımlarına vurdum."⁴² Haberde de aktarıldığı gibi ne Ebû Talhâ ne de orada bulunan diğerleri, "Hz. Peygamber ile bir araya gelip sözkonusu yasağı ondan işitmedikçe içki bize helaldir" ya da "mezkûr yasak kalabalık bir topluluk tarafından nakledilmediği sürece biz bu haberi kabul etmeyiz" dememişlerdir.⁴³

³⁵ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/541.

³⁶ el-Bakara, 2/159.

³⁷ Âl-i İmrân, 3/187.

³⁸ Serahsî, *Usûl*, 1/372.

³⁹ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/541.

⁴⁰ Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmi'u's-sahîh*, (Riyad: Beytü'l-Efkâri'd-Devliyye, 1419/1998), "el-Mesâcid", 13.

⁴¹ Serahsî, *Usûl*, 1/322; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/545.

⁴² Müslim, "el-Eşribe", 9.

⁴³ Şenkîti, *Haberü'l-vâhid*, 237.

c. Başka bir rivayette Amr b. Süleym ez-Zerkâ'nın annesi şunları aktarmaktadır: "Biz Minâ'da iken aniden Ali (r.a) bir devenin üzerinde çıkageldi ve 'Resûlullah, bu günlerde yiyiniz içiniz, hiçbiriniz oruç tutmasın! diyor.' şeklinde sesleniyordu. Orda bulunan insanlar da Ali (r.a) henüz devesinin üzerinde iken onun sözüne tabi oldular."⁴⁴

d. Hz. Peygamber'in risaletini tebliğ etmeleri, kendisine indirilen emir ve yasakları bildirmeleri, hukuku icra etmeleri ve hükümleri uygulamaları maksadıyla değişik beldelere elçi, yönetici, emir ve kâdılar gönderdiği tevâtür düzeyinde bilinmektedir. Kendilerine gönderilen kimselere iletilen mesaj, emir ve yasaklar genelde bir kişi tarafından nakledilmekteydi. Ayrıca tebliğ, emir ve yasaklarla muhatap olan kimselerin de bu kişileri, kabule şayan buldukları aktarılmaktadır. Aksi durumda elçi, yönetici vs. göndermenin hiçbir manası olmazdı. Örneğin Hz. Peygamber'in Ebû Bekir'i (r.a), hicretin dokuzuncu yılında hac emiri olarak tayini, Ali'yi (r.a) ganimetlerin taksimi ve gelirin beşte birini beytülmâle tahsisini sağlamak amacıyla Yemen'e emir olarak göndermesi gibi birçok bireysel/ferdî görevlendirmeleri bulunmaktadır. Şayet bir kişinin verdiği haber geçerli olmasaydı bu tür görevlendirmelerin yapılmaması icap ederdi. Dolayısıyla haber-i vâhidle amel etmek Hz. Peygamber'in uygulamalarıyla da uyumludur.⁴⁵

1.1.3. İcmâdan Deliller

Birçok meselede aktarıldığı gibi haber-i vâhidle amel hususunda sahabenin icmâ' ettikleri nakledilmektedir. Örneğin Ebû Bekir (r.a), ninenin mirastan yararlanması hususunda kendi görüşünden dönüp ona 1/6 oranında pay verilmesiyle ilgili Muğire b. Şu'be ve Muhammed b. Mesleme'nin naklettiği haberle amel etmiştir.⁴⁶ Başka bir misalde ise Ömer (r.a) Mecûsilerden cizye alınmasına dair Abdurrahman b. 'Avf'ın aktardığı haberle amel etmiştir.⁴⁷ Ayrıca o, cenînin diyeti meselesinde de Hamel b. Mâlik'in rivayet ettiği habere göre uygulamada bulunmuştur.⁴⁸ Bir diğer örnekte ise Osman (r.a) "Nebi'nin (s.a.s), kocası öldürüldüğünde iddetini tamamlayıncaya kadar kendisine kocasının evinde kalmasını emrettiğini" aktaran Ebû Sa'îd el-Hudrî'nin kız kardeşi Furey'a bt. Mâlik tarafından nakledilen haberle amel etmiştir.⁴⁹ Bu konuda verdiğimiz örneklerin dışında birçok misal zikretmek mümkündür.⁵⁰

⁴⁴ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1416/1995.), 2/11 (No. 567).

⁴⁵ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/542-543; Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah ez-Zerkeşi, *Bahru'l-Muhît fi usûli'l-fikh* (b.y.: y.y., ts.), 4/259.

⁴⁶ Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Süre et-Tirmizî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. İbrahim 'Atve 'Avde, (Mısır: Mektebetu Mustafa el-Bâbiy el-Celiy, 1382/1962), "Kitâbu'l-Ferâid", 10 (No. 2100); Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/544.

⁴⁷ Ebû Davud Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünenu Ebî Davud*, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabiy,), "el-Harâc", 31 (No. 3045).

⁴⁸ Ebû Davud, "ed-Diyât", 21 (No. 4574).

⁴⁹ Ebû Davud, "et-Talâk", 44 (No. 2302).

⁵⁰ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/543-544.

Sahabe dışında tâbiîn büyüklerinden Mesrûk (ö. 63/683), Ali b. el-Huseyn (ö. 94/712), Sa'îd b. Cübeyr (ö. 94/713), Sa'îd b. el-Müseyyeb (ö. 94/713), Ebû Seleme b. Abdurrahman (ö. 94/712-13), Hârice b. Zeyd (ö. 100/718-19), 'Atâ b. Yesâr (ö. 103/721), eş-Şa'bî (ö. 104/722), Tâvûs (ö. 106/725), Süleyman b. Yesâr (ö. 107/725) ve İbn Sîrîn (ö. 110/729) gibi alimler de haber-i vâhid konusunda sahabenin yolunu takip etmişlerdir. Ayrıca tâbiînden sonraki fakihlerin de benzer metodu izlediklerini söylemek yanlış olmayacaktır.⁵¹

Haber-i vâhidin hangi meselelerde delil olabileceği hususunda ihtilaf bulunmaktadır. Söz konusu haberlerin amelî konularda dayanak olarak kullanılabilmesinde büyük oranda görüş birliği bulunduğunu söylemek mümkündür.⁵² Aslında haber-i vâhidin kabulüyle ilgili ileri sürülen şartların genelde onun tespiti açısından ihtiyatlı davranıldığı göstermektedir. Haber-i vâhidin itikâdî meselelerde kanıt olarak kullanılıp kullanılmayacağı hususunda ise görüş ayrılığı bulunmaktadır. Sahabe döneminden itibaren birçok âlimin haber-i vâhidleri akaid konularında delil olarak kullandığı aktarılmaktadır.⁵³ Âmidî (ö. 631/1233) gibi usûlcüler karinelerle teyid edilmiş haber-i vâhidlerin mezkûr konuda delil olabileceğini kabul ederken, Zerkeşî (ö. 794/1392) ise meseleyle ilgili haberlerin genelinden/toplamından faydalandığı için haber-i vâhidin kesin bilgi gerektiren akaid konularında delil olarak kullanılabilmesinde ileri sürmektedir.⁵⁴

1.2. Haber-i Vâhidin Kabul Şartları

Zannî delil olması ve râvilerin yanılma ihtimalinden dolayı haber-i vâhidin doğruluğunun tespiti ile ilgili bir takım şartlar ileri sürülmüştür. Bunların bir kısmı haberi nakleden râvilerle ilgiliyken diğer bir kısmı ise onun metniyle alakalıdır. Âlimlerin çoğu ilke olarak güvenilir ve âdil bir râvinin aktardığı haber-i vâhidi delil olarak kabul etmekle beraber haberin Kur'ân'ın muhkem nassına, mütevâtir habere, icmâ'a, selim aklın verilerine, tarihen sabit olaylara, tecrübe ve müşahedeye dayalı bilgiye aykırı olmaması gerektiğini ileri sürmüşlerdir.⁵⁵ Haberi aktaran râvinin güvenilir, adil, müslüman, akıllı ve manayla rivayet edecekse âlim olması, haberin sıhhat açısından râvide aranan şartların bir kısmıdır. Mezkûr vasıflardan birinin eksikliği ya da yetersizliği haberin kabulünde tereddüde yol açar. Bahsi geçen şartların yanı sıra her ne kadar Hanefî

⁵¹ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/545-547.

⁵² Buğda, "Fıkıh Usûlü Disiplininde Âhâd Haberin Bilgi ve Delil Değeri", 366.

⁵³ Serahsî, *Usûl*, 1/329-330; Ebû Abdurrahman el-Kâdî Berhûn, *Haberü'l-vâhid fi teşrî'l-İslamî ve hüciyettuh*, (Kahire: Mektebü't-Türasi'l-İslamiy, 1419/1999), 1/351.

⁵⁴ Zerkeşî, *Bahru'l-muhît*, 4/262.

⁵⁵ Cessâs, *Füsûl*, 3/113-114; Zerkeşî, 4/342; Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, 432-434; Lahdar Lahdârî, *Teârudu'l-kıyas maa' haberi'l-vâhid ve eseruhu fi'l-fikhi'l-İslamî* (Daru İbn Hazm, 1427/2006), 53-60.

mezhebinin kurucu imamlarından farklı rivayetler bulunsa da İsa b. Ebân (ö. 221/836) gibi Hanefî usûlcüler bazı haber-i vâhidlerin kabulünde râvinin fakih olmasını şart koşar.

Haber-i vâhidin sıhhati konusunda İmam Mâlik, haberin Medine ehlinin ameline ters düşmemesini şart koşmaktadır. Ona göre Medine'deki uygulamaya muhalif olan haber-i vâhidlerin Hz. Peygamber'e nisbeti sahih değildir. İmam Mâlik, bu şartın gerekçesi olarak onların amelinin bin kişinin bin kişiden rivayeti olduğunu söyler. Söz konusu nedenden dolayı Medinelilerin ameline aykırı görünen haber-i vâhid aslında meşhûr rivayete aykırı düşmüş sayılacağından ona itibar edilmez. Haberinin sıhhati konusunda Hanefîler nakledilen haberin umûmu'l-belvâya aykırı olmamasını şart koşmaktadırlar. Onlara göre bu tür haberlerden çoğunluğun bilgi sahibi olması gerektiğinden onların bilgisinin aksi yönde aktarılan haber kabul edilmez.⁵⁶

1.3. Haber-i Vâhidin Bilgi Değeri

Âlimlerin çoğu özellikle ehl-i sünnet bilginleri haber-i vâhidle amel edilebileceği konusunda görüş birliği içerisindeyler. Fakat haber-i vâhidin ifade ettiği bilgi değeri hususunda bahsi geçen âlimler farklı düşünmektedirler. Bunlardan bir kısmına göre haber-i vâhid kesin bilgi ifade ederken bazılarına göre zannî bilgiye delâlet etmektedir. İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) aktardığına göre Hüseyin b. Ali el-Kerâbisî (ö. 248/862), Haris b. Esed el-Muhâsibî (ö. 243/857), Davud Zâhirî (ö. 270/884), İbn Huveymindâd (ö. 400/1010), bazı ehl-i hadis bilginleri ve aktarılan bir rivayete göre Ahmed b. Hanbel haber-i vâhidin kesin ilim ifade ettiği kanaatinde olan âlimlerden bazılarıdır.⁵⁷ İbn Huveymindâd'dan İmam Mâlik'in de bu görüşte olduğu yönünde bir nakil bulunsa da fikhî tercihleri ve Mâlikî fakih ve usûlcülerin rivayetleri incelendiğinde bu isnadın yanlış olduğu söylenebilir. Ayrıca Zerkeşî, Muhâsibî'nin de nispet edilen görüşün aksine bir kanaate sahip olduğunu iddia etmektedir.⁵⁸

Haber-i vâhidin kesin bilgi ifade ettiğini iddia eden âlimlerin görüşlerine dayanak olarak ileri sürdükleri deliller arasında şunlar bulunmaktadır:

a. Dinî meselelerle alakalı olarak Hz. Peygamber'in sözlerinin tamamı Allah tarafından bildirilen bir vahiydir. Allah da Kur'ân'da, gönderdiği vahyi koruyacağını belirtmiştir.⁵⁹ Allah'ın koruması altında olması hasebiyle vahiyden bir şeyin

⁵⁶ Semerkandî, *Mîzânu'l-usûl*, 434; Sadrettin Buğda, "Cumhurun Haber-i Vâhid Çerçevesinde Umûmu'l-Belvâya İlişkin Değerlendirmeleri", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2021), 205-206.

⁵⁷ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/539-540; Zerkeşî, *Bahru'l-muhît*, 4/262; Semerkandî, *Mîzânu'l-usûl*, 448-450; Buğda, "Fıkıh Usûlü Disiplininde Âhâd Haberinin Bilgi ve Delil Değeri", 363; Tacettin Çetintürk, "Mezheplerin Haber-i Vâhid İle Amel Etmek İçin Benimsedikleri Şartlar Ve Bu Şartların Hükümlere Etkisi -Kitâbu'l-Cenâiz Özelinde-", *Van İlahiyat Dergisi*, 9/15 (Aralık 2021), 64-65.

⁵⁸ Zerkeşî, *Bahru'l-muhît*, 4/262.

⁵⁹ el-Hicr, 15/9.

kaybolmayacağı veya tahrif edilemeyeceği kesindir. Aynı durum vahye dayalı Hz. Peygamber'in sözleri için de söz konusudur.⁶⁰

b. Sözkonusu görüşü savunan âlimlere göre şayet haber-i vâhid, kesin bilgi ifade etmeyip içinde vehim, hata ve yalan barındırıyor olsa böyle bir delille amel edilmesi caiz olmazdı. Zira bahsi geçen durumda Allah ve Rasûlü, meşrû kılmadıkları halde hükümlerin onlara isnadı sözkonusu olmuş olurdu ki bu da doğru bir yöntem olmazdı. Halbuki Allah kesin bir şekilde batıl, hata ihtimali bulunan ve yalancılardan usûl olarak belirlediği bir delile göre amel edilmesini zorunlu kılmamıştır. Bahsi geçen nedenden dolayı haber-i vâhidin kesin bilgiye delâlet ettiği doğrudur.⁶¹

c. Allah, Hz. Peygamber'e ulaşınca kadar kesintisiz bir biçimde güvenilir râvilerin aktardıkları âhâd haberle amel etmeyi müslümanlara farz kılmış, dini meselelerle alakalı olarak zanna dayanmayı veya bilgi sahibi olmadan hüküm vermeyi yasaklamıştır.⁶² Şayet delil olarak kabul gören haberde; yalan, hata ve vehim ihtimali bulunsaydı bu durumda Allah bilgi sahibi olmadan bir şey hakkında konuşmayı emretmiş olurdu ki bu muhaldir.⁶³

d. Hz. Peygamber, dinin tebliği konusunda korunmuştur⁶⁴ ve bu husus kıyamete kadar da devam edecektir. Sözkonusu tebliğ, onun döneminde yaşamış kimselere nasıl yapılmışsa bize de benzer şekilde yapılmaktadır. Bu nedenle din konusunda, Hz. Peygamber'e ulaşınca kadar güvenilir râvilerin kesintisiz bir biçimde birbirlerinden naklettikleri ne varsa hatadan korunmuştur ve sonraki nesiller için kesin bilgi ifade etmektedir.⁶⁵

Fakih ve usûlcülerin cumhûru, bahsi geçen âlimlerin aksine haber-i vâhidin kesin değil de zannî bilgi ifade ettiği görüşünde birleşmektedirler. ⁶⁶ Bu düşüncüyü paylaşan âlimlerin dayandıkları deliller ise şunlardır:

a. Eğer, haber-i vâhid kesin bilgi ifade etseydi, mütevâtir haberlerin gerektirdiği gibi, haberlerin tamamı kati bilgi ifade etmeliydi. Ayrıca haberi nakledenlerin ayırtedici özelliklerinin farklılığı da haberin sıhhati konusunda etkili olmamalıydı. Örneğin bu

⁶⁰ Hassân b. Muhammed Huseyn Felembân, *Haberu'l-vâhid izâ hâlefe 'amel-i ehli'l-Medîne Dirâseten ve Tatbiken*, (İmârât: Dâru'l-Buhûs li'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye ve İhyâi't-Turâs, 1421/2000), 48-50.

⁶¹ Felembân, *Haberu'l-vâhid izâ hâlefe 'amel-i ehli'l-Medîne*, 48-50.

⁶² el-A'râf, 7/33, Yûnus, 10/36.

⁶³ Felembân, *Haberu'l-vâhid izâ hâlefe 'amel-i ehli'l-Medîne*, 48-50.

⁶⁴ el-Mâide, 5/67.

⁶⁵ Felembân, *Haberu'l-vâhid izâ hâlefe 'amel-i ehli'l-Medîne*, 48-50.

⁶⁶ Abdulaziz el-Buhâri, *Keşfu'l-esrâr*, 2/538; Felembân, *Haberu'l-vâhid izâ hâlefe 'amel-i Ehli'l-Medîne*, 46-50; Yavuz Gönan, Hanefî Âlimlerine Göre Haber-i Vâhid, *Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Bursa 2010, 179-180..

durumda çocukla yetişkinlerin, kafirle Müslümanların, âdil kimselerle fasık kişilerin naklettikleri haberlerin aynı değere sahip olmaları gerekirdi.⁶⁷

b. Peygamberler, insanlara elçilik davalarını ilan ettikleri vakit bundan haberdar olanlarda ilim meydana gelmeli ve peygamberler iddialarını ispat için mucize ve delil izhar etmemeliydiler. Dolayısıyla Hz. Peygamber, bir gece Mescid-i Aksâ'ya ve oradan da göğe yükseldiğini bildirdiğinde inasanlardan hiç kimse onu inkara meyletmemeliydi.⁶⁸

c. Şayet haber-i vâhid kesin bilgi ifade etseydi hakkında haber bulunan bir konuda âlimler ihtilafa düşmekten uzak durmalıydılar.⁶⁹

d. Haber-i vâhid, mütevâtir haberle çelişmemeli ve derece olarak ondan sonraya bırakılmamalıydı.⁷⁰

2. Kıyas ve Kıyasın Kabul Şartları

Sözlükte kıyas kelimesi “takdir, ölçme, şiddet ve eşitlik” mânalarına gelmektedir.⁷¹ Sözlük manasıyla uyumlu bir biçimde terim olarak kıyas dil, mantık ve fıkıh ilimlerinin her birinde o alanın muhtevasına uygun şekilde tanımlanmıştır. Dille alakalı ilimlerden sarf ve nahivde kıyas, tümevarım yöntemiyle elde edilen ölçüye denirken, mantıkta ise doğruluğu tartışmasız kabul edilen en az iki mukaddimededen zorunlu bir biçimde üçüncü bir önermeye ulaştıran akıl yürütmeyi ifade eder.⁷² Fıkıh usûlünde kıyası tanımlamanın zorluğuna dikkat çeken Cüveynî (ö. 478/1085), doğruya en yakın tanımın Bakıllânî'ninki (ö. 403/1013) olduğunu söyler.⁷³ Buna göre kıyası, “Bir hükmün ispatı ya da nefyi için aralarındaki ortak bir durumdan dolayı bilinenin bilenene hamli.” biçiminde açıklanmaya çalışılır. İstilâhî olarak kıyasın tanımlanmasının güçlüğü sebebiyle Serahsî ve Pezdevî (ö. 482/1089) gibi usûlcüler tanım yerine kıyasın şart, rükün ve vasfın geçişliliği gibi özelliklerini zikrederek konuyu açıklamışlar.⁷⁴ Bahsi geçen nedenden dolayı kıyas daha sonraları “aralarındaki ortak vasfa veya benzerliğe binaen, hakkında açık hüküm bulunmayan bir meselenin hükmünü, hükmü açıkça belirtilen meseleye göre belirlemek” biçiminde ifade edilmiştir.⁷⁵ Ayrıca fıkıh eserlerinde kıyas kavramı, “salt düşünme, doğruya ulaştıran delil” ve birçok istidlâl türünü belirtmek için kullanıldığı gibi

⁶⁷ Felembân, *Haberu'l-vâhid izâ hâlefe 'amel-i Ehli'l-Medîne*, 50-52.

⁶⁸ Felembân, *Haberu'l-vâhid izâ hâlefe 'amel-i Ehli'l-Medîne*, 50-52.

⁶⁹ Felembân, *Haberu'l-vâhid izâ hâlefe 'amel-i Ehli'l-Medîne*, 50-52.

⁷⁰ Felembân, *Haberu'l-vâhid izâ hâlefe 'amel-i Ehli'l-Medîne*, 50-52.

⁷¹ Ebu'l-Fadl Cemaluddîn Muhammed b. Mükrim b. Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Şadr, ts.), “Kys”, 6/187.

⁷² H. Yunus Apaydın, “Kıyas (Fıkıh)”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (Erişim 05 Aralık 2021).

⁷³ İmamü'l-Haremeyn Ebu'l-Meâllî Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf el-Cüveynî, *el-Burhân*, thk. Abdulazim ed-Dîb (1399), 2/745.

⁷⁴ Serahsî, *Usûl*, 2/143.

⁷⁵ Apaydın, “Kıyas (Fıkıh)”, (Erişim 05 Aralık 2021).

re'y, şer'iatın içeriği akılla kavranabilen ve ta'lil edilebilen kısmı ve genel ilke manasında da kullanılmaktadır.⁷⁶

Debûsî'ye (ö.430/1039) göre sahih kıyasın oluşması için şu şartlara sahip olması gerekir: a- Asılda bulunan hüküm başka bir nass tarafından ona has kılınmış olmamalıdır. b- Aslın içerdiği hüküm genel kaideye uygun olmalı ve ona aykırılık arz etmemelidir. c- Nassta bulunan şer'î hüküm, değişime uğramadan olduğu gibi fer'e geçmelidir. d- Asılda mevcut olan hüküm ta'lilden sonra da ta'lil işleminden önceki gibi kalmaya devam etmelidir.⁷⁷

2.1. Kıyasın Bilgi Değeri

Fıkıh usûlünde hüküm, mükellefin fiillerine yönelik şârî'in hitâbı ya da hitâbın eseri biçiminde tanımlanmaktadır.⁷⁸ Bu nedenle hükme ya haber ya da istinbât vasıtasıyla ulaşılır. Hükme ulaştıran bu yollardan her birinden elde edilen bilginin değeri farklı olmaktadır. İmam Şâfiî (ö. 204/920) delillerle ulaşılan bilginin değerini ikiye ayırmıştır. Ona göre sübût ve delâleti kesin olan nasslarla elde edilen hüküm "zahir ve batında hak olan hükümdür" ve bu tür hükümler kesin bilgi ifade ederler. Diğeri de ya sübût ve delâleti kat'i olmayıp zannî olan nasslarla ya da icmâ ve kıyasla ulaşılan hükümlerdir bunlar "zahirde hak olan hüküm" olduğundan zorunlu ilim oluşturmaz.⁷⁹ Benzer şekilde Cessâs (ö.370/980) ve Debûsî gibi âlimler de delilleri, bilgi değeri açısından ikiye ayırıp onları kesin bilgiye veya zann-ı gâlibe ulaştıranlar şeklinde belirtmişlerdir. Onlara göre, birinci çeşit deliller kesin bilgiye, ikinci tür ise re'y-i gâlibe ve zannı ekbere ulaştırmaktadır. Cessâs re'y-i gâlib ve zann-ı ekber diye belirttiği bilgiye ulaştıran delilleri icthad kavramı altında toplamış kıyası da bunların arasında zikretmiştir.⁸⁰

Nassların metinlerindeki ifade ve işaretler her zaman aynı seviyede olmadıklarından ulaşılan hükümlerin bilgi değeri de çoğu zaman farklı olmuştur. Nasslardan istinbat yoluyla elde edilen hükümlerin bilgi değeri çoğunlukla zan olarak kabul edildiği halde, sözkonusu zan her vakit aynı düzeyde görülmemiştir. Delâletin açıklık ve kapalılık durumuna bağlı olarak, farklı destekleyici unsurların yardımıyla zann-ı galiple ulaşılan manalar olduğu gibi düşük ve zayıf seviyede tespit edilen anlamlar da bulunmaktadır. Dolayısıyla karineler çoğaldıkça zannî mananın kat'îliğe olan yakınlığı da artmaktadır.

⁷⁶ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/395-398; Rifat Yıldız, "Kıyas İşleminde Teâruz ve Tercih" *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 12 / 1 (Haziran 2021), 12-13.

⁷⁷ Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer İsa ed-Debûsî, *Takvîmu'l-edille fi usûli'l-fikh*, (Beyrut: Dâru Kütubi'l-İlmiyye, 1421/2001), 279.

⁷⁸ Âmidî, *el-İhkâm*, 1/122.

⁷⁹ Muhammed İdris Şâfiî, *er-Risale*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, (Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, ts.), 478-479

⁸⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, 4/9-11; Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 272.

Genelde hakkında nass bulunmayan meselelerde şer'î hükmü elde etme yollarının en yaygın ve önemlilerinden biri görülen kıyasın bilgi değeri, çoğunlukla zann-ı gâlip olarak kabul edilmiştir. Fakat İsnevî gibi bazı Şâfiî usûlcüler, dayandığı mukaddimelerin derecelerine göre kıyası katagorize ederek onun kat'î ya da zannî olabileceğini belirtirler. Bahsi geçen anlayışa göre; kıyası meydana getiren iki öncülde hükmün illetinin tespiti ve bunun fer'de bulunuyor olduğunun bilinmesi durumunda oluşan kıyas kesin olur. Ayrıca sözkonusu iki öncülde biri veya ikisi zannî olduğunda kıyas zannî kabul edilir.⁸¹ Aslında bu görüş dikkatlice incelendiğinde iki öncülün kat'îliğiyle kıyasta oluşan kat'îlik, onun bilgi değerinde olmayıp, illetin asıl ve fer'de tespitiyle ilgili kat'îliktir. Bu nedenle söz konusu durumun kıyasın bilgi değerine etkisi mevzubahis değildir. İsnevî'nin (ö. 772/1370) de belirttiği gibi iki öncülü kesin bir biçimde bilinen kıyas yoluyla hükümlere ulaşılsa ve bunlar kesin kıyas olarak isimlendirilse de aslında bunlar vasıtasıyla ulaşılan hüküm, müctehidin faaliyetiyle elde edildiğinden yine de zannîdir.⁸²

3. Haber-i Vâhidin Kıyasa Çelişme Meselesi

Sünnetin delil olma hususu genelde haber-i vâhidin hüccet oluşuyla bağlantılıdır. Zira sünnetin çoğu haber-i vâhid yoluyla gelmektedir. Bu nedenle haber-i vâhidin delil olarak reddi durumunda sünnetin çoğunun terki sözkonusu olmaktadır.⁸³ Ebû Hanife (ö. 150/767), İmam Mâlik, İmam Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) gibi âlimlerin çoğunluğuna göre haber-i vâhid şer'î bir delildir.⁸⁴ Ancak haber-i vâhidin kıyasa çelişmesi durumunda hangi delilinin öncellenip baz alınacağı konusunda âlimler arasında ihtilaf bulunmaktadır. Bu görüş ayrılıklarının sonucu olarak da fürû meselelerin birçoğunda farklı hükümlere varılmıştır. Ebû Hanife, İmam Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'in de yer aldığı âlimlerin çoğunluğuna göre haber-i vâhidle kıyasın çelişmesi durumunda öncelik haber-i vâhide verilir.⁸⁵ Birkaç farklı uygulamaları bulunsa da kıyasın, haber-i vâhid delilinden öncelikli olduğunu savunan âlimlerin önde gelenlerinden biri olarak İmam Mâlik zikredilebilir. Ona göre amel hususunda kıyas, haber-i vahidden önceliklidir. Çünkü selefın kıyasın delil oluşu hususunda icmâ'ı bulunmaktadır. Ayrıca kitap, sünnet ve icmâ' delil olma yönünden haber-i vâhiden daha güçlüdür. Dolayısıyla icmâ' ile tespit edilmiş bir delil daha kuvvetlidir. Kıyasın haber-i vâhidle çelişmesi durumunda ravinin fakih olmaması halinde kıyasın öncelleneceği görüşü Ebû Hanife ve arkadaşlarına isnad edilse de aslında bu görüşün İsa b. Eban'a ait olduğunu söylemek mümkündür. Zira

81 Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *el-Mahsûl fî 'ilmi usûli'l-fikh*, thk. Taha Cabir Feyyâd el-'Alvânî. (Beyrut: Müessetü'r-Risâle, ts.), 5: 122-123.

82 Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen b. Alî el-Ümevî el-İsnevî, *Nihayetü's-sû'l fî şerhi'l-usûl*, (b.y: 'Âlemu'l-Kutub, ts.), 4/27.

83 Felebân, *Haberu'l-vâhid izâ hâlefe 'amel-i ehli'l-Medîne*, 37.

84 Şihâbüddîn Ebu'l-Abbas Ahmed b. İdrîs el-Karâfi, *Şerhu tenkîhu'l-füsûl*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1424/2004), 278.

85 Debûsî, *Te'sisu'n-nazar*, 99-103; Âmidî, *el-İhkâm*, 2/142.

Debûsî meseleyle ilgili birçok örnek zikrederek Ebû Hanife ve arkadaşları tarafından haber-i vâhidin kıyasa tercih edildiğini belirtmektedir.⁸⁶ İsa b. Ebân ise râvinin fakih olması durumunda haber-i vâhidi kıyasa tercih ederken aksi durumda kıyası haber-i vâhide öncelemektedir.⁸⁷

Haber-i vâhidin kabulü için râvinin fakih olma şartını ileri sürdüğü iddia edilen âlimlerden biri de İmam Mâlik'tir.⁸⁸ Karâfî'ye (ö. 684/1285) göre İmam Mâlik, fakih olmayan râvinin hata yapabilme olasılığı nedeniyle aktardığı rivayete ihtiyâtle yaklaşmaktadır.⁸⁹ Mâlikî âlimlerinden İbnü'l-Kassâr (ö. 397/1007), İbn Rüşd (ö. 520/1126) ve Karâfî'ye göre şayet bir meselede haber-i vâhid ile kıyas çelişir, araları uzlaştırılmaz ve onlarla aynı anda amel mümkün olmazsa, kıyas haber-i vâhide tercih edilir.⁹⁰

Haber-i vâhidin kıyasla teâruzu durumunda hangisinin tercih edilmesinin gerektiğiyle ilgili olarak Ebû'l-Hüseyin el-Basrî (ö. 436/1044), mutlak bir görüş belirtmeyip konuyla ilgili özetle şunları söylemektedir: "Şâyet haber-i vâhidle çelişen kıyasın illeti, kat'î bir nassa belirlenmiş ve haber de mezkûr kıyasın gereğini geçersiz kılıyorsa bu durumda kıyasın tercih edilmesinin gerekliliği hususunda herhangi bir görüş ayrılığı bulunmamaktadır. Zira illete göre nass olan, hüküm bakımından da nass gibidir. Bu durumda haber-i vâhidin söz konusu nassa aykırı olması uygun değildir. Eğer kıyasın illeti, kesin değil de zannî bir nasstan elde edilir ve o kıyasla haber-i vâhid arasında bir teâruz söz konusu olursa kıyas yerine haber-i vâhidle amel görüş birliğiyle, daha doğru olur. Çünkü bahsi geçen meselede haber-i vâhid sarîh bir biçimde hükme delâlet etmektedir. Diğer yandan kıyas işleminde tespit edilen illete delâlet eden haber ise dolaylı şekilde hükmü göstermektedir. Bu nedenle kıyasın illetinin, zannî bir asıldan istinbat edilmesi durumunda haber-i vâhidin tercih edilmesinin daha uygun olacağı hususunda görüş ayrılığı bulunmamaktadır."⁹¹

Kıyasla haber-i vâhidin çelişmesi durumunda hangisinin tercih edileceğiyle ilgili Âmidî, şöyle demektedir: "Bu konuda şöyle demek daha doğrudur: Bu durumda haber-i vâhidin metninin delâleti ya kesin ya da zannî olur. Şayet haberin metni kat'î olursa bu durumda kıyasın illeti için iki durum söz konusu olur ki illet ya nass yoluyla belirlenmiş

⁸⁶ Ebû Zeyd Ubeydullah Ömer b. İsa ed-Debûsî, *Te'sisu'n-nazar*, thk. Mustafa Muhammed el-Kabbânî (Beyrut: Dâru İbn Zeydûn, ts.), 99-103.

⁸⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, 3/129.

⁸⁸ Karâfî, *Şerhu tenkîhu'l-füsûl*, 288.

⁸⁹ Karâfî, *Şerhu tenkîhu'l-füsûl*, 288.

⁹⁰ Ebû Velid İbn Rüşd, *el-Beyân ve't-tahsîl*, (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslamî, 1408/1988), 17/604; Karâfî, *Şerhu tenkîhu'l-füsûl*, 301; Özdemir, "İmam Mâlik'in Metodolojisinde Haber-i Vâhidin Kaynak Değeri", 207.

⁹¹ Ebû'l-Hüseyin Muhammed b. Ali b. Tayyib el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed fi usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Hamidullah (Dımaşk: el-Ma'hedu'l-İlmiyyî el-Fransiyyî li'd-Dirâseti'l-'Arabiyye, 1385/1965), 2/202-203.

ya da istinbat edilmiştir. Eğer illet, nass vasıtasıyla tespit edilmişse biz, 'Kıyasın illetinin nass tarafından belirlenmiş olması onu kıyas olmaktan çıkarmaz.' deriz. Söz konusu durumda illeti belirleyen nass delâlet açısından ya haber-i vâhidle aynı ya ondan üst ya da alt düzeydedir. Şayet illeti belirleyen haber-i vâhidle aynı derecede olursa haberin tercih edilmesi daha uygun olur. Zira haber-i vâhidin hükme delâleti doğrudan, illetin nassa isnadı sebebiyle ise dolaylıdır. Eğer illetin dayandığı nass haberden daha alt düzeyde ise haberin hükme delâleti vasıtasız olduğundan onunla amel etmek evladır. Önceki iki durumun aksine illetin dayandığı nassın haber-i vâhiden daha güçlü bir delil olması halinde illetin fer'de mevcudiyeti ya kesin ya da zannîdir. Şayet illetin fer'de sübutu kesinse kıyas haber-i vâhide tercih edilir, illetin fer'de mevcudiyeti zannî ise zahir olan görüşe göre tevakkuf⁹² edilir. Zira nassın illete delâleti her ne kadar râcih olsa da hükme delâleti illet vasıtasıyla olduğunda dolaylıdır. Haber-i vâhidin hükme delâletiyse vasıtasızdır. Şayet illet istinbat edilen türden ise her durumda haber-i vâhid kıyasa tercih edilir. Bunun dayanağı da nass, icmâ' ve akıldır."⁹³

Yapılan nakillerden de anlaşıldığı gibi genel olarak İmam Mâlik'in aralarında teâruz olması durumunda kıyası haber-i vâhide tercih ettiği anlaşılmaktadır. Bu tutum haberin delil oluşundan değil tamamıyla onun sıhhatine yönelik ihtiyâttan kaynaklanmaktadır. Haber-i vâhidle kıyasın çelişmesi durumunda takip edilen başka bir yol da İmam Mâlik, İsa b. Ebân ve sonraki Hanefî fakih ve usûlcülerin yöntemidir. Onlara göre kıyasla haber arasında teâruz olur ve haberi aktaran râvi fakih olursa haber tercih edilir, râvi fakih olmazsa kıyas öncelenir. Söz konusu yöntemde râvinin fakih olmasına yönelik vurgu yapılarak tercihe gidilmiştir. Ebû'l-Hüseyn el-Basri ve Âmidî gibi usûlcülerin içinde yer aldığı bir kısım âlim, haberin metni ve kıyasın illetinin tespitiyle ilgili bir takım incelemeyle ancak bir sonuca varılabileceğini ifade etmişlerdir. Bahsi geçen âlimlere göre tespit edilen illetin dayandığı delil haber-i vâhiden daha güçlü olur ve illet nassla tespit edilirse kıyas haber-i vâhide tercih edilir.

3.1. Haber-i Vâhidin Kıyasa Takdim Edilmesini Uygun Görenlerin Gerekçeleri

Haber-i vâhidle kıyasın çelişmesi durumunda râvinin adil ve zabt ehli olması şartıyla haberin tercih edilmesi gerektiğini İmam Şâfiî, Ahmed b. Hanbel, hadis imamlarının çoğu, Ebû'l-Hasan el-Kerhî, tercih edilen görüşe göre Ebû Hanife gibi âlimler

⁹² Tevakkuf kelimesi sözlükte "durmak, beklemek" anlamındaki vakf kökünden türemiştir. Teâruz halinde olan delillerin arasındaki ihtilâfı gidermek amacıyla başvuru yollarından biridir. Kavram olarak tevakkuf, belirli yolla çelişkileri giderilemeyen iki delille de amel etmeyip bir tercih sebebi bulana kadar beklemek anlamına gelmektedir. Tevakkuf kavramına fıkıh usulünde delillerin teâruzu bölümünde yer verilmiştir. Delillerden birinin diğerine tercih edilemediği hallerde müctehid iki delilden istediğiyle amel eder ya da yeni bir delil bulununcaya kadar herhangi bir görüş açıklamaz. bk. Osman Demir, "Tevakkuf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 15 Şubat 2022).

⁹³ Âmidî, *el-İhkâm*, 2/142-143.

savunmaktadırlar.⁹⁴ Haber-i vâhidin kıyasa göre öncelikli delil oluşunu kabul eden âlimler görüşlerini teyit etmek amacıyla birçok delil ileri sürmektedirler. Bunlardan bir kısmı şunlardır:

a. Sözkonusu görüş sahiplerinin dayandığı delillerin ilki Hz. Peygamber'den rivayet edilen bir hadistir. Nakledildiğine göre Hz. Peygamber Muaz'ı (r.a) Yemen'e kadı olarak görevlendirdiğinde aralarında şöyle bir diyalog geçer: Hz. Peygamber 'Sana bir mesele geldiğinde neye göre hükmedeceksin?' diye sorduğunda Muaz 'Allah'ın kitabıyla' cevabını verir. Hz. Peygamber de 'Meselenin çözümünü onda bulamazsan neyle karar vereceksin?' dediğinde Muaz 'Allah'ın Resûlü'nün sünnetiyle' yanıtını verir. Daha sonra Hz. Peygamber 'şayet onda da gerekli hükmü bulamazsan neye göre karar vereceksin?' deyince Muaz 'kendi ictihadımla hükmederim' der."⁹⁵ Bu rivayette görüldüğü gibi Muaz (r.a) mütevâtir ve ahâd ayırımı yapmadan sünnetle ameli kıyastan önce zikretmiş, Hz. Peygamber de 'Allah'ın elçisinin elçisini Allah'ın ve Resûlü'nün razı olacağı hükme muvaffak kılan Allah'a hamdolsun.'" diyerek onu teyit etmiştir.⁹⁶

b. Haber-i vâhidi kıyasa tercih edenlerin gerekçelerinden biri sahabe icmâ'idır. Sahabe kendilerine rivayet edilen haber nedeniyle daha önce kendi görüşleriyle vermiş oldukları birçok hükümden geri adım atmışlardır. Nitekim Ebû Bekir (r.a) kendisine aktarılan bazı haberlerden dolayı kendi görüşüyle vermiş olduğu hükümden dönmüştür. Benzer şekilde Ömer (r.a) ceninin diyeti ve elin parmaklarının diyetlerinin eşitliğiyle ilgili varmış olduğu hükmü konuyla ilgili aktarılan haber vasıtasıyla terketmiştir.⁹⁷

⁹⁴ Muhammed Emin Emîr Pâdişah, *et-Teysîru't-tahrîr*, (Mekke: Dâru'l-Bâz, ts.), 3/116; Mustafa Saidhan, *Eserul ihtilâf fi'l-kavâ'idî'l-usûliyye fi'l-ihtilâfî'l-fukahâ*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1402/1982), 411-412. Gerçi bazı araştırmacılar tarafından Ebû Hanife'nin haber-i vâhidi kabul edilemez şaz hadislerden saydığı yönünde iddialar bulunsa da sözkonusu tezlerin gerçeği yansıtmadığını söylemek mümkündür. Zira Debûsî'nin de işaret ettiği gibi birçok konuda Ebû Hanife teâruz durumunda haber-i vâhidi kıyasa takdim ettiği görülmektedir. Ayrıca Ebû Hanifenin haber-i vâhidleri şaz kabul ettiği yönündeki iddialara dayanak olarak gösterilen kaynaklardaki lafızların yanlış tercüme edildiği görülmüştür. bk.. Ebû Yusuf Yakup b. İbrahim, er-Red 'alâ siyeri'l-Evzâî, (Mısır: Vekilu Lücneti İhyâi'l-Me'ârifî'n-Nu'mâniyye, ts.), 41-42; Ebû Abdullah Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, Kitâbu'l-asl, (Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1410/1990), 1/399; Debûsî, Tesisu'n-nazar, 99; İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebû Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1989), 147; Rıza Korkmazgöz, "Kelâm İlminde Haber-i Vâhidin Bilgi Ve Delil Değeri", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18 / 1 (Mayıs 2018), 235; Konuyla ilgili Memlükler dönemi Hanefî fakihlerinin farklı tutumları olduğuna dair iddia için bk. Bekir Karadağ, *Mısır Hanefîliği (Memlükler Dönemi Hanefî Fıkıh Düşüncesi)* (İstanbul: Astana Yayınları, 2020), 85-88.

⁹⁵ Tirmizî, "el-Ahkâm", 3 (No. 1327).

⁹⁶ Âmidî, el-İhkâm, 2/144.

⁹⁷ Ebû'l-Hüseyn Basrî, *Mu'temed*, 2/656-658; Serahsî, Usûl, 1/339; Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/552; Âmidî, el-İhkâm, 2/144.

c. Mezkûr görüş sahiplerinin dayandığı bir diğer delil ise haber-i vâhidin kıyas işlemiinde asıl olarak kullanılıyor olmasıdır. Onlara göre aslın fer' den dolayı terkedilmesi uygun değildir.⁹⁸

d. Söz konusu âlimlere göre haber-i vâhid bizzat Hz. Peygamber' den işitilen söz konumundadır. Bu nedenle haber-i vâhid delil olarak kıyastan daha evladır.⁹⁹

e. Konuya dayanak olan bir diğer gerekçeye göre haber-i vâhidle tespit edilen hüküm Hz. Peygamber' in sözüne istinat eder. Kıyasa varılan hüküm ise Hz. Peygamber' in sözüne aracı yoluyla dayanmaktadır.¹⁰⁰

f. Âmidî' ye göre haber-i vâhid delil olma açısından kıyastan daha ağır bastığından ve ayrıca zann-ı galip oluşturduğundan kıyasa tercih edilmelidir. Çünkü haber hususunda yapılan işlemlerin azlığı sebebiyle onda yapılan ictihatta ve onun rivayetinde hata ihtimali kıyasa göre daha azdır. Zira haber-i vâhidle ilgi ictihat râvinin adaleti, haberin hükme delâleti ve kendisiyle amel edilebilirliği gibi üç faaliyetin dışına çıkmamaktadır. Kıyas işlemiinde ise bahsi geçen işlemlere ek olarak kıyasın dayandığı aslın ta' lile uygun olup olmadığı, talile açıksa, uygun vasfın tespiti, bu da gerçekleşince vasıflar arası teâruz olup olmadığı gibi birçok işleme gerek duyulmaktadır. Haberinin tespiti hususunda üç işlemi gerçekleştirmek yeterli iken kıyas faaliyetinde yaklaşık altı-yedi aşamayı geçmek gerekmektedir. Haber-i vâhidin tespiti için gerekli üç işlemde hata yapma ihtimali kıyas için gerekli olan yedi işlemde daha azdır. Dolayısıyla haberin takdimi daha uygundur.¹⁰¹

g. Haber-i vâhidi kıyasa takdim edenlerin gerekçelerinden bir diğeri de Hz. Peygamber' in sözü olması itibariyle delil olma açısından haberin aslının kesinlik arzemesidir. Zira haber-i vâhid aslı itibariyle değil nakli itibariyle şüphe ve hata barındırmaktadır.¹⁰²

3.2. Kıyasın Takdim Edilmesini Uygun Görenlerin Gerekçeleri

Bir konuda haber-i vâhidle kıyasın çelişmesi durumunda kıyasın öncellenmesi gerektiği görüşüne sahip olan âlimler de kendi düşüncelerini teyit amacıyla birtakım gerekçeler ileri sürerler. Bahsi geçenlerin kendi anlayışlarını teyit amacıyla dayandıkları deliller şunlardır:

a. Gerekçelerden biri haber-i vâhidle kıyas çeliştiğinde şayet nakledilen haberin râvisi fakih değilse kıyas, habere takdim edilir. Zira haberlerin çoğu lafiz yerine mana ile aktarıldığından râvinin fakih olmaması durumunda haberin temel manasını değiştirecek

⁹⁸ Ebû'l-Hüseyin Basrî, *Mu'temed*, 2/656-658; Âmidî, *el-İhkâm*, 2/144.

⁹⁹ Ebû'l-Hüseyin Basrî, *Mu'temed*, 2/656-658; Âmidî, *el-İhkâm*, 2/144.

¹⁰⁰ Ebû'l-Hüseyin Basrî, *Mu'temed*, 2/656-658; Âmidî, *el-İhkâm*, 2/144.

¹⁰¹ Âmidî, *el-İhkâm*, 2/145.

¹⁰² Ebû Ya'la Muhammed b. Hüseyin el-Ferrâ, *el-'Udde fî usûli'l-fikh*, (Riyad: y.y, 1410/1990), 3/891; Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/552; Mustafa Saidhan, *Eserü'l-ihtilâf*, 413.

lafızlarla nakil sözkonusu olabilir. Bu durumda hadis, kıyasla çelişirse kıyasın takdimi daha uygun olacaktır.¹⁰³

b. Mezkûr görüşü benimseyen âlimlerin ileri sürdükleri gerekçelerden bir diğeri de sahabe uygulamasıdır. Bu âlimlere göre sahabe, kıyasla haber-i vahid çeliştiğinde haberle amel etmez kıyası tercih ederlerdi. Nitekim Ebû Bekir, Ömer, Ali, İbn Abbas (r.a) gibi sahabiler kıyasa aykırı olan birçok rivayetle amel etmemişlerdir.¹⁰⁴

c. Kıyasın haber-i vâhide takdim edileceğini savunan âlimlere göre kıyas, haber-i vâhiden daha güvenilirdir. Çünkü haberi nakleden ravinin yanılması ve yalan söylemesi mümkünken bu durum kıyas için sözkonusu değildir. Zira haber-i vâhid tahsîse elverişli olduğu halde kıyasta tahsîs mümkün değildir. Bu nedenle kıyas daha uygun bir delildir.¹⁰⁵

d. İbn Rüşd, haber-i vâhidin Medine ehlinin uygulamasına ve kıyasa aykırı olması durumunda İmam Mâlik'in ameli ve kıyası, habere takdim ettiğini nakletmektedir. Ona göre haber-i vâhide nesh, hata, ihmal, yalan ve tahsîs sözkonusu olduğundan yanılma ihtimali daha fazladır. Kıyas işleminde yanılma sadece aslın illetinin tespitinde gerçekleştiği için haber-i vâhide mukaddemdir.¹⁰⁶

e. Kıyasla haber-i vâhidin çelişmesi durumunda kıyasın takdim edilmesini savunan Mâlikî usûlcü Karâfi'ye göre haber-i vâhid sadece hükme ulaşımı sağlarken kıyas ise hikmet içermektedir. Bu nedenle kıyas haber-i vâhide takdim edilmelidir. Zira kıyas maslahatı gerçekleştirmek ve mefsedeti gidermek açısından genel kurallara daha uygundur.¹⁰⁷

Haber-i vâhidin kıyasla çelişmesi durumunda mutlak olarak kıyasın takdim edileceği görüşünü İmam Mâlik'in, birçok Mâlikî fakih ve usûlcünün benimsediği aktarılmakta bazı çalışmalarda bu görüş Malikî fakih Bâcî'ye (ö. 474/ 1081) de isnad edilmektedir.¹⁰⁸ Her ne kadar bahsi geçen görüş mutlak olarak İmam Mâlik'e nispet edilmişse de bu tespit tamamıyla hakikati yansıtmamaktadır. Zira İmam Mâlik birçok konuda kıyası haber-i vâhide takdim etse de köpeğin yaladığı kabın yıkanması, musarrat, araya, kura ve benzeri hadisleri kıyasa tercih etmiştir.¹⁰⁹ Ayrıca İbn Hazm, Sem'ânî (ö. 489/1096) Pezdevî ve Abdulaziz el-Buhârî (ö. 730/1330) gibi âlimler mezkûr görüşün

¹⁰³ Ebû'l-Hüseyin Basrî, *Mu'temed*, 2/655; Cessâs, *el-Fusûl*, 3/127-128; Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/551; Âmidî, *el-İhkâm*, 2/142; Ayrıca bk. Bekir Karadağ, *Hadisle Fıkhi Buluşturan Bir Memlûk Hanefî Fakih Bedruddîn Aynî* (İstanbul: İFAV, 2019), 156.

¹⁰⁴ Serahsî, *Usûl*, 1/441-444; Saidhan, *Eseru'l-ihtilâf*, 414-415.

¹⁰⁵ Ebû'l-Hüseyin Basrî, *Mu'temed*, 2/658; Saidhan, *Eseru'l-ihtilâf*, 414-415.

¹⁰⁶ İbn Rüşd, *el-Beyân ve't-tahsîl*, 17/604.

¹⁰⁷ Karâfi, *Şerhu tenkîhu'l-füsûl*, 301.

¹⁰⁸ Karâfi, *Şerhu tenkîhu'l-füsûl*, 301; Özdemir, "İmam Mâlik'in Metodolojisinde Haber-i Vâhidin Kaynak Değeri", 207.

¹⁰⁹ Emîr Pâdişah, *et-Teysîru't-tahrîr*, (Mekke: Dâru'l-Bâz, ts.), 3/116.

İmam Mâlik'e isnadının doğru olmadığını ileri sürmektedirler.¹¹⁰ Bahsi geçen görüşün Bâcî'ye atfının da yanlış bir tespit olduğu görülmektedir. Zira Bâcî "*İhkâmu'l-fusûl fî ahkâmi'l-usûl*" adlı eserinde açık bir ifadeyle "Bana göre haber-i vâhid kıyasa mukaddemdir." demektedir. Ona göre haber-i vâhid kıyasa çeliştiğinde tevakkuf edilir ve başka bir delil aranır, kıyas haber-i vâhidle teâruz ettiğinde ise kıyas geçersiz kabul edilir.¹¹¹ İbn Kassâr kıyasın haber-i vâhide takdim edilip edilemeyeceğiyle ilgili Mâlikîlerin iki farklı görüşe sahip olduklarını aktarmaktadır.¹¹² Çağdaş araştırmacılardan Hâtim Bey, Iraklı Mâlikîlerin İmam Mâlik'in kıyası öncellediği yönünde rivayette bulduklarını Medinelilerin ise haber-i vâhidi takdim ettiği şeklinde nakillerinin olduğunu belirtmektedir.¹¹³ Torun İbn Rüşd, kıyasın haber-i vâhide takdimi görüşü her ne kadar bazıları tarafından İmam Mâlik'e isnad edilse de Mâlikîlerce terkedildiğini söylemektedir.¹¹⁴ Ayrıca Mâlikî âlimi İbn Arabî kıyastaki muhtemel manaların çokluğu dolayısıyla sahih haberin kıyasa tercih edileceğini ve bunun İmam Mâlik'in anlayışı olduğunu ifade etmektedir.¹¹⁵ Şenkîti Karâfi'nin İmam Mâlik'in kıyası haber-i vâhide takdim ettiği yönündeki iddiaları eleştirerek bu konuda Mâlik'ten en sağlıklı rivayetin Medinelilerin olduğuna işaret etmektedir.¹¹⁶ Nitekim Muhammed Ebû Zehra da söz konusu görüşün mutlak olarak İmam Mâlik'e isnadının kabul edilemeyeceğini belirtmektedir.¹¹⁷ Yanı sıra Rifat Fevzi Abdulmuttalib, İmam Mâlik'in kıyasa başvurarak haber-i vâhidi reddettiğine yönelik iddiaların doğru olmadığını ileri sürmektedir. Ona göre torun İbn Rüşd'ün işaret ettiği gibi İmam Mâlik hadisleri daha iyi anlamak için kıyas ve benzeri yöntemlere başvurmakta iddiaların aksine söz konusu rivayetlerin çoğuyla amel ettiğini söylemektedir.¹¹⁸

¹¹⁰ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Said b. Hazm, *İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, nşr. Ahmet Muhammed Şakir, (Beyrut, Dâru'l-Âfâki'l-Cedide, ts.), 1/119; Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr es-Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille fî'l-usûl*, (Beyrut: Dâru Kutubi'l-İlmiyye, 1418/1997), 1/358; Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/551.

¹¹¹ Ebû Velid Süleyman b. Halef el-Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl fî ahkâmi'l-usûl*, (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1409/1989), 599.

¹¹² Ebû Hüseyin Ali b. Ömer İbnü'l-Kassâr, *el-Mukaddime fî usûli'l-fıkh* (Riyad: Dâru'l-Mua'lime, 1420/1999), 265-267; Nasi Aslan, "Hanefîlerin Umûmü'l-Belvâ ve Mâlikîlerin Amel-i Ehl-i Medîne İlkesi Bağlamında Haber-i Vâhid'in Değeri Üzerine", *Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/2 (Temmuz-Aralık 2004), 20.

¹¹³ Hâtim Bey, *et-Tahkîk* (Kuveyt: el-Va'yu'l-İslâmî, 1432/2011), 312-313.

¹¹⁴ İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-müctehid*, 3/1239.

¹¹⁵ Ahmed b. Ömer b. İbrahim el- Kurtubî, *el-Mufhim* (Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1417/1996), 4/357-, 372, 432.

¹¹⁶ Muhammed Emin eş-Şenkîti, *Nesru'l-Vurûd Şerhu Merâki's-Suûd*, thk. Alî b. Muhammed el-İmrân (Cidde: Dâru Âlemi'l-Fevâid, ts.), 411; Mehmet Sırrı Şık, *Malikî Mezhebi Fıkıh Usûlcülerine Göre Sünnetin Kaynağı Olarak Haber* (Dicle Üniversitesi: Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 106.

¹¹⁷ Muhammed Ebû Zehra, *Mâlik*, (Dâru'l-Fikri'l-'Asriyyi, ts.), 324-326.

¹¹⁸ İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-müctehid*, 3/1239; Rifat Fevzi Abdulmuttalib, *Tevsîku's-sünne fî'l-karnî's-sânî'l-hicriyyi* (Mısır: Mektebetü'l-Hanâncî, 1400/1981), 400-408.

4. Haber-i Vâhidin veya Kıyasın Takdiminin Fûrûa Yansıması

Haber-i vâhidin kıyasla çelişmesi durumunda hangi delilin tercih edilmesi gerektiğiyle ilgili görüş ayrılıkları birçok meseleyle ilgili farklı hükümlerin oluşmasına yol açmıştır. Meselenin açıklığa kavuşması için birkaç örnek verilmeye çalışılacaktır.

4.1. Unutarak Yiyip-İçenin ya da Cinsi Münasebette Bulunanın Orucunu Kaza Etmesi

Hanefî, Şâfiî ve Hanbelîlerin içinde yer aldığı fakihlerin çoğuna göre oruçluyken unutarak yiyip-içen veya cinsel münasebette bulunan şahsın orucunu kaza etmesine ve keffaret vermesine gerek yoktur.¹¹⁹ Zira rivayet edilen bir hadise göre bu durumda oruç bozulmaz. Konuyla ilgili Ebû Hureyre'den nakledilen haberde Hz. Peygamber şöyle demektedir: “Kim oruçluyken unutarak bir şey yerse orucunu tamamlasın. Şüphesiz onu Allah yedirip içirmiştir.”¹²⁰ Bu hadisin bazı tariklerinde “o kimseye kaza yoktur” ifadeleri de yer almaktadır.¹²¹

Mâlikîler konuyla ilgili aktarılan hadisi haber-i vâhid olduğu gerekçesiyle kabul etmeyerek bu meselede kıyasa göre hüküm vermişlerdir. Onlara göre nasilki bilerek yiyip içen şahsın orucu bozuluyorsa benzer şekilde unutarak yiyip içen kişinin de orucu bozulur. Zira bu durumda orucun rûknü olan yeme ve içmeden uzak durma hususu ihlal edilmiştir.¹²²

Bu meseledeki görüşler incelendiğinde Karâfi'nin kıyasın öncellenmesiyle ilgili ileri sürmüş olduğu maslahatın sağlanması, mefsedetın giderilmesi ilkesinin burada gerçekleşmediğini söylemek mümkündür. Zira unutmaya olayı çoğunlukla insanın güç yetirebileceği bir mesele değildir. Ayrıca konuyu destekler mahiyette “*Şüphesiz Allah ümmetinden hata, unutmaya ve tehdit edildikleri şeyleri kaldırdı.*”¹²³ anlamında rivayetler bulunmaktadır. Dolayısıyla sözkonusu kaidenin genel geçer bir kural olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir.

¹¹⁹ Burhanuddin Ebû'l-Hasan Ali b. Ebî Bekr el-Merğiyânî, *el-Hidâye şerhu bidâyetu'l-mübtedî* (Karaçi: İdâretu'l-Kur'ân ve 'Ulûmi'l-İslamiyye, ts.) 2/253; Şemsuddin Muhammed b. El-Hatib el-Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1418/1997), 1/629; Muvaffakuddîn Ebû Muhammed Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme, *el-Muğni* (Riyad: Dâru 'Âlemi'l-Kutub, 1417/1997), 4/367.

¹²⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr (Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), “el-Eymân ve'n-Nüzûr”, 15 (No. 6669).

¹²¹ Buhârî, “el-Eymân ve'n-Nüzûr”, 15 (No. 6669).

¹²² Sahnun b. Said et-Tennûhî, *el-Müdevvenetu'l-kübrâ* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415/1994), 1/277.

¹²³ Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvîni, Sünenu İbn Mâce, Thk. Muhammed Fuad Abdalbaki (Kahire: Dâru İhyai'l-Kütubi'l- 'Arabiyye, 1336/1918), Kitâbu't-talâk, 16 (No. 2043); Ali b. Ömer ed-Dârekutnî, Sünenü'd-Dârekutnî, thk. Şuayb Arnautî, (Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 1424/2004), 5/301.

4.2. Musarrât Meselesi

Sözlükte “biriktirmek, toplamak, tutmak” manasına gelen “sary” kökünden türeyen musarrât kelimesi, sütünün çok gözükmeye amacıyla satımından birkaç gün önce sağımı yapılmamış süt hayvanını ifade için kullanılır. Söz konusu hayvanın memesinde sütün biriktirilmesi işlemine *tasriye* denmektedir. Benzer anlamı ifade için “muhaffel”e ve “tahfil” lafızları da kullanılır.¹²⁴ Âlimler musarrât konusunda ihtilaf etmişlerdir. Mâlikî,¹²⁵ Şâfiî¹²⁶ ve Hanbelilerin¹²⁷ dahil olduğu fakihlerin cumhûru, konuyla ilgil Ebû Hüreyre’den nakledilen ve “Musarrât hadisi” adıyla meşhur olan “*Devenin ve koyunun memesinde sütü biriktirmeyin. Kim (sağılmayıp sütü memesinde biriktirilen bir hayvan) satın alırsa, onu sağdıktan sonra, şu iki şeyden birini yapmakla muhayyerdir: Şayet hayvan hoşuna gitmişse onu yanında tutar, hoşnut olmazsa bir sa’ hurmayla birlikte hayvanı sahibine geri verir.*”¹²⁸ hadisine dayanarak *tasriyenin* yasak olduğu hükmüne varmışlardır. Bu nedenle müşterinin iki şey arasında özgür olduğunu söylemişlerdir. Bu görüşe sahip olanlara göre *tasriyenin* bir ayıp ve aldatma olduğu, dolayısıyla müşteri dilerse hayvanı yanında tutar isterse de bir sa’ hurmayla geri verir. Hanefiler ise haber-i vâhid olarak nakledilen bahsi geçen hadisi kıyasa yahut usûle aykırılığı gerekçesiyle reddetmişlerdir. Hanefiler bu satımda aldatmadan daha ziyade aldanmanın bulunduğunu bunun da müşterinin kusuru olduğunu iddia ederler. Dolayısıyla satış işlemi esnasında şart koşulmamışsa hayvan geri verilemez. Bu haberle amel etmemelerinin bir başka sebebine gelince aktarılan haberde haksız bir fille oluşan zararın tazmini hususunda kabul edilen genel ilke ve kurala aykırılık bulunmasıdır. Zira sözkonusu kaideye göre tazmini gereken bir mal hususunda takip edilmesi gereken yol, tazmini için varsa misli, yoksa kıymeti (nakdî değeri) ödenmesi gerekmektedir. Çünkü bu kaide Kitap ve Sünnet’le sabittir. Dolayısıyla tazmini gereken malın misli ya da kıymeti yerine başka bir şeyin verilmesi uygun değildir. Bahsi geçen kurala aykırılığı nedeniyle Hânefililer bu haberle amel etmemişlerdir.¹²⁹

Musarrât meselesinde âlimler arasında görüş ayrılığına yol açan husus haber-i vâhidle kıyasın çelişmesidir. Bu konuda başta Mâlikîler olmak üzere fakihlerin çoğu kıyasla değil haberle amel etmişlerdir. Sadece Hanefiler genel kaideye aykırılığı sebebiyle haberle hükmetmemişlerdir. Aslında bu meselede Mâlikîlerin haberle amel etmemesi beklenirken onlar meseleyle ilgili hadisi sahih ve güvenilir kabulettiklerinden onu kıyasa takdim etmişlerdir. Bahsi geçen durumda kıyasın veya haber-i vâhidin tercihinde sadece bir etkenin değil birçok unsurun etkili olduğu söylenebilir. Nitekim Hanefiler zikredilen

¹²⁴ İbn Manzûr, *Lisanu'l-'Arap*, “sry”, 14/458-459; Şükrü Özen, “Musarrât”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Erişim 10 Ocak 2022).

¹²⁵ Sahnun, *Müdevvene*, 3/309-311.

¹²⁶ Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, 2/84.

¹²⁷ İbn Kudâme, *el-Muğni*, 6/215-216.

¹²⁸ Buhârî, “el-Büyû”, 64 (No. 2148).

¹²⁹ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/555-556; Saidhan, *Eseru'l-ihtilâf*, 459-460.

haberini usûlî kaidelere uymamasını gerekçe göstermeler de sadece bu hususun değil aynı zamanda râvinin fakih olmayışını da hesaba kattıkları söylenebilir. Bu meselede Hânefililerin haberi redderken ileri sürdükleri gerekçeler birçok âlim tarafından eleştirilmiştir. Nitekim İbn Kayyim (ö. 751/1350), Hanefîlerin usûle ve kıyasa aykırılığı nedeniyle hadisle amelî terketmelerini eleştirirken özetle şunları söylemektedir: “Usûle aykırılık iddiasıyla bu haberin reddedilmesi kabul edilemez. Çünkü birçok usûlün kaynağı haberlerdir, bu hadisin de kendine özgü bir kaide vazettiği söylenebilir. Ayrıca tazminle ilgili ileri sürülen kaideyle bu haberde geçen husus birbirine benzememektedir. Zira satıcı hile yoluyla satış yapmakta ve sağılan süt de sonradan oluşan süt değil akit sırasında mevcut olan süttür. Dolayısıyla haksız fiilden söz etmek mümkün olmadığı gibi tazminin bahsedildiği şekilde sağlanması da adalete ve kıyasa uygundur.” Zeydan’ın da belirttiği gibi tazmini istenen sütün miktarı belirli olmadığından haberde ifade edildiği şekilde hareket edilmesi daha uygundur.¹³⁰

4.3. Duhûl Gerçekleşmeden Kocasının Vefat Eden Kadının Mehri

Mehri belirlenmeksizin nikâh akdi yapıp gerdekten önce kocası ölen kadının mehriyle ilgili fakihler arasında görüş farklılığı bulunmaktadır. Sözkonusu ihtilafın sebebi haber-i vâhidle kıyasın çelişmesi hususudur. Zira konuyla ilgili gelen haber-i vâhide dayanarak Ebû Hanîfe ve Ahmed b. Hanbel, gerdekten önce kocası vefateden kadının tam mehir hakedeceğiyle ilgili görüş belirtmişlerdir. Nitekim nakledilen rivayette şunlar ifade edilmektedir: “İbn Mes’ud’a (r.a) kocası ölen bir kadınla ilgili şöyle bir mesele sorulur, ‘Kocasının mehir belirlemediği ve kendisiyle gerdeğe girmediği kadın hakkında ne dersin?’ Bunun üzerine İbn Mes’ud şöyle der: ‘Bu benim görüşümdür. Şayet doğruysa Allah’tan, yanlırsa bendendir. Kadın erkeğin diğer kadınlarının aldığı mehir kadarının tamamını alır, iddet bekler ve mirası da hakeder.’ Bunun üzerine Ma’kûl b. Sinân söz alarak şöyle der: ‘Hz. Peygamber’in Berva’ bt. Vâşık için aynı hükmü verdiğini işittim.’ Bunu duyan İbn Mes’ud sevinir.”¹³¹

İmam Mâlik bahsi geçen rivayeti kıyasa aykırılığı nedeniyle kabul etmediğinden söz konusu kadının herhangi bir şekilde mehir alamayacağını söyler. Ona göre mehir bir ivazdır (bedel). Kocanın vefatı sebebiyle ivazın karşılığı olan şey teslim alınmadığından bedelin ödenmesine gerek kalmamıştır. İmam Mâlik bu sonuca meseleyi alım satım akdine kıyas ederek ulaşmıştır. Dolayısıyla mezkûr hadisi kıyasla çeliştiği için amel edilmeye uygun görmemiş ve kadının mehri haketmediği hükmüne varmıştır.¹³²

¹³⁰ Şemsuddin Ebû Abdillâh Muhammed Ebî Bekr İbn Kayyim el-Cevzî, *İ'lâmü'l-muvakkî'in 'an rabbi'l-âlemîn*, (Beyrut: Dâru Kutubi'l-İlmiyye, 1414/1992), 2/15-16; Abdülkerim Zeydan, *el-Vecîz fî usûli'l-fikh* (Umman: Müessesetü'r-Risâle, 1411/1990), 176.

¹³¹ Tirmizî, “Nikâh”, 44 (No. 1145)

¹³² Ebû Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve'n-nihâyetü'l-muktesid* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1416/1995), 3/979.

İmam Şâfiî ise mezkûr hadisin sıhhati hususundaki tereddüdü ve Ali'den (r.a) aktarılan bir rivayetten dolayı bahsi geçen kadının mehri haketmediği yönünde görüş belirtmiştir.¹³³

Bu meselede görüldüğü gibi İmam Mâlik nikâh akdini alışverişe kıyas ederek konuyla ilgili aktarılan haber-i vâhid ile amel etmemiş ve gerdeğe girmeden kocası vefat eden kadının mehir alamayacağı yönünde hüküm vermiştir. Aslında kadının maslahatının sağlanması ve mefsedetin giderilmesi ilkesini, teyit edici bir karine kabul edip bahsi geçen rivayetle amel etmesinin İmam Mâlik'in fıkıh anlayışına daha uygun düştüğünü söyleyebiliriz. Fakat o, hadisin sıhhatinde oluşan bir şüphe veya vâkif olmadığımız başka bir gerekçeyle meseleyi alım satıma kıyas ederek haberle amel etmemiştir. İmam Şâfiî bu meselede onun verdiği hükmün benzeri bir görüşü kabul etmektedir. Fakat o, bu hükme kıyas yoluyla değil konuyla ilgili aktarılan başka haberlerle varmaktadır.¹³⁴

4.4. İflâs Eden Borçlu Meselesi

Sözlükte iflâs lafzı “malı yokolma, bozuk paraya muhtaç hale gelme” manasına gelmektedir. İstılahî olarak ise iflâs, bir kişinin aşırı borç içinde bulunması, borçlarının sahip olduğu mal varlığı, hak ve alacaklarının yekûnundan fazla olmasıdır. Alacaklılar tarafından mahkemeye başvurularak hakkında iflâs kararı verilen borçlu şahsa müflis denir.¹³⁵ İflâs eden bir kişiye herhangi bir mal satıp ve onun karşılığını almayan şahıs, malını müflisin elinde aynıyla bulduğunda onu alıp alamayacağı hususunda fakihler arasında görüş ayrılığı bulunmaktadır. Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî âlimler bazı detaylarda ihtilaf etselerde alacaklının malının aynını alabileceği yönünde fikir beyan etmektedirler.¹³⁶ Söz konusu görüşleri için de “Herhangi bir adam, bir mal satar da onu satın alan iflâs eder ve satan o malın bedelinden bir şey almamış olduğu halde malını aynı ile bulursa o kimse o malda en ziyade hak sahibidir. Eğer müşteri ölmüşse mal sahibi alacaklılarla beraber olur.”¹³⁷ ve benzeri hadislerle dayanmaktadır. Dolayısıyla satıcı sattığı malı borçlunun elinde vasfı değişmemiş halde bulduğunda isterse satış akdini feshederek malını geri alır, isterse de alacaklıların arasına katılarak hakkına düşeni alır. Hanefîler çoğunluğun görüşünden farklı olarak bu rivayetle amel etmemekte kıyasa başvururlar. Bu konuda Hanefî fakihlere göre mal sahibiyle diğer alacaklılar o malda aynı derecede hak sahibidirler. Dolayısıyla malın sahibi malının aynını alamaz. Zira

¹³³ Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *el-Ümm*, thk. Rifat Fevzi Abdulmuttalip (Mansura: Dâru'l-Vefâ, 1422/2001), 6/175-176.

¹³⁴ Şâfiî, *el-Ümm*, 6/175-176.

¹³⁵ İbn Manzûr, *Lisanu'l-'Arap*, “fls”, 6/165-166; Fahrettin Atar, “İflâs”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Erişim 23 Nisan 2022).

¹³⁶ İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-müctehid*, 4/1456-1457; Ahmed b. Ömer b. İbrahim el- Kurtubî, *el-Mufhim* (Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1417/1996), 4/432; Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, 2/205-206.

¹³⁷ Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, nşr. Muhammed Fuad Abdulbaki (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabîyyî, 1406/1985), “Büyü”, 88.

borçlunun iflas etmiş olması elindeki muayyen bir şeyi vermesine engel olmaktadır. Bu nedenle alacaklının hakkı malın aynına değil de zimmette yöneliktir. Hanefiler meseleyi genel kaideye kıyas yoluyla bu görüşe varmaktadırlar. Nitekim onlara göre asıl olan borcun zimmete yönelik olmasıdır. İflâs eden borçlunun elindeki mal borçların ifasının mahallidir. Dolayısıyla bahsi geçen malın önceki sahibiyile diğer borçluların talepleri arasında bir fark bulunmamaktadır.¹³⁸

SONUÇ

Haber-i vâhid, cumhur tarafından meşhûru da içerecek şekilde tevâtür derecesine ulaşmayan hadis olarak tanımlanmıştır. Hanefî usûlcüler ise üçlü bir taksime giderek farklı kategoride ele aldıkları meşhur haberin, tevâtür derecesinde kesinlik ifade etmese de zanni galip oluşturduğunu belirtmişlerdir. Hz. Peygamber'den aktarılan sünnetin çoğu haber-i vâhid yoluyla nakledildiğinden rivayetin doğruluğunu tespit amacıyla birçok yöntem geliştirilmiştir. Bazı âlimlerce geliştirilen ilkelerden biri, kıyasla çelişen haber-i vâhidin kıyasa mukaddem olmasıdır. Ebû Hanife, İmam Mâlik, İmam Şâfiî, Ahmed b. Hanbel dâhil âlimlerin kahir ekseriyeti gerekli şartları taşıması durumunda haber-i vâhidle amel etmenin zorunlu olduğunu söylemişlerdir. Kıyasla haberi vâhidin teâruzu durumunda haber-i vâhidi nakleden râvinin fakih olma şartının Ebû Hanife, Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'e isnadının gerçeği yansıtmadığı görülmüş bu görüşün İmam Mâlik, Hanefilerden İsa b. Ebân ve sonraki Hanefilere ait olduğu tespit edilmiştir. Haber-i vâhidle kıyasın çelişmesi durumunda kıyasın illetinin nassla tespiti durumunda kıyasın haber-i vâhide takdim edileceği hususunda görüş birliği bulunduğunu ifade etmek mümkündür. Her ne kadar haber-i vâhidle kıyasın çelişmesi durumunda kıyasın mukaddem olacağı görüşü İmam Mâlik'e isnat edilmişse de musarrât ve iflâs meselesinde olduğu gibi onun bazen kıyas yerine haberi tercih ettiği de görülmüştür. Dolayısıyla bu hususun mutlak bir uygulama olmadığı anlaşılmıştır. Ayrıca Hanefî fakihlerin de kıyasa aykırılık iddiasıyla musarrât örneğinde olduğu gibi bazı haber-i vahidlerle amel etmeyi terk ettikleri görülmüştür. Hanefî fakihlerin bu uygulamalarının aslında istisnai bir durum olduğu da tespit edilmiştir. Gerek kendisinden nakledilen ictehadlar gerekse de Debûsî'nin yapmış olduğu tespitler gözönünde bulundurulduğunda Ebû Hanifeyle ilgili ileri sürülen haber-i vâhidleri şaz kabul ettiği ve onunla amel etmediği yönündeki iddiaların gerçeği yansıtmadığı görülür. Âmidî'nin belirttiği gibi bazı karinelerle desteklenen haber-i vahidler akaid konusunda da delil olarak kabul edilmiştir.

KAYNAKÇA

Abdulaziz el-Buhâri, Alâüddîn. *Keşfû'l-esrâr*. Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1418/1997.

¹³⁸ İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-müctehid*, 2287-288; Şemsuddin es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 13/198; Ahmed b. Ömer b. İbrahim el- Kurtubî, *el-Mufhim* (Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1417/1996), 4/432; Merğiyânî, *el-Hidâye*, 6/454.

- Abdulmuttalib, Rifat Fevzi. *Tevsîku's-sünne fi'l-karnî's-sânî'l-hicriyyi*. Mısır: Mektebetü'l-Hanâncî, 1400/1981.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût. Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 1416/1995.
- Âmidî, Ali b. Muhammed. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. Riyad: Dâru's-Samî'î, 1424/2003.
- Apaydın, H. Yunus. "Kıyas (Fıkıh)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 05 Aralık 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kiyas#2-fikih>.
- Apaydın, H. Yunus. "Meşhur", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 24 Nisan 2022.
- Aslan, Nasi. "Hanefîlerin Umûmü'l-Belvâ ve Mâlikîlerin Amel-i Ehl-i Medîne İlkesi Bağlamında Haber-i Vâhid'in Değeri Üzerine". *Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (Temmuz-Aralık 2004), 19-31.
- Atar, Fahrettin. "İflâs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 23 Nisan 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/iflas>.
- Bâcî, Ebû Velid Süleyman b. Halef. *İhkâmü'l-fusûl fî ahkâmi'l-usûl*. Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 1409/1989.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahîh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.
- Buğda, Sadrettin. "Fıkıh Usûlü Disiplininde Âhâd Haberin Bilgi ve Delil Değeri", *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 8/1 (2022), 348-373.
- Buğda, Sadrettin. "Cumhurun Haber-i Vâhid Çerçevesinde Umûmu'l-Belvâyâ İlişkin Değerlendirmeleri". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2021), 201-216.
- Burhûn, Ebû Abdurrahman el-Kâdî. *Haberu'l-vâhid fî teşr'î'l-İslâmî ve hucciyetuh*. Kahire: Mektebetu't-Turasi'l-İslâmî, 1419/1999.
- Câbirî, Arec Fahd Âbid. "Hakîkatu Takdîmi'l-Hanifiyeti li'l-Kıyâs 'Alâ Hâberi'l-Vâhid", *Câmiatu Menofia Mecelletu Buhûsi Külliyyeti'l-Âdâb* 180, (2020).
- Cessâs, Ahmed b. Ali er-Râzî. *el-Füsûl fî'l-usûl*. thk. 'Uceyl Câsim en-Nemşî, Kuveyt: y.y, 1994/2004.
- Cüveynî, İmamu'l-Haremeyn Ebu'l-Meâllî Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf. *el-Burhân*. thk. Abdulazim ed-Dîb. by: y.y,1399.
- Çetintürk, Tacettin. "Mezheplerin Haber-i Vâhid İle Amel Etmek İçin Benimsedikleri Şartlar Ve Bu Şartların Hükümlere Etkisi -Kitâbu'l-Cenâiz Özelinde-". *Van İlahiyat Dergisi*, 9/15 (Aralık 2021): 60-83.

- Dârekutnî, Ali b. Ömer. *Sünenü'd-Dârekutnî*. thk. Şuayb Arnautî. Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 1424/2004.
- Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer b. İsa. *Takvîmu'l-edille fî usûli'l-fikh*. Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1421/2001.
- Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah Ömer b. İsa. *Te'sisu'n-nazar*. thk. Mustafa Muhammed el-Kabbânî. Beyrut: Dâru İbn Zeydûn, ts.
- Demir, Osman. "Tevakkuf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 15 Şubat 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/tevakku>.
- Dokak, Zübeyde Özben. *Maverânnehir Hanefî Usûlünde Sünnet*. İstanbul: İfav, 202.
- Ebû Davud, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünenu Ebî Davud*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabiyy, ts.
- Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, Muhammed b. Ali b. Tayyib. *Kitâbu'l-Mu'temed fî usûli'l-fikh*. thk. Muhammed Hamidullah. Dimaşk: el-Ma'hedu'l-İlmiyyî el-Fransiyyî li'd-Dirâseti'l-'Arabiyy, 1385/1965.
- Ebû Yusuf, Yakup b. İbrahim. *er-Red 'alâ siyeri'l-Evzâi*. Mısır: Vekilu Lücneti İhyâi'l-Me'ârifî'n-Nu'mâniyye, ts.
- Ebû Zehra, Muhammed. *Mâlik*. Dâru'l-Fikri'l-'Asriyyi, ts.
- Emîr Pâdişah, Muhammed Emin. *et-Teyşîru't-tahrîr*. Mekke: Dâru'l-Bâz, ts.
- Ferrâ, Ebû Ya'la Muhammed b. Hüseyin. *el-'Udde fî usûli'l-fikh*. Riyad: y.y, 1410/1990.
- Felembân, Hassân b. Muhammed Huseyn. *Haberu'l-vâhidi izâ hâlefe 'amel-I Ehli'l-Medîne Dirâseten ve Tatbiken*. İmârât: Dâru'l-Buhûs li'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye ve İhyâi't-Turâs, 1421/2000.
- Gönan, Yavuz. *Hanefî Âlimlerine Göre Haber-i Vâhid*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi. 2010.
- Hacıoğlu, Nejla. "Cassâs'a Göre Haber-i Vâhidin Kabul Şartları ve Reddini Gerektiren Sebepler". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 23 (2014), 351-369
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Said. *İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. nşr. Ahmet Muhammed Şakir. Beyrut, Dâru'l-Âfâki'l-Cedide, ts.
- İbnü'l-Kassâr, Ebû Hüseyin Ali b. Ömer. *el-Mukaddime fî usûli'l-fikh*. Riyad: Dâru'l-Mua'lime, 1420/1999.
- İbn Kayyim el-Cevzî, Şemsuddin Ebû Abdillâh Muhammed Ebî Bekr. *İ'lâmü'l-muvakkî'in 'an rabbi'l-âlemîn*. Beyrut: Dâru Kutubi'l-İlmiyye, 1414/1992.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Ebû Muhammed Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed. *el-Muğnî*. Riyad: Dâru 'Âlemi'l-Kutub, 1417/1997.

- İbn Mâce, Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvînî. *Sünenu İbn Mâce*, Thk. Muhammed Fuad Abdulbaki. Kahire: Dâru İhyai'l-Kütubi'l- 'Arabiyye, 1336/1918.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânu'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sadr, ts.
- İbn Rüşd, Ebû Velid. *el-Beyân ve't-tahsîl*. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslamî. 1408/1988.
- İbn Rüşd, Ebû Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed. *Bidâyetu'l-müctehid ve'n-nihâyetu'l-muktesid*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1416/1995.
- Karadağ, Bekir. *Hadisle Fıkhu Buluşturan Bir Memlük Hanefî Fakih Bedruddîn Aynî*. İstanbul: İFAV, 2019.
- Karadağ, Bekir. *Mısır Hanefîliği (Memlükler Dönemi Hanefî Fıkıh Düşüncesi)*. İstanbul: Astana Yayınları, 2020.
- Karâfî, Şihâbüddîn Ebu'l-Abbas Ahmed b. İdrîs. *Şerhu tenkîhu'l-füsûl*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1424/2004.
- Koçkuzu, Ali Osman. Rivayet İlimlerinde *Haber-i Vâhidlerin İtikat ve Teşri Yönlerinden Değeri*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.
- Korkmazgöz, Rıza. "Kelâm İlminde Haber-i Vâhidin Bilgi Ve Delil Değeri". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18 / 1 (Mayıs 2018): 225-258.
- Lahdârî, Lahdar. *Teârudu'l-kiyas maa' haberi'l-vâhid ve eseruhu fi'l-fikhi'l-İslamî*. Daru İbn Hazm, 1427/2006.
- Mâlik b. Enes. *el-Muvatta'*. nşr. Muhammed Fuad Abdulbaki. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabiyyî, 1406/1985.
- Merğiyânî, Burhanuddin Ebû'l-Hasan Ali b. Ebî Bekr. *el-Hidâye şerhu bidâyetu'l-mübtedî*. Karaçi: İdâretu'l-Kur'ân ve 'Ulûmi'l-İslamiyye, ts.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-sahîh*. Riyad: Beytü'l-Efkâri'd-Devliyye, 1419/1998.
- Özdemir, Recep. "İmam Mâlik'in Metodolojisinde Haber-i Vâhidin Kaynak Değeri". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* / 7 (Aralık 2016): 179-213. <https://doi.org/10.18498/amauidf.282872>
- Özen, Şükrü. "Musarrât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 10 Ocak 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/musarrat>.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *el-Mahsûl fî 'ilmi usûli'l-fikh*. thk. Taha Cabir Feyyâd el-'Alvânî. 6 Cilt. Beyrut: Müessetü'r-Risâle, ts.
- Sahnun b. Said et-Tennûhî. *el-Müdevvenetu'l-kübrâ*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415/1994.

- Saidhan, Mustafa. *Eserü'l-ihtilâf fi'l-kavâidi'l-usûliyye fi ihtilâfi'l-fukahâ*. Beyrut: Müessesü'r-Risâle, 1402/1982.
- Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr. *Kavâti'u'l-edille fi'l-usûl*. Beyrut: Dâru Kutubi'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî She. *Usûlu's-Serahsî*. Beyrut: Dâru Kutubi'l-İlmiyye, 1414/1993.
- Serahsî, Şemsuddin. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Süyûtî, Celâlüddîn. *Tedribü'r-râvi*, thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâriyâbî. Riyad: Mektebu'l-Kevser, 1415.
- Şafîî, Muhammed İdris. *er-Risale*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Şafîî, Muhammed b. İdris. *el-Ümm*. thk. Rifat Fevzi Abdulmuttalip. Mansura: Dâru'l-Vefâ, 1422/2001.
- Şenkîti, Ahmed b. Mahmûd Albülvehhâb. *Haberu'l-Vâhid ve Hucciyetuh*. Medine: el-Câmi'atu'-İslâmiyye, 1422/2002.
- Şenkîti, Muhammed Emin. *Nesru'l-Vurûd Şerhu Merâki's-Suûd*, thk. Alî b. Muhammed el-İmrân. Cidde: Dâru Âlemi'l-Fevâid, ts.
- Şeybânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Hasan. *Kitâbu'l-asl*. Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, 1410/1990.
- Şık, Mehmet Sırrı. *Malikî Mezhebi Fıkıh Usûlcülerine Göre Sünnetin Kaynağı Olarak Haber*. Dicle Üniversitesi: Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Şirâzî, Ebû İshak İbrahim b. Ali. *el-Luma' fi usûli'l-fikh*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1432/2011.
- Şirbinî, Şemsuddin Muhammed b. el-Hatib. *Muğni'l-muhtâc*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1418/1997.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sûre. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. İbrahim 'Atve 'Avde. Mısır: Mektebetu Mustafa el-Bâbiy el-Celiy, 1382/1962.
- Tsılıgkır, Chamntı. "Hanefilere Göre Haberin Kıyasa Aykırı Olması Durumunda Ravinin Fakih Olma Şartı". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/21 (Haziran 2010), 69-83.
- Türcan, Talip. "Haber-i Vâhidlerin Hadd Cezaları Bakımından Kaynak Olma Değeri". *İslâmi Araştırmalar Dergisi* 15/4 (2002), 573-582.
- Ünal, İsmail Hakkı. *İmam Ebû Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1989.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Haber". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 05 Aralık 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/haber>.

Yıldız, Rifat. "Kıyas İşleminde Teâruz ve Tercîh". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 12 / 1 (Haziran 2021): 9-36 . <https://doi.org/10.51605/mesned.893097>.

Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah. *Bahru'l-Muhîţ fî usûli'l-fikh*. 6 Cilt. b.y.: y.y., ts.

Zeydan, Abdulkerim. *el-Vecîz fî usûli'l-fikh*. Umman: Müessetü'r-Risâle, 1411/1990.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

Bahar/Spring, 2022, 9 (1), 94-118

ZEHEBÎ'NİN RİCÂL BİLGİSİNİN KAYNAKLARI

The Sources of al-Ḍahabî with Regard to the Biographical Information

İbrahim SAİNKAPLAN

Arş. Gör. Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü,
Hadis Anabilim Dalı, isainkaplan@gmail.com, ORCID: 0000-0002-2215-0611.

Yavuz KÖKTAŞ

Prof. Dr. Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri
Bölümü, Hadis Anabilim Dalı, yavuz.koktas@erdogan.edu.tr, ORCID: 0000-0001-
9765-1712.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received:	14/03/2022
Kabul Tarihi / Accepted:	16/05/2022
Yayın Tarihi / Published:	30/06/2022
Cilt / Volume:	9
Sayı / Issue:	1
Sayfa / Pages:	94-118

Atıf / Cite as: Sainkaplan, İbrahim & Köktaş, Yavuz. "Zehebî'nin Ricâl Bilgisinin Kaynakları"
[The Sources of al-Ḍahabî with Regard to the Biographical Information]. *Pamukkale
Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 9/1
(2022), 94-118. Doi: <https://www.doi.org/10.17859/pauifd.1087559>.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Ithenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca
iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate
plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazarlar çıkar çatışması olmadığını beyan
etmiştir. /The authors declared that there is no conflict of interest.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 9 (1) 2022: 94-118

ZEHEBÎ'NİN RİCÂL BİLGİSİNİN KAYNAKLARI*

İbrahim SAİNKAPLAN **
Yavuz KÖKTAŞ ***

Öz

Râvîlere dair yazılan klasik eserlerin, birbirlerinin devamı mahiyetinde olduğu görülür. Zehebî'nin (ö. 748/1348) ricâl eserleri de kendisinden önceki ilmî birikimi kendisinden sonrakilere aktarması bakımından önemli bir konuma sahiptir. Zira o, biyografilerde sadece râvî bilgisini aktarmaz, diğer münekkitlerden farklı olarak zengin bir kaynakçaya da yer verir. Müellifin *Mizânü'l-i'tidâl*'i bu yönüyle incelendiğinde çok sayıda kitaba atıf yapıldığı fark edilir. Bu referanslar onun istifa ettiği kaynakları göstermenin yanı sıra hicrî VIII. asra kadar ulaşan râvî bilgisinin kendisinden nakledildiği literatüre de işaret etmektedir. Bu makale, *Mizânü'l-i'tidâl*'deki atıflar üzerinden Zehebî'nin kaynak tasnifini yapmayı ve ilgili referanslardaki metodunu ortaya koymayı hedeflemektedir. Aynı zamanda cerh-ta'dîl kitaplarında tespit edilen referanslar üzerinden râvî bilgisine dair literatür hakkında yeni çalışmaların imkanını göstermeyi amaçlamaktadır. Çalışmada Zehebî'nin teliflerinde yararlandığı eserler, asıl kaynaklar ve yardımcı kaynaklar şeklinde iki kısma ayrılmıştır. Yaptığı atıfların, mevcut râvî bilgisini ihtisar etmek ve ilgili edebiyatı kayıt altına almak gibi önemli faydaları olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca kendi kitaplarına yaptığı göndermeler, elde ettiği veriler ışığında râvî biyografilerini güncellediğini de ortaya koymuştur.

Anahtar Kelimeler: Ricâl Edebiyatı, Cerh-Ta'dîl, Râvî, Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*.

The Sources of al-Dhahabî with Regard to the Biographical Information

Abstract

Each classical biographical dictionary on narrators (*ruwât*, pl. of *râwî*) of *hadîth* is seen as a continuation of its predecessors. As such, al-Dhahabî's (d. 748/1348) works occupy an important space in this genre thanks to its function to transmit the accumulated knowledge in this field to the generations lived after him. In fact, he not only relates biographical information but also, unlike other critics, incorporates in this a very rich bibliography. In addition to showing the sources he made use of, these references also point to the body of literature from which the biographical information on the narrators, which reaches well into the 8th century of the Hijra, had been transmitted. Through the references mentioned in *Mizân al-I'tidâl*, the present paper aims at classifying the sources of al-Dhahabî while also bringing out his methodology in these

* Bu makale, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü'nde Prof. Dr. Yavuz Köktaş danışmanlığında yapılmakta olan "Hicrî VIII. Asır Ricâl Tenkidi-Zehebî Örneği" isimli doktora tezinden üretilmiştir. Makalenin *Etik Kurul İzni* gerektirecek bir unsur taşımadığına, yazarlar arasında çıkar çatışması olmadığına ve makalenin hazırlanmasında herhangi bir maddi destek alınmadığına dair yazarların yazılı beyanları bulunmaktadır.

** Arş. Gör. Artvin Çoruh Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü Hadis Anabilim Dalı, e-Mail: isainkaplan@gmail.com, Orcid No: 0000-0002-2215-0611

*** Prof. Dr. Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü Hadis Anabilim Dalı, e-Mail: yavuz.koktas@erdogan.edu.tr, Orcid No: 0000-0001-9765-1712

references. It also aims to show the possibility of using the references found in the works of *jarḥ-ta'dīl* to conduct new studies on the literature about biographical information of the narrators. The works which al-Dhahabī made use of in his compilations are classified into two categories in this work, namely primary sources and secondary sources. The present work found that the references he makes had such benefits as summarizing the accumulated biographical information about the narrators and recording the relevant literature. Moreover, the references he makes to his works demonstrate that he updated biographical information on the narrators in the light of the information he had acquired.

Key words: Biographical Literature, al-Jarḥ wa al-Ta'dīl, Rāwī (narrator), al-Dhahabī, *Mizān al-I'tidāl*.

Structured Abstract

Al-Dhahabī makes references to many sources in the biographical dictionaries he has written. In addition to functioning as a way to determine the integrity of the knowledge that was being transmitted, they also allow ascertaining whether the judgment of *jarḥ-ta'dīl* that was made based on the aforementioned knowledge was sound or not. Moreover, these references are significant in the recording of the relevant literature which constitutes the sources of biographical information on narrators. It is possible to classify the sources of al-Dhahabī in his *Mizān al-I'tidāl* into primary and secondary sources. While the primary sources constitute the backbone of his criticism of the narrators, the secondary ones consist of the sources he cites to support or confirm these criticisms. All of these make up the large database that forms the basis upon which al-Dhahabī shapes his thoughts on the narrators. The author introduces the primary sources in his introduction. The sources which the present work refers to as the secondary sources are determined here based on the references he makes. These secondary sources show that al-Dhahabī had a wide range of sources available to him to the degree that the majority of these works, namely 65 percent of them, come from fields other than biographical dictionaries and history. Another benefit of the references that the author provides is to record the biographical literature. The precious information found in the 329 works mentioned in *Mizān al-I'tidāl* alone can function to represent the value of the 1340 works today which al-Dhahabī cites in all of his compilations. Some of these works have not survived to this day. In this regard, the works of the author constitute an archive in terms of the sources of biographical information. Moreover, in addition to providing his criticism of narrators, al-Dhahabī evaluates these works in terms of contents and methodology thereby providing analyses for these works as well, which enables the readers to get to know these works as well as their contents. This also makes us realize not only the mere existence of some of the works that did not survive but also have an understanding of their contents as well. The practice of the author of making references to his works from time to time provides insights into the chronology of his compilations. Al-Dhahabī produced multiple biographical dictionaries which vary in size, and the exact compilation date of some of these are not known for sure, which makes it hard to determine which of the views al-Dhahabī mentions in various works of him constitutes the last one. (The fact that Al-Dhahabī produced multiple biographical dictionaries varying in size, and compiled them on unknown dates, makes it hard to determine which of the views al-Dhahabī mentions in various works of him

constitutes the last one). For instance, the references al-Dhahabî makes to his al-Mughnî in his *Mizân al-I'tidâl*, whose date of compilation is not known, allows one to make inferences as to the date of the first compilation. The present work which is conducted within the scope of *Mizân al-I'tidâl* shows that al-Dhahabî effectively made use of all the sources he had access to including his own works and updated the biographical information in the light of the new information on this matter. Therefore, a researcher who is seeking to determine al-Dhahabî's view on a given narrator needs to take all of his biographical dictionaries as a whole into consideration and then assess the relevant biographies together.

Key words: Biographical Literature, *al-Jarḥ wa al-Ta'dîl*, *Rāwî* (narrator), al-Dhahabî, *Mizân al-I'tidâl*.

GİRİŞ

Ricâl eserleri, râvîlerin cerh-ta'dîl durumları hakkında bilgi vermenin yanı sıra ricâl edebiyatına dair de zengin veriler sunar. Zira bu çalışmalarda atıf yapılan eserler hem müellifinin kaynakçası hem de ilgili ilim dalının en geniş literatürü mahiyetindedir. Alana dair çalışma yapacak olanların kayıtsız kalamayacakları bu literatür aynı zamanda müellifinin beslendiği ilmî havzayı göstermesi açısından da ayrı bir önem taşımaktadır. Bu bağlamda tarih başta olmak üzere İslamî ilimlerin pek çok sahasında eser vermiş hicrî VIII. asır münekkidi Zehebî'nin¹ (ö. 748/1348) yaptığı referansların, ricâl literatürüne önemli katkılar sunacağı düşünülmektedir. Zira kendisinden önceki tenkitçilerin aksine çalışmalarında çok sayıda esere atıf yapmakta bu sayede râvî bilgisi ile birlikte söz konusu ilmin kaynaklarını da sonraki nesillere taşımaktadır.

Metin içinde yer alan literatür bilgisinin tespitini hedefleyen elinizdeki bu çalışma müellifin *Mizânü'l-i'tidâl* isimli eserinde yaptığı referansların mahiyeti ve bu husustaki metodunu konu edinmektedir. Çalışmanın adından da anlaşılacağı üzere sadece ricâl ile ilgili eserler değil râvîlere dair herhangi bir bilginin kendisinden aktarıldığı tüm kitaplar, ricâl bilgisinin kaynakları sınıfında değerlendirilecektir.

¹ Zehebî'nin hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi için bk. Ebu Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr 'ale't-tabakât ve'l-âsâr* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), ts.), 3/1358; Ebü's-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât* (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâs, 1420/2000), 2/116; Ebû Nasr Tâceddin İbnü's-Sübkî Abdülvehhab b. Ali b. Abdilkâfi Sübkî, *Tabâkâtü's-şâfiyyeti'l-kübrâ* (Kahire: Hicr li't-Tıbâ'a ve'n-Neşr, 1413/1992), 9/100-123; Hayreddîn Ziriklî, *el-A'lâm: Kamûsu terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-'Arab ve'l-müsta'rabîn ve'l-müsteşrikîn* (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, ts.), 5/326; Beşşâr Avvâd Ma'ruf, *ez-Zehebî ve menhecuhû fi kitâbihî Târîhi'l-İslâm* (Kahire: İsa el-Bâbî el-Halebî, 1396/1976), 77; Tayyar Altıkulaç, "Zehebî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 44/180; Azime Güleç (Topçu), *Zehebî ve Mizanü'l-itidal'indeki cerh ve tadil metodu* (Süleyman Demirel Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 1997), 30-59.

Yaptığımız incelemeler doğrudan Zehebî'nin kaynaklarını konu edinen çeşitli çalışmaların bulunduğunu göstermektedir. Bunlardan Ebû Hâşim İbrahim b. Mansûr Hâşimî Emir, Zehebî'nin tüm kitaplarını esas alarak yaptığı kapsamlı araştırma neticesinde tespit ettiği 1340 eseri, müellif isimlerini esas alarak alfabetik şekilde bir araya getirir.² İki cilt halinde neşredilen bu çalışma Zehebî'nin kaynak zenginliğini göstermesinin yanı sıra ilgili literatürün kayıt altına alınmasına dair müellifin sağladığı katkıyı da gözler önüne sermektedir. Benzer bir araştırmayı *Mîzânü'l-i'tidâl* özelinde yapan Kâsım Ali Sa'd ise Zehebî'nin mezkûr eserde atıfta bulunduğu 329 esere işaret etmektedir.³ Ancak her iki çalışmada da Zehebî'nin, atıfta bulunduğu eserlerin yazar ismi esas alınarak alfabetik bir şekilde sıralanması ile yetinildiği, bunların müellifin ricâl kaynakları arasındaki konumuna değinilmediği görülmektedir.

Makalenin mezkûr araştırmalardan farkı ise Zehebî'nin, yaptığı atıflardan hareketle tespit edilen, ricâl kaynaklarını tasnif etmeyi ve referans kullanımındaki usûlünü ortaya koymayı amaçlamasıdır. Aynı şekilde bu çalışma neticesinde müellifin kaynak kullanımına dair tercih ve sebeplerinin de tespit edilmesi hedeflenmektedir. Yukarıda değinilen araştırmalar Zehebî'nin sadece *Mîzânü'l-i'tidâl*'de zikrettiği eserlerin dahi makale sınırlarının çok üzerinde büyüklüğe sahip olduğunu göstermektedir. Bu sebeple onun doğrudan kitap ismi zikrederek yaptığı atıflardan sondajlama usûlü ile tespit edilen muhtasar bir kaynakça örneklem olarak belirlenmiş ve konu bu eserler üzerinden ele alınmıştır.

1. Zehebî'nin Ricâl Bilgisinin Kaynakları

Râvîlerin doğum, vefat ve memleket gibi kişisel bilgilerinin yanı sıra cerh-ta'dîl durumlarını konu edinen ricâl ilmi,⁴ haberlerin makbûl ve merdûdunu tespitinde büyük önemi haizdir. Bu sebeple râvîlere ait biyografik bilgilerin nesilden nesile aktarıldığı ve bunların gerek isim listesi gerekse tabakalar halinde bir araya getirildiği bilinmektedir. Sened içerisinde aktarılan verilerden hareketle, ilk yazılı örnekleri hicrî II. asrın ilk çeyreğine kadar götürülebilecek ricâl bilgisi ve cerh-ta'dîl hükümleri⁵

² Ebî Hâşim İbrahim b. Mansûr Hâşimî Emir, *el-Musannefât elletî tekelleme 'aleyha'l-İmâm el-Hâfiz ez-Zehebî nakden ev senâen ve mecmû'ahâ 1340 musannefen me'a beyânî (el-matbû' mine'l-mahtût)* (Beyrut: Mektebetü'l-Mütenebbî-Müessesetü'r-Reyyân, 1424/2003).

³ Zehebî'nin *Mîzânü'l-i'tidâl*'de referans gösterdiği ricâl kaynaklarına dair bk. Kâsım Ali Sa'd, *Mevâridü'l-Hâfiz ez-Zehebî fî kitâbihî Mîzânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl* (Beyrut: Darü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1422/2001).

⁴ Emin Aşıkkutlu, *Hadiste Ricâl Tenkîdi (Cerh ve Ta'dil İlmi)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 1997), 18; İlmü ahvâli ruvâti'l-hadîs terimi için bk. Abdullah Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü* (İstanbul: Hadisevi, 2006), 151.

⁵ Sonraki dönemlerde müstakil eserler halinde bir araya getirilmiş cerh-ta'dîl değerlendirmelerinin erken dönem yazılı kaynakları kabul edilebilecek ilk örneklerine, rivâyet veya isnad içi bilgilerden hareketle de ulaşabileceğine dair bk. Muhammed Enes Topgöl, *Rivayetten Râviye: Cerh-Ta'dil Hükümleri Nasıl Oluşturdu?* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2019), 103, 116, 127 vd.; Muhammed Enes Topgöl,

müteakip asırlar boyunca müstakil bir hüviyet kazanmıştır. Râvîlerin adalet ve zabtına dair bu veriler ilk asırdan itibaren gerek satır aralarında gerekse müstakil eserlerde nakledilerek geniş cerh-ta'dîl literatürünü meydana getirmiştir.⁶ Ayrıca konuya dair çok sayıda akademik çalışma söz konusu edebiyatın gelişim seyrine ışık tutmaktadır.⁷

Ricâl edebiyatına dair çalışmalar, râvî değerlendirmelerinin hicrî ilk iki asırda ağırlıklı olarak birebir tecrübe ve gözlemlere dayandığını,⁸ doğrudan gözlem imkânının olmadığı sonraki asırlarda ise râvînin rivâyetleri üzerinden yapılan

İsnâdın Satır Araları (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2018), 35, 77, 133, 135-152.

- ⁶ Aşıkutlu, *Hadiste Ricâl Tenkidi (Cerh ve Ta'dil İlmi)*, 19-23; Emin Aşıkutlu, "Cerh ve Ta'dil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 7/394-401.
- ⁷ Ricâl bilgisinin gelişim seyrine ve ilgili literatüre dair yapılmış müstakil çalışmalardan bazıları: Mahmut Yazıcı, *Sahabe Bilgisinin Tespiti (Ma'rifetü's-sahabe)*. (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2015); Halil İbrahim Turhan, *Ricâl Tenkidinin Doğuşu ve Gelişimi Hicrî İlk İki Asır* (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 2015); Halil İbrahim Turhan, *Hicrî III. Asırda Ricâl Tenkidi Ali b. el-Medîne Örneği* (Rize: STS Yayınları, 2019); Mustafa Taş, *Buhari'nin Cerh-Ta'dil Metodu* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2016); İsmail Kurt, *Hicrî Dördüncü Asır Ricâl Tenkidinin Mukayeseli İncelenmesi* (İstanbul: Cinius Yayınları, 2020); Yavuz Köktaş - İsmail Kurt, "İbn Hibbân'ın Kitâbü'l-Mecrûhîn'deki Ricâl Tenkit Metodu", *Turkish Studies: Comparative Religious Studies XIV/4* (2019), 713-725; Fikret Özçelik, *Hadis Usulünde Râvî Değerlendirme Metodu - İbn Ebî Hâtim Örneği* (Nida Yayıncılık, 2020); Mehmet Eren, *Hadis İlminde Ricâl Bilgisi ve Kaynakları* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2012); Mustafa Macit Karagözoğlu, *Zayıf Râviler Duafa Literatürü ve Zayıf Rivayetler* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 2014); Mustafa Tatlı, *Ricâl Bilgisinin Tespiti: -Sualat Literatürü-* (İstanbul: Beka Yayıncılık, 2016); Ayrıca kavramsal çerçeve için bk. Aşıkutlu, *Hadiste Ricâl Tenkidi (Cerh ve Ta'dil İlmi)*; Abdullah Karahan, *Hadis Ravilerinde Güvenilirlik* (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 2018); Hidayet Aydar, *İslam Te'lif geleneğinde biyografi yazıcılığı [İslam Te'lif Geleneğinde Biyografi Yazıcılığı (2016: İstanbul)]* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018); Ayrıca ricâl ilmine dair telif edilmiş eserlerin geniş bir listesi için bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ca'fer b. İdris Hasenî Kettânî, *Hadis Literatürü* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1994), 316-321; Mehmet Özşenel, "Bir Kemâlin Hikayesi: Makdisî'nin el-Kemâl fi Esmâi'r-Ricâl'inin Dört Asırlık Serüveni", *Dîvân: İlmî Araştırmalar VI/11* (2001), 155-161; Mehmet Eren, "Ricâl Kitaplarında Mükerrer ve Uydurma Biyografi Problemi", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2003), 51-72; Abdurrahman Kurt, "Ricâl Edebiyatında Suâlât Türü Eserler", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XIII/26* (2015), 145-174; Ricâl bilgisinin kaynaklarına dair ayrıca bk. İsmail Kurt, "Ricâl Tenkit Araştırmalarının Dijital Kaynakları: İnternet Siteleri", *Tevilat: Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi = Tevilat Journal of Islamic Sciences II/1* (2021), 89-105; Cerh-Ta'dil ilminin istilâhî gelişimi için bk. Ahmet Yücel, *Hadis İlminde Tenkit Terimleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 2015).
- ⁸ Sahâbe dönemindeki uygulamalardan bazıları için bk. Bekir Kuzudişli, *Hadis Rivayetinde Bağlam Sebebü İradi'l-hadis* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 195-216; İlk dönem münekkitlerinden Şu'be'nin râvî değerlendirme metodu için bk. Turhan, *Ricâl Tenkidinin Doğuşu ve Gelişimi Hicrî İlk İki Asır*, 153; İbn Adî'nin ricâl tenkit metodu için bk. Kurt, *Hicrî Dördüncü Asır Ricâl Tenkidinin Mukayeseli İncelenmesi*, 48-84.

analizlerin etkin rol oynadığını göstermektedir.⁹ Rivâyet asrının geride kaldığı, artan tabaka ve râvî sayısı ile doğru orantılı olarak ricâl değerlendirmelerinin de çoğaldığı hicrî VIII. yüzyıla gelindiğinde ise ricâl tenkitlerinin münekkit kavillerine,¹⁰ rivâyet tahlillerine¹¹ veya cerh-ta'dîl eserlerine referansla¹² delillendirildiği görülür.¹³ Zehebî'nin râvî değerlendirmelerinde esas aldığı ve nakilde bulunduğu eserlere yaptığı atıflar dikkate alındığında söz konusu çalışmaları asıl ve yardımcı kaynaklar şeklinde tasnif etmenin isabetli olacağı anlaşılmaktadır. Nitekim asıl kaynaklar başlığı altında cem edilen eser ve münekkitlerin, Zehebî'nin ricâl metodolojisinde, yardımcı kaynaklar diye nitelendirilenlere kıyasla çok daha fazla etkili olduğu ifade edilmelidir. Yardımcı kaynaklar ise Zehebî'nin naklettiği verilerin doğrulamasını yapma ve nakledilen bilgiden hareketle varılan hükmün isabetli olup olmadığına dair değerlendirmede bulunma imkânı sağlamaktadır. Söz konusu bilginin detaylarını görmek isteyenlerin işini kolaylaştırması ve ricâl bilgisine dair literatürü kayıt altına alması ise yardımcı kaynakların diğer katkıları arasında sayılmalıdır.

1.1. Asıl Kaynaklar

Zehebî'nin ricâl edebiyatına hem telifleri hem de yaptığı referanslarla katkı sağladığına yukarıda değinildi. Bunlardan bazıları hakkında doğrudan bilgi vermesi ve alandaki otoritesine işaret etmesi onun atıf yaptığı tüm eserleri aynı konumda görmediğini ihsas ettirmektedir. Örneğin *Mîzânü'l-i'tidâl*'in mukaddimesinde Zehebî literatür değerlendirmesi yapar ve hicrî VIII. asra kadar telif edilmiş önemli kaynaklara işaret eder. Burada zikrettiği eserler aynı zamanda ricâl ilminin gelişim seyrine dair de önemli veriler içerir. Zira zikredilen münekkit ve eser isimleri ricâl ilminin doğuş, gelişme ve zirve noktası diye isimlendirilebilecek sistematik eserler dönemine kadar uzanan geniş bir yelpazeyi de i'âm etmektedir ki bunları Zehebî'nin asıl kaynakları olarak nitelemek mümkündür.

⁹ Süfyan es-Sevrî'nin cerh-ta'dîl metoduna dair bk. Turhan, *Ricâl Tenkidinin Doğuşu ve Gelişimi Hicrî İlk İki Asır*, 195-199.

¹⁰ Örneğin, İshak b. İbrahim (ö. 216/831) hakkında Nesâî'nin ليس بثقة ve İbn Adî'nin مع ضعفه يكتب حديثه kavillerine atıfta bulunur. Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1382/1963), 1/179.

¹¹ Rivâyetleri üzerinden zayıflığına hükmettiği Abdurrahman b. İshak (ö. ?) için bk. Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, 2/548.

¹² Ahmed b. Abdullah'ın (ö. 258/871) mecrûh olduğuna dair Buhârî'nin *Du'afâ*'sına yaptığı referans için bk. Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, 1/108.

¹³ Yazıcı, "Ricâl Bilgisinin Tespiti" başlığı altında ilgili literatürün gelişim seyrini özetlemekte ve söz konusu verilerin tespitinde uygulanan esasları 14 madde halinde sıralamaktadır. Detaylı bilgi için bk. Yazıcı, *Sahabe Bilgisinin Tespiti (Ma'rifetü's-sahabe)*, 28-40; Ancak bu asırda doğru değerlendirme yapabilmek için münekkidin kendisinden önceki görüşlere ulaşmasının yeterli olmadığı, bu kavillerin münekkide aidiyeti ve söyleyenin özel durumlarının bilinmesi gibi uzmanlık isteyen ek zorunlulukların ortaya çıktığı söylenmelidir. Bu bağlamda râvîlerin durumları hakkında hüküm verebilmek için münekkidin taşınması gereken vasıflar için bk. Selahaddin Polat, "Cerh ve Ta'dilin Tenkidi", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1985), 221-222.

Zehebî'ye göre ricâl ilminde râvîler hakkındaki sözleri toplanan ilk kişi Yahya b. Saîd el-Kattân'dır (ö. 198/813).¹⁴ Öğrencileri Yahya b. Ma'în (ö. 233/848), Ali b. el-Medîni (ö. 234/848-49),¹⁵ Ebû Hayseme (ö. 234/849), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve Amr b. el-Fellâs (ö. 249/864) ise onun açtığı yoldan ilerleyen diğer isimlerdir. Daha sonra müellif, adı geçen münekkitleri takiben, teknik anlamda ricâl tenkidinin kurucuları ve ilgili literatürün doğuşu diye isimlendirebilecek ilk örneklerin sahiplerini zikreder.¹⁶ Bunlar; Buhârî (ö. 256/870),¹⁷ Ebû İshak el-Cûzcânî'dir (ö. 259/873),¹⁸ Müslim (ö. 261/875), Ebû Zür'â er-Râzî (ö. 264/878) ve Ebû Hâtim er-Râzî'dir (ö. 277/890).¹⁹

Zehebî yukarıda sayılanlara ilaveten Tirmizi (ö. 279/892),²⁰ Nesâî (ö. 303/915),²¹ Ebû Bişr ed-Dûlâbî (ö. 310/923), İbn Hüzeyme (ö. 311/924) ve Ukaylî'nin (ö. 322/934)²² zayıf râvîlerle ilgili eserlerine de işaret eder.²³ Onun bu tasnifi, esasında doğuş döneminden sistematik ricâl kaynaklarına geçişi işaret etmektedir. Nitekim bu isimlerden Nesâî'in ilgili eseri, iki nesil arasında bir geçiş, Ukaylî'nin söz konusu eseri ise ayrıntılı ve sistematik eserler kategorisinde zikredilir.²⁴

Verdiği listenin ricâl edebiyatının gelişim seyriyle doğru orantılı olduğu gözlemlenen Zehebî'nin asıl kaynaklarında bir sonraki aşamayı İbn Hibbân (ö. 354/965)²⁵ ve İbn Adî'nin (ö. 365/976) zayıf râvîlere dair kaleme aldıkları kitaplar oluşturur. "Sistematik eserler"²⁶ kategorisinde zikredilen bu iki çalışmadan İbn

¹⁴ Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, 1/1.

¹⁵ *el-İlel* isimli eseri için bk. Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, 3/95; Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *Siyeru a'lâmîn-nübelâ* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985), 19/124.

¹⁶ İşaret edilen eserlerin, ricâl literatürünün doğuşu olarak isimlendirilmesine dair bk. Karagözoğlu, *Zayıf Râviler*, 47.

¹⁷ Zehebî, Buhârî'nin *ed-Du'afâü'l-kebîr*, *es-Sahih*, *el-Edebü'l-müfred*, *et-Tarih* isimli eserlerine çok sayıda atıf yapmaktadır. Ancak bunlardan günümüze ulaşan bir nüshası olmayan *ed-Du'afâü'l-kebîr*'e yaptığı atıfların önemine ileride ayrıca değinilecektir. Adı geçen eserlere yaptığı referanslar için bk. Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, 1/86, 106, 108, 171, 181, 204, 247, 329, 391, 436, 472 2/356.

¹⁸ *Kitâbu'd-Du'afâ'*'sı için bk. Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, 1/2, 4/241; Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhir ve'l-a'lâm* (Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1424/2003), 3/239.

¹⁹ *Kitâbu'd-Du'afâ'*'ya yaptığı atıf için bk. Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, 2/129.

²⁰ *el-Câmi'u's-sahîh* ve *Kitâbu'l-İlel*'e yapılan referanslar için bk. Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, 1/606, 3/74.

²¹ *ed-Du'afâ'* ve'l-*metrûkîn* ve günümüzde varlığı bilinmeyen *Kitâbü't-Temyîz* isimli eserlere yapılan atıflar için bk. Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, 1/302, 2/44.

²² *Kitâbü'd-Du'afâ'*'ya yaptığı atıf için bk. Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, 1/172.

²³ Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, 1/2.

²⁴ Karagözoğlu, *Zayıf Râviler*, 66, 86.

²⁵ *Târîhu's-Sikât* ve *el-Cerh ve't-Ta'dil*'e yaptığı atıflar için bk. Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, 1/214, 2/277, 3/203, 509, 4/45, 3/506.

²⁶ Karagözoğlu, *Zayıf Râviler*, 84.

Hibbân'a ait olanını Zehebî, "alana dair büyük ve faydalı bir eser"²⁷ şeklinde tanımlar. Benzer bir takdirle takdim ettiği İbn Adî'nin *el-Kâmil*'ini ise "sahanın en kapsamlı eseri" olarak niteler.²⁸

Zehebî'nin, hakkında bilgi verdiği diğer kaynaklar ise sırasıyla Ebû Muhammed İbn Ebû Hâtim (ö. 327/938),²⁹ Ebu'l-Feth el-Ezdî (ö. 374/985),³⁰ Dârekutnî (ö. 385/995)³¹ ve Hâkim'e (ö. 405/1014) aittir. Bunlardan İbn Ebû Hâtim'in *el-Cerh ve't-ta'dîl*, Dârekutnî, Hâkim ve diğer münekkitlerin ise *ed-Du'afâ* isminde eserleri olduğunu belirten Zehebî, İbn Tâhir el-Makdisî (ö. 507/1113)³² tarafından, İbn Adî'nin *el-Kâmil*'ine yazılan zeyli görmediğini ifade etmektedir.³³ Buradan hareketle son eser dışında diğerlerini bizzat gördüğü ve istifade ettiği anlaşılmaktadır.

Ricâl ilmine dair muahhar ve mütekâmil eserler kategorisindeki "ansiklopedik döneme"³⁴ ait *Kitâbü'd-Du'afâ ve'l-metrûkîn* ise zikredilen son eserdir. Zehebî, Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'ye (ö. 597/1201)³⁵ ait bu eseri ricâl ilmine dair kaleme alınmış büyük bir kitap olarak vassfeder. Zehebî, sistematik biyografi yazıcılığı anlamında kendisinde derin izler bıraktığı anlaşılan bu eseri, önce ihtisar ettiğini daha sonra ise iki ayrı zeyl ile eser üzerine ikmâl çalışmaları yaptığını haber vermektedir.³⁶

²⁷ Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, 1/2.

²⁸ Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, 1/2.

²⁹ *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, *Tefsîru'l-Kebîr*, *Kitâbu'l-İlel* isimli eserlerine yaptığı atıf için bk. Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, 1/389, 564, 2/587; İbn Ebû Hâtim özelinde yapılan çalışmalar için bk. Fatma Yıldız, *Hicrî İlk Üç Asırda Cehâlet ve Meçhul Râviler* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2021); Fatma Yıldız - Yavuz Köktaş, "Tabakaları, Beldeleri ve Münekkitleri Açısından Meçhul Râviler", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2021), 165-194.

³⁰ *Kitâbü'd-Du'afâ*'ya yaptığı atıf için bk. Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, 2/76, 3/233. Zehebî tarafından büyük bir cilt olduğu haber verilen mezkûr eserin tam adı *el-Cerh ve't-ta'dîl fi'd-du'afâ min ricâli'l-hadîs ve Şerhu's-Şihâb* olduğu bildirilmektedir. Bk. İsmail Lütfi Çakan, "Ebû'l-Feth el-Ezdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 10/320.

³¹ Müellifin *el-Efrâd*, *el-Mü'telif ve'l-muhtelif*, *es-Sünen*, *el-Metrûkîn*, *el-İlel* isimli eserlerine yapılan atıflar için bk. Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, 1/64, 128, 304, 608, 2/5.

³² *Tezkiretü'l-mevzû'ât*'a yaptığı atıflar için bk. Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, 2/277.

³³ Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, 1/2.

³⁴ İsimlendirme için bk. Karagözoğlu, *Zayıf Râviler*, 160.

³⁵ *ed-Du'afâ* ve *Kitâbü'l-Mevzû'ât*'a yaptığı atıflar için bk. Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, 1/16, 451; Ayrıca bk. Alparslan Kartal, "İbnu'l-Cevzî'nin Cerh-Ta'dîl Değerlendirmeleri (el-İlelu'l-Mütanâhiye fi'l-Ehâdîsi'l-Vâhiye Adlı Eseri Işığında)", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXI/2 (2016), 171-198.

³⁶ Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, 1/2. Ricâl literatürünün kayıt altına alınmasına dair katkıları cümlesinden olmak üzere Zehebî'nin, *Zikru men yu'temed kavluhu fi'l-cerh ve't-ta'dîl* eserine de değinilmelidir. Müellifin, ricâl ilmine dair söz söylemiş tenkit uzmanlarını çeşitli kategoriler altında sıralayarak bu eserde topladığı görülmektedir. Her ne kadar burada zikredilen münekkidlerin pek çoğunun cerh-ta'dîl ilmine dair müstakil bir eseri bilinmiyor olsa da yaptıkları değerlendirmelerle ricâl ilminin gelişimine doğrudan katkı sağladıkları ifade edilmelidir. Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *Zikru men yu'temed kavluhu fi'l-cerh ve't-ta'dîl* (Haleb: Mektebü'l-Matbû'ati'l-İslâmiyye, ts.).

Kronolojik olarak sıralanan yukarıdaki münekkitler ricâl tenkidinin gelişim seyrine de ışık tutmaktadır. Zehebî'nin verdiği bu bilgiler, yeri geldikçe veya ihtiyaç halinde yapılan râvî tenkitlerinden, tüm râvîlerin değerlendirildiği sistematik ricâl tenkidine doğru tekâmül eden biyografi yazıcılığının özeti mahiyetindedir. Yaşadıkları asrın otorite isimleri olan bu tenkitçilerin aynı zamanda Zehebî'nin ana kaynakları olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Zira kaleme aldığı biyografilerde onlara yaptığı atıflar, Zehebî'nin ricâl bilgisini şekillendirmede adı geçen münekkitlerin etkisini ortaya koymaktadır.³⁷

1.2. Yardımcı Kaynaklar

Rivâyet asrının devam ettiği hicrî ilk birkaç asırda râvîlerin cerh-ta'dil değerlendirmelerinin birebir gözlemlere dayandığını söylemek mümkünken ilerleyen asırlarda bunun yerini onları tanıyan münekkitlerin eserleri almıştır. Zira münekkitlerin râvî değerlendirmelerindeki en önemli kaynağı ilgili şahısların çağdaşı olan güvenilir ricâl âlimlerinin eserleridir.³⁸ Bu tenkit uzmanlarının, kendi kanaatlerinin yanı sıra kendisinden sonraki araştırmacıların ihtiyaç duyacağı verileri söyleyeni ile birlikte aktardıkları görülür.³⁹ Nakledilen bilgilerin çoğunun senedsiz aktarıldığı⁴⁰ hicrî VIII. asra gelindiğinde ise biyografilerde kitap atıflarının da sıklıkla kullanılması dikkat çeker. Mezkûr asrın velüd münekkidi Zehebî'nin, bugün dipnot diye isimlendirilen kaynak gösterimine sıklıkla başvurduğu,⁴¹ ana kaynakların yanı sıra râvîlere dair herhangi bir bilginin kendisinden nakledildiği yardımcı kaynaklara da biyografilerde atıf yaptığı belirtilmelidir.

Zehebî'nin eserlerinde rastlanılan kitap atıfları esasında hicrî VIII. asır biyografisi yazıcılığının ayırt edici bir vasfı olarak değerlendirilebilir. Nitekim hicrî VI. asrın son çeyreğinde yaşamış İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) aksine⁴² Zehebî, günümüzde

³⁷ Zehebî'nin ana kaynakları başlığı altında sıraladığımız mezkûr münekkitlerin metodik bir tasnifi için bk. Şeyma Büyükorhan, *Cerh-Ta'dil İmamları ve Kategorileri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2019).

³⁸ Altıkulaç, "Zehebî", 44/183. Rivâyet veya metin tahlilleri üzerinden râvî tenkidi de münekkitlerin müracaat ettiği diğer önemli argümanlar arasındadır. Detaylı bilgi için bk. Halil İbrahim Kutlay, *Hadiste Sened Tenkidi* (İstanbul: Elif Yayınları, 2015); Yücel, *Hadis İlminde Tenkit Terimleri*, 20-23; Abdulvahap Özsoy, *Hadis Tenkidi Sahabe ve Tabiun Dönemi* (İstanbul: Beka Yayınları, 2016).

³⁹ Râvîler hakkında nakledilen değerlendirmeleri, söyleyeni ile birlikte rivâyet etme usûlünün münekkitlerin pek çoğu tarafından kullanılan bir metot olduğu görülmektedir. Detaylı bilgi için bk. Kurt, *Hicrî Dördüncü Asır Ricâl Tenkidinin Mukayeseli İncelenmesi*, 17, 18. Çalışmanın bu kısmında vurgulanmak istenen ise doğrudan kitap ismi ile yapılan alıntılardır.

⁴⁰ Karagözoğlu, *Zayıf Râviler*, 168.

⁴¹ Altıkulaç, "Zehebî", 44/183.

⁴² Zira müellifin, *ed-Du'afâ ve'l-metrûkîn* isimli eserinde kitap atıflarına çok sık rastlanmaz. Tespit edilen nadir atıflardan bazıları için bk. Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *ed-Du'afâ ve'l-metrûkîn* (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1406/1986), 1/144, 286, 2/95, 97, 100, 3/205.

varlıkları dahi bilinmeyen⁴³ belki de el yazması olarak (mahtût halde) neşredilmeyi bekleyen⁴⁴ çok sayıda esere atıf yapar.⁴⁵

Çalışmanın bu kısmında, Zehebî'nin teliflerinde ana omurgayı oluşturan, asıl müracaat kaynakları dışındaki yardımcı kitaplar konu edilmektedir. Zira bunlar müellifin ricâl bilgisini oluşturan veritabanı mahiyetindedir. Bu sayede müellif, hem daha zengin bir kaynakça ile değerlendirme yapar hem de ilgili râvî hakkında daha önce yapılan tenkitleri doğrulama imkânı sunar. Yukarıda bahsedilen araştırmanın, *Mîzânü'l-i'tidâl*'de atıf yapılan toplam 329 eserin varlığına işaret ettiğine değinildi.⁴⁶ Bunlar incelendiğinde Zehebî'nin kaynak zenginliğinin yanı sıra çeşitliliği de dikkat çekmektedir. Aşağıda bu eserlerden sondajlama usûlü ile tespit edilen örnek bir seçkiden hareketle Zehebî'nin veri tabanının resmedilmesi ve kaynak çeşitliliğine dair genel bir izlenim edinilmesi hedeflenmiştir.⁴⁷

Ricâl ve Tarih Kaynakları			
Sıra	Müellif	Kitap İsmi	Sayfa
1	İbn Sa'd (ö. 230/845)	<i>Kitâbü't-Tabakât</i>	Mîzân, 3/387
2	Buhârî (ö. 256/870)	<i>Târih, Sahîh</i>	Mîzân, 1/247, 366
3	Ebû Yûsuf Ya'kûb b. Süfyân b. Cüvvân (Cüvân) el-Fesevî (ö. 277/890)	<i>Meşyeha, el-Ma'rife ve't-târih</i>	Mîzân, 1/130, 2/107
4	Ebû Cafer et-Taberî (ö. 310/922)	<i>er-Ruvât an ehli'l-beyt</i>	Mîzân, 3/499

⁴³ Örneğin Zehebî, Ebû Nu'aym el-Fadl b. Dükeyn'in kendisine nispet edilen ancak günümüze ulaşmamış olan *et-Târih* isimli eserine atıf yapmak suretiyle mezkûr kitabın en azından ismen de olsa bilinmesine katkı sağlamaktadır. Bk. Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, 3/479; Mezkûr eserin İbn Hacer tarafından zikredilmiş olmasından hareketle Yazıcı, müellifin mezkûr kitabının varlığını hicrî IX. asrın ortalarına kadar götürmektedir. Mahmut Yazıcı, "Hadis Tarihinin Geçiş Dönemi Âlimlerinden Ebû Nu'aym el-Fadl b. Dükeyn (ö. 219/834) ve Günümüze Ulaşmayan et-Târih Adlı Eseri Üzerine", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VII/2 (2020), 1546.

⁴⁴ Zehebî'nin eserlerinde ismine değindiği 1340 farklı kitabın listesi için bk. Emir, *el-Musannefât elletî tekelleme aleyha'l-İmâm el-Hâfiz ez-Zehebî*.

⁴⁵ "Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, İzzeddin İbnü'l-Esîr, Bedreddin el-Aynî gibi âlimlerin yaptıkları nakillerin pek çoğunda kaynak göstermemelerine ve bunun o günün anlayış ve uygulamalarında normal görülmesine karşılık Zehebî bu konuyu önemsemiş, gerek biyografik bilgilerde gerekse tarihî olaylarla ilgili nakillerde kaynakları zikretmeye itina göstermiştir." Altıkulaç, "Zehebî", 44/183.

⁴⁶ Zehebî'nin *Mîzânü'l-i'tidâl*'de referans gösterdiği ricâl kaynaklarına dair bk. Sa'd, *Mevâridü'l-Hâfiz ez-Zehebî fî kitâbihî Mîzânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*.

⁴⁷ Söz konusu listenin, onun tüm referans kaynakları anlamına gelmediği vurgulanmalıdır.

5	Zekeriyyâ b. Yahya es-Sâcî (ö. 307/920)	<i>Kitâbü'd-Du'afâ, el-İlel</i>	Mîzân, 3/90, 457
6	Ebü'l-Arab Muhammed b. Ahmed b. Temîm (ö. 333/945)	<i>Kitâbu'd-Du'afâ</i> ⁴⁸	Mîzân, 3/456, 460, 529
7	İbn Hibbân (ö. 354/965)	<i>Târihu's-sikât</i>	Mîzân, 1/204
8	Ebü'l-Kâsım et-Taberânî (ö. 360/971)	el-Mu'cemü'l-kebîr, el-Mu'cemü'l-evsat, el-Mu'cemü's-sağîr.	Mîzân, 2/139, 2/651, 4/77
9	Ebü's-Şeyh (ö. 369/979)	<i>Kitâbü't-Tabakât</i>	Mîzân, 1/603
10	Hâkim (ö. 405/1014)	<i>et-Târih</i>	Mîzân, 1/146
11	Ebu Said Muhammed b. Ali en-Nakkaş (ö.414/1023)	<i>Kitabü'l-Mevzu'ât (Mevzûâtü'n-nakkâş)</i>	Mîzân, 1/119
12	Hatib el-Bağdâdî (ö. 463/1071)	<i>es-Sâbık ve'l-lâhık, Kitâbü't-Telhis</i>	Mîzân, 1/37, 2/307
13	İbnü'r-Rûmiyye (ö. 637/1239)	<i>el-Hâfil fî tekmileti'l-Kâmil</i>	Mîzân, 3/10

Tablo 1: Zehebî'nin *Mîzânü'l-i'tidâl*'de atıf yaptığı bazı ricâl ve tarih kitapları

Ricâl Bilgisini Muhtevi Çeşitli Kaynaklar			
Sıra	Müellif	Kitap İsmi	Sayfa
1	Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748)	<i>Esnâfü'l-mürchie, Kitâbü't-Tevbe, Kitâbü Meâni'l-Kur'ân</i>	Mîzân, 4/329
2	İshak b. Bişr (ö. 206/821)	<i>Kitâbu'l-Mübtede'</i>	Mîzân, 1/184
3	Hafs b. Selm (ö. 208/823)	<i>el-Âlim ve'l-müte'allim</i> ⁴⁹	Mîzân, 1/558
4	Muhammed b. Hüseyin el-Burculânî (ö. 238/852)	<i>Kitâbu'r-Rekâik</i>	Mîzân, 3/522

⁴⁸ Günümüzde eserin varlığı bilinmemektedir. Ali Öngül, "Ebü'l-Arab", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 10/293.

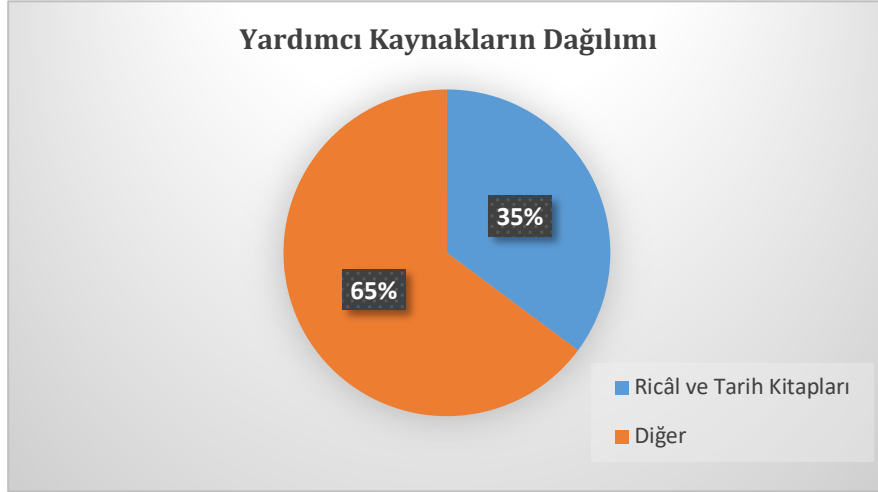
⁴⁹ Hafs b. Selm tarafından rivâyet olunan ve Ebû Hanife'ye nispet edilen mezkûr esere atıf yapan Zehebî, aidiyet meselesine değinmeksizin bu eserde yer aldığını düşündüğü uydurma rivâyetlere dikkat çekmektedir. Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, 1/558; Ayrıca bk. Yusuf Şevki Yavuz, "el-Âlim ve'l-Müteallim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989), 2/461.

5	Abdülazîz b. Yahyâ el-Kinânî (ö. 240/854 [?])	<i>Kitâbü'l-Hayde</i>	Mîzân, 3/517; Târîhu'l-İslâm, 7/373
6	İbn Ebû Âsım (ö. 287/900)	<i>Kitabu'l-Afv, Kitabu'r-Rahim, Kitabü's-Sünne</i>	Mîzân, 1/354, 638, 2/12
7	Hasan b. Yahya (ö. ?) veya Hasan b. Mûsa (ö. 310/922 [?])	<i>Kitâbü'r-Red 'ale'l-ğulât</i> ⁵⁰	Mîzân, 1/198; Târîhu'l-İslâm, 7/179
8	İbn Huzeyme (ö. 311/924)	<i>Kitâbu't-Tevhîd</i>	Mîzân, 3/491
9	Ebû Nasr es-Serrâc et-Tûsî (ö. 378/988)	<i>Kitâbu'l-Lüma'</i>	Mîzân, 2/140
10	Hüseyin b. Ubeydullah (ö. 411/1020)	<i>Kitâbü Yevmi'l-ğadîr, Mevâtiü Emîri'l-Mü'minîn, er-Reddu ale'l-ğulât</i>	Mîzân, 1/541, Târîhu'l-İslâm, 9/194
11	Ali b. Abdullah İbn Cehzâm (ö. 414/1023)	<i>Behcetü'l-Esrâr</i>	Mîzân, 3/142
12	Ebû Ali el-Bağdâdî (ö. 438/1046)	<i>er-Ravzâ fi'l-Kirâat</i>	Mîzân, 4/264; Târîhu'l-İslâm, 9/573
13	Ebû Abdullah el-Kudâî (ö. 454/1062)	<i>Kitâbü's-Şihâb</i>	Mîzân, 2/335
14	İbn Hazm (ö. 456/1064)	<i>el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal</i>	Mîzân, 3/466
15	Ebû İshak eş-Şirâzî (ö. 476/1083)	<i>Kitâbü'l-Mesâili'l-hilâf</i> ⁵¹	Mîzân, 1/195
16	Ebû Hâmid el-Gazzâlî (ö. 505/1111)	<i>Sirru'l-âlemîn</i>	Mîzân, 1/500
17	İbn Mende (ö. 512/1119)	<i>Menâkıb-ı Ahmed</i>	Mîzân, 1/603
18	Ali b. Ukayl (ö. 513/1119)	<i>Kitâbü'l-Funûn</i>	Mîzân, 3/146
19	İbn Kasî (ö. 546/1151)	<i>Hal'un-na'leyn</i>	Mîzân, 1/128

⁵⁰ Söz konusu eser ve müellifine dair en erken bilgiye İbnü'l-Cevzî'nin eserinde rastlanılmaktadır. Mustafa Öz'e göre mezkûr eser Hasan b. Musa'ya ait olmalıdır. Aktarılan ifadelerin benzerliği ve miktarı Zehebî'nin adı geçen eseri görmemiş olabileceğini, eser ismini İbnü'l-Cevzî'den nakletmiş olabileceğini düşündürmektedir. Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *Telbîsu İblîs* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1421/2001), 88; Mustafa Öz, "Gâliyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), 13/337.

⁵¹ Eser isminin *en-Nüket fi'l-mesâ'ili'l-muhtelif fihâ beyne's-Şâfi'i ve beyne Ebî Hanîfe* olduğuna dair bk. Bilal Aybakan, "Şirâzî, Ebû İshak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 39/186.

20	Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî (ö. 562/1166)	<i>Kitabü'l-Büldân (Mu'cemü'l-büldân)</i>	Mîzân, 4/216
21	Muvaffak b. Ahmed (ö. 568/1172)	<i>Menâkıb-i Ali</i>	Mîzân, 1/517; Târîhu'l-İslâm, 12/400
22	el-Fahr b. el-Hatîb, Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210)	<i>es-Sirru'l-mektûm</i>	Mîzân, 3/340
23	Muhammed b. İbrâhim el-Fârisî eş-Şîrâzî (ö. 622/1225)	<i>Kitâbü'l-Esrâr, Sirru'l-eskâr, Matiyetü'n-nakl ve atiyetü'l-akl, el-Fark beyne's-sûfî ve'l-fakîr, Kitâbu Cemhatu'n-nuhâ fî lemhati'l-mehâ</i>	Mîzân, 3/452
24	Muhammed b. Ali (İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240)	<i>Fusûsu'l-hikem</i>	Mîzân, 3/659
25	Sıbt İbnü'l-Cevzî (ö. 654/1256)	<i>Mir'âtü'z-zamân</i>	Mîzân, 4/471

Tablo 1: Zehebî'nin *Mîzânü'l-i'tidâl*'de atıf yaptığı bazı yardımcı kaynaklar

Grafik 1: Zehebî'nin atıf yaptığı yardımcı kaynakların dağılımı

Yukarıda verilen grafik Zehebî'nin yardımcı kaynaklarının dağılımını temsil etmektedir. Buna göre müellifin referansta bulunduğu yardımcı kaynakların %65 gibi büyük bir kısmını ricâl ve tarih sahası dışındaki eserler oluşturmaktadır. Bu ise onun sadece ricâle dair eserlerle yetinmeyip, râvî bilgisini içeren her türlü kaynaktan istifade ettiğini göstermektedir.

2. Zehebî'nin Yaptığı Referansların Literatüre Yansıması

Zehebî'nin *Mîzânü'l-i'tidâl* isimli eserinde doğrudan kitap ismi vererek atıf yaptığı kaynaklardan bazıları yukarıda sıralandı. Çalışmanın bu kısmında ise onun kaynak kullanımındaki metodunun yanı sıra yaptığı referansla neleri hedeflediği sorusunun cevapları aranacaktır.

2.1. Ricâl Literatürünün Kayıt Altına Alınması

Zehebî'nin yaptığı atıfların özelde ricâl ilmine genelde ise İslâm ilim geleneğine sağladığı en önemli katkılardan birisi mezkûr eserlerin kayıt altına alınmış olmasıdır. Öyle ki müellif kaleme aldığı eserlerde⁵² içlerinde günümüze ulaşmamış olanların da bulunduğu çok sayıda kitap ismi zikretmekte ve bunlardan bazıları hakkında kısa bilgiler vermektedir. Zehebî'nin bu metodu vesilesiyle gerek ricâl literatürü olsun gerekse biyografisini zikrettiği kişilerin eserleri olsun çok sayıda kaynak en azından ismen de olsa kayıt altına alınmış olmaktadır. İsmi andığı eserlerden bazılarının günümüze ulaşmamış olması ise konunun bugün için ne kadar önemli olduğunu ortaya koymaktadır. Örneğin Zehebî, Basralı muhaddis ve fakih Zekeriyya es-Sâcî'ye (ö. 307/920) ait bir ricâl kitabından bahseder. Ancak kaynaklarda ismi *Kitâbü'd-Du'afâ' ve'l-mensûbîn ile'l-bid'ati mine'l-muhaddissîn ve'l-İlel (ed-Du'afâ', el-İlel, İlelü'l-hadîs)* olduğu belirtilen söz konusu eserin günümüze ulaşmış bir nüshası şimdilik bilinmemektedir.⁵³

Benzer bir durum, şu an kayıp olduğu ifade edilen en eski mevzu hadis kitabı *Kitabü'l-Mevzu'at* için de söz konusudur.⁵⁴ Zehebî, Ebu Said Muhammed b. Ali en-Nakkaş el-İsfahani'ye (ö. 414/1023) ait mezkûr eserden alıntılar yapmakta ancak günümüzde eserin herhangi bir nüshası bulunmamaktadır.⁵⁵ Aynı şekilde müellif

⁵² Zehebî'nin kaleme aldığı tüm eserlerin sayısının yaklaşık 235 civarında olduğunu ifade eden İhsan Arslan, söz konusu kitapların dağılımına dair; "Bunlardan 1'i kırâat, 10'u hadis ve hadis usulü, 13'ü akâid, 2'si usûl-i fikh, 11'i fikh, 5'i vaaz ve nasihat, 90'ı çeşitli dinî konularda, 148'i ise tarih konularındandır." bilgisini verir. İhsan Arslan, *Siyer İlminin Doğuşu Ve Temel Kaynakları* (İstanbul: Okur Akademi, 2021), 274; Zehebî'ye ait eserlerin kapsamlı listesi için ayrıca bk. Ma'ruf, *ez-Zehebî ve menhecuhû fî kitâbihî Târîhi'l-İslâm*, 139-276; Ricâle dair eserleri hakkında bk. Muhammed es-Sâni Ebû Abdurrahman, *Davâbitü'l-cerh ve't-ta'dil 'inde'l-Hâfız ez-Zehebî* (Biritanya: el-Hikme, 1421/2000), 61-86.

⁵³ Mehmet Efendioğlu, "Sâcî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008), 35/363; Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, 1/164, 3/90 Ayrıca yukarıdaki tabloda zikredilen Ebü'l-Arab Muhammed b. Ahmed b. Temîm ve Ebû İshak eş-Şirâzî'ye ait olduğu ifade edilen eserlerin de günümüzde varlığı bilinmemektedir.

⁵⁴ Günümüzde mevcut en eski mevzu hadis eserinin, Muhammed b. Tahir el-Makdisi'ye (ö. 507/1113) ait olduğunu ifade eden Brown, şu an kayıp olduğunu ifade ettiği *Kitabü'l-Mevzu'at*'a Zehebî tarafından referans yapılmış olmasına dikkat çeker. H Jonathan A. C. Brown, "Erken Dönem Hadis Münekkitlerinin Metin Tenkidi Yaptığını Nasıl Biliyoruz ve Bulmak Niçin Bu Kadar Zor?", çev. Salih Kesgin, *Usûl: İslam Araştırmaları* 25 (2016), 268.

⁵⁵ Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, 1/119; Brown, "Erken Dönem Hadis Münekkitlerinin Metin Tenkidi Yaptığını Nasıl Biliyoruz ve Bulmak Niçin Bu Kadar Zor?", 268.

tarafından atıf yapılan Buhârî'nin *ed-Du'afâü'l-kebir*'i de günümüze ulaşmamış önemli kaynaklardandır.⁵⁶ Örnekleri çoğaltılabilecek bu gibi eserlerin Zehebî tarafından kayıt altına alınmış olması müellifin referans usûlünün günümüze yansıyan en önemli katkıları arasında sayılmalıdır.

İslâm ilim literatürünün sonraki nesillere taşınmasına dair katkısı sadedinde Zehebî'nin, herhangi bir alıntı yapmamasına rağmen biyografilerde zikrettiği bazı eserler olduğuna da değinilmelidir. Onun bu usûlü sadece ricâl edebiyatını ve sağlam, güvenilir eserleri değil yeri geldiğinde uyarı mahiyetinde olsa gerek zayıf ve uydurma bilgileri içeren kitapları da kapsamaktadır. Örneğin herhangi bir alıntı yapmamasına ve bid'atçı olduğunu düşünmesine rağmen İbn Kasî'nin *Hal'u'n-na'leyn* isimli eserine atıf yaptığı görülür.⁵⁷ Hatta bu hususta Zehebî'nin, biyografisini aktardığı bazı kişilerin kaynakları hakkında da bilgi verdiğine değinilmelidir. Kıssacı Ebu'l-Hasan el-Bekrî'nin (ö. 487/1094) biyografisinde rastlanılan durum, bunun pek çok örneğinden bir tanesidir. Kezzâb olarak nitelendirdiği mezkûr ismin sadece cerh-ta'dil durumuna değinmekle iktifa etmeyen Zehebî, onun hangi kaynaklardan beslendiğine dair de veriler sunar.⁵⁸ Tüm bu atıflar sayesinde hem mezkûr eserlerin unutulması engellenmiş hem de müelliflerinin cerh-ta'dil durumlarını daha iyi görebilmek adına araştırmacılara yol gösterilmiş olmaktadır.⁵⁹

Ancak referansta bulunduğu eser veya müellife dair bilgilerin farklı formlarda aktarıldığı görülür. Mesela Zehebî, atıf yaptığı eserleri kimi yerde müellifi ile birlikte zikrederken kimi yerde ise sadece ismi ile anmaktadır. Bazı durumlarda da eserin tam ismini vermezken yalnızca varlığına işaret etmekle yetinir. Söz gelimi kendisine çoğunlukla ismen atıfta bulunduğu ve "hadisin illetlerini en iyi bilen kişi"⁶⁰ olarak tanıttığı Ali b. el-Medîni'nin tam ismini zikretmediği bir kitabına atıf yapmaktadır.⁶¹ Bilindiği üzere onun *İlelü'l-hadîs ve ma'rifetü'r-ricâl* isminde bir eseri mevcuttur. Zehebî, birkaç eserin cem edilmesiyle meydana getirildiğini ifade ettiği bu önemli kitaba bazı teliflerinde *İlel*⁶² ismiyle atıf yapsa da *Mîzânü'l-i'tidâl*'de eser ismi belirtmemektedir. Bu ise söz konusu eserin Zehebî'ye kadar ulaşmamış olabileceği ihtimalini akıllara getirmektedir.

Zehebî'nin, müellifini zikretmediği bazı eserlere de atıf yaptığı görülür. Örneğin, "*eş-Şihâb*" isminde bir eseri, *Mîzânü'l-i'tidâl*'de müellifinin ismini zikretmeksizin

⁵⁶ Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, 1/478, 2/218, 367, 400, 570, 3/311, 313.

⁵⁷ Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, 1/128; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 6/832.

⁵⁸ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 10/578; Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, 1/112; Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *el-Mugnî fi'd-du'afâ*, thk. Nureddin İtr (Haleb: Dârü'l-Maârif, 1391/1971), 1/45.

⁵⁹ Biyografisini verdiği kişinin eser isimleri ve içerikleri hakkında bilgi verdiği yerlerden bazıları için bk. Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 6/832, 8/287, 9/ 721, 10/654, 11/321, 12/998, 1100 vd.; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 12/73, 238, 501 vd.

⁶⁰ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 11/50.

⁶¹ Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, 3/95.

⁶² Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 16/455, 19/124; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 5/855, 887.

referans göstermektedir.⁶³ Ancak Zehebî'nin diğer eserleri de incelendiğinde bu kitabın Ebû Abdullah el-Kudâî'ye (ö. 454/1062) ait olduğu anlaşılmaktadır.⁶⁴ Benzer bir durum, diğer eserlerinde Abdülazîz b. Yahyâ el-Kinânî'ye (ö. 240/854 [?]) ait olduğunu haber verdiği "*el-Hayde*" isimli eserde de görülmektedir.⁶⁵ Bu da ayrıca Zehebî'nin kendi eserlerini bir bütün olarak değerlendirdiğini, bunlardan birinde yeterli malumat verdiği hususu diğer eserlerinde muhtasar olarak aktarmakla iktifa edebildiğini göstermesi açısından dikkate şayandır.

Literatürün kayıt altına alınması sadedinde değerlendirilebilecek örneklerden bir diğerinde ise Zehebî'nin, atif yaptığı eseri metot veya içerik analizine tabi tuttuğu görülür. Şöyle ki; eserlerinde münekkitlerin sadece cerh-ta'dîl kanaatlerini aktarmakla yetinmeyen müellif zaman zaman onların ricâl metodolojilerine de değinir hatta yeri geldiğinde tenkit eder.⁶⁶ Onun bu tür eleştirileri çoğunlukla isim odaklı olmakla birlikte, eser kritiği formunda da görülür. Söz gelimi, ricâl uygulamalarındaki müteşeddid tutumunu sıklıkla eleştirdiği Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'ye (ö. 597/1201) yönelttiği eleştirilerde çoğunlukla onun ismini zikreder.⁶⁷ Ebân b. Yezid (ö. 160/776 [?]) örneğinde olduğu gibi kimi yerde ise münekkidi eseri üzerinden tenkit eder. Nitekim İbnü'l-Cevzî, adı geçen râvîyi *ed-Du'afâ*'sında zikretmesine rağmen, tevsikine delalet eden bilgileri aktarmaz. Zehebî ise onu bu sebeple eleştirir ve "İşte bu onun kitabının kusurlarındandır, cerh ifadelerini serdeder ancak tevsike gelince susar!"⁶⁸ sözleri ile eserden istifade edecek araştırmacıları herhangi bir râvî hakkında kanaat beyan etmeden önce mezkûr eserin usulüne dair bilgilendirir. Ahmed b. el-Abbâs (ö. ?) örneğinde ise İbnü'l-Cevzî'nin, İbn Adî'yi kaynak göstererek verdiği bir bilginin izini, *el-Kâmil*'de sürerek kaynak kontrolü yaptığı görülür.⁶⁹

Atif yaptığı eserin muhtevasına dair değerlendirme yaptığı bir örneğe ise Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 654/1256) tercemesinde rastlamak mümkündür. Zehebî ona ait *Mir'âtü'z-zamân* isimli eserde zayıflıklarını beyan maksadıyla nakledilen münker rivâyetlere işaret etmektedir.⁷⁰ Buradan anlaşılacağı üzere Zehebî atif yaptığı eserlerden bazılarında içerik analizi de yapmakta ve bu kitaplarda bulunan söz konusu problem, münker rivâyetler veya zayıf râvîlere karşı okuyucuyu ikaz etmektedir.

⁶³ Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, 1/657, 2/335, 3/187.

⁶⁴ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 10/53, 806 vd.

⁶⁵ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 5/101, 146, 873; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 8/237; Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, 2/639.

⁶⁶ Osman Oruçan, *Hadis Münekkitlerinin Güvenilirliği -Zehebî'nin Mîzânü'l-İ'tidâl'i Özelinde-* (Fecr Yayınevi, 2018).

⁶⁷ Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, 3/611, 4/25, 549.

⁶⁸ Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, 1/16.

⁶⁹ Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, 1/106.

⁷⁰ Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, 2/503, 4/471.

2.2. Önceki Verilerin İhtisarı

Ricâl biyografilerinde ilgili râvînin cerh veya ta'dîline dair nakledilen görüşleri test etme/delillendirme amacına matuf olarak örnek rivâyet aktarımı pek çok âlimin uyguladığı bir metottur. Ancak bu metodun zamanla farklılaştığı ve rivâyet aktarımının azaldığı görülmektedir. Artan râvî sayısı ve ilgili rivâyetlerin yer aldığı eserlerin ulaşılabilirliği zikredilen uygulamanın değişimini de beraberinde getirmiş olacak ki Zehebî'nin, râvîlerin rivâyetlerine dair tüm örnekleri zikretmek yerine bunların bulunduğu eserlere atıf yapmakla iktifa ettiği görülür.⁷¹ Böylece telif ettiği kitaplar hem daha az hacimli (muhtasar) hale getirilmiş hem de kullanım kolaylığı sunmuştur.

İçerdikleri örnek rivâyet aktarımına dair hicrî IV. asır münekkidi İbn Adî ile hicrî VIII. asır tenkitçisi Zehebî'nin mukayesesi yapıldığında aradaki fark anlaşılacaktır. Şöyle ki, İbn Adî biyografilerde râvîlerin durumlarına şahitlik eden çok sayıda örnek rivâyeti senediyle birlikte naklederken Zehebî çoğu zaman bunların yer aldığı eserlere atıf yapmakla yetinir.⁷² Elbette bu onun kaleme aldığı tercemelerde örnek rivâyete hiç yer vermediği anlamına gelmemektedir. Nitekim Zehebî de zaman zaman râvîlerin cerh-ta'dîl durumunu açıklamak amacıyla örnek rivâyet nakleder.⁷³ Ancak onun için aslolan râvînin cerh-ta'dîl durumunun anlaşılmasıdır. Ona göre râvî hakkında detaylı örnek görmek isteyenler için kaynak vermek yeterli olacaktır. İşte bu sebeple Zehebî'nin eserlerinde râvînin zayıflığını ispat için münker, mevzû veya onun âfeti şeklinde nitelenen rivâyetlerine yer yer değinilse de çoğu zaman bunların muhtasar tutulduğu, söz konusu rivâyetlerin bulunduğu eserlere atıf yapılmakla yetinildiği söylenebilir.⁷⁴

Mesela Zehebî, İbrahim b. Subeyh'in (ö. 230/844 [?]) sika olmadığını delili olan rivâyet için Hatib el-Bağdâdî'nin *es-Sâbık ve'l-lâhık* isimli eserine atıfta bulunur.⁷⁵ Hakkında sâhibu'l-menâkir değerlendirmesi bulunan Sübeyh b. Abdullah'ın (ö. ?) münker rivâyetlerini görmek isteyenler için ise Zehebî, aynı müellifin diğer bir eseri *Telhisü'l-müteşâbih fi'r-resm*'e işaret eder.⁷⁶

⁷¹ Zehebî'nin oldukça istifade ettiği hicrî IV. asır münekkidi İbn Adî'nin *el-Kâmil* isimli eserinde 2206 biyografi yer almaktayken, *Mizânü'l-i'tidâl*'de mükerrerlerle birlikte 11053 terceme yer almaktadır. Ayrıca bk. Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (Bağdat: Meketebetü'l-Müsennâ, ts.), 2/1382, 1917.

⁷² Haşrec b. Nübâte (ö. 270/883 [?]) örneği için bk. Ebû Ahmed Abdullah b. Adî el-Cürcanî İbn Adî, *el-Kâmil fi du'afâi'r-ricâl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997), 3/372; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 1/551.

⁷³ Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 1/657, 3/46, 4/75, 324.

⁷⁴ Benzer örnekler için bk. Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 2/307, 3/416.

⁷⁵ Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 1/37; Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali b. Sâbit Hatîb el-Bağdâdî, *es-Sâbık ve'l-lâhık fi tebâ'ud mâ beyne vefâti râviyeyn 'an şeyhin vâhidin* (Riyad: Dâru Taybe, 1402/1982), 254, 255.

⁷⁶ Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 2/307; Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali b. Sâbit Hatîb el-Bağdâdî, *Telhisü'l-müteşâbih fi'r-resm* (Dımaşk: Dâru Talas, ts.), 1/135; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 12/778.

2.3. Kendi Eserlerine Yaptığı Atıflar

Ricâl ilmine dair pek çok eser telif etmiş olan Zehebî yalnızca diğer müelliflerin eserlerine atıf yapmaz, yeri geldikçe kendi eserlerini de kaynak gösterir.⁷⁷ Ricâl biyografilerinde müellifin kendi eserlerine atıfta bulunmasının çeşitli açılardan önem arz ettiği ifade edilmelidir. Evvela bu uygulama Zehebî'nin eserlerini telif tarihine dair veriler içermektedir ki bu husus onun gibi alana dair birden çok eser kaleme almış bir müellifin nihâî görüşünü tespitinde büyük önem arzeder. Zira bir münekkidin ricâl bilgisindeki değişimi tespitinde, göz önünde bulundurulmuş en önemli hususlardan birisi hiç şüphesiz eserleri arasındaki kronolojik sıralamadır. Maalesef onun eserlerinden bazılarının telif tarihi bilinmemektedir.⁷⁸ İşte bu sebeple kendi kitaplarına yaptığı atıflar, onun eserleri arasındaki kronolojiye dair yaklaşık bilgiler sunmaktadır.⁷⁹ Örneğin, yazım tarihi net olarak bilinmeyen *Mîzânü'l-i'tidâl*'de kendisine ait kitaplara atıf yapması mezkûr eserin telif tarihine veya görüşlerinden hangisinin daha geç tarihli olduğuna dair birtakım çıkarımlar yapmayı mümkün kılmaktadır.⁸⁰

Zehebî'nin eserlerine yaptığı atıflar ricâl bilgisinin kaynaklığı bağlamında çeşitli veriler sunmaktadır. Zira aktardığı bazı bilgilerde bizzat kendi eserlerine referansta bulunması, yeni eserlerini telifte önceki çalışmalarından da istifade ettiğini göstermektedir. Aynı zamanda söz konusu uygulama, Zehebî'nin telif ettiği kitapları birbirini tamamlayıcı nitelikte kaleme aldığına dair de güçlü veriler sunar. Bu ise onun ricâle dair birden çok eser telif etmiş olmasını daha anlamlı kılmaktadır. Mesela *Mîzânü'l-i'tidâl*'de biyografisine yer verdiği Ahmed b. Ali b. Hamza (ö. 544/1150) hakkındaki, huffâzın onu terk ettiğine dair bilgiye, daha evvel telif ettiği eseri *el-Muğnî*'yi referans gösterir.⁸¹

Müellifin kendi eserlerine yaptığı bazı atıflarda kaynak sorgulaması yaptığı da görülür. Örneğin Zehebî, sika olduğuna hükmettiği Abdulaziz b. Abdullah'ın (ö. 220/835 [?]) tazâifine dair *el-Muğnî*'de naklettiği bilginin kaynağını, mezkûr râvînin

⁷⁷ *Tabâkâtü'l-kurrâ* ve *el-Muğnî* isimli eserlerine yaptığı atıflardan bazıları için bk. Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, 1/123, 540.

⁷⁸ Zehebî'ye ait ricâl eserlerinin muhtemel kronolojik sırasına dair bk. Ebû Abdurrahman, *Davâbitü'l-cerh ve't-ta'dil*, 62-86.

⁷⁹ Karagözoğlu, *Zayıf Râviler*, 167, 168.

⁸⁰ Zehebî'nin, eserlerini zaman içerisinde yeniden gözden geçirdiği ve bir takım ekleme ve tashihler yaptığı bilinmektedir. *Mîzânü'l-i'tidâl* gibi müellifi tarafından pek çok kez tashih edilen eserlerde kendi kitaplarına yaptığı atıfların daha geç tarihli bir tashih sonrasında kitaba eklenmiş olması ihtimali de söz konusudur. Yani *Mîzânü'l-i'tidâl*'de atıf yaptığı bir eserin esasında ondan daha sonra telif edilmiş olmasına rağmen sonraki bir tashih esnasında esere eklenmiş olması da muhtemeldir. Elinizdeki çalışma doğrudan Zehebî'nin ricâl eserlerinin tarihlendirilmesi ile ilgili olmadığı için burada sadece kendi eserlerine yaptığı atıfların mezkûr faydasına değinilmeye yetinilecektir. Zehebî'nin mezkûr esere yaptığı tashihlere dair ayrıca bk. Eren, *Hadis İlminde Rical Bilgisi ve Kaynakları*, 571 (180. dipnot).

⁸¹ Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, 1/123; Zehebî, *el-Muğnî fi'd-du'afâ*, 1/48.

Mîzânü'l-i'tidâl'deki biyografisinde değerlendirir ve bu tenkidin Ebû Dâvûd'a (ö. 275/889) ait olduğunu belirtir.⁸²

Yukarıda verilen örnekler aynı zamanda, Zehebî'nin yazdığı biyografileri güncellediği ve ricâl kaynaklarını zenginleştirdiğinin de göstergesidir. Diğer bir ifadeyle aynı alanda birden çok eser kaleme alan müellif, her yeni eserinde bir önceki ricâl bilgisini olabildiğince güncellemekte ve yeni ulaştığı bilgilerle bir öncekini ikmâl veya tashîh etmektedir. Örneğin erken tarihte telif ettiği *el-Mugnî*'de, Abdulaziz b. Abdullah hakkında kaynak göstermeden naklettiği çelişkili hükmün sebebini, daha sonra kaleme aldığı *Mîzânü'l-i'tidâl*'de açıklar. Ona göre mezkûr tenâkuzun sebebi aynı münekkitten gelen iki farklı rivâyet olmasıdır. Zehebî yaptığı bu atıfla, eserlerindeki iki zıt görüşün kendisinden kaynaklı bir hata olmadığını tebyîn etmekle birlikte söz konusu tenâkuzu gidermeye çalışmaktadır.⁸³ Benzer bir durumun görüldüğü Fadl b. Ziyâd'a ait tercemede ise Zehebî, adı geçen râvî hakkında *el-Mugnî*'de yaptığı لَا يُعْرَفُ (şahıs tanınmamaktadır) değerlendirmesini elde ettiği yeni veriler neticesinde günceller ve râvîyi tevsik eder.⁸⁴

Buraya kadar çeşitli yönlerine dikkat çekilen mezkûr referansların bir diğer faydası ise Zehebî'nin eserleri arasındaki eş zamanlı (senkron) atıflara dair güçlü veriler içermesidir. Söz gelimi *Mîzânü'l-i'tidâl*'de, Abdullah b. Said (ö. 150/767 [?]) hakkındaki görüşleri aktaran Zehebî daha önce telif ettiği *el-Mugnî*'ye atıf yapar. Zehebî burada hem daha önce telif ettiği eserinde değinmediği bir bilgiyi yeni eserinde nakletmekte hem de daha önce kaleme aldığı eserinde zikrettiği bilginin kaynağını sorgulamaktadır. Zira adı geçen râvî hakkında *el-Mugnî*'de, İbn Ma'în'den naklolunan yalnızca taz'îf görüşüne değinmişken, yeni çalışmasında aynı münekkitten gelen tevsîke de yer verir. Birbirini tekzib eden bu iki bilginin mukayesesini ise yine kendisi yapar ve taz'îfe dair görüşü *el-Mugnî*'ye nereden aldığını hatırlayamadığı için kaynak kontrolü yapamadığını ifade eder. Bu sebeple her ne kadar öncekinin kaynağını hatırlayamasa da ulaştığı güncel bilgiyi de yeni çalışmasına ekleyen Zehebî, İbn Ma'în'den gelen iki farklı görüş olduğuna hükmeder.⁸⁵ Ancak bunlardan hangisinin kuvvetli veya isabetli olduğuna değinmemiş olmasının, onun şahsî kanaatini anlamayı güçleştirdiği de belirtilmelidir. Bu sebeple bir râvî hakkında onun görüşünü tam olarak anlayabilmek için tüm eserlerini bir bütün olarak ele almak ve tek bir eserden hareketle hüküm vermemek daha isabetli olacaktır.

SONUÇ

Zehebî kaleme aldığı biyografilerde çok sayıda kitaba atıf yapmaktadır. Bunlar nakledilen bilginin doğruluğunu tespitini yanı sıra söz konusu bilgiden hareketle

⁸² Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, 2/630; Zehebî, *el-Mugnî fi'd-du'afâ*, 2/398; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 5/379.

⁸³ Benzer örnekler için bk. Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, 3/351, 651, 4/293.

⁸⁴ Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, 3/351; Zehebî, *el-Mugnî fi'd-du'afâ*, 2/511; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 5/900.

⁸⁵ Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, 2/429; Zehebî, *el-Mugnî fi'd-du'afâ*, 1/340.

varılan cerh-ta'dîl hükmünün isabetli olup olmadığını analiz imkânı da verir. Aynı zamanda müellifin râvî bilgisinin kaynaklarını oluşturan mezkûr atıflar, ilgili literatürünün kayıt altına alınması açısından da önem arz eder.

Metin içi referanslardan hareketle Zehebî'nin *Mîzânü'l-i-tidâl*'deki kaynaklarını ana kaynaklar ve yardımcı kaynaklar şeklinde değerlendirmek mümkündür. Ana kaynaklar onun ricâl tenkitlerinde asıl omurgayı oluştururken, yardımcı kaynaklar ise söz konusu tenkitleri güçlendirme veya doğrulama gayesi ile atıf yapılan kitaplardan oluşmaktadır. Tüm bunlar Zehebî'nin râvîlerle ilgili kanaatlerini şekillendirdiği geniş veri tabanını oluşturmaktadır. Müellif ana kaynaklarını mezkûr eserin mukaddimesinde tanıtır. Makalede yardımcı kaynaklar olarak vasıflandırılan kitaplar ise onun yaptığı atıflar sayesinde tespit edilmiştir. Söz konusu yardımcı kaynaklar Zehebî'nin oldukça geniş bir kaynak yelpazesine sahip olduğunu da göstermektedir. Zira bunların %65 gibi büyük bir kısmını ricâl ve tarih alanı dışındaki eserler oluşturmaktadır.

Zehebî'nin yaptığı atıfların ricâl literatürüne yansımalarından ilki, önceki verilerin ihtisârıdır. Müellif kendisinden evvel kaleme alınmış kitaplarda aktarılan bilgileri olduğu gibi tekrarlamak yerine bunların kaynaklarına işaret etmekle yetinmiştir. Bu sayede içerdiği 11053 biyografiye rağmen *Mîzânü'l-i-tidâl*'de hem muhtasar hem de kullanışlı bir format yakalamıştır. Râvîlerin cerh-ta'dîl durumlarına dair örnek olarak verilmesi uygun görülen rivâyetlerin tamamını nakletmek yerine, araştırmacıların bunlara ulaşabileceği kaynaklara atıf yapılmıştır. Bu ise ilgili eserleri hem sistematikleştirmiş hem de kullanım kolaylığı açısından pratik hale getirmiştir.

Müellifin yaptığı atıfların diğer bir katkısı ise ricâl literatürünün kayıt altına alınmasıdır. Sadece *Mîzânü'l-i-tidâl*'de zikredilen 329 eser dahi son derece kıymetli veriler içermekteyken, Zehebî'nin tüm telifatında atıf yaptığı 1340 eserin günümüze için önemi çok daha iyi anlaşılacaktır. Zira bunlardan bazıları günümüze ulaşmamıştır. Bu yönüyle müellifin eserleri, ricâl bilgisinin kaynakları açısından arşiv niteliğindedir. Ayrıca Zehebî, mezkûr çalışmasında râvî eleştirilerinin yanı sıra kitap analizleri de yaparak söz konusu eserleri muhteva ve usûl açısından da tenkit eder. Bu sayede okuyucu ilgili kitap ve içeriğine dair bilgi sahibi olma imkânı bulur. Hatta bu sayede, günümüze ulaşmayan kimi eserin varlığının yanı sıra içeriğine dair de bilgi sahibi olunmaktadır.

Müellif zaman zaman kendi kitaplarına da atıf yapar ki onun bu uygulaması eserlerinden bazılarının telif sırasına dair önemli ipuçları verir. Zira hacimleri birbirinden farklı birden çok ricâl çalışması bulunan Zehebî'nin bazı eserlerini kaleme alış tarihi net olarak bilinmemektedir. Bu ise münekkidin hangi eserindeki görüşün onun son kanaati olduğunu anlamayı güçleştirir. Örneğin telif tarihi belli olmayan *Mîzânü'l-i-tidâl*'de, telif tarihi belli olan *el-Mugni*'ye yaptığı atıflar, ilk eserin yazım tarihine dair çeşitli çıkarımlarda bulunmayı mümkün kılmaktadır.

Mîzânü'l-i-tidâl özelinde yapılan bu araştırma Zehebî'nin kendi eserleri de dâhil ulaşılabildiği tüm kaynakları etkin bir şekilde kullandığını ve vâkif olduğu son

bilgilerle ricâl biyografilerini güncellediğini göstermektedir. Bu sebeple bir râvî hakkında onun kanaatini doğru tespit etmek isteyenlerin ona ait tüm ricâl kitaplarını bir bütün olarak ele alması ve ilgili biyografileri birlikte değerlendirmesinin uygun olacağı ifade edilebilir.

KAYNAKÇA

- Altıkulaç, Tayyar. "Zehebî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/180-188. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.
- Arslan, İhsan. *Siyer İlminin Doğuşu Ve Temel Kaynakları*. İstanbul: Okur Akademi, 2021.
- Aşıkkutlu, Emin. "Cerh ve Ta'dil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7/394-401. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Aşıkkutlu, Emin. *Hadiste Ricâl Tenkîdi (Cerh ve Ta'dil İlmi)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 1997.
- Aybakan, Bilal. "Şîrâzî, Ebû İshak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39/184-186. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Aydar, Hidayet. *İslam Te'lif geleneğinde biyografi yazıcılığı [İslam Te'lif Geleneğinde Biyografi Yazıcılığı (2016: İstanbul)]*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.
- Aydınlı, Abdullah. *Hadis İstılahları Sözlüğü*. İstanbul: Hadisevi, 2006.
- Bağdâdî, Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali b. Sâbit Hatîb el-. *es-Sâbık ve'l-lâhik fî tebâ'ud mâ beyne vefâti râviyeyn 'an şeyhin vâhidin*. Riyad: Dâru Taybe, 1402/1982.
- Bağdâdî, Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali b. Sâbit Hatîb el-. *Telhîsü'l-müteşâbih fi'r-resm*. Dimaşk: Dâru Talas, ts.
- Brown, Jonathan A. C. "Erken Dönem Hadis Münekkitlerinin Metin Tenkidi Yaptığını Nasıl Biliyoruz ve Bulmak Niçin Bu Kadar Zor?" çev. Salih Kesgin. *Usûl: İslam Araştırmaları* 25 (2016), 265-310-310.
- Büyükorhan, Şeyma. *Cerh-Ta'dil İmamları ve Kategorileri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Çakan, İsmail Lütfi. "Ebü'l-Feth el-Ezdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/319-320. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- Çelebî, Kâtib. *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. Bağdat: Meketebetü'l-Müsennâ, ts.
- Ebû Abdurrahman, Muhammed es-Sâni. *Davâbitü'l-cerh ve't-ta'dil 'inde'l-Hâfız ez-Zehebî*. Biritanya: el-Hikme, 1421/2000.
- Efendioğlu, Mehmet. "Sâcî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35/363-364. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008.
- Emir, Ebî Hâşim İbrahim b. Mansûr Hâşimî. *el-Musannefât elletî tekelleme 'aleyha'l-İmâm el-Hâfız ez-Zehebî nakden ev senâen ve mecmû'ahâ 1340 musannefen*

- me'a beyâni (el-matbû' mine'l-mahtût)*. Beyrut: Mektebetü'l-Mütenebbî-Müessesetü'r-Reyyân, 1424/2003.
- Eren, Mehmet. *Hadis İlminde Rical Bilgisi ve Kaynakları*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2012.
- Eren, Mehmet. "Ricâl Kitaplarında Mükerrer ve Uydurma Biyografi Problemi". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2003), 51-72.
- Güleç (Topçu), Azime. *Zehebi ve Mizanü'l-itidal'indeki cerh ve tadil metodu*. Süleyman Demirel Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 1997.
- İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullah b. Adî el-Cürcanî. *el-Kâmil fî du'afâi'r-ricâl*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdî. *ed-Du'afâ ve'l-metrûkîn*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1406/1986.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdî. *Telbîsu İblîs*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1421/2001.
- Karagözoğlu, Mustafa Macit. *Zayıf Râviler Duafa Literatürü ve Zayıf Rivayetler*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 2014.
- Karahan, Abdullah. *Hadis Ravilerinde Güvenilirlik*. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 2018.
- Kartal, Alparslan. "İbnu'l-Cevzî'nin Cerh-Ta'dîl Değerlendirmeleri (el-İlelu'l-Mütanâhiye fî'l-Ehâdîsi'l-Vâhiye Adlı Eseri Işığında)". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXI/2 (2016), 171-198.
- Kettânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ca'fer b. İdrîs Hasenî. *Hadis Literatürü*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1994.
- Köktaş, Yavuz - Kurt, İsmail. "İbn Hibbân'ın Kitâbü'l-Mecrûhîn'deki Ricâl Tenkit Metodu". *Turkish Studies: Comparative Religious Studies* XIV/4 (2019), 713-725.
- Kurt, Abdurrahman. "Ricâl Edebiyatında Suâlât Türü Eserler". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XIII/26 (2015), 145-174.
- Kurt, İsmail. *Hicrî Dördüncü Asır Ricâl Tenkidinin Mukayeseli İncelenmesi*. İstanbul: Cinius Yayınları, 1. Baskı., 2020.
- Kurt, İsmail. "Ricâl Tenkit Araştırmalarının Dijital Kaynakları: İnternet Siteleri". *Tevilat: Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi = Tevilat Journal of Islamic Sciences* II/1 (2021), 89-105.
- Kutlay, Halil İbrahim. *Hadiste Sened Tenkidi*. İstanbul: Elif Yayınları, 2015.
- Kuzudişli, Bekir. *Hadis Rivayetinde Bağlam Sebebü İradi'l-hadîs*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.
- Ma'ruf, Beşşâr Avvâd. *ez-Zehebî ve menhecuhû fî kitâbihî Târîhi'l-İslâm*. Kahire: İsa el-Bâbî el-Halebî, 1396/1976.

- Oruçhan, Osman. *Hadis Münekkitlerinin Güvenilirliği -Zehebî'nin Mîzânu'l-İ'tidâl'i Özelinde-*. Fecr Yayınevi, 2018.
- Öngül, Ali. "Ebü'l-Arab". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/293. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- Öz, Mustafa. "Gâliyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13/333-337. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- Özçelik, Fikret. *Hadis Usulünde Râvî Değerlendirme Metodu - İbn Ebî Hâtim Örneği*. Nida Yayıncılık, 2020.
- Özsoy, Abdulvahap. *Hadis Tenkidi Sahabe ve Tabiun Dönemi*. İstanbul: Beka Yayınları, 2016.
- Özşenel, Mehmet. "Bir Kemâlin Hikayesi: Makdisî'nin el-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl'inin Dört Asırlık Serüveni". *Dîvân: İlmî Araştırmalar* VI/11 (2001), 155-161.
- Polat, Selahaddin. "Cerh ve Ta'dilin Tenkidi". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1985), 221-248.
- Safedî, Ebü's-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâs, 1420/2000.
- Sa'd, Kâsım Ali. *Mevâridü'l-Hâfiz ez-Zehebî fî kitâbihî Mîzânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*. Beyrut: Darü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1422/2001.
- Sübkî, Ebû Nasr Tâceddin İbnü's-Sübkî Abdülvehhab b. Ali b. Abdilkâfi. *Tabâkâtü's-şâfiyyeti'l-kübrâ*. Kahire: Hicr li't-Tıbâ'a ve'n-Neşr, 1413/1992.
- Taş, Mustafa. *Buhari'nin Cerh-Ta'dil Metodu*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2016.
- Tatlı, Mustafa. *Ricâl Bilgisinin Tespiti: -Sualat Literatürü-*. İstanbul: Beka Yayıncılık, 2016.
- Topgül, Muhammed Enes. *İsnâdın Satır Araları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2018.
- Topgül, Muhammed Enes. *Rivayetten Râviye: Cerh-Ta'dil Hükümleri Nasıl Oluşturdu?* İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2019.
- Turhan, Halil İbrahim. *Hicrî III. Asırda Ricâl Tenkidi Ali b. el-Medînî Örneği*. Rize: STS Yayınları, 1. Baskı., 2019.
- Turhan, Halil İbrahim. *Ricâl Tenkidinin Doğuşu ve Gelişimi Hicrî İlk İki Asır*. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 2015.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "el-Âlim ve'l-Müteallim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/461-463. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989.
- Yazıcı, Mahmut. "Hadis Tarihinin Geçiş Dönemi Âlimlerinden Ebû Nu'aym el-Fadl b. Dükeyn (ö. 219/834) ve Günümüze Ulaşmayan et-Târih Adlı Eseri Üzerine". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VII/2 (2020), 1525-1556.

- Yazıcı, Mahmut. *Sahabe Bilgisinin Tespiti (Ma'rifetü's-sahabe)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2015.
- Yıldız, Fatma. *Hicrî İlk Üç Asırda Cehâlet ve Meçhul Râviler*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2021.
- Yıldız, Fatma - Köktaş, Yavuz. "Tabakaları, Beldeleri ve Münekkitleri Açısından Meçhul Râviler". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2021), 165-194.
- Yücel, Ahmet. *Hadis İlminde Tenkit Terimleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 2015.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *el-Mugnî fi'd-du'afâ*. thk. Nureddin Itr. Haleb: Dârü'l-Maârif, 1391/1971.
- Zehebî, Ebu Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr 'ale't-tabakât ve'l-âsâr*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), ts.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Mîzânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1382/1963.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhir ve'l-a'lâm*. Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1424/2003.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Zikru men yu'temed kavluhu fi'l-cerh ve't-ta'dîl*. Haleb: Mektebü'l-Matbû'ati'l-İslâmiyye, ts.
- Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985.
- Ziriklî, Hayreddîn. *el-A'lâm: Kamûsu terâcîm li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-'Arab ve'l-müsta'rabîn ve'l-müsteşrikîn*. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, ts.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

Bahar/Spring, 2022, 9 (1), 119-137

**YÜKSEKÖĞRETİMDE UYGULAMALI EĞİTİMLER ÇERÇEVE YÖNETMELİĞİ
PROGRAMI KAPSAMINDA KUR'AN KURSLARINDA YAPILAN STAJ
PROGRAMININ DEĞERLENDİRİLMESİ**

**Evaluation of the Internship Program in the Qur'an Courses Within the
Framework of Applied Education in Higher Education Regulation**

Yusuf AYDIN

Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Eğitimi Bilim Dalı, yusufaydin19@hotmail.com, ORCID: 0000-0002-1907-0100

Teceli KARASU

Doç. Dr., Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Eğitimi Bilim Dalı, t.karasu@alparslan.edu.tr, ORCID: 0000-0003-4218-2802

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 19/03/2022

Kabul Tarihi / Accepted: 09/06/2022

Yayın Tarihi / Published: 30/06/2022

Cilt / Volume: 9

Sayı / Issue: 1

Sayfa/ Pages: 119-137

Atıf / Cite as: Aydın, Yusuf. Karasu, Teceli, "Yükseköğretimde Uygulamalı Eğitimler Çerçeve Yönetmeliği Programı Kapsamında Kur'an Kurslarında Yapılan Staj Programının Değerlendirilmesi" [Evaluation of the Internship Program in the Qur'an Courses Within the Framework of Applied Education in Higher Education Regulation] *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 9 / 1 (2022), 119-137. Doi: <https://www.doi.org/10.17859/pauifd.1090215>.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Ithenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazar/lar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Authors declared that there is no conflict of interest.



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 9 (1) 2022: 119-137

YÜKSEKÖĞRETİMDE UYGULAMALI EĞİTİMLER ÇERÇEVE YÖNETMELİĞİ PROGRAMI KAPSAMINDA KUR'AN KURSLARINDA YAPILAN STAJ PROGRAMININ DEĞERLENDİRİLMESİ*

Yusuf AYDIN
Teceli KARASU*****

Öz

Bu çalışma, 2021 yaz döneminde Cumhurbaşkanlığı Kariyer Merkezi tarafından yüksek din öğretimi öğrencilerine uygulama imkânı sağlayan staj uygulamasını konu edinmiştir. Çalışmada öğrencilerin ve danışmanlarının staja ilişkin görüşlerinin belirlenmesi amaçlanmıştır. Çalışmada verilerin toplanması ve analizinde nitel araştırma yöntemi kullanılmıştır. Bu kapsamda Diyanet İşleri Başkanlığına bağlı cami ve Kur'an kurslarında staj eğitimi alan 15 öğrenci ve bu öğrencilere rehberlik yapan ve farklı illerde bulunan 10 Din görevlisi/ Kur'an kursu öğreticisi çalışma grubunu oluşturmuştur. Çalışma grubu belirlenirken Tipik Durum Örneklemesi yöntemi tercih edilmiştir. Öğrenciler staj sonunda, mesleki anlamda eksikliklerini fark etmiş, kimileri ise mesleğe yönelik olumlu tavır geliştirmiştir. Bununla birlikte staj uygulamasında kimi sıkıntıların olduğu tespit edilmiştir. Bu sıkıntıları, sınırlı sayıda öğrencilere staj hakkı tanınması, başvuru konusunda öğrencilerin geç bilgilendirilmesi, sürenin yetersiz olması, staj dosyasının içeriğinin belirgin olmayışı, uygulama birliğinin olmaması, staj danışmanları ile müftülük ve üniversite koordinatörleri arasında iletişimin yetersiz olması, danışmanların belirlenmesinde kriterlerin belirgin olmaması, danışmanlara kurs/ seminer verilmeyişi, öğrenci değerlendirme dosya içeriklerinin net olmaması, stajyer öğrencilerin tek başlarına ders yürütmek durumunda kalmaları şeklinde sıralamak mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Kur'an Kursu, Uygulama, Staj, Yüksek Din Öğretimi

Evaluation of the Internship Program in the Qur'an Courses Within the Framework of Applied Education in Higher Education Regulation

Abstract

This study is about the internship application that provides an opportunity to practice at the Presidency Career Center in the summer of 2021 for higher religious education students. This study aims to investigate the opinions of the students and their advisors concerning the internship. In this study, a qualitative research method was used in data collection and analysis. In this context, 15 students who received the internship training

* Araştırma Muş Alparslan Üniversitesi Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu'nun 30/09/2021 tarih ve 24608 sayılı izniyle yürütülmüştür. Yazarlar makalede herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir.

** Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Eğitimi Bilim Dalı, yusufaydin19@hotmail.com, ORCID: 0000-0002-1907-0100

*** Doç. Dr., Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Eğitimi Bilim Dalı, t.karasu@alparslan.edu.tr, ORCID: 0000-0003-4218-2802

in mosques and Qur'an courses affiliated with the Presidency of Religious Affairs and 10 religious officials / Qur'an course instructors in different provinces who guided these students formed the working group. The typical Case Sampling method was preferred while determining the study group. At the end of the internship, the students noticed their professional deficiencies, and some of them developed positive attitudes towards their profession. The study revealed that there were some problems with the internship application. These problems could result from the limited number of students given the right to internship, the late informing of the students about the application, insufficient time, unclear content of the internship file, the lack of unity of practice, the insufficient communication between the internship consultants and the mufti's and university coordinators, the lack of clear criteria in the determination of the consultants, the training course for the consultants, seminar not being given, the content of the student evaluation files not clear, and the trainee students having to conduct classes on their own.

Keywords: Religious Education, Qur'an Course, Practice, Internship. Higher Religious Education

Structured Abstract

Internship practice is one of the important elements of education in that students can put the theoretical knowledge they have acquired during their education into practice in their professional lives, gain professional experience and be prepared for the difficulties of professional life with these experiences. Internship mobilization has been initiated by the Presidential Human Resources Office as of the fall of 2021. Within this scope, higher religious education students had the opportunity to do internships at DIB. The data of this study, which deals with the 20-day internship application, were obtained with the qualitative method. The study group consisted of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences students who did internships and DIB staff who advised them in this process. Were determined by taking into account the city/s they wanted and their license grades. Male students generally did their internships in the mosque, while female students did their internship in Qur'an courses. However, there were also those who observed the units within the mufti in the last one or two days of their internship. In addition, a limited number of students have experienced non-mosque practices such as weddings and condolences by religious officials. Since most of the internship students coincide with the period when the Summer Qur'an Course Curriculum is implemented, the course allows students of different ages and levels to study the Qur'an, Basic Religious Knowledge (Itikat, Worship, Morality, Siyer), Social and Cultural Activities. they have witnessed. Some of them had the opportunity to experience similar activities in different units affiliated to the mufti and in the courses where programs such as the 4-6 age group, the memory program are implemented. Theology faculties give their students the opportunity to experience the teaching profession with teaching practice courses in their last year, giving them the opportunity to apply the theoretical knowledge they have received in the field. However, the opportunities for the students of the said faculty to experience the activities in the field of non-formal religious education are limited. Some theology faculties provide internship opportunities to their students with the protocols they make with the provincial mufti in their provinces. Although there is an Oratory and Professional Practice course in the faculty programs, this course is mostly taught theoretically.

This study is about the internship application that provides the opportunity to apply to higher religious education students by the Presidency Career Center in the summer of 2021. In the study, it is aimed to determine the opinions of the students and their advisors about the internship. In this context, answers to the following questions were sought in the study.

1. What kind of activities do students encounter during internship practice?
2. What are the strengths and weaknesses of the internship application?
3. What kind of contribution does the internship have to student development?
4. What kind of suggestions can be developed to make the internship more qualified?

Keywords: Religious Education, Qur'an Course, Practice, Internship. Higher Religious Education

GİRİŞ

Günümüz dünyasında cami içi ve dışı farklı etkinlikleri ihtiva eden dini hizmet alanı, insanların dini ihtiyaçlarını karşılamada önemli bir görev icra etmektedir. Yüksek din öğretimi veren ilahiyat/İslami İlimler fakülteleri bu hizmet alanının bir unsuru olmasının yanında, yine bu alanın önemli sacayağı olan din görevlilerini yetiştiren önemli kurumlardır.¹ Diğer önemli aktör ise Diyanet İşleri Başkanlığıdır (DİB). Her iki kurumun iş birliği içerisinde hareket etmesi, bu hizmet alanının verimli olması için zaruridir. Bu birliktelikte önemli bir husus, yüksek din öğretiminin, DİB'in hizmet alanı ve çeşitliliğine dikkat eden bir program uygulamasıdır. Diğer bir ifadeyle, teorik bilgi ve becerinin yanında mesleki tecrübe ve yetkinlik isteyen din görevlilerini yetiştirmek için DİB ile iş birliği yapmasıdır. Zira kurumsal zeminde cami, Kur'an kursu, ceza evleri, sevgi evleri ve aile irşat büroları gibi mekânlarda icra edilen din eğitimi, manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetleri DİB tarafından gerçekleştirilmektedir. Müftü, vaiz, din hizmetleri uzmanı, eğitim merkezi öğretmeni, imam, Kur'an kursu öğreticisi gibi isimlerle hizmet eden din görevlileri, vaaz, hutbe, konferans, yayın faaliyetleri, manevi danışmanlık ve rehberlik, yurt dışı din hizmetleri gibi pek çok hizmet icra etmektedirler.² Dolayısıyla yüksek din öğretiminin tüm bunları dikkate alan ve mesleğin ihtiyaç ve gereksinimlerine göre sürekli yenilenen bir programla DİB ile eşgüdüm halinde hareket etmesi önemlidir.

Yaygın din eğitimi, örgün eğitime hiç girmemiş, örgün eğitime devam eden veya bu sürecin herhangi bir kademesinden ayrılmış ya da bitirmiş olan, her yaş ve eğitim düzeyindeki bireylere hitap ederek çeşitli mekanlar ve kanallar vasıtasıyla gerçekleştirilen eğitim olarak tanımlanmaktadır.³ Ülkemizde yaygın din eğitimi faaliyetleri genel olarak DİB tarafından gerçekleştirilmektedir. DİB personelinin büyük bir kısmını ise yüksek din öğretimi mezunları oluşturmaktadır. Dolayısıyla

¹ Kasım Kocaman, "Türkiye'de din hizmetleri bağlamında yüksek din öğretiminde meslekî uygulama", *Turkish Studies* 14/4 (2019), 2525.

² Recep Kaymakcan, "Yaygın Din Eğitiminde Yöntem". *İslami İlimlerde Metodoloji/usûl mes'alesi* içinde. (İstanbul, İsav Yayınları, 2003), 55.

³ Mehmet Akif Kılavuz, "Kur'an Kurslarında Yetişkin Din Eğitimi". *Din Eğitimi Bilimine Giriş içinde*, Ed. Cemal Tosun (İstanbul: Düşünce Kitabevi Yayın Dağıtım, 2005), 178.

yaygın din eğitimi faaliyetleri yürüten din eğitimcilerinin gerekli mesleki bilgi ve becerilere sahip olabilmesi, yüksek din öğretiminin nitelikli yapılmasını gerektirmektedir.

İlahiyat fakülteleri DİB'e meslek elamanı yetiştiren ve bir anlamda "belirli bir mesleğin gerektirdiği bilgi, beceri ve pratik uygulama yeteneklerini kazandırma ve geliştirme"⁴ olarak tanımlanan mesleki eğitim yapan kurumlardır. Bu kurumların öğretim programlarında teorik ve yöntem bilgisinin yanında uygulamayı dikkate almaları önemlidir. Zira uygulaması olmayan bir mesleki eğitimde istenen verimi elde etmek başka bir ifadeyle yetkin meslek elemanı yetiştirmek zordur.⁵ Dolayısıyla yüksek din eğitimi, mesleğe yeni başlayacak kimselerin meslekle ilgili uygulamadaki ihtiyaçlarını giderecek program (lar) çerçevesinde hareket etmeye özen göstermelidir.

İlahiyat fakültesi mezunlarının Milli Eğitim Bakanlığında (MEB) sonra en çok istihdam edildiği kurum DİB'dir. MEB'de görev alacak Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) ile İmam Hatip Meslek dersi öğretmenlerinin yetiştirilmesi ile yaygın din hizmetinde görev alacak müftü, vaiz, Kur'an kursu öğreticisi, imam, müezzin, murakıp gibi kimselerin yetiştirilmesinde aynı program takip edilmektedir. Oysa bu meslek guruplarının yaptıkları iş gereği bilgileri aktarma amaçları, biçimleri, hitabet tarzları ve muhatap kitleleri ciddi anlamda değişiklik gösterebilmektedir. Bu durum yüksek din eğitimi mezunlarının hem öğretmenlik hem de yaygın din eğitimi faaliyetlerini yürütebilecek donanımda yetiştirilmesi gerekliliğini ortaya koymaktadır. Tek programla bunu gerçekleştirmek ise tartışmalıdır.⁶

İlahiyat fakülteleri öğrencilerinin son sınıfta öğretmenlik uygulaması dersleriyle öğretmenlik mesleğini deneyimleme imkânı tanımakta, onlara almış oldukları teorik bilgileri sahada uygulama fırsatı vermektedir. Ancak söz konusu fakülte öğrencilerinin halihazırda yaygın din eğitimi alanındaki faaliyetleri yerinde tecrübe etme imkânı sınırlı sayıdadır. Bazı ilahiyat fakülteleri buldukları illerdeki il müftülüğü ile yaptıkları protokollerle öğrencilerine staj imkanı sağlamaktadır. Fakülte programlarında Hitabet ve Mesleki Uygulama dersi bulunmasına rağmen bu

⁴ Ramazan Buyrukçu, *Din görevlisinin mesleğini temsil gücü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 107.

⁵ Beyza Bilgin-Mualla Selçuk, *Din Öğretimi, Özel Öğretim Yöntemleri* (Ankara: Gün Yayıncılık, 1999), 199.

⁶ İsmail Yürük, "İlahiyat Fakültelerinde Din Eğitiminin Temel Problemleri", *Uluslararası Türk Dünyası Eğitim Bilimleri ve Sosyal Bilimler Kongresi Bildirileri*, ed. Bahadır Bumin Özarslan. C.6 İdari ve Beşeri Bilimler, 641-646. http://isamveri.org/pdfdrq/D184118/2016/2016_YURUKI.pdf
İslami İlimler Fakültesi Ders içerikleri. <http://iif.alparslan.edu.tr/index.php/ders-icerikleri>

ders daha çok teorik olarak işlenmektedir.⁷ Oysa sadece teorik olarak bu dersin işlenmesinde istendik amaçlara ulaşmak mümkün değildir

Yaygın din hizmetleri, teorik bilgilerin yanında uygulama gerektiren bir hizmet alanıdır. Burada görev alacak kimselere sadece teorik bilgilerle istenen bilgi ve becerileri kazandırmanın zor olması, sahadaki uygulamaları deneyimlemesi için gerekli fırsatların sağlanmasını bir anlamda staj faaliyetini zorunlu kılmaktadır.⁸ Ancak ülkemiz din eğitimi tarihine bakıldığında 2021 yılına kadar sadece birkaç ilahiyat fakültesi öğrencilerine DİB'te staj yapma imkânı sağlamaktadır.

Ülkemizde Cumhurbaşkanlığı İnsan Kaynakları Ofisi Başkanlığının 2021-2022 eğitim öğretim yılı güz döneminde uygulanmak üzere başlatmış olduğu staj seferberliği kapsamında ilahiyat fakültesi öğrencilerinin DİB'e bağlı yaygın din eğitimi kurumları olan müftülük, Kur'an kursları ve camiler gibi kurumlarda staj yapma imkânı doğmuştur. Program kapsamında öğrenciler internet üzerinden tercihte bulunmakta ve tercih ettikleri iki şehirden birinde staj yapma imkânı elde etmektedirler. Ancak bu fırsat, bütün öğrencilere sağlanmış değildir. Başvurular arasında not ortalaması, buldukları sınıf, tercih ettikleri şehir gibi hususlara dikkat edilerek staj yapacak öğrenciler belirlenmektedir. Staj süreci 20 gün ile sınırlıdır. Ayrıca kimi zaman öğrenci DİB dışında farklı bir kurumda da staj imkânı bulmaktadır. Yönetmelik gereği öğrencinin staj karşılığı olarak en az 5 AKTS'lik ders ya da dersler ile intibakının yapılması gerekir.⁹

Yukarıda da belirtildiği üzere ülkemizde yaygın din eğitimi kapsamında ilahiyat/islami ilimler fakültesi öğrencilerine yönelik staj uygulamasının örnekleri bulunsa da ulusal düzeyde ilk olarak yapılmaktadır. Dolayısıyla bu uygulamanın bilimsel bir şekilde ve bütüncül olarak incelenmesi mühimdir. Özellikle staj yapan öğrenciler ve bu süreçte öğrencilere rehberlik yapan danışmanların görüşleri, sürecin daha verimli devam etmesi için önem arz etmektedir. Alan yazın incelendiğinde, ilahiyat fakültesi öğrencilerinin daha çok MEB'e bağlı eğitim kurumlarında yaptıkları uygulamalı eğitimlerinin (okul deneyimi, öğretmenlik uygulaması) incelendiği görülmektedir.¹⁰ DİB'te staj uygulaması yeni olduğundan bu uygulamayı bilimsel

⁷ Şükrü Keyifli, "Dinî İletişim Yeterliği Açısından Hitabet ve Mesleki Uygulamalar Dersi ile İlgili Bir Araştırma", *Talim: Journal of Education In Muslim Societies and Communities* 1/2 (2017), 276.

⁸ Mehmet Fatih Genç, "Günümüz Dünyasında Din Hizmetlerinin Sunumunda Alternatif Öneriler", *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2013), 156.

⁹ Yükseköğretimde Uygulamalı Eğitimler Çerçeve Yönetmeliği, https://kariyer.ogu.edu.tr/Storage/Kariyer/Uploads/Staj_Seferbirligi_Uygulama_Yonergesi.pdf

¹⁰ Mustafa Köylü, "Öğretmen Adaylarına Göre Öğretmenlik Uygulamasının Bir Değerlendirilmesi", *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1992), 173-184; Mevlüt Kaya, "On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Son Sınıf Öğretmen Adaylarının Öğretmenlik Uygulaması ile Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14, (2003), 89-115; Ömer Demir, "Özel Öğretim Yöntemleri ve Öğretmenlik Uygulamaları Derslerinde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin

olarak inceleyen bir çalışma henüz yapılmamıştır. Din eğitimi alanının dinamik, problem merkezli ve çözüm odaklı¹¹ bir bilim hüviyetine sahip olduğu düşünülürse bu konunun araştırılmasının gereği daha iyi anlaşılacaktır.

Bu çalışma, 2021 yaz döneminde Cumhurbaşkanlığı Kariyer Merkezi tarafından yüksek din öğretimi öğrencilerine uygulama imkânı sağlayan staj uygulamasını konu edinmektedir. Çalışmada öğrencilerin ve danışmanlarının staja ilişkin görüşlerinin belirlenmesi amaçlanmaktadır. Bu kapsamda çalışmada aşağıdaki sorulara cevap aranmıştır.

1. Staj uygulamasında öğrenciler ne tür etkinlikler ile karşılaşmaktadırlar?
2. Staj uygulamasının zayıf ve güçlü yönleri nelerdir?
3. Stajın öğrenci gelişimine ne tür katkısı vardır?
4. Stajın daha nitelikli olmasına yönelik ne tür öneriler geliştirilebilir?

1.Yöntem

DİB'e bağlı kurumlar olan müftülük, cami ve Kur'an kursularında staj yapan ilahiyat fakültesi öğrencilerinin ve bu süreçte onlara danışmanlık yapan DİB personelinin staj uygulamasına ilişkin görüşlerini tespit etmeye çalışan bu çalışmada nitel araştırma yöntemi benimsenmiştir. Zira nitel yöntemde hazırlanan çalışmalar bir ya da birkaç durumun derinliğine araştırılmasına imkan tanımaktadır. Bu tür çalışmalarda bir duruma ya da uygulamaya ilişkin etmenler (ortam, bireyler, olaylar, süreçler vb.) bütüncül bir yaklaşımla araştırılabilir ve ilgili durumu nasıl etkiledikleri ve ondan nasıl etkilendikleri belirlenebilir. Dahası algılar ve olaylar gerçekçi ve bütüncül bir biçimde ortaya konulabilir.¹² Ayrıca, çalışma konusunu oluşturan uygulamanın ilk olarak denenmesi ve hakkında henüz yapılmış bilimsel bir çalışmanın olmaması, konunun derinlemesine araştırılmasına fırsat veren nitel yöntemin kullanılmasında etkili olmuştur.

Çalışma grubu belirlenirken nitel araştırmalarda sık sık kullanılan Tipik Durum Örnekleme yöntemi tercih edilmiştir. Zira yeni bir uygulama ve yeniliğin olduğu durumlarda tercih edilen bu yöntemde, daha çok konu ile ilgili bilgi sahibi olanlara müracaat edilmektedir.¹³ Çalışmada, benzer konulara yönelik değişik kişilerden aynı tür bilgilerin alınması hedeflenmiştir. Veri toplama aracı olarak yarı yapılandırılmış

Öğretim Tasarısı", *EKEV Akademi Dergisi*, 19/62 (2015), 121-145; İbrahim Aşlamacı. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adaylarının Öğretmenlik Uygulaması Dersine İlişkin Görüşleri (İnönü Üniversitesi Örneği)", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 9/43 (2016), 1361-1376; Şükrü Keyifli. "Dinî İletişim Yeterliği Açısından Hitabet ve Mesleki Uygulamalar Dersi ile İlgili Bir Araştırma", *Talim: Journal Of Education In Muslim Societies And Communities*, 1/2, 2017, 257-292.

¹¹ Mustafa Köylü, "Öğretmen Adaylarına Göre Öğretmenlik Uygulamasının Bir Değerlendirilmesi", *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6 (1992) 13.

¹² Hasan Şimşek-Ali Yıldırım. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, (Ankara: Seçkin yay., 2008), 108,

¹³ Şimşek-Yıldırım, *Nitel Araştırma Yöntemleri*, 208.

görüşme formu kullanılmıştır. Bu kapsamda yaygın din hizmetleri ve uygulamalı eğitimler ile ilgili alan yazın incelenmesi neticesinde görüşme formu için sorular hazırlanmıştır. Alan uzmanlarına danışıldıktan ve katılımcılardan iki kişiyle pilot görüşmesi yapıldıktan sonra sorulara son şekilleri verilmiştir. Bu form sayesinde görüşmeci önceden hazırladığı konu ve alanlara sadık kalarak hem önceden hazırlanmış olduğu soruları sorma hem de daha ayrıntılı bilgi alma amacıyla ek sorular sorma özgürlüğüne sahip olmuştur.¹⁴

Bu araştırmanın çalışma grubunu, “yükseköğretimde uygulamalı eğitimler çerçeve yönetmeliği” kapsamında 2021 güz döneminde, Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi 2. ve 3. sınıflarda öğrenim görenlerden, DİB’e bağlı farklı birim ve kurumlarda staj eğitimi alan 15 öğrenci ve bu öğrencilere rehberlik yapan 10 Din görevlisi/ Kur’an kursu öğreticisinden oluşmaktadır.

Çalışma kapsamında gerekli etik ve yasal izinler alındıktan sonra Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi ile iletişime geçilmiş, yaz döneminde staj yapan öğrencilere ve danışmanlarına ulaşılmıştır. Muş’ta ikamet eden katılımcılarla yüze görüşme yapılırken, il dışında olanlar ile telefon ile iletişime geçilerek veriler toplanmıştır.

Toplanan veriler, betimsel analiz yaklaşımıyla değerlendirilmiştir.¹⁵ Veriler daha önce hazırlanan temalara uygun olarak sınıflandırılmış, betimlenmiş, özetlenmiş ve yorumlanmıştır.¹⁶ Bu süreçte, analiz için bir çerçeve oluşturma, tematik çerçeveye göre verileri işleme, bulguları tanımlama ve bulguları yorumlama aşamaları takip edilmiştir.¹⁷ Ayrıca doğrudan alıntılara yer verilerek betimlemeler zenginleştirilmeye çalışılmıştır.

Çalışma grubunda yer alan staj öğrencilerinin, nitelikleri ve verilerin analizinde kendilerini temsilen kullanılan kodlar Tablo 1’de yer almaktadır. Kodlar oluşturulurken staj yapan öğrenciler için “SÖ”, öğrencilere danışmanlık yapan DİB personeli için “DÖ” şeklinde kodlama yapılmıştır.

Tablo 1: Çalışma Grubunda Yer Alan Staj Öğrencilerine Ait Demografik Bilgiler

Staj yapan Öğrenci	Cinsiyeti	Sınıfı	Görev yeri/türü
SÖ1	Kız	2	Muş İl Müftülüğü
SÖ2	Kız	2	Muş İl Müftülüğü
SÖ3	Erkek	3	Muş İl Müftülüğü
SÖ4	Kız	2	Muş İl Müftülüğü
SÖ5	Erkek	3	Diyarbakır İl Müftülüğü
SÖ6	Kız	3	Aksaray İl Müftülüğü

¹⁴ Şimşek-Yıldırım, *Nitel Araştırma Yöntemleri*, 122.

¹⁵ Merriam Sharan B. *Nitel Araştırma Desen ve Uygulama İçin Bir Rehber*. Çev. Sabiha işçi-Özge Öztekin (İstanbul: Nobel Yayınları, 2015), 168.

¹⁶ John W. Creswell. *Nitel Araştırma Yöntemleri*, Çev. Ahmet Bacanak (Ankara: Siyasal Kitap Evi, 2018), 184.

¹⁷ Şimşek-Yıldırım, *Nitel Araştırma Yöntemleri*, 122.

SÖ7	Kız	3	Adıyaman İl Müftülüğü
SÖ8	Kız	2	Elazığ İl Müftülüğü
SÖ9	Kız	3	İstanbul İl Müftülüğü
SÖ10	Kız	3	Bursa İl Müftülüğü
SÖ11	Kız	3	Batman İl Müftülüğü
SÖ12	Erkek	3	Bitlis İl Müftülüğü
SÖ13	Kız	3	Bingöl İl Müftülüğü
SÖ14	Erkek	2	Ankara İl Müftülüğü
SÖ15	Kız	2	Siirt İl Müftülüğü

Tablo1’de görüldüğü gibi çalışma grubunda olan 15 öğrenci 12 farklı ilde staj uygulamasını yapmıştır. Bu öğrencilerin 11’i kız 4’ü erkektir. 8 öğrenci 3’üncü sınıf öğrencisi iken 7 öğrenci 2.sınıfta okumaktadır. Staj uygulamasının daha çok Kur’an kurslarında yapılması nedeniyle çalışma grubunun büyük bir kısmı kız öğrencilerden oluşmaktadır. Aynı fakülte öğrencilerinin farklı şehirlerde staj yapmalarının nedeni ise çalışmanın uzaktan eğitim sürecine ve yaz aylarına denk gelmesidir.

Tablo 2: Çalışma Grubunda Yer Alan Danışmanlara Ait Özellikler

Rehber Din Görevlisi/Kur’an Kursu Öğreticisi	Cinsiyeti	Kıdemi	Görev Yeri ve Türü
DÖ1	Kadın	15	Muş/Kur’an Kursu Öğreticisi
DÖ2	Erkek	18	Muş/ Din Hizmetleri Uzmanı
DÖ3	Kadın	15	Aksaray/ Kursu Öğreticisi
DÖ4	Erkek	20	Diyarbakır/ Din Hizmetleri Uzmanı
DÖ5	Kadın	17	Ankara / Vaize
DÖ6	Erk	12	Adıyaman/ Kur’an Kursu Öğreticisi
DÖ7	Kadın	14	İstanbul/ Kur’an Kursu Öğreticisi
DÖ8	Kadın	14	Bursa / Kur’an Kursu Öğreticisi
DÖ9	Kadın	18	Siirt / Vaize
DÖ10	Erkek	8	Bitlis / Din Görevlisi

Tablo2 incelendiğinde; 4 erkek 6 bayan olduğu görülecektir. Bu kişilerin kıdem yılları ise 8 ile 20 arasında değişiklik arz etmektedir. Bu durum danışmanların kıdemli oldukları şeklinde bir yorum yapmaya olanak tanımaktadır. Danışmanlar 9 farklı ilde çalışan ve Din Eğitimi Uzmanı, Din Görevlisi ve Kur’an Kursu Öğreticisi unvanlarıyla görev yapmaktadırlar. Kur’an kursu öğreticilerin fazla olması, staj öğrencilerin onlara yönlendirilmesiyle açıklanabilir.

2.Bulgular

Çalışmanın amaçlarına bağlı olarak bulgular dört başlık altında incelenmiştir. Öğrenci ve danışmanlara aynı sorular sorulduğundan alınan cevaplar da birbirini

tamamlar niteliktedir. Bundan dolayı alıntı ve sınıflama yapılırken, alınan cevaplar aynı tema ve kategori altında değerlendirmeye alınmıştır.

2.1.Öğrencilerin Karşılaştıkları ve Deneyimledikleri Etkinlikler

Staj uygulaması, öğrencilerin öğrenim sürecinde edindikleri teorik bilgileri mesleki yaşamlarında pratiğe dökülebilmeleri, iş yaşamı öncesi mesleki tecrübe kazanmaları ve bu tecrübelerle mesleki hayatın sıkıntılarına hazırlıklı olmaları açısından eğitimin önemli unsurlarından biridir. Stajda öğrenciler çok farklı uygulamalar ile karşılaşabilmektedirler. Katılımcıların staj etkinliklerine ilişkin görüşlerinden yapılan alıntılar aşağıda verilmiştir.

Hocanın veliler ile iletişimine şahit olduk, kimi zaman bizler de iletişim kurduk. (SÖ1)

Hocanın farklı seviye ve yaşta olan öğrencileri nasıl yönettiğini gördük. (SÖ3)

Kur'an öğretimine şahit olduk ve öğrencilerin öğrenmelerine yardımcı olurken biz de çok şey öğrendik. (SÖ7)

Haseki Araştırma Merkezine, Yaz Kur'an kurslarına, müftülük birimlerine, 4-6 yaş Kur'an kurslarına, kadın sığınma evlerine gittik. DİB personelinin yaptığı işlere şahit olduk. (SÖ9)

Hocanın farklı derslerde farklı yöntemler ile ders anlattığını gördük. (SÖ6)

Düğünlere ve taziyeler gittik orada nasıl dua edildiğine şahitlik ettik. (SÖ5)

Öğrenci sayısı fazla olduğunda stajyer öğrencilere ayrı öğrenciler verdik. Arada bir onları da denetliyorduk. (DÖ1)

Staj öğrencilerine derste yaptığımız her şeyi yaptırdım. (DÖ6)

DİB Personelinin çalıştığı bütün birimleri öğrencilere göstermeye çalıştık. (DÖ5)

Yukarıda görüldüğü gibi katılımcılar çok farklı etkinlikler ile karşılaştıklarını ifade etmişlerdir. Bu uygulamaların bir kısmı sınıf içi etkinlikler, bir kısmı sınıf dışı halk ile dini iletişim kategorisinde değerlendirilebilir. Katılımcıların büyük bir kısmı Kur'an kursunda, bir kısmı camide bir kısmı müftülükte stajlarını yapmışlardır. Bazıları ise genelde Kur'an kursunda stajını yaparken, iki gün de müftülük personelinin yaptığı işi gözlemeleme fırsatı elde etmişlerdir. Bazıları ise DİB Personelinin çalıştığı bütün birimlerde kısa süreli de olsa staj yapmışlardır. Yaz Kur'an Kursunda, Kur'an-ı Kerim, Temel Dini Bilgiler (İtikat, İbadet, Ahlak, Siyer), Sosyal ve Kültürel Etkinlikler dersleri işlenmektedir.¹⁸ Yaz Kur'an kursu öğrencileri hazırladıkları ders programlarına uygun dersleri işlemekle görevlidirler. Dolayısıyla staj öğrencisi yaz Kur'an kursu öğretim sürecine şahit olmakta, işlenen dersleri gözlemeleme fırsatı elde etmektedir. Daha da önemlisi sınıf yönetimi ve din öğretimi yöntemlerinin uygulanma örneklerini de gözlemeleme ve deneyimleme imkanı yakalamaktadırlar. Kuşkusuz bu durum, öğrencilerin mesleki gelişimlerine ciddi katkı sağlamaktadır. Bununla birlikte fakülte ders programına bakıldığında sınıf yönetimi dersinin 3.sınıfta, özel öğretim yöntemleri dersinin 4. sınıfta olduğu görülmektedir.¹⁹

¹⁸ <https://egitimhizmetleri.diyenet.gov.tr/sayfa/489>.

Başka bir deyişle bazı öğrenciler bu derslere ilişkin teori bilgi almadan pratikleri ile karşılaşmaktadır. Aslında öğrencinin teorik bilgiden sonra bu dersi deneyimlemesi daha doğru olabilir. Nitekim yapılan araştırmalar da sınıf yönetimi ve yöntem bilgisi derslerinin teorik olarak verildikten sonra öğrencilerin uygulamalarla karşı karşıya getirilmesi gerektiğini salık vermektedirler.²⁰ Ayrıca, Şimşek²¹ fakültelerin kuramsal bilginin yanında bilginin uygulama boyutunu dikkate alarak eğitim yapmaları gerektiğini ifade etmektedir.

DİB halkı dini konularda aydınlatmakla görevli bir kurumdur.²² Dolayısıyla bazı bölgelerde müftülüklerce öğrencilerin düğün ve cenaze merasimi/taziyeye götürülmeleri mesleğin halka yönelik bir yönünü göstermektedir. Öte taraftan eğitim bir kültürleme aracı ya da toplumdan gelen etkilenmeler²³olarak tanımlandığında ve Türk Milli Eğitiminin genel amaçlarında “Türk Milletinin... Kültürel değerlerini benimseyen, koruyan ve geliştiren” maddesi²⁴ dikkate alındığında, eğitimin ve dolayısıyla din eğitiminin sadece cami ve sınıf içi ile sınırlı olmadığı, cami dışı faaliyetlerinin de din eğitimi uygulamaları kategorisinde değerlendirilebileceği söylenebilir.

Öğrencilerin bir ya da iki günlüğüne de olsa DİB’e bağlı farklı kurumlara götürülmeleri, orada bulunan farklı birimlerin tanıtılması; mesleğin gerekliliklerini önceden öğrenme ve yerinde eğitim açısından olumludur. Bu uygulama ayrıca gezi gözlem yöntemin sağladığı yararlar açısından da önemlidir.²⁵

2.2. Staj Uygulamasının Zayıf ve Güçlü Yönleri

Cumhurbaşkanlığı İnsan Kaynakları Ofisi tarafından 2021 yılı itibariyle ilk defa “Staj Seferberliği” projesi başlatılmıştır. Bu projeye üniversitelerde eğitim gören ve kendi alanıyla ilgili staj yaparak deneyim kazanmak isteyen öğrencilere fırsat sağlanmaya çalışılmaktadır. Projeye “Kariyer Kapısı” platformu üzerinden başvuru yapılmaktadır. Proje kapsamında ilahiyat öğrencileri, ileride mesleki yaşamlarını sürdürebilecekleri DİB’te staj yapabilmektedirler. Doğal olarak bir ilk olan bu

19

<https://obs.alparslan.edu.tr/oibs/bologna/index.aspx?lang=tr&curOp=showPac&curUnit=07&curSunit=5795#>

20 Şükrü Keyifli. “Dini İletişim Yeterliği Açısından Hitabet ve Mesleki Uygulamalar Dersi ile İlgili Bir Araştırma”, *Talim: Journal Of Education In Muslim Societies And Communities*, 12 (2017), 62.

21 Eyüp Şimşek, Öğretmenlik Uygulamasının Değerlendirilmesi (Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği), *Tabula Rasa. Felsefe-Teoloji* 3/7 (2003), 265.

22 Mehmet Bulut, “Diyadin İşleri Başkanlığı’nın Yaygın Din Eğitimi Görevi”, 4/35 (1999), 114-

[128https://dosya.diyadin.gov.tr/flip/index.php?YIL=1999&TR=2&DERGI=ilmi_ekim_1999.pdf&SAYFANO=115](https://dosya.diyadin.gov.tr/flip/index.php?YIL=1999&TR=2&DERGI=ilmi_ekim_1999.pdf&SAYFANO=115)

23 Cemal Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2010) 15

24 Milli Eğitim Temel Kanunu, Kanun No: 1739, 1. Madde

25 Teceli Karasu, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2020), 103; Nurullah Altaş, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi* (Ankara: Nobel Yayınları,2001), 90.

uygulamanın, öğrencilere ciddi katkıları olduğu gibi kimi sıkıntıları da olabilir. Nitekim çalışma grubunun projeye ilişkin olumlu-olumsuz görüşleri olmuştur. Projenin güçlü yönlerine ilişkin katılımcıların görüşlerinden bazı alıntılara aşağıda yer verilmiştir.

İleride yapacağım mesleği biraz daha yakından tanıdım. (SÖ15)

Stajda kendimi Kur'an kursu hocası gibi hissettim. (SÖ1)

Mesleki eksikliklerimi görmemi sağladı. (SÖ3)

Teorik olarak sahip olunan bilgilerin öğrenciye ne zaman ve nasıl aktarılacağını tam olarak bilmek için staj bir nimet oldu benim için. (SÖ6)

En yoğun olduğumuz yaz döneminde staj öğrencileri gelince rahatladık. (DÖ1)

Staj öğrencilerine, Kur'an öğretimi, temel dini bilgiler ve öğrencilerle etkili iletişim kurma noktasında katkı sağladı. (DÖ4)

Sınıf yönetimi ve metotları etkili kullanma noktasında uygulama fırsatı buldular. (DÖ9)

İzin durumunda rahatlıkla öğrencileri teslim edebilecek nitelikte bir stajyerle çalıştım. (DÖ6)

Öğrencilerin Müftülüğün farklı birimlerini görmeleri, onlara mesleki alanda alternatifleri görmelerini sağladı. (DÖ8)

Yukarıda yer alan doğrudan alıntılarda görüldüğü gibi çalışma grubu; ileride yapılacak mesleği tanıma, mesleğin gerekliliklerini bilme, psikolojik olarak mesleğe hazırlanma, uygun yöntem geliştirme, öğretimi yapılandırma, etkili iletişim kurma, DİB personelinin çalışma alanlarını ve koşullarını tanıma gibi konularda kendilerine katkı sağlayabildiğini ifade etmişlerdir. Ayrıca danışman öğretmenin yokluğunda dersin sürekliliğini sağlama hususunda, staj öğrencileri önemli görevler üstlenmişlerdir. Kur'an kursu öğreticiliği pek çok yönüyle öğretmenlik mesleğiyle paralellik göstermektedir. Öğretmenlik uygulamasıyla ilgili yapılan çalışmalar incelendiğinde staj uygulamasının öğrencilerin gelişimlerine katkı sağladığı en önemli noktanın mesleği yerinde tanıyarak gerekliliklerini öğrenmek olduğu söylenebilir.²⁶

Bununla birlikte staj uygulanmasında görülen kimi aksaklıklar da mevcuttur. Çalışma grubu bu eksiklikler aşağıdaki şekilde ifade etmiştir.

Projeden ve başvurulardan geç haberdar olmamız bir kusurdur. (SÖ9)

Hocaların bize güvenerek derse gelmedikleri oldu. (SÖ1)

²⁶ Şükrü Keyifli, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Öğretmenlik Uygulaması ile İlgili Görüşleri: DEÜ. İlahiyat Fakültesi Örneği", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52/39 (2020), 65; İbrahim Aşlamacı, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adaylarının Öğretmenlik Uygulaması Dersine İlişkin Görüşleri (İnönü Üniversitesi Örneği)", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/43 (2016), 136; Mustafa Köylü, "Öğretmen Adaylarına Göre Öğretmenlik Uygulamasının Bir Değerlendirilmesi", *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6 (1992), 184.

Öğrenciler müftülük birimlerini tam öğrenmeden staj bitti. (DÖ5)

Konu ile ilgili olarak öğrenciler ile ne gibi etkinler yapacağımıza dair bilgilendirme yapılmadığından öğrenciler tam olarak ne yaptığımız gerektiğini bilmiyorduk. (DÖ1)

Bu uygulama bütün öğrencileri kapsamalı ve daha uzun süreli olmalıdır. (DÖ8)

Çalışma grubu staj uygulamasıyla ilgili olarak görülen temel eksiklikleri, staj başvuruları konusunda öğrencilerin geç bilgilendirilmesi, danışmanlara staj uygulamasıyla ilgili yeterli bilgilendirmenin yapılmaması, stajda yapılacaklar ile ilgili olarak çerçeve programının olmaması, kimi danışmanların derse gelmeyerek sınıfı staj öğrencilerine bırakması, sadece bazı öğrencilere staj fırsatının verilmesi ve sürenin kısa olması şeklinde sıralamışlardır. Öğretmenlik uygulamasında fakülte dersleri ile okuldaki derslerin çakışmasında öğretim üyesinin dersi takip etmemesi sorun olarak görülürken²⁷ burada zayıf yön olarak yaz dönemi öğrencilerin çok olması ve denetim yetersizliğinden kimi zaman öğrencilerin tek başına dersi yürütmeleri, zaman darlığından bazı öğrencilerin müftülük birimlerinde yapılan uygulamaları sadece gözlemlemeleri görülebilir. Bu gibi sorunlara karşı Kaya²⁸ öğrenci sayılarının makul olduğu sınıflarda staj uygulamasının yapılmasını salık veririrken, Şimşek²⁹ sürenin staj amaçları doğrultusunda belirlenmesi gerektiğini ifade etmektedir.

2.3. Stajın Öğrenci Gelişimine Katkısı

Staj öğrencilerin ileride yapacakları mesleği uygulamalı olarak öğrenmelerini sağlayan önemli bir faaliyettir. Din görevlisi ya da Kur'an kursu öğreticisinin yaptığı mesleğin icrası da sadece teorik bilgiler ile yapılabilecek bir görev değildir. Birçok yönüyle öğretmenliğe benzeyen bu mesleğin icrası alan bilgisi kadar uygulama gerektirmektedir. Zira nasıl öğrenilir/öğretilir? sorularına en iyi cevap ise uygulamayla verilebilir. Konu ile ilgili çalışma grubunda yer alan öğrencilerin ve danışmanların görüşlerinden yapılan doğrudan alıntılara aşağıda yer verilmiştir.

Kur'an kursu öğreticiliği mesleğini sevdim. (SÖ14)

Okulda dersler genelde teorik. Aldığımız bilgilerin bir kısmı da çabuk unutuluyor. Staj ile sahip olduğumuz bilgiyi kullanma fırsatı elde ettik. (SÖ9)

Öğrenci ve veli ile görüşmelerde, öğrenci seviyesine göre yöntem belirlemede nelere dikkat etmem gerektiğini öğrendim.

DİB'e karşı ön yargılarım kırıldı. (SÖ15)

Staj öğrencileri sorumluluk aldıklarından öz güvenleri arttı. (DÖ1)

²⁷ Aşlamacı, "Öğretmen Adaylarının Görüşleri", 13.

²⁸ Mevlüt Kaya. "On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Son Sınıf Öğretmen Adaylarının Öğretmenlik Uygulaması ile Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi" *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14/89 (2003), 115.

²⁹ Eyüp Şimşek, Öğretmenlik Uygulamasının Değerlendirilmesi (Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği), *Tabula Rasa. Felsefe-Teoloji* 3/7 (2003), 265.

Stajda öğrenciler sadece gözlemci değiller aynı zamanda uygulayıcılardır. Dolayısıyla mesleği uygulamalı öğreniyorlar. (DÖ7)

Staj uygulaması; öğrencilere plan yapma, plana göre ders işleme, sınıf yönetme, pekiştireç kullanma, bireysel farkları dikkate alarak eğitim öğretimi yürütme, ölçme ve değerlendirme yapma, veli ile iletişim kurma, idari prosedürü öğrenme gibi pek çok konuda öğrencilere fırsat sunmaktadır. (DÖ9)

Staj ile öğrenci DİB personelinin çalışma alanlarını ve yöntemlerini öğrendiler (DÖ5)

Yukarıda görüldüğü gibi katılımcılar staj uygulamasının mesleğe yönelik olumlu tavır geliştirme, pedagoji ve etkili iletişim kurma, alan bilgisi eksikliğini fark etme, sınıf yönetimi, öğretimi tasarlama, ölçme ve değerlendirme yapma, idari işlemler gibi konularda önemli işlevler gördüğünü ifade etmişlerdir. Dahası imamlık ya da Kur'an kursu öğreticiliğine karşı olumlu bir tavrın gelişmesine katkı sağladığını vurgulamışlardır. Staj uygulaması öğrencilerin ileride yapacakları mesleğe hazırlanma etkinliğidir. Bu etkinliğin yerinde görülerek ve tecrübe edilerek gerçekleştirilmesi, öğrenmelerin daha kalıcı olmasına katkı sağladığı gibi öğrencinin kendi güçlü ve zayıf yönleri ile meslek gerekliliklerini bir arada düşünmelerine ve kendilerini yetkinleştirmede önemli rol oynar. Nitekim Kaya tarafından yapılan bir çalışmada³⁰ uygulama ya da stajın mesleğinin gerektirdiği bilgi, beceri ve tutum yönünden olumlu etkilerinin olduğu görülmüştür. Şimşek³¹ uygulama gerektiren meslekler için eğitim sürecinde staj uygulamasın şart olduğunu iddia etmektedir. Ayrıca stajın yukarıda yer alan katkılarına bakıldığında, söz konusu bu katkıların mesleğin en önemli noktaları oldukları görülür. Bu anlamda lisans derslerinin işlenmesinde de mikro uygulamalar ile öğrencilerin pratik yapmalarına imkan tanınabilir.³²

2.4. Staj uygulamasında Karşılaşılan Temel Sorunlar

Yüksek din öğretimi öğrencilerinin ulusal düzeyde DİB'e bağlı birimlerde staj uygulaması bir ilk olma özelliği taşımaktadır. Dolayısıyla birkaç kurum ve birimin eş güdüm halinde yürütmesi gereken bir süreçte bazı problemlerin olması doğaldır. Önemli olan bütün paydaşların süreç içerisinde bu problemlere çözüm bulma arayışında olmalarıdır. Problemlere bakıldığında, bunları iki grupta değerlendirmek mümkündür.

2.4.1. İdare işleyişinden kaynaklanan sorunlar

Staj uygulaması süreci ile ilgili olarak öğrenciler ile danışmanlar farklı sorunlar yaşadıklarından farklı başlıkta tasnif edilmiştir. Öğrencilerin en sık dile getirdikleri sorunlar aşağıda belirtilmiştir.

³⁰ Kaya, "Öğretmenlik Uygulaması", 111.

³¹ Şimşek, "Öğretmenlik Uygulamasının Değerlendirilmesi", 266.

³² Aşlamacı, "Öğretmen Adaylarının Görüşleri", 137.

Fakülte idaresince başvurunun son gününde kısa bilgi mesajıyla bilgilendirildik. Başvuru esnasında danışacağımız kişi de yoktu. Bundan dolayı bazı arkadaşlar müracaat bile yapamadılar. (SÖ8)

Başvuru yaptık. Ama nasıl olacağını ne zaman olacağını tam bilemediğimizden farklı illeri verdik. Dolayısıyla staj vaktinin net olmaması bizler için sıkıntı oluşturdu. (SÖ11)

Ben ilçede oturuyorum. Görevlendirmelerin ilçelere olsaydı benim için iyi olurdu. (SÖ12)
Bu imkanın bütün fakülte öğrencilerine sağlanması gerekir. (SÖ4)

Öğrencilerin en çok dile getirdikleri sorun, işleyişin belirgin olmayışı olmuştur. Staj bilgisinin geç verilmesi, süreç hakkında danışacakları sağlam bilgi sahibi kimsenin olmayışı, sadece bazı öğrencilere bu hakkın verilmesi, farklı alanlarda staj yapmaları ve staj dersi intibakı gibi hususlar da yaşanan sorunlardandır. Staj ile ilgili yapılan çalışmalar, kurumların eş güdüm halinde çalışmaları ve bütün paydaşların sorumluluklarını yerine getirmeleri neticesinde daha iyi verim alınabileceğini ortaya koymaktadır.³³Ayrıca çalışmada ele alınan staj ile ilgili fakülte kayıtları incelendiğinde; öğrencilerin DİB'in yanında sağlık müdürlükleri, hastaneler, defterdarlık, aile ve sosyal hizmetler, çevre ve şehircilik, sosyal güvenlik kurumu gibi kurumlarda staj yaptıkları görülmüştür. Yükseköğretimde Uygulamalı Eğitimler Çerçeve Yönetmeliği 13. maddesinde yer alan "stajlar kapsamında hesaplanan kredi toplamda 5 AKTS kredisinden az 10 AKTS kredisinden fazla olamaz." İbaresini yer almaktadır. Bu ibarede, stajın fakültedeki hangi derse intibak edilebileceği bilgisinin olmaması ayrı bir sorunu ortaya çıkarmaktadır. DİB dışında staj yapan öğrencilerin intibak istekleri fakülte intibak komisyonlarınca dengi dersin olmadığı ve intibak ile ilgili yönetmelik ve yönergeler uygun olmadığı gerekçesiyle reddedilmektedir. Doğrusu intibak ile ilgili yönetmelik ve yönergeler ile yükseköğretim çerçeve yönetmeliğini denkleştirmek bir problem gibi durmaktadır.

Danışman öğretiler ise yaşadıkları sorunları aşağıdaki şekilde ifade etmişlerdir:

Bizlere staj öğrencileri ile ilgili bir seminer verilmedi. Biz spontane olarak onları sürece dahil etmeye çalıştık. (SÖ2)

Biz kursta üç hocayız. İki stajyer vermişler planlamayı biz yapmak durumunda kaldık. (SÖ1)

Yönetmelikte dosya tutulması gerekir. Ama biz nasıl bir dosya hazırlayacağımızı bilmiyoruz. (DÖ8)

Müftülük staj koordinatörü olarak iki görevli değiştirdi. Bu yıl iyi bir planlama yapamadık (DÖ2)

Kurumlar arası iş birliği ve iş bölümü konularında kimi sıkıntılar var. (DÖ10).

Yukarıda yer alan alıntılarda da görüldüğü gibi, konu ile ilgili önceden seminer verilmeyişi, koordinatör olarak görev yapan kişilerin değişmesi, kursiyerlerin staj yapacağı kursların belirlenme usulü, danışman kriterlerinin belirsizliği, yeterli bilgilendirilmenin olmayışı en önemli sorunlardır. Bu durum, merkezi bilgilendirme

³³ Aşlamacı, "Öğretmen Adaylarının Görüşleri", 137.

ve yönergeler ile işleyişin belirginleştirilmesinin gerekliliğini ortaya koymaktadır. Nitekim uygulamalı eğitimleri konu edinen çalışmalar, danışmanın iyi olması, gerekli kursları alarak ne yapacağını bilmesinin staj uygulaması için vaz geçilmez olduğunu ortaya koymaktadırlar.³⁴

2.4.2. Eğitim sürecinde yaşanan sıkıntılar

İdari işleyişten kaynaklanan sıkıntılar kimi zaman öğretimi tasarlanmayı olumsuz etkilemektedir. Katılımcı öğrenciler eğitim sürecinde yaşanan sıkıntıları aşağıdaki gibi dile getirmişlerdir.

Kurs danışmanımız da bize ne yaptıracaklarını bilmiyorlardı. Benim danışmanlığımı yapan kişinin bana katkı sağlaması zordu. Keşke daha yetkin birinin yanında stajımı alsaydım. (SÖ1)

Hoca rapor aldığı dönemde bir hafta tek başıma ders yaptım. (SÖ8)

Staj öğrencilerinin dosyalarında neler olması gerektiği belirgin değil. (DÖ5)

Öğrencilerin staj yapılan birimlerde kısa süreliğine kalmaları, onların sadece gözlem yapmalarına imkan tanıdı. (DÖ5).

Yukarıda görüldüğü gibi, staj öğrencilerine yönelik çerçeve programın olmayışı, danışman atamalarında kriterlerin belirsizliği, öğrencilerin kısa süre içerisinde tek başına hocalık yapma durumlarında kalmaları, kısa sürede farklı birimlere yönlendirilmeleri, değerlendirme dosyasının içeriklerinin belirgin olmayışı gibi sorunlar en temel sorunlardandır. Uygulamaları konu edinen çalışmalara³⁵bakıldığında iyi bir danışmanın gözetiminde staj yapmanın öğrenci gelişimine katkı sağladığı görülmektedir. Dolayısıyla kimi çalışmalar, kurumların hizmet içi eğitimle danışmanların eğitilmesi³⁶ gerektiğini tavsiye etmektedirler.³⁷ Ayrıca birimlerde farklı danışmanlarla çalışmak staj öğrencisine katkı sağlayabilir.³⁸Ancak DİB staj uygulaması az bir süre kapladığından farklı danışmanları görmelerinin sağlanması farklı sorunları da beraberinde getirebilir.

SONUÇ ve ÖNERİLER

Staj uygulaması, öğrencilerin öğrenim sürecinde edindikleri teorik bilgileri mesleki yaşamlarında pratiğe dökülebilmeleri, mesleki tecrübeler kazanmaları ve bu tecrübelerle mesleki hayatın sıkıntılarına hazırlıklı olmaları açısından eğitimin önemli unsurlarından biridir. Cumhurbaşkanlığı İnsan Kaynakları Ofisi tarafından 2021 güz döneminden itibaren staj seferberliği başlatılmıştır. Bu kapsamında, yüksek din öğretimi öğrencileri DİB'te staj yapma imkânı bulmuşlardır. 20 günlük staj

³⁴ Kaya, "Öğretmenlik Uygulaması", 112.

³⁵ Keyifli, "Öğrencilerin Öğretmenlik Uygulaması Görüşleri" 43; Köylü, "Öğretmen Adaylarına Göre Öğretmenlik Uygulaması", 184.

³⁶ Ayhan Bilmez, "Din Öğretiminde Proje Kullanımı: Problemler – Çözüm Önerileri", İslam Düşüncesi Araştırmaları III -Yaşadığımız Çağ-, Hasan Harmancı - İbrahim Yıldız, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2021), 248.

³⁷ Kaya, "Öğretmenlik Uygulaması", 112.

³⁸ Şimşek, "Öğretmenlik Uygulamasının Değerlendirilmesi", 264.

uygulamasını ele alan bu çalışmanın verileri, nitel yöntemle elde edilmiştir. Çalışma gurubunu ise staj yapan Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi öğrencileri ve bu süreçte onlara danışmanlık yapan DİB personeli oluşturmuştur.

Bu verilere göre staj uygulaması yapacak öğrenciler; cinsiyetleri, staj yapmak istedikleri şehir/ler ve lisans notları dikkate alınarak belirlenmiştir. Erkek öğrenciler genel olarak stajlarını camide, kızlar öğrenciler ise Kur'an kurslarında yapmışlardır. Bununla birlikte stajlarının son bir ya da iki gününde ise müftülük içi birimleri müşahede edenler de olmuştur. Ayrıca sınırlı sayıda öğrenci düğün ve taziye gibi din görevlilerin yaptığı cami dışı uygulamaları tecrübe etmiştir. Staj öğrencilerinin büyük bir kısmı Yaz Kur'an Kursu Öğretim Programının uygulandığı döneme denk geldiklerinden bu dönemde farklı yaş ve seviyedeki kurs öğrencilerin Kur'an-ı Kerim, Temel Dini Bilgiler (İtikat, İbadet, Ahlak, Siyer), Sosyal ve Kültürel Etkinlikler derslerini işlemelerine şahitlik etmişlerdir. Bir kısmı ise müftülüğe bağlı farklı birimler ile 4-6 yaş gurubu, hafızlık programı gibi programların uygulandığı kurslarda benzer etkinlikleri tecrübe etme imkanı bulmuşlardır.

Staj uygulamasıyla yüksek din öğretimi öğrencileri, ileride yapacakları mesleği tanıma, mesleğin gerekliliklerini bilme, psikolojik olarak mesleğe hazırlanma, sınıf yönetimi, uygun yöntem ve teknik geliştirme, öğretimi tasarlama, ölçme ve değerlendirme, etkili iletişim kurma gibi konularda deneyim elde etmişlerdir. Öğrenciler staj sonunda, mesleki anlamda eksikliklerini fark etmiş, kimileri ise mesleğe yönelik olumlu tavır geliştirmiştir.

Staj uygulamasının gerekli olduğu ve öğrencilerin mesleki alandaki gelişimlerine katkı sağladığı şüphe götürmez. Bununla birlikte staj uygulamasında kimi sıkıntıların olduğu tespit edilmiştir. Bu sıkıntıları, sınırlı sayıda öğrencilere staj hakkı tanınması, başvuru konusunda öğrencilerin geç bilgilendirilmesi, sürenin yetersiz olması, staj dosyasının içeriğinin belirgin olmayışı, farklı il ve kurslarda farklı uygulamaların olması, staj danışmanları ile müftülük ve üniversite koordinatörleri arasında iletişimin yetersiz olması, danışmanların belirlenmesinde kriterlerin belirgin olmaması, danışmanlara kurs/ seminer verilmeyişi, öğrenci değerlendirme dosya içeriklerinin net olmaması, stajyer öğrencilerin tek başlarına ders yürütmek durumunda kalmaları şeklinde sıralamak mümkündür. Ancak staj uygulamasının alandaki ilk uygulama olması hasebiyle, idari işleyiş ve öğretim konularında kimi sorunların olması doğal karşılanmalıdır.

Çalışma sonuçlarına bağlı olarak aşağıdaki öneriler geliştirilebilir.

- Bütün öğrencilerin stajdan yararlanılması sağlanmalıdır.
- Staj uygulamasının süresi uzatılmalı ve devamlı hale getirilmelidir.
- Staj uygulaması Hitabet ve Mesleki Uygulama dersi kapsamında verilmelidir.
- Staj uygulamasının mesleğin bütün boyutlarını ihtiva etmesi için gerekli planlama yapılmalıdır.
- Kurumlar arası iş dağılımı yapılarak süreçte görev alacakların yetki ve sorumlulukları belirginleştirilmelidir.

- Öğrencinin değerlendirilmesinde esas olan staj dosyasının genel çerçevesi belirlenmelidir.
- Danışman atamalarında çeşitli kriterler belirlenmeli, kriterleri sağlayanlara staj ile ilgili olarak kurs ya da seminer verilmelidir.
- Staj ile ilgili etkinliklerin işlendiği internet tabanlı yazılımlar hazırlanmalıdır.
- Farklı yöntem ve çalışma gruplarıyla stajı konu edinen yeni çalışmalar yapılmalıdır.

KAYNAKÇA

- Altaş, Nurullah. *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi* Ankara: Nobel Yayınları, 2001.
- Aşıkoğlu, Nevzat Y. "Yüksek öğretimde din eğitim ve öğretimi". Ed. R. Doğan ve R. Ege. *Din Eğitimi içinde*, 181-196, Ankara: Grafiker Yayınları, 2015.
- Aşlamacı, İbrahim "Din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmen adaylarının öğretmenlik uygulaması dersine ilişkin görüşleri (İnönü Üniversitesi Örneği).", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/43 (2016) 1361-1376.
- Bilgin, Beyza- Selçuk Mualla, *Din Öğretimi, Özel Öğretim Yöntemleri* Ankara: Gün Yayıncılık, 4. Basım 1999.
- Bilmez, Ayhan. "Din Öğretiminde Proje Kullanımı: Problemler – Çözüm Önerileri". *İslam Düşüncesi Araştırmaları III -Yaşadığımız Çağ-*. Hasan Harmanlı – İbrahim Yıldız. 225-250. Ankara: Araştırma Yayınları, 2021.
- Bulut, Mehmet. "Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Yaygın Din Eğitimi Görevi", 4/35 (1999), 114-128.
https://dosya.diyanet.gov.tr/flip/index.php?YIL=1999&TR=2&DERGI=ilmi_ekim_1999.pdf&SAYFANO=115
- Buyrukçu, Ramazan. *Din Görevlisinin Mesleğini Temsil Gücü* Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 4. Basım, 2011.
- Creswell, John W. *Nitel Araştırma Yöntemleri*. Çev., Ahmet Bacanak Ankara: Siyasal Kitap Evi, 4. Basım, 2018.
- Cumhurbaşkanlığı İnsan Kaynakları Ofisi Staj Seferberliği Uygulama Yönergesi https://kariyerkapisi.cbiko.gov.tr/sss/Staj_Seferbirligi_Uygulama_Yonergesi.pdf
- Demir, Ömer. "Özel Öğretim Yöntemleri ve Öğretmenlik Uygulamaları Derslerinde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin Öğretim Tasarısı." *EKEV Akademi Dergisi* 19/62 (2015) 121-145.
- Genç, M. Fatih. "Günümüz Dünyasında Din Hizmetlerinin Sunumunda Alternatif Öneriler." *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17/1 (2013) 135-160.
<https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/992917>
- İslami İlimler Fakültesi Ders içerikleri. <http://iif.alparslan.edu.tr/index.php/ders-icerikleri>
- Karasu, Teceli. *Din eğitiminde işlevsel akıl*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2021

- Kaya, Mevlüt. "On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Son Sınıf Öğretmen Adaylarının Öğretmenlik Uygulaması ile Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi." *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2003) 89-115.
- Kaymakcan, Recep. "Yaygın din eğitiminde yöntem". *İslami ilimlerde metodoloji/usûl mes'elesi* içinde. 51-72. İstanbul: İsav Yayınları, 2003.
- Keyifli Şükrü, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Öğretmenlik Uygulaması ile İlgili Görüşleri: DEÜ. İlahiyat Fakültesi örneği." *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52 (2020) 39-65.
- Keyifli, Şükrü. "Dinî İletişim Yeterliği Açısından Hitabet ve Mesleki Uygulamalar Dersi ile İlgili Bir Araştırma." *Talim: Journal Of Education In Muslim Societies And Communities* 1/2, (2017) 57-292.
- Kılavuz, Mehmet Akif. "Kur'an Kurslarında Yetişkin Din Eğitimi". Edit., Tosun, C. *Din Eğitimi Bilimine Giriş* içinde. İstanbul: Düşünce Kitabevi Yayın Dağıtım, 2005.
- Kocaman, Kasım. "Türkiye'de Din Hizmetleri Bağlamında Yüksek Din Öğretiminde Meslekî Uygulama." *Turkish Studies* 14/4 (2019) 2525-2545.
- Koç, Ahmet. "Kur'an Kurslarında Din Eğitimi" edit., Mustafa Köylü Nurullah Altaş. *Din eğitimi içinde*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2014.
- Köylü, Mustafa. "Öğretmen Adaylarına Göre Öğretmenlik Uygulamasının Bir Değerlendirilmesi." *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1992) 173-184.
- Sharan B. Merriam, *Nitel araştırma desen ve uygulama için bir rehber*. Çev., Sabiha işçi-Özge Öztekin, İstanbul: Nobel Yayınları, 2015.
- Şimsek, Eyüp "Öğretmenlik Uygulamasının Değerlendirilmesi (Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği), *Tabula Rasa* 3/7 (2003) 253-266.
- T.C. Cumhurbaşkanlığı İnsan Kaynakları Ofisi Kariyer Kapısı Staj Seferberliği, <https://kariyerkapisi.cbiko.gov.tr/default.aspx?i=y>
- T.C. Milli Eğitim Temel Kanunu, Kanun No1739, 1. Madde, https://oygm.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2017_11/08144011_KANUN.pdf
- Tosun, Cemal *Din eğitimi bilimine giriş*, Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2010.
- Yükseköğretimde Uygulamalı Eğitimler Çerçeve Yönetmeliği, 17 Haziran 2021, 31514). Resmi Gazete, <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2021/06/20210617-2.htm>
- Yürük, İsmail "İlahiyat Fakültelerinde Din Eğitiminin Temel Problemleri" edit., Bahadır Bumin Özarlan. *Uluslararası Türk Dünyası Eğitim Bilimleri ve Sosyal Bilimler Kongresi Bildirileri*, 641-646., C.6, 2016. <http://isamveri.org/pdfdrq/D184118/2016/2016 YURUKI.pdf>



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

Bahar/Spring, 2022, 9 (1), 138-163

**KİRÂAT-İ SEB'A İMAMLARININ SİRETLERİ BAĞLAMINDA BİR KUR'AN
ÖĞRETİCİSİNİN SAHİP OLMASI GEREKEN ÖZELLİKLER**

**The Qualities of A Teacher of The Qur'ân in The Context of The Behavioural
Qualities of The Imâms of Al-Qirâ'ât Al-Sab'a**

Nazife Vildan GÜLOĞLU

Dr. Öğr Üyesi Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri
Bölümü, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Bilim Dalı, nguloglu@kastamonu.edu.tr,
ORCID: 0000-0001-7126-7691.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 21/03/2022
Kabul Tarihi / Accepted: 20/05/2022
Yayın Tarihi / Published: 30/06/2022
Cilt / Volume: 9
Sayı / Issue: 1
Sayfa/ Pages: 138-163

Atıf / Cite as: Güloğlu, Nazife Vildan. "Kırâat-i Seb'a İmamlarının Sîretleri Bağlamında Bir Kur'an Öğreticisinin Sahip Olması Gereken Özellikler" [The Qualities of A Teacher of The Qur'ân in The Context of The Behavioural Qualities of The Imâms of Al-Qirâ'ât Al-Sab'a]. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 9/1 (2022), 138-163. Doi: <https://www.doi.org/10.17859/pauifd.1091329>.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, İthenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with İthenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 9 (1) 2022: 138-163
**KİRÂAT-İ SEB'Â İMAMLARININ SÎRETLERİ BAĞLAMINDA BİR KUR'AN
ÖĞRETİCİSİNİN SAHİP OLMASI GEREKEN ÖZELLİKLER***

Nazife Vildan GÜLOĞLU**

Öz

Bu çalışma, “kırâat-i seb’â imamları” olarak tanınan yedi kırâat âliminin sîretlerini araştırmayı ve dolayısıyla bir Kur’an öğreticisinin nasıl olması gerektiği sorusuna cevap vermeyi hedeflemektedir. Bu âlimlerin kırâatleri, sahih rivayetleri içermeleri ve halkın teveccühüne mazhar olmaları bakımından temayüz etmiştir. Kırâat-i seb’â imamlarının kırâatten başka hadis, Arap dili ve İslâm hukuku sahalalarında da bilgili oldukları görülmektedir. Özellikle onların güzel sesli, gayet fasih ve düzgün tilâvet sahibi kimseler oldukları anlaşılmaktadır. Onlar, teknik olarak daha çok semâ ve arz yöntemlerini kullanmışlardır. Nasihatleriyle öğrencilerini Kur’an öğrenimine hazır hâle getirme gibi hususları da ihmal etmemişlerdir. Onların, özellikle malik oldukları ilimlerle amel eden kimseler oldukları söylenebilir. Bir Kur’an mualliminin de anlatılan özelliklere sahip olmaya çalışması ve hem fizikî hem de ahlâkî bakımdan Kur’an öğreticisine yakışmayan durumlardan kaçınması gerekir.

Anahtar Kelimeler: Kırâat, Kârî, Hicrî İkinci Asır, Kırâat-i Seb’â İmamları, Ahlâk.

The Qualities of A Teacher of The Qur’ân in The Context of The Behavioural Qualities of The Imâms of Al-Qir’ât Al-Sab’â

Abstract

This study aims to examine the moral qualities of the seven recitation scholars known as the imâms of al-qir’ât al-sab’ and, therefore, to seek answers to the question of what qualities a good Qur’ân teacher should possess. The recitations of these scholars contain authentic narrations and thus have been favored by the public. It is seen that, apart from recitation, the imâms of al-qir’ât al-sab’ were also knowledgeable in the fields of hadîth, Arabic language and Islamic law. They are known to have beautiful voices and to be fluent and eloquent in recitation in particular. It was the al-samâ’ and

* Bu makale, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve İKSAD tarafından 22-23 Ekim 2021 tarihlerinde düzenlenen “Hicri İkinci Asrın İslami İlimlerin Oluşumu ve Şekillenmesindeki Yeri” isimli uluslararası sempozyumda sunulan ve sadece özeti yayımlanan tebliğin genişletilerek yeniden düzenlenmiş hâlidir. Yazar makalede *Etik Kurul İzni* gerektirecek bir durum bulunmadığını ve bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

This article is an expanded and rearranged version of the paper presented at the international symposium titled "The Role of the Second Century Hijri in the Formation and Formation of Islamic Sciences" organized by Istanbul University Faculty of Theology and IKSAD on October 22-23, 2021 and of which summary was published only.

** Dr. Öğr Üyesi Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kur’an-ı Kerim Okuma ve Kırâat İlmi Bilim Dalı, nguloglu@kastamonu.edu.tr, ORCID: 0000-0001-7126-7691.

al-ʿarḍ techniques which were mostly used by these scholars. By giving advice, they also did not neglect such issues as preparing their students for the study of the Qurʾān. It can be said that they were the ones who acted mainly in accord with the scholarly knowledge they had. A teacher of the Qurʾān should also try to qualify himself for the characteristics described and avoid situations that are not appropriate for the teacher of the Qurʾān both physically and morally.

Keywords: Qirāʾāt, Qārī, Second Century of Hijri, Imāms of Al-Qirāʾāt Al-Sabʿ, Morality.

Structured Abstract

The second century of Hijri is a crucial period of time for the formation of the science of recitation. Some scholars of the period, through their teachers, tried to compile the authentic recitation accounts dating back to Mohammed the Prophet. Thereafter, these recitations were mentioned by referring to these scholars. In his work *Kitāb al-sabʿa*, Ibn Mujāhid (d. 324/936) included seven recitation scholars who lived in the second century of the Hijri and were prominent figures in the cities where they resided. With this work, it was as if Ibn Mujāhid wanted to mark their important position in the history of recitation. Ibn Mujāhid's work *Kitāb al-sabʿa*, included scholars particularly from the cities of Medina, Mecca, Basra, Kufa, and Damascus, which at that time had become centers of knowledge in terms of the science of recitation. These scholars are Nāfiʿ b. Abdurrahman al-Leysī (d. 169/785) from Medina, Abu Maʿbed Abdullah b. Kathīr (d. 120/738) from Mecca, ʿAṣim b. Bahdala (d. 127/745), Ḥamza al-Zayyāt (d. 156/773) and Alī b. Ḥamza al-Kisāi (d. 189/805) from Kufa, Abū ʿAmr b. al-ʿAlāʾ (d. 154/771) from Basra and finally ʿAbdallāh b. ʿĀmir al-Yaḥṣubī (d. 118/736) from Damascus. It is seen that they were notable scholars in fields such as ḥadīth, Arabic language and Islamic law, as well as the science of recitation. It is noteworthy that, in addition to their scientific competencies, they had such a beautiful voice and grace, and were knowledgeable and pious. This study aims to examine the moral qualities of the seven recitation scholars known as the imāms of al-qirāʾāt al-sabʿ and, therefore, to seek answers to the question of what qualities a good Qurʾān teacher should possess. There exist bibliographic studies written about these scholars and studies that deal with their recitation characteristics. However, no study highlighting their efforts in their scientific lives, their material and spiritual considerations in particular has been found. Therefore, this study is expected to contribute to the literature. The study first tells the life stories of the imāms of al-qirāʾāt al-sabʿ and gives information about the teachers and students of these imāms. The study focuses mainly on the characteristics and moral values they adopted as the teachers of the Qurʾān. The recitations of these scholars contain authentic narrations and thus have been favored by the public. The imāms of al-qirāʾāt al-sabʿ conveyed the recitation narrations they received from their teachers with the al-samāʿ (hearing from a shaykh) and al-ʿarḍ (al-qirāʾah ʿalā al-shaykh, reciting back to a shaykh) methods to their students, in accordance with their originality, again by using al-samāʿ and al-ʿarḍ methods. They never neglected to get their students ready to read the Qurʾān, and gave speeches that would contribute to them both materially and spiritually. For example, Nāfiʿ said to one of his students: "The Qurʾān is supreme. Do not occupy yourself with anything else when you read it. Focus on whom you are addressing!" It is reported that Ibn Kathir also started the Qurʾān lessons by preaching, and said that his purpose in doing this was to make his students

spiritually ready for the Qur'ân recitation. Their main contribution to their students was through their exemplary morality and behavior. For one thing, each of them did qualify as an honest person. This quality also shows how truthful and reliable they were. In short, the imâms of al-qirâ'ât al-sab' exhibited attitudes befitting a teacher of the Qur'ân, both physically and morally. Their good-naturedness in general never caused them to make concessions on religious matters. For example, it is stated that Ibn Amir immediately corrected the heretic beliefs and actions he noticed when he was in charge of the Damascus mosque. They were also extremely diligent and self-sacrificing in conveying their knowledge and experience to others. For example, it was reported that Imam Hamza made his students recite the Qur'ân until the people dispersed and that imam Kisâi sat on the lectern and recited the Qur'ân for the people from beginning to end. In conclusion, a good Qur'ân teacher is expected to recite the Qur'ân verbatim and use the al-samâ' and al-'arḍ methods to pass his knowledge and experience to his students. He should benefit from sciences, such as tafsîr, ḥadîth, Arabic language and Islamic law that contribute to the science of recitation. He should be fluent and eloquent, and have a beautiful voice. He should at least take lessons and receive voice training. Qur'ân teachers mainly use the al-samâ' and al-'arḍ techniques to teach the Qur'ân. However, a good Qur'ân teacher should also preach and advise his students to get them ready for Qur'ân learning. He should emphasize in his lectures that the Qur'ân is the word of Allah. He should make sure that his students respect and exalt the Qur'ân. He should encourage his students to understand the Qur'ân instead of just reciting it without understanding. To that end, he can make use of the representative recitation technique. He should avoid morally and physically compromising situations. Diligence and self-sacrifice are also very important traits that Qur'ân teachers should possess.

Keywords: Qirâ'ât, Qārî, Second Century of Hijri, Imâms of Al-Qirâ'ât Al-Sab', Morality.

GİRİŞ

Kur'ân-ı Kerîm'in ilk talim edeni, Allah'tır.¹ Allah'ın buyruğu üzere, Cebrâil de Hz. Peygamber'e bu Kur'an'ı vahyetmiştir.² Hz. Peygamber ise onu, kendisine gelen emirler³ doğrultusunda büyük bir itina ile okumuş⁴ ve insanlara tebliğ etmiştir.⁵ Hz. Peygamber'in Kur'an âyetlerini ilk indiği andan itibaren yazdırdığı ve bu esnada nasıl okunması gerektiğini de bizzat okuyarak talim ettiği bilinmektedir. Resûlullah'ın Mekke'de ilk müslümanlardan olan "Erkam b. Ebû'l-Erkam'ın (ö. 55/675) evinde

¹ er-Rahmân 55/1.

² eş-Şuarâ 26/193; en-Necm 53/5.

³ Mesela bk. el-Müzzemmil 73/4.

⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Bedreddin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), "Fezâilü'l-Kur'ân", 30; Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *es-Sünen*, nşr. Bedreddin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), "Salât", 355.

⁵ Mesela bk. el-Cuma 62/2; Buhârî, "Menâkıbü'l-ensâr", 16; "Tefsîr", 98.

insanları İslâm'a davet ettiği"⁶ bilgisine dayanarak bu evin, Kur'an taliminin yapıldığı ilk merkezlerden biri olduğu söylenebilir.

Hz. Peygamber, Kur'an'ı düzgün ve güzel bir şekilde okumakla kalmamış, bu hususun önemine dikkat çekmiş ve güzel Kur'an okuyan kimselerin meleklere beraber olduklarını vurgulamıştır.⁷ Resûlullah'ın kendilerinden Kur'an'ın öğrenilmesi konusunda ise özellikle bazı sahâbîleri tavsiye ettiği ve "Kur'an'ı şu dört kimseden alınız: Abdullah b. Mes'ûd, Sâlim, Mu'âz ve Ubey b. Ka'b." buyurduğu nakledilmektedir.⁸ Bu minval üzere olan hadîs-i şeriflerin de işaret ettiği üzere Kur'an'ın okunması hususunda mahir olan bazı sahâbîler, bizzat Hz. Peygamber tarafından onu öğretmek üzere görevlendirilmişlerdir. Mesela Mus'ab b. Umeyr (ö. 3/625) ve İbn Ümmü Mektûm (ö. 15/636) hicretten önce Medine'ye gönderilmişler ve burada insanlara Kur'an öğretmekle meşgul olmuşlardır.⁹

Hicretten sonra Medine'de Hz. Peygamber'in Mescid-i Nebevî'de bulunan Suffe'yi¹⁰ bir dâru'l-kurrâ¹¹ olarak kullandığı ve burada Suffe ashabına Kur'an tilâvetini öğretmek üzere Ubâde b. Sâmit (ö. 34/654) gibi öğreticiler tayin ettiği nakledilmektedir. İlerleyen zaman dilimi içerisinde ise Suffe'nin kifayet etmemesi sebebiyle Medine'nin farklı yerlerinde mektepler açıldığı ve bu sayede Kur'an öğretiminin daha yaygın hâle geldiği görülmektedir.¹² Bazı sahâbîler ise Hz. Peygamber tarafından Medine dışında görevlendirilmişlerdir. Mesela Muâz b. Cebel (ö. 17/638) bir süre Mekke'de, bir süre de Yemen'de Kur'an ile birlikte dinî bilgiler öğretmek için vazifelendirilmiş; Amr b. Hazm en-Neccârî ise Necrân'a Kur'an öğretmek, dinî bilgiler vermek ve zekât toplamak üzere âmil tayin edilmiştir.¹³

⁶ Muhammed b. Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebir*, thk. Ali Muhammed Umer (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1421/2001), 3/224.

⁷ Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Bedreddin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), "Salâtü'l-müsâfirîn", 34; Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, nşr. Bedreddin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), "Sevâbü'l-Kur'an", 13; Ebû Dâvûd, "Salât", 349; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce, *es-Sünen*, nşr. Bedreddin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), "Edeb", 52.

⁸ Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'an", 8.

⁹ bk. Buhârî, "Menâkıbü'l-ensâr", 46.

¹⁰ Mescid-i Nebevî'nin bitişiğinde fakir sahâbîlerin kalması için inşa edilen ve zamanla bir eğitim merkezi hâline dönüşen mekân. bk. Mustafa Bakır, "Suffe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 16 Mayıs 2022).

¹¹ Ev anlamına gelen dâr ile okuyanlar anlamına gelen kurrâ kelimelerinden oluşan bu ifade, Kur'an'ın talim edildiği, bir kısmının veya tamamının ezberletildiği, kıraat vecihlerinin öğretildiği mekânlar için kullanılmıştır. bk. Nebi Bozkurt, "Dârülkurrâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 16 Mayıs 2022).

¹² bk. Muhammed Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1411/1990), 2/768-771.

¹³ Muhammed Abdülhay b. Abdülkebîr el-Kettânî, *et-Terâtibü'l-idâriyye: Hz. Peygamber'in Yönetiminde Sosyal Hayat ve Kurumlar*, çev. Ahmet Özel (İstanbul: İz Yayıncılık, 1990-93), 1/124-125.

Yedi harf ruhsatıyla ilgili hadîs-i şeriflerden de anlaşıldığı üzere sahâbe Kur'an'ı Resûlullah'tan öğrendikleri gibi okumuşlardır. Hatta onların okuyuşlarındaki kıraate dair bazı farklılıklar, bizzat Hz. Peygamber tarafından onaylanmış ve "Kur'an'ın yedi harf üzere indiği" de bu vesileyle ifade edilmiştir.¹⁴ Alî b. Ebû Tâlib (ö. 40/661) ve Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/652-53) gibi sahabîlerin "Kur'an'ın öğretildiği gibi okunması" hususunda yaptıkları uyarılar da sahâbenin Kur'an'ı Hz. Peygamber'in öğrettiği şekilde okunmasına ne denli önem verdiklerini göstermektedir.¹⁵ Bununla birlikte sahâbenin hepsinin Kur'an kıraati konusunda aynı seviyede oldukları söylenemez.¹⁶ Bu sebeptendir ki onlardan bazıları, gerek Medine'de gerekse Medine dışında öncelikle Kur'an öğretmek üzere görevlendirilmişlerdir.¹⁷ Bu durum, Resûlullah'tan sonra da aynı şekilde devam etmiştir. Mesela Hz. Ömer'in (ö. 23/644) hilâfeti devrinde Dımaşk Emîri Yezîd b. Ebû Süfyân (ö. 18/639), Suriyeliler'e Kur'an'ı ve İslâm'ı öğretecek kimselere ihtiyaç duyduklarını bildirmiştir. Bunun üzerine Hz. Ömer Ubâde b. Sâmit, Muâz b. Cebel ve Ebü'd-Derdâ'yı (ö. 32/652 [?]) Suriye'ye göndermiştir. Muâz b. Cebel Filistin'de, Ubâde b. Sâmit Humus'ta, Ebü'd-Derdâ ise Dımaşk'te muallimlik yapmıştır.¹⁸

Hız. Ebû Bekir (ö. 13/634) zamanında Yemâme savaşında çok sayıda kârînin şehit edilmesi sebebiyle Hz. Ömer'in teklifiyle Kur'an mushaf hâline getirilmiştir.¹⁹ Bununla birlikte gerek Hz. Ebû Bekir döneminde gerekse Hz. Ömer zamanında sahâbîler, Kur'an'ı ve dini öğretmek için fethedilen bölgelere gitmeye devam etmişlerdir. Doğal olarak onlar, gittikleri yerlerde halka Hz. Peygamber'den öğrendikleri okuma şekillerini öğretmişlerdir. Bunun neticesinde ise belde halklarının kıraatleri, kendilerini talim eden sahâbenin kıraatleri doğrultusunda değişiklik arz etmiştir.²⁰ Hz. Osman (ö. 35/656) dönemine gelindiğinde ise hem Medine'de hem de diğer beldelerde kıraat farklılıklarından dolayı ortaya çıkan ihtilaflar nedeniyle,²¹ özellikle de Huzeyfe b. Yemân'ın (ö. 36/656) Hz. Osman'a bu konuyla ilgili olarak müracaat etmesi neticesinde Kur'an nüshaları çoğaltılmıştır.²² Hz. Osman çoğaltılan bu mushafları "Basra, Kûfe, Mekke, Şâm, Yemen ve Bahreyn'e"

¹⁴ bk. Buhârî, "Husûmât", 4, "Fezâilü'l-Kur'an", 5, "Tevhîd", 53; Müslim, "Salâtü'l-müsâfirîn", 270; Tirmizî, "Kırâ'ât", 2; Ebû Abdîrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sünen*, nşr. Bedreddin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), "İftitâh", 37; Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî İmam Mâlik, *el-Muvatta'*, nşr. Bedreddin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), "Kur'an", 4.

¹⁵ Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs b. Mücâhid et-Temîmî, *Kıtabü's-Seb'a*, thk. Şevkî Dayf (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1392/1972), 47.

¹⁶ bk. Ebü'l-Hayr Muhammed el-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-aşr*, nşr. Ali M. ed-Dabbâ' (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1427/2006), 1/13.

¹⁷ bk. Ebû Muhammed Mekki b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî, *el-İbâne 'an me'âni'l-kırâ'ât*, thk. Abdülfettah İsmâîl Şelebî (Kahire: Dâru Nehdati Mısır, ts.), 48.

¹⁸ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 2/307-308.

¹⁹ bk. Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'an", 3, 4, "Tefsir", 9/20, "Ahkâm", 37; Tirmizî, "Tefsir", Tevbe 10/16.

²⁰ Mekki b. Ebû Tâlib, *el-İbâne*, 48.

²¹ Mekki b. Ebû Tâlib, *el-İbâne*, 48.

²² bk. Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'an", 3.

göndermiş, imam denilen mushafı da kendi yanında bırakmıştır. Müslümanlar, bu mushafın tazammun ettiği kıraatler hususunda icmâ etmiş ve onlara muhalif olan kıraatleri terk etmişlerdir. Çoğaltılan bu mushaflar, Hz. Peygamber'den sahih bir senedle gelen okumalara uygun olsun diye de nokta vb. şekiller konulmadan yazılmıştır. Bu sebeple Kur'an kıraatinde sadece hatta itimat edilmemiş, tam tersine asıl itimat edilen hıfz yani kurrâ²³ olmuştur. Böylece mushafların gönderildiği bütün şehirlerde yaşayan kârîler, bizzat Resûlullah'ın fem-i şerifinden Kur'an'ı alıp öğrenen sahâbeden öğrendikleri üzere beldelerine gönderilen mushafları okumuşlardır. Daha sonraki dönemde ise bu beldelerde kendilerini Kur'an kıraatine veren ve kıraat rivayetlerini derlemeye çalışan bazı âlimler, kıraat konusunda kendilerine itimat edilen kimseler olmuşlar ve neticede onların zapt ettikleri kıraatler, daha sonraki dönemlerde bizzat kendilerine nispet edilerek anılmıştır.²⁴

İbn Mücâhid (ö. 324/936), çoğunlukla hicrî ikinci asırda yaşamış olan muteber kıraat imamlarını yedi ile sınırlandıran bir tasnif yapmıştır.²⁵ Bu tasnif, her ne kadar yedi harfle karıştırılabileceği gerekçesiyle eleştirilmişse²⁶ de çoğunluk itibarıyla kabul görmüştür.²⁷ Ebû Ubeyd (ö. 224/838), Ebû Hâtim (ö. 255/869) ve İbn Cerîr (ö. 310/923) gibi âlimlerin kıraatle ilgili kitaplarında yirmiden fazla kıraat imamından bahsettikleri²⁸ göz önünde bulundurulursa hicrî ikinci asırda yaşamış kıraat âlimlerinin yedi ile sınırlandırılmayacağı kesindir.²⁹ Ancak İbn Mücâhid'in tasnifinde yer alan âlimlerin muhtelif yönlerle öne çıktıkları anlaşılmaktadır. Bu çalışma, "kırâat-i seb'a imamları" diye tanınan yedi kıraat âliminin sîretlerini araştırmayı ve dolayısıyla bir Kur'an mualliminin nasıl olması gerektiği sorusuna cevap vermeyi hedeflemiştir. Kırâat-i seb'a imamlarına dair bibliyografik araştırmalar vardır. Yine onlardan bazılarının kıraatlerini çeşitli yönlerden inceleyen tez ve makaleler bulunmaktadır.³⁰ Ancak bu araştırma, tabakat ve teracim türü kitaplarda bulunan

²³ Kurrâ, "okuyan" anlamına gelen kârî kelimesinin çoğulu olup "Kur'an kıraatinde uzmanlaşmış kimseler" anlamına gelmektedir. Kelimenin farklı bağlamlarda kullanımı için bk. Mustafa Öz, "Kurrâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 16 Mayıs 2022).

²⁴ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/14.

²⁵ İbn Mücâhid, *Kıtabü's-Seb'a*, 47.

²⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/35.

²⁷ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/14; Birışık, *Kıraat İlmi*, 75.

²⁸ Mekkî b. Ebû Tâlib, *el-İbâne*, 37-38; Ebû Şâme, Abdurrahman b. İsmâil el-Makdisî, *el-Mürşidü'l-vecîz ilâ 'ulûm tete'alleku bi'l-kitâbi'l-'azîz*, nşr. Tayyar Altıkulaç (Ankara: TDV Yayınları, 1406/1986), 152; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/36.

²⁹ bk. Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, 156.

³⁰ Mesela bk. Necati Tetik, *Başlangıçtan IX. Hicri Asra Kadar Kıraat İlminin Ta'limi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1981), 1-166; Sâmîye Sâlih ez-Zekîr, *Kırâ'etü'l-İmâm Nâfi' el-Medenî ve râviyeyhi ve tevcîhü hâzihi'l-kırâ'eti nahviyyen ve lugaviyyen* (Mekke: Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, Yüksek Lisans Tezi, 1403/1982), 1-267; Ali Rıza Işın, *İmam Nâfi ve Kıraatı* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1991), 1-242; Mehmet Adıgüzel, *İmam Nâfi ve Kıraatı'nın Özellikleri* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1993), 1-165; Abdülmecit Okçu, *İbn Amir'in Kıraatı ve Kıraatının Hüccetleri* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans

bilgiler arasından kırâat-i seb'a imamlarının ilmî hayatlarındaki gayretleri ile maddî ve mânevî hususiyetleri hakkındaki malumatı öne çıkarmak suretiyle "bir Kur'an öğreticisinde aranan özellikleri" tespit etmeye çalışmaktadır. Kırâat-i seb'a imamları hakkındaki bilgileri bu yönüyle değerlendiren bir araştırmaya rastlanmamıştır. Bu bakımdan çalışmanın, literatüre katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

İbn Mücâhid'in *Kitâbü's-Seb'a'sında* kıraatlerine yer verdiği yedi imamı, buldukları merkezlere göre şu şekilde sıralamak mümkündür: "Nâfi' b. Abdurrahman (ö. 169/785) Medine'den,³¹ Abdullah b. Kesîr (ö. 120/738) Mekke'den,³² Âsım b. Behdele (ö. 127/745),³³ Hamza b. Habîb (ö.

Tezi, 1995), 1-170; Osman Egin, *Ebu Amr ve Kıraatı* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996), 1-144; İhsan İlhan, *İmam Hamza'nın Kıraatı ve Kıraatının Hücetleri* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997), 1-161; Remzi Ateşyürek, *Kisâ'nin Kıraatı ve Kıraatının Hücetleri* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999), 1-586; Ziya Şen, *İbn-i Kesir ve Kıraatı* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2000), 1-124; Halil İbrahim Sabırlı, *Ebu Amr'ın Kıraat İlmi ve Arap Dilindeki Yeri* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002), 1-127; Adem Demir, *İbn Amir Kıraatı ve Âsım Kıraatıyla Mukayesesi* (Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 1-141; Menseure Sönmez, *Kisâ'nin Kıraatının Dilbilimsel Analizi* (Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 1-179; İbrahim Hakkı Turan, *Ebû Amr b. el-Alâ ile Hasan-ı Basri Kıraatleri Örneğinde Mütevâtir ve Şâz Kıraatlerin Karşılaştırılması* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 1-103; Ali Steif, *Tahkîku'l-uslûbi'l-belâğîyyi fî kırâati'l-Kisâi* (Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 1-91; Kırâat-i seb'a imamları hakkında makalelerden bazıları ise şunlardır: Cüneyt Eren - İbrahim Uludaş, "Âsım Kırâatının Hafs Rivayetine Göre Sekte Kavramı ve Manaya Etkisi", *Diyanet İlmî Dergi* 51/1 (2015), 119-127; Hasan Hüseyin Havuz, "Âsım Kıraatının Senedi ve Şu'be-Hafs Rivayetlerinin Temellendirilmesi", *Balikesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (2020), 105-128.

³¹ Hayatı için bk. Abdullah b. Müslim b. Kuteybe, *el-Ma'ârif*, thk. Servet Ukkâşe (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1981), 137, 528; Ebû Amr ed-Dânî, *et-Teyssîr*, nşr. Otto Pretzl (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1404/1984), 4; Muhammed b. Ahmed ez-Zehbî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, nşr. Şuayb el-Arnaût v.dğr. (Beyrut 1401-1405/1981-85), 7/336-337; a.mlf., *Ma'rifetü'l-kurrâ'i'l-kibâr 'ale't-tabakât ve'l-a'sâr*, thk. Tayyar Altıkulaç - Beşşâr Avvâd Ma'rûf v.dğr. (İstanbul: TDV Yayınları 1416/1995), 1/241-247; Ayrıca bk. Tayyar Altıkulaç, "Nâfi' b. Abdurrahmân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/287-289.

³² Hayatı için bk. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8, 45; İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 65; Dâni, *et-Teyssîr*, 4; Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, 164; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ'*, 5/318-322; a.mlf., *Ma'rifetü'l-kurrâ'*, 2/197-203; Ebû Muhammed Abdülvehhâb b. Selâr, *Tabakâtü'l-kurrâi's-seb'a*, thk. Ahmed Muhammed Azzûz (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriye, 1423/2003), 65; Ebü'l-Hayr Muhammed el-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye fî tabakâti'l-kurrâ'*, nşr. G. Bergstraesser (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1427/2006), 1/396-397; Ayrıca bk. Tayyar Altıkulaç, "İbn Kesîr, Ebû Ma'bed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/131-132.

³³ Hayatı için bk. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8, 438; İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 70; Dâni, *et-Teyssîr*, 6; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ'* 5/256-257; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye*, 1/315-

156/773)³⁴ ve Ali b. Hamza el-Kisâî (ö. 189/805) Kûfe'den,³⁵ Ebû Amr b. Alâ (ö. 154/771) Basra'dan³⁶ ve nihayet Abdullah b. Âmir (ö. 118/736) ise Şam'dan³⁷ seçilen kıraat imamlarıdır. Onlar, buldukları merkezlerde ulaşabildikleri âlimlerden istifade etmişler ve birçok talebe yetiştirmişlerdir. Onların kıraatlerinde bulunan temel hususiyetler nelerdir? Bu sorunun cevaplanması, bir Kur'an öğreticisinin kıraatinde aranan temel özelliklere işaret etmesi bakımından önemlidir.

1. Kıraat-i Seb'a İmamlarının Kıraatlerindeki Temel Hususiyetler

Kıraat-i seb'a imamlarının kıraatlerinde bulunan hususiyetleri, onların sahip oldukları genel ve özel nitelikler olmak üzere iki kısımda mütalaa etmek mümkündür. Genel hususiyetlerden kasıt, onların hepsinde bulunan ve özellikle İbn Mücâhid tarafından seçilmelerine sebep olan özelliklerdir. Bunlar da Hz. Peygamber'e ulaşan sağlam senedlere dayanmış olmak, asla uygunluk, icmâ edilmiş olmak ve Hz. Osman'ın emriyle çoğaltılan mushaflardan birine uygun bulunmak şeklinde sıralanabilir. Kıraatlerin sahip oldukları özel hususiyetler ise kıraatten kıraate çeşitlilik gösterebilmekle beraber bir kıraatin halk tarafından benimsenmesini sağlayan bazı niteliklerdir. Bunlar da düzgünlük, tekellüf olmamak yani zorla telaffuz edilir bir mahiyette bulunmamak ve fasih olmak gibi özelliklerdir.

1. 1. Sağlam Senedlerle Rivayet Edilmiş Olma

Yedi kıraatte bulunan en önemli hususiyet, sağlam senedlerle rivayet edilmiş olmalarıdır. Kıraat-i seb'a imamlarının kıraatleri, hocaları vasıtasıyla Hz. Peygamber'e kadar ulaşan senedlere dayanmaktadır. Yetmiş kadar tâbiünden kıraat talim ettiği ifade eden Nâfi' b. Abdurrahmân'ın "Ebû Ca'fer, Şeybe b. Nisâh, Yezîd b. Rûmân ve Müslim b. Cündeb" vasıtasıyla kıraat senedi, "Abdullah b. Ebû Ayyâş - Übey b. Kâ'b -

316; Ayrıca bk. Mehmet Ali Sarı, "Âsım b. Behdele", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/475-476.

³⁴ Bilgi için bk. İbn Mücâhid, *Kıtabü's-Seb'a*, 72-75; Dâni, *et-Teysîr*, 7; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ'*, 7/90; a.mlf., *Ma'rifetü'l-kurrâ'*, 1/251; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye*, 1/315-316; Ayrıca bk. Tayyar Altıkulaç, "Hamza b. Habîb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/511-513.

³⁵ Bilgi için bk. İbn Mücâhid, *Kıtabü's-Seb'a*, 78-79; Dâni, *et-Teysîr*, 7; Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ'*, 1/296-299; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye*, 1/474-478; Ayrıca bk. Tayyar Altıkulaç, "Kisâî, Ali b. Hamza", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 26/69-70.

³⁶ Bilgi için bk. İbn Mücâhid, *Kıtabü's-Seb'a*, 80-85; Dâni, *et-Teysîr*, 5; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ'*, 6/407-410; a.mlf., *Ma'rifetü'l-kurrâ'*, 1/223-237; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye*, 1/262-265; Ayrıca bk. Tayyar Altıkulaç, "Ebû Amr b. el-Alâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 10/94-96.

³⁷ Bilgi için bk. Ahmed b. Abdullah el-İclî, *Târîhu's-sikât*, nşr. Abdülmü'tî Emîn Kal'acî (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye), 1391/1971, 262; İbn Mücâhid, *Kıtabü's-Seb'a*, 86-87, 101; Dâni, *et-Teysîr*, 5-6; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ'*, 5/292; a.mlf., *Ma'rifetü'l-kurrâ'*, 1/223-237; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye*, 1/380-381; Nasr b. Alî İbn Ebû Meryem, *el-Mûdah fî vüçûhi'l-kırâ'a ve 'ilelihâ*, nşr. Ömer Hamdân el-Kübeysî (Cidde: el-Cemâatül-Hayriyye li Tahfîz'il-Kur'ân'il-Kerîm, 1414/1993), 1/115; Ayrıca bk. Tayyar Altıkulaç, "İbn Âmir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/308-310.

Hız. Peygamber" olarak beyan edilebilir. İbn Kesîr'in kıraat senedleri, "Mücâhid b. Cebr - İbn Abbas - Übey b. Kâ'b - Hz. Peygamber" ve "Dirbâs - İbn Abbas - Übey b. Kâ'b - Hz. Peygamber" şeklindedir. Âsım b. Behdele'nin kıraat senedlerinden ikisi ise şöyledir: "Abdullah b. Habîb es-Sülemî - Hz. Ali - Hz. Peygamber" ve "Zir b. Hubeş - İbn Mes'ûd - Hz. Peygamber." Hamza b. Habîb'in kıraat senedleri de "İbn Ebû Leylâ - Minhâl b. Amr - Saîd b. Cübeyr - İbn Abbas - Übey b. Ka'b - Hz. Peygamber", "Humrân b. A'yen - Ebû Esved ed-Düvelî - Hz. Ali ve Hz. Osman - Hz. Peygamber" ve "Ubeyd b. Nudayle (Nadle) el-Huzâî - Alkame - Abdullah - Hz. Peygamber" olarak verilebilir. Kisâî'nin Hamza ez-Zeyyât'tan başka hocalardan da kıraat dersleri aldığı nakledilmiştir. Onlardan Şüreyh kanalıyla olan kıraat senedi, "Ebû Hayve Şüreyh b. Yezîd el-Hadramî - Ebu'l-Berhesim - Muâz b. Cebel - Hz. Peygamber" şeklindedir. Kırâat-i seb'a imamları arasında en çok hocası olduğu söylenen Ebû Amr'ın kıraat senedlerinden biri ise "Mücâhid b. Cebr ve Saîd b. Cübeyr - İbn Abbas - Übey b. Kâ'b - Hz. Peygamber" olarak verilebilir. İbn-i Âmir'in kıraat senedini de "Mugîre b. Ebû Şihâb - Osmân b. Affân - Hz. Peygamber" olarak ifade etmek mümkündür.³⁸

1. 2. Asla Uygun Olma

Kıraatlerin asla uygun olmaları, onlarda bulunan en önemli hususiyettir. Ashaptan Hz. Ali, İbn Mes'ûd ve Huzeyfe b. Yemân gibi kimseler, Kur'an'ın öğretildiği gibi okunmasına dikkat çekmiş, kıraatin olmazsa olmaz özelliğinin asla uygunluk olduğunu vurgulamışlardır. Hz. Ali, "Resûlullah size Kur'an'ı öğrettiğiniz şekilde okumanızı emrediyor." derken, İbn Mes'ûd "(Kıraatte) Tabi olunuz, bidat ortaya koymayınız ki bundan alıkoyuldunuz!" buyururken ve Huzeyfe b. Yemân "Ey kârifler, Allah'a karşı gelmekten sakının! Sizden öncekilerin yoluna tabi olun!" diye seslenirken kıraatte en önemli meselenin asla uygunluk olduğunu dile getirmek istemişlerdir. Özellikle de Zeyd b. Sâbit (ö. 45/665 [?]) gibi sahâbîler de dâhil olmak üzere birçok âlimden nakledilen "Kıraat, sünnettir." beyanı, rivayetlere dayanmayan bir kıraatin söz konusu olamayacağını vurgular niteliktedir.³⁹

Kitâbü's-Seb'a'da yukarıda zikredilen rivayetlere yer veren İbn Mücâhid'in "asla uygunluk" esasını, kıraatin asli bir unsuru olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Ebû Şâme'ye (ö. 665/1267) göre de İbn Mücâhid gibi âlimler kitaplarına aldıkları kıraat âlimlerini seçerken bazı hususlara dikkat etmişlerdir ki bunların başında onların sika ve kıraatte nakline güvenilen kimseler olmaları gelmektedir.⁴⁰ Bir âlimin sika olması ise doğal olarak onun kıraat rivayetlerinde de güvenilir olmasını gerektirir. Kırâat-i seb'a imamları arasında sika olarak nitelendirilmeyen bir kimse bulunmamaktadır. Bununla birlikte onlar hakkındaki beyanlarda özellikle onların kıraat alanında güvenilir olduklarının vurgulandığı görülmektedir.

³⁸ bk. İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 54-87; Dâni, *et-Teyisîr*, 4-10.

³⁹ bk. İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 46-50.

⁴⁰ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, 156.

Kitâbü's-Seb'a'da zikri geçen ilk kıraat âlimi, Nâfi' b. Abdurrahmân'dır. İmam Mâlik (ö. 179/795) "Nâfi'nin kıraati sünnettir." demiştir.⁴¹ Bu ifade onun kıraatinin en temel özelliğini ortaya koymasından bakımından önemlidir. Nâfi' tâbiünden yetmiş kadar kimseden kıraat okuduğunu, bunlar arasından iki zatın ittifak ettiği kıraati alıp birinin şâz olarak aktardığı okuyuşu terk etmek suretiyle kıraatini belirlediğini söylemiştir.⁴² Onun bu beyanı, kıraatini oluştururken ittifak edilen rivayetleri almaya özen gösterdiğini ortaya koymaktadır. Yine Nâfi'nin "Bizim kıraatimiz meşâyihin kıraatidir, Kur'an'ı semâ yoluyla alırız, bu konuda re'y ile amel etmeyiz." şeklindeki sözü de kıraatte rivayete bağlılığını göstermektedir.⁴³ Nâfi', Yahyâ b. Maîn'e (ö. 233/848) göre hadis rivayeti konusunda sikadır. Ebû Hâtim (ö. 277/890) onun hakkında "sadûk" ve "sâlihu'l-hadîs" değerlendirmesini yaparken Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) onun için "Kıraati alınır, hadiste itibar edilmezdi." demiştir.⁴⁴ Nâfi', İbn Hibbân'ın (ö. 354/965) *es-Sikât*'ında biyografisini anlattığı kimselerden olmuş,⁴⁵ Nesâî (ö. 303/915) de onun hakkında "Onda sıkıntı (be's) yoktur." ifadesini kullanmıştır.⁴⁶ Kıraat-i seb'a imamları arasında Mekke'nin kıraat imamı olarak takdim edilen Abdullah b. Kesîr de İbn Sa'd (ö. 230/845), Ali b. Medîni (ö. 234/848-49) ve Nesâî tarafından sika bir râvi olarak değerlendirilmiştir.⁴⁷ O, İbn Mücâhid'e göre kıraatinde hocası Mücâhid b. Cebr'e (ö. 103/721) muhalefet etmemiştir.⁴⁸ Bu bilgi bazı küçük muhalefetleri sebebiyle tartışılabilir olsa da, en azından İbn Kesîr'in kıraatte rivayete ne denli önem verdiğini göstermesi açısından önemlidir.

Kûfe kıraat imamlarından Âsım b. Behdele'yi ise başta Ahmed b. Hanbel ve Ebû Zür'a olmak üzere pek çok kimse sika olarak nitelendirmiştir. Ebû Hâtim, "onun sıklık mevkiinde olduğunu ve hadislerinin kütüb-i sittede rivayet edildiğini" ifade etmiştir.⁴⁹ Yine Kûfe kıraat imamlarından olan Hamza b. Habîb de Yahyâ b. Maîn, Ahmed el-İclî (ö. 261/875), İbn Hanbel ve İbn Hibbân gibi âlimlerce sika kabul edilmiştir.⁵⁰ Nesâî onun için "Zararı yoktur." demiş, Zekeriyâ es-Sâcî (ö. 307/920) ise "sadûk" olduğunu fakat hıfzının iyi olmadığını belirtmiştir.⁵¹ Kıraatinde rivayete dayanmayan bir harf/okuyuş olmadığını ifade eden Hamza'nın kıraat imamlarından ulaşabildiği kimselerin rivayetlerine tabi olmak suretiyle kıraatini oluşturduğu anlaşılmaktadır.⁵²

⁴¹ Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ'*, 1/242.

⁴² Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ'*, 7/336.

⁴³ bk. Alemüddîn Alî b. Muhammed es-Sehâvî, *Cemâlü'l-kurrâ' ve kemâlü'l-ikrâ'*, thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb (Mekke: Mektebetü't-Türâs 1408/1987), 2/530.

⁴⁴ Abdurrahman b. Ebû Hâtim er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 1373/1953), 8/456-457.

⁴⁵ Muhammed b. Hibbân, *Kitâbü's-Sikât* (Haydarâbâd: Dâiratü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1393/1973), 7/532-533.

⁴⁶ Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ'*, 1/246.

⁴⁷ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8, 45; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ'*, 5/319.

⁴⁸ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 65.

⁴⁹ İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye*, 1/317.

⁵⁰ bk. Yahyâ b. Maîn, *et-Târîh*, nşr. Ahmed M. Nûr Seyf (Mekke: et-Türâsü'l-İslâmî, 1399/1979), 2/134; İclî, *Târîhu's-sikât*, 133.

⁵¹ Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ'*, 7/92.

⁵² bk. İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 76.

Bir diğer Kûfe kıraat imamı olan Ali b. Hamza el-Kisâî de İbn Hibbân tarafından sika olarak değerlendirilmiştir.⁵³ Ebû Ubeyd ise “kıraat alanında Kisâî kadar zapt sahibi ve kıraatin gereklerini yerine getiren başka bir kişiye rastlamadığını” ifade etmiştir.⁵⁴ İbn Mücâhid’in beyanına göre Arap dili alanında mütehassıs olan Kisâî, kıraatini başta Hamza olmak üzere farklı kıraat imamlarının okuyuşlarından tercihler yaparak oluşturmuş, ancak bu tercihleri yaparken kendinden önceki kıraat âlimlerinden nakledilen rivayetlerin dışına çıkmamıştır.⁵⁵

Yedi kıraat imamından Basra’nın kıraat imamı olan Ebû Amr da Yahyâ b. Maîn tarafından sika olarak nitelenmiş, Ebû Hâtim ise onun için “Zararı yoktur.” demiştir. Ebû Amr eş-Şeybânî (ö. 213/828 [?]) de “onun gibisini görmediğini” ifade etmiştir. Hammâd b. Zeyd (ö. 179/795) ve Asmaî (ö. 216/831) gibi âlimlerin kendisinden hadis rivayet etmeleri de onun rivayet konusundaki itibarını göstermesi bakımından önemlidir.⁵⁶ İbn Mücâhid’in naklettiğine göre Ebû Amr, Arapça hususundaki derin bilgisine rağmen rivayetlere bağlı kalmış, tâbiînin ileri gelenlerinden aldığı kıraat rivayetlerini aynen aktarmaya çalışmış ve onlardan rivayet edilmeyen bir okuyuş ortaya koymamıştır. Hatta onun “Bana kıraat edilen rivayetler doğrultusunda okumuş olmasaydım bazı yerleri şöyle kıraat edebilirdim.” dediği rivayet edilmiştir.⁵⁷ Şu’be’nin de farklı kimselere, Ebû Amr’ın kıraatini tavsiye ettiği ve özellikle onun kıraatini bir isnada dayandırdığını vurguladığı bilinmektedir.⁵⁸ İbrâhîm el-Harbî (ö. 285/899) ve daha başka âlimler “Ebû Amr, ehl-i sünnettendir.” demişlerdir⁵⁹ ki bu söz de onun rivayetlere bağlılığına işaret etmektedir. Şam kıraat imamı olan Abdullah b. Âmir de İclî ve Nesâî gibi âlimler tarafından sika olarak nitelenmiştir.⁶⁰ Ebû Ali el-Ahvâzî (ö. 446/1055) ise İbn Âmir’in sika hafız bir âlim olduğunu, tâbiînin büyükleri gibi kimselerden doğru bir şekilde nakilde bulunduğunu, rivayetlerinin sahih olup eleştiriye açık bir yönünün bulunmadığını yani kıraatinde habere aykırı bir şey ve sahih olmayan bir unsur olmadığını ifade etmiştir.⁶¹

Yukarda serdedilen bilgilerden de anlaşıldığı üzere kırâat-i seb'a imamları, rivayetlere bağlı kimselerdir. Onlar kıraatlerini oluştururken kendilerine aktarılan rivayetlerden tercihler yapmışlar ve bu ameliye esnasında gayet dikkatli davranmışlardır. Onlardan Kisâî ve Ebû Amr gibi Arap dili konusunda son derece

⁵³ bk. İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/457.

⁵⁴ Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ'*, 1/298.

⁵⁵ İbn Mücâhid, *Kîtabü's-Seb'a*, 78; Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, 164.

⁵⁶ bk. İbn Mücâhid, *Kîtabü's-Seb'a*, 80-85; Dâni, *et-Teysîr*, 5; Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ'*, 1/223-237; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ'*, 6/407-410; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye*, 1/262-265.

⁵⁷ bk. İbn Mücâhid, *Kîtabü's-Seb'a*, 48.

⁵⁸ bk. İbn Mücâhid, *Kîtabü's-Seb'a*, 82.

⁵⁹ Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ'*, 6/408.

⁶⁰ İclî, *Târîhu's-sikât*, 262; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ'*, 6/292; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye*, 1/381.

⁶¹ İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye*, 1/381.

mütehassıs olan âlimler bile kesinlikle rivayetler dışında bir okuyuş ortaya koymamış ve her hâlükârda kıraatte asla uygunluğu esas almışlardır.

1. 3. İcmâ ile Kabul Edilme ve Hz. Osman Mushafının Hattına Uygun Olma

Kırâat-i seb'a imamlarının kıraatlerinde tebarüz eden iki önemli özellik daha vardır: Bunlardan ilki onların kıraatlerinin buldukları bölge halkı tarafından icmâ ile kabul edilmesi, ikincisi ise o kıraatlerin Hz. Osman tarafından o beldeye gönderilen mushafın hattına uygun olmasıdır.⁶² İbn Mücâhid'in hemen her fırsatta "onların, halkın teveccühüne mazhar olduklarını" dile getirmesi, özellikle icmâ hususiyetine dikkat çeker mahiyettedir.⁶³

1. 4. Gayet Güzel Olarak Nitelendirilme ve Buna Katkı Sağlayan Bazı Özel Hususiyetler

Yedi imamın kıraatlerinde, halkın onlara teveccühünü sağlayan bazı özel hususiyetler de bulunmaktadır. Her şeyden önce kırâat-i seb'a imamlarının kıraatlerinin gayet güzel olduğunun beyan edildiği söylenmelidir. Onların kıraatlerindeki güzelliği anlatan beyanların, gerek fesahat ve düzgünlüğü gerekse ses güzelliğini ifade için kullanıldığı görülmektedir. Nâfi'nin "kıraati en güzel olan" diye nitelendirilmesi,⁶⁴ İbn Kesîr'in "gayet net ve düzgün telaffuzu olan bir kimse" olarak tanıtılması,⁶⁵ "Âsım'dan daha güzel Kur'an okuyan bir kimsenin olmadığını" ve "insanlar arasında sesi Kur'an okumaya en güzel giden kimsenin o olduğunun" beyan edilmesi,⁶⁶ "Kisâ'den lehçesi daha düzgün bir kimse görülmediğinin" ifade edilmesi⁶⁷ bu durumu ortaya koyan sözler cümlesindedir.

Resûlullah'tan (s.a.s.) nakledilen "Kur'an'ı en güzel sesle okuyanın, kıraati işitildiğinde Allah'tan haşyet duyduğu hissedilen kimse olduğu" şeklindeki beyanın⁶⁸ da işaret ettiği üzere bir kıraatin güzel olmasını sağlayan hususlar arasında huşûnun önemi büyüktür. Bu bakımdan kırâat-i seb'a imamlarının kıraatlerindeki güzelliğın de sadece ses güzelliği ve telaffuz düzgünlüğünden ibaret olmadığı, onlarda bulunan tazim ve takva hâlinin de bu güzelliğe katkı sağladığı anlaşılmaktadır. Mesela Ebû Bekir b. Ayyâş'ın (ö. 193/809) hocası Âsım'ın yanına geldiği bir zamanda onun hazır ol vaziyetinde ve sanki namaz kılıyormuş gibi tahkik⁶⁹ ile ⁷⁰ ثُمَّ رُدُّوا إِلَى اللَّهِ مَوْلِيَهُمْ الْحَقِّ

⁶² bk. Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, 156.

⁶³ Mesela bk. İbn Mücâhid, *Kıtabü's-Seb'a*, 78, 87; Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ'*, 1/195.

⁶⁴ bk. İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye*, 2/290.

⁶⁵ bk. İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye*, 1/397.

⁶⁶ bk. İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye*, 1/315.

⁶⁷ bk. Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ'*, 1/298.

⁶⁸ bk. İbn Mâce, "İkâmetü's-salât", 176.

⁶⁹ Sözlükte "bir şeyin hakkını vermek" anlamına gelen tahkik, kıraat ilminde "uzatmaları hakkıyla yapmak, hemzeye hakkını vermek, harekeyi tam ifade etmek, harfleri birbirine karıştırmadan tane tane çıkararak dura dura okumak anlamına gelmektedir. bk. Celâleddin es-Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Mustafa Dîb el-Bugâ (Dimeşk: Dârü İbn Kesîr, 1414/1993), 1/312.

⁷⁰ el-En'âm 6/62.

âyetini tekrar ederek okurken dinlediğini, beyan etmesi⁷¹ bu hâlin örneklerinden biridir.

Âsım'ın kıraatinde fesahat, itkân, tahrir⁷² ve tecvidin bir arada bulunması,⁷³ Ebû Amr b. Alâ'nın kıraatinin tekellüfünü içermeyen, suhuletli ve mümkün merteye tahfifin tercih edildiği bir kıraat olması⁷⁴ onların kıraatlerindeki özel hususiyetlerden bazılarıdır. İmam Nâfi' hakkındaki şu anekdot ise onun kıraati ile ilgili bilgiler vermektedir: Anlatıldığına göre adamın biri Nâfi'ye gelip kendisine hadr (okuyuşunu) takdim etmesini istemiş, o da "Hadr nedir? Onu bilmiyorum, sen bize dinlet!" buyurmuştur. Bunun üzerine adam okumuş, Nâfi' de ona şu mukabelede bulunmuştur: "Hadr okusak da harekeleri ihmal etmeyiz, şeddeliyi şeddesiz, şeddesizi şeddeli okumayız. Uzatılması gerekeni kasr ile okumaz, uzatılmaması gerekeni de çekmeyiz. Kıraatimiz Resûlullah'ın ashabının kıraatidir, suhulet üzere ve nettir, (kelimeleri) gevelemeyiz, kolaylık gösteririz zorluk değil, en fasih olan kıraat üzere okuruz, şairlerin ve dilcilerin sözlerine itibar etmeyiz, küçükler büyüklerden (alır okuyuşunu), kıraatimiz meşâyihin kıraatidir, Kur'an'ı semâ yoluyla öğreniriz, kıraatte re'ye başvurmazız."⁷⁵

Yukarıda beyan edilen bilgilere göre bir Kur'an öğreticisinin, alanında yetkin hocalardan eğitim alması gerektiği anlaşılmaktadır. Kur'an öğreticisi, ancak bu şekilde aslına uygun bir okuyuş elde edecek ve bu okuyuşu kendinden sonraki nesillere doğru bir şekilde aktarabilecektir. Kırâat-i seb'a imamları, sadece kıraat alanında mı bilgi sahibidirler? Onların kıraatten başka ilim dallarıyla da uğraştıkları olmuş mudur? Burada kısaca onların ilmî durumları üzerinde durulacaktır.

1. Kırâat-i Seb'a İmamlarının İlmî Durumları

Kırâat-i seb'a imamlarının hayatlarına bakıldığı zaman görülmektedir ki onlar, sadece kıraat ilmiyle meşgul olmamışlardır. Tabii ki onların yaşamlarının büyük kısmı, gerek öğrenim gerekse öğretim dönemleri itibariyle kıraat ilmine vakfedilmiş durumdadır. Ancak bunun özellikle öğrenim dönemleri sırasında diğer ilimlerle ilgilenmelerine engel olmadığı görülmektedir. Onların kıraatten başka hadis, Arap dili ve fıkıh gibi alanlarda da önemli bir ilmî seviyede oldukları söylenebilir.

Yedi imamın rivayete ne denli bağlı oldukları anlatılırken belirtildiği üzere bir defa onlar arasında sika olarak nitelenmeyen bir kimse bulunmamaktadır. Bu da özellikle onların hadis sahasında önemli bir düzeyde ilim sahibi oldukları anlamına gelmektedir. Bununla birlikte hadis ilmiyle meşguliyetleri, kıraat ilmi ile iştigalleri kadar olamamış, mesela onlardan İbn Âmir "kalîlü'l-hadîs" nitelemesine maruz

⁷¹ İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye*, 1/317.

⁷² Sözlükte bir yazıyı tashih etme gibi anlamlara gelen tahrîr kelimesi, kıraat ilminde "Kıraat meselelerini gözden geçirip onları hatadan uzak kılmak" demektir. bk. Abdülalî el-Mesûl, *Mu'cemü mustalahâti ilmi'l-kırââti'l-Kur'âniyye* (Kahire: Dârü's-Selâm, 1428/2007), 119.

⁷³ İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye*, 1/315.

⁷⁴ bk. İbn Mücâhid, *Kıtabü's-Seb'a*, 84.

⁷⁵ Sehâvî, *Cemâlü'l-kurrâ*, 2/530.

kalmıştır.⁷⁶ Ancak bu onların, hadis alanında yeterli bilgiye sahip olmadıklarını göstermemekte, belki kıraat rivayetleri kadar hadis rivayetiyle meşgul olmadıklarına delalet etmektedir. Sadece onların hadis aldıkları hocalar ve kendilerinden nakillerde bulunan öğrenciler bile kendilerinin hadis bilgilerine şahitlik eder düzeydedir. Mesela İbn Kesîr; “Mücâhid, Dirbâs, İkrime el-Berberî ve Muhammed b. Kays” gibi âlimlerden hadis rivayet etmiştir. “İbn Cüreyc, Eyyûb es-Sahtiyânî ve Cerîr b. Hâzim” gibi âlimler de ondan hadis nakletmişlerdir.⁷⁷

Kırâat-i seb‘a imamları, Arap dili ve fıkıh gibi alanlarda da önemli seviyelere ulaşmışlardır. Mesela Asma‘î, Nâfi‘nin âbid fakih altı kurrâdan biri olduğunu söylemektedir.⁷⁸ İbn Kesîr’in ise Arap dili konusunda Mücâhid’den daha bilgili olduğu ifade edilmiştir.⁷⁹ Kûfe’de nahiv ilmi alanında en yetkin kimse olan Ebû İshâk’ın “Kur’an’ı Âsım b. Ebü’n-Necûd’dan daha iyi okuyan bir kimse görmedim.” demesi⁸⁰ ise imam Âsım’ın nahiv bilgisine de delalet eden bir kıraat ortaya koyduğunu göstermektedir. Ebû Hanîfe’nin (ö. 150/767) de Hamza’ya “Bize üstün olduğun iki konuda seninle çekişmeye girecek değiliz ki bunlar Kur’an ve ferâizdir.” dediği nakledilmektedir.⁸¹ Bu söz ise imam Hamza’nın kıraatin yanında özellikle İslâm hukukunun en zorlu konularından biri olan ferâiz hakkındaki yetkinliğine, dolayısıyla fıkıh bilgisine işaret etmektedir.

Kisâî, Arap dilini öğrenmek için uzun süre bâdiyelerde bulunmuş, Necid ve Tihâme gibi kabilelerde kullanılan lehçeleri ve garîb kelimeleri toplamıştır. Şâfiî’nin (ö. 204/820) “Nahiv konusunda uzmanlaşmak isteyen kimse, Kisâî’ye muhtaçtır.” dediği ifade edilmiştir. Ferrâ’nın bildirdiğine göre Kisâî ileri yaşlarda nahiv öğrenmiş, buna da kendisine bir sözü dolayısıyla lahn yaptığını söyleyen bir topluluk sebep olmuştur. Bunun üzerine kimlerden nahiv öğreneceğini araştırmış, kendisine yapılan tavsiye üzerine Muâz el-Ferrâ’dan nahiv öğrenmiş, sonra da Basra’da Halîl b. Ahmed’den (ö. 175/791) istifade etmiştir. Ebû Amr ise Ebû Ubeyde’nin (ö. 209/824 [?]) beyanına göre kıraat, Arap dili, şiir ve eyyâmü’l-Arap sahalarında insanların en bilgilisidir. Onun Arapların eşrafından olduğu, Ferezdak (ö. 114/732) gibi kimselerin kendisini methettiği söylenmiştir.⁸² İbn Mücâhid onun, zamanı itibariyle kıraat ve Arap dili sahalarında önder bir konumda olduğunu ifade etmiştir.⁸³ İbn-i Âmir’in ise Dimaşk ve çevresinde ordu kadılığı gibi önemli vazifeler icra ettiği bilinmektedir⁸⁴ ki bu da onun İslâm hukuku sahasında ileri seviyede bir âlim olduğunu göstermektedir.

⁷⁶ bk. Zehebî, *A‘lâmü’n-nübelâ’*, 5/292.

⁷⁷ bk. İbn Mücâhid, *Kıtabü’s-Seb‘a*, 65; Dâni, *et-Teysîr*, 4; Ebû Şâme, *el-Mürşidü’l-vecîz*, 164.

⁷⁸ Zehebî, *Ma‘rifetü’l-kurrâ’*, 1/244.

⁷⁹ İbnü’l-Cezerî, *Gâyetü’n-Nihâye*, 1/397.

⁸⁰ İbn Mücâhid, *Kıtabü’s-Seb‘a*, 70.

⁸¹ Zehebî, *Ma‘rifetü’l-kurrâ’*, 1/253.

⁸² Zehebî, *Ma‘rifetü’l-kurrâ’*, 1/297-299, 303, 233-236.

⁸³ İbn Mücâhid, *Kıtabü’s-Seb‘a*, 82-84.

⁸⁴ Zehebî, *Ma‘rifetü’l-kurrâ’*, 1/195.

Burada anlatılan bilgiler doğrultusunda bir Kur'an öğreticisinin öncelikle iyi bir Arapça eğitimi alması gerektiği söylenebilir. Zira Arapça bilmeden Kur'an okumaya ve okutmaya çalışmanın çok yavan ve sığ bir okuyuş olacağı muhakkaktır. Ancak Kur'an'ı anlamak için sadece Arapça bilmek de yeterli değildir. Bu sahada yardımcı olan ilimlere vakıf olmak gerekmektedir. Bu nedenle Kur'an öğreticisi, usulleri ile birlikte tefsir, hadis ve fıkıh gibi temel İslâmî ilimlere de bigâne kalmamalıdır.

2. Kırâat-i Seb'a İmamlarının Kıraati Öğretim Metotları

Kırâat-i seb'a imamları, kıraat ilmini tahsil ederken semâ ve arz yöntemini kullanmışlardır. Mesela Nâfi', Abdurrahman el-A'rec (ö. 117/735) ve Nâfi' Mevlâ İbn Ömer (ö. 117/735) gibi zatlardan semâ yoluyla kıraatini almış, Ebû Ca'fer (ö. 130/747) ve Şeybe b. Nisâh (ö. 130/747) gibi âlimlerden ise arz yoluyla kıraat talim etmiştir. Onların kıraat öğretimleri de temelde yine bu iki usul üzere bina edilmiştir. Misal vermek gerekirse Nâfi'den Mâlik b. Enes gibi birçok kimsenin arz yoluyla kıraat talim ettikleri nakledilmiştir.⁸⁵ İmamların Kur'an öğretiminde semâ yöntemine başvurularının güzel bir örneği de Kisâî'nin uygulamasında bulunmaktadır. Onun kürsiye oturup başından sonuna kadar Kur'an'ı tilavet ettiği anlatılmıştır.⁸⁶ Yine Kisâî'nin Kur'an okuyuşunu dinleyen kimselerin, bu suretle onun telaffuz inceliklerine dikkat edip öğrendikleri ifade edilmiştir. Hatta Halef b. Hişâm (ö. 229/844), onun halka Kur'an okuduğu, dinleyenlerin de bu kıraate göre mushaflarını noktaladıkları bir mecliste hazır bulunduğunu belirtmiştir.⁸⁷

Yedi kıraat imamının öğretim sırasında kullandıkları özel uygulamalar da bulunmaktadır. Bunlardan bazıları, "öğrencilerin mânevî açıdan kıraate hazır hâle gelmeleri" hedefine yöneliktir. Öğrencilerin motive edilmeleri, öncelikle onların başka kaygılardan uzaklaştırılmaları ile mümkündür. Bu bağlamda imam Âsım'ın uygulaması güzel bir örnektir. Onun kıraat derslerine, işlerini aksatmamak için çarşı ehlini okutmakla başladığı anlatılmıştır⁸⁸ ki bu tutumun öğrencinin başka şeyleri düşünerek kendisini derse verememe durumunu bertaraf etmeye yönelik olduğu açıktır. Yine imam Nâfi'nin durumuna bakmaksızın ilk gelen kimseyi okutmakla başladığı nakledilmiştir.⁸⁹ Bu davranış da öğrencilerin hem ayırımı maruz kalma kaygısından uzak kılınmaları açısından hem de derse erken gelmeyi teşvik etmesi bakımından güzel bir uygulamadır. İbn Kesîr'in metodu ise öğrencilerin mânevî bakımdan derse yoğunlaşmalarını sağlayıcı niteliktedir. Zehebî'nin (ö. 748/1348) naklettiğine göre öğrencilerine Kur'an okutmadan önce vaaz eden İbn Kesîr, bunu "onların Kur'an okumayı huşu sahibi kalplerle, itaatkâr nefislerle ve yaşlı gözlerle icra etmelerini sağlamak için yaptığını" söylemiştir.⁹⁰ Bu uygulamada asıl olan, Kur'an dersine başlarken öğrencilere mânevî içerikli konuşmalar yapmaktır. İmam Nâfi'nin

⁸⁵ Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ'*, 1/242.

⁸⁶ Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ'*, 1/299.

⁸⁷ İbn Mücâhid, *Kıtabü's-Seb'a*, 79.

⁸⁸ İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye*, 1/315.

⁸⁹ Sehâvî, *Cemâlü'l-kurrâ'*, 2/447.

⁹⁰ Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ'*, 1/201.

de bir öğrencisine “Bu Kur’an yücedir, Azîm olanın katından gelmiştir, onu okuduğun zaman kesinlikle başka bir şeyle meşgul olmayasın, kime muhatap olduğuna bakasın, ondan bıkmaktan ve başka bir şeyi ona tercih etmekten sakınasın! Ben onu A’rec’e, o bana “Yeterli!” deyinceye kadar okurdum.” dediği ifade edilmiştir⁹¹ ki bu sözlerin de aynı minval üzere olduğu görülmektedir. Ebû Amr’ın ise öğrencisi Asmaî’ye “Hayrı ehlinden al, şerri de ehline bırak!” demesi,⁹² Kur’an öğretmenin ihtiyacı duyulan bütün sahalara yönelik tavsiyelerde bulunmasına güzel bir örnektir.

Kıraat imamlarının harflerin telaffuzu ve durulacak yerler gibi hususlarda bilgilendirme yaptıkları da olmuştur ki bunlar, hem Kur’an dersi girişlerinde hem de dersin devamı sürecinde gerçekleştirilebilecek uygulamalardır. Mesela imam Hamza’nın “Hemzeyi tahkik ile okuyuşun bir sınırı vardır, bu sınır aşıldığı zaman çirkinlik meydana gelir ki bu durum, beyazlığın haddinden fazla olması hâlinde abraş hastalığının ortaya çıkması, saç kıvrıkcılığının çokluğu durumunda da saçın dolaşması gibidir.” demesi, yine onun “Hemze, bir egzersiz (gerektirir). Bir kimse onu güzelce çıkardığında bu teshil ile olur.” gibi izahlarda bulunması⁹³ bu konuda örnek teşkil etmektedir. Kisâî’nin de halka Kur’an’ı tilavet ettiği, onu dinleyenlerin ise durulacak yerlere ve diğer temel prensiplere varıncaya kadar her şeyi ondan alarak kaydettikleri anlatılmıştır.⁹⁴ İmam Âsım’ın ise kendisine kıraat edildiği sırada eliyle saydığı ifade edilmiştir⁹⁵ ki muhtemelen bu, onun öğrencilere medleri işaret etmesi anlamına gelmektedir.

Kıraat imamlarının bazı uygulamalarından hareketle onların öğretim esnasında kolaylaştırıcı bir usul benimsedikleri söylenebilir. Mesela Nâfi’nin kendisine Kur’an okuyan kimseye, o bunun aksini istemedikçe, kolaylık gösterdiği nakledilmiştir.⁹⁶ Yine Ebû Amr b. Alâ’nın tekellüfsüz bir kıraat ortaya koyması ve kıraatinde mümkün mertebe tahfifi tercih etmesi,⁹⁷ onun da kıraat öğretiminde kolaylaştırmadan yana olduğunu göstermektedir.

Kırâat-i seb’a imamları hakkında aktarılan bazı rivayetler, onların takdire şayan bir öğretme gayreti içerisinde olduklarını da ortaya koymaktadır. Mesela Hamza’nın halk dağılana kadar Kur’an okuttuğu, Kisâî’nin ise kürsiye oturup halk için başından sonuna kadar Kur’an okuduğu nakledilmiştir.⁹⁸ Ebû Amr’ın da Asmaî’ye “Göğsümde olanları senin göğsüne boşaltmam mümkün olsa bunu yapardım.” dediği beyan edilmiştir⁹⁹ ki bu da onun öğretme konusundaki gayretine delalet etmektedir.

⁹¹ Zehebî, *Ma’rifetü’l-kurrâ*, 1/245.

⁹² Amr b. Bahr el-Câhiz, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü’l-Hancî, 1418/1998), 1/321.

⁹³ İbn Mücâhid, *Kıtabü’s-Seb’a*, 77; Zehebî, *Ma’rifetü’l-kurrâ*, 1/254.

⁹⁴ Zehebî, *Ma’rifetü’l-kurrâ*, 1/299.

⁹⁵ İbnü’l-Cezerî, *Gâyetü’n-Nihâye*, 1/315.

⁹⁶ Zehebî, *Ma’rifetü’l-kurrâ*, 1/243.

⁹⁷ İbn Mücâhid, *Kıtabü’s-Seb’a*, 84.

⁹⁸ Zehebî, *Ma’rifetü’l-kurrâ*, 1/255, 299.

⁹⁹ Zehebî, *Ma’rifetü’l-kurrâ*, 1/233.

3. Kırâat-i Seb'a İmamlarının Sîretleri ve Fizikî Özellikleri

Sîret kelimesi sözlükte “yol, davranış, hâl, âdet, bir kimsenin doğuştan getirdiği veya sonradan kazandığı hâlet, ahlâk ve karakter” gibi manalara gelmektedir.¹⁰⁰ Terim olarak sîretin çoğulu olan siyer daha çok Hz. Peygamber'in hayatı için kullanılsa da sîret sözcüğünün hem onun hayatı için hem de başka örnek şahsiyetlerin hayatları için kullanıldığı görülmektedir.¹⁰¹ Burada ise sîret, kırâat-i seb'a imamlarının örnek ahlâk, karakter ve davranışlarını ifade etmek üzere kullanılmıştır. Zira onların ahlâk, davranış ve hâlleri, güzel birer örnek mesabesindedir. Yine onların fizikî yöndeki bazı hususiyetleri de birer numune-i imtisaldir. Kırâat-i seb'a imamlarının bu özelliklerini bilmek, bir Kur'an öğreticisinin ne gibi ahlâkî özelliklere; hâl, harekât ve görünümüne sahip olması gerektiğini keşfetmek açısından önem arz etmektedir.

Yüce Allah'ın bildirdiğine göre insanların değeri takva sahibi olmasına bağlıdır.¹⁰² Kırâat-i seb'a imamları hakkında nakledilenler, onların takva sahibi ve güzel ahlâklı kimseler olduklarını göstermektedir. Mesela imam Nâfi'nin ahlâk bakımından insanların en temiz olduğu, aynı zamanda zahit ve gayet cömert bir kimse olarak bilindiği ve Mescid-i Nebevî'de altmış sene namaz kıldığı nakledilmiştir.¹⁰³ İbn Kesîr'in ise sekînet ve vakar sahibi bir zat olduğu beyan edilmiştir.¹⁰⁴ Ebû Bekir b. Ayyâş'ın aktardığına göre imam Âsım'ın gözleri görmediği için bir adam ona kılavuzluk etmeye kalkmış fakat onun düşmesine sebep olmuş ancak imam ona, ne kötü bir davranış sergilemiş ne de kötü bir söz söylemiştir.¹⁰⁵ Bu rivayete göre imam Âsım'ın da güzel ahlâk sahibi, halim selim bir âlim olduğu anlaşılmaktadır.

İmam Hamza'nın da Allah'ın kitabını koruma hususuna önem veren, âbid, huşû ehli, kendini ibadete adanmış, Allah'a itaatkâr, son derece vera' sahibi bir şahıs olduğu ifade edilmiştir.¹⁰⁶ Onun Hulvân'ın ileri gelenlerinden birine Kur'an'ı hatmettiği, bu sebeple o kimsenin bin dirhem gönderdiği, onun ise parayı gönderen kimsenin oğluna “Senin aklın olduğunu zannediyordum, Kur'an için ücret mi alacağım? Buna karşılık

¹⁰⁰ bk. Ebü'l-Huseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ, *Mu'cemü Mekâyisi'l-luga*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1399/1979), “syr”, 3/120-121; İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh: Tâcü'l-luga ve sıhâhu'l-'Arabiyye*, nşr. Halîl Me'mûn Şeyhâ (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2007), “syr”, 527; Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*, nşr. Safvân Adnân Dâvûdî (Beyrut: ed-Dâru's-Şâmiyye, ts.), “syr”, 433.

¹⁰¹ Mesela bk. Muhammed b. İshak, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye: 1424/2004), 1-735; Salih b. Ahmed b. Hanbel, *Sîretü Ahmed b. Hanbel*, thk. Fuâd b. Abdilmun'im Ahmed, Riyâd: Dâru's-Selef, 1995/1415, 1-125; Abdullah b. Abdulhakem, *Sîretü Ömer b. Abdilazîz*, nşr. Ahmed Ubeyd, Mısır: el-Matbeatü'r-Rahmâniyye, 1346/1927, 1-180.

¹⁰² el-Hucurât 49/13.

¹⁰³ İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye*, 2/290.

¹⁰⁴ İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye*, 1/397.

¹⁰⁵ İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye*, 1/317.

¹⁰⁶ Zehebî, *Ma'rîfetü'l-kurrâ'*, 1/252.

Firdevs cennetini ümit ederim.” dediği anlatılmıştır.¹⁰⁷ Yine onun nice vakit susayıp da Kur’an okuttuğu kimseden su içmeyi dahi hoş görmemesi sebebiyle su istemediği nakledilmiştir.¹⁰⁸ Hamza’nın namaz kılarken bile okuyuşunu hiç değiştirmedeği; hemzeyi, meddi ve idgamı aynen uyguladığı ifade edilmiştir.¹⁰⁹ Onun halk dağılına kadar Kur’an okuttuğu, sonra kalkıp dört rek’at namaz kıldığı, ardından öğle ile ikindin ve akşamla yatsı arasında namaz kıldığı ve bazı komşularının onun gece de uyumayıp tertil üzere Kur’an okuduğunu işittiklerini aktardıkları bildirilmiştir.¹¹⁰

Nüktedanlılığı ile bilinen Kisâî’nin nükte yaparken bile doğru sözlülükten taviz vermediği anlaşılmaktadır. “Niçin كَلِّيبُ kelimesini¹¹¹ hemzeli okumuyorsun?” sorusuna, onun “Beni yemesinden korkuyorum.” diye cevap vermesi bu yönde güzel bir örnektir.¹¹² Kisâî’de çeşitli meziyetlerin toplandığını nakleden Zehebî, onda kibir ve öfkenin beraberce bulunduğunu ifade etmiştir. Onun beyanına göre Kisâî, halife Hârûnürreşîd’in (ö. 193/809) oğlu Muhammed el-Emîn’e Kur’an okutup onun eğitimiyle ilgilenmiş ve hatta Hârûnürreşîd’e de eğitim vermiş, bu sebeple hiç kimsenin ulaşamadığı ikram ve servete, makam ve devlete ulaşmıştır.¹¹³ Kisâî hakkında olumsuz gibi görünen bu değerlendirme dahi bir Kur’an muallimi olarak onun, ulaşabildiği herkese Allah’ın kelâmını öğretmeye çalıştığını ve bu esnada izzet-i nefsinin muhafaza ettiğini gösterir mahiyettedir. Önemli vazifelere getirilmekle birlikte tavizkâr olmayan bir kırâat âlimi olarak İbn-i Âmir de güzel bir örnektir. Zira onun Dımaşk kadılığının mânevî sorumluluğundan kurtulmak için kefâret olarak otuz köle âzat ettiği,¹¹⁴ Dımaşk camiinde görevli olduğu sıralarda ise gördüğü bidatleri derhal düzelttiği nakledilmiştir.¹¹⁵ Özellikle doğru sözlülüğü ve takvasıyla tanınan Ebû Amr’ın vefatı üzerine Yûnus b. Habîb’in (ö. 182/798) “Allah’a yemin olsun ki Ebû Amr’ın ilmi ve zühdü yüz kişiye taksim edilse idi, onların her biri âlim ve zâhid olurdu. Resûlullah onu görseydi onun durumu Resûlullah’ı hoşnut ederdi.” dediği bildirilmiştir.¹¹⁶

Kırâat-i seb’a imamlarının takva sahibi ve güzel ahlâklı olmaları yanında, fizikî bakımdan da hocalığın gerektirdiği bir düzgünlüğe ve temizliğe sahip oldukları anlaşılmaktadır. Mesela anlatıldığına göre imam Nâfi’ koyu siyah bir ten rengine sahip olmakla birlikte yüzü gayet parlak ve fiziği son derece düzgün bir kimsedir.¹¹⁷ Kendisine “Yüzün ne kadar parlak ve fiziğin ne kadar düzgün?” denilmiş, buna karşılık o, “Resûlullah benimle müsâfaha edip ben de ona Kur’an okumuşken nasıl böyle

¹⁰⁷ Zehebî, *Ma’rifetü’l-kurrâ’*, 1/253.

¹⁰⁸ Zehebî, *A’lâmü’n-nübelâ’*, 7/90.

¹⁰⁹ İbn Mücâhid, *Kıtabü’s-Seb’a*, 78.

¹¹⁰ Zehebî, *Ma’rifetü’l-kurrâ’*, 1/255.

¹¹¹ bk. Yûsuf 12/13, 14, 71.

¹¹² Zehebî, *Ma’rifetü’l-kurrâ’*, 1/300.

¹¹³ Zehebî, *Ma’rifetü’l-kurrâ’*, 1/299-303.

¹¹⁴ İbn Ebû Meryem, *el-Mûdah*, 1/113.

¹¹⁵ İbnü’l-Cezerî, *Gâyetü’n-Nihâye*, 1/381.

¹¹⁶ İbnü’l-Cezerî, *Gâyetü’n-Nihâye*, 1/265.

¹¹⁷ Zehebî, *Ma’rifetü’l-kurrâ’*, 1/241-242.

olmayayım?" cevabını vermiştir.¹¹⁸ Yine imam Nâfi' konuştuğu zaman, kendisinden misk kokusu duyulduğu ifade edilmiştir. Bununla ilgili olarak ona "Kur'an okutmaya oturduğun zaman koku mu sürünüyorsun?" diye sorulmuş, o da "Güzel koku sürünmüyorum, lakin Hz. Peygamber'i (rüyamda) ağızıma doğru okurken gördüğüm zamandan beri ağızımın güzel koktuğunu duyuyorum." demiştir.¹¹⁹ Beyaz sakallı, uzun ve iri cüsseli, esmer ve ela gözlü bir kimse olan İbn Kesîr'in ise kına kullandığı ifade edilmiştir.¹²⁰ Onun bu uygulaması da bir Kur'an öğreticisinin öğrencilerine iyi görünme çabası olarak değerlendirilebilir.

4. İlim Dışı Meşguliyetleri

Yedi kıraat imamının ilim dışında uğraştıkları bir şey olmuş mudur? Bu konu, belki doğrudan onların Kur'an öğreticiliği ile alakalı olmasa da önemlidir. Zira bir kimse hakkında bilgi veren en önemli hususiyetler arasında onun meşguliyetleri ve geçimini nasıl sağladığı da vardır. Kırâat imamlarından İbn Kesîr "ed-Dârî", Âsım b. Behdele "el-Hannât" ve Hamza b. Habîb "ez-Zeyyât" lakaplarıyla anılmışlardır. Asmaî, İbn Kesîr'e verilen "dârî" nisbesinin, "evde duran" yani "maaş istemeyen/geçim derdinde olmayan" anlamında olduğunu belirtse¹²¹ de bu lakabın ona verilmesinin asıl sebebi, onun aktarlık yapmış olmasıdır. Zira İbnü'l-Cezerî'nin (ö. 833/1429) de ifade ettiği üzere Araplar aktarlara, Bahreyn'in itriyatla meşhur olmuş Dârîn Limanı'na nispetle dârî lakabını kullanmışlardır.¹²² Âsım b. Behdele'ye "el-Hannât" lakabının verilmesi ise onun gençlik döneminde buğday ticareti yapmasıyla ilgilidir. Nitekim onun kendini kıraat ilmine adamadan önce buğday ticareti (hannatlık)¹²³ yaptığı söylenmiştir.¹²⁴ Hamza b. Habîb ise yağ ticaretiyle uğraşmış, muhtemelen bu sebeple "ez-Zeyyât" lakabıyla anılmıştır. Bazı kaynaklara göre o, Kûfe'den Hulvân'a yağ götürüp oradan tekrar Kûfe'ye peynir ve ceviz getirmek suretiyle ticaret yapmıştır.¹²⁵ Onun Irak'tan Hulvân'a yağ götürdüğü de söylenmiştir.¹²⁶ İbn-i Âmir'in ise Dimaşk kadılığı gibi önemli vazifeler icra ettiği bilinmektedir.¹²⁷

Diğer kırâat-ı seb'a imamlarının ise ilmî meşguliyetleri dışında herhangi bir iş yapıp yapmadıkları bilinmemektedir. Muhtemelen onların ilmî yoğunlukları, başka işlerle meşgul olmalarına imkân vermemiştir. İbn Kesîr ve Hamza b. Habîb'in ise Âsım b. Behdele'nin hayatında görüldüğü üzere kıraat ilmine yoğunlaşmadan önce ticaret

¹¹⁸ İbnü'l-Cezerî'nin de beyan ettiği üzere bu hadiseler rüyada gerçekleşmiş olmalıdır. bk. İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye*, 2/290.

¹¹⁹ Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ'*, 1/243.

¹²⁰ İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye*, 1/397.

¹²¹ Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ'*, 5/318.

¹²² İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye*, 1/396-397.

¹²³ bk. Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, thk. Abdulhamîd Hendâvî (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye), "hnt", 1/365; İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh: Tâcü'l-luga ve sîhâhu'l-'Arabîyye*, nşr. Halîl Me'mûn Şeyhâ (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 2007), "hnt", 268.

¹²⁴ bk. Ebû Abdillâh Ahmed b. Ebî Ömer el-Enderâbî, *Kırâ'âtü'l-kurrâ'î'l-ma'rûfîn*, nşr. Ahmed Nasîf el-Cenâbî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985), 95.

¹²⁵ bk. İbn Hibbân, *es-Sikât*, 6/228.

¹²⁶ Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ'*, 1/252.

¹²⁷ İbn Ebû Meryem, *el-Mûdah*, 1/113.

yapmış olmaları muhtemeldir. Kırâat-ı seb'a imamlarının dünyaya tamah etmedikleri, genel itibariyle zahit bir tutum sergiledikleri söylenebilir. Bu sebeple de ilimden başka bir iş tutmadıkları düşünülebilir. Mesela imam Hamza'nın öldüğü zaman bin dirhem borç bırakmış olması¹²⁸ da bu zâhidâne yaşamın bir neticesi olarak görülebilir. Ebû Amr'ın ise hayatının belli bir safhasında kendini tamamen ibadete verdiği, fasih Araplardan derleyerek yazdığı bir oda dolusu kitabı yaktığı¹²⁹ ve üç günde bir hatim indirmeyi kendine vazife edindiği bildirilmiştir.¹³⁰ Buna göre ise onun dünyalık bir uğraş olduğu kanaatiyle Arap diliyle meşguliyeti bile terk ettiği anlaşılmaktadır. Gerçi Ebû Ubeyde onun, daha sonra bu tavrından dönerek tekrar önceki ilmine yöneldiğini ve sadece ezberinde kalanları kullandığını aktarmıştır.¹³¹ Ancak bu rivayet de onun nihayetinde ilmî faaliyetlere yöneldiğini ve ilimle uğraşmayı her şeyden üstün gördüğünü ifade etmektedir.

SONUÇ

Kur'ân-ı Kerîm, İslâm dininin en önemli kaynağıdır. Yüce Allah onu korunmayı, bizzat uhdesine almıştır. Ancak bu uğurda değer verdiği kimseleri de görevlendirmiş, vahiy ve desteğiyle başta Hz. Peygamber olmak üzere nice zatlara istihdam etmiştir. İslâm tarihi, Kur'an'ın muhafazası yönünde yapılan çalışmalarla doludur. Şüphesiz Kur'an kıraati ve kıraat talimi, bu çalışmalar arasında en ön saflarda yer almıştır. Zira Hz. Peygamber, öncelikle kendine vahyedilen Kur'an âyetlerini tilâvet etmiştir. Sahâbe de Kur'an'ı Hz. Peygamber'den öğrendikleri doğrultuda okumuşlar ve başkalarına öğretmişlerdir. Bütün İslâmî ilimlerde olduğu gibi kıraat ilmi de özü itibariyle Hz. Peygamber zamanında var olmuş; sahâbe ve tâbiîn devirlerinde önemli gelişmeler göstermiştir. Bu bakımdan tâbiîn dönemini de kısmen içine alan hicrî ikinci asır, kıraat ilminin teşekkülü bakımından önemli addedilebilecek bir zaman dilimidir.

Ekseriyet itibariyle hicrî ikinci asırda yaşamış ve Hz. Peygamber'den sahih senedlerle nakledilen kıraat rivayetlerini derlemeye çalışmış olan bazı âlimler, kırâat-i seb'a imamları diye meşhur olmuşlardır. Bu âlimlerin sahip oldukları özellikleri incelemek, bir İslâm âliminin nasıl olması gerektiği hakkında fikir vermekte ve iyi bir Kur'an öğreticisi tasavvuruna imkân sağlamaktadır. Dolayısıyla bu araştırma, zikri geçen tasavvuru yakalama çabası olmuştur. Çalışma esnasında kırâat-i seb'a imamları ile ilgili veriler, mümkün olduğu oranda değerlendirilmiştir. Bununla birlikte bu makale, ilgili sahada yapılabilecek daha detaylı çalışmalara mütevazı bir örnek mahiyetindedir. Araştırmanın neticesinde şu sonuçlara ulaşılmıştır:

Kur'an öğreticisinin kıraatinde "asla uygunluğu" öne çıkarması, alanında yetkin hocalardan aldığı okumasını semâ ve arz metotlarını kullanarak öğrencilerine aktarması beklenir. Onun, sadece kıraat alanıyla sınırlı kalmayıp bu ilme katkı sağlayan Arap dili, tefsir, hadis ve İslâm hukuku gibi ilimlerden de faydalanması

¹²⁸ Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ'*, 7/90; Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ'*, 1/253.

¹²⁹ Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/321.

¹³⁰ İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye*, 1/264.

¹³¹ Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/321.

gerekir. Kur'an muallimin fesahat sahibi ve güzel sesli olması tercihe şayandır. En azından bu vazifeye talip olan kimselerin talim dersi ve ses eğitimi almaları elzemdir. Kur'an öğretiminde hocalar, asıl itibariyle semâ ve arz yöntemlerini kullanmakla birlikte, öğrencileri Kur'an öğrenimine hazır hâle getiren vaaz ve nasihatleri de ihmal etmemelidirler. Derslerde Kur'an'ın Allah kelâmı olduğu hususu daima gündemde tutulmalı, öğrencilerin Kur'an'a karşı tazim duyguları içerisinde olmaları sağlanmalıdır. Özellikle öğrenciler, Kur'an'ı anlayarak okumaya teşvik edilmelidir. Bunun için de temsîlî kıraat uygulamasından faydalanılabilir. Kur'an muallimi, gerek fizikî açıdan gerekse ahlâkî bakımdan kendisine yakışmayan durumlardan kaçınmalıdır. O, kendini âdeta Kur'an öğretimine ve ilmî çalışmalara adanmış, şartlar gerektirmedikçe başka işlerle meşgul olmamalıdır. Gayret ve fedakârlık da Kur'an öğretmenin niteliğini iyi yönde artıran çok önemli hususiyetlerdir.

KAYNAKÇA

- Adıgüzel, Mehmet. *İmam Nâfi ve Kıraatı'nın Özellikleri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1993.
- Altıkulaç, Tayyar. "Ebû Amr b. el-Alâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/94-96. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Altıkulaç, Tayyar. "Hamza b. Habîb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/511-513. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Altıkulaç, Tayyar. "İbn Âmir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/308-310. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Altıkulaç, Tayyar. "Kisâî, Ali b. Hamza". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/69-70. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Altıkulaç, Tayyar. "Nâfi' b. Abdurrahmân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/287-289. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Altıkulaç, Tayyar. "İbn Kesîr, Ebû Ma'bed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/131-132. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Ateşyürek, Remzi. *Kisai'nin Kıraatı ve Kıratının Hüccetleri*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999.
- Bakır, Mustafa. "Suffe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 16 Mayıs 2022). <https://islamansiklopedisi.org.tr/suffe>
- Bozkurt, Nebi. "Dârülkurrâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 16 Mayıs 2022). <https://islamansiklopedisi.org.tr/darulkurra#1>
- Birişik, Abdülhamit. "Kıraat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/426-433. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Birişik, Abdülhamit. *Kıraat İlmi ve Tarihi*. Bursa: Emin Yayınları, 3. Basım, 2018.

- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi‘u’s-sahîh*. nşr. Bedreddin Çetiner. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1413/1992.
- Câhiz, Amr b. Bahr. *el-Beyân ve’t-tebyîn*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü’l-Hancî, 7. Basım, 1418/1998.
- Cevherî, İsmâîl b. Hammâd. *es-Sihâh: Tâcü’l-luga ve sıhâhu’l-‘Arabiyye*. nşr. Halîl Me’mûn Şeyhâ. Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1427/2007.
- Dânî, Ebû Amr. *et-Teyisîr*. nşr. Otto Pretzl. Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 2. Basım, 1404/1984.
- Demir, Adem. *İbn Amir Kiraati ve Asım Kiraatiyle Mukayesesi*. Çanakkale: Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş‘as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. nşr. Bedreddin Çetiner. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1413/1992.
- Ebû Şâme, Abdurrahman b. İsmâîl el-Makdisî. *el-Mürşidü’l-vecîz ilâ ‘ulûm tete‘alleku bi’l-kitâbi’l-‘azîz*. nşr. Tayyar Altıkulaç. Ankara: TDV Yayınları, 1406/1986.
- Egin, Osman. *Ebu Amr ve Kiraati*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996.
- Enderâbî, Ebû Abdillâh Ahmed b. Ebî Ömer. *Kırâ’âtü’l-kurrâ’i’l-ma’rûfîn*. nşr. Ahmed Nasîf el-Cenâbî. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1405/1985.
- Eren, Cüneyt - Uludaş, İbrahim. “Âsım Kırâatının Hafs Rivayetine Göre Sekte Kavramı ve Manaya Etkisi”. *Diyanet İlmî Dergi* 51/1 (2015), 119-127.
- Halîl b. Ahmed, Ebû Abdirrahmân el-Ferâhîdî. *Kitâbu’l-‘Ayn müratteben alâ hurûfi’l-mu‘cem*. thk. Abdulhamîd Hendâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâr’ül-Kütübi’l-İlmiyye, 1422/2002.
- Hamîdullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. çev. Salih Tuğ. 2 Cilt. İstanbul: İrfan Yayıncılık, 5. Basım, 1411/1990.
- Havuz, Hasan Hüseyin. “Âsım Kiraatinin Senedi ve Şu’be-Hafs Rivayetlerinin Temellendirilmesi”. *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (2020), 105-128.
- Işın, Ali Rıza. *İmam Nâfi ve Kiraati*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1991.
- İbn Abdülhakem, Abdullah. *Sîretü Ömer b. Abdilazîz*. nşr. Ahmed Ubeyd. Mısır: el-Matbeatü’r-Rahmâniyye, 1346/1927.
- İbn Ebû Hâtim er-Râzî, Abdurrahman. *el-Cerh ve’t-ta’dîl*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-İlmiyye, 1373/1953.
- İbn Ebû Meryem, Nasr b. Alî. *el-Mûdah fî vücûhi’l-kırâ’a ve ‘ilelihâ*. nşr. Ömer Hamdân el-Kübeyisî. 3 Cilt. Cidde: el-Cemâatül-Hayriyye li Tahfîz’il-Kur’ân’il-Kerîm, 1414/1993.

- İbn Fâris, Ebü'l-Huseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerıyyâ. *Mu'cemü Mekâyîsi'l-luga*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1399/1979.
- İbn Hanbel, Salih b. Ahmed. *Sîretü Ahmed b. Hanbel*. thk. Fuâd b. Abdilmun'ım Ahmed. Riyâd: Dâru's-Selef, 1995/1415.
- İbn Hibbân, Muhammed. *Kitâbü's-Sikât*. 9 Cilt. Haydarâbâd: Dâiratü'l-Meârifil-Osmâniyye, 1393/1973.
- İbn İshak, Muhammed. *es-Sîret'n-Nebeviyyetü*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye: 1424/2004.
- İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim. *el-Ma'ârif*. thk. Servet Ukkâşe. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1981.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünenü İbn Mâce*. nşr. Bedreddin Çetiner. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1413/1992.
- İbn Mücâhid, Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs b. Mücâhid et-Temîmî. *Kitâbü's-Seb'a*. thk. Şevkî Dayf. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1392/1972.
- İbn Sa'd, Muhammed. *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebîr*. thk. Ali Muhammed Umer. 11 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1421/2001.
- İbn Selâr, Ebû Muhammed Abdülvahhâb b. Selâr. *Tabakâtü'l-kurrâi-s-seb'a*. thk. Ahmed Muhammed Azzûz. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1423/2003.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Muhammed. *Gâyetü'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ'*. nşr. G. Bergstraesser. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1427/2006.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Muhammed el-Cezerî. *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-'aşr*. nşr. Ali M. ed-Dabbâ'. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 1427/2006.
- İclî, Ahmed b. Abdullah. *Târîhu's-sikât*. nşr. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1391/1971.
- İlhan, İhsan. *İmam Hamza'nın Kıraatı ve Kıraatının Hüccetleri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997.
- İmam Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî. *el-Muvatta'*. nşr. Bedreddin Çetiner. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Kettânî, Muhammed Abdülhay b. Abdülkebîr. *et-Terâtîbü'l-idâriyye: Hz. Peygamber'in Yönetiminde Sosyal Hayat ve Kurumlar*. çev. Ahmet Özel. 3 Cilt. İstanbul, 1990-1993.
- Kur'an Yolu*. Erişim 21 Eylül 2021. <https://kuran.diyaret.gov.tr/mushaf>
- Mekkî b. Ebû Tâlib, Ebû Muhammed Hammûş b. Muhammed el-Kaysî. *el-İbâne 'an me'âni'l-kırâ'ât*. thk. Abdülfettah İsmâîl Şelebî. Kahire: Dâru Nehdati Mısır, ts.
- Mesûl, Abdülalî. *Mu'cemü mustalahâti ilmi'l-kırââti'l-Kur'âniyye*. Kahire: Dâru's-Selâm, 1428/2007.

- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'ü's-sahîh*. nşr. Bedreddin Çetiner. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1413/1992.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sünen*. nşr. Bedreddin Çetiner. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1413/1992.
- Okçu, Abdülmecit. *İbn Amir'in kıraatı ve Kıraatının Hücetleri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995.
- Öz, Mustafa. "Kurrâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 16 Mayıs 2022). <https://islamansiklopedisi.org.tr/kurra>
- Râgıb el-İsfehânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. nşr. Safvân Adnân Dâvûdî. Beyrut: ed-Dârü's-Şâmiyye, ts.
- Sabırlı, Halil İbrahim. *Ebu Amr'ın Kıraat İlmi ve Arap Dilindeki Yeri*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002.
- Sarı, Mehmet Ali. "Âsım b. Behdele". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/475-476. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Sehâvî, Alemüddîn Alî b. Muhammed. *Cemâlü'l-kurrâ' ve kemâlü'l-ikrâ'*. thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb. 2 Cilt. Mekke: Mektebetü't-Türâs, 1408/1987.
- Sönmez, Mensure. *Kisâî'nin Kıraatının Dilbilimsel Analizi*. Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Steif, Ali. *Tahkîku'l-uslûbi'l-belâğiyi fî kırâati'l-Kisâî*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Süyûtî, Celâleddin. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. nşr. Mustafa Dîb el-Bugâ. 2 Cilt. Dımeşk: Dârü İbn Kesîr, 1414/1993.
- Şen, Ziya. *İbn-i Kesir ve Kıraatı*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2000.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'ü'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 1422/2001.
- Tetik, Necati. *Başlangıçtan IX. Hicri Asra Kadar Kıraat İlminin Ta'limi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1981.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *Sünenü't-Tirmizî*. nşr. Bedreddin Çetiner. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1413/1992.
- Turan, İbrahim Hakkı. *Ebû Amr b. el-Alâ ile Hasan-ı Basri Kıraatleri Örneğinde Mütevâtir ve Şâz Kıraatlerin Karşılaştırılması*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Yahyâ b. Maîn. *et-Târîh*. nşr. Ahmed M. Nûr Seyf. 4 Cilt. Mekke: et-Türâsü'l-İslâmî, 1399/1979.

Zehebî, Muhammed b. Ahmed. *Ma'rîfetü'l-kurrâ'i'l-kibâr 'ale't-tabakât ve'l-a'sâr*. thk. Tayyar Altıkulaç v.dğr. 4 Cilt. İstanbul: TDV Yayınları, 1416/1995.

Zehebî, Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. nşr. Şuayb el-Arnaût v.dğr. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1409/1988.

Zekâr, Sâmiye Sâlih. *Kırâ'etü'l-İmâm Nâfi' el-Medenî ve râviyyehi ve tevcîhü hâzihi'l-kırâ'eti nahviyyen ve lugaviyyen*. Mekke: Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, Yüksek Lisans Tezi, 1403/1982.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

Bahar/Spring, 2022, 9 (1), 164-188

TOPLUMSAL KURUMLAR OLARAK VAKIFLAR VE İŞLEVLERİNE GÖRE AMASYA VAKIFLARI

Foundations as Social Institutions and Amasya Foundations According to Their Functions

Abdulhamit BUDAK

Dr. Öğr. Üyesi Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri
Bölümü Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, abdulhamit.budak@amasya.edu.tr, ORCID:
0000-0003-4253-2315

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received:	28/03/2022
Kabul Tarihi / Accepted:	26/05/2022
Yayın Tarihi / Published:	30/06/2022
Cilt / Volume:	9
Sayı / Issue:	1
Sayfa / Pages:	164-188

Atıf / Cite as: Budak, Abdulhamit. "Toplumsal Kurumlar Olarak Vakıflar ve İşlevlerine Göre Amasya Vakıfları" [Foundations as Social Institutions and Amasya Foundations According to Their Functions]. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 9/1 (2022), 164-188. Doi: <https://www.doi.org/10.17859/pauifd.1093740>.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Ithenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 9 (1) 2022: 164-188

TOPLUMSAL KURUMLAR OLARAK VAKIFLAR VE İŞLEVLERİNE GÖRE AMASYA VAKIFLARI*

Abdulhamit BUDAK**

Öz

Toplumsal kurumlar toplumların ihtiyaçlarını gidermek amacıyla oluşturdukları yapılarıdır. Toplumsal kurumlar asli ve tali toplumsal kurumlar şeklinde ikiye ayrılırlar ve bütün toplumsal kurumlar birbirleriyle ilişki içerisindedir. Vakıflar tali toplumsal kurumlar içinde değerlendirilen kurumlar olmasına rağmen diğer toplumsal kurumlarla da ilişkilidir. Din kurumuyla yakından ilişkili görünmelerine rağmen vakıflar, işlevlerinin çeşitliliği nedeniyle eğitim, siyaset ve ekonomi gibi kurumlarla yoğun ilişki içerisindedir. Nitel bir çalışma olan bu makalede Osmanlı toplum hayatının incelenmesinde önemli kaynaklardan biri olan şer'iyye sicillerinden; H. 1254 (M.1838 ve 1839) tarihli 76 numaralı Amasya sancağı şer'iyye'sicili veri kaynağı olarak kullanılmıştır. Bu defterde bulunan vakıf muhasebe kayıtlarından hareketle Amasya sancağı merkez kazasının vakıfları ele alınmış ve işlevlerine göre tasnif edilmiştir.

Anahtar kelimeler: Din sosyolojisi, Toplumsal kurumlar, Şer'iyye Sicilleri, Vakıf, Amasya Vakıfları.

Foundations as Social Institutions and Amasya Foundations According to Their Functions

Abstract

Social institutions are structures created to meet the needs of societies. Social institutions are divided into primary and secondary social institutions, and all social institutions are in a relationship with each other. Although foundations are regarded as secondary social institutions, they are also related to other social institutions. Although they seem to be closely related to the institution of religion, foundations are in close contact with institutions such as education, politics and economy due to the diversity of their functions. In this qualitative study, one of the significant sources in the study of Ottoman public life, şer'iyye registers; H. 1254 (Amasya sanjak No. 76 dated 1838 and 1839) was used as a data source for the Sharia. Based on the accounting records of the foundation contained in this book, the foundations of the Amasya sanjak central accident have been considered and classified according to their functions.

Keywords: Sociology of religion, Social institutions, Şer'iyye Registers, Foundation, Amasya Foundations.

* Yazar makalede *Etik Kurul İzni* gerektirecek bir durum bulunmadığını ve bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

** Dr. Öğr. Üyesi Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, abdulhamit.budak@amasya.edu.tr, ORCID: 0000-0003-4253-2315

Structured Abstract

It is seen that in the times when the municipality institution was not established, today's municipality functions were performed by foundations in Ottoman cities, as well as education, cooperation and religious services were carried out by foundations. It has been revealed with this study that the institutional functions touching all areas of religious and social life are also performed in the city of Amasya. In the book no. 76, it is seen that there are twenty-three foundations for worship purposes, six for educational purposes, seventeen for Sufi purposes, and ten for social purposes. Mosques and masjids, that is, foundations established for worship purposes, have been institutions that not only maintain and repair places of worship, but also realize social purposes such as education and imaret. While these foundations were being considered, they were evaluated within mosques for worship purposes because their names are mosque foundations. For example, the Sultan Bayezid Foundation performed functions related to the needs of the mosque, as well as the needs of the madrasah related to education and the imaret for social purposes. In the same way, foundations such as Mehmet Pasha Foundation, Khidr Pasha Foundation, İyas Aga Foundation and Yorguç Pasha Foundation are foundations with multi-purpose functions. When the functions of the foundations are evaluated, the foundations established for the purpose of worship undertook the tasks such as establishing and maintaining mosques and masjids. Duties such as repairing and illuminating the mosque, maintaining and repairing the fountain, and improving the waterways were also fulfilled by the foundations. In addition, the wages of officials such as imams, muazzins, orators, and preachers were also paid by the foundations. Foundations established for educational purposes have been established for the establishment and maintenance of institutions such as madrasah, school, sibyan school, darulhadis, muallimhane, library. The proceeds were used to pay for maintenance and repair, as well as for the wages of personnel working in institutions that perform muderris, muallim, hafiz-i kutubs and other auxiliary services. In addition, the basic needs of the students such as eating, drinking, and housing were also met by the foundations. Foundations established for Sufi purposes are facilities for the needs of institutions such as dervish lodges, and zawiyas and tomps. Of these institutions, in particular, dervish lodges has the function of non-formal educational institutions. In teaching the teachings of the Sufi school to which they are affiliated, they also aimed to provide adaptive education, that is, moral education, while teaching their members. In addition, dervish lodges and zawiyas undertook the task of preparing food for the needy and distributing sweets such as halva and morsels on certain days of the year, especially on holy days, in order to cheer up the people. The tombs, where the sufi masters are buried were also built by such foundations, and their maintenance and repair works were carried out by them. Foundations with a social function are foundations that carry out the work of today's municipalities. The maintenance and repair of the neighborhoods, the fulfillment of the needs of the poor, the maintenance and repair of the fountains and waterways in the neighborhood were carried out by these foundations. Their income consists mostly of the money given by the rich people of the neighborhood. Apart from this, the maintenance and repair of the water closets established to supply snow to the snow dispensers in different parts of the city

and to extract water from the river were carried out by such foundations. Foundations established for the aim of divine grace reveal the individual motivational power of religion. Additionally, the rich and powerful contribution made in terms of their social functions also shows how much the the social value of foundations is. The functions performed by foundations in both religious and social terms bring it into the fields of interest and study of religious sciences and the science of sociology. When the religion-society relationship is mentioned, foundations are within the field of interest of the sociology of religion discipline. The Ottoman archives, which provide a rich source for researchers on this issue, especially the sharia registers, help to understand the dynamics of the structure of Ottoman society, as well as make an important contribution to the assessment of today's society.

Keywords: Sociology of religion, Social institutions, Şer'iyye Registers, Foundation, Amasya Foundations.

GİRİŞ

Toplumlar grupların ortak ihtiyaçlarının karşılanmasına yönelik davranış örüntüleri geliştirirler. Bu durum onların toplumsal süreçler içerisinde hayatlarını kolaylaştırmak için oluşturdukları yapıları ifade eder. Belli değerler etrafında belirlenen rollerin, statülerin yer aldığı bu yapıda normlar bulunur ve ilişkiler bu normlar etrafında şekillenir. Toplumda ihtiyaçları karşılamak ve normları belirlemek için oluşturulan bu yapıya kurum adı verilir. Sosyolojide kurumlar kendilerine ait özelliklere ve işlevlere sahiptir. Din, aile, ekonomi, eğitim, siyaset gibi temel kurumlar toplumların yapılarına göre farklı özelliklere sahip olsalar da tüm toplumlarda görülen ortak kurumlardır.¹

Toplumsal kurumları temel kurumlar ve tali kurumlar olmak üzere iki ana başlık altında sınıflandırmak mümkündür. Temel kurumlar toplumun temel ihtiyaçlarını karşılamak için oluşturulmuş kurumlardır. Tali kurumlar ise temel kurumların altında şekillenen kurumlar olup daha az ve daha özel ihtiyaçları karşılamak için kurulmuşlardır.²

Vakıflar genel itibarıyla ana kurumlardan biri olmasa da işlevi açısından hemen hemen her biriyle ilişkili ve her birinin bir alt yani tali kurumu olabilecek kurumlardır. Vakıflar belli bir manevi kazanç (sevap) elde etme yönüyle din kurumuyla alakalı iken eğitim kurumlarının yaşatılması noktasında eğitim kurumuyla, gelirlerin elde edilmesi ve harcanması ile de ekonomi kurumuyla ilgilidir. Bunun yanında yönetim ve siyasi yapıyla ilişkileri konularında da aile ve siyaset kurumunun ilgi alanlarına girmektedirler.³

İslam dininin kaynaklarında var olan yardımlaşma ile ilgili emir ve tavsiyeler Müslüman toplumların vakıf kurma yönündeki gayretlerini arttırmıştır. Özellikle

¹ T.B. Bottomore, *Toplum Bilim* (İstanbul: Beta Basım Yayın, 1984), 115.

² Gönül İçli, *Sosyolojiye Giriş* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2009), 82.

³ Özcan Güngör, "Sosyal Bir Kurum Olarak Vakfı Doğuran Sebepler", *Toplum Bilimleri*, Haziran 2010, 4 (7): 167-184 171.

sadakayı cariyeinin öldükten sonra amel defterini açık tutacağı inancı vakıf kurmayı teşvik etmiştir. Bu durum o kadar çok yaygınlık göstermiştir ki İslam medeniyetinin “vakıf medeniyeti” diye isimlendirilmesine neden olmuştur.⁴

Vakıfların kuruluşu toplumsal açıdan belli bir zenginliği yani sermaye birikimini ve istikrarlı siyasi ortamı gerektirir. Bunların olmadığı yerde kurumsal ve hukuki anlamda yeterli şartlar sağlanmadığı için yaygın şekilde vakıf kurumunun oluşturulmasından bahsedilemez. Bu açıdan İslam siyasi hayatının en müreffeh ve istikrarlı şartlarını oluşturan Osmanlı Devleti döneminde toplumsal temel ihtiyaçların karşılanması adına binlerce eser inşa edilmiş ve bu kurumların hayatta kalıp işlevlerini yerine getirmesi içinde binlerce vakıf kurulmuştur.⁵

Osmanlı toplumunda vakıflar sadece padişah, vezir, paşa gibi üst düzey yöneticilerin kurduğu kurumlar değildir. Belli bir miktarda gelir getiren malı olan her birey hayır amaçlı vakıf kurabilir ve malının gelirlerini bu vakfa tahsis edebilirdi. Bu yönüyle vakıflar sadece başkentte veya büyük şehirlerde kurulmamış taşradaki şehirlerde de vakıflar kurulmuştur. Bunlar üst düzey yöneticilerin kurduğu vakıflar gibi büyük gelirlere sahip olmasalar da buldukları yerlerde önemli işlevleri yerine getirmişler ve yüzyıllar boyunca da ayakta kalmayı başarmışlardır.⁶

Osmanlı toplum yapısında önemli işlevler üstlenen vakıf kurumu devletin görev alanları dışında halka hizmet eden sivil kuruluşlardır. Belli bir hukuki sisteme sahip olan bu kurumlar öncelikli olarak toplum hayatını kolaylaştırmayı amaçlamışlar ve belli temel kurumların görevlerini yerine getirmede tali kurumlar olarak işlevler üstlenmişlerdir. Dini uygulamalardan, eğitime, barınmadan ekonomik hayata pek çok alanda faaliyet gösteren vakıfları işlevleri açısından sınıflandırmak mümkündür.⁷

Bu çalışma Osmanlı taşrasının önemli şehirlerinden Amasya'daki vakıfları incelemeyi ve toplumsal işlevlerine göre tasnif etmeyi amaçlamaktadır. Nitel bir çalışma olan bu makalede doküman analizi yöntemiyle konu ele alınacaktır. Doküman incelemesi araştırılması hedeflenen olgu veya olgular hakkında bilgi içeren yazılı belgelerin analizini kapsar. Arşiv belgeleri bu anlamda önemli yazılı veri kaynaklarından birisidir. Bu çalışmada veri olarak da Amasya şehrinin H. 1254 (M.1838 ve 1839) tarihli, 76. sayılı şer'iyeye sicil defteri kullanılacaktır. Doksan yedi varaktan oluşan bu defterde Amasya sancağına bağlı Merzifon, Lâdik, Osmancık, Mecitözü, Havza, Vezirköprü kazalarına ait vakıf muhasebe kayıtları da bulunmaktadır. Hacimli olan bu defterdeki tüm vakıflar hakkında bilgi vermek daha geniş bir çalışmanın konusu olduğu için bu çalışmada sadece Amasya merkez kazasının şehir merkezinde bulunan vakıflar incelenecek ve işlevlerine göre

⁴ Halil İnalçık, “Vakıf Medeniyeti”, *Vakıflar Dergisi*, 80. Yıl Özel Sayısı, 2019. 245-247.

⁵ Ömer Lütfi Barkan, “Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler”, *Vakıflar Dergisi*, 2 (1942): 354.

⁶ Ahmet Akgündüz, *İslam Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi* (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2013), 48.

⁷ Hacı Mehmet Günay, “Vakıf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 42/478.

sınıflandırılacaktır. Osmanlı şehir kültürünün şekillenmesinde vakıfların önemli bir rolü olduğu kabulünden hareketle Osmanlı toplum yapısının ve dini hayatının daha iyi anlaşılması için arşivlerde var vakıflarla ilgili bilgilerin günümüze kazandırılması önem arz etmektedir. Çalışma taşradaki Osmanlı toplum yapısında var olan vakıf kültürünün ortaya konulması, şehirde yok olmaya yüz tutmuş vakıfların ve vakıf eserlerinin hatırlanması açısından önem arz etmektedir

1. Toplumsal Kurumlar

Çalışmanın konusu olan vakıflar hakkında bilgi vermeden önce toplumsal yapı içerisindeki yerini ortaya koymak gerekir. Sosyoloji açısından vakıflar toplumsal kurumlar içerisinde ele alınıp incelenmekte, toplumun ihtiyaçlarını karşılamak için toplum tarafından tesis edilen kurumlar olarak değerlendirilmektedir. Bu nedenle vakıflarında içerisinde yer aldığı toplumsal kurumların ne oldukları ve özellikleri konusu önem kazanmaktadır.

Toplumlar temel ihtiyaçlarını karşılayabilmek ve hayatı daha kolay yaşanabilir bir hale getirmek için kendi yapıları içinde bazı düzenlemeler ve organizasyonlar meydana getirirler. Bu organizasyonlar genel itibariyle toplumun her kesiminin beklentilerine cevap vermesi gerekirken aynı zamanda bir bütün olarak kabul görmesi de gerekir. Toplumlarda bu işlevlere ve özelliklere sahip olan toplumsal yapıların en önemlisi kurumlardır.⁸ Kurumların temel işlevi toplumların sağlam temeller üzerine kurulmasını ve hayatiyetinin devam ettirmesini sağlamaktır. Bunun yanında toplumun çoğunluğu tarafından kabul edilmişliğe, onaylanmış ilişki sistemlerine ve davranış kalıplarına sahip olan kurumlar norm ve kurallardan meydana gelmiş yapılardır.⁹

Kurumu tanımlamadan önce, sahip olduğu özellikleri belirtmek onun ne olduğuna dair soruya verilecek cevabı daha anlaşılır kılacaktır. Kurumlar temel itibariyle şu özelliklere sahiptir:

Kurumların toplum içerisinde gerçekleştirdikleri amaçları vardır.

Kurumları belli bir süreklilikleri vardır.

Kurumlar diğer kurumlarla ve tali kurumlarla sürekli bir ilişki içerisinde dirler.

Bir kurum başka kurumlarla ilişki içinde olsa da kendi içerisinde özel bir işleyişe ve yapıya sahiptir.

Kurumlar formel veya informal kurallar bütünü içerisinde değer yüklüdürler.¹⁰

Kurumların yukarıda verilen özellikleri bağlamında belli bir tanımlanması yapıldığında şu şekilde tanımlamak mümkündür; “Bir kurum kişilerin temel sosyal

⁸ Gordon Marshall, “Kurum, Toplumsal kurum”, *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akınhay-Derya Kömürcü (Ankara: Bilim-Sanat Yay. 1999), 438.

⁹ Mimar Türkkahraman, *Toplum ve Temel Toplumsal Kurumlar, Kurumlar Sosyolojisine Giriş* (Ankara: Alp Yayınevi, 2006), 9.

¹⁰ Mustafa Aydın, *Kurumlar Sosyolojisi* (Ankara: Kadim Yayınları, 2011), 1.

gereksinimlerini karşılama amacıyla belirli onaylanmış ve birleştirilmiş tarzlarda oynadıkları, oldukça sürekli sosyal örüntü, rol ve ilişki yapısıdır.”¹¹

Toplum bireylere belli sorumluluklar yükler ve sorumlukların yerine getirilmesi ister. Bu sorumlulukların belirlenmesinde ve yerine getirilmesinde kurumlar önemli işlevler üstlenmişlerdir. Bu işlevler genel itibarıyla olumlu işlevler olmakla beraber bazı olumsuz işlevlerin olduğundan da bahsetmek mümkündür. Kurumların olumlu işlevlerini şu şekilde sıralamak mümkündür:

- Kurumlar grupların bütünleşmesini, iş birliğini ve dayanışmasını sağlar.
- Kurumlar kişilerin toplumsal davranışlarını kolaylaştırır.
- Kurumlar bireylere hazır yapılmış sosyal rol ve ilişki ağları sağlarlar.
- Kurumlar bireylerin yeteneklerini geliştirirler.
- Kurumlar kültürün devamı sağlamakta istikrarlı ortamlar oluştururlar.
- Kurumlar sosyal kontrolü sağlarlar.
- Kurumlar sorumlulukları diğer bireyler üzerine yaygınlaştırarak sorumlulukların eşit dağılımını sağlarlar.

Kurumların olumsuz işlevleri hakkında da şunları söylemek mümkündür;

Kurumlar hızlı değişime açık olmadıklarından toplumsal değişimin önünde engelleyici işlevleri olabilir.

- Toplumların ihtiyaç duyduğu yeniliklerin kabullenilmesinde ve uygulanmasında kurumlar engelleyici işlevler üstlenebilir.
- Bozulmuş olan kurumların değiştirilmesinde mevcut kurumlar değişime karşı direnç gösterebilirler.
- Kurumlar oluşturdukları sosyal denetim ve kültürel koruyuculuk özellikleri sebebiyle fertler üzerinde baskı oluşturabilirler. Buda bireylerin kişiliğinin gelişimini olumsuz etkiler.¹²

Kurumları temel ve tali kurumlar şeklinde iki başlık altında sınıflandırmak mümkündür. Temel kurumlar katılımın yüksek olduğu, toplum için özsel olan, birey ve toplum açısından ortak çıkarların önemsendiği kurumlardır. Tali kurumlar bu özelliklere sahip olmayan kurumlar olup temel kurumların içinde pek çok farklı şekilde bulunurlar ve karşımıza çıkarlar.

Fichter temel kurumları ve onların altında bulunan tali kurumları şu şekilde sıralamaktadır;¹³

a) Aile kurumu cinsel ilişkileri ve çocukların doğumunu düzenleyen, standartlaştıran bir sistemdir. Bu temel kuram altında nişanlılık, evlilik, çocuk bakımı, yasal ilişkiler ve bunlara benzeyen alt kurumlar kapsanır.

¹¹ Joseph Fichter, *Sosyoloji Nedir?* (Ankara. Attila Kitapevi, 1996), 120.

¹² Zeki Aslantürk, Tayfun Amman, *Sosyoloji, Kavramlar, Kurumlar, Süreçler, Teoriler* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat fakültesi Yayınları, 1999), 260-262.

¹³ Fichter, *Sosyoloji Nedir?* 125,126.

b) Eğitim kurumu gayri resmi olarak evde ve genel kültürel çevrede, resmi olarak toplumun karmaşık eğitimsel düzenlemelerinde gerçekleştirilen sistemli bir sosyalizasyon surecidir. Bu kurumun çerçevesi içindeki yardımcı düzenlemeler not verme, sınav, mezuniyet, dereceler, ev ödevleri ve onur listesi sistemleridir.

c) Ekonomi kurumu, sayesinde topluma maddi ürün ve hizmetlerin sağlandığı örüntüleşmiş sosyal davranışlardan oluşur. Meta üretimi, dağıtımı, mübadelesi ve tüketimiyle ilgilenir. Yardımcı kurumlar ise şunlardır: Kredi ve banka, defter tutma, reklam, pazarlık ve benzeri sistemler.

d) Siyasal kurum öncelikle kamu düzenini ve genel yönetimi sağlama gereksinmesine yönelik işlevlerde bulunur. İçinde yer alan alt kurumlar olarak yasal sistem, ordu ve polis sistemi, kamu hizmetine seçilme ve atanma formları, yabancı ülkelerle diplomatik ilişkiler gösterilebilir.

e) Dini kurumlar kişinin Tanrı ile ilişki kurma gereksinmesini karşılarlar. Dua ve ibadet formlarında ifade edilir. Dışsal ve kavramsal davranış örüntülerinin doğruluk veya yanlışlığına işaret eder, moral ve etik sistemleri içerirler. Yardımcı kurumlar arasında din adamı-cemaat ilişkisi, dua sistemleri ve dini törenler gösterilebilir. Bazı yerlerde ise büyü ve boş inanç uygulamaları dini gruplarca kurumsallaştırılmaktadır.

f) Boş zaman değerlendirme kurumu kişinin fiziki ve zihni dinlenme gereksinmesini karşılar. Yardımcı kurum olarak, oyun, spor, dans ve resim, müzik, drama gibi estetik sanat sistemlerini içerir.

2. Toplumsal Kurum Olarak Vakıflar

Vakıflar toplumların temel ihtiyaçlarını karşılamak adına dini motivasyonla oluşturulmuş kurumlardır. Buradaki dini motivasyon Allah'ın rızasını kazanmak olup dayanağı Kuran ve sünnet gibi temel kaynaklardır. Kuran'daki kaynakların en bilineni "*Allah yolunda sevdiğiniz şeylerden harcamadıkça iyiliğe asla eremezsiniz. Ne harcarsanız Allah onu hakkıyla bilir.*" (Âl-i İmrân 3/92) ayetidir. Ayette iyiliğe ulaşmanın şartı sevilen şeylerden infak etmek olarak belirlenmiş, infak teşvik edilmiştir. Sünnetten kaynak ise "*sadaka-i câriye*" yani kendinden devamlı istifade edilen hayır ve hasenat vurgusunu içeren hadistir. Bu hadiste Hz. Muhammed şöyle buyurmaktadır: "*İnsan ölünce üç şey dışında ameli kesilir. Sadaka-i câriye yani faydası kesintisiz devam eden hayır, kendisinden faydalanılan ilim ve kendisine dua eden hayırlı evlat.*" (Müslim, Vasiyye, 14).¹⁴

İmam Yusuf ve Ebu Muhammed vakfı; "*bir mülkün menfaatini halka tahsis edip aynını Allah'ın mülkü hükmünde olarak temlik ve temellükten müebbeden men etmek*" şeklinde tanımlarken İmâm-ı Â'zam "*bir mülkün aynı, sahibinin mülkü hükmünde kalmak üzere menfaatini bir cihete tasadduk etmek* olarak tanımlamıştır.¹⁵

¹⁴ Mehmet Şeker, *İslam'da Sosyal Dayanışma Müesseseleri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1987), 115.

¹⁵ Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye kamusu* (İstanbul: Bilmen

İmameyn'in tarifinde vakfın Allah'ın mülkü olduğu ve başkasının sonsuza dek sahiplenemeyeceği vurgusu İmâm-ı Âzam da ise gelirin belli bir amaçla tasadduk edilmesi vurgusu ön plana çıkmaktadır.

Vakıfların kaynağı konusunda farklı bazı değerlendirmeler söz konusu olsa da kuruluşundaki amaç ve uygulanmasındaki orijinallik göz önünde tutulduğunda kaynağın İslam medeniyeti olduğu anlaşılmaktadır. Hz. Muhammed ve sahabe döneminden başlayarak günümüze kadar tüm İslam devletlerinde vakıflar teşekkül edilmiş, Osmanlı ile bu zirveye ulaşmış hatta Osmanlı medeniyeti "vakıf medeniyeti" şeklinde adlandırılmıştır. Bu yönüyle vakıflar İslam medeniyetinin teşekkülü ve yaşatılması açısından önemli kurumlar olarak ön plana çıkmaktadırlar.¹⁶

Vakıfların dini, ekonomik, eğitim, sosyal yardım, siyaset gibi toplumsal yapıyı ilgilendiren pek çok alanda işlevleri mevcuttur. İşlevsel anlamdaki bu genel etkileriyle toplumsal kurumların hemen hemen hepsiyle de ilişkilerinin olduğunu söylemek mümkündür.¹⁷

Bu bağlamda vakıfların işlevleri şu şekilde sıralanabilir;¹⁸

Dini alandaki işlevleri; cami ve mescit gibi ibadethanelerin inşasında ve ihtiyaçlarının karşılanmasında vakıflar temel işleve sahiptir. Ayrıca dini kurumlardan olan tekkeler içinde vakıflar tahsis edilmiştir.

Eğitim alanındaki işlevleri; İslam eğitim hayatında önemli kurumlar olan medreselerin ve mekteplerin bakım ve onarımı, öğrencilerin ihtiyaçlarının karşılanması bu amaçlarla kurulan vakıfların görevidir.

Ekonomik alanda işlevleri; vakıf arazilerinin işletilmesi, buralardan alınan öşür ve vergilerin toplanması, vakıflarda çalışanların maaşlarının karşılanması, vakıf arazilerinin kiraya verilip gelir elde edilmesi gibi konular ekonomik faaliyetlerdir. Ayrıca para vakıfları da ekonomik anlamda işlevlere sahip vakıflardır.

Sosyal yardım alanındaki işlevleri; imaret, zaviye, şifahane gibi halkın genel ihtiyaçlarını karşılamak adına kurulan müesseselerin ihtiyaçlarının karşılanması bakım ve onarımının gerçekleştirilmesi için vakıflar kurulmuştur. Bu vakıflar ihtiyaç sahiplerinin beklentilerine cevap verme konusunda önemli işlevler üstlenmişlerdir.

Siyasi anlamda işlevleri; sultan ve vezir gibi yöneticilerin halkın ihtiyaçlarını karşılamak adına oluşturdukları vakıflar sayesinde otorite ile halk arasında ilişki yumuşamış, toplumsal barışın sağlanmasına katkı sunulmuştur.

Şehircilik alanında işlevleri; şehrin sokaklarının bakımı, onarımı, temizliği, mahallelerde bulunan çeşme, kar sebili gibi yapıların hizmetlerinin devam ettirilmesi,

Yayınevi, 1985), 4/284.

¹⁶ Ziya Kazıcı, *Osmanlı'da Vakıf Medeniyeti* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2014), 60-72

¹⁷ Mehmet Ali Kirman, "Vakıf", *Din Sosyolojisi Sözlüğü* (Adana: Karahan Yayın Evi, 2016), 330.

¹⁸ Mehmet Doğan, "Vakıf Medeniyetimize Sosyal Siyaset ve Sosyoloji Açısından Bir Yaklaşım". *Istanbul Journal of Sociological Studies* 0 / 34 (Eylül 2011):13-15.

afetlerde meydana gelen zararların giderilmesi gibi işlevlerin yerine getirilmesi amacıyla avarız vakıfları kurulmuştur. Bu vakıflar belediyeçilik kurumunun ortaya çıkmadığı dönemlerde belediyelere ait hizmetleri yerine getirmişlerdir. Bu kurumun teşekkülü ile beraber işlevlerini belediyeler üstlenmişlerdir.

Vakıfların bu olumlu işlevlerinin yanında zaman içinde toplumsal açıdan ortaya çıkan bazı olumsuz durumlarından bahsedilmiş ve bu kurumlar eleştirilmiştir. Tanzimat'la beraber vakıfların batılı kurum yapısına uymadıkları, işlevlerini tam yerine getiremedikleri ve köhneleştikleri iddia edilerek kapatılmalarına yönelik kamuoyu oluşturulmaya çalışılmıştır.

Köprülü vakfa yapılan itirazların ahlaki ve iktisadi olmak üzere iki açıdan olduğunu söylemektedir. Ahlaki açıdan itiraz vakıfların özel teşebbüs ruhunu yok edip insanları tembelleğe sürüklediği iddiasına dayanmaktadır. İktisadi temelli itirazın dayanağı ise vakıf mallarının ekonomik sistem içinde tedavülü mümkün olmadığı için gelir elde etmek mümkün olmamakta ve bu durumda milli ekonomiye zarar vermektedir yönündedir.¹⁹ Köprülü bu eleştirilere karşı sosyolojik metottan hareket ederek şu cevabı vermektedir;

“Vakıf müessesesi, dinî ve hukukî bütün müesseseler gibi, içinde inkişaf ettiği cemiyetin maddî ve manevî şartlarına uygun olarak ve cemiyetin umûmî hayatıyla ahengini muhafaza ederek uzun bir tekâmül geçirmiştir. Onun inkişaf ve inhitat devirleri, kendisini çerçevesi içtimaî muhitin inkişaf ve inhitatıyla tamamen muvazi gitmiştir. İslâm medeniyetinin yüksek devirlerinde, bu müessese de âinî-ljayrî vazifelerini muvaffakiyetle yapmış, İslâm kavimlerinin siyâsî ve iktisadî gerileyişi onu da geriletmiş, soysuzlaştırmıştır.”²⁰

Her ne kadar vakıflar temel kurumlar arasında olmayan tali kurumlardan birisi olsa da kurumların tanımı, işlev ve özellikleri dikkate alındığında kurumların pek çok niteliğini üzerlerinde taşıdığını söylemek mümkündür. Kurumların tanımında geçen bireylerin ihtiyaçlarını karşılamak ve rol ilişkileri ile ilgili vurgu genel anlamda vakfın tanımıyla da örtüşen konulardır. Bunun yanında gruplar arası iş birliği oluşturma, toplumsal dayanışmayı geliştirme, bireysel özellikleri destekleme, istikrarlı ortam sağlama gibi kurumların toplumsal işlevleri yine vakıfların işlevleriyle benzerlik göstermektedir.

3. Amasya ve Vakıflar

Alpaslan'ın Malazgirt zaferinden sonra Türklerin hakimiyeti altına giren Amasya Anadolu Türk tarihi açısından önemli bir şehir olmuştur. Dânişmendliler ve Selçuklular döneminde önemli devlet adamları tarafından yönetilen şehir Türk-İslam medeniyetinin Anadolu'daki önemli ilim ve kültür merkezlerinden biri haline gelmiştir. Özellikle Anadolu Selçukluları döneminde şehirde pek çok ilmî ve hayrî kurumlar oluşturulmuş bunların yaşatılması için vakıflar tesis edilmiştir. Aynı durum

¹⁹ M. Fuat Köprülü, *İslam ve Türk Hukuk tarihi Araştırmaları ve Vakıf Müessesesi* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 1983), 391.

²⁰ Köprülü, *İslam ve Türk Hukuk tarihi Araştırmaları ve Vakıf Müessesesi*, 403.

Moğol Eratnalılar hakimiyeti döneminde de devam etmiş şehrin kültür ve ilmî hayatına katkı sağlayan kurumlar inşa edilmiştir.²¹

Amasya Türklerin hakimiyetindeki en parlak dönemine Osmanlılar hakimiyetinde ulaşmıştır. Yıldırım Bayezid döneminde Osmanlı hakimiyetine giren şehir bulunduğu jeo-politik konumu nedeniyle idari merkez olarak seçilmiş, ülkenin doğudaki en önemli üstü haline gelmiştir. Osmanlı'nın devlet yönetimi tecrübesi kazanmaları amacıyla şehzadeleri sancaklara gönderme uygulaması neticesinde şehirde pek çok şehzade valilik yapmış devlet yönetme tecrübesini bu şehirde kazanmışlardır. Sancaklardaki her bir şehzade valilik yaparken aynı zamanda kendi idari, kültürel ve ilmî muhitini oluşturmuş, böylece etraflarında pek çok idareci, ilim adamı ve sanatçı toplamışlardır. Aslında şehzadeler valilik yaptıkları şehirlerde küçük bir payitaht merkezi oluşturmuşlar; ileride tahta oturunca kendi kadrolarının çekirdeğini buralarda şekillendirmişlerdir. Böyle bir uygulama sancak merkezlerinin toplumsal hayatını zenginleştirmiş kültür, sanat, siyasi anlamda bir merkez haline gelmelerine yol açmıştır.²²

Aralarında Çelebi Mehmed, II. Murad, Fâtih, II. Bayezid gibi daha sonra saltanatın başına geçecek olanların da bulunduğu pek çok şehzade Amasya'da valilik yapmıştır. Bu durum şehrin toplumsal kimliğini önemli şekilde etkiledi ve taşradaki diğer şehirlerde ayrışmasına neden oldu. Özellikle yirmi yedi yıl şehrin valiliğini yapan II. Bayezid döneminde burada bulunan yöneticiler eliyle büyük imar faaliyetleri gerçekleştirildi. Camiler, medreseler, mektepler imarethaneler gibi toplumsal hayat açısından önemli pek çok kurum inşa edilerek bunların yaşatılması için vakıflar ihdas edildi. Selçuklular, Eratnalılar ve Osmanlılar döneminde oluşturulan toplumsal kurumların yaşatılması için oluşturulan vakıflar Amasya şehrinin vakıf kültürü açısından zenginleşmesine neden olmuştur.²³

Şer'iyeye Sicil defterleri kadılar tarafından tutulan mahkeme kayıtları olup tutuldukları dönemin toplumsal hayatıyla ilgili bilgiler veren önemli tarihi vesikalardır.²⁴ Toplumsal hayatın kolaylaştırılması adına tesis edilen vakıf kurumlarıyla ilgili bazı bilgilere bu defterler aracılığıyla ulaşmak mümkündür.²⁵ Vakıfları denetleme yetkisine sahip olan kadılar denetledikleri vakıfların muhasebe kayıtlarını Şer'iyeye Sicil defterlerine işleyerek kayıt altına almışlardır. Muhasebe kayıtlarında vakfın mütevellisi, gelir kaynakları, harcama yapılan kalemlere yer verilmiştir. Harcama yapılan yerler vakfın hangi işlev için kurulduğu bilgisini vermesi

²¹ Abdizâde Hüseyin Hüsameddin, *Amasya Tarihi*, haz. Ali Yılmaz, Mehmet Akkuş (Ankara: Amasya Belediyesi Kültür Yayınları, 1986), 207.

²² İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi* (Ankara: Türk tarih Kurumu Yayınları, 1982), 489.

²³ Abdizade, *Amasya Tarihi* 209.

²⁴ Ahmet Akgündüz, *Şer'iyeye Sicilleri I* (İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları, 1988), 12,13.

²⁵ *Başbakanlık Osmanlı Arşivi Rehberi*, haz. İskender Türe, Salim Kaynar (İstanbul: Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, 2017), 155.

açısından önem arz etmektedir. İçlerinde bu tür bilgileri barındıran defterler vakıflarla ilgili önemli tarihi belge olma niteliğindedirler.²⁶

Amasya Şer'iyeye Sicil defterleri içerisinde bulunan başka bazı defterlerde vakıflarla ilgili muhasebe kayıtları bulunuyor olsa da en geniş vakıf muhasebe kayıtlarının olduğu defter H. 1254 (M.1838 ve 1839) tarihli 76. Şer'iyeye Sicil defteridir. Toplumsal kurum olarak işlevleri açısından Amasya vakıfları hakkında bilgi verilecek olan bu çalışmada zengin içeriği nedeniyle bu defter kaynak olarak seçilmiş ve incelenmiştir. Bu defterde H. 1251, 1252, 1253, 1254 senelerinin vakıf muhasebe kayıtları mevcuttur. Farklı senelerin muhasebelerini içermesi nedeniyle defterde aynı vakfa ait birkaç kayıt mevcut olduğundan vakıf isim olarak da tekraren geçmektedir. Çalışmanın amacı bu defterde bulunan Amasya vakıflarını ve işlevlerini ortaya koymak olduğu için vakfın tek bir muhasebe kaydı dikkate alınmış ve hakkında bilgi verilmiştir.

4. İşlevlerine Göre Amasya Vakıfları

Bu bölümde Amasya vakıfları dini kurumlar, eğitim kurumları, tasavvufi kurumlar (tekke, türbe ve zaviye), sosyal işlevleri olan kurumlar başlıkları altında tasnif edilerek ele alınacaktır.

4.1. İbadet Amaçlı Kurumlar (Camiler ve Mescitler)

Camiler ve mescitler İslam'ın ilk dönemlerinde çeşitli işlevlere sahip olan mekanlar olmalarına rağmen daha sonraları farklı kurumların teşekkülü ile sadece ibadet etme maksatlı inşa edilen kurumlar haline gelmişlerdir. İlk dönemlerde mescit şeklinde isimlendirilseler de özellikle Osmanlı kültüründe cami büyük, mescit de daha küçük ibadet yerlerine verilen ad olmuştur. Banileri tarafından bakım, onarım ve görevlilerinin maaşı için gelirler tahsis edildiği için vakıf kültürü açısından en çok vakfın teşekkül ettirildiği kurumlar ibadethaneler için tesis edilmiş vakıflardır.²⁷ Bu dönemde Amasya şehir merkezinde bulunan ibadethanelerin bakım, onarım ve diğer ihtiyaçlarının karşılanması için kurulmuş ve aktif olarak hizmet veren yirmi bir vakıf vardır.

Pir Mehmet Çelebi bin Süleyman Vakfı (Pir Mehmet Camii Vakfı): Vakıf 530 kuruş gelire sahip olup camimin tamir ve levazımat ihtiyacı, imam ve müezzin maaşlarının ödenmesi gibi işlevleri yerine getirmek için harcanmıştır.²⁸

Pazar-ı Süfla Camii (Aşağı Pazar) Vakfı: Vakfın mütevellileri cami imamı el-Hac Muhammed Emin ve hatip Ahmet Rıfat'tır. Vakfın bu dönemdeki gelirleri 835 kuruştur. Bu gelir imam, müezzin, hatip, meşihat görevlilerinin maaşları, vakfın sahip olduğu bağın bakımı, çeşmenin tamiri, caminin teşrifatı, lazım olan yağın temini için

²⁶ Yunus Uğur, "Şer'iyeye Sicilleri" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 39/9.

²⁷ Ziya Kazıcı, *Osmanlı'da Vakıf Medeniyeti*, 142-143.

²⁸ Amasya Sancağı Şer'iyeye Sicil Defteri (1254), Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi MŞH.ŞSC.d. 456/76. 1b.

kullanılmıştır. Ayrıca Muhammediyye-hân (Yazıcıoğlu Mehmed Efendi'nin (ö. 855/1451) Osmanlı dinî-tasavvufî kültürünün oluşmasına katkıda bulunan manzum eseri.) ve devr-hânlar (devamlı Kur'an okuyan) içinde vakıf gelirinden ödeme yapılmıştır.²⁹

Mustafa Bey bin Yörgüç Paşa Vakfı: Vakfın mütevellisi, vâkıfın evladından Ali Bey olup geliri 7180 kuruştur. Vakıf cami ve imaretin ihtiyaçlarının karşılanması için kurulmuştur. Vakıf cami ve imaretin odun, balmumu, yağ mumu gibi ihtiyaçlarını karşılamaktadır.³⁰

Kilari Süleyman Ağa Camii Vakfı: Haremeyn-i Şerifeyn vakfı olan vakfın mütevellisi Ahmet izzet, geliri ise 2392 kuruştur. Vakıf gelirlerinin beşte biri mütevellî ücreti olarak verilmiştir. Bundan başka gelirler imamet, müezzinlik, hitabet, cibâyet (vakfın gelirini toplamak, tahsildarlık) ve vakıf mallarının tamirine harcanmıştır.³¹

Yörgüç Paşa Vakfı: Mütevellisi Ali bin Abdullah Bey'dir. Geliri 24867 kuruştur. Gelirlerinin bir kısmı daha önceden var olan borçlar için harcanmıştır. Vakıf gelirlerinden akça olarak cami görevlilerinin (ehl-i mürtezika) istihkakı ödenmiştir. Bunun yanında imaretin ihtiyacı olan odun alımı yapılmıştır. Ayrıca Tokat'ta bulunan hamam, vakfa bağlı olan vakfiyyeler ve camiye yakın bir yerde bulunan ev de tamir edilmiştir. Yine caminin avlusunda buluna şadırvan ve yakınında bulunan hamama yeşil ırmaktan su taşıyan dolabının tamirlerine vakıf gelirlerinden harcama yapılmıştır. Bunun yanı sıra vakfa ait olan, şehirde Kapan Hanı diye bilinen hanın tamiri de yapılmıştır.³²

Bülbül Hatun Vakfı: Haremeyn-i Şerifeyn olan vakfın mütevellisi Ahmet bey olup, geliri 5692 kuruştur. Vakıf gelirlerinden yapılan harcamalar ise şunlardır: Mutat Haremeyn-i Şerifeyn ödemesi, Ladik'teki cami için aydınlatma malzemesi masrafları, cami-i şerife hasır, Amasya'daki cami-i şerife levazımat alınması, Ladik'teki caminin avlusundaki çeşmenin tamiri ve çevresinde bulunan hamamın külhanının ve su yollarının tamiri, Amasya'da bulunan caminin avlusundaki mektebin tamiri, Amasya'daki hamamın tamiri ve ehl-i mürtezikanın istihkakı.³³

Sultan Bayezid-i Veli Cami ve İmareti Vakfı: Haremeyn-i Şerifeyn vakfı olan vakfın mütevellisi Muhammet Esad Beydir. Vakfın gelirinden caminin ve imaretin aydınlatma giderleri için harcamalar yapılmıştır. İmarette kullanılmak üzere pirinç yulaf, buğday, bal, nohut, et, tuz, ekmek gibi gıda ve yakacak satın alınmıştır. Cami ve Osman Bey türbelerinin çerçevesinin onarımı ve cam alımı harcaması yapılmıştır. Cami, medrese ve mektebe gerekli olan kâğıt satın alımı yapılmıştır. Minare, Osman Bey türbesi, şadırvan, avlu, medrese, mektep, kurşunlar, su dolabı, imaretin ekmek pişirme fırını tamir edilmiştir. Caminin yüz yirmi adet halısı ve kilimi yıkanmıştır.

²⁹ Amasya Sancağı Şer'îye Sicil Defteri. (1254) 2a.

³⁰ Amasya Sancağı Şer'îye Sicil Defteri.(1254) 2a.

³¹ Amasya Sancağı Şer'îye Sicil Defteri.(1254) 6a.

³² Amasya Sancağı Şer'îye Sicil Defteri.(1254) 6b.

³³ Amasya Sancağı Şer'îye Sicil Defteri.(1254) 7a.

İmaretin şeyhinin maaşı, müteveli maaşı vakıf gelirlerinden ödenmiştir. Masarılı mutadiyye adı altında müezzinlere ve suhteyeye (medrese talebelerine) verilmek üzere baklava masrafından da bahsedilmektedir.³⁴

Kayalı Mescidi Vakfı: Vakfın geliri 495 kuruş olup, imamet vazifesinde olan görevlilerin maaşı için harcanmıştır.³⁵

Yakup paşa Camii Vakfı: Mütevellisi Mustafa Efendi olup, geliri 3885 kuruştur. Vakfın gelirleri caminin değişik ihtiyaçları ve vakıf görevlilerinin maaşları ve ücretleri için harcanmıştır.³⁶

Abdullah Paşa Vakfı: Vakıf sahibi Abdullah Paşa'nın sofular mahallesinde cami, caminin yakınında medrese odaları ve cami avlusunda beş musluklu çeşme hayratı mevcuttur. Vakfın 7386 kuruş geliri olup bu gelirden vakıf görevlilerinin, müderrisin ve mütevellinin maaşları; imamın, müezzinin, hatibin, kitabetin ve devirhanın ücretleri ödenmiştir. Caminin aydınlatması için malzemeler alınması, hasır satın alınması, pencere, çerçeve ve camların tamiri, kilimlerin temizlenmesi, cami avlusundaki çeşmenin su yollarının temizlenmesi, caminin bazı ihtiyaçlarının karşılanması, kiremit ve kurşun alınması, vakıf arazilerindeki mahsulatin taşınması gibi harcamalar vakfın yaptığı diğer harcamalardır.³⁷

Havace Sultan Vakfı: Vakfın mütevellileri Ali, Mehmet ve Mahmut adlı kişiler olup, geliri 1620 kuruştur. Vakıf gelirinden Vermiş köyünde bulunan caminin çatısı tamir edilmiş, kiremit masrafı ödenmiş, yakındaki çeşmenin onarımı yapılmıştır. Ayrıca Muharrem ayında aşure dağıtım da yapılmıştır. Yine vakfın müteveli, caminin imamet, kitabet, hitabet, tabaklık, imaret şeyhliği, nezaret, zâviyedârlık, cibâyet ücretleri de gelirlerden ödenmiştir.³⁸

Hızır Paşa Vakfı: 18847 kuruş olan vakfın gelirinden caminin aydınlatılması, hasır alımı, pencere ve çatı tamiri, şadırvan tamiri, su yolu tamiri, helaların tamiri, dükkân tamiri, vakfın imareti harap ve metruk olduğu için şehrin başka yerlerindeki ilim talebelerine ödemeler, vakfın medresesinde mevcut vazifeyi uluma ödemelerine harcama yapılmıştır. Ayrıca vakıf gelirlerinden müderrislik, müezzinlik, cibâyet, kitabet, devirhevanlık, firaşlık, kilercilik, imaret aşçılığı, hammaliyelik, âbkeş (su temin eden), cüzhevanlık (Kur'an-ı Kerîm okuma görevi), imaretin cenazeliği gibi görevler için ödemeler yapılmıştır. 1251.³⁹

Hızır Paşazâde Mehmet Paşa Vakfı: Vakfın geliri 16494 kuruş olup aydınlatma için yağ alımı, süpürge ve hasır alımı, su yollarının ve şadırvanın tamiri, caminin pencerelerinin ve çatısının tamiri, talebeyi uluma ödeme harcamaları yapılmıştır. İmamet, hitabet, cüzhevanlık, imaret aşçılığı, cibâyet, kilercilik, kendüm

³⁴ Amasya Sancağı Şer'îye Sicil Defteri.(1254) 7b.

³⁵ Amasya Sancağı Şer'îye Sicil Defteri.(1254) 8b.

³⁶ Amasya Sancağı Şer'îye Sicil Defteri.(1254) 8b.

³⁷ Amasya Sancağı Şer'îye Sicil Defteri.(1254) 12a.

³⁸ Amasya Sancağı Şer'îye Sicil Defteri (1254) 15a.

³⁹ Amasya Sancağı Şer'îye Sicil Defteri (1254) 15b-16a.

(gendüm) kub (değirmencilik), nektâcı (nekkad), nezaret, tabaklık, müezzinlik, firaşlık, çerağdarlık, müderrislik, şeyh-i imaret, devirhevanlık, katiplik görevleri içinde vakıf gelirlerinden ödeme yapılmıştır.⁴⁰

Merhum Emir Divettar Paşa Kızı Ehli Hatun ve Seyyid Yahya Vakfı: Vakfın geliri 3265 kuruştur. Vakıf gelirlerinden nezaret, cüzhevanlık, firaşlık, mütemadiyyat, imamet, türbehevanlık, hitabet, devirhevanlık, kitabet, noktacılık, cibâyet gibi görevliler için ödeme yapılmıştır. Ayrıca vakfın zaviyesinin, caminin, türbenin ve hanın tavanlarının tamir masrafı, Ehli Hatun'un ruhu için senede bir defa fakirlere dağıtılmak üzere pişirilen helvanın masrafı gelirlerden ödenmiştir.⁴¹

Torumtay bin Abdussamed Bey Vakfı: Vakfın geliri 15117 kuruştur. Nezaret, cüzhevanlık, firaşlık, mütemadiyyat, imamet, türbehevanlık, hitabet, devrhevanlık, kitabet, noktacılık, cibâyet gibi görevlilerin ücretleri vakıf gelirlerinden ödenmiştir. Caminin aydınlatma gideri ve tavan ve duvar tamiratının masrafları için de harcama yapılmıştır.⁴²

Yakup Paşa Vakfı: Vakfın mütevellisi Mustafa Efendi'dir. Vakfın gelirlerinden cami ve medresenin aydınlatma masrafı, bazı gerekli tamirat, minberinin ve iç tavanının tamiri giderleri ödenmiştir. Bunu yanında vakfın meşihat, nezaret, imamet, müezzinlik, devrhevanlık, cüzhevanlık, cibâyet, çerağlık, kitabet ve firaşlık gibi hizmetleri için de görevlilere ödemeler yapılmıştır.⁴³

Hacı İsa Vakfı: Vakfın geliri 1225 kuruş olup, Acem Ali Mescidi'nin tamir masraflarının yanında imamet ve müezzinlik ücretleri de vakıf gelirinden ödenmiştir.⁴⁴

Ahi Sadettin Mescidi Vakfı: Vakfın mutasarrıfı Osman bin Mehmet olup, geliri 440 kuruştur. Vakıf gelirleri mescidin görevli ücretlerinin ödenmesi için harcanmıştır.⁴⁵

Bayram Paşa Vakfı: Mütevellisi Seyyid olan vakfın geliri 10345 kuruştur. Vakfın gelirleri kalede mevcut olan cami ve Kurşunlu Camii'nin masrafları için harcanmıştır. Vakfın mütevellilik, firaşlık, devirhevanlık, hitabet, imamet, müezzinlik, cüzhevanlık görevlerinin ücretleri de bu gelirden ödenmiştir.⁴⁶

Hacı Hamza bin Hacı İsa Vakfı: Vakfın geliri 2065 kuruştur. Vakfın mevcut bir mescidi olup gelirleri mütevellilik ve imamlık ücretleri için harcanmıştır.⁴⁷

⁴⁰ Amasya Sancağı Şer'îye Sicil Defteri (1254) 16b-17a.

⁴¹ Amasya Sancağı Şer'îye Sicil Defteri (1254) 17a-17b.

⁴² Amasya Sancağı Şer'îye Sicil Defteri (1254) 18b-19a.

⁴³ Amasya Sancağı Şer'îye Sicil Defteri (1254) 21a.

⁴⁴ Amasya Sancağı Şer'îye Sicil Defteri (1254) 22b.

⁴⁵ Amasya Sancağı Şer'îye Sicil Defteri (1254) 23b.

⁴⁶ Amasya Sancağı Şer'îye Sicil Defteri (1254) 24a.

⁴⁷ Amasya Sancağı Şer'îye Sicil Defteri (1254) 31a.

İyas Ağa Camii ve Medresesi Vakfı: Vakfın mütevellileri Şerif Mehmet, Seyyid Ahmet b. Abdullah'tır. Geliri 1856 kuruştur. Vakfın gelirlerinden Şamlar Mahallesi'nde bulunan caminin aydınlatma masrafları, kubbe tamiri ve içinde yapılan bazı tamirat için harcama yapılmıştır. Ayrıca vakfa ait Kumacık Hamamı'nın ve hamama nehirden su alan dolabın ve medresesinin tamir masrafları da vakıf gelirinden ödenmiştir. Vakfın mütevellilik, camimin imamlık, müezzinlik, mektebin sıbyan muallimliği ve halifesıbyanlık, firaşlık, kandilcilik görevli ücretleri de vakıf gelirlerinden ödenmiştir. Vakıf Amasya'da bulunan medrese öğrencilerine mutak olarak ödemeler yapmıştır.⁴⁸

4.2. Eğitim ve Öğretim Vakıfları

Bu vakıflar toplumun eğitim ihtiyacını karşılayan medrese, mektep, sıbyan okulu gibi kurumların inşası ve yaşatılması için teşekkül ettirilmiştir.⁴⁹ Amasya şehri Selçuklu ve Osmanlı devletleri döneminde kurulan medreseleri ile tanınmıştır. Hatta şehre gelen seyyahlardan Georges Perrot medreselerin çokluğu ve şehir nüfusunun üçte biri oranında öğrencilerden oluşması nedeniyle Amasya'ya Anadolu'nun Oxford'u yakıştırmasını yapmıştır.⁵⁰

Yukarıda geçen cami vakıflarından Yörgüç Paşa Camii Şerifi Vakfı, Sultan Bayezid-i Veli Cami ve İmareti Vakfı, Abdullah Paşa Vakfı, Hızır Paşa Vakfı; Hızır Paşazâde Mehmet Paşa Vakfı, Torumtay bin Abdussamed Bey Vakfı, İlyas Ağa Camii ve Medresesi Vakfı bünyelerinde medrese ve mektep barındıran eğitim işlevli vakıflardır. Bu vakıflardan bahsedilirken gelirlerinden ve işlevlerinden de bahsedilmiştir. Burada ayriyeten zikredilmemiştir.

Dâr-ül Hadis Medresesi Vakfı; vakfı hayır sahiplerinden Hacı Osman kurmuştur. Mutasarrıfları Hafız Ali, Muhammed Arif ve Ahmet Reşit beylerdir. Vakfın 2255 kuruş gelirinin büyük bir kısmı maaş giderleri olarak harcanmıştır.⁵¹

Hızır Paşa Camii İçindeki Mektebin Vakfı; Vakfın geliri 300 kuruş olup geliri muallim-i sabiye maaş olarak verilmiştir.⁵²

Uğrâkıyye (Doğrâkiye)⁵³ Medresesi Vakfı: Vakfın geliri 915 kuruş olup müderrisi Seyyid Muhammed bin Ali'dir. Vakıf gelirleri vakfın sahip olduğu bağın tamirata ve müderris maaşı için harcanmıştır.⁵⁴

Acem Ali Mahallesinde Muallimhâne Vakfı: Vakıf Acem Ali mahallesinde hayır sahiplerinin Kur'an-ı Kerim ve tecvit öğretilmesi şartıyla inşa ettikleri

⁴⁸ Amasya Sancağı Şer'îye Sicil Defteri (1254) 39a-39b.

⁴⁹ Heyet, Bir Medeniyetin İz Düşünü Vakıflar, (Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2014), 238,239.

⁵⁰ Ali Tuzcu, *Seyahatnamelerde Amasya* (Amasya: Amasya Belediyesi Kültür Yayınları, 2017), 477.

⁵¹ Amasya Sancağı Şer'îye Sicil Defteri (1254) 17b.

⁵² Amasya Sancağı Şer'îye Sicil Defteri (1254) 31b.

⁵³ Abdizâde Hüseyin Hüsamettin, *Amasya Tarihi*, 235,236.

⁵⁴ Amasya Sancağı Şer'îye Sicil Defteri (1254) 48a.

muallimhâneye aittir. Mutasarrıfı Seyyid Muhammed Arif bin Ahmet olup geliri 995 kuruştur. Vakıf gelirleri görevini hakkıyla yapan, merhamet ve şefkat sahibi muallimhâne görevlisinin maaşı için harcanmıştır.⁵⁵

Kale Muallimhânesi Vakfı: Vakfın mutasarrıfları Ömer Halife ve Ahmet halife adlı kişiler olup yıllık geliri 450 kuruştur. Ayrıca vakfın Çorum'da Kemal Paşa Muallimhânesi mevcuttur. Gelirler buralarda bulunan görevlilerin maaşlarının ödenmesi için harcanmıştır.⁵⁶

Hilafet Gazi Medresesi Vakfı: Vakıf mütevellisi Seyyid Ali Halife bin Mustafa olup geliri 4852 kuruştur. Vakıf gelirlerinden mütevellinin, müderrislerin ve muidin ücretleri ödenmiştir. Ayrıca medresenin ve vakfın yakınındaki hanenin tamiri içinde harcama yapılmıştır.⁵⁷

Seyyid Hafız Abdüllatif Kütüphanesi Vakfı: Kütüphane Sultan Bayezid Han Camiinin yakınında olup, hafızı kütüpleri (kütüphane görevlisi) Muhammed ve Seyyid Muhammed Hilmi halifelidir. Vakfın 120 kuruştan ibaret olan gelirleri vakfa ait olan bir eski dükkânın tamirine ve hâfız-ı kütüplerin maaşlarına harcanmıştır.⁵⁸

4.3. Tasavvufi Vakıflar

Bu başlık altında tasavvuf düşüncesinin ortaya çıkardığı kurumlar olan tekke ve zaviye vakıfları ele alınacaktır. Bunun yanında türbeler de çoğunlukla tasavvuf büyüklerinin defnedildiği mekanlar olduğu için buralar için oluşturulan vakıfları da tasavvufi vakıflar başlığı altında incelemek mümkündür. Tasavvuf düşüncesi tekkelerde şekillenmiş, bu düşünceye dayalı eğitim metotları bu müesseselerde halka öğretilmiş ve insanlar buralardan terbiye alarak kendilerini manevi anlamda geliştirmişlerdir. Bu manevi eğitimin yanında tekkeler spor, sanat, edebiyat gibi toplumsal hayatın değişik alanlarında eğitimlerin verildiği yerlerde olmuşlardır.⁵⁹ Müslüman toplum açısından önemli işlevlere sahip olan tekke ve zaviyelerin yaşatılmasına özen gösterilmiş ve bunun için vakıflar tesis edilmiştir. Tasavvuf önderlerine ait kabirlerin bulunduğu yerlerin etrafına tekkeler ve zaviyeler inşa edildiği için türbe vakıflarını da tekke ve zaviye vakıflarıyla beraber ele almak uygun olacaktır.

Mevlevihane Sultan Alaaddin Vakfı: Vakfın mütevellisi Muhammed Efendi olup geliri 1680 kuruştur. Vakıf gelirlerinin büyük kısmı fakirler için çıkarılan yemeğin harcamalarına gitmektedir.⁶⁰

Seydi Vakfı: Vakfın mütevellileri Seyyid Halil ve Seyyid İbrahim olup geliri 6680 kuruştur. Amasya'da vakfa ait bir türbe mevcuttur. Vakıf gelirlerinden bu

⁵⁵ Amasya Sancağı Şer'îye Sicil Defteri (1254) 60a.

⁵⁶ Amasya Sancağı Şer'îye Sicil Defteri (1254) 61b.

⁵⁷ Amasya Sancağı Şer'îye Sicil Defteri (1254) 77a.

⁵⁸ Amasya Sancağı Şer'îye Sicil Defteri (1254) 79a.

⁵⁹ Mustafa Kara, *Din Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler* (İstanbul: Dergah Yayınları, 1977), 49,50.

⁶⁰ Amasya Sancağı Şer'îye Sicil Defteri (1254) 1b.

türbenin tamiri için harcama yapmıştır. Ayrıca vakfın mütevellilik, cüzhevanlık görevleri için de vakıf gelirlerinden ödeme yapılmıştır.⁶¹

Havace Sultan Türbesi Vakfı: Amasya içinde merhum Havace Sultan'a ait bir türbe mevcuttur. Bu vakfın gelir ve giderleri ile ilgili cami vakıfları bölümünde bilgi verilmiştir.⁶²

Sultan Türbesi Vakfı: Vakfın mütevellileri Seyyid Ali ve Ahmet olup gelirleri 295 kuruştur. Amasya içinde bir türbesi mevcut olup gelirler buradaki görevlilerin ücreti için harcanmıştır.⁶³

Hacı Hamza bin Hacı İsa Türbesi Vakfı: Vakfın mütevellisi Seyyid Mustafa ve kardeşleri Şerife Zarife, Şerife Fatıma ve Ayşe'dir. Vakfın türbesi ve zaviyesi mevcut olmadığından 2360 kuruş olan geliri dört mütevelliyeye verilmiştir.⁶⁴

Ahi Darphaneci Zaviyesi Vakfı: Geliri 3170 kuruş olan vakfın mütevellisi ve zaviyedarı Abdulfettah halifedir. Türbesi mevcut olmayıp zaviyesi mevcuttur. Vakıf gelirlerinin bir kısmı zaviyenin tamiri için harcanmıştır. Zaviyede ihtiyaç sahiplerine yemek verilmektedir. Gelirlerden imamlık, mütevellilik ve meşihatlık ücretleri ödenmektedir.⁶⁵

Pir İlyas Türbesi Vakfı: Vakfın mütevellisi Seyyid Ömer bin Muhammed olup geliri 2110 kuruştur. Vakfın gelirlerinin bir kısmı türbenin müteveli maaşının ödenmesi için kullanılmıştır. Ayrıca vakfın türbedarlık, imamlık, bevvablık, bekçilik, cüzhanlık gibi görevleri için de ödeme yapılmıştır.⁶⁶

Ahi Sadettin ve Ahi Fahrettin Zaviyesi Vakfı: Vakfın türbedarları Seyyid Ahmet ve Havva Hatun olup geliri 1245 kuruştur. Vakıf Gelirleri türbedarların ve mütevellinin ücretleri için harcanmıştır.⁶⁷

Selamet Hatun Ya Vedud Zaviyesi Vakfı: Vakfın mütevellisi ve zaviyedarı Mustafa Efendi olup geliri 1777 kuruştur. Vakfın gelirlerinin bir kısmı müteveli ve zaviyedar görevleri için ödenmiştir. Ayrıca vakfın şartı olan yemek verme işi içinde harcamalar yapılmıştır.⁶⁸

Türbe-i Şerif Merhume Sultan Vakfı: Vakfın mütevellileri Seyyid Ali, seyyid Muhammet, Muhammet bin Osman ve Osman bin Ahmet'tir. 437 kuruş olan vakıf gelirinden mütevellilerin ücreti ve türbenin masrafları ödenmiştir.⁶⁹

⁶¹ Amasya Sancağı Şer'îye Sicil Defteri (1254) 13b.

⁶² Amasya Sancağı Şer'îye Sicil Defteri (1254) 15a.

⁶³ Amasya Sancağı Şer'îye Sicil Defteri (1254) 20b.

⁶⁴ Amasya Sancağı Şer'îye Sicil Defteri (1254) 26b.

⁶⁵ Amasya Sancağı Şer'îye Sicil Defteri (1254) 30a.

⁶⁶ Amasya Sancağı Şer'îye Sicil Defteri (1254) 35a.

⁶⁷ Amasya Sancağı Şer'îye Sicil Defteri (1254) 41b.

⁶⁸ Amasya Sancağı Şer'îye Sicil Defteri (1254) 44b.

⁶⁹ Amasya Sancağı Şer'îye Sicil Defteri (1254) 45b.

Mahmut Bey ve Sultan Hatun Türbesi Vakfı: Vakfın mütevellisi Seyyid Mehmet bin Seyyid Mehmet olup geliri 390 kuruştur. Vakıf gelirleri zaviyedarlık görevi için ödenmiştir.⁷⁰

Fahrettin Cevheri Türbesi Vakfı: Vakfın mütevellileri Mehmet ve Seyyid Said olup geliri geçen dönemden fazlalık ile 6608 kuruştur. Vakıf gelirleri cüzhevanlık geliri için harcanmıştır.⁷¹

Şeyh Cui Zaviyesi Vakfı: Vakfın mütevellileri ve zaviyedarları Osman bin Mustafa ve Hasan bin Hüseyin'dir. Geliri 4015 kuruştur. Vakfın gelirleri zaviyedarlık ve cüzhevanlık görevlerine ve zaviyenin tamir masrafına harcanmıştır.⁷²

Şerafettin Hamza Türbesi Vakfı: Vakfın mütevellileri Muhammet Kâşif ve Ahmet İbn-i Lütfullah'tır. Vakfın mamur bir türbe binası vardır. Geliri 260 kuruş olup vakfın görevlilerinin ücreti için ödenmiştir.⁷³

Türbeyi Şerif Fahrettin Vakfı: Mütevellileri Muhammet ve Şerif adlı kimselerdir. Geliri 1685 kuruştur. Vakıf gelirleri görevlilerin ücreti ve helva pişirilmesi için kullanılmıştır.⁷⁴

Kutlu Melik Zaviyesi Vakfı: Vakfın zaviyedarı Muhammet bin Hüseyin olup geliri 212 kuruştur. Vakıf şartlarından olan yemek verme için gelirlerinden harcama yapılmıştır. Ayrıca vakıf görevlerinin ücretleri de ödenmiştir.⁷⁵

Ehli Hatun binti Emir Merhum Divittar Paşa Vakfı: Vakfın mütevellisi Şeyh Muhammet efendidir. Vakfın geliri 1000 kuruş olup türbenin ve tekkenin tamir masrafları buradan ödenmiştir. Vakfın meşrutu olan helva pişirilmesi ve yemek çıkarılması için de gelirlerden ödeme yapılmıştır. Ayrıca vakıf türbesi için tahsis edilen hizmetlere de harcamalar yapılmıştır.⁷⁶

4.3. Sosyal İşlevi Olan Vakıflar

Vakıflar sadece dini hizmetlerin yürütülmesi için oluşturulmuş kurumlar değildir. Toplumsal hayatın diğer farklı ihtiyaçlarının karşılanması ve bu alanlarda hizmet verilmesi için de vakıflar kurulmuştur. Belediyecilik anlayışının oluşmadığı dönemlerde belediyecilik hizmetlerinin yerine getirilmesi görevi ağırlıklı olarak sivil kurumlar olan vakıflar aracılığı ile yapılmaktaydı. Toplumun sağlık, su, temizlik, gibi ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik kurulan vakıflar toplumsal kurumların önemli bir yekününü oluşturuyordu. Darüşşifa, hamam, kervansaray, çeşme, su dolapları ve avarız vakıfları bu hizmetlerin karşılanması için tesis edilmiş kurumlardır.⁷⁷

⁷⁰ Amasya Sancağı Şer'îye Sicil Defteri (1254) 57b.

⁷¹ Amasya Sancağı Şer'îye Sicil Defteri (1254) 58a.

⁷² Amasya Sancağı Şer'îye Sicil Defteri (1254) 64b.

⁷³ Amasya Sancağı Şer'îye Sicil Defteri (1254) 76b.

⁷⁴ Amasya Sancağı Şer'îye Sicil Defteri (1254) 84b.

⁷⁵ Amasya Sancağı Şer'îye Sicil Defteri (1254) 92a.

⁷⁶ Amasya Sancağı Şer'îye Sicil Defteri (1254) 92a.

⁷⁷ Ziya kazıcı, *İslam Müessesleri Tarihi* (İstanbul, Kayıhan Yayınları, 1991), 200-2002.

Muhammet Ağa Vakfı: Vakıf Karatay mahallesinde yapılan çeşmenin bakım onarımı için kurulmuştur. Geliri 2100 kuruş olan vakıf çeşmeye su sağlayan su dolabının tamiri için harcama yapmıştır. Ayrıca gelirlerden vakıf yöneticilerinin hisseleri de ödenmiştir.⁷⁸

Darüşşifa Vakfı: Vakfın geliri 3485 kuruştur. Vakfın gelirlerinden mütevellilik, kilercilik, firaşlık, bevvablık, kitabet, abrizi (pislik kabı döken) gibi görevlilerin ücretleri ödenmiştir. Ayrıca darüşşifada bulunan edviye (eczacı), doktor ve doktor yardımcılarının ücretleri vakıf gelirinden karşılanmıştır.⁷⁹

El Hac Ahmet Vakfı: Vakıf Amasya'da bulunan Garabet bağlarına su çıkarmak amacıyla kurulmuş ve bunun içinde bir bağ vakfedilmiştir. Mütevellisi Seyyid Ahmet bin Muhammet olup geliri 165 kuruştur. Vakfın gelirleri bağları sulamak için kullanılan su yollarının bakım ve onarımı için kullanılmıştır. Ayrıca vakfın mütevellisinin ücreti de bu gelirlerden karşılanmıştır.⁸⁰

Bayezid Paşa mahallesinde bulunan pınarların bakım ve onarımı için vakıf: Mahallede bulunan Mucukoğlu, Arap Havace, Hacı Ahmetoğlu, Akpınar pınarlarının bakım ve onarımı için mahalle ahalisi tarafından kurulmuş ve mütevelliliğine Merzifonlu Muhammet Efendi getirilmiştir. 1762 kuruş olan gelir mahalle ahalisinden toplanan paradan ve vakfa ait bir dükkânın kirasından sağlanmıştır. Bu gelir müteveli ücretine, dükkânın bakımına, pınarların bakım ve onarımına harcanmıştır.⁸¹

Helkis Köprüsü Vakfı: Yeşilirmak üzerinde bulunan Helkis köprüsünün bakım ve onarımı için Karasenir Mahallesinde bulunan bir bağ vakfedilmiştir. Vakfın mütevellileri Muhammet Eşref, Mahmut, Abdullah, Muhammet Ali İbn-i Seyyid Muhammed adlı kimselerdir. Geliri 180 kuruş olup müteveli ücretlerinin ödenmesinin yanında köprünün bakım ve onarımı için harcanmıştır.⁸²

Yakutiye Mahallesi Vakfı: Vakıf avarız vakfı olup Yakutiye mahallesindeki bazı hayır sahipleri tarafından mahallenin ihtiyaçlarını karşılamak için kurulmuştur. Mütevellisi aynı zamanda mahalle muhtarı da olan İsmail bin Muhammet'tir. Vakfın geliri daha önceki dönemden devreden miktarla beraber 690 kuruştur. Vakfın gelirinden bir miktar mahallede bulunan hanenin tamirine harcanmıştır. Ayrıca mahallelinin bilgisi dahilinde bazı önemli işler için harcama yapılmıştır.⁸³

Rahtuvan Mehmet Paşa Halilesi Rabia Hatun Vakfı: Vakfın mütevellisi Lütfullah bin Osman'dır. Gelirlerinden müteveli ücreti ödenmiştir. Bunun yanında

⁷⁸ Amasya Sancağı Şer'îye Sicil Defteri (1254) 18a.

⁷⁹ Amasya Sancağı Şer'îye Sicil Defteri (1254) 22b.

⁸⁰ Amasya Sancağı Şer'îye Sicil Defteri (1254) 36a.

⁸¹ Amasya Sancağı Şer'îye Sicil Defteri (1254) 41a.

⁸² Amasya Sancağı Şer'îye Sicil Defteri (1254) 44a.

⁸³ Amasya Sancağı Şer'îye Sicil Defteri (1254) 46a.

vakfın hayratı olan üç çeşmenin bakım ve onarımı ile bu çeşmelere gelen suların su yolu ücretleri vakıf gelirlerinden karşılanmıştır.⁸⁴

Küklüs Çeşmesi Vakfı: Amasya'nın Kal'ayı Bala pınarının fazladan akan suyuna hayır sahibi kişiler tarafından Küklüs adlı yerde yapılan çeşmenin vakfidir. Mütevellisi Muhammet bin Abdullah'tır. Vakfın 130 kuruş geliri çeşmenin tamir için gerekli olan malzeme alımına harcanmıştır.⁸⁵

Ali Bey bin Ömer Paşa Vakfı: Vakfın mütevellisi Seyyid Abdullah Bey olup geliri 3000 kuruştur. Gelirlerinin harcadığı yerlere bakıldığında vakfın çok amaçlı işleve sahip olduğu görülmektedir. Harcama kalemleri şunlardır; Sultan Bayezid Camii'nin avlusunda bulunan yeni şadırvanının tamiri, Madenüs adıyla bilinen köprü'nün tamiri, vâkıfın hayratı olan bir adet su dolabının tamiri, kavvaflar çarşısında bulunan camide Kur'an-ı Kerim okutulması ücreti, Gürcü Osman Ağa Kızı çeşmesi tamiri, vakfa ait olan hanın tamiri, Osman Ağa Medresesi'nde müderris olanlara kira yardımı.⁸⁶

Gökmedrese Mahallesi Vakfı: Bazı hayır sahiplerinin para vererek oluşturdukları bir avarız vakfidir. Mütevellisi Yusuf bin Mehmet Halife olup geliri 2321 kuruştur. Vakıf gelirleri mahallede bulunan hanelerin tamirine, mahalledeki mektebin çeşmesinin tamirine, kar sebilinin masraflarına, Gökmedrese Camii'nin aydınlatma giderlerine, mezkûr camide sabah namazlarında Yâsin-i şerif okunmasına ve caminin imamının ücretinin ödenmesine harcanmıştır.⁸⁷

Sofizâde Mahallesindeki Dört Çeşmenin Vakfı: Vakıf para vakfı olup bu mahallede bulunan çeşmelerin bakım ve onarımı için kurulmuştur. Geliri 1363 kuruş olup çeşmelerin tamirine harcanmıştır.⁸⁸

SONUÇ

Sosyolojide kurumlar toplumun temel ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla oluşturulmuş toplumsal yapı unsurları olarak kabul edilirler. İşlevlerinin önemine göre asli ve tali olarak sınıflandırılan kurumların her birinin diğerleri ile ilişkileri gerekli ve sürekli olmaktadır. Mesela aile kurumunun din kurumuyla, siyaset kurumuyla, eğitim kurumuyla, ekonomi kurumuyla ilişkisini ve bağlantısını ayrı düşünmek mümkün değildir.

Vakıf kurumu tali bir kurum olmakla beraber diğer ana kurumlarla yoğun bir etkileşim içindedir. İlk değerlendirmede din kurumuyla ilişkisinin daha yoğun olduğu düşüncesi hâkim olsa da pratikte bakıldığında bunun ötesinde işlevlere sahip olduğu görülür. Vakıflar dini bir motivasyonla oluşturulan kurumlar olsalar da işlevlerinin zenginliği nedeniyle hemen hemen bütün asıl kurumlarla da ilişkileri vardır.

⁸⁴ Amasya Sancağı Şer'îye Sicil Defteri (1254) 54a.

⁸⁵ Amasya Sancağı Şer'îye Sicil Defteri (1254) 61b.

⁸⁶ Amasya Sancağı Şer'îye Sicil Defteri (1254) 63b.

⁸⁷ Amasya Sancağı Şer'îye Sicil Defteri (1254) 61b.

⁸⁸ Amasya Sancağı Şer'îye Sicil Defteri (1254) 95b.

Geleneksel toplumlarda eğitim kurumlarının kurulmasında ve devamının sağlanmasında önemli işlevlere sahip olmuşlardır. Yine sahip oldukları zengin maddi imkanlar sayesinde ekonominin içinde etkin aktör olarak bulunmuşlardır. Bu maddi imkanları zaman zaman siyasilerin dikkatini çekmiş bazen destek bazen de gerilim noktasında onlarla ilişki içinde olmuşlardır.

Vakıf medeniyeti diye de adlandırılan Osmanlı medeniyetinde vakıflar sadece yönetim merkezi olan İstanbul'da teşekkül ettirilmemişlerdir. Siyasi ve ekonomik imkanlar dahilinde Osmanlı coğrafyasının her yerinde vakıflar tesis edilmiş ve aktif olarak işlevlerini yerine getirmişlerdir. Taşrada kurulan bu vakıflar eğitimden sağlığa dini hayattan belediyeçiliğe toplumsal hayatın her alanında sorumluluklar üstlenmişler ve toplumun sağlıklı gelişimi için görevler üstlenmişlerdir.

Amasya Osmanlı siyasi ve kültür hayatında önemli yeri olan bir taşra şehridir. Geçmişte şehzadelerin valilik görevi yaptığı bir şehir olduğu için zengin kültürel ve toplumsal miras birikimine sahip olduğu anlaşılmaktadır. Bu zenginliğin aynı zamanda vakıf kültürüne de yansıdığını söylemek mümkündür. Çalışmada incelen H. 1254 tarihli 76 no'lu şer'iyeye sicil defteri şehirde M.1838 ve 1839 yıllarında değişik işlevlere sahip pek çok vakfın olduğunu ortaya koymaktadır. Belediyeçilik kurumunun oluşturulmadığı dönemlerde Osmanlı şehirlerinde bugün ki belediye işlevlerinin vakıflar tarafından icra edildiği bunun yanında eğitim, yardımlaşma ve dini hizmetlerin de vakıflar tarafından yerine getirildiği görülmektedir. Dini ve toplumsal hayatın her alanına dokunan kurumsal işlevlerin Amasya şehri özelinde de yerine getirildiği bu çalışma ile ortaya konulmuştur.

76 no'lu defterde yirmi üç adet ibadet amaçlı, altı adet eğitim amaçlı, on yedi adet tasavvufi amaçlı, on adet de sosyal amaçlı vakfın olduğu görülmektedir. Cami ve mescitler, yani ibadet amaçlı kurulan vakıflar sadece ibadet mekanlarının bakım ve onarımını değil, aynı zamanda eğitim ve imaret gibi sosyal amaçları da gerçekleştiren kurumlar olmuşlardır. Bu vakıflar ele alınırken isimlerinin cami vakfı olması nedeniyle ibadet amaçlı camiler içinde değerlendirilmiştir. Örneğin Sultan Bayezid Vakfı caminin ihtiyaçlarının yanında eğitim ile ilgili medresenin ve sosyal amaçlı imaretin ihtiyaçlarına yönelik işlevleri de yerine getirmiştir. Aynı şekilde Mehmet Paşa Vakfı, Hızır Paşa Vakfı, İyas Ağa Vakfı ve Yörgüç Paşa Vakfı gibi vakıflarda çok amaçlı işlevlere sahip vakıflardır.

Vakıfların işlevleri değerlendirildiğinde ibadet amaçlı kurulan vakıflar camilerin ve mescitlerin kurulması, devamının sağlanması gibi görevleri üstlenmişlerdir. Caminin tamiri, aydınlatılması, şadırvanının bakımı ve onarımı, su yollarının iyileştirilmesi gibi görevlerde vakıflar tarafından yerine getirilmiştir. Ayrıca imam, müezzin, hatip, vaizlik gibi görevlilerin ücretleri de vakıflar tarafından ödenmiştir.

Eğitim amaçlı kurulan vakıflar; medrese, mektep, sıbyan okulu, dârülhadis, muallimhâne, kütüphane gibi kurumların kurulması ve idame ettirilmesi için tesis edilmiştir. Elde edilen gelirler bakım ve onarım yanında kurumlarda çalışan müderris,

muallim, hâfız-i kütüblerin ve diğer yardımcı hizmetleri yerine getiren personelin ücretlerini ödemek için kullanılmıştır. Ayrıca talebelerin yeme, içme, barınma gibi temel ihtiyaçları da vakıflar tarafından karşılanmıştır.

Tasavvufi amaçlı kurulan vakıflar tekke, zaviye ve türbe gibi kurumların ihtiyaçlarına yönelik tesislerdir. Bu kurumlardan özellikle tekke yaygın eğitim kurumlarının fonksiyonuna sahiptir. Bağlı oldukları tasavvufi ekolün öğretilerini kendi mensuplarına öğretirken adap eğitimi yani ahlaki eğitimi de vermeyi amaçlamışlardır. Bunun yanında zaviye ve tekkeler ihtiyaç sahipleri için yemek çıkarma ve senenin belli günlerinde özellikle de mübarek günlerde halkı neşelendirme adına helva ve lokma gibi tatlı dağıtım görevini üstlenmişlerdir. Tasavvuf ulularının medfun olduğu türbeler de bu çeşit vakıflar tarafında inşa edilmiş, bakım ve onarım işleri onlar tarafından yerine getirilmiştir.

Sosyal işlevi olan vakıflar günümüzdeki belediyelerin işlerini yerine getiren vakıflardır. Mahallelerin bakım ve onarımı, fakirlerin ihtiyaçlarının giderilmesi, mahallede bulunan çeşme ve su yollarının bakım ve onarımı bu vakıflar tarafından yapılmıştır. Gelirleri daha çok mahalle halkından zengin olanların verdikleri paralardan ibarettir. Bunun dışında şehrin değişik yerlerindeki kar sebillerine kar temini ve ırmaktan su çıkarmak amaçlı kurulan su dolaplarının bakım ve onarımı bu tür vakıflar tarafından yapılmıştır.

İlahi lütuf amaçlanarak kurulan vakıflar dinin bireysel anlamdaki motivasyon gücünü ortaya koymaktadır. Bunun yanında toplumsal işlevleri açısından ortaya konulan zengin ve güçlü katkı da vakıfların toplumsal değerinin ne kadar çok olduğunu göstermektedir. Vakıfların hem dini hem de toplumsal anlamda yerine getirdiği işlevler onu dini ilimlerin ve sosyoloji ilminin ilgi ve inceleme alanlarına sokmaktadır. Din-toplum ilişkisi denilince de vakıflar din sosyolojisi disiplinin ilgi sahasına girmektedir. Bu konuda araştırmacılara zengin kaynak sunan Osmanlı arşivleri özellikle de şer'iyeye sicilleri Osmanlı toplum yapısının dinamiklerinin anlaşılmasına yardımcı olurken günümüz toplumunun değerlendirilmesine de önemli katkı sağlamaktadır.

KAYNAKÇA

Amasya Sancağı Şer'iyeye Sicil Defteri (1254), Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi MŞH.ŞSC.d. 456/76.

Abdizâde Hüseyin Hüsameddin. *Amasya Tarihi*. Haz. Ali Yılmaz, Mehmet Akkuş. Ankara: Amasya Belediyesi Kültür Yayınları, 1986.

Akgündüz, Ahmet. *İslam Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2013.

Akgündüz, Ahmet. *Şer'iyeye Sicilleri I*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları, 1988.

- Aslantürk, Zeki. Amman, Tayfun. *Sosyoloji, Kavramlar, Kurumlar, Süreçler, Teoriler*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat fakültesi Yayınları, 1999.
- Aydın, Mustafa. *Kurumlar Sosyolojisi*. Ankara: Kadim Yayınları, 2011.
- Barkan, Ömer Lütfü. "Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler". *Vakıflar Dergisi*, 2 (1942): 279-386.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi Rehberi*, haz. İskender Türe, Salim Kaynar. İstanbul: Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, 2017.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuk-ı İslâmiye ve Istılâhât-ı Fıkhiyye kamusu.VIII.cilt*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985.
- Bottomore T.B., *Toplum Bilim*. İstanbul: Beta Basım Yayın, 1984.
- Doğan, Mehmet. "Vakıf Medeniyetimize Sosyal Siyaset ve Sosyoloji Açısından Bir Yaklaşım". *Istanbul Journal of Sociological Studies* 0 / 34 (Eylül 2011): 9-28.
- Fichter, Joseph. *Sosyoloji Nedir?* Ankara: Attila Kitapevi, 1996.
- Günay, Hacı Mehmet. "Vakıf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/475-479. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Güngör, Özcan. "Sosyal Bir Kurum Olarak Vakfı Doğuran Sebepler". *Toplum Bilimleri*, Haziran 2010, 4 (7): 167-184.
- Heyet, *Bir Medeniyetin İz Düşünü Vakıflar*. Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2014.
- İçli, Gönül, *Sosyolojiye Giriş*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2009.
- İnalçık, Halil. "Vakıf Medeniyeti". *Vakıflar Dergisi*, 80. Yıl Özel Sayısı, 2019. 245-247.
- Kara, Mustafa. *Din Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler*. İstanbul: Dergah Yayınları, 1977.
- Kazıcı, Ziya. *İslam Müessesleri Tarihi*. İstanbul, Kayıhan Yayınları, 1991.
- Kazıcı, Ziya. *Osmanlı'da Vakıf Medeniyeti*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2014.
- Kirman, Mehmet Ali. *Din Sosyolojisi Sözlüğü*. Adana: Karahan Yayın Evi, 2016.
- Köprülü, M. Fuat. *İslam ve Türk Hukuk tarihi Araştırmaları ve Vakıf Müessesesi*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 1983.
- Marshall, Gordon. *Sosyoloji Sözlüğü*. Çev. Osman Akınhay-Derya Kömürcü. Ankara: Bilim-Sanat Yay. 1999.
- Şeker, Mehmet. *İslam'da Sosyal Dayanışma Müesseseleri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1987.
- Tuzcu, Ali, *Seyahatnamelerde Amasya*. Amasya: Amasya Belediyesi Kültür Yayınları, 2017.

Türkkahraman, Mimar. *Toplum ve Temel Toplumsal Kurumalar, Kurumlar Sosyolojisine Giriş*. Ankara: Alp Yayınevi, 2006.

Uğur, Yunus. "Şer'îyye Sicilleri". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/8-11. Ankara: TDV Yayınları, 2010.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Tarihi*. Ankara: Türk tarih Kurumu Yayınları, 1982.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

Bahar/Spring, 2022, 9 (1), 189-209

KUR'AN'DA 'İN' (إِن) EDATININ FARKLI ŞEKİLLERDE KULLANIMI VE MÂNÂYA KATKISI

The Different Uses of the Preposition 'In' In the Qur'an and Its Contribution to the Meaning

Şemsettin IŞIK

Doç. Dr. Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı, e-mail: semsettinisik@gmail.com, ORCID: 0000-0001-8872-801X

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 26/03/2022
Kabul Tarihi / Accepted: 26/05/2022
Yayın Tarihi / Published: 30/06/2022
Cilt / Volume: 9
Sayı / Issue: 1
Sayfa / Pages: 189-209

Atıf / Cite as: Işık, Şemsettin. "Kur'an'da 'İN' (إِن) Edatının Farklı Şekillerde Kullanımı ve Mânâya Katkısı" (The Different Uses of the Preposition 'In' In the Qur'an and Its Contribution to the Meaning). *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 9/1 (2022), 189-209. Doi: <https://www.doi.org/10.17859/pauifd.1093811>.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Ithenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 9 (1) 2022: 189-209

KUR'AN'DA 'İN' (ئِن) EDATININ FARKLI ŞEKİLLERDE KULLANIMI VE MÂNÂYA KATKISI*

Şemsettin IŞIK**

Öz

Kur'an-ı Kerim, lafız ve mânâ itibariyle akıl ve düşünceleri kendisine hayran bırakan mükemmel bir kitaptır. Onun bu yönü, kendisine has bir üslûp ve dil yapısını beraberinde getirmiştir. Nitekim Yüce Allah, kullanmış olduğu Arap dil malzemesinin isim, fiil ve edat gibi çeşitli unsurlarıyla bir vahiy dili inşa etmiş ve ona kazandırdığı çeşitli belagat unsurlarıyla da zirveye taşımıştır. Buna katkı sağlayan öğelerden birisi de aynı şekilde yazılan ve mânâ itibariyle birbirinden farklı olan 'in' edatının kullanım biçimleri olmuştur. Bu edat, Kur'an-ı Kerim'in çeşitli yerlerinde 'in-i muhaffefe', 'in-i nâfiye', 'in-i şartiyye' ve 'in-i zaide veya in-i vasliye' olarak bol miktarda kullanılmıştır. Bu da bir yönüyle beyanı güzelleştirirken, diğer yönüyle de anlama bir tür zenginlik ve derinlik katmıştır. Bu çalışmada, söz konusu edatın farklı şekillerdeki kullanımlarının daha kolay fark edilmesine katkı sağlayan hususları ve mânâya kazandırdıkları zenginlikleri çeşitli örnekler eşliğinde ele alıp incelenmiştir. Bunun da ayetleri anlama ve yorumlama hususunda yapılan çalışmalara kendi ölçeğinde bir katkı sağlayacağı düşünülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'ân, Edatlar, İn-i muhaffefe, İn-i nâfiye, İn-i şartiyye

The Different Uses of the Preposition 'In' In the Qur'an and Its Contribution to the Meaning

Abstract

The Qur'an which fascinates minds and thoughts in terms of wording and meanings is the most perfect book that history has witnessed. This aspect of it has brought with it a unique style and language structure. Almighty Allah built a language of revelation through various materials such as nouns, verbs and prepositions he used in it, and brought it to the top with the various eloquence elements He brought to it. One of the factors contributing to this is the preposition 'in', which is written in the same way and differs from each other in terms of meaning. This preposition was used quite abundantly in various parts of the Qur'an as 'in al-muhaffefe', 'in an-nafiye', 'in aş-shartiyye', and 'in az-zaide' or 'in al-vasliye'. While this beautifies the statement on one side, it has enriched the meaning of the other hand. In this study, the aspects that contribute to the easier recognition of the different uses of the aforementioned preposition and the richness they bring to the meaning have been examined with various examples. It is thought that this will contribute to the studies on understanding and interpreting the verses in its own scale. In this paper it has been suggested that this

* Yazar makalede *Etik Kurul İzni* gerektirecek bir durum bulunmadığını ve bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

** Doç. Dr. Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı, e-mail: semsettinisik@gmail.com, ORCID: 0000-0001-8872-801X

would contribute to the understanding and interpretation of the verses and related literature.

Keywords: Tafser, Quran, Prepositions, İn al-Muhaffefe, İn an-Nâfiye, İn aş-Şartiyye

Structured Abstract

Almighty Allah has built a language of revelation that amazes people by taking the Arabic language material that He used in the Qur'an to the top. In this way, various elements of language such as nouns, verbs and prepositions both gained a new meaning and gained a unique style by being reinforced with elements of rhetoric. Thus, any existing language material was not ignored, nor was it used more than necessary. One of these elements is the preposition 'in', which is written in the same way and has different meanings. This preposition appears abundantly in various verses as 'in-i muhaffefe', 'in-i nâfiye', 'in-i kaliyye' and 'in-i zaide' or 'in-i vasliye'. Each of these has added a kind of depth and harmony to the declarative aspect of the sentence, on the one hand, and the meaning it has, on the other. Therefore, it is essential that these prepositions, which fulfill such an important role in the structure of the sentence, are well known and their contribution to the formation of meaning should not be overlooked. This reveals that such elements are more important than any other language. Because they perform different tasks than their counterparts, which are written and read in the same way, depending on the places they are used and the function assigned. That is why it is necessary to focus on each of them separately under the main and sub-headings, accompanied by various examples. These prepositions under the 'in' spectrum have appeared approximately seven hundred and thirty times in various verses. This is enough to show how important it is. Therefore, these and similar prepositions were found worth focusing on both in terms of grammar and in terms of literary arts, and some studies were also carried out on these issues. However, we have not witnessed a systematic study of the use of the preposition 'in' in different ways and its contribution to the meaning. Therefore, we did not remain indifferent to such an important issue and we started to work believing that a study on this issue would fill an important gap. In terms of understanding and interpreting the Qur'an correctly, none of the elements that make up the verses have been underestimated or ignored. As a matter of fact, in various examples, it has been seen that even a small element of the sentence can be given major tasks. Therefore, this has revealed that the wording and meaning of the verses is a miraculous word, and that it should be read and interpreted correctly only within the framework of certain rules. In this study we have done, we have determined the usage forms of the preposition 'in' in the Qur'an, and then we have examined the contributions they make to the meaning of the sentences in which it is included, with the example we have chosen. Thus, on the one hand, we contributed to correct understanding and interpretation, and on the other hand, by adding to the studies on various prepositions, we also contributed to closing a gap in this field. In this study, verses with different usage forms of the preposition in question were determined and their contributions to wording and meaning were revealed by acting on various examples. Meanwhile, other examples related to the same subject were also included in the evaluation. Thus, the harmony and depth that the aforementioned prepositions bring to the dominant style in the verses in terms of wording and meaning has been revealed. This revealed the importance of the subject.

Keywords: Tafser, Quran, Prepositions, İn al-Muhaffefe, İn an-Nâfiye, İn aş-Şartıyye

GİRİŞ

Kur'an-ı Kerim, sahip olduğu lafız ve mânâ örgüsü itibariyle beşeriyetin şahit olduğu belîğ ve muciz kitaplardan birisidir. Onda Arap dil malzemesi bütün incelikleriyle kullanılmış ve bir vahiy dili hâline getirilerek tevhit akidesine onun vasıtasıyla son bir kez daha çağrı yapılmıştır. Bunun akıllara hitap eden ve vicdanları harekete geçiren bir üslûp içermesi, dikkatleri hitap diline, ifade biçimine ve muhtevasına çevirmiştir. Bundan dolayı tarihi süreç içinde bu dil ve incelikleri üzerine pek çok çalışma yapılmış ve hâlâ yapılmaya da devam edilmektedir. Çeşitli zaman ve mekânlarda onun belagat derinliklerinde dolaşma arzusu, sahip olunan kapasite ölçüsünde hep bir tutku olmuştur. Bu da onun kıyamete kadar muhaliflerine meydan okuyan nazmı ve içerdiği icaz ile canlı tutulmuştur.

Kur'an-ı Kerim'in nâzil olduğu dönemde edebiyat ve hitabette oldukça ileri giden Araplar, dili en iyi şekilde kullanarak düşüncelerini kolayca ifade edenler anlamında kendilerini 'arab'; diğer insanları da kapalı ifadelerle rahat beyanda bulunamayanlar mânâsında 'acem' diye isimlendirerek kendileriyle iftihar etmişlerdir. İşte böyle bir ortama indirilen son kitabın dil ve üslûp açısından en üstün seviyede olması, mevcut şartlardan dolayı bir gereklilik arz etmiştir. Bu da anlama ve anlamlandırma açısından vahiy dilinin inceliklerine hâkim olmayı zarurî kılmıştır. Ancak bu sayede onun üstün edebiyatını doğruca anlama ve ifade etme imkânı elde edilmiş olacaktır.

Arapçada cümle, isim, fiil, kelime ve edatlar¹ gibi bir takım unsurlardan meydana gelmektedir. Bunlardan her birisinin, hangi kurallar çerçevesinde nasıl ve ne şekilde kullanıldığına dikkat edilmesi gerekmektedir.² Özellikle cümlenin yapısında bir köprü vazifesi gören bu edatların iyi tanınması ve anlamın oluşmasına yaptığı katkının gözden kaçırılmaması icap etmektedir. Dolayısıyla vahiy taşıyan bir dil olması hasebiyle bu tür unsurların, her dilde olduğundan daha fazla Arapçada bir öneme sahip bulunduğu hakkının teslim edilmesi gerekir. Zira kullanıldıkları yerlere ve onlara yüklenen fonksiyona göre, aynı şekilde yazılanlar arasında bile anlam farklılıkları hâsıl olmuştur. İşte üzerinde çeşitli yönleriyle durulması gerekenlerden bir tanesi de 'in' edatıdır.

Bu edat, tespit edebildiğimiz kadarıyla Kur'an-ı Kerim'de muhaffefe, nâfiye, şartıyye ve zâide veya vasliye olarak yedi yüz otuz civarında yerde geçmektedir. Bunların her birisi, gramer kuralları çerçevesinde farklı biçimlerde kullanılmış ve içinde yer aldıkları cümleye de farklı şekillerde mânâ kazandırmıştır.

Her ne kadar cümleyi oluşturan unsurlar iraba tabi tutulurken, bazı harf ya da edatlara zait denilmişse de bu onların işe yaramayan birer fazlalık olduğunu göstermemektedir. Hatta onların cümleden kaldırılmasıyla anlamın bozulmaması da gereksiz olduklarını ifade etmemektedir. Bizzat zait olarak isimlendirilen bu unsurlar ile lafza bir akıcılık, mânâya da bir vurgu ve güzellik kazandırmıştır. Dolayısıyla içinde

¹ Burada harf, isim ve kelimenin ne olduğu hususunda uzayıp giden nahiv tartışmalarından kaçınmak ve meramın daha rahat şekilde ifade edilmesini sağlamak için 'edat' lafzını kullandık. Böylece aynı kavramın farklı şekillerde isimlendirilip tanımlanmasından ileri gelen tartışmalardan da uzak durmayı tercih ettik.

² bk. geniş bilgi için Yaşar Daşkıran, *Anlama Sürecinde Arapçanın Yapısal İşlevleri* (Ankara: İlahiyat, 2016).

yer aldıkları cümleye derinlik kattıkları için görmezlikten gelinecek türden şeyler değildir.

Kur'an-ı Kerim'de yer alan çeşitli edatlar üzerinde bazı çalışmalar yapılmıştır.³ Bunlar arasında 'in' edatının farklı şekillerde kullanımı ve mânâya olan katkısına dair sistematik bir çalışmanın yapıldığına şahit olmadık. Dolayısıyla böylesine önemli bir konuya duyarsız kalınamayacağına ve bu hususta yapılan bir çalışmanın önemli bir boşluğu dolduracağına inandık. Bu da bizi gayrete getirmiş oldu.

Yapmış olduğumuz bu çalışmada, Kur'an-ı Kerim'de yer alan 'in' edatının kullanım biçimlerini tespit ettik ve akabinde içinde bulunduğu cümlelerin mânâsına yaptıkları katkıları seçtiğimiz örnek eşliğinde ele alıp inceledik. Böylece bir taraftan doğru anlama ve anlamlandırmaya katkı yapmayı, diğer taraftan da çeşitli edatlar üzerine yapılan çalışmalara ilave olarak bu alanda bulunan bir açığı kapatmayı hedeflemiş olduk.

1. Kur'an'da 'In' Edatının Farklı Biçimlerde Kullanılması

Kur'an-ı Kerim'de yazım itibariyle aynı; cümle yapısına ve mânâya yaptığı katkı itibariyle ayrı olan 'in' edatları yer almıştır. Bunlar, in-i muhaffefe, in-i nâfiye, in-i şartiyye ve in-i zâide veya in-i vasliye adı altında defalarca yer almıştır. Dolayısıyla her birisi, Arap dili gramer kuralları çerçevesinde cümlenin kuruluşuna ve ondan hâsıl olan mânâya çeşitli şekillerde etki yapmıştır. Bunları ve sağladıkları katkıyı daha net bir şekilde görebilmek için örnekler eşliğinde ana ve ara başlıklar altında şöyle sıralamak mümkündür:

1.1. İn-i Muhaffefe Olarak Kullanılması

'In-i muhaffefe', 'inne' "إِنَّ" edatın idğamının "إِنْ + نُّ + نْ" şeklinde çözülüp sondaki üstünlü 'nûn' harfinin düşürülüp, muhaffef (cezimli) hâle getirilmesiyle elde edilmiştir. Yapılan bu işlemden sonra, geriye 'in' "إِنْ" şeklinde muhaffef bir edat kalmıştır. Buna da gramer dilinde 'in-i muhaffefe' denilmiştir.

'In-i muhaffefe', aynen 'inne' "إِنَّ" gibi cümlenin başında gelerek kendisine isim ve haber almıştır. Fakat onun gibi kuruluşunda yer aldığı cümlenin öğelerinin hareke yapısının şekillendirilmesinde çoğu zaman etkin bir rol oynamamıştır. Onun âmîl bir unsur olması, sadece bazı metinlerde ve şiirlerde söz konusu olmuştur. Nitekim bu durumu, şu örneklerde açıkça görmek mümkündür: 'In-i muhaffefe', "إِنَّ مُحَمَّدًا لِمَسَافِرٍ" (Muhammet elbette yolcudur) örneğinde hem cümlenin irap yönünden şekillenmesine hem de haber kelimesinin başında 'lâm' harfinin gelerek mânâya vurgu yapmasına etki etmiştir. Yine "إِنَّ الْحَقَّ لَا يَخْفَى عَلَى ذِي بَصِيرَةٍ ... وَإِنْ هُوَ لَمْ يُعْذَمْ خِلَافَ مُعَانِدٍ" (Hakikat, basiret sahibine gizli kalmaz ... İnatçının muhalefeti yok edilmese de)

³ bk. Hüseyin Şahin, *Arap dilinde in (إِنْ)'i Şartiyye ve Kur'ân-ı Kerim'deki Kullanımları* (Çanakkale: Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018; Ferit Dinçer, "Kur'ân'da İnne Edatının Kullanım Şekilleri ve Anlamı", *Din ve Bilim-Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, (Haziran 2020, 3); Avnullah Enes Ateş, "Kur'an'da "Mâ" Edatının Farklı Kullanımları ve Kur'an Yorumlarına Etkisi", *Tefsir Araştırmaları Dergisi*, (Nisan/2018, Cilt: 2. Sayı: 1); Gıyasettin Arslan, "Kur'an-ı Kerim'de Eyyü Edatı ve Tercüme Problemi", *Bilimname XV*, (2008/2); Emre Çavdar, *Arap Dili'nde 'Lâm', 'Lâ', 'Mâ' Edatları ve Kur'ân-ı Kerîm'deki Kullanımları* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015).

şeklinde şairi bilinmeyen bu beyitte de amel etmiş olmakla birlikte, haber cümlesi olumsuz olduğu için başında 'lâm' harfi yer almamıştır.⁴

Diğer taraftan cümlenin öğeleri üzerinde iraba dair her hangi bir etki yapmamasına rağmen, haberinin başında yine bir 'lâm' harfinin bulunduğu yerler de olmuştur. Bu da 'in-i muhaffefe'nin zan ve his ifade eden fiiller üzerine dâhil olduğunu ve benzerlerinden kolayca fark edilmesine katkı sağlayan bir özelliğe sahip bulunduğunu ortaya koymaktadır.⁵ Bu durum, "وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ" (*bu durum, Allah'ın hidayete erdirdiklerinden başkasına elbette ağır gelir*)⁶ ve "وَإِنْ تَطَّلُنَا لِمِنْ" (*biz, senin kesinlikle yalancılardan olduğun kanaatindeyiz*)⁷ şeklindeki ayetlerde de açıkça görülmektedir. Aynı şekilde bu edatın, birçok ayette isim ve fiil cümlesinin başında yer aldığı ve cümlenin öğeleri üzerinde iraba dair her hangi bir etki yapmadığı da olmuştur.⁸

'In-i muhaffefe'nin haberinin başında yer alan 'lâm' harfine gelince, onun da ibtidaiyye, muzahlaka, fârika, müekkide ve tekit gibi çeşitli şekillerde adlandırılmış olduğunu görmekteyiz. Bu da onun, 'muhaffef in' edatını takip eden lafızdan sonra geldiği için ibtidaiyye;⁹ cümlenin başında tekit edatı olarak bulunan 'in'den dolayı haberin başına kaydırıldığı için muzahlaka (اللام المزحلقة);¹⁰ 'in-i nâfiye' ile olan farkı ortaya konulduğu için farika;¹¹ anlamı pekiştirdiği için müekkide¹² ve tekit¹³ gibi isimler almasına ve tanımlandıkları gibi izah edilmelerine kapı aralamıştır. Diğer bir husus da 'in' edatı kapsamında aynı elaman üzerinde yapılan değerlendirmelerde, birbirinden farklı sonuçlara ulaşılmış olmasıdır. Hâliyle bu da daha ziyade bazı irab ve kırat farklılıklarında kendisini göstermiştir. Söz gelişi, "إِنَّ كَلًّا لَمَّا لِيُؤْفِيَهُمْ رَبُّكَ أَعْمَالَهُمْ" (*Şüphesiz Rabbin, onların her birinin amellerinin karşılığını tam olarak verecektir*)¹⁴ ayeti, bunlardan birisini teşkil etmektedir. İbn Kesir, Nâfi' ve Ebu Bekir gibi bazı kıraat imamları, bu ayetin başında 'inne' "إِنَّ" şeklinde yer alan şeddeli edatı, 'in' "إِنْ" biçiminde muhaffef olarak okumuş ve ona göre de irab yapmışlardır.¹⁵

4 bk. Abdurrahman b. Celâleddin es-Suyûtî, *Hem'ul-hevâmi' fi şerhi cem'il-cevâmî'*, thk. A. Şemsüddîn (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1998), 1/450-453; <https://humanities.uobabylon.edu.iq/lecture.aspx?fid=10&lcid=38395> Erişim: 12.02.2022.

5 Mustafa b. Hamza, *Netâyicü'l-efkâr şerhu izhârî'l-esrâr* (İstanbul: Binezâreti Muhammed Lebîb, 1277), 45-46.

6 el-Bakara: 2/143.

7 eş-Şûrâ: 42/186.

8 İbn Hamza, *Netâyicü'l-efkâr şerhu izhârî'l-esrâr*, 45-46; es-Suyûtî, *Hem'ul-hevâmi' fi şerhi cem'il-cevâmî'*, 1/450-451-453.

9 İbn Hamza, *Netâyicü'l-efkâr şerhu izhârî'l-esrâr*, 45.

10 Hasan Akdağ, *Arap Dilinde Edatlar*, (Konya: Tekin Dağıtım, 3. Basım, 1987), 41.

11 İbn Hamza, *Netâyicü'l-efkâr şerhu izhârî'l-esrâr*, s. 45; Akdağ, *Arap Dilinde Edatlar*, 41.

12 Ebu'l-Huseyn el-Müzenî, *el-Hurûf*, thk. M. Hasenî Mahmud vd (Ammân: Dâru'l-Furkân, 1983), 109.

13 Hasan b. Kâsım el-Murâdî, *el-Cenâ'd-dânî fi hurûfi'l-meânî*, thk. F. Kabâve (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992), 128; İbrahim Mustafa vd., *el-Mu'cemü'l-Vesît* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1990), 809-810.

14 Hûd: 11/111.

15 el-Huseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Beğavî, *Meâlimü't-tenzîl fi tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Abdurrezzak el-Mehdî (Beirut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, H. 1420), 2/467; Celâlüddîn Muhammed ve Celâlüddîn Abdurrahman, *Tefsîru Celâleyn*, (Kahire: Dâru'l-Hadîs, (ty), 1/301.

1.2. İn-i Nâfiye Olarak Kullanılması

‘İn-i nâfiye’, içinde yer aldığı cümlenin anlamını olumsuzlaştıran bir edattır. Bununla beraber, irab açısından her hangi bir etkiye de sahip bulunmamaktadır.¹⁶ Eğer kendisinden önce olumsuzluk ifade eden başka bir edat varsa, aynı görevi onunla birlikte icra etmiştir. Bu edat, isim ve fiil cümlelerinin başında yer almış ve ‘mâ-i nâfiye’ gibi olumsuzluk ifade eden bir anlama sahip olmuştur. Bu durum, nefiy mânâsı içeren ‘lâ’ “لا” ile ‘illâ’ “إِلَّا” şeklinde idğam olduğunda da kendisini göstermiştir. Bu hususları, şu örneklerde görmek mümkündür:

وَإِنْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لِيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا

“Ehl-i kitaptan her biri, ölümünden önce muhakkak ona iman edecektir. Kıyamet gününde de o, onlara şahitlik edecektir.”¹⁷ Burada ‘in-i nâfiye’, ayetin baş kısmında yer alarak anlama olumsuzluk yüklemiştir. Bu şekilde, isim¹⁸ ve fiil cümlelerinin başında birçok kez yer almıştır.¹⁹ Bunlardan birisi de şöyledir:

فَكَيْفَ إِذَا أَصَابْتَهُمْ مُصِيبَةٌ بِمَا قَدَّمْت أَيْدِيَهُمْ ثُمَّ جَاؤُوكَ يَخْلِفُونَ بِاللَّهِ إِنْ أَرَدْنَا إِلَّا إِحْسَانًا وَتَوْفِيقًا

“Elleriyle yaptıklarından dolayı başlarına bir felâket gelince, biz sadece iyilik etmek ve uzlaştırmada bulunmak istedik diye yemin ederek sana nasıl da gelmektedirler.”²⁰

Başka bir tasnifte de ‘in-i nâfiye’nin, ‘illâ’ “إِلَّا” edatı olmadan da çeşitli ayetlerde yer aldığı görülmektedir.²¹ Bu hususta da şu örnek kâfi gelecektir:

قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ هُوَ الْغَنِيُّ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ إِنْ عِنْدَكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ بِهَذَا أَنْتُمُ الْوَالُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ

“Allah çocuk edindi dediler. Hâşâ! O bundan uzaktır (ve çocuğa da ihtiyacı yoktur). Göklerde ve yerde olan her şey, O’nundur. Bu hususta elinizde bir delil yoktur. Bilmediğiniz bir şeyi, Allah hakkında nasıl söylüyorsunuz?”²²

Burada söz konusu edat, “elinizde bir delil yoktur” cümlesinin başında yalnız başına yer almıştır. Diğer kullanım şekillerinden birisi de ‘illâ’ “إِلَّا” anlamında ‘lemmâ’ “لَمَّا” edatı ile kullanılmış olmasıdır. Bunun örneklerinden²³ birisi de şöyledir:

وَإِنْ كُلُّ لَمَّا جَمِيعٌ لَدَيْنَا مُحْضَرُونَ

“Elbette onların hepsi (kıyamet gününde) karşımızda hazır bulunacaklar.”²⁴

¹⁶ bk. Abbas Hasan, *en-Nahvu'l-vâfi mea rabtîhi bi'l-esâlibi'r-refiati ve'l-hayâti'l-lügaviyyeti'l-müteceddideh* (Mısır: Dâru'l-Meârif, 3. Basım, 2018), 4/434.

¹⁷ en-Nisâ: 4/159.

¹⁸ bk. el-Bakara: 2/78; en-Nisâ: 4/159; el-Mâide: 5/110; el-En'âm: 6/7, 25, 29, 116; el-A'râf: 7/155, 184; el-Enfâl: 8/31; Yunus: 10/66; Hûd: 11/7; Yusuf: 12/31, 104; Meryem: 19/93; el-Mü'minûn: 23/25, 37-38, 83; el-Furkân: 25/44; eş-Şuarâ: 26/137; en-Neml: 27/68; es-Sebe: 34/43, 46; Yâsîn: 36/32, 69; es-Saffât: 37/14-15; es-Sâd: 38/7, 14, 87; ez-Zuhruf: 43/20,35; ed-Duhân: 44/35; el-Câsiye: 45/24; en-Necm: 53/4, 23; el-Mülk: 67/20; el-Müddesir: 74/24-25; et-Tekvîr: 81/27; et-Târik: 86/4.

¹⁹ bk. en-Nisâ: 4/62,117; el-En'âm: 6/116; Yunus: 10/66; et-Tevbe: 9/107.

²⁰ Nisâ: 4/62.

²¹ bk. el-Enbiya: 21/109, 111; el-Fatır: 41/35; el-Ahkâf: 46/26; el-Cin: 72/25.

²² Yunus-10/68.

²³ bk. ez-Zuhruf: 43/35; et-Târik: 86/4.

²⁴ Yâsîn: 36/32.

Bu ve benzeri ayetlerde yer alan “لَمَّا” edatın, ‘illâ’ “إِلَّا” anlamında olduğunu söyleyenlerin yanında, ‘lemâ’ “لَمَّا” şeklinde okunmasının mümkün bulunduğunu savunanlar da olmuştur.²⁵ Bunun da ötesinde, ‘in-i nâfiye’nin amel edip etmediği hususunda farklı görüşler de ortaya atılmıştır.²⁶

1.3. İn-i Şartıyye Olarak Kullanılması

‘În-i şartıyye’, Arapçada en çok kullanılan şart edatlarının başında gelmekte ve eğer, şayet, ise, se veya sa gibi şart ekleri ifade etmektedir. Fiillerde olduğu²⁷ gibi isim cümlelerinde de yer almıştır.²⁸ Aynı zamanda şart ve cevap durumunda olan muzari fiilleri cezm (son harekesini sükûn) etme özelliğine de sahip olmuştur. Bundan dolayı daima şart cümlesinden önce gelmiştir. Bu edat, nefiy mânâsı içeren ‘lâ’ “لا” ile ‘illâ’ “إِلَّا”,²⁹ ‘ibtida lâmi’ ile ‘lein’ “لَئِنْ”³⁰ ve ‘mâ-i zâide ile de ‘immâ’ “إِذَا” şeklinde idğam edilmiş³¹ olarak birçok yerde kullanılmıştır. Hatta bazı durumlarda cevap fiilinin başına ‘fâ’ “فَاء” harfi getirilmek suretiyle şart edatının hazfedilebileceği ve cümlenin bazı hususiyetlere sahip olması hâlinde de gizli amel edeceği söylenmiştir.³²

În şart edatının bazı kullanımlarında şart ve cevap, mazi ve muzari fiillerden oluşmuştur. Cevap fiilinin başında ‘fâ’ “فَاء”, ‘qad’ “قَدْ”, ‘sin’ “س” ve ‘sevfe’ “سَوْفَ” gibi harfler yer almıştır. Bazı durumlarda da mazi olarak kullanılmış ve mânâ olarak gelecek zaman ifade etmiştir. Bazen de şart ve anlamının geçmiş zamana çevrilmesi için mazi fiilin başına ‘kâne’ “كَانَ” ve ‘qad’ “قَدْ” gibi ekler getirilmiştir. Bu hususları, şu örneklerde görmek mümkündür:

Örnek-1:

لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِنْ تُبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخَفُّوهُ يُحَاسِبِكُمْ بِهِ اللَّهُ فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

“Göklerde ve yerde olanların hepsi Allah’ındır. İçinizdekileri saklasanız da açığa vursanız da onlardan dolayı Allah sizi hesaba çekecektir. (Yaptıklarınızdan dolayı) dilediğini affedip, dilediğini de cezalandıracaktır. O, her şeye kadirdir.”³³

²⁵ es-Suyûtî, *Hem’ul-hevâmi’ fi şerhi cem’il-cevâmî*, 2/221; *Tefsîru Celâleyn*, 1/582.

²⁶ es-Suyûtî, *Hem’ul-hevâmi’ fi şerhi cem’il-cevâmî*, 1/450-451;
<https://humanities.uobabylon.edu.iq/lecture.aspx?fid=10&lcid=38395>
Erişim: 12.02.2022.

²⁷ el-Bakara: 2/284.

²⁸ en-Nisâ: 4/176.

²⁹ el-Enfâl: 8/73; et-Tevbe: 9/39-40; Hûd: 11/47; Yusuf: 12/33. bk. Abbas Hasan, *en-Nahvu’l-vâfi mea rabtîhi bi’l-esâlibi’r-refiati ve’l-hayâti’l-lüğaviyyeti’l-müteceddideh*, 4/437.

³⁰ el-Bakara: 2/145; en-Nisâ: 4/73; el-Mâide: 5/12; el-En’âm: 6/63; el-A’râf: 7/189; et-Tevbe: 9/75; Yunus: 10/22; Hûd: 11/8-10; Yusuf: 12/14; el-İsrâ: 17/62; el-Mü’minûn: 23/34; en-Nûr: 24/53; er-Rûm: 30/51; ez-Zümer: 39/65; Fussilet: 41/50; el-Haşr: 59/11-12.

³¹ el-Bakara: 2/38; el-En’âm: 6/68; el-A’râf: 7/35, 115, 200; el-Enfâl: 8/57-58; et-Tevbe: 9/106; Yunus: 10/46; el-İsrâ: 17/28; el-Kehf: 18/86; Meryem: 19/26,75; Tâhâ: 20/65, 123; el-Mü’minûn: 23/93; el-Mü’min: 40/77; Fussilet: 41/36.

³² bk. Muvaffakuddîn Ali b. Yeîş, *Şerhu’l-mufassal*, İdâretü’t-tibâti’l-münîreh (Mısır: İdâretü’t-Tibâati’l-Munîreh, ty.), 9/3; Ebu İshak İbrahim b. Musa eş-Şâtibî, *Şerhü’s-Şâtibî li elfiyyeti İbn Mâlik el Makâsîdü’s-şâfiye fi şerhi hulâsâti’l-kâfiye* (Mekke: Ümmü’l-Kura, 1428/2007), 4/41.

³³ el-Bakara: 2/284.

Burada şart ve cevap, fiil cümlesi şeklinde muzari olarak gelmiş ve şart edatı tarafından her ikisi de cezmedilmiştir. Böylece hem iki cümle birbirine bağlanmış hem de şart ve cevap fiilleri üzerinde iraba dair gerekli lafzî düzenlemeler cezmedilmek suretiyle yapılmış olmaktadır.

Örnek-2:

بَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ إِنْ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ فَإِنْ كَانَتَا اثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِجَالًا وَنِسَاءً فَلِلَّذَكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيْنِ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

“Senden fetva istiyorlar. De ki: Allah, babası ve çocuğu olmayan kişinin mirasına dair olan hükmünü şöyle açıklıyor: Eğer çocuğu olmayan bir kişi ölür ve onun da bir kız kardeşi bulunursa, bıraktığının yarısı onundur. Kız kardeş ölür ve çocuğu da olmazsa, erkek kardeş de ona vâris olur. Eğer iki kız kardeş olursa, (erkek kardeşlerinin) bıraktığının üçte ikisi onlarındır. Eğer mirasçılar erkek ve kadın kardeşlerden oluşuyorsa, erkeğin payı, iki kadının hissesi kadardır. Şaşırmasınız diye Allah size açıklama yapıyor. Allah her şeyi bilmektedir.”³⁴

Bu ayette dört tane şart ve cevap cümlesi yer almıştır. Bunlardan birincisinde şart cümlesi isim, cevap cümlesi de ‘fe’ harfi eklenmiş bir biçimde harf-i cer ile mecurur olarak gelmiştir. İkincisinde, ‘lem’ ile menfi muzari fiilinden oluşan şart cümlesi, cevaptan sonra gelmiştir. Üçüncüsünde şart mazi fiille, cevap cümlesi de ‘fe’ harfi eklenmiş bir şekilde harf-i cer ile mecurur olarak gelmiştir. Dördüncüsü de aynen üçüncüsü gibi olmuştur.

Örnek-3:

“وَإِنْ عُدْتُمْ عُدْنَا وَجَعَلْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَافِرِينَ حَصِيرًا”

“Eğer bozgunculuk yapmaya geri dönerseniz, biz de sizi cezalandırmaya döneriz.”³⁵

Burada da şart ve cevap fiili, mazi kalıbı ile gelmiş olmasına rağmen, gelecek zaman mânâsına sahip olmuştur.

Örnek-4:

وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ

“Allah, Âdem’e bütün isimleri öğretti. Sonra onları önce meleklerle arz etti ve eğer sözünüzde sadıksanız, bana şunların isimlerini haber verin dedi.”³⁶

Bu ayette de şart cümlesi açıkça yer alırken, cevabın takdir edilmesi zihinlere havale edilmiştir.

Örnek-5:

“تَحْسِبُونَهُمَا مِنْ بَعْدِ الصَّلَاةِ فَيُقْسِمَانِ بِاللَّهِ”

“O iki şahidi namazdan sonra alıkoyorsunuz, onlar da Allah üzerine yemin ederler.”³⁷

³⁴ en-Nisâ: 4/176.

³⁵ el-İsrâ: 17/8.

³⁶ el-Bakara: 2/31.

³⁷ el-Mâide: 5/106.

Burada da cevap fiilinin başındaki 'fâ' "الفاء" harfi, 'in-i şartıyye'nin hazfedildiğine dair bir karine oluşturmuştur. Bu da şart cümlesinin hazfedilmiş olduğunu ortaya koymaktadır.

Örnek-6:

وَالَّذِينَ كَفَرُوا بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ إِلَّا تَفْعَلُوهُ تَكُنْ فِتْنَةٌ فِي الْأَرْضِ وَفَسَادٌ كَبِيرٌ

*"Kâfirler, birbirlerinin yardımcılarıdır. Eğer siz Allah'ın emirlerini yerine getirmezseniz, yeryüzünde bir fitne ve büyük bir fesat olur."*³⁸

Burada da şart edatı, nefiy mânâsı içeren 'lâ' "لا" ile "إِلَّا" şeklinde idğam edilerek yer almıştır. Burada mânânın menfi hâle dönmesi, 'illa' lafzında yer alan 'lâ' "لا" harfinden; şart ve cevap fiillerinin meczûm olması da 'in' şart edatından ileri gelmiştir.

Örnek-7:

لَئِنْ أَخْرَجُوا لَا يَخْرُجُونَ مَعَهُمْ وَلَئِنْ قُوتِلُوا لَا يَنْصُرُونَهُمْ وَلَئِنْ نَصَرُوهُمْ لَيُوَلِّنَنَّ الْأُذُنَ لَا يُنصَرُونَ

*"Eğer onlar çıkarılmış olsalar, andolsun ki onlarla birlikte çıkmazlar; savaşa tutuşsalar, onların yardımına koşmazlar; yardıma gitseler de arkalarını dönüp kaçarlar. Sonra onlar yardım da görmezler"*³⁹

Bu ayette de üç defa şart ve cevap cümlesi biçiminde 'lâm-ı ibtida' ile 'in' edatının 'lein' şeklinde idğam edilmiş hâli yer almaktadır.

Örnek-8:

فَلَمَّا أَهْبَطُوا مِنْهَا جَمِيعاً قَائِمًا يَأْتِيَنَّكُمْ مَنِّي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ.

*"Hepiniz de cennetten inin dedik. Eğer tarafımdan size bir hidayet gelir ve ona da her kim tâbi olursa, (o zaman) onlara herhangi bir korku yoktur ve üzüntü de çekmezler."*⁴⁰

Burada 'immâ' edatı, içinde yer aldığı cümlede her hangi bir şekilde irab düzenlemesine etki etmemiştir. Bu da onun, lafza ahenk ve mânâya destek sağladığını ortaya koymaktadır. Hülâsa olarak bu edat, şart ve cevabı mazi⁴¹ ya da muzari⁴² olan

³⁸ el-Enfâl: 8/73; et-Tevbe: 9/39-40; Hûd: 11/47; Yusuf: 12/33.

³⁹ el-Haşr: 59/12.

⁴⁰ el-Bakara: 2/38.

⁴¹ Âl-i İmrân: 3/144; en-Nisa, 4/72, 141; et-Tevbe: 9/58; el-İsrâ: 17/7-8; el-Enbiyâ: 21/47; el-Hac: 22/11, 41; Furkân: 25/10.

⁴² el-Bakara: 2/85, 284; Âl-i İmrân: 3/29, 75, 100, 111, 120, 125,149; en-Nisâ, 4/31, 35, 40,78, 130, 133; el-Mâide: 5/101; el-En'âm: 6/25, 70, 116, 133; el-A'râf: 7/131, 146, 169, 176, 193, 198; el-Enfâl: 8/19, 29, 38, 66, 70; et-Tevbe: 9/8, 50, 66, 74; İbrahim: 14/19, 34; en-Nahl: 16/8; el-İsrâ: 17/54; el-Kehf: 18/20, 29; el-Hac: 22/73; en-Nûr: 24/32, 49, 54; eş-Şuarâ: 26/4; el-Kasas: 28/57; Lokman: 31/16; el-Ahzab: 33/20; es-Sebe: 34/9; Fatır: 35/14, 16, 18; Yâsîn: 36/23, 43; ez-Zümer: 39/7; el-Mü'min: 40/12, 28; eş-Şûrâ: 42/24, 33; Muhammed: 47/7, 36-38; el-Fetih: 48/16; el-Hucurât: 49/14; et-Tûr: 52/44; el-Kamer: 54/2; el-Vakıa: 56/86-87; el-Mümtehine: 60/2; el-Münâfikûn: 63/4; et-Teğâbün: 64/17; Nûh: 71/27.

fiillerde, cevabına 'fe' harfi bitişen isim cümlelerinde,⁴³ cevabın talebî⁴⁴ veya câmid olduğu fiillerde,⁴⁵cevapta 'qad',⁴⁶ 'se', 'sevf',⁴⁷ 'izâ-i fücâiye',⁴⁸ emir lâmi,⁴⁹ 'innemâ',⁵⁰ 'mâ-i nâfiye',⁵¹ 'len'⁵² gibi edatlarının yer aldığı hâllerde, cevabın olumsuz olduğu,⁵³ 'in' edatı ile 'lâ-i nâfiye'nin idğam edildiği durumlarda,⁵⁴ cevabının hazfedildiği yerlerde,⁵⁵ hazfedilen cevaba dair bir karine bulunduğu hâllerde,⁵⁶ şart ve kasemin

⁴³ el-Bakara: 2/38, 137, 192-193, 196, 220, 227, 229-230, 233, 237, 240, 265, 271, 279-280, 282-283; Âl-i İmrân: 3/20, 32, 63, 160, 179, 186; Nisâ: 4/11-12, 23, 92, 104, 128-129, 131, 135, 149, 170, 176, el-Mâide: 5/107, 118; en-En'âm: 6/17, 139; el-A'râf: 7/35; el-Enfâl: 8/39, 62, 72; 373 Tevbe: 9/3, 11, 96; Yunus: 10/46, 71, 84, 106-107; Hûd: 11/3, 35, 38, 63; Yusuf: 12/60; er-Ra'd: 13/5, 40; İbrâhim: 14/8; en-Nahl: 16/37, 82; el-İsrâ: 17/7, 25; Tâhâ: 20/7, 123; el-Enbiyâ: 21/34; el-Hac: 22/5; el-Mü'minûn: 23/107; en-Nûr: 24/54; el-Kasas: 28/27; el-Ahzâb: 33/29, 32, 54; es-Sebe': 34/50; ez-Zümer: 39/7; el-Mü'min: 40/28, 77; Fussilet: 41/24, 38-49; eş-Şûrâ: 42/48; ez-Zuhruf: 43/41, 81; el-Ahkâf: 46/8; el-Vâkıa: 56/88-93; rî-Mücâdele: 58/12; et-Teğâbün: 64/12, 14; et-Talâk: 65/4; et-Tahrîm: 66/4; el-Mülk: 67/28, 30.

⁴⁴ el-Bakara: 2/23-24, 94, 191, 209, 239, 279, Âl-i İmrân: 3/20, 31, 64; en-Nisâ: 4/3-4, 6, 15, 16, 20, 34-35, 59, 89, 91; el-Mâide: 5/41-42, 49, 92; el-En'âm: 6/147, 150; el-A'raf: 7/87, 106, 200; el-Enfâl: 8/32, 40, 57-58, 61; Tevbe: 9/3, 5-6, 12, 24, 83, 129; Yunus: 10/41, 94; Hûd: 11/14; en-Nahl: 16/126; el-Kehf: 18/70, 76; Meryem: 19/26; el-Enbiyâ: 21/109; el-Hac: 22/68; el-Mü'minûn, 23/93-94; en-Nûr: 24/28; eş-Şuarâ: 26/216; el-Kasas: 28/57; el-Ankebût, 29/8; Lokman, 31/15; el-Ahzâb: 33/28, 32; Fussilet: 41/13, 36; ed-Duhân: 44/21; el-Hucurât: 49/6, 9; er-Rahmân: 55/33; el-Mümtehine: 60/10-11; el-Cuma: 62/6; et-Talâk: 65/6; el-Mürselât: 77/39.

⁴⁵ el-Bakara: 2/271; en-Nisâ: 4/19; el-Kehf: 18/39-40.

⁴⁶ el-Bakara: 2/137; Âl-i İmrân: 3/20, 140, 184; el-Mâide: 5/116; el-En'âm: 6/89; el-Enfâl: 8/19, 38, 71; Hûd: 11/57; Yusuf: 12/77; el-Hac: 22/42; el-Ankebût: 29/18; Fatur: 35/4, 25; et-Tahrîm: 66/4.

⁴⁷ el-A'râf: 7/143; et-Tevbe: 9/28; et-Talâk: 65/6.

⁴⁸ Tevbe: 9/58; Rûm: 30/36.

⁴⁹ el-Bakara: 2/282-283.

⁵⁰ Âl-i İmrân: 3/20; er-Ra'd: 13/40; en-Nahl: 16/82; en-Nûr: 24/54; es-Sebe': 34/50; et-Teğâbün: 64/12.

⁵¹ en-Nisâ: 4/90; el-Maide: 5/67; Yunus: 10/72; eş-Şûrâ: 42/48.

⁵² el-Mâide: 5/42; et-Tevbe: 9/80; el-Kehf: 18/57.

⁵³ el-Bakara: 2/193, 229-230, 233, 240; Âl-i İmrân: 3/160; en-Nisâ: 4/23, 128; el-En'âm: 6/17; Yunus: 10/104, 107; Yusuf: 12/60; el-Ahkâf: 46/8.

⁵⁴ el-Enfâl: 8/73; et-Tevbe: 9/39-40; Hûd: 11/47; Yusuf: 12/33.

⁵⁵ el-Bakara: 2/31, 91, 93-94, 111, 172, 184, 228, 230, 248, 278; Âl-i İmrân: 3/49, 93, 118, 139, 168, 175, 183; en-Nisâ: 4/11-12, 59, 102, 176; el-Mâide: 5/23, 57, 112; el-En'âm: 6/40, 81, 118, 143; el-A'râf: 7/70, 77, 85, 106, 113, 194; el-Enfâl: 8/1, 41; et-Tevbe: 9/13, 41, 62; Yunus: 10/38, 48, 84; Hûd: 11/14, 28, 32, 34, 86, 88; Yusuf: 12/10, 43, 74; el-Hicr: 15/7, 71; en-Nahl: 16/43, 95, 114; Meryem: 19/18; el-Enbiyâ: 21/7, 17, 38, 63, 68; el-Mü'minûn: 23/84, 88; en-Nûr, 24/2, 7, 9, 33; eş-Şuarâ: 26/24, 31, 40-41, 154, 187; en-Neml: 27/64, 71; el-Kasas: 28/49; el-Ankebût: 29/8, 29; es-Secde: 32/28; es-Sebe': 34/29; Yâsîn: 36/48; es-Saffât: 37/157; Fussilet: 41/13, 52; ed-Duhân: 44/7, 36; el-Câsiye: 45/25; el-Ahkâf: 46/4, 10, 22; el-Hucurât: 49/17; et-Tûr: 52/34; el-Vâkıa: 56/87; el-Hadîd: 57/8; el-Mümtehine: 60/1; es-Sâf: 61/11; el-Cuma: 62/6, 9; el-Mülk: 67/25; el-Kalem: 68/22, 41, el-Alak: 96/11.

⁵⁶ el-Bakara: 2/70, 217, 228, 236, 246, 286; en-Nisâ: 4/101, 147; el-Mâide: 5/17, 106; el-En'âm: 6/15, 35, 40-41, 46-47; el-A'râf: 7/89; et-Tevbe: 9/23; Yunus: 10/15, 50; Hûd: 11/30, 33-34; 63; Yusuf: 12/99; el-Kehf: 18/6, 69; en-Nûr: 24/33; eş-Şuara, 26/205; el-Kasas: 28/27, 71-72; el-Ahzâb: 33/16-17, 23, 50; Yâsîn: 36/19; es-Saffât: 37/102; ez-

birlikte geldiği yerlerde yaygın şekilde kullanılmıştır.⁵⁷ Bundan dolayı irabü'l-Kur'ân ve nahiv kitaplarında vazgeçilmez bir konu olmuştur. Bu da onun istisnaî durumlar hariç olmak üzere, içinde yer aldığı cümlelere irab itibariyle amel-mâmûl ilişkisi yönünden bir etkileşim içinde olmasından ileri gelmiş bulunmaktadır.

1.4. İn-i Zâide (Vasliye) Olarak Kullanılması

'In' yelpazesi altında yer alan bu tür kullanım biçimi, Arap dili grameri itibariyle 'in-i zâide' veya in-i vasliye' olarak isimlendirilmiştir. Bu da ilk bakışta, onların farklı şeyler olduğunu akla getirmektedir. Biraz üzerinde durulduğunda, irab yönünden bir fonksiyonu olmadığı için 'in-i zâide'; cümlelerin unsurlarını birbirine bağladığı için de 'in-i vasliye' denilmiş olduğu ortaya çıkmaktadır.

Bazı nahiv âlimleri, bu iki edatın aynı şey olduğunu, cümlede mânâya vurgu yaptığını, sözün bir kısmını diğer bir kısmına bağladığını, her hangi bir şekilde irabî bir fonksiyona sahip bulunmadığını hatta şiirlerde vezin engel olmadıkça kullanmaktan kaçınılması gerektiğini ve bu bağlantının, isim ve fil cümlesi ile 'mâ-i nâfiye' arasına 'in' edatı konularak sağlanmasının daha yaygın olduğunu ifade etmişlerdir.⁵⁸ Bu da bu edata Arap dili grameri açısından neden 'in-i zâide' (zait in) denildiğini ortaya koymaktadır. Onun bu şekilde vasıflandırılması, içinde yer aldığı cümlelerin öğelerinin şekillenmesinde amel (etki eden) bir durumda bulunmadığından dolayıdır. Yoksa hiçbir işe yaramayan lüzumsuz bir fazlalık anlamına gelmemektedir.

Bu bağlamda söz sahibi olan bazı âlimler, zait harflerin cümleden düşürülmesiyle mânânın bozulmayacağını ve onların cümleye dâhil olmaları ile olmamalarının irab açısından her hangi bir farkının bulunmayacağını söylemişlerdir. Bununla beraber bazı dilciler de zait harflerin, içinde yer aldığı cümlelerin fesahatini ve mânâsına takviye edip güçlendirdiğini ifade etmişlerdir.⁵⁹ Aynı şekilde Arap dili ve belagatinde de zait harf diye bir şeyin olmadığı, her bir harfin cümleye kattığı ayrı bir ahenk ve mânânın bulunduğu, bu harflerin kalkması durumunda her ne kadar cümlelerin kurgusu bozulmasa da beyandaki akışın ve yapılan vurgunun kaybolabileceği ifade edilmiştir.⁶⁰ Yine bu bağlamda ayetlerde yer alan bazı edatların,⁶¹ 'in-i zâide' veya 'in-i vasliye' olup olmadığına hususunda farklı görüşler serdedilmiştir. Hâliyle bunların temelinde de lafız ve mânâ yönünden yapılan farklı

Zümer: 39/13, 38; el-Mü'min: 40/29; Muhammed: 47/22; el-Fetih: 48/11, 28; et-Tahrîm: 66/5; el-Mülk: 67/21; el-Müzzemmil: 73/17; el-A'lâ: 87/9; el-Alak: 96/13.

⁵⁷ el-Bakara: 2/120, 145; Âl-i İmrân: 3/157-158; en-Nisa: 4/73; el-Maide: 5/12, 28; el-En'âm: 6/63, 77; el-A'râf: 7/90, 134, 149, 189; et-Tevbe: 9/65, 75; Yunus: 10/22; Hûd: 11/7-10; Yusuf: 12/14, 32; er-Ra'd: 13/37; İbrâhim: 14/7; en-Nahl: 16/126; el-İsrâ: 17/62, 86, 88; el-Kehf: 18/20; Meryem: 19/46; el-Enbiyâ: 21/46; el-Mü'minûn: 23/34; en-Nûr: 24/53; eş-Şuarâ: 26/29, 116, 167; el-Ankebût: 29/10, 61, 63; er-Rûm: 30/51, 53; Lokman: 31/25; el-Ahzâb: 33/60; Fatır: 35/4 -42; Yâsîn: 36/18; ez-Zümer: 39/38, 65; Fussilet: 41/50; ez-Zuhruf: 43/9, 87; el-Haşr: 59/11-12; el-Münâfikûn: 63/8; el-Alak, 96/15.

⁵⁸ Abbas Hasan, *en-Nahvu'l-vâfi me rabtîhi bi'l-esâlîbi'r-refîati ve'l-hayâti'l-lügaviyyeti'l-müteceddideh*, 4/433.

⁵⁹ http://www.moqatil.com/openshare/Behoth/Quran20/HoroofGar/sec02.doc_cvt.htm Erişim 02.02.2022.

⁶⁰ Ali Bulut, *el-Belâgatü'l-Müyesserah Meânî-Beyân-Bedi'*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2015, 52-53; Ahmet Yüksel, "Dilbilim Açısından Kur'an'da Zaid Harfler", *İslami Araştırmalar Dergisi*, Cilt 17, Sayı 3, 2004, 171-183.

⁶¹ İbrahim: 14/46; el-Fetih: 48/27; el-A'lâ: 87/9.

değerlendirmeler yer almıştır. İşte onlardan birisi, şu ayet üzerinde daha açık bir şekilde tezahür etmiştir:

وَقَدْ مَكَرُوا مَكْرَهُمْ وَعِنْدَ اللَّهِ مَكْرُهُمْ وَإِنْ كَانَ مَكْرُهُمْ لِتَزُولَ مِنْهُ الْجِبَالُ

“Şüphesiz onların hileleri Allah katında malumken, (akıllarınca) dağları yerinden kaldıracak tarzda hileler tertip etmişlerdi.”⁶²

Bu ayette yer alan ‘in’ edatına, ‘in-i zâide’ veya ‘in-i vasliye denildiği gibi ‘in-i nâfiye⁶³ ya da ‘in-i şartıyye’ de denilmiştir.⁶⁴ Dolayısıyla yapılan anlama ve anlamlandırmalar da bu tür nitelermelere göre şekillenmiştir.

2. Kur’an’da ‘In’ Edatının Farklı Şekillerde Mânâya Katkısı

Kur’an-ı Kerim’de ‘çeşitli şekillerde in’ çatısı altında yer alan edatlar, içinde buldukları cümlenin sahip olduğu özelliğe uygun olarak lafız ve mânânın şekillenmesine katkıda bulunmuştur. Bu da bazen anlamın pekiştirilmesi, bazen de ona irabî yönden yeni bir veçhe kazandırma şeklinde tezahür etmiştir. Dolayısıyla in-i muhaffefe, nâfiye, şartıyye ve zâide veya vasliye adı verilen bu edatların her birisi, buldukları yere göre bir fonksiyon edâ etmiştir. Bu da cümlenin yapısında veya mefhumda olduğu gibi her ikisinde de etkisini gösterme şeklinde olmuştur. Bu sayede muhataba verilmek istenilen mesaj, daha güçlü tutulmuş ve böylece hâsıl olabilecek şüpheler de izale edilmiştir. Bu durumu daha net bir şekilde görebilmek için örnekler eşliğinde her birisini ayrı ayrı ele almayı uygun bulduk.

2.1. İn-i Muhaffefe Olarak Mânâya Katkısı

‘In-i muhaffefe’, aynen ‘inne’ “إِنَّ” gibi cümlenin başında gelerek kendisine isim ve haber almıştır. Genellikle bazı metin ve şiirler dışında, içinde yer aldığı cümlenin hareke yapısına etki etmemiştir. Bu durum, bütün ayetlerde hemen hemen hep aynı şekilde yer almıştır. Fakat mânâya verdiği katkı, göz ardı edilemeyecek derecede büyük bir önem taşımaktadır. Zira ‘in-i muhaffefe’, ‘inne’den muhaffef olması nedeniyle özünde güçlü bir vurgu taşımaktadır. Aynı zamanda haber cümlesinin başında yer alan ‘lâm’ harfi de böyle bir özelliğe sahip bulunmaktadır. Böylece cümlede yer alan bu iki tekit edatı, ifade edilen hususa ciddi mânâda bir güç katmış olmaktadır. Söz konusu bu edat, başında yer aldığı isim ya da fiil cümlesinin anlamına vurgu yapmak suretiyle verilmekte olan mesajı daha güçlü kılmaktadır. Bu hususu şu iki örnekte açıkça görmek mümkün olmaktadır:

⁶² İbrahim: 14/46. Bu ayette yer alan ‘in’ edatını ‘nâfiye’ kabul edildiğinde, “hilelerinin cezası Allah katında (malum) iken, onlar tuzaklarını kurmuşlardı; hâlbuki onların hileleriyle dağlar yerinden gidecek değildi” şeklinde bir anlam yüklenmiştir. *Kur’an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali*, çev. Hayrettin Karaman vd., (Ankara: TDV Yayınları, 2017). Yine ‘in-i şartıyye’ olarak kabul edildiğinde de “onlar gerçekten tuzaklarını kurmuşlardı; tuzakları yüzünden dağlar yerinden oynayacak olsa bile, tuzakları Allah katındadır, (Allah, onu bilir)” şeklinde anlaşılmıştır. *Kur’an-ı Kerim Meâli*, çev. Halil Altuntaş ve Muzaffer Şahin, (İstanbul: DİB yayınları, 2010).

⁶³ Ebu’l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakaiki’t-Tenzil ve Uyuni’l-Ekavîl fi Vucuhi’t-Te’vil* (Beyrut: Dâru’l-Kitabi’l-Arabî h. 1422), 2/565; Ebu’s-Suûd el-İmâdî, *İrşâdü’l-akli’s-selîm ilâ mezâya’l-Kitabi’l-Kerîm* (Beyrut: Dâru İhyâit-Turâsî’l-Arabî, ty), 5/58.

⁶⁴ Şihâbuddîn Mahmûd b. Abdullah el-Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî fi Tefsîri’l-Kur’ani’l-Azîm ve’s-Seb’i’l-Mesânî*, thk. A. Abdulbâri Atıyyeh (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyyeh, 1415), 7/236.

أَنْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَنْزَلَ الْكِتَابُ عَلَيَّ طَائِفَتَيْنِ مِنْ قَبْلِنَا وَإِنْ كُنَّا عَنْ دِرَاسَتِهِمْ لِغَافِلِينَ

"Kitap, bizden önce yalnız iki topluluğa indirildi; şüphesiz biz, onların onu okumasından hiç haberimiz yoktu demeyesiniz diye (size de haberdâr ettik.)"⁶⁵

Bu ayette 'in' edatı, isim cümlesinin başında gelmiştir. Bizzat ismin başında kendisinin, haberinin başına da 'lâm' harfinin yer almasıyla mânâyâ olan vurgu iki kez artırılmıştır. Diğer örnekte de bu durum, şöyle olmuştur:

وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعِ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبْ عَلَى عَقْبَيْهِ وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرُؤُوفٌ رَحِيمٌ

"İşte böylece sizi insanlara, peygamberi de size şahit olsun diye orta bir ümmet kıldık. Arzulayıp da şu an yöneldiğin Kâbe'yi kible yapmamız, peygambere uyanlar ile arkasını dönüp gidenleri bilebilmemiz içindir. Bu durum, elbette Allah'ın hidayete erdirdiklerinden başkasına çok ağır gelir. Allah, asla imanınızı zayıf edecek değildir. Şüphesiz Allah, insanlara karşı şefkatli ve merhametlidir."⁶⁶

Bu ayette 'in-i muhaffefe', aynen isim cümlesinde olduğu gibi fiil cümlesinin başında gelmiş ve haberinin başında gelen 'lâm' ile mânânın ikinci kez teyit edilmesini sağlamıştır. Bu durum, diğer örneklerde de aynen bu şekilde vuku bulmuştur. Eğer haberin başında 'lâm' harfi gelmemişse, o zaman da 'muhaffef in' ile anlam bir kez teyit edilmiş olmaktadır.

2.2. İn-i Nâfiye Olarak Mânâyâ Katkısı

'In-i nâfiye', başında yer aldığı isim ya da fiil cümlesine 'mâ-i nâfiye' gibi olumsuz bir anlam kazandırmaktadır. Cümlede kendisinden önce olumsuzluk ifade eden başka bir edatın bulunması durumunda da mânâyı onunla birlikte menfi hâle getirmeye katkı sağlamaktadır. Genellikle 'in-i nâfiye'nin yer aldığı cümlelerde, anlamı olumlu hâle getirip pekiştiren bir 'illâ' "إِلَّا"⁶⁷ veya farklı şekillerde okunan 'lemmâ' "لَمَّا" edatı⁶⁸ yer almıştır. Elbette bu istisna edatlarının yer almadığı durumlar da olmuştur.⁶⁹ Bunları, sırasıyla şu ayetlerde açıkça görmek mümkündür:

وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِي وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ

"Onların bir kısmı kitap nedir bilmeyen ümmî kimselerdir. Bildikleri, ancak kulaktan dolma şeylerdir. Onlar sadece zan ve tahminde bulunurlar."⁷⁰

Bu ayette, 'in-i nâfiye'nin haber cümlesinin başında anlamı vurgulu bir şekilde müspet hâle dönüştüren 'illa' edatı gelmiştir. Böylece yapılmakta olan işe, daha fazla dikkat çekilmiştir. Bazen de 'in-i nâfiye', cümlede yalnız başına yer almakta ve 'mâ-i

⁶⁵ el-En'âm: 6/156.

⁶⁶ el-Bakara: 2/143.

⁶⁷ bk. el-Bakara: 2/78; en-Nisâ: 4/159; el-Mâide: 5/110; el-En'âm: 6/7, 25, 29, 116; el-A'râf: 7/155, 184; el-Enfâl: 8/31; Yunus: 10/66; Hûd: 11/7; Yusuf: 12/31, 104; Meryem: 19/93; el-Mü'minûn: 23/25, 37-38, 83; el-Furkân: 25/44; eş-Şuarâ: 26/137; en-Neml: 27/68; es-Sebe: 34/43, 46; Yâsîn: 36/32, 69; es-Saffât: 37/14-15; es-Sâd: 38/7, 14, 87; ez-Zuhuruf: 43/20,35; ed-Duhân: 44/35; el-Câsiye: 45/24; en-Necm: 53/4, 23; el-Mülk: 67/20; el-Müddesir: 74/24-25; et-Tekvîr: 81/27; et-Târık: 86/4.

⁶⁸ es-Suyûtî, *Hem'ul-hevâmi' fi şerhi cem'il-cevâmi'*, 2/221; *Tefsîru Celâleyn*, 1/582. bk. ez-Zuhuruf: 43/35; et-Târık: 86/4.

⁶⁹ bk. el-Enbiya: 21/109, 111; Fatır: 41/35; el-Ahkâf: 46/26; el-Cin: 72/25.

⁷⁰ el-Bakara: 2/78.

nâfiye' gibi anlama olumsuzluk vermektedir. Bunu da şu örnekte net bir şekilde görmek mümkündür:

فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُلْ آذَنْتُكُمْ عَلَىٰ سَوَاءٍ وَإِنْ أُدْرِيَ أَقْرَبُ أَمْ بَعِيدٌ مَّا تُوعَدُونَ

"Eğer yüz çevirirlerse de ki: hepinize aynı şekilde açıkladım. Size vadeliden şey yakın mı, uzak mı bilmiyorum."⁷¹

Şu örnekte de 'lemmâ' "لَمَّا" ile birlikte kullanılmış olduğu görülmektedir:

وَرُحْرُقًا وَإِنْ كُلُّ ذَلِكَ لَمَّا مَتَاعَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةُ عِنْدَ رَبِّكَ لِلْمُتَّقِينَ

"Onları ziynetlere boğardık. Bunların tamamı, sadece dünya hayatının metaıdır. Ahiret ise, Rabbin katında muttakiler içindir."⁷²

Bu ayette de 'illâ' "إِلَّا" yerine, 'lemmâ' "لَمَّا" edatı kullanılmış ve mânâyâ aynı şekilde gerekli vurgu yapılmıştır.

2.3. İn-i Şartıyye Olarak Mânâyâ Katkısı

'İn-i şartıyye', diğer edatlardan farklı olarak çeşitli şekillerde kullanılmakta ve isim ya da fiil cümlelerini lafız yönünden olduğu gibi mânâ yönünden de şart ve cevap olarak birbirine bağlamaktadır.⁷³ Bu edat, cümlelerde yalın halde olduğu gibi 'illâ' "إِلَّا", 'lein' "لَيْنٌ" ve 'immâ' "إِمَّا" şeklinde idğamlı olarak yer almakta ve mânâyâ kuvvetlendirmektedir. Söz konusu edatın şart ve cevap fiilleri, muzari olduğu gibi geçmiş ve gelecek zaman mânâsı içeren mazi fiiller de olmaktadır. Her hâlükârda şartın cevabının vuku bulup bulmayacağı hususu, zihinlerde her hangi bir tereddüde mahal bırakmayacak şekilde nihayete kavuşturulmaktadır. Bu hususların, mânâyâ yansımaları şu örneklerde görmek mümkündür:

Örnek-1:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تُطِيعُوا فَرِيقًا مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ يَرُدُّوكُم بَعْدَ إِيمَانِكُمْ كَافِرِينَ

"Ey iman edenler! Kendilerine kitap verilenlerden bir guruba uyarsanız imanınızdan sonra sizi yeniden inkârcılığa sevkedeler."⁷⁴

Burada gelecekte gerçekleşmesi mümkün olan bir duruma karşı, şart ve cevap bağlamında bir uyarı yapılmıştır. Böylece muhatabın daha dikkatli olması istenmiş ve mânâyâ da ahenkli bir derinlik kazandırılmıştır.

Örnek-2:

وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِن مَّاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ وَمَنْ يَنْقَلِبْ عَلَىٰ عَقْبَيْهِ فَلَن يَصُرَ اللَّهُ شَيْئًا وَسَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ

"Muhammed, şüphesiz bir peygamberdir. Ondan önce de peygamberler gelip gelmiştir. Şimdi o ölür ya da öldürülürse, geriye dönecek misiniz? Kim (eski dinine) geri dönerse, Allah'a hiçbir şekilde zarar vermiş olmayacaktır. Allah, şükredenleri mükâfatlandıracaktır."⁷⁵

⁷¹ el-Enbiyâ: 21/109.

⁷² ez-Zuhruf: 43/35.

⁷³ bk. en-Nisâ: 4/176; el-Bakara: 2/284.

⁷⁴ Âl-i Imrân: 3/100.

⁷⁵ Âl-i Imrân: 3/144.

Burada da şart ve cevap mazi olarak kullanılmak suretiyle hem kesin bir yargı hem de geniş zaman mânâsı kazanmıştır. Böylece fiil mazi, elde edilen anlam da muzari olmuştur.

Örnek-3:

وَإِنْ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ وَأُحْضِرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّحَّ وَإِنْ تُحْسِنُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا

“Eğer bir kadın eşinin geçimsizliğinden veya kendisinden yüz çevirmesinden endişe duyarsa, aralarında bir sulh yapmalarında vebal yoktur. Sulh daha hayırlıdır. Zaten nefisler kıskançlığa meyillidir. Eğer iyi geçinir ve haksızlık yapmaktan da sakınırsanız, (bilin ki) şüphesiz Allah yaptıklarınızdan haberdardır.”⁷⁶

Burada birinci şart ve cevap, isim cümleleri şeklinde gelmiştir. İkincisinde de cevap, başında ‘fe’ harfi olan bir isim cümlesi şeklinde gelmiştir. Ailede vuku bulabilecek geçimsizliklerin endişe verecek bir boyuta ulaşmaması için bu sayede sulha gitme güçlü bir şekilde vurgulanmıştır. Akabinde tekrar sulhun hayırlı olduğunun ifade edilmesi, anlamın emir derecesinde bir kuvvet kazanmasını sağlamıştır.

Örnek-4:

وَإِنْ كَانَ كُبُرٌ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ فَإِنْ اسْتَطَعْتَ أَنْ تَبْتَغِيَ نَفَقًا فِي الْأَرْضِ أَوْ سُلْمًا فِي السَّمَاءِ فَتَأْتِيهِمْ بَأْسُهُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى فَلَا تُكُونَنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ

“Eğer sana onların yüz çevirmeleri ağır geldi ise, yerin içine inebileceğin bir tünel açarak ya da göğe çıkabileceğin bir merdiven kurarak onlara bir mucize getirmeye gücün yetiyorsa, (haydi durma yap). Eğer Allah dileseydi, elbette onları hidayet üzerinde toplardı. O halde sakın cahillerden olma.”⁷⁷

Bu ayette, cevaba işaret eden gerekli şartlar sağlanmış olduğu için cevap cümlesi yer almamıştır. Bu da cevap cümlesinin zihinlerde “haydi durma yap” şeklinde takdir edilmesine ve mânânın daha fazla derinlere nüfuz etmesine katkı sağlamıştır.

Örnek-5:

قَالَ رَبِّ السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ وَإِلَّا تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْنُبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ

“Rabbim! Zindan, bunların beni çağırdıkları şeyden daha sevimlidir. Eğer onların hilelerini benden çevirmezsen, onlara meyleder ve cahillerden olurum dedi.”⁷⁸

Burada da şart edatı, nefiy mânâsı içeren ‘lâ’ ile ‘illâ’ şeklinde idğam edilmiş olarak yer almış ve dikkatin cevap cümlesinde toplanmasına yardımcı olmuştur.

Örnek-6:

وَلَنْ أَنْتِ الدِّينَ أَوْ تُرَا الْكِتَابِ بِكُلِّ آيَةٍ مَا تَتَّبِعُونَ فَبَلِّغْ وَمَا أَنْتِ بِتَابِعٍ قَبْلَتَهُمْ وَمَا بَعْضُهُمْ بِتَابِعٍ قِبْلَةَ بَعْضٍ وَلَنْ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ إِنَّكَ إِذًا لَمِنَ الظَّالِمِينَ

“Celâlim hakkı için kendilerine kitap verilenlere her türlü delili getirsen de yine onlar senin kıblene dönmezler. Sen de onların kıblesine dönmezsin. Onlar birbirlerinin

⁷⁶ en-Nisâ: 4/128.

⁷⁷ el-En'âm: 6/35.

⁷⁸ Yusuf: 12/33.

kiblesine de dönmezler. Sana gelen ilimden sonra eğer onların arzularına uyacak olursan, işte o zaman şüphesiz zalimlerden olursun."⁷⁹

Bu ayette de 'lâm-ı 'ibtida' ile şart edatı 'in', 'lein' şeklinde idğam edilmiş ve mânâyaya kasem gücünde bir zenginlik kazandırmıştır.

Örnek-7:

وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبُلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا

*"Rabbin, sadece kendisine kulluk etmenizi; anne ve babanıza iyi davranmanızı emretmiştir. Eğer onlardan birisi veya her ikisi de yanında ihtiyarlarsa, onlara 'öf!' bile deyip azarlama ve her ikisine de güzel söz söyle."*⁸⁰

Görüldüğü gibi burada 'immâ' edatı ile idğam olunan 'in-i şartıyye', cümlenin irab yönünden düzenlemesine etki etmediği hâlde, burada lafza ahenk ve mânâyaya da destek sağlamıştır.

Netice itibariyle 'in-i şartıyye'nin, içinde yer aldığı cümlenin lafız ve mânâsının şekillenmesine katkı sağladığı ve ona bir derinlik kazandırmış olduğu sonucuna ulaşmak mümkün olmaktadır.

2.4. İn-i Zâide (Vasliye) Olarak Mânâyaya Katkısı

'İn-i zâide' veya 'in-i vasliye', Kur'an-ı Kerim'de ender olarak yer almıştır. Arap dili grameri bakımından cümlenin teşekkülünde amil bir durumda olmadığı için bu şekilde isimlendirilmiştir. Bu da onun her hangi bir işe yaramayan fazladan bir unsur olduğunu ifade etmemektedir. Bazı dilciler, zait harflerin cümlenin fesahatini ve mânâsını takviye ettiğini söylemişlerdir.⁸¹ Aynı şekilde Belagat ilminde de zait harf diye bir niteleme yapmanın uygun olmadığı ve her birisinin cümlenin mânâsına bir ahenk kattığını vurgulanmıştır.⁸² Bazı ayetlerde yer alan⁸³ bu edat ya da edatlar hakkında İrâbü'l-Kur'ân⁸⁴ ve tefsirlerde farklı görüşlere yer verilmiştir.⁸⁵ Şu örnekte söz konusu hususları görmek mümkündür:

لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُؤُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ لَا تَخَافُونَ فَعَلِمَ مَا لَمْ تَعْلَمُوا فَجَعَلَ مِنْ دُونِ ذَلِكَ فَتْحًا قَرِيبًا

"Andolsun ki Allah, Resûlünün rüyasını doğru çıkaracaktır. Allah'ın izniyle güven içinde başlarınızı tıraş etmiş ya da kısaltmış olarak korkmaksızın Mescid-i Haram'a

⁷⁹ el-Bakara: 2/145.

⁸⁰ el-İsrâ: 17/23.

⁸¹ http://www.moqatil.com/openshare/Behoth/Quran20/HoroofGar/sec02.doc_cvt.htm Erişim 02.02.2022.

⁸² Bulut, *el-Belâgatü'l-Müeyesserah Meânî-Beyân-Bedi'*, 52-53; Yüksel, *Dilbilim Açısından Kur'an'da Zaid Harfler*, 171-183.

⁸³ İbrahim: 14/46; el-Fetih: 48/27; el-A'lâ: 87/9.

⁸⁴ Behcet Abdülvahid eş-Şeyhlî, *Belâgatü'l-Kur'âni'l-Kerîm fi'l-I'câz Irâben ve tefsîren bi r'câz* (Amman: Mektebetü Dandîs, 1422/2001), 5/227, 9/425, 10/584; Muhyiddîn ed-Dervîş, *I'râbü'l-Kur'âni'l-Kerîm ve beyânüh* (Beyrut: Yemâme-Dâru İbn Kesîr, 1420/1999), 4/166, 6/238, 7/188.

⁸⁵ bk. *Tefsîru Celâleyn*, 1/337, 1/804.

gireceksiniz. Allah, bilmediklerinizi de bilmektedir. Size, bunun dışında yakın zamanda bir zafer daha verecektir.”⁸⁶

Bu ayette yer alan 'in' edatına, 'in-i zâide' veya 'in-i vasliye' denildiği gibi 'in-i şartiyye'⁸⁷ de denilmiştir. Aralarında mânâ itibariyle çok fazla bir fark olmasa da yapılan anlama ve anlamlandırma faaliyetleri, 'in' edatının nitelenme biçimine göre şekillenmektedir. Dolayısıyla görülen rüyanın doğru çıkarılacağına mazi fiil ile haber verilmiş olması, Allah'ın izni ile onun vuku bulacağı müjdesini de beraberinde getirmiştir. Akabinde yakın zamanda başka bir zaferin daha verileceği hususunun ifade edilmesi, ikinci defa onun teyit edilmesi olmuştur. Dolayısıyla burada 'Allah izin verirse' diye 'in-i şartiyye' yerine, 'Allah'ın izniyle' şeklinde 'in-i vasliye' veya 'zâide' mânâsı vermek, bağlama daha uygun düşmektedir. Aynı durum şu ayette de söz konusudur:

فَذَكِّرْ إِنْ نَفَعَتِ الذُّكْرَى

“O halde öğüt fayda verir ümidiyle hatırlatmaya devam et.”⁸⁸

Buradaki 'in', eğer şart edatı olarak kabul edilirse, o zaman fayda verip vermeyeceği belli olmayan bir iş ile meşgul olma istenmiş olmaktadır. Hâlbuki 'in-i vasliye' veya 'zâide' olarak alındığında, yapılan uyarının faydadan hâli olmayacağı düşüncesi hâsıl olmaktadır. Bu da hem iki cümle arasında rahat bir geçiş sağlamakta hem de ayetin yer aldığı sûrenin bağlamına daha uygun düşmektedir. Yine benzer bir durum, şu rivayette de yer almaktadır:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَرَجَ إِلَى الْمَقْبَرَةِ، فَقَالَ: "السَّلَامُ عَلَيْكُمْ دَارَ قَوْمٍ مُؤْمِنِينَ، وَإِنَّا إِنْ شَاءَ اللَّهُ بِكُمْ لَاجِفُونَ."

Ebu Hüreyre (r.a)'den Peygamber (s.a.v)'in şöyle söylediği nakledilmiştir: “Ey müminler yurdunun halkı! Allah'ın selamı üzerinize olsun. Allah'ın izniyle biz de size katılacağız.”⁸⁹

Burada da 'inne' edatının mânâya yaptığı kesinlik vurgudan sonra, 'in-i vasliye' veya 'zâide' olduğunu, “her canlı ölümü tadacaktır”⁹⁰ ayeti çerçevesinde düşünmek gerekmektedir.

Burada daha da ilginç olan şey, 'in' edatının türleri arasına, mânâ itibariyle 'qad' “قد” ve ‘iz’ “إِذْ” edatlarının da katılmış olmasıdır.⁹¹ O zaman şu ayetlerin mealleri, bu tür kabullere göre daha farklı olmaktadır:

فَذَكِّرْ إِنْ نَفَعَتِ الذُّكْرَى

Buradaki 'in' edatının 'qad' “قد” anlamına alınması durumunda, ayetin meali “öğüt kesinlikle fayda verir, hatırlatmaya devam et”⁹² şekline dönüşmektedir.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُؤًا وَلَعِبًا مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ وَالْكَافِرَ أَوْلِيَاءَ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ

⁸⁶ el-Fetih: 48/27.

⁸⁷ bk. *Tefsîru Celâleyn*, 1/804.

⁸⁸ el-A'lâ: 87/9.

⁸⁹ Ebu Dâvûd Süleyman b. el-Eş'as, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. M. M. Abdulhamîd (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyyeh, ty), Kitabü'l-Cenâiz, 3237, 2/219.

⁹⁰ el-Ankebût: 29/57.

⁹¹ <http://www.m-a-arabia.com/vb/showthread.php?p=65163> Erişim: 12.02.2022

⁹² el-A'lâ: 87/9.

Yine söz konusu edatın ‘iz’ “ذِي” anlamına alınması durumunda da “*Ey iman edenler! Sizden önce kitap verilenlerden dininizi alay ve eğlence edinenleri ve kâfirleri dost edinmeyin. Allah’tan korkun, çünkü siz müminlersiniz*”⁹³ şeklinde olmaktadır.

Hâliyle bu durumda ‘in-i zâide veya ‘vasliye’ yerine, ‘in-şartıyye’ mânâsı verildiğinde olduğu gibi ‘iz’ ve ‘qad’ şeklinde bir anlam verildiğinde de kısmî farklılıklar ortaya çıkmış olmaktadır.

SONUÇ

Yüce Allah, Kur’an-ı Kerim’de kullanılan dil malzemesine bakıp da onun kaynağı hakkında tereddüde düşülmesin diye içinde hiçbir tutarsızlığın bulunmadığına dikkat çekmiştir (en-Nisa: 4/82). Yine de her şeye rağmen, onun aleyhinde söz etmeye kalkışmak isteyenlerden önce, onun bir benzerinin (el-İsrâ: 17/88), sonra on sûresinin (Hûd: 11/13), daha sonra da bir sûresinin benzerinin getirilmesi istenmiştir (el-Bakara: 2/23). Meydan okuma işi yerel sınırları aşmış hatta daha da ileri bir düzeye taşınarak, bütün varlıklar birbirine destek verse yine de onun bir benzeri ortaya konulamayacak (el-Bakara: 2/24) denilmek suretiyle nihâî nokta konulmuştur. Durum bu merkezdeyken, onda lafız ve mânâ ekseninde bir fazlalığa veya eksikliğe rastlamak elbette mümkün değildir. Onun cümlelerinde yer alan her unsur, itina ile seçilmiş ve birbiriyle sıkı sıkıya bağlanmıştır. Buna, kelimelerin başında veya arasında yer alan harfler ve edatlar da dâhildir. Onlar gibi buldukları cümlede bir görev icra eden diğer unsurlar da böyledir. Bunların hiçbirisi ne eksik bırakılmış ne de lüzumsuz olarak kullanılmıştır. Dolayısıyla farklı şekillerde kullanıma sahip olan ‘in’ edatı da yine mükemmel bir şekilde kullanılmıştır.

Bu edat, Kur’an-ı Kerim’de ‘in-i muhaffefe’, ‘nâfiye’, ‘şartıyye’ ‘zâide’ veya ‘vasliye’ olarak yaygın bir şekilde kullanılmıştır. Her birisi hat (yazı) itibariyle aynı şekilde yazılmasına rağmen, kullanıldıkları yer ve taşıdıkları anlam itibariyle birbirinden farklılık göstermiştir. Bundan dolayı zaman zaman konunun uzmanları tarafından aynı edat farklı şekilde nitelendirilmiş ve ona uygun olarak anlamlar yüklenmiştir. Bu da ayetlerin anlaşılmasında ve yorumlanmasında kısmî farklılıklara yol açmış ve mânâ farklılıklarına kapı aralamıştır.

Kur’an-ı Kerim’i doğru anlama ve anlamlandırma hususunda, ayetleri meydana getiren hiçbir unsurun küçümsenmemesi ve göz ardı edilmemesi gerekmektedir. Nitekim bu realite, cümlenin küçük bir elamanına bile büyük bir mânâ ummanında nirengi noktası görevi verilebileceğini gözler önüne sermiştir. Dolayısıyla bu da lafzın ve mânânın muciz bir kelimeler olduğunu, okunması ve yorumlanmasının hiçbir zaman onun eskitemeyeceği gerçeğini izhar etmiştir.

Netice itibariyle yapılan bu çalışmada söz konusu edatın, farklı kullanım biçimlerinin yer aldığı ayetler tespit edilmiş ve çeşitli örnekler üzerinden hareket ederek onların lafız ve mânâya olan katkıları ortaya konulmuştur. Bu esnada aynı konu ile ilgili diğer örneklerle de mümkün merteye dipnotlarda yer verilmiştir. Kur’an-ı Kerim’de yer alan söz konusu edatların her biri, ayetlerde hâkim olan üslûp içinde mükemmel bir şekilde kullanılmak suretiyle lafız ve mânâya büyük bir derinlik ve ahenk kazandırmıştır. Bu da onların ne denli önemli olduğunu ortaya koymuştur.

⁹³ el-Mâide: 5/57.

KAYNAKÇA

- Abbas Hasan. *en-Nahvu'l-vâfi mea rabtîhi bi'l-esâlîbi'r-refîati ve'l-hayâti'l-lüğaviyyeti'l-müteceddideh*. Mısır: Dâru'l-Meârif, 3. Basım, 2018.
- Akdağ, Hasan. *Arap Dilinde Edatlar*. Konya: Tekin Dağıtım, 3. Basım, 1987.
- Âlûsî, Şihâbuddîn Mahmûd b. Abdullah. *Rûhu'l-meânî fî tefsîri'l-Kur'ani'l-Azîm ve's-seb'i'l-mesânî*. thk. Beyrut: A. Abdalbâri Atıyyeh. Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyyeh, 1415.
- Arslan, Gıyasettin. "Kur'an-ı Kerim'de Eyyü Edatı ve Tercüme Problemi". *Bilimname XV*, 2008/2.
- Ateş, Avnullah Enes. "Kur'an'da "Mâ" Edatının Farklı Kullanımları ve Kur'an Yorumlarına Etkisi" *Tefsir Araştırmaları Dergisi*, Nisan/2018, Cilt: 2. Sayı: 1.
- Beğavî, Huseyn b. Mes'ûd b. Muhammed. *Meâlimü't-tenzîl fî tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Abdurrezzak el-Mehdî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, h. 1420.
- Bulut, Ali. *el-Belâgat-i Müyessera Meânî-Beyân-Bedi'*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015.
- Çavdar, Emre. *Arap Dili'nde 'Lâm', 'Lâ', 'Mâ' Edatları ve Kur'ân-ı Kerîm'deki Kullanımları*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Daşkiran, Yaşar. *Anlama Sürecinde Arapçanın Yapısal İşlevleri*. Ankara: İlahiyat, 2016.
- Dervîş, Muhyiddîn. *I'râbü'l-Kur'âni'l-Kerîm ve beyânühü*. Beyrut: Yemâme-Dâru İbn Kesîr, 1420/1999.
- Dinçer, Ferit. "Kur'ân'da İne Edatının Kullanım Şekilleri ve Anlamı". Muş: *Din ve Bilim-Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* Haziran 2020, 3 (1).
- <http://www.m-a-arabia.com/vb/showthread.php?p=65163> Erişim: 12.02.2022
- http://www.moqatil.com/openshare/Behoth/Quran20/HoroofGar/sec02.doc_cvt.htm Erişim 02.02.2022.
- <https://humanities.uobabylon.edu.iq/lecture.aspx?fid=10&lcid=38395>
Erişim: 12.02.2022.
- İmâdî, Ebu's-Suûd. *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitabi'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, (ty).
- İbn Eş'as, Ebu Dâvûd Süleyman. *Sünenü ebî Dâvûd*. thk. M. M. Abdulhamîd, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, (ty).
- İbn Hamza, Mustafa. *Netâyicü'l-efkâr şerhu izhâri'l-esrâr*. İstanbul: Binezâreti Muhammed Lebîb, 1277.

- İbn Yeîş, Muvaffakuddîn Ali. *Şerhu'l-mufassal*. Mısır: İdâretü't-Tıbbâtî'l-Münîreh, İdâretü't-Tıbbâti'l-Munîreh, (ty).
- İbrahim Mustafa vd. *el-Mu'cemü'l-Vesît*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1990.
- Kur'an-ı Kerim Meâli*, çev. Halil Altuntaş ve Muzaffer Şahin. İstanbul: DİB yayınları, 2010.
- Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli*. çev. Hayrettin Karaman vd. Ankara: TDV Yayınları, 2017.
- Mahallî, Celâlüddîn Muhammed ve Celâlüddîn Abdurrahman es-Suyûtî. *Tefsîru Celâleyn*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, (ty).
- Murâdî, Hasan b. Kâsım. *el-Cenâ'd-dânî fî hurûfi'l-meânî*. thk. F. Kabâve. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992.
- Müzenî, Ebu'l-Huseyn. *el-Hurûf*. thk. M. Hasenî Mahmud vd. Amman: Dâru'l-Furkân, 1983.
- Suyûtî, Abdurrahman b. Celeleddin. *Hem'ul-Hevâmi' fî Şerhi Cem'il-Cevâmî'*. thk. A. Şemsüddîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1418/1998.
- Şahin, Hüseyin. *Arap dilinde in (ع) 'i Şartıyye ve Kur'an-ı Kerim'deki Kullanımları*. Çanakkale: Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Şâtibî, Ebu İshak İbrahim b. Musa. *Şerhü's-Şâtıbî li elfıyyeti ibn Mâlik el Makâsîdü's-şâfiye fî şerhi hulâsâti'l-kâfiye*. Mekke: Ümmü'l-Kura, 1428/2007.
- Şeyhlî, Behcet Abdülvahid. *Belâgatü'l-Kur'âni'l-Kerîm fî'l-ı'câz ırâben ve tefsîren bi ı'câz*. Amman: Mektebetü Dandîs, 1422/2001.
- Yüksel, Ahmet. "Dilbilim Açısından Kur'an'da Zaid Harfler". *İslami Araştırmalar Dergisi*, Cilt 17, Sayı 3, 2004.
- Zemaşerî, Ebu'l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf an Hakaiki't-Tenzil ve Uyuni'l-Ekavîl fî Vucuhi't-Te'vil*. Beyrut: Dâru'l-Kitabî'l-Arabî, h. 1422



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

Bahar/Spring, 2022, 9 (1), 210-236

İSLÂM VE DİĞER İLÂHÎ DİNLERDE VARLIK KATEGORİSİNDE İNSAN ONURU

Human Dignity in the Category of Beings in Islam and Other Divine Religions

İsa ATCI

Dr. Öğretim Üyesi, Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, İslam Hukuku Bilim Dalı, isakonevi@hotmail.com, ORCID: 0000-0002-5198-3874

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received:	11/04/2022
Kabul Tarihi / Accepted:	27/05/2022
Yayın Tarihi / Published:	30/05/2022
Cilt / Volume:	9
Sayı / Issue:	1
Sayfa / Pages:	210-236

Atıf / Cite as: Atci, İsa. "İslâm ve Diğer İlâhî Dinlerde Varlık Kategorisinde İnsan Onuru" [Human Dignity in the Category of Beings in Islam and Other Divine Religions]. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 9/1 (2022), 210-236. Doi: <https://www.doi.org/10.17859/pauifd.1101400>.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Ithenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 9 (1) 2022: 210-236

İSLÂM VE DİĞER İLÂHÎ DİNLERDE VARLIK KATEGORİSİNDE İNSAN ONURU*

İsa ATCI**

Öz

Yoktan var edilmiş olan kevn-ü kâinat içerisinde insan, onurlu kılınmış bir varlıktır. Zira Allah onu özel bir formda yaratmış ve kendisine akıl ve irâde gibi müstesna özellikler bahsetmiştir. Yeryüzünün halifesi olarak nitelediği insanı, dünyadaki canlı ve cansız varlıklara hâkim kılmış ve her şeyi onun hizmetine sunmuştur. Kutsal metinlere bakıldığında insanın, “insan” olma vasfıyla bir onura sahip kılındığı görülmektedir. İlkten sahip kılındığı bu onuru daha da yüceltmek için Allah’a iman ve ibadetle yükümlü tutulan insanoğlu, onurunu kaybetmemek için de küfür ve isyandan sakındırılmıştır. Bu bağlamda insanın onurunu zedeleyecek davranışlara mâruz kalmama hakkı olduğu gibi başkasına zarar vermeme yükümlülüğü de bulunmaktadır. Bu çalışmada insanın Allah tarafından yaratılan varlıklar içerisindeki onurlu konumu teyit edilmeye çalışılmıştır. Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm dininin kutsal metinlerinde “insan onuru”na ilişkin veriler tespit edilerek insanın sahip olduğu onurun esasen ilâhî kaynaklı olduğu dikkatlere sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: İslâm hukuku, insan onuru, Tevrat, İncil, Kur’ân.

Human Dignity in the Category of Beings in Islam and Other Divine Religions

Abstract

In this universe created from nothing, Man is an exalted creature. That is because God created him in a specific way and gave him extraordinary qualities such as intelligence and willpower... He made man, describing him as the caliph of the earth, dominate the animate and inanimate beings in the world and put everything at his service. When we look at the sacred texts, we realize that man has the honor of being a “human”. Mankind, who was held responsible for belief and worship of God in order to further elevate this honor that he was given in the first place, was also warned against disbelief and rebellion in order not to lose his honor. In this context, just as a person has the right not to suffer harm that will harm the dignity of the person, there is also the obligation not to harm others. In this study, the position of man among beings created by God was tried to be confirmed. Data on “human dignity” in the sacred texts of Judaism, Christianity and Islam have been found, and it has been pointed out that human dignity is essentially of divine origin.

Keywords: Islamic law, human dignity, Torah, Bible, Qur’an.

* Yazar makalede *Etik Kurul İzni* gerektirecek bir durum bulunmadığını ve bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir

** Dr. Öğretim Üyesi, Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, İslam Hukuku Bilim Dalı, isakonevi@hotmail.com, ORCID: 0000-0002-5198-3874

Structured Abstract

When we look at the divine and human religions, it seems that they put "human" in the center. Man, who was created as a social being, is in communication with himself, other people and his Lord. In this context, the commands and prohibitions of the Creator are also according to human. In this respect, man should not only take care of himself but also other people created by the Creator. Because, not only the person himself, but also all people has been created conscientiously and honored by the Creator. So the person who act incompatible with human dignity stains his own honour as so disobedience to the commands of the Creator. We see that the divine and human religions come together in a common point as to the values that placed on human dignity. Both of expression which are the hadith of "None of you will have faith till he wishes for his (Muslim) brother what he likes for himself" and the verse of "Do to others what you want to be done to you" in the Bible emphasize the same value that respect for human dignity. However the doctrine of "Don't force what you don't want to be done to yourself" which attributed to Confucius and the principle of "Do not do to others what one thinks harmful to oneself" mentioned in the Mahabharata as one of the most important story of Hindu are show the value of human dignity. Islamic thought, which attaches special importance to the protection of human dignity, has taken important measures in this direction. The divine principles of the Qur'an, embodied in the life of the Prophet, showed that human dignity is not only a right but also a duty. Therefore, the sole purpose of the individual is not to violate the honor of others, let alone to fight to protect his own dignity. Because man, who was created as a social creature, has been given some duties and responsibilities not only against his Lord and himself but also against other people. Thus, in a society which each respects the honor of the other and does not commit crimes against his honor, peace and tranquility will prevail, and an environment of struggle and conflict will be created where individuals will not have to make efforts to protect their dignity. Mohammad et-Tüveycirî, who listed the qualities that the Islamic state should have in order to ensure order and social peace, express the council touched upon the protection of "human dignity" as well as justice, equality and freedom. According to him, whether a person is a Muslim or not is not important for the protection of human dignity. When we look at Islamic criminal law, it is seen that the main goal pursued both in the prohibition of committing crimes and in the introduction of criminal sanctions for the crimes committed is the protection of human dignity. In this context, on the one hand, the person is ordered to refrain from actions that will harm the dignity of others, on the other hand, those who commit crimes are punished, but the punishment is carried out by even considering the honor. For example, humiliating acts such as torture, and hitting the face and genitals during the execution of the sentence are prohibited. The concept of honor is twofold. It expresses both the value that a person has spontaneously because it is bestowed on him by the Creator, and the value attributed to him by others. While the honor bestowed by the Creator is equal for all, the honor earned by the reputation among people; When we look at different nations in different historical processes, it is seen that it can change depending on the human image. In other words, with the change in human image, the meaning and content of the concept also change.

Especially today, it is not suitable for human rights, conscience and reason; Some cultural norms that are within the scope of individual rights and freedoms and that directly concern human dignity are thought to be of religious origin. The misconception that religion does not value people drives people away from religion. However, the sacred texts of the divine religions glorified man and confirmed that he was created as an honorable being. Therefore, it is seen that some humiliating attitudes and violations of rights towards people are not divine but human-induced. Our study aims to confirm the view that human beings are created with dignity in the context of Islam and previous sharia. However human understandings of Judaism and Christianity will be examined in context of human concept in relation human dignity and their errors will be pointed out. The fact that the subject is broad makes it impossible to deal with all the details in a single article, of course. Therefore, to harm human dignity; wounding, killing, slander, theft, etc. crimes and prescribed penalties are not included, the subject is limited to the realm of existence within the framework of the human and the honor given to him.

Keywords: Islamic law, human dignity, Torah, Bible, Qur'an.

GİRİŞ

İlahî ve beşerî dinlere bakıldığında “insan”ı merkeze aldıkları görülmektedir. Sosyal bir varlık olarak yaratılmış olan insan kendisi, diğer insanlarla ve Rabbi ile iletişim halindedir. Bu bağlamda Yaratıcının emir ve yasakları da insan eksenlidir. Bu bakımdan, insanın sadece kendisini değil yaratıcının var ettiği diğer insanları da gözetmesi gerekmektedir. Çünkü kişinin sadece kendisi değil, başkası da yaratıcı tarafından özenle yaratılmış ve onurlu kılınmıştır. Dolayısıyla kişi sadece yaratıcının emirlerine itaat etmemekle onurunu kaybetmeyecek; O'nun var ettiği diğer insanların onurunu zedelemekle de onurunu kaybedecektir.

İlahî ve beşerî dinlerin insan onuruna verdikleri değer açısından ortak bir noktada buluştukları görülmektedir. Hz. Peygamber'in: “Sizden biriniz kendisi için istediği şeyi Müslüman kardeşi için de istemedikçe kâmil manada iman etmiş olamaz”¹ sözü ile Tevrat'ta geçen “sana kötülük etmemiş biriyle, yok yere çekişme.”² Sözü insan onuruna saygılı olmayı öğütlemektedir. İncil'de Hz. İsa'ya atfedilen: “Sen başkalarına, başkalarının sana yapmasını istediğin şeyleri yap”³ sözü yine aynı değeri vurgulamaktadır. Keza Konfiçyüs'e atfedilen “Kendine yapılmasını istemediğin şeyi başkalarına zorla yükleme” öğretisi ile; Hindu destanlarının en önemlilerinden olan Mahabharata'da zikredilen “Kişi kendisine zararlı olduğunu düşündüğü şeyleri

¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır (Dımaşk: Dâr-u Turuki'n-Necât, 1422/2001), “İman”, 6

² Özd. 3:30.

³ *Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur, İncil* (İstanbul: Kitab-ı Mukaddes Şirketi-Yeni Yaşam Yayınları, 2002), Mat.7:12; Luk.6:31.

başkasına yapmamalı”⁴ ilkesi önemli bir Dharma (Budizm) kuralı olup insan onuruna verilen değeri göstermektedir.

İnsan onurunun korunmasına ayrı bir değer veren İslâmî düşünce, bu yönde önemli tedbirler almıştır. Hz. Peygamber’in hayatında vücût bulan Kur’ân’ın insana dair mukaddes ilkeleri, insan onurunun sadece bir hak değil aynı zamanda bir ödev olduğunu göstermiştir. Dolayısıyla bireyin kendi onurunu muhafaza etmek için mücadele etme hakkı olduğu gibi; başkasının onurunu çiğnememe sorumluluğu da bulunmaktadır. Çünkü insan toplumsal bir varlık olarak yaratılmış olmakla sadece Rabbine ve kendisine karşı değil aynı zamanda diğer insanlara karşı da bir takım görev ve sorumluluklara sahip kılınmıştır. Böylece, her bireyin bir başkasının onuruna saygı gösterdiği ve onuru zedelemeye yönelik suçlar işlemediği bir toplumda huzur ve sükûnet hâkim olacağı gibi, bireylerin onurlarını korumak için çaba sarf etmesi de gerekmecektir, böylece kavga ve çatışma ortamı oluşmayacaktır.⁵

İslâm devletinin nizamı ve toplumsal huzuru temin etmek için sahip olması gereken vasıfları sıralayan Muhammed et-Tüveycirî; şûra, adâlet, eşitlik ve hürriyetin yanı sıra burada “insan onuru” nun korunmasını da zikretmiştir. O’na göre, insan onurunun korunması hususunda kişinin Müslüman olup olmaması önemli değildir.⁶ İslâm ceza hukukuna bakıldığında gerek suç işlemenin yasaklanması gerekse işlenen suçlara cezaî müeyyidelerin getirilmesinde gözetilen ana hedefin insan onurunun korunması olduğu görülmektedir. Bu bağlamda bir taraftan kişiye, başkasının onurunu zedeleyecek fiillerden sakınması emredilirken, diğer taraftan suç işleyen kişiler cezalandırılmakta ancak ceza suçlunun dahi onuru gözetilerek infaz edilmektedir. Örneğin cezanın tatbiki esnasında işkence etmek, yüze ve cinsel organlara vurmak gibi onuru zedeleyici fiiller yasaklanmaktadır.⁷

Onur kavramı, iki yönlüdür. Hem kişinin yaratıcı tarafından bahşedildiği için kendiliğinden sahip olduğu kıymeti hem de diğer insanlar tarafından kendisine atfedilen değeri ifade etmektedir. Yaratıcının bahşettiği onur, herkes için eşit olmakla birlikte insanlar arasındaki itibar ile kazanılan onurun; farklı milletlere farklı tarihî süreçler içerisinde baktığımızda insan imajına bağlı olarak değişebildiği görülmektedir. Yani insan imajının değişmesiyle kavramın yüklendiği anlam içeriği de değişmektedir.⁸

⁴ Andrew H. Plaks, “Golden Rule” *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones (New York: Thomson Gale, 2005), 6/3631.

⁵ Harun Çağlayan, “İnsan Onuru Bağlamında Sorumluluk Bilinci”, *e-makalât Mezhep Araştırmaları* 8/2 (Güz 2015), 116.

⁶ Muhammed et-Tüveycirî, *Mevsûatü'l-fikhi'l-İslâmî* (b.y.: Beytü'l-Efkârü'd-Düveliyye, 1430/2009), 5/323.

⁷ Vehbe Zuhayli, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletuhu* (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, ts), 7/5317.

⁸ Fatma Betül Parmaksızoğlu, “İnsan Hakları, Ahlak ve Kültür Açısından “Onur” Kavramına Yaklaşımın Kavramın Tanımlanmasına Etkileri”, *Dini Araştırmalar* 21/54 (Temmuz-Aralık 2018), 241.

Özellikle günümüzde; bireysel hak ve özgürlükler kapsamına giren ve insan onuru ile doğrudan ilintili olup insan haklarına, vicdana ve selim akla uygun olmayan kimi kültürel normların dinî kaynaklı olduğu sanılmaktadır. Bunun bir neticesi olarak ortaya çıkan dinin insana değer vermediği yanlışlığı insanları dinden soğutmaktadır. Oysa semâvî dinlerin kutsal metinleri insanı yüceltmiş ve onurlu bir varlık olarak yaratıldığını teyit etmiştir. Dolayısıyla insana yönelik takınılan kimi onur kırıcı tavırların ve hak ihlallerinin ilâhî kaynaklı olmadığı bilakis beşerî kaynaklı olduğu görülmektedir.

Çalışmamız, İslâm ve diğer semâvî dinler bağlamında insanın onurlu yaratıldığı görüşünü teyit etmeyi amaçlamaktadır. Bununla birlikte Yahudilik ve Hıristiyanlığın insanın onurlu yaratıldığını vurgulamak için ortaya koydukları insan tasavvurları, incelenerek düştükleri yanlışlıklara işaret edilmeye çalışılacaktır. Konunun geniş olması kuşkusuz bir makalede tüm detayları ile ele alınmasını olanaksız kılmaktadır. Bu nedenle insan onurunu zedeleyen; yaralama, öldürme, iftira, hırsızlık vb. suçlar ve öngörülen cezalara değinilmemiş, konu varlık kategorisinde insan ve ona verilen onur çerçevesinde sınırlandırılmıştır.

İnsan onurunu konu edinen birçok akademik çalışma yapılmıştır. Bu çalışmaların ekseriyeti konuyu tarihî, hukukî veya sosyal boyutları ile ele almıştır. Konuyu dinî boyutları ile ele alan çalışmalar ise genellikle sadece bir dinin insan onuruna verdiği değeri konu edinmiştir. Bununla birlikte dinlerin insan onuruna ilişkin bakış açılarını araştıran bir çalışma da mevcuttur. Bu çalışmalardan birçoğuna burada işaret ederek çalışmamızın farkını izah etmeye çalışacağız. Sevede Yaman tarafından “Tevrat’a Göre İnsan Hayatı ve Onurunun Kutsallığı” başlığı ile telif edilen çalışma konuyu sadece Tevrat açısından ele almıştır. “Kur’an ve Sünnette İnsan Onuruna Eğitim Açısından Yaklaşım” başlığı ile konuyu ele alan Mustafa Önder, çalışmasında İslâm’ın insan onuruna verdiği değeri Kur’ân ve sünnet ekseninde değerlendirmeye çalışmıştır. Elif Çelik tarafında telif edilen “İnsan Hakları Hukukunda İnsan Onurunun Yeri ve Rolü” isimli makale konuyu günümüz uluslararası hukuku çerçevesinde ele almıştır. Asim Duran, “İnsan Onuruna İlişkin Farklı Perspektifler” başlıklı akademik makalesinde semâvî dinlerin yanısıra Uzakdoğu Asya dinlerinde de bu kavramın dinî referanslarını ortaya koymaya çalışmıştır. Konuyu İslâm açısından “fitrat” ve “takvâ” kavramları çerçevesinde değerlendiren Duran, İslâm’ın insana doğuştan bir onur bahşetmediği bilakis insanın onur kazanmak için iman etmesi ve salih ameller işlemesi gerektiği kanaatine varmıştır. Konuyu 6 dinin bakış açısı çerçevesinde geniş tutan Duran’ın, çalışmanın hacminin sınırlı tutulması gereğinden, detaylara yeterince inemediği görülmektedir. Biz çalışmamızda sadece ilâhî dinleri konu edinmekle daha detaylı bir inceleme imkânı bulduğumuz kanaatindeyiz. Ayrıca çalışmamız Duran’ın aksine İslâm dâhil bütün semâvî dinlerin insana ilkten bir onur atfettiği tezini teyit eder niteliktedir.

1. Kavramsal Çerçeve

Onur kavramı sözlükte insanın kendine karşı duyduğu saygı, haysiyet, izzet-i nefis ve şeref, anlamlarına gelmektedir. İkinci bir anlamı ise “başkalarının bireye gösterdiği saygının dayandığı kişisel değer, şeref ve itibar” dır.⁹

Türkçe’de “saygınlık”, “şeref” ve “itibar”; İngilizce “honor/honour”¹⁰ ve “dignity”¹¹; Almanca “würde”¹² ve “ehre”¹³ kelimeleri ile ifade edilen “onur” kavramı, modern Arapçada “kerâmet”¹⁴ kelimesi ile ifade edilmektedir. Arapça “mecd”, “şeref” ve “izzet” kelimeleri de “onur” kavramını karşılamak üzere kullanılmaktadır. Nitekim Arapça “kerâmetü’l-insan” kavramı ile ifade edilen “insan onuru”, Almanca’ya “menschenwürde” kavramı ile tercüme edilmiştir.¹⁵ Muhtelif dillere ait sözlüklerden tetkik ettiğimiz kadarıyla “onur” kavramını karşılayan kelimelerin aynı zamanda; şeref, itibar, izzetinefis, haysiyet, özsaygı ve saygınlık gibi anlamlar için de kullanıldığı görülmektedir.¹⁶ Bu bağlamda daha geniş bir tanımlama ile ifade edecek olursak onur; kişinin kendisini, çoğunluğun benimsediği doğruluk, dürüstlük gibi kurallara uyar görmesi ve başkalarının da bunu onaylaması durumudur. Kişinin kendine saygı duyması; şeref ve özsaygısıdır.¹⁷

Buna göre “onurlandırmak”; saygı duyulan birisinin bir yerde insanları şerefliendirmesi ve onları mutlu etmesidir. Ki buna “teşrif etmek” de denilmektedir. “Onursuzluk” ise, şeref ve haysiyetini kaybetmek anlamına gelmektedir. Dolayısıyla onur, saygınlık ve itibâr; kişinin seçkin, şerefli ve asil olmasını ifade etmektedir.¹⁸ Bu bağlamda onur, bireyin toplum nezdindeki önemini farkına varmasının yanı sıra toplumun da bireyin saygınlığını kabul etmesini dile getiren ahlâk bilinciyle ilgili bir kavramdır.¹⁹

⁹ TDK Türkçe Sözlük, Erişim 23.03.2022.

¹⁰ “Onur” ve “şeref” anlamında kullanımı için bk. Redhouse İngilizce-Türkçe Sözlük (İstanbul: Redhouse Yayınevi, 1974.), “honor”, 466; Hâmit Atalay, İngilizce-Türkçe Sözlük (Ankara: TDK Yayınevi, 1999), “honor”, 1/1683.

¹¹ Atalay, “dignity”, 1/370.

¹² Yaşar Önen - Cemil Ziya Şanbey, Almanca-Türkçe Sözlük (Ankara: TDK Yayınları, 1993), “würde”, 675; Kelimenin “şeref” anlamında ki tercümesi için bk. Karl Steuerewald, Deutsch - Türkisches Wörterbuch (Wiesbaden: Otto Harrassowitz Verlag, 1974), “würde”, 378.

¹³ Steuerewald, “ehre”, 166.

¹⁴ Serdar Mutçalı, Arapça-Türkçe Sözlük (İstanbul: Dağarcık Yayınları, ts), “kerâmet”, 757.

¹⁵ Hans Wehr, Arabisch-Deutsch (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1985), 1097.

¹⁶ Örneğin “ehre” kelimesi için bk. Heinz F. Wendt, Türkçe-Almanca ve Almanca-Türkçe Langenscheidt Cep Sözlüğü (İstanbul: Anka Ofset, 1994), 692; “kerâmet” kelimesi için bk. Ruhi Baalbaki, al-Mavrid (Beyrut: Dâru’l-İlm li’l-Melâ’în, 1995), 890.

¹⁷ Rasim Bakırcıoğlu, Ansiklopedik Eğitim ve Psikoloji Sözlüğü (Ankara: Anı Yayıncılık, 2012), 1505.

¹⁸ İbrahim Tozlu, “Onurlu İnsanın İnşasında Sünnetin Yeri ve Sahabe Örneği”, Hz. Peygamber ve İnsan Onuru Sempozyumu (19-21 Nisan 2013-Konya) (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014), 237.

¹⁹ İvan Frolov, Felsefe Sözlüğü, çev. Aziz Çalışlar (İstanbul: Cem Yayınevi, 1991), 364.

İnsan onuru kavramı, insanı temel alan bir kavramdır. Felsefe ve Orta çağ skolastik düşüncesine karşı hukuk felsefesinin gelişimine katkı sağlamış, Fransız ihtilalinin gerçekleştirilmesinde etkili olmuş ve zamanla birçok ülkenin mevzuatına ve uluslararası insan hakları sözleşmelerine girmiş bir kavramdır. Bir hukuk terimi olarak insan onuru, bireyin sadece “insan” olması nedeniyle saygın ve değerli olması anlamına gelmektedir.²⁰

İlahî dinlerin kutsal metinlerinde “insan onuru” (كرامة الانسان), kavramını doğrudan tespit etmek mümkün değildir. Zira bu kavram çağdaş Batı düşüncesine ait olup atıfta bulunduğu dünya görüşü ve felsefi-tarihsel arka planı bakımından farklı çağrışımlara da sahiptir. Bununla birlikte Allah’ın insana varlıklar kategorisinde ayrı bir değer vermiş olması ve onu seçkin kılması kutsal metinlerde güçlü bir şekilde vurgulanmaktadır. Söz konusu metinlerde “onur” kavramına denk gelmek üzere; şeref, haysiyet, saygınlık, kerem, izzet vb. kavramların kullanıldığı görülmektedir.²¹

İslâm’ın kurmuş olduğu hukuk nizâmının temel hedeflerinden birisi de insan onurunu korumaktır. Bunu teminen bireyin İslâm ahlâkına sahip olması ve başkasının onurunu zedeleyecek davranışlardan sakınması emredilmiştir. Bu cümleden olmak üzere; haksız yere bir insanı öldürmek ve zina iftirasında (kazf) bulunmak gibi başka bir insanın onuruna zarar veren fiiller yasaklanmış, bu tür fiillerin vuku bulması halinde çeşitli cezaî müeyyideler öngörülmüştür.²² Keza, Allah’tan başkasına ibadet etmenin de insanın onurunu kaybetmesine neden olacağı belirtilmiştir.²³

2. İlahî Dinlerde İnsan Onuru

Bütün ilahi dinlere göre insan, onurlu, şerefli ve saygın bir varlık olarak yaratılmıştır. Kendisine akıl ve irâde bahşedilmiştir. O, bu özellikleri ile diğer bütün canlılardan farklıdır. Aklı ile doğruyu yanlıştan ayırt edebilmekte; irâdesi ile de istediği filleri işleme özgürlüğüne sahip olmaktadır. Bu iki vasıf aynı zamanda insanı ilahî hitaba da muhatap kılmaktadır. Dolayısıyla insan onuru Yaratıcı’nın henüz yaratılış evresinde kendisine verdiği değer ile ölçülmektedir. İlahî dinlerin insana bakış açısını şöylece özetlemek mümkündür:

2.1. Yahudilik’te İnsan Onuru

Tevrat’ta ilk insanın yaratılış serüveni detayları ile daha ilk sayfalarda verilmektedir. Kitâb-ı Mukaddes’in insanın yaratılış sahnesi ile başlaması esasında Tevrat’ın insana verdiği değeri göstermesi açısından kayda değerdir. Buna göre, Allah

²⁰ Fikret Gedikli, “Sosyo Psikolojik Açıdan Kur’an’da İnsan Onuru ve Ön Yargı İlişkisi”, *Hz. Peygamber ve İnsan Onuru Sempozyumu (19-21 Nisan 2013-Konya)* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014), 182.

²¹ Fatma Betül Parmaksızoğlu, “İnsan Hakları, Ahlak ve Kültür Açısından “Onur” Kavramı”, 232, 233; İbrahim Hilmi Karlı, “İnsan Onuru Kavramının Kur’anî Dayanakları (Yaratılış Kıssası)”, *Hz. Peygamber ve İnsan Onuru Sempozyumu (19-21 Nisan 2013-Konya)* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014), 163.

²² Abdurrahman Cezerî, *el-Fıkh alâ mezâhibi'l-erbaâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003), 5/110.

²³ Seyit Kutub, *Fî zilâli'l- Kur'ân* (Kahire: Dâru's-Şurûk, 1412/1991), 3/1717.

ilk önce erkeği yaratmıştır. Âdem ismini verdiği bu insanı topraktan yaratmıştır. Daha sonra Tanrı Yahve tarafından burnuna hayat nefesi üflenmiştir.²⁴ Yaratılan ilk kadın olan Havva ise Âdem'in kaburga kemiğinden yaratılmıştır.²⁵ Tevrat'ta ayrıca insanın birçok varlığa hâkim kılındığı, başka bir ifadeyle birçok varlığın onun emrine ve hizmetine amâde kılındığı zikredilmiştir. Bu bağlamda; göklerin kuşlarına, denizin balıklarına, sığırlara, bütün yeryüzüne ve yerde sürünen her şeye hâkim olan, bunlardan faydalanan bir insandan bahsedilmektedir.²⁶ Hatta Rab, insanı o kadar onurlandırmıştır ki neredeyse Tanrı seviyesine çıkarmıştır.²⁷

Yahudiliğe göre, Allah insanı onurlu kılmıştır. İnsan yaratılışından itibaren diğer tüm canlılardan farklıdır. Allah'ın yer yüzündeki bir uzantısı gibidir.²⁸ Zira Tevrat'a göre Allah, insanı kendi sûretinde ve kendine benzer yaratmıştır.²⁹ Rabbi Hayim Halevy Donin, "sûret"ten kastın fiziksel bir benzerlikten ziyade manevi bir benzerlik olduğunu ifade etmiştir. Rabb'e ait birçok vasfın insan üzerinde gölgeler halinde var olması insanı diğer yaratılmışlardan ayrı kılmaktadır. Bundan dolayı, Tanrının sûretinde yaratılması, her insanı değerli ve özel kılarak bireyler arasında saygının meydana gelmesini sağlamaktadır.³⁰

İnsanın Tanrı'nın sûretinde ve neredeyse Tanrı seviyesinde yaratılmış olması, insanın özel bir formda olduğunu ve yaratıcının vasfı olan eşsiz zekâ ile donatıldığını da göstermektedir. Bu benzerlik, insanın ahlâkî potansiyelini tasvir etmektedir. Bu bağlamda insan, sevgisi, merhameti ve adaleti ile Tanrı'nın isteği doğrultusunda davranırsa gerçek manada insan olabilmektedir.³¹

"İlâhî imaj" ve "insanların eşitliği" düşüncesine vurgu yapan Yahudi din âlimi Rabbi Ben Azzai, bütün insanların eşit ve kutsal olduğunu Âdem'in soyundan geldikleri ve Tanrı'nın kutsallığını kuşandıkları düşüncesiyle temellendirmeye çalışmıştır. Ona göre Tora'nın en önemli vurgusu; Tanrı'nın insanı erkek ve dişi olmak üzere kendi sûretinde yarattığı, ve kutsadığı, onlara "insan" adını verdiği;³² Âdem soyunun yaratılış öyküsünde yatan "ilâhî imaj" ve "insanların eşitliği" ilkelerinde saklıdır.³³ Rabbi Ben Azzai'nin Tevrat'ın insan onuruna dair Yaratılış bölümüne dayandırdığı bu görüşleri son derece önemlidir. Zira Yahudilik düşüncesinde de insanın ilkten bir onura sahip olduğunu teyit etmektedir. Ancak Tevrat'ta geçen şu

²⁴ Yar.2:7.

²⁵ Yar.2:21, 22.

²⁶ Yar.1:25-31.

²⁷ Mez.8:1-5.

²⁸ Zeliha Zühal Güven, *Yahudiliğin İnsana Yaklaşımı* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999), 11.

²⁹ Yar.1:26; 5:1.

³⁰ Kenan Çetinkaya, "Birlikte Yaşama Kültüründe İnsan: Kutsal Metinlerdeki Olumlu İfadeler Üzerine Bir Analiz," *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2012), 152.

³¹ Güven, *Yahudiliğin İnsana Yaklaşımı*, 13.

³² Yar.5:1-3.

³³ Şevket Özcan, "Dünya Dinlerinde Altın Kural: Diğergâmlık", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 7/1 (2018), 293.

pasajlar “insan onuru”nun “İsrâil onuru”na dönüştürüldüğünü ve Kitâb-ı Mukaddes’in “ırk üstünlüğü” ekseninde bu konuda da tahrif edildiğini göstermektedir: “Rab, İsrailoğullarını bütün insanlar arasında en onurlusu kılmıştır. Öyle ki Rab, İsrailoğullarını içerisinde buldukları zor durumdan kurtaracak ve bu özgürlük asırlar boyu devam edecektir. Bütün İsrail soyu Rab tarafından aklanacak, Rab kendileri ile gurur duyacaktır.”³⁴ “Tanrısı kendisine böylesine yakın olan başka bir büyük ulus var mı?”³⁵ Bu cümlelerden anlaşılmaktadır ki, Yaratılış bölümünde insana herhangi bir ayırım yapılmaksızın onur bahşedildiği ilgili pasajlardan çıkarılmasına rağmen Tevrat yazarları tarafından insanlar içerisinde İsrailoğulları en onurlusu olarak kabul edilmiştir. Hatta Yahudiliğe İsrail soyundan olmayanlar kolaylıkla kabul edilmemektedir.³⁶ Çünkü Rab’in sevgisine o denli layık değildirler. Bu bağlamda Rabbi Ben Azzai’nin “Yahudilik açısından bütün insanların eşit görüldüğü” görüşü Kitâb-ı Mukaddes’in temelini oluşturmakla birlikte “Irk üstünlüğü” görüşüne kurban edilmiştir. Kitap, tahrif edilerek insana bağışlanan yüksek onur İsrâil ırkına has kılınmıştır. Tevrat’ta Irk üstünlüğü vurgusuna hemen her yerde rastlamak mümkündür.

Tevrat’ta farklı şekillerde ifade edildiği üzere, İsrailoğullarının kutsallık vasfı kazanması Tanrı’nın kendilerini seçip ahitleşmesi ile bağlantılıdır. İlgili pasajlarda şöyle denilmektedir:

“Siz Tanrınız Rab için kutsal bir halksınız. Tanrınız Rab, öz halkı olmanız için, yeryüzündeki bütün halkların arasından sizi seçti. Rab’bin sizi sevmesinin ve seçmesinin nedeni öbür halklardan daha kalabalık olduğunuzdan değil. Siz sayıca öbür halklardan azdınız. Rab size sevgisini göstermek ve atalarınıza ant içerek verdiği sözü yerine getirmek için güçlü eliyle sizi Mısır’dan çıkardı; köle olduğunuz ülkeden, Mısır Firavunu’nun elinden sizi kurtardı.”³⁷

Tanrı ile İsrailoğulları arasındaki bu özel bağın ifade edilmesine yönelik Kitâb-ı Mukaddes’te çeşitli metaforlara başvurulmuştur. Bunlar içerisinde “baba-oğul” ve “anne-çocuk” metaforu çokça işlenmektedir. İsrail kimliğinin oluşmasında bu “özel münasebet” önemli olmakla birlikte “karşit ilişki” olarak isimlendirebileceğimiz “öteki” nin varlığı da büyük bir öneme sahiptir. Yahudi kutsal metinlerinde sıklıkla vurgulanan “ahit” ve “putperestlik”, İsrail ve diğer milletlerin ayırıcı özelliğini oluşturmaktadır. Bu bağlamda İsrailoğulları Tanrı’nın kendileri ile ahit yaptığı seçkin kavim iken, diğer milletler putperest konumundadır.³⁸

Yahudilik tarihi sürgünlerle dolu bir tarihtir. İsrailoğullarının yaşadığı acı tecrübeler Tevrat’ta uzun uzadıya anlatılmaktadır. Öyle ki Tevrat adeta “İsrailoğulları Tarihi” görünümündedir. Kuşkusuz bu acı tecrübeler İsrailoğullarının “millet” olma düşüncesi etrafında birleşerek düşmana karşı birlik olmalarını, kendi aralarında ise

³⁴ Yşa. 45:25.

³⁵ Yas.4:7,8; 7:6.

³⁶ Salime Leyla Gürkan, *Yahudilik* (Ankara: İSAM Yayınları, 2008), 187.

³⁷ Yas. 7: 6-8.

³⁸ Gürkan, *Yahudilik*, 87, 88.

kardeş olmalarını zorunlu kılmıştır. Tam da burada bir taraftan “öteki” düşüncesinin geliştirildiği, diğer taraftan ise “üstün ırk” fikrinin benimsendiği görülmektedir. Yahudi tarihi açısından kırılma noktası Hz. Mûsa ile yapılan Sînâ Ahdi'dir. Zira Hz. Âdem ile Nuh peygamber arasında geçen sürecin anlatıldığı pasajlarda genel anlamda “insan onuru” dikkat çekerken Nuh'tan sonra özellikle İshâk ile başlayan İsrâil soyunun kutsanması süreci Mûsa ile yapılan Sînâ Ahdi ile zirveye ulaşmış ve “insan onuru” düşüncesi, “İsrâil onuru” düşüncesine dönüşmüştür.³⁹

Yahudiliğin insana attığı değerlendirme süreci Tevrat'ın konu dizilişi ile paralellik arz etmektedir. Yaratılış bölümünde insanın Tanrı sûretinde yaratılmış olması, Tanrı'nın ona ruhundan üglenmiş olması gibi ontolojik bağlarla temellendirilmiş olan onur anlayışı, sonraları İsrâil kavminin öteki milletler karşısındaki üstün ırk olma anlayışına doğru bir evrilme göstermiştir.⁴⁰ Sonuç olarak ilkten bir onura sahip olduğu Tevrat'ın Yaratılış bölümünden anlaşılma ile birlikte onurun İsrâilîoğullarına has kılınmasının pratikte karşılık bulduğu ve benimsendiği görülmektedir. Şüphesiz bunda Yahudiliğin tarihsel süreçte milli bir hüviyet kazanmasının büyük oranda etkisi olmuştur. Bu bağlamda Yahudi geleneğinde Antik ve Roma döneminin “statü” merkezli onur anlayışının etkili olduğu da söylenebilir.⁴¹ Bu bağlamda, Hz. Musa döneminde Tevrat'ta “insan ve diğer varlıklar” arasında tesis edilmiş olan üstünlük farkının tarihsel süreç içerisinde gerek Tevrat üzerinde yapılan tahrifatlar gerekse Tevrat'a eklenen diğer metinler nezdinde⁴² “İsrâilîoğulları ve diğer ırklar” arasındaki üstünlük farkına doğru evrildiğini söylemek mümkündür.

Kanaatimizce Tevrat'ın tahrife uğraması, Allah tarafından insana bahşedilmiş olan “onur”un İsrâil ırkına has kılınmasına da neden olmuştur. Zira Tevrat üzerinde gerçekleştirilmiş olan her tahrifat veya ekleme metinler İsrailoğullarının tarihinden izler taşımaktadır. Toplum psikolojisi açısından konuya bakıldığında; güçlü devletler nezdinde itibâr görmemiş, kâh köleleştirilmiş, kâh sürgün edilmiş bir milletin diğer uluslardan görmediği değeri Tanrı nezdinde görme arzusunun dönemin Yahudi din alimleri tarafından sözlü rivâyetler esas alınarak kaleme alınan metinlere de yansıdığı ve bu metinlerde “ırk üstünlüğü” düşüncesinin psikolojik bir motivasyon kaynağı olarak geliştirildiği düşünülmektedir.

³⁹ Sevde Yaman, “Tevrat'a Göre İnsan Hayatı ve Onurunun Kutsallığı”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2016), 352.

⁴⁰ Yair Lorberbaum, “Human Dignity in the Jewish Tradition”, *The Cambridge Handbook of Human Dignity*, ed. Marcus Düwell (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), 136-137. 135-144.

⁴¹ Asim Duran, “İnsan Onuruna İlişkin Farklı Perspektifler”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/2, (2018), 111.

⁴² Yahudilere göre, Tevrat Tanrı tarafından Hz. Musa'ya yazılı olarak verilmiştir. Musa onüç nüsha yazarak oniki nüshasını her bir kabileye birer nüsha olmak üzere dağıttıktan sonra bir nüshasını da sandıkta saklamıştır. Ancak bu nüsha zamanla kaybolmuştur. Diğer nüshalar da benzer akibetlere uğramıştır. Bugünkü Tevrat'ı sözlü yorum ve nakillerden harekete kaleme alan kişi yazıcı âlim Ezra'dır. Ezra, Tevrat'a bazı eklemeler de yapmıştır. Daha geniş bilgi için bk. Baki Adam, “Tevrat” *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 22 Mayıs 2022.

Yahudiliğe göre insan onuru sadece insanın kendisi ile kâim değildir. Bu bağlamda komşuluk ilişkileri de çok önemlidir. Komşunun onuruna saygı duymak emredilmiş, komşu hukuku sağlam bir zemine oturtulmuştur. Rabbi Eliezer'in 'Komşunun onuru senin ki kadar değerli olsun' sözlerini nakleden siyonist Yahudi ilim adamı Abraham Cohen'e göre, bir insan kendi onuruna nasıl değer verirse komşusunun, onuruna da saygı göstermelidir. Hiç kimse kendi itibarına iftira edilmesini istemediği gibi, komşusunun itibarına da iftira etmeyi asla istememelidir.⁴³ Gerçekten Tevrat'ta komşu hakkına birçok yerde dikkat çekilmektedir. Komşusunu kasıtlı olarak öldürmenin cezası ölümdür.⁴⁴ Özellikle komşunun karısına göz dikmekten sakındırılmaktadır.⁴⁵ Ancak burada komşunun İsrailoğulları'ndan olması veya farklı bir millettense fark etmekte midir? Bu konu Tevrat'ta açıkça belirtilmemekle beraber bazı pasajlardan ve İsrailoğulları'nın seçilmiş ırk olması düşüncesinden hareketle onuruna riâyet edilmesi gereken komşunun İsrailoğulları'ndan olduğu anlaşılmaktadır.⁴⁶ Örneğin Mısır'dan Çıkış bölümünde şöyle denilmektedir:

"Halkımın Mısırlılar'ın gözünde lütuf bulmasını sağlayacağım. Gittiğinizde eli boş gitmeyeceksiniz. Her kadın Mısırlı komşusundan ya da konuğundan altın ve gümüş takılar, giysiler isteyecek. Oğullarınızı, kızlarınızı bunlarla süsleyeceksiniz. Mısırlıları soyacaksınız."⁴⁷

İsrailoğulları Mısır ve Babil başta olmak üzere baskı, zulüm ve sürgünlerle dolu bir hayat yaşamıştır. Tüm bu zorlukların üstesinden gelebilmek için kendi aralarında birlik ve beraberliği sağlamaları, birbirleri ile dayanışma içerisinde olmaları gerekmektedir. Bu da birbirlerinin hukukuna azamî ölçüde saygı göstermekle mümkün olabilecektir. Kanaatimizce Tevrat'ta ki komşu hakkı vurgusunun altında yatan temel neden bu olsa gerektir.

Yahudiliğe göre, yasak meyveyi ilk yiyen ve Âdem'e de ikram ederek Cennet'ten çıkarılmalarına neden olan Havva'dır.⁴⁸ Bu açıdan bakıldığında Tevrat'ta kadına olumsuz bir rol yüklendiği görülmektedir. Zira o, yasak meyvenin yenilmesi ile işlenen günahın asıl müsebbibidir. Bir bakıma suçun azmettiricisi konumundadır. Kitâb-ı Mukaddes'in bu ifadeleri Yahûdî ve Hıristiyanların kadına bakışını etkilemiş; kadın, asırlarca kötülük ve şerrin kaynağı olarak görülmüştür.⁴⁹ Esasen bu yaklaşımın düşünsel temelleri daha eskilere dayanmaktadır. Toplumlara erkeklerin egemen olması ve kadının erkek karşısında ikinci sınıf bir kategoride yer alması çok daha eski tarihlere dayanmaktadır. Antik Yunan medeniyetinde kadına verilen değere

⁴³ Abraham Cohen, *Everyman's Talmud* (Londra: The Temple Press, 1949), 99, 100.

⁴⁴ Çık.21:14.

⁴⁵ Çık.20:17; Lev.18:20; Yas.5:21; 22:24; Yer.5:8; 29:23; Hez.18:6,15; 22:11; 33:26.

⁴⁶ Richart Dawkins, *Tanrı Yanılgısı*, çev. Tunç Tuncay, Bilgin Kalisto (İstanbul: Kuzey Yayınları, 2009), 233; Çetinkaya, "Birlikte Yaşama kültüründe İnsan", 152; Bu anlamı destekleyen ifadeler için bk. Yas.15:2,3.

⁴⁷ Çık.3: 21,22.

⁴⁸ Yar.3:6.

⁴⁹ Karşlı, "İnsan Onuru", 178.

bakıldığında; yaşamı ev içerisinde geçen, bekâr iken baba evinde, evlendikten sonra da kocasının evinde dışarıya çok fazla çıkmamak üzere ikamet eden bir insandır. Kadının en önemli görevi, çocuk dünyaya getirip büyüterek neslin devamını sağlamaktır. Saygıdeğer olabilmesi, kendisinin ve kocasının onurunu sağlayabilmesine bağlıdır.⁵⁰

Bununla birlikte Cohen'e göre, Talmud, kadına en onurlu konumu atfetmiştir. Hiçbir şekilde erkekten aşağı görmemiştir. Fıtrat gereği sosyal hayattaki faaliyet alanı erkekten farklıdır. İlahî hitap erkek ve kadın arasında fark gözetmemekle birlikte, erkeğin sorumluluğu daha fazladır. Örneğin kadınlar yapılması belirli bir zamanla kayıtlanmış emirlerden muaf tutulmuştur. Kadın kocasının hayatı üzerinde de son derece önemli bir etkiye sahiptir. Erkek takvası iyi olan karısını boşadıktan sonra gidip kötü bir kadınla evlenirse kadın onu kötülüğe sevk eder. Boşadığı karısı kötü bir adamla evlense bile o adamı iyiliğe yönlendirir. Dolayısıyla kadının erkeğin davranışları üzerinde derin bir etkisi vardır.⁵¹ Kadın erkeğin onurunu yüceltme veya onurunu kırma noktasında önemli bir konuma sahiptir.

Burada Yahudiliğin engellilere bakışına da değinmekte fayda vardır. Tevrat'ta engellilerin onuruna riâyet edilmediği görülmektedir. Zira, engelli insanlar kusurlu görülmüş ve Sunağa yaklaşımları yasaklanmıştır. Konuyla ilgili pasajlar şöyledir:

Rab Musa'ya şöyle dedi: "Harun'a de ki, soyundan gelecek kuşaklar boyunca kusurlu olan hiç kimse yiyecek sunusu sunmak üzere Tanrı'sına yaklaşmasın. Kusurlu olan, sunağa yaklaşamaz: Kör, topal, yüzü arızalı, organlarından biri aşırı büyümüş, kolu veya ayağı kırık, kambur, cüce, gözü özürlü, uyuz, yarası kabuk bağlamış ya da hadım. Kâhin Harun'un soyundan bu kusurlara sahip hiç kimse Rab için yakılan sunuyu sunmak üzere sunağa yaklaşmayacak. Çünkü kusurludur. Tanrı'sına yiyecek sunusu sunmak üzere sunağa yaklaşamaz. Böyle bir adam Tanrı'sına sunulan kutsal ve en kutsal yiyecekleri yiyebilir. Ancak perdeye ve sunağa yaklaşmayacaktır. Çünkü kusurludur. Tapınağımlı kirletmesin. Onları kutsal kılan Rab benim."⁵²

Yahudiliğe göre, bir insan suçsuz yere öldürülemez, dövülemez, küçük düşürülemez.⁵³ Bu yasakların tüm insanları kapsayıp kapsamadığı bir yana, İsrailoğulları'nın diğer milletlere üstünlüğü düşüncesi Tevrat'ın hemen her sayfasında göze çarpmaktadır. Özellikle insan onurunun söz konusu olduğu konularda İsrailoğulları'na ırk odaklı pozitif bir ayrıcalık tanınmaktadır. Örneğin köle statüsünde olanlara herhangi bir onur atfedilmemektedir.⁵⁴ Hatta İsrail ırkından olmayanların köleleştirilmeleri teşvik edilmektedir. İlgili pasajlarda şöyle denilmektedir:

⁵⁰ Defne Yılmazcan, "Antik Yunan'da Oikos ve Kadın", *KAREFAD, ÇKÜ Edebiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2020), 282.

⁵¹ Cohen, *Everyman's Talmud*, 99, 159, 160.

⁵² Lev.21:16-23.

⁵³ Lev.24:17-20.

⁵⁴ Yaman, "Tevrat'a Göre İnsan Hayatı ve Onurunun Kutsallığı", 339.

“Köleleriniz, cariyeleriniz çevrenizdeki uluslardan olmalı. Onlardan uşak ve cariye satın alabilirsiniz. Ayrıca aranızda yaşayan yabancıların çocuklarını ister ülkenizde doğmuş olsun ister olmasın, satın alıp onlara sahip olabilirsiniz. Onları miras olarak çocuklarınıza bırakabilirsiniz. Yaşamları boyunca size kölelik edecekler. Ancak bir İsraili kardeşine efendilik etmeyecek, sert davranmayacak.”⁵⁵

2.2. Hıristiyanlık'ta İnsan Onuru

Hız. İsa ve ona iman eden ilk Hıristiyanlar İsrailoğulları ırkına mensuplardı. Esasen Hız. İsa da İsrailoğullarına gönderilmiş bir peygamberdi. Hız. İsa, bir taraftan insanları Tevrat'ın hükümlerine uymaya davet ederken diğer taraftan Tevrat'ın tahrif edilen hükümlerini onarmaya çalışmıştır. Bununla birlikte O, Tevrat'ta yer aldığı gibi ırk üstünlüğüne değil, Kur'an'da da yer aldığı gibi, iman etme ve Allah'ı sevmeye üzerine tesis edilecek bir takva üstünlüğüne vurgu yapmıştır. Hız. İsa'nın şiddetli bir dirençle karşılaşarak kısa süre içerisinde mazlum konumuna düşmesi, toplum vizdânını yaralamıştır. Bu tablo, ona iman edenlerin imanlarını güçlendirdiği gibi sonraki asırlarda tahrif edilen İncil'in diline de yansımış ve İsa'ya gösterilen yoğun sevgi, onun Allah katında farklı konumlara oturtulmasına neden olmuştur. İncil'e bakıldığında İsa'ya çok yüce bir onur bahşedildiği görülmektedir. Öyle ki; İsa tüm yaratılmışların ilki ve ilk nüvesidir. İlgili pasajlar şöyledir:

“Her şey O'nun aracılığıyla var oldu. var olan hiçbir şey O'nsuz olmadı.⁵⁶ Görünmez Tanrı'nın görünümü, bütün yaratılışın ilk doğanı O'dur. Nitekim yerde ve gökte, görünen ve görünmeyen her şey -tahtlar, egemenlikler, yönetimler, hükümdarlıklar- O'nda yaratıldı. Her şey O'nun aracılığıyla ve O'nun için yaratıldı. Her şeyden önce var olan O'dur ve her şey varlığını O'nda sürdürmektedir. Bedenin, yani kilisenin başı O'dur. Her şeyde ilk yeri alsın diye başlangıç olan ve ölümler arasından ilk doğan O'dur. Çünkü Tanrı bütün doluluğunun O'nda bulunmasını uygun gördü.”⁵⁷

İncil'e göre İsa kendisine tapınılan konumdadır. İman edenler gördükleri zaman O'na tapınmışlardır. Tanrı yeryüzünü onun hâkimiyetine bırakmıştır. İsa şöyle demiştir:

“Baba Oğul'da yüceltilsin diye benim adımla her şeyi yapacağım, benim adımla benden ne dilerse yapacağım.”⁵⁸

İncil'de İsa'nın getirdiği mesajın evrensel olduğunu yani bütün milletlere hitap ettiğini düşündüren pasajlar da mevcuttur. Matta bölümünde öğrencilerine şunları söylemiştir:

“Gökte ve yeryüzünde bütün yetki bana verildi. Bu nedenle gidin, bütün ulusları öğrencilerim olarak yetiştirin; onları Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'un adıyla vaftiz edin.”⁵⁹

55 Lev.24:44-46.

56 Yu.1:3.

57 Kol.1:15-20.

58 Yu.14:13-14.

59 Mat.28:17-19

İsa'nın bu ifadelerinden Yahudiler gibi üstün ırk düşüncesinin Hıristiyanlık'ta mevcut olmadığı, ilâhi mesajın tüm uluslara duyurulması gerektiği anlaşılmaktadır. Yine İncil'de, Günahların bağışlanması için tevbe çağrısının Kudüs'ten başlayarak bütün uluslara İsa'nın adıyla duyurulacağı⁶⁰ zikredilmektedir. Bununla birlikte İsa'nın sadece İsrailoğullarına gönderildiğini⁶¹ bizzat ifade ettiği cümlelere de rastlamak mümkündür.

İncil'e göre Tanrı, İsa'nın bedeninde insanların arasına inmiştir. Zira İsa Allah'ın ezeli kelamıdır. Kelam'ın tene bürünmüş halidir. Başka bir ifadeyle Allah diğer uluslara peygamber aracılığı ile kutsal birer kitap verdiği halde Hıristiyanlara bir kitap veya peygamber göndermemiş, bizzat kendi kelamı ile İsa'nın bedenine hulul ederek insanların arasına ruhen inmiştir.⁶²

Hıristiyan ilahiyatçı Prof. Dr. Thomas Michel'e göre, İsa'nın Tanrı'nın oğlu olması metaforik bir anlatımdır. Zira Yuhanna bölümünde de İsa'nın Mesih olduğuna inanan herkes Tanrı'dan doğmuştur⁶³ denilmektedir. Dolayısıyla İsa'nın Tanrı'nın oğlu olması, Tanrı ile Meryem arasında fiziki bir beraberlik meydana gelmiş olduğu anlamına asla gelmemektedir. Tanrı, Kutsal Ruh aracılığı ile Meryem'in rahmine düşmüştür. Bu bağlamda İsa, günah işlemekten beri olma vasfı haricinde normal bir insandı fakat Tanrı'nın kelamı ile birleşmişti.⁶⁴ Michel'in bu yorumu, İsrailoğulları'nın "Tanrı'nın çocukları"⁶⁵ oldukları yönündeki inancın Hıristiyanlığa da geçtiğini göstermektedir. Zira Hz. İsa ve ilk Hıristiyanlar da İsrailoğulları'na mensuptu. Ve insanların düşünce dünyasında zaten Tanrı'nın çocukları ve seçilmiş millet oldukları yönünde bir inanç mevcuttu. Kaldı ki bir kurtarıcı (Mesih) beklentisi de vardı. Bu inanç, Hz. İsa'nın babasız doğması ile Hıristiyanların zihninde pekişerek Havariler'den sonraki dönemlerde Hz. İsa özelinde kutsanmaya başlanmıştır. Zamanla baba-oğul söyleminin çerçevesi genişletilerek "oğul" olma payesi Hıristiyanlığı kabul eden herkese şamil kılınmıştır.

İsa'nın insan onuruna verdiği değer, onun toplumla kurduğu iletişimin temel dinamiklerinden olmuştur. Öyle ki, toplumdan dışlanmış olanlara⁶⁶, şifa arayan hastalara⁶⁷ ve zulme uğrayanlara⁶⁸ özel ilgi göstermiştir.⁶⁹

Hıristiyanlık'ta çok yaygın bir kutsama işleminin varlığı göze çarpmaktadır. Kutsallık ve kutsama İncil'in adeta tüm diline hâkimdir. Örneğin İsa Mesih, Dağdaki Vaaz'ında öncelikle yumuşak huylu, yaşlı, ruhları yoksul, doğru, yüreği temiz ve

⁶⁰ Luk.24:47.

⁶¹ Mat.15:21-28.

⁶² Thomas Michel, *Hıristiyan Tanrıbilimine Giriş* (İstanbul: Lütuf Yayıncılık, 1992), 56.

⁶³ Yu.5:1.

⁶⁴ Michel, *Hıristiyan Tanrıbilimine Giriş*, 57.

⁶⁵ Hoş.1:10.

⁶⁶ Mar.1:40-45.

⁶⁷ Mar.3:1-6; 5:21-43.

⁶⁸ Mar.2:13-17; 6:30-44; 8:1-10; Luk.15:1-3.

⁶⁹ Hans-Georg Gradl, "İncil'de İnsanın Muhtaçlığı", *Müslümanlık ve Hıristiyanlıkta İnsan*, ed. Mualla Selçuk - Martin Thurner (Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınevi, 2019), 102.

merhametli olanların, barıştan yana olan ve imanları nedeniyle zulme uğrayanların kutsal olduğuna işaret etmiştir.⁷⁰ Esasen kutsanmak Allah tarafından bahşedilen ileri düzey bir onur olarak görülmektedir. Zira gerçek manada kutsal olan Allah'tır. Ancak Allah'ın insana da kutsallık bağışlaması (kutsaması) ancak ona onur, şeref ve haysiyet kazandırması ile mümkündür.

İncil, insanlar arasında üstünlüğü ırk üstünlüğü değil inanç üstünlüğü olarak kabul etmiştir. Bu İslâm'da ki takva üstünlüğüne benzemektedir. Bu bağlamda; Hıristiyanlığa göre, sadece Hıristiyanların değil diğer insanların da sevgi ile kucaklanması gerekmektedir. Zira insanlar onurlarını ancak diğer insanların onurlarını korudukları sürece muhafaza edebilirler. Dolayısıyla İncil'de Tevrat'a göre çok daha yoğun bir sevgi ve merhamet dili kullanıldığını söyleyebiliriz. İnananların kendi onurlarını muhafaza edebilmek ve hatta daha da yüksek seviyelere ulaştırabilmek için kötülük dahi yapsalar diğer insanlara karşı son derece merhametli olmaları⁷¹ tavsiye edilmektedir. Aşağıda nakledeceğimiz pasajlar İncil'in sevgi ve merhameti ne denli yücelttiğini göstermesi açısından dikkate değerdir:

"Göze göz, dişe diş dendiğini duydunuz. Ama ben size diyorum ki, kötüye karşı direnmeyin. Sağ yanağınıza bir tokat atana öbür yanağınızı da çevirin. Size karşı davacı olup mintanınızı almak isteyen abanızı da verin. Sizi bin adım yol yürümeye zorlayanla iki bin adım yürüyün. Sizden bir şey dileyene verin, sizden ödünç isteyeniyi geri çevirmeyin"⁷²

"Düşmanlarınızı sevin, size zulmedenler için dua edin."⁷³ Deyin ki: "Bize karşı suç işleyenleri bağışladığımız gibi, sen de bizim suçlarımızı bağışla."⁷⁴

"Sen neden kardeşinin gözündeki çöpü görürsün de kendi gözündeki merteği fark etmezsin? Kendi gözünde mertek varken kardeşine nasıl, 'İzin ver, gözündeki çöpü çıkarayım' dersin? Seni ikiyüzlü! Önce kendi gözündeki merteği çıkar, o zaman kardeşinin gözündeki çöpü çıkarmak için daha iyi görürsün."⁷⁵

"İnsanların size nasıl davranmasını istiyorsanız, siz de onlara öyle davranın. Çünkü Kutsal Yasa'nın ve peygamberlerin söylediği budur."⁷⁶

Tevrat'ta olduğu gibi İncil'de de komşulara güzel davranılması ve komşuluk hukukuna riâyet edilmesi özel bir öneme sahiptir. Komşuluk ilişkilerinin bu denli vurgulanmasında -İncil'in tahrif edildiği düşünüldüğünde- ilk Hıristiyanların Yahudi kökenli olmaları dolayısıyla Tevrat'taki komşuluk hükümlerinin etkili olması muhtemeldir. Buyrukların en önemlisi hangisidir? diye soran Yahudi din adamına İsa; Allah'ın bir olduğuna iman etmesi, Allah'ı ve komşusunu sevmesini öğütlemesi⁷⁷

70 Mat.5:1-10.

71 Mat.5:7.

72 Mat.5:38-42.

73 Mat.5:44.

74 Mat.6:12.

75 Mat.7:3-5.

76 Mat.7:12.

77 Mar.12:29-31.

dikkate değerdir. Pavlus, Roma'lılara gönderdiği mektupta komşuluk ilişkilerine önemli vurgularda bulunmuştur:

“Zina etmeyeceksin, adam öldürmeyeceksin, çalmayacaksın, başkasının malına göz dikmeyeceksin buyrukları ve bundan başka ne buyruk varsa, şu sözde özetlenmiştir: “Komşunu kendin gibi seveceksin. Seven kişi komşusuna kötülük etmez. Bu nedenle sevmek Kutsal Yasa’yı yerine getirmektir.”⁷⁸

Bu çerçevede hem Yahudilik hem de Hıristiyanlık'ta diğergamlığın önemli bir yere oturduğunu söylemek mümkündür. Bireyin başkasının da menfaatini gözetmesi ahlâki bir erdem olarak kabul edilmiştir.⁷⁹ Ancak daha önce de ifade ettiğimiz gibi, Yahudilik'te “komşu” ile kastedilen İsrailoğullarına mensup komşu iken Hıristiyanlık “komşu” olmanın çerçevesini daha geniş tutmuştur. Luka bölümünde geçen bir hikâyeye komşu kimdir? sorusuna cevap niteliğindedir. Hikaye şöyledir: Bir kutsal yasa uzmanı İsa Mesih'e “Komşum kimdir?” diye sorar. İsa Mesih ile aralarında geçen diyalog şöyledir:

- “Adamın biri Yerusâlim'den Eriha'ya inerken haydutların eline düştü. Onu soyup dövdüler, yarı ölü bırakıp gittiler. Bir rastlantı olarak o yoldan bir kâhin geçiyordu. Adamı görünce yolun öbür yanından geçip gitti. Bir Levili de oraya varıp adamı görünce aynı şekilde geçip gitti. O yoldan geçen bir Samiriyeli ise adamın bulunduğu yere gelip onu görünce, yüreği sızladı. Adamın yanına gitti, yaralarının üzerine yağla şarap dökerek sardı. Sonra adamı kendi hayvanına bindirip hana götürdü, onunla ilgilendi. Ertesi gün iki dinar çıkararak hancıya verdi. ‘Ona iyi bak’ dedi, ‘Bundan fazla ne harcarsan, dönüşünde sana öderim.’ Sence bu üç kişiden hangisi haydutlar arasına düşen adama komşu gibi davrandı?”

- Yasa uzmanı: “Ona acıyıp yardım eden” dedi.

- İsa: “Git, sen de öyle yap” dedi.⁸⁰

Bu örnekten de anlaşılmaktadır ki, “komşu” ile sadece İsrail ırkı veya İsa'nın mesajına iman edenler değil tüm insanlar kastedilmektedir. İsa Mesih'in düşmanların sevilmesini dağdaki vaazında telkin etmesi⁸¹ de bunun dayanağı kabul edilebilir.⁸²

Hıristiyanların engellilere bakışı Yahudiler gibi mabetten uzak tutma şeklinde onur kırıcı olmamakla birlikte engellilere yönelik kiliselerde mekânsal düzenlemeler de yakın tarihlere kadar nadiren gözlemlenmiştir.⁸³ Bununla birlikte İsa Mesih hastaları iyileştirdiği gibi engellileri de engellerinden kurtarmıştır. Bu hususta İncil'de birçok örnek zikredilmiştir.⁸⁴

⁷⁸ Rom.13:8-10.

⁷⁹ Özcan, *Dünya Dinlerinde Altın Kural: Diğergâmlık*, 296, 297.

⁸⁰ Luk.10:30-37.

⁸¹ Mat.5:44.

⁸² Çetinkaya, “Birlikte Yaşama Kültüründe İnsan”, 156; Özcan, “Dünya Dinlerinde Altın Kural: Diğergâmlık”, 297.

⁸³ Sami Baybal, “Yahudilik ve Hıristiyanlığın Engellilere Bakışı”, *Mütefekkir* 2/4 (2015), 291.

⁸⁴ Mat.4:24; 12:22; Luk.7:21; 9:11.

2.3. İslâm'da İnsan Onuru

Bir şeyi dilediği zaman sadece “ol” demekle yoktan var eden Allah, insanı bizzat elleri ile yaratarak onurlandırmıştır.⁸⁵ Var olma safhalarını detayları ile zikretmiş⁸⁶ ve ona ruhundan üflemiştir.⁸⁷ İnsanı, emre itaat ve ibadetle vasıflanan meleklerle⁸⁸ kıyaslayan Allah, insana secde etmelerini emretmiştir. Secde etmekten kaçınan İblis'i ise huzurundan kovmuştur.⁸⁹ İnsanı “ahsen-i takvîm”⁹⁰ üzere yani en güzel özelliklere sahip olarak yaratmış⁹¹ ve onu yeryüzünün halifesi kılmıştır.⁹²

Allah, akıl ve irâde bahşettiği insanı “*Andolsun biz Âdemoğlunu onurlu kıldık (şan, şeref ve nimetler verdik); onları karada ve denizde taşıdık, kendilerine güzel güzel rızıklar verdik ve onları yarattıklarımızın çoğundan üstün kıldık*”⁹³ ayetinde ifade edildiği gibi onurlu bir varlık olarak yaratmıştır. Burada “Şan, şeref ve nimetler” şeklinde tercüme edilen “kerem” kavramı, İslâmî literatürde hem Allah'ın insanlara şeref, soyluluk, üstünlük gibi mânevî meziyetler bahşetmesini ifade ettiği gibi ona mal mülk vermesini ifade etmektedir.⁹⁴ Bu ayete göre insan, en değerli ve en seçkin varlık konumundadır. Zira başka ayetlerde de insanın bu yönüne vurgu yapılmakta ve onun seçkin kılınması; akıl, düşünme kabiliyeti, okuma ve yazma gibi vasıflardan; önemli fizyolojik ve psikolojik özelliklere ve hatta diğer varlıklar üzerindeki tasarruf yetkisine kadar birçok vasfa sahip kılınmasıyla açıklanmaktadır.⁹⁵

İslâm'a göre kişi, Hıristiyanlık'taki gibi aslî bir günah ile doğmadığı gibi Yahudilik'te olduğu gibi babalarının günahını da yüklenmez. Bilakis “aslî berâat” ile yani suçsuz ve günahsız olma vasfıyla dünyaya gelir. Dolayısıyla günahsız olma onuru ile doğan insanın onurunu zedeleyen adam öldürme, işkence, zulüm ve zina gibi fiilleri işlemesi yasaklanmıştır. Veda Hutbesi'nde yasaklanmış olduğuna işaret edilen bu hususlar, birey ve toplum onuruna zarar verici niteliktedir. İslâm, bu tür fiillerden uzak durularak sahip olduğu değerini farkında olan ve bunu sonraki nesillere aktarabilen nesillerden müteşekkil bir toplum oluşturmayı hedeflemiştir.⁹⁶

İslâm, Hz. Peygamber'in konumuna da değinmiştir. Buna göre Peygamber ilâhî bir varlık olmadığı gibi Allah ile ontolojik bir bağı da yoktur. O, Allah'tan vahiy alan

⁸⁵ Sâd 38/75.

⁸⁶ el-Hac 5; el-Hicr 15/26; el-Mü'minûn 23/13, 14; el-Mü'min 40/67.

⁸⁷ el-Hicr 15/28, 29.

⁸⁸ et-Tahrîm 66/6.

⁸⁹ Sâd 38/73-77.

⁹⁰ et-Tin 95/4.

⁹¹ Seyit Sâbık, *Fıkhu's-sünne* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1397/1977), 2/507.

⁹² el-Bakara 2/30.

⁹³ el-İsra 17/70.

⁹⁴ Ali Kaya, “Câhiliyeden Kur'an'a Kerem Kavramı”, *Dergiabant* 9/1 (Mayıs 2021), 374.

⁹⁵ Hayrettin Karaman, vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, 5 Cilt (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017), 503-504.

⁹⁶ Hasan Dam - Meryem Karataş, “Değerler Eğitimi Açısından Veda Hutbesinde İnsan Onuru”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (Eylül/2014), 61, 63.

ancak diğer insanlar gibi hata da yapabilen⁹⁷ bir insandır.⁹⁸ Bununla birlikte üstünlükte diğer insanlardan daha yukarı bir konumdadır. Buna göre O'nun diğer insanlardan daha fazla bir onura sahip kılınmış olması vahye muhatap olması iledir. Hıristiyan inancında olduğu gibi Allah ile arasında bir baba-oğul ilişkisi yoktur. İslâm peygamberi, sevgi ve merhametin simgesidir. Zira o alemlere rahmet⁹⁹ vesilesi olmak üzere gönderilmiştir.

İncil'in Yuhanna bölümünde Tanrı'nın İsa'ya bahsettiği emsalsiz şeref ve onuru ifade etmek üzere, her şeyin İsa'nın aracılığıyla var olduğu ve var olan hiçbir şeyin onsuz var olmadığı zikredilmektedir.¹⁰⁰ Esasen benzer kanaatlerin Kur'ân'da yer almamakla birlikte hadis olduğu zikredilen bazı rivâyetlerden hareketle Hz. Peygamber hakkında da dile getirildiği görülmektedir. Hz. Peygamber hakkında, varlığın ilk nüvesi olduğu, her şeyden önce O'nun ruhunun yaratıldığı¹⁰¹ ve O olmasaydı kâinatta hiçbir şeyin yaratılmayacağı yönünde özellikle tasavvuf çevrelerinde ve halk arasında yaygın bir inanış vardır. Buna göre, Hz. Âdem beşeriyetin babası, Hz. Peygamber ise ruhların babasıdır.¹⁰² Hatta Hz. Âdem, Cennet'te iken yasak meyveden yediği için tövbe etmek istediğinde Arş-ı âlâ'da Allah'ın isminin yanında Muhammed adının yazılı olduğunu görerek, makamının yüceliğine kâni olup O'nun adıyla af dilemiştir. Ve Allah Teâlâ: "O olmasaydı seni yaratmazdım" demiştir.¹⁰³ Buna göre, ilk önce sadece Allah vardı. Sonra Allah Hz. Muhammed'i yarattı ve O'na ruhandan üfleyerek onu şereflendirdi. Daha sonra bütün insanlığı Hz. Muhammed'in ruhandan var etti. Esasen bütün sır "ümm" kelimesinde gizlidir. Kur'ân'da şehirlerin ilki olan Mekke'ye nasıl ki "Ümmü'l-Kura" denildiyse, Kur'ân'ın ilk suresi olan Fatıha Suresi'ne de "Ümmü'l-Kitâb" denilmiştir. Hz. Peygamber'in "ümmî" olarak

⁹⁷ Abese 80/1-4.

⁹⁸ Fussilet 41/6.

⁹⁹ el-Enbiyâ 21/107.

¹⁰⁰ Yu.1:3.

¹⁰¹ Zehebî, bu hadisin "zayıf" olduğunu belirtmiştir. bk. Ebû Abdillâh, Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*. thk. Mustafa Abdülkadir Ata (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1990), 2/672 (No: 4228); Aliyulkârî, metnen zayıf olsa da manâen sahihtir demiştir. bk. Ali el-Kârî, *Şerhu's-şifa* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1412/1992), 1/13; Bu anlama yakın olan bir başka rivayet de şöyledir: "Ben nebi iken Âdem ruh ve cesed arası bir haldeydi." bk. Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâih şerh-u Mişkâtü'l-mesâbih* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, ts.) 1/200.

¹⁰² İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, ts.) 3/255.

¹⁰³ Hâkim, *el-Müstedrek*, 2/672 (No: 4228), (Hâkim bu hadis zikretmiş ve "sahih" demiştir.); Şirbînî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed el-Hatîb, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifet-i meâni'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994), 2/284 (Şirbînî, bu hadisi Hâkim en Nisâbü'rî'ye atfen zikretmiştir.); Âlûsî, Ebü'l-Berekât Hayrüddîn Nu'mân b. Mahmûd, *Cilâ'ü'l-'ayneyn fî muhâkemeti'l-Ahmedeyn* (b.y.: Matbaatu'l-Medenî, 1401/1981), 1/523 (Âlûsî, bu hadis'in zayıf olduğunu zikretmiştir.). Bu anlama yakın bir diğer rivayet de şöyledir: "Allah, İsa (a.s.)'a Hz. Muhammed'e iman etmesini emretmiş ve bunu kavmine de emretmesini vahyetmiştir. Ve: "Muhammed (s.a.v) olmasaydı Âdem'i, Cennet ve Cehennem'i yaratmazdım. Arşı yarattığımda üzerine Allah'tan başka ilah yoktur, Muhammed O'nun Resulüdür yazdım' buyurmuştur." (Zehebî bu hadisin "zayıf" olduğunu belirtmiştir.) bk. Hâkim, *el-Müstedrek*, 2/671 (No: 4227).

vasıflandırılması da ruhların ilki (Ümmü'l-Ervâh) olduğu içindir.¹⁰⁴ Bir başka rivayete göre de Allah, Hz. Muhammed'i yüzünün nurundan yaratmıştır.¹⁰⁵

Hz. Peygamber'e isnad edilen: "Yaratılan ilk ruh benim nurumdur/ruhumdur" hadisi şerifini nakleden Tirmizî bu hadisin isnadının garip olduğunu zikretmiştir.¹⁰⁶ Benzer bir inanç da "Levlâke levlâk. Lemâ halaktü'l-eflâk" meşhur cümlesinde vücut bulmuştur. Ancak bu sözü de hadis olarak nakledenler olmakla birlikte¹⁰⁷ mevzu¹⁰⁸ olduğu kaydedilmiştir.¹⁰⁹

Tevrat'ta vurgulanan "Allah insanı kendi sûretinde yaratmıştır"¹¹⁰ cümlesi Kur'ân'da yer almamaktadır. Ancak bu söz hadis-i şerif olarak nakledilmiştir.¹¹¹ Bu sözden asıl maksadın, şekli bir benzeme değil bilakis insanın Allah'ın sahip olduğu işitme, görme, düşünme gibi bazı özelliklere sınırlı da olsa sahip olmasının kastedildiği beyan edilmiştir.¹¹² İbn Rüşd el-Cedd ise bu hadis'in fazla yayılmaması gerektiğini, te'vilini bilmeyen cahil insanların zahir anlamıyla itikat ederek Allah'ı yarattığı kuluna benzetebileceğini söylemiştir. Oysa Allah, yarattığı hiçbir şeye benzemediğini açıkça beyan etmiştir.¹¹³ Albâni, bu hadisin bu senetle zayıf olduğunu belirtmiş, Buhârî'de nakledilen¹¹⁴ "Allah Âdem'i kendi sûretinde 60 zira' boyunda yaratmıştır" rivâyetinin sahih olduğunu ifade etmiştir. Ona göre, "kendi sûretinde"

¹⁰⁴ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 5,199.

¹⁰⁵ Ali el-Kârî, *er-Red ale'l-kâilîne bi vahdet-i vücûd*, thk. Ali Rıza b. Abdullah (Dımaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1415/1995), 68.

¹⁰⁶ Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâih*, 169; (Bu hadisi Tirmizî'nin *es-Sünen* isimli eserinde tespit edemedik.)

¹⁰⁷ Ebu Bekr, Osman b. Muhammed Şaddâ, *Dimyâtî, İânetü't-tâlibîn alâ elfâz-i Fethi'l-Mübîn* (b.y.: Dâru'l-Fikr, 1418/1997), 1/13.

¹⁰⁸ el-Lecnetü'd-Dâime li'i-Buhûsi'l-İlmiyye ve'l-İftâ, *Fetâvâ el-Lecnetü'd-Dâime-el-Mecmûatü'l-Ülâ*, Tertip: Ahmed b. Abdürrezzak, ed-Düveys (Riyâd: el-İdâratü'l-Âmmeti li'd-Dab', ts.), 1/469.

¹⁰⁹ Hasan b. Muhammed, Radiyyüddin es-Sagânî, *el-Mevzûât*, thk. Necm, Abdurrahman Halef (Dımaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, ts.), 1/52 (No: 78).

¹¹⁰ Tek.1:26; 5:1.

¹¹¹ Ebû Abdillâh, Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnâvûd, Adil Mürşid, vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 12/275 (No:7323); Ebû Hâtim, Muhammed b. Hibban, *el-İhsân fî takrîb-i Sahih-i İbn Hibbân*, Tertip, Emir Alaâddin Ali, thk. Şuayip el-Arnâvûd (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1988), 12/420; Bazı kaynaklarda hadisin tam metni şöyle rivâyet edilmiştir: "Birisinin yüzüne vurmayın. Çünkü Allah insanı kendi sûretinde yaratmıştır." bk. Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *es-Sünne*, thk. Muhmmaed b. Said el-Kahtânî (b.y.: Dâr-u İbn Kayyim, 1406/1986), 1/267 (No: 496); Ebu'l-Hüseyn, el-Malatî, *et-Tenbîh ve'r-red alâ ehli'l-hevâ-i ve'l-bid'î*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî (Mısır: Mektebetü'l-Ezheriyyeti li't-Türâs, ts.) 1/120; Ebu'l-Feth, Muhammed b. Abdülkerim, eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, (b.y.: Müessesetü'l-Halebî, ts.), 1/187.

¹¹² Ali el-Kârî, *er-Red ale'l-kâilîne bi vahdet-i vücûd*, 1/68; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer, Fahrettin er-Râzî, *Mifâtihu'l-gayb* (Beyrût: Dâr-u İhyâ-i Türâsi'l-Arabî, 1420/2000), 1/118; Muhammed b. Ali, Şevkânî, *Fethu'l-kadîr* (Dımaşk: Dâr-u İbn Kesîr, 1414/1993), 5/567.

¹¹³ Ebu'l-Velîd, Muhammed b. Ahmed, İbn Rüşd, *el-Beyân ve't-tahsîl*, thk. Muhammed Hacî, vd. (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1408/1988), 16/402.

¹¹⁴ Buhari, "İsti'zân", 1.

lafzıyla kastedilen “Allah’ın sûreti” değil “Âdem’in sûreti”dir.¹¹⁵ Bu bağlamda hadisin anlamı “Allah Âdemi, özgün olarak insan denilen bir varlık sûretinde yaratmış olup bu insanın boyu 60 zira’ dır” şeklinde anlaşılmalıdır. Kanaatimizce de Albânî’nin tespit ve açıklamaları son derece isabetlidir. “Kendi sûretinde” vurgusu ile Âdem’in şimdiki insanlardan farklı olarak 60 zira’ boyunda yani “kendine has” bir ebatta yaratıldığının kastedilmiş olması da mümkündür. Veya şekil şemâil olarak Allah’ın sûretinde değil bilakis bizler gibi insan sûretinde yaratıldığına işaret etmek de arzulanmış olabilir. Öyle veya böyle 60 zira’ yani 30-35 metre boyunda yaratılmış olması Allah’ın kudretine güç de değildir.

Kur’an-ı Kerim’de tüm insanların bir erkek ve kadından yaratıldığı ancak tanışma ve kaynaşma vesilesi olması açısından kabile ve boylara ayrıldığı ifade edilmiştir. Allah katında üstünlük ancak “takva” iledir.¹¹⁶ Dolayısıyla insanoğlu varlık kategorisinde “en güzel sûrette yaratılmış” ve ilkten bir onura sahip olmakla birlikte; hiçbir insan bir diğerinden fiziksel olarak üstün değildir. Hangi ırka mensup olduğu da bir üstünlük ve onur vesilesi değildir. Takva ise Allah’ın emirlerine uymak, emre itaatsizlikten sakınmakla mümkündür. Buradan da anlaşılmaktadır ki, kişi takvası ile ilkten sahip kılındığı onuru arttırarak diğer insanlardan daha onurlu olabildiği gibi isyanı ve günahkârlığı ile kendisine bahşedilen onuru kaybedebilir.

Kur’ân, Yahûdiler’in iddia ettiği gibi üstün ırk veya seçilmiş millet düşüncesine yer vermez. Kur’ân, bütün insanların yaratılıştaki eşit olduğunu “fitrat” kavramı ile ifade etmiştir.¹¹⁷ Buna göre insan, maddi anlamda beden ve organlar olarak eşit yaratıldığı gibi manevi anlamda ruh, zekâ ve içgüdüler gibi vasıflar bakımından da eşit yaratılmıştır. Ancak bu tabî fitrat insanın kendi menfaat, arzu ve istekleri doğrultusunda iç ve dış etkenler yoluyla isyan ve şirkle bozulabilir mahiyettedir.¹¹⁸

İslâm sadece Müslümanlara değil diğer insanlara karşı da merhametli olunmasını emretmiştir. Zira insan, varlık kategorisinde onur sahibi olarak yaratılmıştır. Bu yönüyle yaratıcının harikası mesabesindedir. Şirk ve günahla onurunu kirletmiş olsa da o Allah’ın özel bir formda yarattığı ve ruh üflediği bir varlıktır. Hz. Peygamber’in yoldan bir cenazenin geçişi sırasında saygıdan ayağa kalktığı, kendisine Yahudi cenazesi olduğu söylendiğinde “Müslüman değilse de insandır” dediği rivâyet edilmiştir.¹¹⁹ O’nun bu tavrı İslâm’ın “insan” olma vasfını diğer tüm vasıfların önünde tuttuğunu göstermesi açısından önemlidir. Esasen Allah da kendisine isyan eden kullarını dahi rahmet ve rızık dairesinden çıkarmamıştır. Bu

¹¹⁵ Ebû Abdurrahman Muhammed Nasiruddîn, Elbânî, *Mevsûatü'l-Elbânî*, nşr. Şâdî, b. Muhammed âl-i Numân (San’a: Merkezu’n-Numân li’l-Buhûs ve’d-Dirâsâtü’l-İslâmiyye, 1431/2010), 7/799.

¹¹⁶ el-Hucurât 49/13.

¹¹⁷ er-Rûm 30/30.

¹¹⁸ Şerafettin Gölcük, “Bazı Kur’anî Kavramlar ve Kur’an’da İnsan Tipleri”, *Hz. Peygamber ve İnsan Onuru Sempozyumu (19-21 Nisan 2013-Konya)* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014), 196.

¹¹⁹ Ebü’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmiu’s-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdulbâki (Beyrut: Dâr-u İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, ts.) “Cenâiz”, 24.

bağlamda Müslümanlara düşen de -savunma amacıyla olması müstesna- dini ve milleti ne olursa olsun insana muamele ederken merhamet dairesinin dışına çıkmamasıdır. İncil’de Ne mutlu merhametli olanlara! Çünkü onlar merhamet bulacaklar¹²⁰ cümlesi ile ifade edilen merhamet olgusu; “İnsanlara merhamet etmeyene Allah da merhamet etmez”¹²¹ hadis-i şerifi ile ifade bulmuştur.

Kur’ân’da ilk insanın yaratılışı anlatılırken Hz. Havva’dan ilk defa isim verilmeden Cennet’e yerleşme safhasında bahsedilmektedir. İbrahim Hilmi Karşlı’ya göre, esasen kıssada Hz. Âdem sadece erkeği değil insan ırkını temsil etmektedir. Kur’ân’ın böyle bir anlatım şeklini tercih etmesi erkek ve kadının değerini ortaya koyma açısından olmayıp nazil olduğu dönemin sosyo-kültürel şartları ile alakalıdır.¹²² Hz. Havva’nın, Hz. Âdem’in kürek kemiğinden yaratıldığı hususu da Kur’ân’da yer almayıp hadis-i şeriflerde nakledilen bir konudur. Bu kaynaklarda konuyla ilgili nakledilen hadisler “Kadın’ın eğe kemiğinden yaratıldığı ve onu kırmamaya dikkat edilmesi gerektiği” şeklindedir.¹²³ Fakat bu rivâyetlerde Hz. Havva’nın Hz. Âdem’in kürek kemiğinden yaratıldığı kaydı yer almamaktadır. Bununla birlikte bazı hadis kaynaklarında bu bilgiye de yer verildiği görülmektedir.¹²⁴ Ancak bu tür rivâyetlerin İsrâiliyat kâbilinden olup kaynaklarımızda nakledildiği düşünülmektedir.¹²⁵

Kur’ân’da ilahi hitap ağırlıklı olarak erkek eksenli gelse de iman ve ibadetlerle mükellef olma açısından kadın ve erkek eşittir. Ceza ve mükafat noktasında da aralarında hiçbir fark yoktur. Bununla birlikte farklı cinsiyette olmalarının doğal bir sonucu olarak bazı hususlarda farklı mükellefiyetlerden de bahsetmek mümkündür. Ancak şunu ifade etmek gerekir ki, İslâm’a göre kadın da erkek kadar onur ve haysiyet sahibidir. Kur’ân’ın 76. sûresine “İnsan Sûresi”, dördüncü suresine ise “Nisa Sûresi” (kadınlar) ismi verilmiştir. Bir sûreye “kadınlar” isminin verilmesi ve bu sûrenin ilk ayetlerinde kadınlardan bahsedilerek erkeklerle birbirlerine eş olduklarının vurgulanması İslâm’ın kadına verdiği değeri göstermesi açısından önemlidir. Bütüncül bir bakış açısıyla Kur’ân incelendiğinde insan’ın kadın ve erkek ayrımı yapılmaksızın; “Allah’a iman eden”, “en güzel şekilde yaratılan”, “emaneti yüklenen”,

¹²⁰ Mat.5:7.

¹²¹ Buhârî, “Tevhid”, 2.

¹²² Karşlı, “İnsan Onuru”, 173.

¹²³ Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *Süneni’t-Tirmizî*, thk. Beşâr Avâd Ma’rûf (Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1998), “Talak”, 12.

¹²⁴ Yahya b. el-Hüseyin b. İsmâil eş-Şecerî, el-Cürcânî, *Tertîbü’l-Emâlî el-hamisıyyeti li’ş-Şecerî*, tertip Kâdî Muhhyiddîn Muhammed el-Kuraşî, thk. Muhammed Hasan İsmail 2 Cilt (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1422/2001), 2/129, No: 1843; Ebü’ş-Şeyh, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Ca’fer b. Hayyân el-Ensârî el-İsfahânî, *Kitâbü’l-azame*, thk. Rızaullah b. Muhammed İdris el-Mübârekfûrî, 5 Cilt (Riyad: Dâru’l-Âsime, 1408/1987), 5/1553, (No: 1015).

¹²⁵ Yusuf Ay, *Ebü’ş-Şeyh el-İsfahânî’nin Kitâbü’l-Azame’sindeki Rivâyetlerin Değerlendirilmesi* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2022), 203.

“irâde sahibi kılınan” ve “halife olarak adlandırılan” bir onura sahip olduğu görülmektedir.¹²⁶

İslâm, engellileri de fitratta, onur ve haysiyette eşit kabul etmiştir. Tevrat'ta resmedildiği gibi engelli olanlar pis sayılmamış; kutsal mekanlara girmeleri ve dini ritüelleri gerçekleştirmeleri yasaklanmamıştır. Allah'ın emirlerine riâyet etmemenin itibar ve onur kaybına yol açacağı göz önüne alındığında engelliler için bazı emirlere eksiksiz olarak riâyet etmelerinin mümkün olmayacağı düşünülerek engellilerden bazı yükümlülükler kaldırılmıştır. Tâ ki yerine getirmediklerinde Allah katında onurları zedelenmesin. Örneğin Kur'ân'da şöyle buyurulmuştur:

“Gözü görmeyene zorlama yoktur, topala zorlama yoktur, hastaya zorlama yoktur. Kim Allah ve Rasûlü'nün sözlerini dinlerse onları, altından ırmaklar akan cennetlere sokar; kim de yüz çevirirse onu acı bir şekilde cezalandırır.”¹²⁷

SONUÇ

İnsan, Allah tarafından yaratılmış olan onurlu bir varlıktır. Allah insanı özel bir formda yaratmış ve ona ayrı bir değer atfetmiştir. Yeryüzünü insanoğlu için bir karar ve yaşam alanı kılmış, hayatını idame ettirerek Rabbine kulluk edebilmesi için canlı ve cansız birçok varlığı onun emrine ve hizmetine amâde kılmıştır. Birbirlerinin onuruna saygı göstermelerini emretmiş; cinayet, hırsızlık, zulüm ve bozgunculuk gibi insan onurunu zedeleyici fiilleri yasaklamıştır.

Ancak ne var ki her geçen gün daha fazla, kavga ve kaosa; işgal, savaş ve katliamlara sahne olan dünyamız, insanın insana tahakküm etme çabasına ev sahipliği yapmaya başlamıştır. Artık güçlünün güçsüzü ezdiği, güç ve çıkar ilişkilerinin her türlü değer ve erdemün üstünde tutulduğu bir dünyada yaşamaktayız. Bu dünya, tarafta açlıktan ölen, diğer tarafta ise tokluk'tan (obezite) ölen insanların paylaştığı bir dünyadır. Bir tarafta nükleer enerji ve endüstriyel faaliyetleri ile iklim değişikliğine neden olan küresel güçler refah içerisinde yaşamakta; diğer tarafta doğal afetler, kuraklık ve açlıkla mücadele etmek zorunda kalan üçüncü dünya ülkeleri can çekişmektedir.

Dünya devletleri ne kadar materyalist politikalar geliştirse geliştirsin dinin fert ve toplum hayatı üzerindeki etkisi geçmişte olduğu gibi bugün de devam etmektedir. Zira devletleri oluşturan toplumlardır ve insanlar birer din ve inanca mensuptur. Bu bağlamda özellikle ilâhî dinlerin insana verdiği değer ve insan onurunun korunmasına yönelik vurguları dünyada huzuru ve barışı sağlayabilir niteliktedir.

Bununla birlikte insanoğlu zaman zaman çıkardığı haksız savaşlara; dinlerin insan ve insan onuruna verdikleri değere inat dinî-kültürel referanslar bulabilmişlerdir. Bu kısa çalışmamızdan çıkardığımız sonuç şudur ki; savaşları

¹²⁶ Haluk Yergin, “Post Normal Zaman: Vahiy Kültüründe İnsan ve İnsan Hakları”, *Türkiye İnsan Hakları ve Eşitlik Kurumu* 1/1 (Aralık 2018), 187.

¹²⁷ el-Fetih 48/17.

çıkarımlar, kutsal metinler değil kutsal (!) insanlardır. Zira kutsal metinler, “insan” olma vasfını tüm mahlûkat için bir onur vesilesi kabul etmişlerdir. İnsana saygıyı öncelemiş, ancak bununla toplumsal huzurun sağlanabileceğini ve Allah’ın sevgisine mazhar olunabileceğini ilkeleştirmişlerdir. Bununla birlikte tarihsel süreçte farklı dinlere mensup insanlar tarafından gerçekleştirilen savaşların zaman zaman dinî referanslarla mantıksal bir zemine oturtulduğu da görülmektedir. Günümüz dünyasına bakıldığında ise maalesef geçmişten devralınan bu eğilimin devam ettiği ve dinin insana değer veren anlayışının terkedilerek yeryüzünde binlerce masum sivilin ölümüne yol açan kanlı savaşların farklı menfaatler için sürdürüldüğü görülmektedir.

KAYNAKÇA

- Abdullah b. Ahmed b. Hanbel. *es-Sünne*. thk. Muhammed b. Said el-Kahtânî. 2 Cilt. b.y.: Dâr-u İbn Kayyim, 1406/1986.
- Adam, Baki. "Tevrat". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 22 Mayıs 2022 <https://islamansiklopedisi.org.tr/tevat>
- Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî. *er-Red ale'l-kâilîne bi vahdet-i vücûd*. thk. Ali Rıza b. Abdullah. Dımaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1415/1995.
- Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Herevî. *Mirkâtü'l-mefâih şerh-u Mişkâti'l-mesâbih*. 9 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, ts, 1422/2002.
- Ali el-Kârî. Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Herevî. *Şerhu'ş-şifa*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1412/1992.
- Âlûsî, Ebü'l-Berekât Hayrüddîn Nu'mân b. Mahmûd. *Cilâü'l-ayneyn fî muhâkemeti'l-Ahmedeyn*. b.y.: Matbaatu'l-Medenî, 1401/1981.
- Atalay, Hâmit. *İngilizce-Türkçe Sözlük*, Ankara: TDK Yayınevi, 1420/1999.
- Ay, Yusuf. *Ebü'ş-Şeyh el-İsfahânî'nin Kitâbü'l-Azame'sindeki Rivâyetlerin Değerlendirilmesi*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2022.
- Baalbaki, Ruhi. *al-Mavrid*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Basım, 1416/1995.
- Bakırcıoğlu, Rasim. *Ansiklopedik Eğitim ve Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2012.
- Baybal, Sami. Yahudilik ve Hıristiyanlığın Engellilere Bakışı. *Mütefekkir 2/4* (2015), 275-298.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-buhârî*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır. 9 Cilt. Dımaşk: Dâr-u Turukî'n-Necât, 1422/2002.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Rûhu'l-beyân*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, ts.
- Cohen, *Abraham Everyman's Talmud*. Londra: The Temple Press, 5. Basım. 1368/1949.
- Çağlayan, Harun. “İnsan Onuru Bağlamında Sorumluluk Bilinci”. *e-makalât Mezhep Araştırmaları* 8/2 (Güz 2015), 97-120.

- Çetinkaya, Kenan. "Birlikte Yaşama Kültüründe İnsan: Kutsal Metinlerdeki Olumlu İfadeler Üzerine Bir Analiz". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2012), 147-160.
- Dam, Hasan. Karataş, Meryem. "Değerler Eğitimi Açısından Veda Hutbesinde İnsan Onuru". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (Eylül/2014), 48-75.
- Dawkins, Richart. *Tanrı Yanılgısı*. çev. Tunç Tuncay. Bilgin Kalisto. İstanbul: Kuzey Yayınları, 1430/2009.
- Dimyâtî, Ebu Bekr. Osman b. Muhammed Şaddâ. *İânetü't-tâlibîn alâ elfâz-i Fethi'l-Mübîn*. b.y.: Dâru'l-Fikr, 1418/1997.
- Duran, Asim. "İnsan Onuruna İlişkin Farklı Perspektifler". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/2, (2018), 101-121.
- Ebü'ş-Şeyh, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Ca'fer b. Hayyân el-Ensârî el-İsfahânî. *Kitâbü'l-azame*. thk. Rızaullah b. Muhammed İdris el-Mübârekfûrî. 5 Cilt. Riyad, Dâru'l-Âsime, 1408/1987.
- 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-Cezerî, Abdurrahman. *el-Fıkh alâ mezâhibi'l-erbaâ*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.
- el-Lecnetü'd-Dâime li'l-Buhûsi'l-İlmiyye ve'l-İftâ. *Fetâvâ el-Lecnetü'd-Dâime-el-Mecmûatü'l-Ülâ*. nşr. Ahmed b. Abdürrezzak, ed-Düveys. 26 Cilt. Riyad: el-İdâratü'l-Âmmeti li'd-Dab', ts.
- es-Sagânî, Radiyyüddin Hasan b. Muhammed. *el-Mevzûât*. thk. Necm, Abdurrahman Halef. Dimaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 2. Basım, ts.
- et-Tüveycirî, Muhammed. *Mevsûatü'l-fıkhî'l-İslâmî*. 5 Cilt. b.y.: Beytü'l-Efkârü'd-Düveliyye, 1430/2009.
- Fahrettin er-Râzî, Ebû Abdillah Muhammedb. Ömer. *Mifâthu'l-gayb*. Beyrût: Dâr-u İhyâ-i Türâsi'l-Arabî, 2. Basım, 1420/2000.
- Frolov, İvan. *Felsefe Sözlüğü*. çev. Aziz Çalışlar. İstanbul: Cem Yayınevi, 1412/1991.
- Gedikli, Fikret. "Sosyo Psikolojik Açından Kur'an'da İnsan Onuru ve Ön Yargı İlişkisi." *Hız. Peygamber ve İnsan Onuru Sempozyumu (19-21 Nisan 2013-Konya)*. (180-195). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Gölcük, Şerafettin. "Bazı Kur'anî Kavramlar ve Kur'an'da İnsan Tipleri." *Hız. Peygamber ve İnsan Onuru Sempozyumu (19-21 Nisan 2013-Konya)*. (195-200). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Gradl, Hans-Georg. "İncil'de İnsanın Muhtaçlığı". *Müslümanlık ve Hristiyanlıkta İnsan*. ed. Mualla Selçuk, Martin Thurner. (99-111). Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınevi, 2019.
- Gürkan, Salime Leyla. *Yahudilik*. Ankara: İSAM Yayınları. 1429/2008.
- Güven, Zeliha Zühal. *Yahudiliğin İnsana Yaklaşımı*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Yüksek Lisans 1999.

- Hâkim en-Nîsâbûrî, Ebû Abdillâh. *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*. thk. Mustafa Abdülkadir, Ata. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1990.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm. Muhammed. *el-İhsân fî takrîb-i Sahih-i İbn Hibbân*. Tertip. Emir Alaâddin Ali. thk. Şuayip el-Arnâvûd. 17 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1988.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed. *el-Beyân ve't-tahsîl*. thk. Muhammed Hacî. vd. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 3. Basım, 1408/1988.
- İbn Şecerî, Yahya b. el-Hüseyin b. İsmâil eş-Şecerî el-Cürçânî. *Tertîbü'l-Emâlî el-hamisiyyeti li's-Şecerî*. Tertip. Kâdı Muhhyiddîn Muhammed el-Kuraşî. thk. Muhammed Hasan İsmail. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2001).
- Karlı, İbrahim Hilmi. "İnsan Onuru Kavramının Kur'anî Dayanakları (Yaratılış Kıssası)" *Hiz. Peygamber ve İnsan Onuru Sempozyumu. (19-21 Nisan 2013-Konya)*. (162-180). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Kaya, Ali. "Câhiliyeden Kur'an'a Kerem Kavramı". *Dergiabant* 9/1 (Mayıs 2021), 369-402.
- Kur'an Meâli*. Erişim 10 Mart 2022. <https://kuran.diyamet.gov.tr/>
- Karaman, Hayrettin. vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1438/2017.
- Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur, İncil*. İstanbul: Kitab-ı Mukaddes Şirketi-Yeni Yaşam Yayınları, 1423/2002.
- Kutub, Seyit. *Fî zilâli'l- Kur'ân*. 17. Baskı. Kahire: Dâru's-Şurûk, 1412/1991
- Lorberbaum, Yair. "Human Dignity in the Jewish Tradition". *The Cambridge Handbook of Human Dignity*. ed. Marcus Düwell. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. 135-144.
- Malatî, Ebu'l-Hüseyin. *et-Tenbîh ve'r-red alâ ehli'l-hevâ-i ve'l-bid'i*. thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî. Mısır: Mektebetü'l-Ezheriyyeti li't-Türâs, ts.
- Michel, Thomas. *Hıristiyan Tanrıbilimine Giriş*. İstanbul: Lütuf Yayıncılık, 1413/1992.
- Mutçalı, Serdar. *Arapça-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Dağarcık Yayınları, ts.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdulbâki. Beyrut: Dâr-u İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Önen, Yaşar. Şanbey, Cemil Ziya. *Almanca-Türkçe Sözlük*. Ankara: TDK Yayınları, 1414/1993.
- Özcan, Şevket. "Dünya Dinlerinde Altın Kural: Diğergâmlık". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 7/1 (2018), 285-308.
- Parmaksızoğlu, Fatma Betül. "İnsan Hakları, Ahlak ve Kültür Açısından "Onur" Kavramına Yaklaşımın Kavramın Tanımlanmasına Etkileri". *Dini Araştırmalar* 21/54 (Temmuz-Aralık 2018), 225-246.
- Plaks, Andrew H. "Golden Rule". *Encyclopedia of Religion*. ed. Lindsay Jones. New York: Thomson Gale, 2. Basım, 2005.
- Redhouse. *İngilizce-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Redhouse Yayınevi, 1974.
- Sâbık, Seyit. *Fıkhu's-sünne*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 3. Basım. 1397/1977.
- Steuerwald, Karl. *Deutsch - Türkisches Wörterbuch*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz Verlag, 1974.

- Şirbînî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifet-i meâni'l-Minhâc*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth, Muhammed b. Abdülkerim. *el-Milel ve'n-nihal*. 3 Cilt. b.y.: Müessesetü'l-Halebî, ts.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *Fethu'l-kadîr*. Dımaşk: Dâr-u İbn Kesîr, 1414/1993.
TDK Türkçe Sözlük. Erişim 23.03.2022. <https://sozluk.gov.tr/>
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *Süneni't-Tirmizî*. thk. Beşâr Avâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1419/1998.
- Tozlu, İbrahim. "Onurlu İnsanın İnşasında Sünnetin Yeri ve Sahabe Örneği". *Hz. Peygamber ve İnsan Onuru Sempozyumu (19-21 Nisan 2013-Konya)*. (237-266). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Wehr, Hans. *Arabisch-Deutsch*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 5. Basım, 1405/1985.
- Wendt, Heinz F. *Türkçe-Almanca ve Almanca-Türkçe Langenscheidt Cep Sözlüğü*. İstanbul: Anka Ofset, 1415/1994.
- Yaman, Sevde. "Tevrat'a Göre İnsan Hayatı ve Onurunun Kutsallığı", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/2, 2016, 338-354.
- Yergin, Haluk. "Post Normal Zaman: Vahiy Kültüründe İnsan ve İnsan Hakları". *Türkiye İnsan Hakları ve Eşitlik Kurumu* 1 (Aralık 2018).
- Yılmazcan, Defne. "Antik Yunan'da Oikos ve Kadın", *KAREFAD, ÇKÜ Edebiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2020), 272-285.
- Zuhayli, Vehbe. *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuhu*. 10 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Fıkr, 12. Basım. ts.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

Bahar/Spring, 2022, 9 (1), 237-253

EL-KAZVÎNÎ'NİN TELHÎŞÜ'L-MİFTÂH İSİMLİ ESERİNDE İLTİFÂT SANATI

The Art of Flattery in al-Kazvîni's Telhîşü'l-Miftâh

Recep KIRCI

Dr. Öğretim Üyesi, Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı,
recep_k_03@hotmail.com, ORCID: 0000-0003-0893-6885.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi/ Research Article
Geliş Tarihi / Received:	21/03/2022
Kabul Tarihi / Accepted:	26/05/2022
Yayın Tarihi / Published:	30/06/2022
Cilt / Volume:	9
Sayı / Issue:	1
Sayfa / Pages:	237-253

Atıf / Cite as: Kırıcı, Recep. "el-Kazvîni'nin Telhîşü'l-Miftâh İsimli Eserinde İltifât Sanatı" (The Art of Flattery in al-Kazvîni's Telhîşü'l-Miftâh). *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 9/1 (2022), 237-253. Doi: <https://www.doi.org/10.17859/pauifd.1091005>.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Ithenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 9 (1) 2022: 237- 253
EL-KAZVÎNÎ'NİN TELHÎŞÜ'L-MİFTÂH İSİMLİ ESERİNDE İLTİFÂT SANATI*

Recep KIRCI**

Öz

Bu çalışmada hicri VIII. yüzyıl Arap dili âlimlerinden Hatîb el-Kazvîni'nin Telhîşü'l-Miftâh isimli eserinde iltifât sanatına bakışı incelenecektir. el-Kazvîni Telhîşü'l-Miftâh'ın başında bu alanda yazılan meşhur eserlerin en iyisinin es-Sekkâkî'nin Miftâhu'l-'ulûm isimli eserinin üçüncü kısmı olduğunu ifade eder. el-Kazvîni, bununla beraber es-Sekkâkî'nin eserinin bazı yönlerden eksik olduğunu bildirip kendi eserinin, bu eksikleri gidermeye yönelik kaleme alındığını bildirir. es-Sekkâkî, ve el-Kazvîni, meânî ilmine dair yazdıkları eserlerinde, edebî sanatlarından biri olan iltifâta yer vermişlerdir. Bu çalışmada el-Kazvîni'nin, Telhîşü'l-Miftâh isimli eserinde ele aldığı iltifât sanatında es-Sekkâkî'den ne derece etkilendiği, konuya ilişkin hangi değerlendirmeleri yaptığı ve ne gibi eleştiriler getirdiği konu alınacaktır. Çalışmanın amacı, iltifât sanatı konusunda el-Kazvîni'nin ortaya koyduğu fikrin meânî ilmi alanına herhangi bir katkı sunup sunmadığı ve es-Sekkâkî'den ne derece etkilendiğini ortaya belirlenmeye çalışıldı. Bu noktada öncelikle iltifât konusu el-Kazvîni'nin eserinden takip edildi, sonra aynı konu es-Sekkâkî'nin eserinden incelendi ve son olarak her iki eserin iltifât konusunu nasıl ele aldıkları karşılaştırıldı. Ayrıca el-Kazvîni'nin eseri incelenirken şerhlerden de yararlanıldı.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, Belâgat, el-Kazvîni, Telhîşü'l-Miftâh, İltifât.

The Art of Flattery in al-Kazvîni's Telhîşü'l-Miftâh

Abstract

In this study, the view of the art of flattery in one of the 20th-century Arabic language scholars VIII. Hatîb el-Kazvîni's book called Telhîşü'l-Miftâh, was examined. Al-Kazvîni states at the beginning of Telhîşü'l-Miftâh that the best of the famous pieces of the art written in this field is the third part of es-Sekkâkî's Miftâhu'l-'ulûm. Al-Kazvîni, however, states that es-Sakkâkî's study is insufficient in some aspects, and his study was recreated to make up for these deficiencies by himself. es-Sekkâkî and al-Kazvîni included the art of flattery, which is one of their semantics, in their studies on the science of meaning. The subject of this study was examined to comprehend to what extent al-Kazvîni was influenced by es-Sekkâkî in the art of flattery, which he discussed in his study named Telhîşü'l-Miftâh, what evaluations he made on the subject and what criticisms he brought. The study aims to reveal whether al-Qazvini's idea on the art of

* Yazar makalede *Etik Kurul İzni* gerektirecek bir durum bulunmadığını ve bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

** Dr. Öğretim Üyesi Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, recep_k_03@hotmail.com, ORCID: 0000-0003-0893-6885.

flattery made any contribution to the field of semantic science and to what extent he was influenced by es-Sekkâkî. At this point, firstly, the subject of the art of flattery was followed from the study of al-Kazvîni, then the same subject was examined within the scope of the study of es-Sekkâkî, and finally how both scholars studied the art of flattery was analyzed. While studying the al-Kazvîni's study, annotations were also used.

Keywords: Arabic Language, Rhetoric, el-Kazvîni, Telhîşü'l-Miftâh, Flattery.

Structured Abstract

The usage of the words under the rules is expressed as muktezâ-i zahir in the Arabic language. However, for a reason that has the purpose of eloquence, it is possible to go beyond the muktzah-i zahir. However, since this output has the purpose of rhetoric, it is in accordance with the muktzah-i halal. If one goes beyond the muktzah-i zahir without serving any positive purpose, this word ceases to be eloquent. When we look at the studies of es-Sekkâkî (d. 626/1229) and al-Kazvîni (d. 739/1338), we see that the places that go beyond the muktzah-i zahir are based on a justification. The art of flattery in the science of rhetoric is also one of the places where the muktezâ-i zâhir goes beyond. However, due to its positive effect on the addressee, the art of flattery was accepted in places suitable for the law. As a matter of fact, ez-Zemahşeri (d. 538/1144) expresses the effects of compliment on the addressee as "The word should move from one style to another than to continue in a single style" in terms of keeping the listener's attention alive and arousing his attention, while es-Sekkâkî made similar statements. One of the famous studies written in the field of rhetoric is al-Kazvîni's Telhîşü'l-Miftâh. Al-Kazvîni states at the beginning of Telhîşü'l-Miftâh that his study is in the form of a summary of the third part of es-Sekkâkî's Miftâhu'l-'ulûm. However, el-Kazvîni states that there are some deficiencies and unnecessary redundancies in es-Sekkâkî's study, unnecessary redundancies are thrown away in his study, and the places that need explanation are explained, as well as original thoughts that were not found in previous studies. It deals with the first scientific and scientific issues of Telhîşü'l-Miftâh. One of the subjects of scientific meaning is the situation of musnad ilayhin. The author has included the art of flattery in this chapter. In this study, al-Kazvîni's handling of the art of flattery in his study named Telhîşü'l-Miftâh and its different aspects from es-Sekkâkî and its contribution to the science of me'ânî will be investigated. We aim to determine to what extent the thought of al-Kazvîni at the beginning of his study is reflected in his study, to determine whether he has put forward an original idea about the art of flattery, and to contribute to the field of Arabic language and rhetoric by revealing his contributions to the science of flattery. In our country, different studies have been carried out in the style of articles on the subject of the art of flattery. The difference between our study and these is al-Kazvîni's way of handling the art of flattery and its difference from es-Sekkâkî's study. The study consists of an introduction, two main sections, and a conclusion. In the first part, al-Kazvîni's life, studies, and his study named Telhîşü'l-Miftâh, which is accepted as the main source for this study, will be discussed. In the second part, the art of flattery in general and al-Kazvîni's handling of the art of flattery in the study named Telhîşü'l-Miftâh and its difference from the art of flattery in es-Sekkâkî's study will be examined. At this point, firstly, the subject of the art of

flattery from al-Kazvî'n's study will be followed, then the place of the same subject in es-Sek'âkî's study will be determined and inferences will be made by comparing and analyzing the subjects related to the art of flattery between the two studies. al-Qazvini hijri VIII. He is one of the important rhetoric scholars of the century. His study named Telhîşü'l-Miftâh, which includes subjects related to rhetoric was influential in his period and the following periods. Although this study, on which many commentaries and annotations were written, was written as a summary of the third part of es-Sekkâkî's Miftâhu'l-'ulûm, it also includes the rules of rhetoric that the previous ones did not mention, according to the author's statement. Telhîş consists of a preface, three sciences, and an epilogue. Within the first of three science, scientific and spiritual subjects were discussed. After mentioning the situations of the musnad ilayhin, which is among the scientific and substantive subjects, the places where the muktezâ-i zahir is out of reach were mentioned in theology. One of the places where the muktezâ-i zâhir goes out is the art of flattery. In the study, since he did not add anything other than what the previous rhetoricians had mentioned it cannot be said that al-Kazvini contributed to the semantics within the context of the art of flattery. Again, the issues related to the art of flattery in the study are a summary of the subject of the art of flattery in es-Sekkâkî's study called Miftâhu'l-'ulûm. However, unlike es-Sakkâkî, he stated that the definition of rhetoric scholars in the definition of the art of flattery is narrower than es-Sakkâkî's definition. Besides, the method followed by al-Kazvî'nî while examining the subject of the art of flattery is better than es-Sekkâkî in our opinion because it was written by first mentioning the rule and then the example. So the rules and examples are in place. For this reason, it can be stated that Telhîşü'l-Miftâh is a book to be recommended to those who want to learn the art of flattery.

Keywords: Arabic Language, Rhetoric, el-Kazvî'nî, Telhîşü'l-Miftâh, Flattery.

GİRİŞ

İnsanlar arası sağlıklı iletişim araçlarından biri dildir. Dilin sağlıklı iletişim aracı olması ile anlatılmak istenen, konuşanın maksadını karşı tarafa aktarırken doğru ve anlaşılır bir şekilde ifade etmektir. Bu yüzden insan, meramını anlatırken özenle ve kelimeleri seçerek düzgün cümlelerle karşı tarafın anlayacağı üsluba dikkat etmelidir. Bir diğer husus da uzun konuşmalarda karşı tarafı usandırmadan ona hitap etmektir. Bunun yanı sıra söylenen sözde önemli hususlardan birisi de Arap dili belâgatinde muktezâ-i hâl olarak ifade edilen sözün yerine ve muhatapına uygun kullanılmasıdır. Sözün bağlama ve muhatapın durumuna uygun bir şekilde kullanılması Arap dilinde muktezâ-i zâhir olarak ifade edilmektedir. Ancak belâgat amacı taşıyan bir sebepten dolayı muktezâ-i zâhirin dışına çıkılabilir. Fakat bu çıkış belâgat amacı taşımasından dolayı muktezâ-i hâl¹ uygun olur. Şayet herhangi bir olumlu amaca hizmet etmeden muktezâ-i zâhirin dışına çıkılırsa bu söz belâğ olmaktan çıkar. Nitekim es-Sekkâkî (ö.

¹ Bkz. Mukteza-i hal: Duruma göre. İcabına göre. Hal ve vaziyetin gerektirdiğine göre. Abdullah Yeğin vd., *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Büyük Lügat*, (İstanbul: Türdav 997) 669.

626/1229) ve el-Kazvî'nin (ö. 739/1338) eserlerine baktığımızda muktezâ-i zâhirin dışına çıkılan yerlerin bir gerekçeye dayandırıldığını görmekteyiz.² Belâgat ilmindeki iltifât sanatı da muktezâ-i zâhirin dışına çıkılan yerlerdendir. Bununla beraber muhatap üzerindeki olumlu etkisi nedeniyle iltifât sanatı muktezâ-i hâle uygun yerlerden kabul edilmiştir. Nitekim iltifâtın muhatap üzerine etkilerini ez-Zemahşerî (ö. 538/1144), dinleyicinin ilgisini canlı tutmak ve dikkatini uyandırmak açısından "Sözün bir üsluptan başka bir üsluba intikali tek bir üslupta devam etmesinden daha iyidir" şeklinde ifade ederken es-Sekkâkî de benzer ifadelerle yer vermiştir.³

Belâgat alanında yazılan meşhur eserlerden birisi el-Kazvî'nin *Telhîşü'l-Miftâh* isimli eseridir. el-Kazvî *Telhîşü'l-Miftâh*'ın başında eserinin es-Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-'ulûm* isimli eserinin üçüncü kısmının özeti şeklinde olduğunu ifade etmektedir. Ancak el-Kazvî, es-Sekkâkî'nin eserinde bazı eksiklik ve lüzumsuz fazlalıklar bulunduğunu, kendi eserinde ise lüzumsuz fazlalıkların atıldığını ayrıca izaha muhtaç yerlerin de açıklandığını, bunun yanı sıra önceki eserlerde bulunmayan özgün düşüncelerin de eserinde yer aldığını ifade etmektedir. *Telhîşü'l-Miftâh*'ın birinci fenni, ilmi meânî konularını ele almaktadır. İlmi meânînin konularından biri müsnedün ileyhin durumlarıdır. Müellif bu bâbta iltifât sanatına yer vermiştir. Bu çalışmada, el-Kazvî'nin *Telhîşü'l-Miftâh* isimli eserinde iltifât sanatını ele alışı ve bunun es-Sekkâkî'den farklı yönleri, meânî ilmine katkısı araştırılacaktır. Amacımız el-Kazvî'nin eserinin başında söylediği düşüncenin eserine ne derece yansıdığını tespit etmek, iltifât sanatı konusunda özgün fikir ortaya koyup koymadığını tespit etmek ve iltifât sanatı konusunda meânî ilmine katkılarını ortaya koyarak Arap dili ve belâgatı alanına bir nebze de olsa katkıda bulunmaktır. Ülkemizde iltifât konusuyla ilgili makale tarzında farklı çalışmalar yapılmıştır.⁴ Bu çalışmalarda genellikle iltifât sanatının klasik dönem eserlerindeki tanımı, tarihi seyri, günümüzde iltifât sanatı ve iltifât tasnifi gibi konular ele alınmıştır. Bizim çalışmamızın bunlardan farkı el-Kazvî'nin iltifât sanatını ele alış biçimi ve es-Sekkâkî'nin çalışmasından farklıdır. Çalışma bir giriş, iki ana bölüm ve sonuçtan meydana gelmektedir. Birinci bölümde el-Kazvî'nin hayatı, eserleri ve bu çalışma için temel kaynak kabul edilen *Telhîşü'l-Miftâh* isimli eseri ele alınacaktır. İkinci bölümde genel olarak iltifât sanatı ve *Telhîşü'l-Miftâh* isimli eserde el-Kazvî'nin iltifâtı ele alışı ve es-Sekkâkî'nin eserinde yer alan iltifâttan farkı incelenecektir. Bu noktada öncelikle el-Kazvî'nin eserinden

² Ebû Ya'kûb Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebî Bekr (b.) Muhammed b. Alî el-Hârizmî es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye 1435/2014), 2964-304; Ebü'l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdirrahmân b. Ömer b. Ahmed el-Kazvî eş-Şâfiî, *Telhîşü'l-Miftâh*, (İstanbul: Şifa Yay. 2017), 85-94.

³ Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsî'l-Arabî 1424/2003), 11; Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 296.

⁴ Bkz. Ahmet Yüksel, "Arap Dilinde İltifat Sanatının Tarihi Seyri", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 / 28 (Şubat 2010): 63-85; Muhittin Eliaçık, "İltifat Sanatı Üzerine Bir İnceleme", *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/85, (Aralık 2018), 1-6.

iltifât konusu takip edilecek, daha sonra aynı konunun es-Sek'âkî'nin eserindeki yeri tespit edilip iki eser arasındaki iltifât ile ilgili konular karşılaştırılıp tahlil edilerek çıkarımlar yapılacaktır.

1. el-Kazvî'nin Hayatı ve Eserleri

el-Kazvî'nin asıl adı Ebü'l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdirrahmân b. Ömer b. Ahmed el-Kazvî eş-Şâfiî olup 666/1286'da Musul'da doğup 739/1338'da⁵ Şam'da vefat etmiş ve Mekâbirü's-sûfiyye kabristanlığına defnedilmiştir. Kazvî olarak tanınması, daha önceleri Kazvî'de ikamet eden dedelerinden dolayıdır. Kendisi Arap asıllı olup soyu Me'mûn'un (ö. 218/833) kumandanlarından Ebû Dülef el-İclî'ye (ö. 225/839 [?]) dayanır.⁶

Temel dinî bilgileri babasından öğrenen Kazvî yirmili yaşlarında, o dönemlerde, Rum diyarı olarak ifade edilen Tokat ili Niksar ilçesine kadı olarak atanmıştır.⁷ Babasının vefatının ardından abisi ile beraber Şam'a göç etmiş⁸ ve orada devrin önde gelen alimleri; İzzeddin el-Fârûsî, Şehâbeddin el-Erbîlî, Süleyman b. Hamza el-Makdisî, Alemüddin el-Birzâlî ve Şemseddin el-Eykî'den aklî ve naklî ilimler tahsil etmiştir. Nâsiriyye, Sâlihiyye ve Kâmilîyye gibi farklı medreselerde Arap dili ve belâgatı, kelam, hadis, fıkıh, usûl, tefsir gibi alanlarda çok sayıda öğrenci yetiştirmiştir. Kazvî ders vermenin yanı sıra hicri 706 yılında Emeviyye camiine vaiz olarak atanmış⁹ ve orada uzun süre vaizlik yaptığı için Hatîb veya Hatîbü-Dımaşk olarak anılmıştır.¹⁰ Farklı konularda çalışmaları olan müellif'in eserlerinden bazıları şunlardır: *Telhîşü'l-Miftâh*, *el-Îzâh*, *eş-Şezrû'l-mercânî min şî'ri'l-Errecânî*, *Şerhu Lâmiyyeti's-Sâvî fi'l-'arûz*.¹¹

2. *Telhîşü'l-Miftâh* İsimli Eser

Hatîb el-Kazvî, kendisinin kaleme aldığını bildirdiği ve *Telhîşü'l-Miftâh* ismini verdiği bu eser fesahat ve belâgat konularını ele almaktadır. Adı geçen eser isminden de anlaşılacağı üzere, es-Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-'ulûm* isimli eserinin üçüncü kısmının özeti mahiyetindedir. Kazvî bu konuyu eserinde şu şekilde ifade eder:

⁵ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine*, (Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsi'l-Arabî, 1349), 4/5.

⁶ Şevki Dayf, *el-Belâğa: Tetavvür ve târih*, (Kahire: Dâru'l-Meârif, 2008), 335.

⁷ İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 4/3.

⁸ Dayf, *el-Belâğa: Tetavvür ve târih*, 335.

⁹ Ebü's-Safâ (Ebû Saîd) Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-Safedî, *A'yânü'l-'aşr ve a'vânü'n-naşr*, thk. Ali Ebû Zeyd vd., (Beyrut-Dımaşk: Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, 1418/1998), 4/493; Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 4/3.

¹⁰ İsmail Durmuş, "Kazvî", *TDV İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yay. 2002), 25/156-157.

¹¹ Safedî, *A'yânü'l-'aşr*, 4/493; Durmuş, "Kazvî", 25/156-157.

Ebu Yakub Yusuf es-Sekkâkî'nin telif ettiği *Miftâhu'l-ʿulûm* isimli eserin üçüncü kısmı belâgat konusunda yazılan meşhur eserlerin en faydalısı ve en çok kural içerenidir. Ne var ki bu eser; haşv (gereksiz uzatma), tatvîl (yararsız ve belirsiz fazlalık) ve ta'kîd'den (lafız veya manadaki karışıklık) arınmış değildir. Bu nedenle (tatvîlden dolayı) kısaltılmaya, (ta'kîdden dolayı) açıklamaya (haşivden dolayı) tecrîd/ayıklanmaya muhtaçtır. Durum böyle olunca Miftâhu'l-ʿulûm'un üçüncü kısmında bulunan kuralları içeren ve gerekli şahitleri barındıran muhtasar/özet bir eser telif ettim."¹²

Müellif eserinin muhtasar olduğunu ifade etmekle beraber okurların konuları daha iyi anlamaları için bazı emekler sarf ettiğini ve bunun yanında daha önce hiç kimsenin değinmediği bir kısım belâgat konularına da eserinde yer verdiğini bildirir.¹³ Bu ifadelerden adı geçen eserde, belâgat konularına dair özgün bilgilerin bulunduğunu da anlıyoruz.

el-Kazvîni *Telhîşü'l-Miftâh* isimli eserini bir mukaddime, üç fen ve bir hâtimedden meydana getirmiştir. Mukaddime kısmında fesahat ve belâgatı, birinci fende ilmi meânîyi, ikinci fende ilmi beyânı, üçüncü fende ilmi bedî'i, hatimede ise serikâti şî'riyye ve ilgili konuları ele almıştır. İlmi meânî, Arapça sözün muktezâ-i hâle uygun olan halleri kendisi ile bilinen ilimdir, İlmi Beyân, bir manayı, lafzı açıklığa kavuşturmak için farklı yollarla ifade etmektir, İlmi Bedî' ise muktezâ-i hâle mutabakat ve lafzın açıkça delaletine riâyet ettikten sonra kelamın güzelleştirme vecihleri kendisi ile bilinen ilimdir şeklinde tanımlanmıştır.¹⁴

Telhîşü'l-Miftâh üzerine birçok şerh ve haşiyeler yazılmıştır. Bunların ilkinin Kazvîni kendisi yazmış ve esere açıklama anlamında *el-İzâh* adını vermiştir. İleriki dönemlerde belâgat çalışmalarının şerh, hâşiye şeklinde bu iki eser üzerine yoğunlaştığı ifade edilmektedir.¹⁵ *Telhîşü'l-Miftâh* üzerine yazılan şerhlerden matbu olanların bazıları şunlardır:

1. et-Teftâzânî (ö. 792/1390), *el-Muṭavvel şerhu Telhîşi Miftâhi'l-ʿulûm*,¹⁶

2. et-Teftâzânî, *Muḥtaşarü'l-meʿânî*.¹⁷

2. İbn Arabşâh el-İsferâyînî (ö. 854/1450), *el-Eṭvel Şerhu Telhîşü'l-Miftâhu'l-ʿulûm*.¹⁸

¹² Kazvîni, *Telhîşü'l-Miftâh*, 8-9.

¹³ Kazvîni, *Telhîşü'l-Miftâh*, 9-10.

¹⁴ Kazvîni, *Telhîşü'l-Miftâh*, 26-248-342.

¹⁵ Durmuş, "Kazvîni", 25/156-157.

¹⁶ Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî, *el-Muṭavvel şerhu Telhîşi Miftâhi'l-ʿulûm*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2001).

¹⁷ Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî, *Muḥtaşarü'l-meʿânî*, (İstanbul: Şifa Yay.,2017).

¹⁸ Ebû İshâk İsamüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Arabşâh el-İsferâyînî, *el-Eṭvel Şerhu Telhîşü'l-Miftâhu'l-ʿulûm*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001).

3. Abdünnâfi İffet Efendi (ö. 1890), *en-Nef'u'l-mu'avvel fî tercemeti't-Telhîş ve'l-Muṭavvel*.¹⁹Söz konusu eser *Telhîş* ve *el-Muṭavvel*'in Osmanlıca tercümesi olmakla beraber aynı zamanda şerh mahiyetinde kaleme alınmıştır.

4. Selim Köroğlu, *Geniş İzahlı Telhis Tercümesi*.²⁰

Telhîşü'l-Miftâh yazıldığı günden itibaren farklı dillere tercüme edilmiştir. Tercüme edildiği dillerden birisi de Osmanlı Türkçesi ve günümüz Türkçesidir. Osmanlı Türkçesine aktarılan eserlerden bir kısmının müellifi bilinirken bir kısmının müellifi bilinmemektedir. Müellifi bilinen Osmanlıca tercümelere bazıları; Altıparmak Mehmed Efendi, *Şerh-i Telhîsu'l-Miftâh*, Arûzî Mehmed Bosnavî, *Tercüme-i Ebyât-ı Telhîs*, Abdülganî el-Gürânî: *Tercüme-i Dîbâce-i Telhîs-i Miftâh*, Vak'anüvîs Halîl Nûrî, *Matla'ü'n-Nûr* ve benzerleridir.²¹ Günümüz Türkçesine de aktarılan eser için yazılan tercümelere bazıları; Mehmed Fahreddin Dinçkol, *Telhis (Meani-Beyan-Bedi) Kur'an Edebiyatı*, Nevzat H. Yanık, Mustafa Kılıçlı, M. Sadi Çögenli, *Telhîs ve Tercümesi Kur'an'ın Eşsiz Belâgatıdır*.

Müellifi bilinmeyen bir Osmanlı tercümesi üzerine (*Tercüme-i Telhîs-i Miftâh*) Ahmet Akdağ tarafından "Telhîşü'l-Miftâh'ın Beyân Bölümünün Mütercimi Bilinmeyen Bir Tercümesi" başlıklı makale yayınlanmıştır.²²

2.1. İltifât Sanatı

İletişimde bir kelamı veya anlamı muhataba doğru ve etkin biçimde yansıtmak için, özellikle İslâmî ilimlerin yorumlanması bağlamında birtakım edebî sanat yöntemleri geliştirilmiştir.²³ Bu sanatlardan biri de İltifât sanatıdır. Arapça (لفت) kelimesinin (افتعال) kalıbından masdar olan iltifât kelimesi yönelme, yüzünü çevirme, dönme, ilgi, dikkat, özen, itibar etme gibi anlamlara gelmektedir.²⁴ İlk defa Asmaî'nin (ö. 216/831) kullandığı ifade edilen bu sanatın Asmaî'den önce veya kendi döneminde âlimler tarafından kullanıldığı da bildirilmektedir.²⁵ Belâgat ilmindeki güzel sanatlardan biri kabul edilen iltifâtın klasik ve modern dönemlerde farklı

¹⁹ Abdünnâfi İffet Efendi, *en-Nef'u'l-muavvel fî tercemeti't-Telhîs ve'l-Muṭavvel*, (İstanbul: Matbaai Âmire, 1289).

²⁰ Selim Köroğlu, *Geniş İzahlı Telhis Tercümesi*, (İstanbul: Kitap Kalbi Yayıncılık, 2017).

²¹ Mücahit Kaçar, "Muhtasar Bir Belâgat Metni: Mefhûmu't-Telhîs" *Journal of Turkish Language and Literature* 1/2 (2015), 47-48.

²² Ahmet Akdağ, "Telhîşü'l-Miftâh'ın Beyân Bölümünün Mütercimi Bilinmeyen Bir Tercümesi", *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, 5/3 (2016).

²³ Mehmet Yenice, *Klasik ve Çağdaş Dönemlerde Anlam Bileşenleri*, (Ankara: İlahiyât Yayınları, 2021), 75.

²⁴ Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muḥîṭ*, Beyrut: Dâru İhyâ Tûrâsî'l-Arabî,1417/1997), 1/257; Muslihuddin Mustafa, *Ahterî-i Kebîr*, (İstanbul: Matbaa-i Âmire 1310) 238; Serdar Mutçalı, *Arapç-Türkçe Sözlük*, (İstanbul: Dağarcık Yay.2012), 830.

²⁵ Durmuş, "İltifât", 22/152; Yüksel, "Arap Dilinde İltifât Sanatının Tarihi Seyri Üzerine Bir İnceleme", 67-68.

dilciler tarafından çeşitli şekillerde tanımlanmıştır. Klasik dönemde yapılan iltifât tanımlarından bazıları:

ez-Zemahşerî (ö. 538/1144): Gâibden muhatapa, muhatapdan gâibe ve gâibden mütekellime dönmektir.²⁶

Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210): Gâibten muhatapa dönmek veya bunun tersidir.²⁷

İbn'ü-Nâzım (ö. 686/1287): Mütekellim, muhatap ve gâibten her birinin diğerine nakledilmesidir.²⁸

et-Tîbî (ö. 743/1343): Bir nükteden dolayı mütekellim, muhatap ve gâib olan üç yoldan birinden diğerine intikal ederek bir mefhumu ifade etmektir.²⁹

Modern dönemde ise iltifât “Bir ifadede sözün yönünü birdenbire değiştirerek üslûp farklılığı meydana getirme anlamında edebî sanat”³⁰ veya “Bir üsluptan başka bir üsluba intikal etmek veya bir üslubu bırakıp başka bir üsluba geçmek”³¹ olarak tanımlanmaktadır el-Merâgî (ö. 1952) iltifât sanatı hakkında;

Belâgat sanatlarından. Zevki selîm ve vicânî sâdık kişiler ona sahip olur. Bu sanatı ihitva eden metinleri anlamak zor olduğu için Şecâatü'l-'Arabiyye lakabıyla anılır. İltifât: üç yoldan (mütekellim, muhatap ve gâib) biriyle bir şeyden bahsettikten sonra aynı şeyden bu üç yoldan diğeri ile bahsetmektir. Bunun altı farklı şekli vardır.³² şeklinde ifadelerde bulunmaktadır.

İltifat sanatı için yapılan tanımları değerlendirdiğimizde klasik dönemde yapılan tanımlar, birbirine benzer lafız ve anlamlarla aynı manayı ifade ederken et-Tîbî'nin yaptığı tanım (لنكتة) kaydıyla diğerlerinden ayrılmaktadır. Dolayısıyla o, iltifâtın tanımını yaparken amacına da bir nebze vurgu yapmıştır. Bu şekilde yapılan tanımlamanın iltifâtı edebi sanat olma noktasında daha iyi ifade ettiğini düşünmekteyiz.

²⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 11.

²⁷ Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî, *Nihâyetü'l-icâz fî dirâyeti'l-i'câz*, thk. Nasrullâh Hacı Müftüoğlu, (Beyrut: Dâru Sâdır 1424/2004), 172.

²⁸ Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik ed-Dımaşkî eş-Şâfî, *el-Mişbâh fî'l-meâ'nî ve'l-beyân ve'l-bedî'*, thk. Hüsnî Abdülcélil Yûsuf, Kahire, Mektebetü'l-Âdâb 1409/1989), 30.

²⁹ Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed et-Tîbî, *et-Tibyân fî'l-me'ânî ve'l-beyân*, thk. Abdüssettâr Hüseyin Zemût, (Kahire: Câmiatü'l-Ezher, 1397/1977), 158.

³⁰ İsmail Durmuş, “İltifât”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay., 2000), 22/152.

³¹ Ahmet Yüksel, “Arap Dilinde İltifat Sanatının Tarihi Seyri Üzerine Bir İnceleme”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2010), 65.

³² Ahmed Mustafa Merâgî, *Ulûmü'l-belâğa*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1414/1993), 141.

Modern dönemde yapılan iltifat tanımlarında üslup değişikliği üzerinde durulurken el-Merâğî'nin yaptığı tanımda klasik dönemin izleri görülmektedir. Yani üç yoldan birinden diğerine intikal söz konusudur.

Bu tanımlardan yola çıkarak iltifât, bir mananın üç yoldan (mütekellim, muhatap ve gâib) biri ile ifade edildikten sonra bir nükteden dolayı tekrar üç yoldan diğerine intikal ederek farklı bir üslupla dile getirilmesidir şeklinde tanımlanabilir.

İltifât, belâgat konuları içerisinde yer almakla beraber iltifâtı, ez-Zemahşerî, ilmi beyanın konuları arasında,³³ es-Sekkâkî, el-Kazvî ve İbn Nâzım, ilmi meânînin konuları arasında,³⁴ et-Tîbî ise ilmi bed'î'nin konuları arasında³⁵ yer vermiştir.

2.2. el-Kazvî'nin *Telhîşü'l-Miftâh* İsimli Eserinde İltifât Sanatı

el-Kazvî, *Telhîşü'l-Miftâh*'ın birinci fenninde (bölümünde) ilmi meânî'yi ele alırken öncelikle bu ilmi tanımlayıp sekiz kısım olduğunu ifade etmiştir. Bu sekiz kısımdan ikincisi, müsnedi ileyhin durumlarına dair bilgiler içermektedir. Bunlar; müsnedi ileyhin hazfî, zikri, marife ve nekre kılınması, mevsuf olması, tekîd edilmesi, kendisinden bedel kılınması, müsneden önce zikredilmesi, müsneden sonra zikredilmesi gibi konulardır. Müellif bu konuları anlattıktan sonra "*bazı durumlarda kelimeler muktezâi zâhirin hilâfına çıkarılır*" açıklamasında bulunur ve sonrasında iltifât sanatını ele almaya başlar. Çalışmada buradan itibaren el-Kazvî'nin iltifât sanatı konusunda verdiği bilgiler ile es-Sekkâkî'nin aynı konuya dair verdiği bilgiler karşılaştırılarak anlatılacaktır.

el-Kazvî iltifât konusunu yukarıda ifade edildiği gibi *Kelâmın Muktezâi Zâhirin Hilâfına Çıkarılması* başlığı altında ele alır. Müellif ilk olarak zamirin ismi zâhir yerine getirilebileceğini ifade edip örnekler verir. Daha sonra da bunun amacını, konunun muhatapın zihninde daha iyi yer etmesi olarak açıklar. Zira kişi zamirden bir şey anlamazsa onu anlamak için bekler demektedir.³⁶ es-Sekkâkî'nin eserinde ise farklı lafızlarla da olsa konuya ilişkin aynı bilgiler fazlasıyla yer almaktadır. Ancak es-Sekkâkî muktezâi zâhirin hilâfına olan yerleri anlatırken ilk olarak el-Kazvî'nin yaptığı tersine zamirin ismi zâhir yerine getirilmesini değil de ismi işaretin zamir yerine getirilmesiyle başlar.³⁷ Dikkat edilirse ikisi arasında sıralama yönünden farklılık vardır. Bize göre el-Kazvî'nin yaptığı konunun anlaşılması açısından daha uygundur. Zira kelimelerde asıl olan önce isim, sonra zamir gelmesidir. Aksi durumda kelimeler anlaşılabilir. Zamiri tefsir eden merci' yani zâhir isim önceden geçmeden

³³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 11.

³⁴ Sekkâkî, *Miftâhu'l-ʿulûm*, 296; el-Kazvî, *Telhîşü'l-Miftâh*, 88; İbnü'n-Nâzım, *el-Mişbâh*, 30.

³⁵ Tîbî, *et-Tibyân*, 158.

³⁶ Kazvî, *Telhîşü'l-Miftâh*, 85.

³⁷ Sekkâkî, *Miftâhu'l-ʿulûm*, 294.

zamirler müphemlikten kurtulamaz.³⁸ Dolayısıyla isim yerine zamir gelmesi, muktezâ-i zâhirin hilâfına çıkma konusunda, zamir yerine isim gelmesinden daha öncedir. Çünkü isim önce zikredilir. es-Sekkâkî, zamirin ismi zâhirin yerine getirilme sebeplerini açıklarken el-Kazvînî'den daha fazla açıklamalara yer vermiştir.³⁹

el-Kazvînî *Kelâmın Muktezâi Zâhirin Hilâfına Çıkarıldığı* yer olarak ismi zâhirin zamir yerine getirilmesini bildirir. Eğer bu (zamir yerine getirilecek olan ismi zâhir) ismi işâret olursa müellif tarafından aşağıda zikredeceğimiz şu gerekçelere dayandırılır:

1. Müsnedün ileyhi diğerlerinden ayırt etmeye özen göstermek. Çünkü Müsnedün ileyh ilginç bir hükme mahsustur. Örnek:

كم عاقل عاقل أعيت مذاهبه وجاهل جاهل تلقاه مرزوقا

هذا الذي ترك الأوهام حائرة و صير العالم النحرير زنديقا⁴⁰

Nice çok akıllı kimseler geçim sıkıntısı çekmektedir.

Nice cahil kimseleri bolluk içinde görürsün.

Bu durum akılları hayret içinde bırakmıştır.

Engin ilim sahiplerinin zındık yapmıştır.

Bu şiirde (هذا), öncesinde geçen ve soyut bir durum olan; akıllı kimselerin geçim sıkıntısı çekmesi, cahil kimselerin de bolluk içinde olmasını ifader. Aslında burada (هذا) ismi işareti yerine zamir gelmesi gerekir. Ancak müsnedün ileyh somut olan ilginç bir hükme (Akılları hayret içinde bırakıp, Engin ilim sahiplerinin zındık yapması) mahsus olduğu için zamir yerine ismi işareti gelmiştir.⁴¹

2. Muhatap gözleri görmeyen biri ise onunla alay etmek.

3. Muhatabın çok ahmak veya çok zeki olduğuna işareti etmek.

4. Müsnedün ileyh'in aşırı derecede ortada olduğunu savunmak. Bu kısım müsnedün ileyh dışında da olur.

Bu durum müsnedün ileyh'in dışında da olabilir. Örnek:

تعاللت كي أشجى و ما بكِ علة ترديدن قتلي قد ظفرتِ بذلكِ

Hasta değilken üzülmem için hasta gibi davrandın.

³⁸ Servet Demirbaş, "Kur'ân-ı Kerîm'de 'Zamîru's-Şe'n ve'l-Kıssa' Üslûbu ve Meâllere Yansıması", *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 4 / 1 (Haziran 2021): 41-60. Zamirler ve kullanımıyla ilgili daha daha geniş bilgi için bakınız.

³⁹ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 294.

⁴⁰ Bu iki beyt Ahmed b. İsâ, İbn Râvendî'ye aittir. Kazvînî, *el-İzâh*, 66.

⁴¹ Teftâzânî, *el-Muṭavvel*, 284.

Ölümümü istiyorsun. Başardın da bunu.

Bu şiirde (بذلك) ismi işaret geride geçen (قتل) kelimesini ifade eder. Bu durumda zamir gelmesi gerekirken ismi işaret gelmiştir. Burada (بذلك) müsnedün iley değildir. Bu örnek zamir yerine getirilen ismi işaretin müsnedün ileyhın dışında olduğuna şahid olarak getirilmiştir.

Zamir yerine gelen ismi zâhir ismi işaretin dışında bir isim ise bunun gerekçeleri de şunlardır:

1. Müsnedün ileyhın zihine tam yerleşmesi için. Örnek

(قل هو الله أحد الله الصمد)

Bu ayette ikinci (الله) yerine yani ismi zahir yerine zamir gelmesi gerekirdi. Ancak zamir yerine ismi zahir gelmiştir.

2. Duyan kişinin kalbine korku salmak ve bu korkuyu artırmak için.

3. Emredilen kişinin emri dinleme isteğini güçlendirmek için. Örnek

Halifenin (أمير المؤمنين يأمر بكذا) "Müminlerin emiri sana bunu emrediyor" sözü gibi. Bu örnekte halife kendisi söylediği için (أنا أمرك) demesi gerekirken yani zamir gelmesi gerekirken ismi zahir (أمير المؤمنين) gelmiştir.

4. Merhamet istemek için.

إلهي عبدك العاصي أتاکا مقرا بالذنوب و قد دعاكا

Allah'ım günahkâr kulun dua ederek ve günahlarını ikrar ederek sana geldi.

Bu beyitte merhamet istemek için (انا) mütekellim zamiri yerine (عبدك) ismi zâhir getirilmiştir. Zira (عبدك) kelimesi merhameti hak etme yönünden (انا)'den daha etkilidir.

el-Kazvî'nin buranın devamında es-Sekkâkî'nin iltifât sanatı konusundaki görüşlerine şu şekilde yer verir "es-Sekkâkî bunun sadece müsnedü ileyhe mahsus olmadığını ve bu kadarla da sınırlı olmayıp mutlak olarak mütekellim, muhatap ve gâibin birinden diğerine intikal ile de olacağını söyledi." es-Sekkâkî'nin eserine baktığımızda mutlak olarak kaydı yer almamaktadır. Ancak el-Kazvî'nin anlatımını mutlak olarak sözleriyle yorumlamaktadır. Bunun nedenini et-Teftâzânî, es-Sekkâkî'nin eserindeki iltifât ile ilgili görüşlerine bakıldığında ve iltifâta dair verdiği örnekler incelendiğinde bu kanaate varıldığını bildirmektedir.⁴² Dolayısıyla es-Sekkâkî'nin eserinde mutlak olarak sözü yer almazken el-Kazvî'nin buna yer vermiştir. Yani el-Kazvî'nin mutlak kaydı ile es-Sekkâkî'nin ifade etmek istediği iltifâtın müsnedün ileyh ve müsnedün ileyhın dışında olabileceğini bildirmek istemiştir. İki eserdeki lafız yönünden farklılıklardan bir tanesi budur. Ayrıca es-Sekkâkî (أن هذا النوع)

⁴² Teftâzânî, *Muhtaşarü'l-me'ânî*, 188.

(أعني نقل الكلام عن الحكاية الي الغيبة) *kelamın hikâyeden gâibe nakli* ifadesini kullanmaktadır. Burada hikâye ile kastı, mütekellim yani birinci şahıstır. Zira Araplar mütekellimi kişinin kendisini anlatması yani hikâye etmesi olarak gördüklerinden mütekellim yerine hikâye ifadesini de kullanmaktadırlar. es-Sekkâkî, mütekellim yerine zaman zaman hikâye ifadesini kullanırken el-Kazvînî eserinde mütekellim yerine hikâye ifadesine yer vermemektedir.

el-Kazvînî daha sonra bu nakle iltifât denileceğini bildirip iltifâtın âlimler arasında meşhur olan şu tanımını verir “*İltifât, bir anlamı üç yoldan (mütekellim, muhatap ve gâib) biri ile ifade ettikten sonra aynı anlamı üç yoldan diğeri ile anlatmaya devam etmektir*”. el-Kazvînî’ye göre iltifâtı bu şekilde tanımlamak daha dar çerçevede, daha hususi bir şekilde tanımlamadır. Zira es-Sekkâkî’nin anlatımından ve verdiği örneklerden, ona göre iltifâtın, bir cümlede önce üç yoldan biri ile ifade edilmesi gerekirken onun yerine ilk anda diğeri ile ifade etmek veya önce üç yoldan biri ile ifade edip sonradan üç yoldan diğeri ile ifade etmek de iltifâttır. Konunun daha iyi anlaşılması için her iki şekil iltifata şu örnekler verilebilir.

1. Bir cümlede önce üç yoldan biri ile ifade edilmesi gerekirken ilk anda diğeri ile ifade etmeğe örnek: ⁴³ (تَطَاوَلَ نَيْلُكَ بِالْأَثْمَدِ) “*Esmüd’de gecen uzadı.*” Şair burada başlangıçta kendisinden bahsettiği için beyit (نَيْلِي) şeklinde başlaması gerekirken bunun yerine (نَيْلُكَ) muhatap ile başlamıştır. Burada es-Sekkâkî’ye göre iltifât vardır.⁴⁴

2. Önce üç yoldan biri ile ifade edip sonra da üç yoldan diğeri ile ifade etmeğe örnek: مالك يوم الدين إياك نعبد ayetidir “*Ödül ve ceza gününün tek hâkimi. (Rabbimiz!) Ancak sana kulluk eder*”.⁴⁵ Önce (مالك) kelimesi geçtiği için tekrar kendisinden bahsedilirken (إياك) gâib şeklinde gelmesi gerekirken (إياك) muhatap zamiri gelmiştir.

es-Sekkâkî’ye göre bunların her ikisi de iltifâtın tanımına girmektedir.⁴⁶ Ancak belâgat alimlerine göre iltifât yukarıda zikredilen ikinci kısımdır. Bu nedenle el-Kazvînî *el-Îzâh* isimli eserinde “*Belâgat âlimlerine göre her iltifât, es-Sekkâkî’ye göre de iltifâttır. Ancak es-Sekkâkî’ye göre her iltifât belâgat âlimlerine göre iltifât değildir.*” açıklamasında bulunur.⁴⁷ el-Kazvînî’nin iltifât konusunda es-Sekkâkî’den farklı olarak ele aldığı konulardan bir tanesi de burasıdır.

⁴³ Bu beyit İmruülkays b. Âbis’e aittir. İmruülkays b. Âbis (Ânis) b. el-Münzir el-Kindî, *Dîvânü İmruülkays*, thk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrâhîm, (Kahire: Dâru’l-Mearif 1984), 185.

⁴⁴ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, 301-302; Teftâzânî, *el-Muṭavvel*, 286.

⁴⁵ *Kur’an Yolu* (Erişim 15 Mayıs 2022), Fatiha 1/4-5

⁴⁶ Bkz. et-Teftâzânî, *Muḥtaşarü’l-me‘ânî*, 188.

⁴⁷ Kazvînî *el-Îzâh*, 68.

el-Kazvî'nî, *Telhîşü'l-Miftâh* isimli eserinde mütekellimden muhataba, mütekellimden gâibe, muhatabdan mütekellime, muhatabdan gâibe, gâibden mütekellime, gâibden muhataba iltifât yapıldığına dair örnekler verir.⁴⁸

1. Mütekellimden muhataba iltifâta örnek:

و ما لي لا أعبد الذي فطرني و اليه ترجعون

"Hem ne diye beni yaratan ve sizin de dönüp kendisine varacağınız Allah'a kulluk etmeyeyim ki?"⁴⁹

Ayette (و ما لي) şeklinde mütekellim zamiri ile başlayıp (ارجع) ifadesi ile mütekellim kalıbı ile devam etmesi gerekirken (ترجعون) şeklinde muhatap kalıbıyla devam etmiştir.

2. Mütekellimden gaibe iltifâta örnek:

إنا أعطيناك الكوثر فصل لربك و انحر

"Şüphesiz biz sana bitip tükenmez nimetler verdik. Şimdi sen rabbin için namaz kıl"⁵⁰

Bu ayette (إنا) ile başladığı için (لنا) şeklinde devam etmesi gerekirken (لربك) şeklinde gaib hükmünde olan ismi zâhir ile devam etmiştir.

3. Muhatabdan mütekellime iltifâta örnek:

طحا بك قلب في الحسان طروب بعيد الشباب عصر حان مشيب

يكلفني ليلي و قد شط وليها و عادت عواد بيننا و خطوب⁵¹

Güzel kadınları istemede coşkulu olan kalp seni getirdi.

Gençliğin az geçip ihtiyarlığın zamanında.

Bana Leyla'yı teklif ediyor. Hâlbuki ona yaklaşmam uzaklaşmıştı.

Aramıza nice engeller ve felaketler girdi.

Bu şiirde (بك) muhatab ile başlayıp daha sonra aynı kişiden (يكلفني) şeklinde mensûb mütekellim zamiri ile devam etmiştir.

4. Muhatabdan gaibe iltifâta örnek:

حتي إذا كنتم في الفلك و جرين بهم

⁴⁸ Bkz. Kazvî'nî, *Telhîşü'l-Miftâh*, 89-90.

⁴⁹ Kur'an Yolu (Erişim 15 Mayıs 2022), Yâsîn 36/22.

⁵⁰ Kur'an Yolu (Erişim 15 Mayıs 2022), Kevser 108/1-2.

⁵¹ Bu şiir cahiliye dönemi şairlerinden olan Benî Temîm kabilesine mensup Alkame b. Abde b. Nâşire b. Kays'a aittir. es-Seyyid Ahmed Sakar, *Şerhu Dîvânü 'Alkame el-Faḥl*, (Kahire: el-Matbaatü'l-Mahmûdiyye, 1353/1935), 9.

"Gemide bulunduğunuzda, güzel bir rüzgârla gemiler onları götürdüğü .. sırada"⁵²

5. Gâibden mütekellime iltifâta örnek:

الله الذى ارسل الرياح فتثير سحابا فسقناه

"Rüzgârları gönderip bulutları harekete geçiren Allah'tır."⁵³

6. Gâibden muhataba iltifâta örnek:

مالك يوم الدين اياك نعبد

"Ödül ve ceza gününün tek hâkimi. (Rabbimiz!) Ancak sana kulluk eder"⁵⁴

Aynı konu es-Sekkâkî'nin eserine bakıldığında daha fazla örnek yer almakla beraber el-Kazvînî'nin düzenlediği şekilde olmadığı görülmektedir. Zira es-Sekkâkî önce iltifât türlerini söyleyip sonra örnek vermemiştir.⁵⁵ Dolayısıyla iltifat türlerini takip etmek zordur. Tertip yönünden el-Kazvînî'nin eserinin daha iyi olduğu söylenebilir.

el-Kazvînî'ye göre, sözde iltifât sanatını kullanmanın güzellik yönü şudur: Söz, bir üsluptan diğer bir üsluba nakledildiğinde dinleyeni daha canlandırarak ve onun sözü dinlemesi konusunda daha uyarıcı olacaktır. Diğer bir ifade ile monoton bir anlatımdan dikkat çekici bir anlatıma yol alarak muhatabı daha uyanık hale getirmektir. Müellif Fâtiha suresinde geçen iltifâtı uzun bir şekilde anlatarak bu mevzuya örnek verir.⁵⁶ Bu meselede yapılan araştırma sonucunda, el-Kazvînî'nin Fâtiha suresindeki iltifâtın güzellikleri ile ilgili bahsettiklerinin benzer şekilde ez-Zemahşerî ve es-Sekkâkî tarafından daha önce fazlasıyla dile getirildiğini görülmüştür.⁵⁷ Dolayısıyla el-Kazvînî'nin iltifât sanatı konusunda dile getirdiği ifadeler, kendisinden önce geçen âlimlerin ifadelerinin özeti şeklindedir. Buradan hareketle *Telhîşü'l-Miftâh* isimli eserde müellifin kendisine ait bir orijinal bilginin yer almadığını söylenebilir.

SONUÇ

el-Kazvînî hicri VIII. yüz yılın önemli belâgat alimlerindenidir. Belâgat ile ilgili konuları içeren *Telhîşü'l-Miftâh* isimli eseri kendi döneminde ve sonraki dönemlerde etkili olmuştur. Üzerine birçok şerh ve haşiyelerin yazıldığı bu eser es-Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-'ulûm* isimli eserinin üçüncü kısmının özeti mahiyetinde kaleme alınmakla beraber, müellifin ifadesine göre kendinden öncekilerin değinmediği belâgat kurallarını da içermektedir. *Telhîş* bir mukaddime üç fen ve bir hatimedden meydana

⁵² *Kur'an Yolu* (Erişim 15 Mayıs 2022), Yûnus 10/22.

⁵³ *Kur'an Yolu* (Erişim 15 Mayıs 2022), Fatır 35/9.

⁵⁴ *Kur'an Yolu* (Erişim 15 Mayıs 2022), Fatiha 1/4-5.

⁵⁵ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 297-98.

⁵⁶ Kazvînî, *Telhîşü'l-Miftâh*, 91.

⁵⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 10-12; Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 299-301.

gelmektedir. Birinci fen de ilmi meânî konuları ele alınmıştır. İlmi meânî konuları arasında yer alan *müsnedün ileyhî* durumlarından bahsedildikten sonra kelimada *muktezâ-i zâhirin* dışına çıkıldığı yerlerden bahsedilmektedir. Muktezâ-i zâhirin dışına çıkan yerlerden biri iltifât sanatıdır. Yapılan incelemede el-Kazvî'nin iltifât konusunda meânî ilmine katkıda bulunduğu söylenemez. Çünkü kendinden önceki belâgatçıların zikrettiğinin dışında herhangi bir şey ilave etmemiştir. Yine eserde yer alan iltifât ile ilgili meseleler es-Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-'ulûm* isimli eserinde yer alan iltifât konusunun özeti mahiyetindedir. Ancak es-Sekkâkî'den farklı olarak iltifâtın tanımında belâgat alimlerinin tanımının es-Sekkâkî'nin tanımından daha dar kapsamlı olduğunu ifade etmiştir. Bunun yanında el-Kazvî'nin iltifât konusunu incelerken takip ettiği yöntem kanaatimizce es-Sekkâkî'den daha iyidir. Zira önce kural sonra örnek zikredilerek kaleme alınmıştır. Yani kurallar ve örnekler yerli yerindedir. Bu nedenle iltifât sanatını öğrenmek isteyenlere *Telhîşü'l-Miftâh*'in önerilecek bir kitap olduğu ifade edilebilir.

KAYNAKÇA

- Abdünnâfi İffet Efendi. *en-Nef'u'l-muavvel fî tercemeti't-Telhîs ve'l-Mutavvel*. İstanbul: Matbaaüi Âmire, 1289.
- Akdağ, Ahmet. "Telhîşü'l-Miftâh'ın Beyân Bölümünün Mütercimi Bilinmeyen Bir Tercümesi". *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, 5/3 (2016), 1243-1266.
- Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *ed-Dürerü'l-kâmine*, Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsi'l-Arabî, 1349.
- Dayf, Şevki. *el-Belâğa: Teṭavvür ve târîḥ*, Kahire: Dâru'l-Meârif, 2008.
- Demirbaş, Servet. "Kur'ân-ı Kerîm'de 'Zamîru's-Şe'n ve'l-Kissa' Üslûbu ve Meâllere Yansıması". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 4/1 (Haziran 2021), 41-60 .
- Durmuş, İsmail. "Kazvî". *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yay. 2002, 25/156-157.
- Durmuş, İsmail. "İltifât". *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yay. 2000, 22/152-153.
- Eliaçık, Muhittin. "İltifat Sanatı Üzerine Bir İnceleme". *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/85 (Aralık 2018), 1-6.
- Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *el-Kâmûsü'l-muḥîṭ*. Beyrut: Dâru İhyâ Tûrâsi'l-Arabî, 1417/1997.
- İbn Arabşâh, Ebû İshâk İsmüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Arabşâh el-İsferâyînî. *el-Eṭvel Şerḥu Telhîşü'l-Miftâhu'l-'ulûm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- İbnü'n-Nâzım, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik ed-Dımaşkî eş-Şâfiî. *el-Miṣbâḥ fi'l-meâ'nî ve'l-beyân ve'l-bedî'*. thk. Hüsnî Abdülcilil Yûsuf, el-Cemâimiz (Kahire): Mektebetü'l-Âdâd 1409/1989, 30.

- İmruülkays b. Âbis (Ânis) b. el-Münzir el-Kindî. *Dîvânü İmruülkays*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Kahire: Dâru'l-Meârif 1984.
- Kaçar, Mücahit. "Muhtasar Bir Belâgat Metni: Mefhûmu't-Telhîs". *Journal of Turkish Language and Literature* 1/2 (2015), 45-64.
- Kazvînî, Ebû'l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdirrahmân b. Ömer b. Ahmed eş-Şâfiî. *Telhîşü'l-Miftâh*. İstanbul: Şifa Yay., 2017.
- Koroğlu, Selim. *Geniş İzahlı Telhis Tercümesi*. İstanbul: Kitap Kalbi Yayıncılık, 2017.
- Merâgî, Ahmed Mustafa. *Ulûmü'l-belâga*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1414/1993.
- Mustafa, Muslihiddin. *Ahterî-i Kebîr*. İstanbul: Matbaa-i Âmire 1310.
- Mutçalı, Serdar. *Arapç-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Dağarcık Yay., 2012.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî. *Nihâyetü'l-îcâz fî dirâyeti'l-i'câz*. thk. Nasrullâh Hacı Müftüoğlu Beyrut: Dâru Sâdır 1424/2004.
- Safedî, Ebû's-Safâ (Ebû Saîd) Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh. *A'yanü'l-aşr ve a'vânü'n-naşr*. thk. Ali Ebû Zeyd vd. Beyrut-Dımaşk: Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, 1418/1998.
- Sakar, es-Seyyid Ahmed. *Şerhu Dîvânü 'Alkame el-Fahl*. Kahire: el-Matbaatü'l-Mahmûdiyye, 1353/1935.
- Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebî Bekr (b.) Muhammed b. Alî el-Hârizmî. *Miftâhu'l-ûlûm*. Mısır: Matbaa-i Meymeniyeye, ts.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. *el-Muṭavvel şerhu Telhîşi Miftâhi'l-ûlûm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2001.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. *Muḥtaşarü'l-me'ânî*. İstanbul: Şifa Yay., 2017.
- Yenice, Mehmet. *Klasik ve Çağdaş Dönemlerde Anlam Bileşenleri*. Ankara: İlahiyât Yayınları, 2021.
- Yüksel, Ahmet. "Arap Dilinde İltifat Sanatının Tarihi Seyri Üzerine Bir İnceleme". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2010), 63-85.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf*. Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsî'l-Arabî 1424/2003.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

Bahar/Spring, 2022, 9 (1), 254-273

ASHÂBÜ'L-UHDÛD KISSASININ TAHLİLİ

An Analysis of the Story of Ashâb al-Ukhdûd (People of the Ditch)

Elif YAZICI

Dr. Öğr. Üyesi Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri
Bölümü, Kur'ân-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı,
elif_yazici@windowslive.com Orcid No: 0000-0003-3270-5673

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received:	15/02/2022
Kabul Tarihi / Accepted:	21/03/2022
Yayın Tarihi / Published:	30/03/2022
Cilt / Volume:	9
Sayı / Issue:	1
Sayfa / Pages:	254-273

Atıf / Cite as: Yazıcı, Elif. "Ashâbü'l-Uhdûd Kıssasının Tahlili" [An Analysis of the Story of Ashâb al-Ukhdûd (People of the Ditch)]. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 9/1 (2022), 254-273. Doi: <https://www.doi.org/10.17859/pauifd.1074035>.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Ithenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 9 (1) 2022: 254-273

ASHÂBÜ'L-UHDÛD KISSASININ TAHLİLİ*

Elif YAZICI**

Öz

Bu araştırma, el-Burûc 85/4-10. âyetlerde zikredilen Ashâbü'l-Uhdûd kıssasının tarihi ve kültürel tahlilini içermektedir. Amacı, Ashâbü'l-Uhdûd'un kimliklerini tespit etmek, bu kıssanın tarihî gerçekliğini değerlendirmek ve kıssadaki müphemlikleri açıklığa kavuşturmak. Ashâbü'l-Uhdûd kıssasına dair üç rivayet öne çıkmaktadır. Bunlara göre çukurlar, İran hükümdarı, Buhtunnasr veya Zûnüvâs dönemlerinde kazılmıştır. Rivayetler tarih-vâkıa uyumu yöntemiyle değerlendirilmiştir. Girişte araştırmanın konusu, kapsamı, amacı, önemi, metodu ve kaynakları hakkında bilgiler sunulmuştur. İlk olarak Ashâbü'l-Uhdûd'un kimliğine ve hâdisenin tarihine değinilmiş, daha sonra her bir rivayet ayrı başlıkta ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Ashâbü'l-Uhdûd, Zûnüvâs, Buhtunnasr, Necran, Burûc sûresi.

An Analysis of the Story of Ashâb al-Ukhdûd (People of the Ditch)

Abstract

This research deals with a historical and cultural analysis of the story of Ashâbü'l-Uhdûd mentioned in al-Burûj 85/4-10 verses. In this context, it is aimed to determine the identities of Ashâbü'l-Uhdûd, evaluate the historical reality of this story, and clarify the ambiguities in the story. Three narrations about the story of Ashâbü'l-Uhdûd stand out and to them, the pits were dug during the reigns of the ruler of Persia, Bukhtunnasr or Zûnüvas. The narrations were evaluated by the method of history-reality harmony. In the introduction of the paper, it is proffered the subject, scope, purpose, importance, method, and sources of the research. The identity of Ashâbü'l-Uhdûd and the history of the event are mentioned primarily, and then each narration is discussed under separate headings.

Keywords: Ashâb al-Ukhdûd, Dhû-Nuwâs, Bukhtunnasr, Najrân, al-Burûj.

Structured Abstract

One of the most important tools in the Prophet's preaching of Islam is the parables of the Qur'an. During the Meccan period, the first addressees of the basic subjects focused on Tawheed, nubuwwat and the hereafter were the

* Bu çalışma, "Yemen Bölgesiyle İlişkili Kur'ân Kıssalarının Tarihsel ve Kültürel Açından Tahlili" adlı doktora tezinden üretilmiştir. Yazar makalede *Etik Kurul İzni* gerektirecek bir durum bulunmadığını ve bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

** Dr. Öğr. Üyesi Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü, Kur'ân-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı, elif_yazici@windowslive.com Orcid No: 0000-0003-3270-5673

polytheistic Arabs. The stories, hence mainly describe events related to the ancestors of Arabs. These stories have been the subject of many debates, especially in the modern period. The most important of these debates is the source of the stories of the Qur'an and the issue of historical reality. It is outstanding to study the stories from a historical and cultural perspective in order to clarify these issues. Therefore, the subject of the research has been determined as the historical and cultural analysis of the story of Ashabü'l-Uhdûd. This research deals with a historical and cultural analysis of the story of Ashabü'l-Uhdûd mentioned in al-Burûj 85/4-10 verses. In this context, it is aimed to determine the identities of Ashabü'l-Uhdûd, evaluate the historical reality of this story, and clarify the ambiguities in the story. Three narrations about the story of Ashabü'l-Uhdûd stand out and to them, the pits were dug during the reigns of the ruler of Persia, Bukhtunnasr or Zûnûvas. The narrations were evaluated by the method of history-reality harmony. In the introduction of the paper, it is proffered the subject, scope, purpose, importance, method, and sources of the research. The identity of Ashabü'l-Uhdûd and the history of the event are mentioned primarily, and then each narration is discussed under separate headings. As a result of our research findings, the use of the phrase "killed" in verse 4 to mean "cursed" shows that Ashabü'l-Uhdûd was an infidel (caffer). However, the narrative that the pits were dug in the time of the Iranian ruler does not meet the criteria for compliance with the historical case. This supports our view that marriage with mahrams (mother, sister, and daughter) is legally free in Sasanian society and this practice ended in 528 BC. It should be, however, noted that the second narrative that the pits were dug during the Bukhtunnasr period should also be approached cautiously since it seems that the book of Daniel, in which the story is located, includes many problems with regards to language and content. The narrative that the pits were dug during the Zûnûvas period has historical truth. However, although the exact date of the incident cannot be determined, it can be said that Simeon, one of the witnesses of the massacre, wrote it in 519 BC and took place after 518 BC, taking into account the letters that have recently come to light.

Key Words: Ashâb al-Ukhdûd, Dhû-Nuwâs, Bukhtunnasr, Najrân, al-Burûj, Book of Daniel, Stories of Qur'an.

GİRİŞ

Hız. Muhammed'in İslâm'ı tebliğinde en önemli unsurlardan biri Kur'ân kıssalarıdır. Mekke döneminde tevhid, nübüvvet ve âhiret odaklı temel konuların ilk muhatapları müşrik Araplardır. Bu nedenle ağırlıklı olarak Arapların kendi tarihlerinde bildikleri kıssalar yoğun bir şekilde anlatılmaktadır. Medine dönemindeyse ilk muhataplar müşrik Arapların yanı sıra Ehl-i kitaptır. Bundan dolayı o dönemde İsrâiloğulları'na dair kıssalar yoğunluk kazanmıştır.

Kur'ân kıssalarının temel hedefi, mü'minlere moral-motivasyon kazandırmak; müşriklereyse ibret ve azap tehdididir. İnsanın herhangi bir gerçekliğe sahip olmayan kurgusal hikâyelerden ibret alması da mümkündür. Bununla birlikte, ibretin daha etkili olması için kıssaların muhataplarca biliniyor olması önem arz etmektedir.

Bundan dolayı, Mekke ve Medine döneminde ağırlıklı olarak vahyin ilk muhataplarının bildiği kıssalar anlatılmıştır.

Kur'ân kıssaları özellikle modern dönemde pek çok tartışmaya konu olmuştur. Bunların başında kaynak ve tarihî gerçeklik meselesi gelmektedir. Bu meselelerin vuzuha kavuşturulması için kıssaların tarihî ve kültürel perspektiften incelenmesi önem arz etmektedir. Bu nedenle, araştırmanın konusu Ashâbü'l-Uhdûd kıssasının tarihî ve kültürel tahlili olarak belirlenmiştir.

Amacı, Ashâbü'l-Uhdûd'un kimliklerini tespit etmek, bu kıssanın tarihî gerçekliğini değerlendirmek ve kıssadaki müphemlikleri açıklamaktır. Söz konusu kıssaya dair rivayetler tarih-vakıa uyumu yönünden ele alınmıştır. Rivayetlerde detaylı sened tenkidi uygulanmamıştır. Kıssanın değerlendirilmesinde ağırlıklı olarak yorumlama metodu kullanılmış; bilgiler, bütüncül ve eleştirel bir bakış açısıyla sunulmuştur.

Araştırmanın önemli bir bölümü rivayetlerden oluşmaktadır. Bu nedenle hem konu bütünlüğü hem akıcılık açısından rivayetlerin tasvirî kısımları hazfedilmiş ve rivayetler özetle sunulmuştur. Araştırma disiplinler arası bir muhtevaya sahiptir. Bu nedenle kaynaklar çeşitlilik arz etmektedir. Bu bağlamda tefsir, hadis, genel tarih, Arap kültür tarihi, siyer, coğrafya, ensâb, lügat ilminin temel kaynakları araştırmamızın ana referans eserleridir. Bunun yanı sıra Batılı ilim adamlarının arkeolojik çalışmaları ve makaleleri başvurduğumuz kaynaklardır.

Ashâbü'l-Uhdûd kıssası bağlamında içi ateş dolu çukurların nerede ve kimler tarafından kazdırıldığı hususunda farklı rivayetler söz konusudur. Bu hususların tespiti noktasında İslâmî kaynakların yanı sıra doğrudan konuyla alakalı olmalarından dolayı S. W. Baron'un *A Social and Religious History of Jews*,¹ J. H. Weatherall'ın *The Books of the Old Testament*,² Lorenzo Ditommasu'nun "The Book of Daniel and the Apocrypal Daniel Literature",³ Ira M. Price'in "Some Queries About the Book of Daniel",⁴ Irfan Shahîd'in *The Martyrs of Najrân New Documents*,⁵ John Mason Harden'in *An Introduction to Ethiopic Christian Literature*,⁶ Nobert Nebes'in "The Martyrs of Najrân and the End of the Himyar: On Political History of South Arabia in

¹ Salo Wittmayer Baron, *A Social and Religious History of Jews*, ed. H. Graetz (New York: Columbia University Press, 1957).

² J. H. Weatherall, *The Books of the Old Testament: A Short Introduction* (London: The Sunday School Association, 1902).

³ Lorenzo Ditommasu, "The Book of Daniel and the Apocrypal Daniel Literature", *Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha*, ed. Michael Knibb vd (Leiden: Brill, 2005), 81.

⁴ Ira M. Price, "Some Queries About the Book of Daniel", *Biblical World* 6/4 (1895), 264-269.

⁵ Irfan Shahîd, *The Martyrs of Najrân New Documents* (Bruxelles: Societe Des Bollandistes, 1971).

⁶ John Mason Harden, *An Introduction to Ethiopic Christian Literature* (London: The Macmillan Co, 1926).

the Early Sixth Century”,⁷ Sir İsaac Newton’ın (1643-1727) *Kutsal Kitabın Yorumu*⁸ ve Samuel Henry Hooke’un *Ortadoğu Mitolojisi*’ne⁹ başvurulmuştur.

Konuyla ilgili Türkçede Abdurrahman Kasapoğlu’nun “*Kur’an’da ‘Ashâb-ı Uhdûd’ Kıssası*” adlı makalesinde konu, psikolojik açıdan incelenmiştir.¹⁰ Benzer bir çalışma M. Nurullah Aktaş tarafından yapılmıştır.¹¹ Aktaş, *Burûc Sûresi’nin Tefsiri* adıyla konulu tefsir çalışmasını yüksek lisans tezi olarak hazırlamıştır. Kıssayla ilgili rivayetlerin sıhhati ve kaynağı hakkında herhangi bir değerlendirmeye gidilmemiş, sadece aktarılmakla yetinilmiştir.¹² David Cook “The Ashâb al-Ukhdûd: History and Hadith in A Martyrological Sequence” isimli makalesinde tarihle hadis kaynaklarındaki rivayetleri aktarmış ve metinleri karşılaştırmıştır.¹³

1. Ashâbü'l-Uhdûd’un Kimliği ve Hâdisenin Tarihi

Söz konusu hâdise el-Burûc 85/4-10. âyetlerde haber verilmektedir. İlgili âyetler şöyledir: “(Mü’minleri yakmak için) hendek kazıp (içinde) alevli ateş yakanlar lânetlenmiştir. O vakit, ateşin etrafında oturmuş, mü’minlere yaptıklarını seyrediyorlardı. Onlar mü’minlere ancak; göklerin ve yerin hükümranlığı kendisine ait olan mutlak güç sahibi ve övülmeye lâyık Allah’a iman ettikleri için kızıyorlardı. Allah, her şeye şahittir. Şüphesiz mü’min erkeklerle mü’min kadınlara işkence edip, sonra da tövbe etmeyenlere; cehennem azabı ve yangın azabı vardır.”¹⁴

“اخذود / Uhdûd”, “hendek, kanal gibi yere kazılan çukur” anlamına gelmektedir.¹⁵ el-Burûc 85/4. âyette geçen *فَتِنَ اصْحَابِ الْاُخْدُودِ* (*Ashâbü'l-Uhdûd’a lanet olsun!*) ifadesinde “Ashâbü'l-Uhdûd” tabirinin muhatap kitlesi hususunda iki yorum mevcuttur. İlkinde göre Ashâbü'l-Uhdûd fetret döneminde insanlardan uzaklaşan mü’min bir topluluktur. Putlara tapan bir zalim onlara haber göndererek kendi dinine girmelerini teklif etti.

⁷ Nobert Nebes, “The Martyrs of Najrân and the End of the Himyar: On Political History of South Arabia in the Early Sixth Century”, *The Qur’an in Context*, ed. Angelika Neuwirth vd (Leiden: Brill, 2010), 27-59.

⁸ Sir Isaac Newton, *Kutsal Kitabın Yorumu*, çev. Aytunç Altındal (İstanbul: Mahya Yayınları, 2012).

⁹ Samuel Henry Hooke, *Ortadoğu Mitolojisi*, çev. Alâeddin Şenel (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2002).

¹⁰ Abdurrahmân Kasapoğlu, “Kur’ân’da ‘Ashâb-ı Uhdûd Kıssası”, *İslâmî İlimler Dergisi* 5/1 (2010), 151-165.

¹¹ M. Nurullah Aktaş, “Ashâbü'l-Uhdûd Kıssası Bağlamında Ehl-i Küfrün Psikolojik Vasıfları”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8/18 (Mart 2017), 23-40.

¹² M. Nurullah Aktaş, *Burûc Sûresinin Tefsiri* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2001).

¹³ David Cook, “The Ashâb al-Ukhdûd: History and Hadith in A Martyrological Sequence”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 34/ (2008), 125-148.

¹⁴ *Diyanet İşleri Meali (Yeni)*, ts. (Erişim 17 Mart 2022), el-Burûc 85/4-10.

¹⁵ Ebü'l-Hüseyn Ahmed İbn Fâris, *Mu’cemü mekâyisi’l-luğa*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Dâru’l-Fikr, 1979), 2/149; Ebü’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed Semîn el-Halebî, *‘Umdetü’l-huffâz fi tefsîri eşrafi’l-elfâz*, thk. Muhammed Bâsil Uyunu’s-Sûr (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1996), 1/491.

Reddettiler. İçi ateş dolu çukurlar kazdı. Kendi dinine girmek ve ateşe atılmaları konusunda seçim yapmalarını istedi. Dinlerinden dönmektense ateşe atılmayı tercih ettiler ve atıldılar. Allah ateş onlara değmeden önce ruhlarını kabzederek mü'minleri kurtardı. Ateş çukurların kenarına/kâfirlere yükseldi ve onları yaktı.¹⁶ Bir diğer rivayetse Ashâbü'l-Uhdûd kâfirlerden bir topluluğun haberidir. Yanlarındaki mü'minleri ezmeyi amaçladılar ve dinlerinden dönmelerini istediler. Mü'minler reddedince onlar için çukurlar kazdılar ve ateşle tutuşturdular. Yakıt hazırladılar. Mü'minlerden kendi dinlerine dönmelerini istediler, kabul etmeyince onları ateşe attılar.¹⁷

Genel kanaate göre ölenler mü'mindir. Zira ilgili âyetteki "فُتِلَ" ifadesi "لَعْنَ / lanet etti" anlamındadır.¹⁸ Taberî'nin (öl. 310/923) söz konusu âyette te'villerin en iyisi ifadesiyle tercih ettiği görüş, mü'minleri ateşe atan kâfirlere lanet edildiğidir.¹⁹ Vâhidî (öl. 468/1076) müfessirlerin çoğunun lanetlemek görüşünü benimsediğini aktarmış,²⁰ Elmalılı Hamdi Yazır (1878-1942) فُتِلَ lafzının "öldürüldü" şeklinde hakikî manada kullanılmasının câiz görüldüğünü belirtmiş, ancak manevî ölümü kapsayan "lanetlenmek" anlamında tefsirini daha uygun bulmuştur.²¹ Bu durumda ilgili ifade, *Ashâbü'l-Uhdûd'a lanet olsun!* manasına gelir ve bu sonuca göre Ashâbü'l-Uhdûd ifadesiyle kastedilenler kâfirlerdir. Ateşte yakılanlarsa mümindir.

Ashâbü'l-Uhdûd hâdisesinin meydana geliş zamanı kesin bilinmemektedir. Kimi âlimler Hz. İsa-Hz. Muhammed arasındaki fetret devrinde; kimileri biraz daha sınırlandırarak Hz. Muhammed'in risâletinden kırk sene önce meydana geldiğini savunmaktadır.²² Bir habere göre fetret devrinde meydana gelen dokuz hâdiseden biri Ashâbü'l-Uhdûd'dur.²³ Olayın hangi tarihte gerçekleştiği ihtilaflı olmakla birlikte,

¹⁶ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hicr, 2001), 24/276. Benzer rivayet için bk. Ebû Muhammed Abdurrahmân İbn Ebî Hâtim, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm müsne'den 'ani'r-resûl ve's-sahâbe ve't-tâbi'in*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib (Riyad: Mektebetü'n-Nizâr, 1997), 10/3414.

¹⁷ Ebü'l-Fidâ' İmâmüddîn İsmail İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Mustafa Seyyid Muhammed vd (Cîze: Müessesetü Kurtuba, 2000), 14/305.

¹⁸ Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetu'l-a'yüni'n-nevâzir fî 'ilmi'l-vücûh ve'n-nezâ'ir*, thk. Muhammed Abdülkerîm Kazım er-Râdî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984), 496; Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed Fîrûzâbâdî, *Besâ'iru zevî't-temyiz fî letâ'ifi'l-kitâbi'l-'azîz*, thk. Muhammed Ali Neccâr (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 4/238.

¹⁹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 24/277.

²⁰ Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed Vâhidî, *Tefsîrû'l-basît*, thk. Nevre binti Abdullah b. Abdülazîz el-Versân vdğ (Riyad: Silsiletü'r-Resâili'l-Câmiyye, 1921), 23/384.

²¹ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, thk. İsmail vd. Karaçam (İstanbul: Azim Dağıtım, 2012), 9/103.

²² Cevâd Ali, *el-Mufasssal fî târihi'l-Arab kable'l-İslâm* (Bağdat: Sâadetü Câmiati Bağdat, 1993), 3/458.

²³ Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hasen İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, thk. Muhibbüddîn Ebî Saîd Ömer Garâme el-Amrevî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996), 40/338.

genel kabul milâdî 523'tür. Ancak bu katliamın tanıklarından Simeon'un²⁴ 519'da kaleme aldığı belirtilen mektuplar gün yüzüne çıkarılmıştır.²⁵ Bu mektupların hem Süryanca hem de Karshûnî (Süryanca'yı Arapça yazma) versiyonları mevcuttur. Bu mektuplardaki bazı referanslar zulmün Justin'in (518-527) dinî politikasının şiddetini azalttığı orta değil ilk döneminde gerçekleştiğini göstermektedir.²⁶

Sonuç itibariyle, bu hâdisenin kimler tarafından gerçekleştirilip ne zaman ve neden vuku bulduğu meselesi kesin bir şekilde tespit edilememektedir. Ancak bu konudaki rivayet ve yorumların tetkikinin bu soruların cevabını bulmada faydalı olacağı kanaatindeyiz.

2. Çukurlara Dair Rivayetler

2.1. Uhdûdun İran Hükümdarı Zamanında Kazılması

Çukurların İran'da kazıldığını savunanlar, Hz. Ali'den gelen bir rivayeti delil sunmaktadırlar. Hz. Ali döneminde Mecûsilerin dindeki yeri hakkında yani kitap ehli olup olmadıklarına dair ihtilaf edilmiştir. Bunun üzerine, Hz. Ali şöyle bir açıklama yapmıştır: "İran halkı dinlerine bağlı Ehl-i kitaptan müteşekkildir. İçki onlara haram değildir. Bir gün krallardan biri içki içmiş ve sarhoşluğun etkisiyle kız kardeşiyle beraber olmuştur. Kendine geldiğindeyse pişman olmuş ve bir çıkış yolu aramıştır. Kız kardeşi ona şu tavsiyelerde bulunmuştur: 'Önce insanlara Allah'ın kız kardeşlerle nikâhlanmayı helal kıldığını söyle. Sonra durum düzeldiğinde Allah'ın bu nikâhı haram kıldığına dair bir konuşma yap.' Kral bu teklifi dikkate alarak gereğini yapmış, ancak halk reddetmiştir. Diğerinde kız kardeşi onları kamçılmasını, sonra kılıçtan geçirmesini önermiş, ancak her ikisinde de halk yine kabule yanaşmamıştır. Kız kardeşi en son hendekler kazdırmasını ve inananları ateşte yakmasını teklif etmiştir."²⁷

²⁴ Simeon of Beth Arsham, Mezopotamyalı monofizit bir piskopostur. Bkz. Nebes, "The Martyrs of Najrân and the End of the Himyar: On Political History of South Arabia in the Early Sixth Century", VI/46. Ashâbü'l-Uhdûd hâdisesinden sonra Suriyeli piskopos Simeon, Zûnüvâs'a karşı insanları kıskırtmak için Kuzey Arabistan'ın en uç noktasına kadar yolculuk etmiştir. Arabistan'ın yakınındaki bir piskoposa Hristiyanlığı yeniden tesis etmesini isteyen dokunaklı bir mektup göndermiştir. Aynı zamanda Simeon, Habeş kralını da savaş için kıskırtmış ve son olarak halktan Yahudiliği öğretenlerin tutuklanmasını istemiştir. Bkz. Baron, *A Social and Religious History of Jews*, 3/66.

²⁵ Shahîd, *The Martyrs of Najrân New Documents*, 26.

²⁶ Shahîd, *The Martyrs of Najrân New Documents*, 238.

²⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 24/270-271; Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr fi 'İlmi't-Tefsîr*, nşr. Züheyr eş-Şâvîş (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1984), 9/74-75; Ebu Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Muhammed b. Ömer Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr ve mefâtîhu'l-ğayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 31/118; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Câmî' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 22/188; Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed Sa'lebî, *Kasasü'l-enbiyâ (Arâisü'l-mecâlis)*, ts., 496-497; Ebû

Bu olayla Burûc sûresinde anlatılan Ashâbü'l-Uhdûd'un ilişkilendirildiği anlaşılmaktadır. Ancak kuyunun (uhdûd) İran'da kazıldığına dair bu rivayeti ihtiyatla karşılamak gerekmektedir. Çünkü Sâsânî toplumunda anne, kız kardeş ve kız evlat gibi birinci derece akrabalarla evlenmek kanunen serbesttir.²⁸ Hatta bu türden cinsel uygulamalar, Kubâd (488-531) döneminde devam etmiştir. Bu dönemde Sâsânî Devleti'nin oldukça zayıflamasının etkisiyle yönetimde dengeleri kurabilmek için Kubâd tarafından kadınlar dâhil her alanda ortak mülkiyeti esas alan Mazdek'in fikirleri yürürlüğe konulmuştur. Durumun kötüleşmesi üzerine 528'de bu uygulamadan vazgeçilmiştir.²⁹

Sonuç olarak, kız kardeşiyle beraber olan kralın halk tarafından bu durumun yadırganacağını düşünerek kanun çıkarması ve dolayısıyla bunu reddedenleri kuyuya atması tarihî gerçeklerle çelişmektedir.

2.2. Uhdûdun Buhtunnasr ve Erkânı Tarafından Kazılması

Bir açıklamaya göre çukur Babil kralı Buhtunnasr zamanında kazılmıştır. Alevli çukura atılanlar ise Daniel'in üç arkadaşıdır. Bu hâdise, Eski Ahit'in Daniel Kitabı'nda anlatılmaktadır. Nakledildiğine göre Nebukadnessar Yeruşalim'i kuşatınca, Daniel ve arkadaşlarını Babil'e getirmiştir. Sarayda görev almaya namzet kişiler olmaları için eğitilmelerini sağlamıştır.³⁰ Nebukadnessar bir düş görmüş, düşü Daniel dışında kimse yorumlayamamıştır. Bunun üzerine, Nebukadnessar Daniel ve arkadaşlarını yüksek görevlere getirmiştir.³¹

Nebukadnessar, altın bir heykel yaptırmış ve herkesin ona tapınmasını istemiştir. Daniel'in arkadaşları heykele tapmamış ve bu yüzden kızgın fırına atılmışlardır. Bu hâdise kısaca şöyle özetlenebilir: Kral, Babil'de Dura ovasında altından bir heykel yaptırmış ve ülkedeki tüm yüksek memurları törene davet etmiştir. Herkes toplandığında tellal yüksek sesle "Ey insanlar, size her çeşit çalgı sesini duyar duymaz yere kapanıp heykele tapınmanız emredilmiştir. Her kim bunu yapmazsa hemen kızgın fırına atılacaktır!" diye bağırmıştır. Halk Daniel'in arkadaşlarının emre uymadığını haber vermiş, kral da onları huzuruna çağırarak emrini tekrarlamıştır.³² Onlar "Kızgın fırına atsan da Tanrımız, bizi senin elinden kurtaracaktır. Kurtarmasa bile asla senin ilahlarına kulluk etmez ve diktiğin heykele

Bekr Ahmed b. Hüseyin Beyhakî, *Ma'rifetü's-Sünen ve'l-Âsâr*, thk. Abdülmü'tî Emin Kal'acî (Beyrut: Dâru Kuteybe, 1991), 13/369.

²⁸ Ahmet Altungök, *Eski İran'da Din ve Toplum* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2015), 33.

²⁹ Esko Naskalı, "İran (Tarih)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/395. Bu yorum hakkında daha detaylı bilgi için bkz. Touraj Daryaee, *Sasanian Persia-The Rise and Fall of Empire-* (London: I. B. Tauris&Co. Ltd., 2009), 87.

³⁰ *Kutsal Kitap: Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2013), Daniel 1: 1-21.

³¹ *Kutsal Kitap: Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)*, Daniel 2: 1-49.

³² *Kutsal Kitap: Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)*, Daniel 3: 1-15.

tapmayız!” demişlerdir. Bu duruma çok öfkelenen kral, fırının iyice kızdırılmasını ve onların fırına atılmalarını emretmiştir. Kral fırına baktığında şaşırarak danışmanlarına “Biz ateşe üç kişi atmadık mı?” diye sormuş; onayladıklarındaysa “Ben dört kişi görüyorum. Ateşin içinde yürüyorlar, bağlarından çözülmüş, hiçbir zarara uğramamışlar. Dördüncünün görünümü bir ilahî varlığa benziyor,” demiştir.³³ Sonra fırının kapısına yaklaşarak “Ey yüce Tanrı’nın kulları, dışarı çıkıp buraya gelin!” diye seslenmiştir. Ateşten çıktıklarında halk etraflarına toplanınca Nebukadnessar, “Tanrınıza övgüler olsun, meleşini gönderip kendisine güvenen kullarını kurtardı. Onlar buyruğuma karşı geldiler ve canları pahasına tanrılarından vazgeçmediler,” demiştir. Sonra “Onların tanrısı hakkında saygısızca konuşan herkes paramparça edilecek ve evleri çöplüğe çevrilecek. Çünkü böyle kurtarabilen başka bir Tanrı yoktur!” sözleriyle halkı uyarmış ve onları Babil’de daha yüksek görevlere atamıştır.³⁴

Bu olayla ilgili bazı ilave bilgilerden söz edilmelidir. Buna göre Nebukadnessar heykele tapınmalarını emrettiğinde onlar şöyle demiştir: “Sen bizim kralımızsın. Hizmet, vergi ve zaferle ilgilenirsin. Ancak bu emri bize sadece Nebukadnessar olarak veriyorsun.” Üç arkadaş ateşe atıldıkları zaman Allah’a dua edince melekler onlara yardım etmek için izin istemiş; ancak Allah şu sözlerle bu taleplerini geri çevirmiştir: “Onlar sizden mi yardım istediler, ben onları kendi ellerimle kurtaracağım.”³⁵

Rivayet hakkında değerlendirme yapabilmek için Eski Ahit’teki Daniel ve Daniel kitabı hakkında bilgi vermek gerekmektedir. Eski Ahit’te Daniel, Hezekiel 14: 14-20 ve Hezekiel 28: 3’te bir bilge; Daniel 1: 6’da ise sürgün edilen biri³⁶ olarak takdim edilmiştir. Sir İsaac Newton’a göre bu kitap, değişik zamanlarda yazılan metinlerden oluşmuştur. Ona göre ilk altı bölüm başkaları, son altı bölümse Daniel’in kendisi tarafından kaydedilmiştir.³⁷ Genel kanaate göre Eski Ahit’teki Daniel bölümü, Antiochus (Antiokhos) IV. Epiphanes döneminde Helenleştirme politikasına karşı direnen ve zulme uğrayan Yahudileri yüreklendirmek için yazılmıştır.³⁸ Aynı minvaldeki bir diğer görüşse müellifin Antiokhos’un zulmü altında ezilen çağdaşlarını rahatlatmak amacıyla bu temsili anlatımı kaleme aldığıdır.³⁹ MÖ 168’de Antiokhos, Yunan ilahlarının heykellerini koyarak mabedi kirletince Makkabi isyanları başlamıştır.⁴⁰ Aynı zamanda Antiokhos, MÖ 167’de Kudüs Tapınağı’nda Yunan tanrılarına kurbanı ve Musa kanunlarının reddedilmesini emretmiştir. Erkeklerin

³³ Kutsal Kitap: Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil), Daniel 3: 17-25.

³⁴ Kutsal Kitap: Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil), Daniel 3: 26-30.

³⁵ Louis Ginzberg, *Legends of the Jews*, çev. Henriette Szold-Paul Radin (Philadelphia: The Jewish Publication Society, 2003), 1/1097-1098.

³⁶ Weatherall, *The Books of the Old Testament: A Short Introduction*, 198.

³⁷ Newton, *Kutsal Kitabın Yorumu*, 26.

³⁸ Hooke, *Ortadoğu Mitolojisi*, 222; Ditommasu, “The Book of Daniel and the Apocryphal Daniel Literature”, 20/81.

³⁹ Weatherall, *The Books of the Old Testament: A Short Introduction*, 203-204.

⁴⁰ Ömer Faruk Harman, “Kudüs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/323-327.

sünneti ve Şabat'ta dinlenmek idam cezasına tabidir. Yunan tanrılarına Kudüs dışında da kurban verilmesi için sunaklar inşa edilmiş ve Yahudilerin necis kabul ettiği domuz kurban seçilmiştir.⁴¹

Daniel kitabı, pek çok sorunu ihtiva etmektedir. Aramca ve İbranca olmak üzere iki ayrı dilden oluşmaktadır. Yine kitapta [Daniel 8: 16 (Gabriel: Cebrail), Daniel 10: 13 (Michael: Mikail) ve Daniel 10: 20-21 (Prience: Koruyucu Melek)] Yahudi düşüncesinde geç bir dönemde teşekkül eden melek doktrinine yer verilmektedir. Ayrıca Daniel 5: 2, 30-31'de sözü edilen son Babil kralı Belşassar, Nebukadnessar'ın değil Nabonidus'un oğludur ve hiç kral olmamıştır.⁴²

Nabonidus, yeni Babil İmparatorluğu'nun son temsilcisidir. On sene boyunca Arabistan'daki Teyma vahasına yerleşmiştir. Oğlu Belşassar'ın Nabonidus'un yokluğunda hükümdarlara mahsus bina kurucu ve onarıcı rolünü üstlenmesi krallık görevlerini yerine getirmiş olduğunun bir kanıtıdır. Ancak o hiçbir zaman resmî kral olmamıştır.⁴³ Nabonidus'un Teyma'ya gitmeden önce oğlunu kral naibi tayin ettiği belirtilmektedir.⁴⁴ Dolayısıyla Eski Ahit'te son Babil kralı olarak zikredilen Belşassar, son Babil kralı değildir.

Kanaatimizce, uhdûdun Buhtunnasr ve erkânı tarafından kazıldığı görüşü de isabetli görünmemektedir. Hem Daniel'in kimliği hem kitabın ihtiva ettiği sorunlar dikkate alındığında Daniel kıssasının Antiokhos'un zulümlerine direnç gösterilmesi için kaleme alınan temsilî bir anlatım olduğu yönündeki genel kanaatin isabetli olduğu söylenebilir. Esasen, bu anlatımda Daniel'in rüyaları yorumlaması ve ülke yönetiminde etkin bir yere gelmesi Hz. Yusuf kıssası; atıldıkları ateşin onları yakmaması ve ateşe atılırken söyledikleri sözler Hz. İbrahim kıssasıyla benzerlik arz etmektedir. Ancak bu durum kıssanın tarihî gerçekliğine değil sonradan oluşturulduğuna hamledilebilir.

2.3. Uhdûdun Zûnüvâs ve Erkânı Tarafından Kazılması

Bu görüşe göre çukurlar, Himyerîlerin son ve en meşhur kralı Zûnüvâs tarafından Necrân'da kazdırılmıştır. Zûnüvâs, Hristiyan bölge halkına Yahudiliği zorla kabul ettirmek istemiş ve reddedenleri içi ateşli çukurlara atıp yaktırmıştır. Bu görüşü temellendiren rivayetleri aktarmadan önce bölgenin siyasî ve ekonomik yapısıyla son Himyer kralı Zûnüvâs'ın kimliğine değinmek gerekmektedir.

⁴¹ Michael Brenner, *Kısa Yahudi Tarihi*, çev. Sevinç Altınçekiç (İstanbul: Alfa Yayınları, 2011), 41-42.

⁴² Weatherall, *The Books of the Old Testament: A Short Introduction*, 202-203. Daniel kitabındaki sorunlar hakkında detaylı bilgi için bkz. Price, "Some Queries About the Book of Daniel", 264-269.

⁴³ Beatrice Andre Salvini, *Babil*, çev. Elâ Uluatam (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2006), 44-45. Nabonidus'un kişiliği ve hükümdarlığındaki faaliyetlerine dair ayrıntılı bilgi için bkz. Joan Oates, *Babil*, çev. Fatma Çizmeli (Ankara: Arkadaş Yayınevi, 2004), 138-143.

⁴⁴ Oates, *Babil*, 140.

Arap tarihinde ve İslâm'ın doğuşundan önceki yüzyıllarda Doğu Hristiyanlığı'nda önemli rol oynayan Necran,⁴⁵ bereketli topraklar ve ekonomik gelişmişliğiyle Arap yarımadasındaki ana merkezlerdendir. Stratejik konumu itibariyle ticarî kavşak noktalarından biri olmasından dolayı ticarî alanda da önemlidir. Güney Arabistan'da Hadramevt'ten başlayan ticaret yolu Doğu Akdeniz'de Hicaz'a kadar uzanmaktadır. Diğer Arabistan'ın merkeziyle kuzeydoğusunu Irak'a bağlamaktadır.⁴⁶ Bölge, aynı zamanda Çin-Hint ve Roma-Bizans ticaret yollarında bulunması nedeniyle öteden beri çeşitli kültürlerin tesirine açıktır.⁴⁷ Bu ticarî öneminden dolayı bölge, çeşitli devletlerin üzerinde nüfuz sahibi olmak istediği bir yerdir.

Zûnüvâs'ın kimliğine dair çeşitli görüşler mevcuttur. Kaynaklarda bu kişinin ismi Yusuf, Mesrûk ve Zûnüvâs olarak zikredilmektedir. İsmi Yusuf el-As'ar olduğu, Habeşlilerin elinden güç bela kurtulduğu ve bu adın zulümleri çağrıştırdığı için kendisine verildiği nakledilmektedir. Mesrûk ise kendisine düşman Arap Hristiyanlar tarafından verilen aşağılayıcı bir lakaptır.⁴⁸ Arap kaynaklarındaki Zûnüvâs ismi, Süryânca, Yunanca ve Habeşçe kaynaklarda sırasıyla Dimion, Dounaas ve Finhas olarak geçmektedir. Bu isimlerin çoğunun simgesel veya bazı isimlerin bozulmuş hali olduğu ifade edilmektedir. Örneğin Süryanca Dimion, Yunanca "halk celladı" anlamına gelen kelimenin bozulmuş halidir. Yunanca Dounaas'ın ise soyadı Dû-Yaz'an'ın muharrefi olması mümkündür.⁴⁹ Arap kaynaklarındaki Zûnüvâs'ın Zür'a b. Tübban Es'ad el-Himyerî'nin lakabı olduğu nakledilmektedir. En yaygın görüş, bu lakabın kendisine saçlarının kıvrıcılığına nispetle verildiğidir.⁵⁰ Bu lakabın verilmesine dair bir diğer görüşe göreyse Nüvâs Yemen'de tapınılan bir ateştir. Rivayete göre bu ateşten üç fersah uzanabilen ve geri dönen bir oğlak çıkardı. Yemen'de Yahudiliği kabul edenlere "Zûnüvâs (ateşe mâlik)" denirdi.⁵¹ Görüldüğü üzere Zûnüvâs, özel bir isim değil Himyer kralının lakabıdır. Bu nitelendirme, Yemen'de tapınılan ateşle irtibat kurulmasından dolayı, son aktardığımız görüşün daha tercihe şayan olduğu söylenebilir. Uhdûd'un Necran'da kazıldığına dair görüş

⁴⁵ Necran, etimolojik olarak "kilit" anlamına gelmektedir. Pratikte Yemen'e girmeyi sağlayan bir kapı kilidi niteliğinde olduğu ifade edilmektedir. Bkz. Julien Robin, "Antiquity", *Roads of Arabia*, ed. Ali İbrahim al-Ghabban (Paris, 2010), 92.

⁴⁶ Shahîd, *The Martyrs of Najrân New Documents*, 70-71.

⁴⁷ Hüseyin Algül, "Himyerîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/62.

⁴⁸ Shahîd, *The Martyrs of Najrân New Documents*, 261-262. Zûnüvâs'ın kimliğiyle ilgili benzer bilgiler için bkz. Yosef Tobi, "Yusuf As'ar Yath'ar Dhû Nuwâs (Mesrûq)", *Encyclopaedia Judaica*, ed. Fred Skolnik (London: Keter Publishing House Ltd., 2007), 21/428-430.

⁴⁹ Shahîd, *The Martyrs of Najrân New Documents*, 264-265.

⁵⁰ Ali, *el-Mufassal fî târîhi'l-Arab kable'l-İslâm*, 3/469.

⁵¹ Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd Dîneverî, *el-Ahbârü't-tivâl*, thk. Abdülmün'im Âmir, ts., 61.

mütedâvil hadis kaynaklarında⁵² yer alan Suheyb er-Rûmî'nin (öl. 38/659)⁵³ rivayetine dayanmaktadır. Rivayet şöyledir: Zûnüvâs'ın hükümdarlığı zamanında çok maharetli bir sihirbaz vardır. Yaşlanınca hükümdara “Ben artık yaşlandım. Bir genç gönder de ona sihir öğreteyim,” deyince o da Abdullah b. Sâmir'i göndermiştir. Abdullah'ın yolu üzerinde ibadetiyle meşgul bir rahip vardır. Abdullah, rahibe gitmiş ve kendisini çok sevmiştir. Sihirbazın yanına gidip gelirken ona uğramaya başlamış, hem sihirbaz hem babası geç kaldığı için kendisini dövüp durumu rahibe şikâyet edince rahip ona sihirbaza babasının; babasına sihirbazın bırakmadığını söylemesini tavsiye etmiştir.⁵⁴

Abdullah yolda yürürken bir yılan görmüş ve onu öldürmüştür. Olayı rahibe anlattığında “Başına bir hâl gelecek ve pek yakında bir belâyaya maruz kalıp imtihan edileceksin. Bu belayla karşılaştığında sakın kimseye benden bahsetme!” diyerek

⁵² Ebû Bekr Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, thk. Habîbu'r-Rahman el-'Azamî (Beyrut: el-Meclisü'l-İlmî, 1972), 5/420-423; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed İbn Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnaûd, Âdil Mürşid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.), 39/351-354; Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc Müslim, *Sahîh-i Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2010), “Zühd ve'r-Rekâik”, 73; Ebû İsa Muhammed b. İsa Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî*, thk. Yasir Hasan vd (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2015), “Tefsir”, 76; Ebû Abdirrahmân Ahmed Nesâî, *Kitâbü's-Süneni'l-kübrâ*, thk. Hasan Abdulmun'im eş-Şelebî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), “Tefsir”, 85. İbn Kesîr, ilgili âyetlerin tefsirinde Mizzî'nin (öl. 742/1341) söz konusu rivayetin Suheyb'in kendi sözü olmasının muhtemel olabileceği yorumuna yer vermektedir. Mizzî Suheyb'in hafızasında Hristiyanlara dair birtakım haberlerin mevcut olduğunu düşünmektedir. Bkz. Ebü'l-Fidâ' İmâmüddîn İsmail İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-azîm*, thk. Mustafa Seyyid Muhammed vd (Cîze: Müessesetü Kurtuba, 2000), 14/308. Suheyb'in hata etme endişesi ve rivayetteki titizliği sebebiyle kendisinden mükerrerleriyle birlikte otuz hadis rivayet edilmiştir. Bkz. Mehmet Efendioğlu, “Suheyb b. Sinân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/477. Bu bilgi kanaatimizce Mizzî'nin görüşünü ihtiyatla karşılamayı gerektirmektedir. Ayrıca Ashâbü'l-Uhdûd kıssasına dair rivayetin tariklerinin incelendiği bir çalışmada Hammâd b. Seleme (öl. 167/784) tarihinin merfu, muttasıl ve sahih; Ma'mer b. Râşid (öl. 153/770) tarihinin merfu, muttasıl ve hasen olduğu tespit edilmiştir. Bkz. Mehmet Akif Coşkun, *Hz. Peygamber'den Nakledilen Kıssalar ve Hadis Usûlü Açısından Değerlendirilmesi* (Adana: Çukurova Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2018), 118. David Cook'a göre bu rivayetteki Feymiyûn figürüyle Suheyb'in hayat hikayesi birbirine benzemektedir. Suheyb'in Irak bölgesinden Hristiyan bir Arap olduğu, Bizanslılar tarafından esir alınarak köle satıldığı ve bu şekilde Medine'ye geldiği aktarılmaktadır. Bkz. Cook, “The Ashâb al-Ukhdûd: History and Hadith in A Martyrological Sequence”, 132.

⁵³ Suheyb er-Rûmî'nin hayatıyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Sadık Kılıç, “Suheyb er-Rûmî el-Bedrî”, *Diyanet İlmî Dergi [Diyanet Dergisi]* 20/4 (1984), 30-40.

⁵⁴ Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, 5/420-421; İbn Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, 39/351-352; Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî târihi'l-mülûk ve'l-ümem*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ, Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992), 2/154; Ebü'l-Hasen İzzüddîn İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fî't-târih*, thk. Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987), 1/331.

tembihte bulunmuştur. Abdullah doğuştan körleri ve abraş hastalığını iyileştirme yeteneğine sahiptir. Hükümdarın kör bir kuzeni ona gelerek dua etmesini istemiştir. Bunu yaptığı takdirde Allah'a iman edip etmeyeceğini sormuş, olumlu yanıt alınca dua etmiş ve adam görmeye başlamıştır. Hükümdar durumu fark etmiş, nasıl olduğunu sormuş ve kuzeni cevap vermek istemese de ısrar üzerine durumu anlatmıştır.⁵⁵

Hükümdar Abdullah'ı huzuruna çağırarak "Gördüğüm kadarıyla sihirbazlıkta hayli ilerlemişsin!" deyince Allah'ın dilediği dışında kendisinin kimseye şifa veremeyeceğini ifade etmiştir. Hükümdar ona işkence etmeye başlamış ve rahibin yerini söyleyinceye kadar bırakmamıştır. Rahip hükümdarın huzuruna getirilmiş, dininden dönmesi teklif edilmiş ve reddetmesi üzerine başı testereyle ikiye ayrılmıştır. Hükümdar sırasıyla kuzeni ve Abdullah'ı çağırarak aynı teklifi yapmış, ikisi de reddetmiş ve kuzenini rahibi öldürdüğü gibi öldürmüştür. Abdullah'ı öldürmek için onu önce yüksek bir dağın tepesinden aşağıya, sonra denize attırmıştır. İki girişim de başarısız olmuştur. En son Abdullah'ın kılıçla öldürülmesini emretmiş, onu öldürmek istediklerinde kılıcın ağzı ters dönmüş ve yine kurtulmuştur. Bu durumun Yemen'de yayılmasıyla Abdullah, halkın nazarında sevilen ve saygı duyulan biri haline gelmiştir.⁵⁶ Abdullah hükümdara kendisini öldürmeye güç yetiremeyeceğini, ancak bunun bir yolu olduğunu belirtmiştir. Bu yol ahaliyi toplaması ve onların huzurunda "Bu gencin rabbi Allah'ın adıyla" diyerek ok atmasıdır. Hükümdar bunu yaparak onu öldürmüş ve bunun üzerine oradakiler "Biz, bu gencin rabbine inandık," diye haykırmıştır. Bu duruma şahit olan hükümdar, şehrin kapılarını kapatarak içi ateş dolu çukurlar kazdırmış, halkı toplayarak dininden dönenleri serbest bırakmış; diğerlerini çukura atıp yakmıştır.⁵⁷

İnananlar arasında çocuklarından biri süt emme çağında üç çocuklu bir anne vardır. Hükümdar, dininden dönmediği takdirde çocuklarını öldürmekle tehdit etmiştir. İki çocuğunu ateşe atmış, ancak kadın dininden dönmemiştir. Bebeği ateşe atmak istediğinde kadın tereddüde düşmüş, bu esnada çocuk "Anneciğim! Sakın

⁵⁵ Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, 5/421-422; İbn Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, 39/352-353; Rivayette öldürülen hayvan, bazılarına göre aslandır. Bkz. Süheylî Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh, *er-Ravzü'l-ünüf fî şerhi's-Sîreti'n-nebeviyye li'bni Hişâm*, nşr. Rıza Tevfik Affî (Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, 1967), 1/215. Bir yüzyıl öncesinde Yemen'de aslanların yaşaması dolayısıyla hayvanın aslan olması mümkündür. Bkz. Cook, "The Ashâb al-Ukhdûd: History and Hadith in A Martyrological Sequence", 128.

⁵⁶ Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, 5/422; İbn Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, 39/353

⁵⁷ Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, 5/422; İbn Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, 39/353-354. İnançları uğruna ölen Necran şehitleri Araplar arasında meşhurdur ve onlar bu şehitleri Ashâbü'l-Uhdûd olarak bilmektedirler. Bkz. Louis Cheikho, *Nasrâniyye ve âdâbuhâ beyne Arabi'l-câhiliyye* (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1989), 2/282.

dininden dönme. Benim ateşe atılmamın sana bir zararı yok!" deyince Zûnüvâs önce çocuğu, ardından annesini ateşe atmıştır.⁵⁸

Rivayetlere göre bu katliamdan bir kişi kurtulmuştur. Yaygın olan ilk görüşe göre kurtulan kişi Devs b. Zû-Selbân (Sulebân)'dır. Bizans hükümdarına giderek Zûnüvâs'ın yaptıklarını haber vermiş ve yardım istemiştir. İmparator Necran'ın ülkesine uzak olduğunu, ancak durumu Habeş kralına haber vereceğini ve onun dindaşları olmasından dolayı kendilerine yardım edeceğini ifade etmiştir.⁵⁹ Bir başka görüşe göreyse bu kişi Cebbar b. Feyz'dir ve birazı yakılmış bir İncil'le Habeş'e giderek hükümdardan yardım istemiştir. Hükümdar "Yeterli miktarda askeri olduğunu, ancak onları sevk edecek gemisi olmadığını ve onu Kayser'den isteyeceğini" belirtmiştir. Yakılmış İncil'i göndererek Kayser'den gemi talep etmiş ve o da olumlu yanıt vermiştir.⁶⁰

Kanaatimizce, Ashâbü'l-Uhdûd hâdisesine dair aktardığımız rivayetlerin en isabetlisi budur ve tarihî gerçekliklerle uyumludur. Zûnüvâs'ın Yahudi inancını benimsemesi ve Hristiyan bölge halkını katletmesinin aslî sebebi, dinî değil politiktir.⁶¹ Zira Zûnüvâs'ın Necran Hristiyanlarını katletmesinin Bizans'ın Yahudilere yönelik politikasından kaynaklandığını düşünenler mevcuttur. Onlara göre Zûnüvâs, Bizans'ın Yahudilere adaletle hükmetmesini istediğinden Necran Hristiyanlarına kısas uygulamıştır. Nitekim ülkesine gelen Bizanslı tüccarları yakalayarak öldürmesi, bu durumdan kaynaklanmıştır. Bu zulüm zamanla daha da yaygınlaşarak Hint-Arap

⁵⁸ Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik İbn Hişâm, *Kitâbü't-Ticân fî mülûki Himyer* (San'a, 1979), 301; İbn Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, 39/354; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî târihi'l-mülûk ve'l-ümem*, 2/156; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fî't-târîh*, 1/332. İbn Düreyd'e (öl. 321/933) göre çocuk annesine "Anneciğim, dur. Münafık olma!" demiştir. Bkz. Ebû'l-Feyz Muhammed Murtaşâ Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Abdülkerîm el-Azbâvî (Kuveyt: Matbaatü Hükümeti'l-Kuveyt, 2001), 8/53.

⁵⁹ Ebû'l-Velîd Muhammed b. Abdillâh Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, thk. Rüşdî Salih Melhas (Beyrut: Dâru'l-Endülüs, 1983), 1/135. Taberî (öl. 310/923) de bu görüşü tercih etmektedir. Bkz. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Târîhu't-Taberî (Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk)*, thk. Muhammed Ebû Fazl İbrahim (Mısır: Dâru'l-Meârif, 1967), 2/123. 6. yüzyılın yarısının başlarında Habeşli Hristiyanlar Güney Arabistan'a çeşitli keşifler yapmışlardır. Bu keşiflerin amacı, orada zulmedilen dindaşlarına yardımcı olmaktır. Bkz. Harden, *An Introduction to Ethiopic Christian Literature*, 11.

⁶⁰ Ebû Ca'fer Muhammed İbn Habîb, *Kitâbu'l-Muhabber* (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, ts.), 368; Mehrân, *Dirâsât Târîhiyye mine'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 1/359.

⁶¹ Nuh Arslantaş, *Hiz. Muhammed Döneminde Yahudiler* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2016), 104. Margoliouth, Prof. Hartmann'ın Himyer krallarının Yahudiliği benimsemesine dair görüşünü nakletmektedir. Hartmann'a göre bu krallar baskıcıdır ve bu nedenle ülkedeki güçlü bir kesimin desteğine ihtiyaç duymaktadır. Hristiyanlara güvenmemektedirler. Yahudilerse ekonomik durumları nedeniyle ihtiyaçları olan gücü kendilerine sağlayabilirdi. Himyer kralları onların güvenini kazanabilmek için Yahudiliği benimsemiştir. Bkz. D.S. Margoliouth, *İslâmiyet Öncesi Arap-İsrailoğulları İlişkileri*, çev. Suat Ertüzün (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2003), 92.

ticaretinin zayıflamasına yol açmıştır.⁶² Ashâbü'l-Uhdûd hâdisesinden sonra Bizans ve Habeş yönetiminin bölgeye destek göndermesi, söz konusu devletlerin Güney Arabistan için öteden beri siyasî ve ekonomik umutlar beslediğini açıkça göstermektedir. Zûnüvâs'ın Necranlı Hristiyanları katletmesi muhtemelen bölgedeki bu etkiyi zayıflatmak istemesindedir.

SONUÇ

Araştırmanın sonucunda el-Burûc 85/4. âyette geçen *قَتِيلَ أَصْحَابِ الْأُحْدُودِ* (*Ashâbü'l-Uhdûd'a lanet olsun!*) ifadesindeki “قَتِيلَ” lafzının “لَعَنَ /lanet etti” anlamında kullanıldığı bilgisine bağlı olarak “Ashâbü'l-Uhdûd”la çukuru kazan müşriklerin kastedildiği tespit edilmiştir. Çukurların İran hükümdarı zamanında kazıldığına dair rivayet, tarih-vakıa uygunluğu kriterini sağlamamaktadır. Sâsânî toplumunda mahremlerle evlenmenin kanunen serbest olduğu ve bu uygulamanın miladî 528'de sona ermesi bu görüşümüze desteklemektedir. Çukurların Buhtunnasr döneminde kazıldığına dair ikinci rivayete ihtiyatla yaklaşmak gerektiği belirtilmelidir. Çünkü kıssanın yer aldığı Daniel kitabının dil ve muhteva açısından pek çok sorunu ihtiva ettiği görülmektedir. Çukurların Zûnüvâs döneminde kazıldığı rivayeti tarihî gerçekliğe sahiptir. Ancak hâdisenin tarihi kesin tespit edilememekle birlikte, katliamın tanıklarından Simeon'un miladî 519'da kaleme aldığı son dönemlerde gün yüzüne çıkarılan mektuplar ve onlardaki bazı referanslar dikkate alındığında Justin (518-527) döneminde muhtemelen miladî 518'den sonra gerçekleştiği söylenebilir.

KAYNAKÇA

- Abdürrezzâk es-San'ânî, Ebû Bekr. *el-Musannef*. thk. Habîbu'r-Rahman el-'Azamî. 12 Cilt. Beyrut: el-Meclisü'l-İlmî, 1972.
- Aktaş, M. Nurullah. “Ashâbü'l-Uhdûd Kıssası Bağlamında Ehl-i Küfrün Psikolojik Vasıfları”. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8/18 (Mart 2017), 23-40.
- Aktaş, M. Nurullah. *Burûc Sûresinin Tefsiri*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2001.
- Algül, Hüseyin. “Himyerîler”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/62. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Ali, Cevâd. *el-Mufasssal fî târîhi'l-Arab kable'l-İslâm*. 10 Cilt. Bağdat: Sâadetü Câmîati Bağdad, 2. Basım, 1993.
- Altungök, Ahmet. *Eski İran'da Din ve Toplum*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2015.

⁶² Baron, *A Social and Religious History of Jews*, 3/64. Hristiyanlık Roma'nın resmi dini olunca buradaki Yahudi halk çeşitli hukukî mağduriyetlere maruz kalmıştır. Örneğin, imparatorluk yasası Yahudiliğe girmeyi ve Hristiyanlarla Yahudilerin evlenmesini yasaklamıştır. 5. yüzyıldan itibaren Yahudilerin devlet görevine getirilmesi resmî bir şekilde engellenmiştir. Daha detaylı bilgi için bkz. Lavinia Cohn Sherbok-Dan Cohn Sherbok, *Yahudiliğin Kısa Tarihi*, çev. Bilal Baş (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 75-76.

- Arslantaş, Nuh. *Hız Muhammed Döneminde Yahudiler*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2016.
- Baron, Salo Wittmayer. *A Social and Religious History of Jews*. ed. H. Graetz. 11 Cilt. New York: Columbia University Press, 3. Basım, 1957.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin. *Ma'rifetü's-Sünen ve'l-Âsâr*. thk. Abdülmü'tî Emin Kal'acî. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Kuteybe, 1991.
- Brenner, Michael. *Kısa Yahudi Tarihi*. çev. Sevinç Altınçekiç. İstanbul: Alfa Yayınları, 2011.
- Cheikho, Louis. *Nasrâniyye ve âdâbuhâ beyne Arabî'l-câhiliyye*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1989.
- Cook, David. "The Ashâb al-Ukdûd: History and Hadith in A Martyrological Sequence". *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 34/ (2008), 125-148.
- Coşkun, Mehmet Akif. *Hız Peygamber'den Nakledilen Kıssalar ve Hadis Usûlü Açısından Değerlendirilmesi*. Adana: Çukurova Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2018.
- Daryae, Touraj. *Sasanian Persia-The Rise and Fall of Empire*. London: I. B. Tauris&Co. Ltd., 2009.
- Dîneverî, Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd. *el-Ahbârü't-tvâl*. thk. Abdülmün'îm Âmir, ts.
- Ditomasu, Lorenzo. "The Book of Daniel and the Apocryphal Daniel Literature". *Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha*. ed. Michael Knibb vd. 20/81. Leiden: Brill, 2005.
- Efendioğlu, Mehmet. "Suheyb b. Sinân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 37. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Ezrakî, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Abdillâh. *Ahbâru Mekke*. thk. Rüşdî Salih Melhas. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Endülüs, 3. Basım, 1983.
- Fahreddîn er-Râzî, Ebu Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Muhammed b. Ömer. *et-Tefsîru'l-kebîr ve mefâtîhu'l-ğayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed. *Besâ'iru zevi't-temyiz fî letâ'ifi'l-kitâbi'l-'azîz*. thk. Muhammed Ali Neccâr. 6 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- Ginzberg, Louis. *Legends of the Jews*. çev. Henriette Szold - Paul Radin. 7 Cilt. Philadelphia: The Jewish Publication Society, 2003.
- Harden, John Mason. *An Introduction to Ethiopic Christian Literature*. London: The Macmillan Co, 1926.
- Harman, Ömer Faruk. "Kudüs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 26. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Hooke, Samuel Henry. *Ortadoğu Mitolojisi*. çev. Alâeddin Şenel. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 5. Basım, 2002.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hasen. *Târîhu medîneti Dımaşk*. thk. Muhibbüddîn Ebî Saîd Ömer Garâme el-Amrevî. 80 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996.
- İbn Ebî Hâtim, Ebü Muhammed Abdurrahmân. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm müsne'den 'ani'r-resûl ve's-sahâbe ve't-tâbi'in*. thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. 10 Cilt. Riyad: Mektebetü'n-Nizâr, 1997.

- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed. *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed. *Kitâbu'l-Muhabber*. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, ts.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnaûd, Âdil Mürşîd. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik. *Kitâbü't-Ticân fî mülûki Himyer*. San'a, 1979.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâmüddîn İsmail. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Mustafa Seyyid Muhammed vd. 15 Cilt. Cîze: Müessesetü Kurtuba, 2000.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân. *el-Muntazam fî târihi'l-mülûk ve'l-ümem*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ, Mustafa Abdülkâdir Atâ. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân. *Nüzhetü'l-a'yüni'n-nevâzir fî 'ilmi'l-vücûh ve'n-nezâ'ir*. thk. Muhammed Abdülkerîm Kazım er-Râdî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân. *Zâdü'l-Mesîr fî 'ilmi't-Tefsîr*. nşr. Züheyr eş-Şâviş. 9 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 3. Basım, 1984.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn. *el-Kâmil fî't-târîh*. thk. Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987.
- Kasapoğlu, Abdurrahmân. "Kur'ân'da 'Ashâb-ı Uhdûd Kıssası". *İslâmî İlimler Dergisi* 5/1 (2010), 151-165.
- Kılıç, Sadık. "Suheyb er-Rûmî el-Bedrî". *Diyanet İlmî Dergi [Diyanet Dergisi]* 20/4 (1984).
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmî' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Margoliouth, D.S. *İslâmiyet Öncesi Arap-İsrailoğulları İlişkileri*. çev. Suat Ertüzün. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1. Basım, 2003.
- Mehrân, Muhammed Beyyûmî. *Dirâsât Târîhiyye mine'l-Kur'âni'l-Kerîm*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'n-Nehdati'l-'Arabiyye, 2. Basım, 1988.
- Muttakî el-Hindî, Ali b. Hüsâmeddîn b. Abdülmelik. *Kenzü'l-'ummâl fî süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*. nşr. Bekrî Hayyânî-Saffet es-Sekka. 16 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc. *Sahîh-i Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2010.
- Naskalı, Esko. "İran (Tarih)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 22. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Nebes, Nobert. "The Martyrs of Najrân and the End of the Himyar: On Political History of South Arabia in the Early Sixth Century". *The Qur'an in Context*. ed. Angelika Neuwirth vd. VI/27-59. Leiden: Brill, 2010.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed. *Kitâbü's-Süneni'l-kübrâ*. thk. Hasan Abdulmun'im eş-Şelebî. 12 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.

- Newton, Sir Isaac. *Kutsal Kitabın Yorumu*. çev. Aytunç Altındal. İstanbul: Mahya Yayınları, 2012.
- Oates, Joan. *Babil*. çev. Fatma Çizmeli. Ankara: Arkadaş Yayınevi, 2004.
- Price, Ira M. "Some Queries About the Book of Daniel". *Biblical World* 6/4 (1895), 264-269.
- Robin, Julien. "Antiquity". *Roads of Arabia*. ed. Ali İbrahim al-Ghabban. Paris, 2010.
- Rodkinson, Michael L. *The History of the Talmud*. Boston, 1918.
- Sabuncu, Ömer. "Suheyb er-Rûmî -Hayatı, Kişiliği ve Faaliyetleri-". *İSTEM: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi* 4/7 (2006).
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed. *Kasasü'l-enbiyâ (Arâisü'l-mecâlis)*, ts.
- Salvini, Beatrice Andre. *Babil*. çev. Elâ Uluatam. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2006.
- Semîn el-Halebî, Ebü'l-Abbas Şihâbüddîn Ahmed. *'Umdetü'l-huffâz fî tefsîri eşrafi'l-elfâz*. thk. Muhammed Bâsil Uyunu's-Sûr. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996.
- Shahîd, Irfan. *The Martyrs of Najrân New Documents*. Bruxelles: Societe Des Bollandistes, 1971.
- Sherbok, Lavinia Cohn - Sherbok, Dan Cohn. *Yahudiliğin Kısa Tarihi*. çev. Bilal Baş. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- Süheylî, Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh. *er-Ravzü'l-ünüf fî şerhi's-Sîreti'nebeviyye li'bni Hişâm*. nşr. Rıza Tevfik Afîfî. 7 Cilt. Dâru'l-Kütübî'l-İslâmiyye, 1967.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 2001.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu't-Taberî (Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk)*. thk. Muhammed Ebû Fazl İbrahim. 11 Cilt. Mısır: Dâru'l-Meârif, 2. Basım, 1967.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *Sünen-i Tirmizî*. thk. Yasir Hasan vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2015.
- Tobi, Yosef. "Yusuf As'ar Yath'ar Dhû Nuwâs (Mesrûq)". *Encyclopaedia Judaica*. ed. Fred Skolnik. C. 21. London: Keter Publishing House Ltd., 2007.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed. *Tefsîrü'l-basît*. thk. Nevre binti Abdullah b. Abdülazîz el-Versân vdğ. 25 Cilt. Riyad: Silsiletü'r-Resâilî'l-Câmiyye, 1921.
- Weatherall, J. H. *The Books of the Old Testament: A Short Introduction*. London: The Sunday School Association, 1902.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. thk. İsmail vd. Karaçam. 9 Cilt. İstanbul: Azim Dağıtım, 2012.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed Murtazâ. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. thk. Abdülkerîm el-Azbâvî. 40 Cilt. Kuveyt: Matbaatü Hükümeti'l-Kuveyt, 2001.
- Diyanet İşleri Meali (Yeni)*, ts. Erişim 17 Mart 2022.
- Kutsal Kitap: Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2013.

EKLER

EK 1: Necran: Uhdûd Kalesi Harabeleri (Philby, H. St. J. B., *Arabian Highlands*, Da Capo Press Inc., New York 1976, s. 256.)





e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

Bahar/Spring, 2022, 9 (1), 274-296

ETİK DEĞERLERİN ARDALANI VE EVRİM TEORİSİ

Background of Ethical Values and Theory of Evolution

Osman KARAAĞAÇ

Dr. Öğretim Üyesi, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve
Din Bilimleri Bölümü, Felsefe Tarihi Ana Bilim Dalı,
osman.karaagac@erzincan.edu.tr ORCID: 0000 0002 4942 3835

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi / Received: 24/02/2022

Kabul Tarihi / Accepted: 13/06/2022

Yayın Tarihi / Published: 30/06/2022

Cilt / Volume: 9

Sayı / Issue: 1

Sayfa/ Pages: 274-296

Atıf / Cite as: Karaağaç, Osman. Etik Değerlerin Ardalanı ve Evrim Teorisi (Background of Ethical Values and Theory of Evolution) *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 9/1 (2022), 274-296. Doi: <https://www.doi.org/10.17859/pauifd.1078498>.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Ithenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 9 (1) 2022: 274-296

ETİK DEĞERLERİN ARDALANI VE EVRİM TEORİSİ*

Osman KARAĞAÇ**

Öz

Toplumsal kurumlar toplumların ihtiyaçlarını gidermek amacıyla oluşturdukları İnsanlar toplum halinde yaşamaya başladığı günden beri ferdin ve toplumun huzur ve refahı için birtakım ilkeler oluşturmuştur. Yazılı olan kuralların dışında toplumun kâhir ekseriyeti tarafından benimsenen sözlü ve geleneksel değerler vardır. Bunlar etik değerlerdir. Etik değerlerin amacı insanın mutlu olmasını sağlamaktır. Amaç birlikteliğine rağmen etik değerlerin içerik ve yapısı itibariyle farklılıklar gözlemlenmektedir. Tanrısal etik anlayışını benimseyenler onun kural koyucu, insan merkezli olduğunu düşünenler ise onun tanımlayıcı olduğunu iddia etmektedirler. Bu nedenle etik anlayışı üzerinden genel bir uzlaşma zor görünmektedir. Charles Darwin ve Richard Dawkins'e göre etik değerler başlangıç itibariyle hayvanların sahip olduğu özelliklerdir. İnsanlar, etik olarak kabul edilen davranış kalıplarını hayvanlardan almış ve bunları deneyimleriyle geliştirerek bugünkü şeklini almalarını sağlamıştır. Bu çalışmanın amacı evrimcilerin iddialarının temellerini sorgulamak ve etik değerlerin evrilerle bugünkü halini almasının mümkün olup olmadığını irdelemektir.

Anahtar Kelimeler: Din Felsefesi, Etik, Evrim, Teorisi, Değer, Din,

Background of Ethical Values and Theory of Evolution

Abstract

From the day people started to live in society, some principles have been established for the peace and welfare of the individual and the society. In addition to written rules, there are also oral and traditional values adopted by the majority of the society. These are called ethical values. The purpose of the ethical values is to provide the happiness of humanity. Even though they have the same concept within this purpose, it is still observed that there are some differences in terms of the content and structure of these values. Those who accept the concept of divine ethics claim that he is a rule-maker, and those who think that he is a person-centered claim that he is a descriptor. For this reason, it seems difficult to reach a general consensus on the understanding of ethics. According to Charles Darwin & Richard Dawkins, ethical values are the characteristics of animals. Humans have taken the behavior patterns that are regarded as ethical from animals and have developed them with their experience, enabling them to take their present form. This study aims to question the foundations of evolutionists' claims and to examine whether it is possible that ethical values can evolve and take their present

* Yazar makalede *Etik Kurul İzni* gerektirecek bir durum bulunmadığını ve bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

** Dr. Öğretim Üyesi, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Felsefe Tarihi Ana Bilim Dalı, osman.karaagac@erzincan.edu.tr
ORCID: 0000 0002 4942 3835

form. The aim of this study is to question the foundations of evolutionists' claims and to examine whether it is possible for ethical values to evolve and take their present form.

Keywords: Philosophy of Religion, Ethics. Evolution, Theory, Value, Religion.

Structured Abstract

It has been known that human beings have lived in society since the day they came into existence – with some exceptions. In order to provide and continue this unity, some rules are required. These rules, which are set for the peace and welfare of the society, are called "ethical values". The issue of ethical values as well as their source has been an ongoing debate. Aristotle (384/322 BC) gives an important place to reason for the source of ethical values in "Nicomachus". However, he also makes an assessment that being virtuous can be a divine tax. It is the close relationship between good cause and reward that leads him to this conviction then, it would not be right to leave the greatest good thing to chance and unknown. Aristotle distinguishes between voluntary kindness and inherent kindness then, a politician's service to his people cannot be considered as a favor, and an animal or a child's behavior cannot be considered as a virtue. Therefore, the highest good must be associated with purpose and reward. This power is more likely to be God. Even though Immanuel Kant (1724/1804), who defends the autonomy of the mind for the source of ethical values, states that ethical emotion cannot be explained without God or being associated with him, he is of the opinion that virtue and good should be evaluated independently of divine will due to the value he gives to human dignity and reason. Expressing that not knowing ethical values by people will lead to a vicious circle, Kant states that such a situation would be contrary to the spirit of ethics. David Hume (1711/1776) believes that ethical values should not be associated with either God or reason. According to him, there are no difference between associating ethical values with God or reason. Because an understanding in which the mind is in the center leads us to the acceptance of prior knowledge. The most reasonable assessment that can be made about ethical values are learning through experimentation. Ethical values emerged with the learning and general acceptance of the good in the process. As the ideas put forward by the theory of evolution regarding the source of life have been accepted by scientific circles, it has been expressed that the same approach may also be in question for ethical values. In this study, the approaches of Charles Darwin (1809-1882) and Richard Dawkins, whose views we will evaluate mainly, are that there is evolution in the origin of ethical values, so there are no need to put any metaphysical attribution to ethical values. Ethical values are shaped around the question "What is good?". It is necessary to evaluate to what extent the idea of doing good is in animals and whether it can be associated with the good that humans have done. Also, if it is accepted that the understanding of evolution is at the root of the behaviors described as human virtue, then the bindingness of ethical values will have to be questioned. However, it is useful to know that neither Darwin nor Dawkins were philosophers. Then the evaluations of non-philosophers about ethical values should be evaluated from a different point of view. On the other hand, it would be useful to know that the views of many philosophers could not be evaluated due to the wide scope of ethical values, the fact that the subject was not scattered and the study was limited. The meaning

of ethical value, its source and its way of evaluation have been discussed since ancient times. Throughout history, the voice of God-based ethics has been more systematic and louder. XVII. Advocates of anti-God ethics, who until the 19th century sounded more individually and in a lower tone, began to express their thoughts more loudly and systematically thanks to the ideas put forward in this century. The new ethical understanding, which was introduced with the theory of evolution, claimed that ethical values stem from lived experiences and the anxiety of holding on to life. Accordingly, ethical values are like a contract created with the purpose of providing mutual benefit and a better life. Therefore, there is no need to seek a divine source for ethical values. Life is not lived on a simple level, as evolutionists claim. People feel pain, joy, hope for the future, and worries about the past. People are concerned not only with the joy and sadness of the person next to them, but also with the joy and sadness of people they have never met. Animals can do conscious and planned good and bad things as they have never seen in their world. This shows that human life is not a continuation of an animal experience. In addition, the fact that people realize their behaviors by learning does not mean that those behaviors do not have an ethical dimension. The reason for that humans have a consciousness which animals do not have. This consciousness has not been obtained as a result of any learning and effort. As a result, ethical value has such a wide scope that it cannot be explained by the concern for mutual benefit and survival. Ethical values are the set of principles that concern all humanity. Unless these principles are associated with the idea of God, a final conclusion cannot be reached.

Keywords: Philosophy of Religion, Ethics. Evolution, Theory, Value, Religion.

GİRİŞ

Varlık sahasına çıktığı günden beri-istisnalar hariç- insanın toplum halinde yaşadığı bilinmektedir. Bu birlikteliğin sağlanabilmesi ve devam edebilmesi için birtakım kurallar gerekmektedir. Toplumun huzur ve refahı için konulan bu kurallara “etik değerler” denilmektedir. Etik değerlerini içeriği kadar onun kaynağının ne olduğu konusu da süregelen bir tartışma konusu olmuştur.

Etik değerler dini ve insani açıdan değerlendirilmiştir. Dini anlayışa göre etik değerlerin kaynağı dindir. İnsani açıdan bakıldığında geleneksel ve modern dönemlerde çok çeşitli anlayışlar dile getirilmiştir. Bu anlayışlar genel itibarıyla bireyin akıl ve duygularının merkezde olduğu, kişinin iç huzuruna dayalı “eudomanizm”,¹ bireyin kendini gerçekleştirmesine yönelik “erdem etiği”,² bencilliğine dayalı olarak “egoizm”,³ hazzına dayalı olarak “hedonizm”,⁴ aldırılmazlığa dayalı olarak “kynizm”,⁵ faydacı merkezli “utilitarianizm”,⁶ şahsi ya da meslek etiğine

¹ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 34.

² Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 60.

³ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 96.

⁴ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 44.

⁵ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 52.

⁶ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 190.

dayalı olarak “deontolojik”,⁷ aynı şartlara sahip olmanın getirmiş olduğu “duygudaşlık”⁸ ve evrim düşüncesine dayalı “evrim etiği”⁹ bu yaklaşımlardan bazılarıdır.

Aristoteles(MÖ 384/322) *Nikomakhos'* ta etik değerlerin kaynağına yönelik olarak akla önemli bir paye vermektedir.¹⁰ Ancak erdemli olmanın tanrısal bir vergi olabileceği yönünde de bir değerlendirme yapmaktadır. Onu bu kanaate sevk eden şey iyi amaç ile ödül arasındaki sıkı ilişkidir. Zira en büyük iyi olan şeyi rastlantıya ve bilinemezliğe bırakmak doğru olmayacaktır. Aristoteles gönüllü yapılan iyilik ile yapısı gereği yapılan iyiliği bir birinden ayırmaktadır. Zira bir siyasetçinin halkına hizmet etmesi bir iyilik olarak addedilemeyeceği gibi bir hayvanın veya bir çocuğun yapmış olduğu bir davranışta erdem olarak değerlendirilemez. Dolayısıyla en yüksek iyinin amaç ve ödülle ilişkilendirilmesi gerekir. Bu gücün Tanrı olması daha muhtemeldir.¹¹

Etik değerlerin kaynağına yönelik olarak aklın otonomluğunu savunan Immanuel Kant(1724/1804) her ne kadar etik duygunun Tanrı olmadan ya da onunla ilişkilendirilmeden açıklanamayacağını ifade ediyor olsa da insan onuruna ve aklına verdiği değerden dolayı erdem ve iyinin tanrısal iradeden bağımsız olarak değerlendirilmesi kanaatindedir. Etik değerlerin insan tarafından bilinmemesinin bir kısır döngüye götüreceğini ifade eden Kant, böylesi bir durumun etik'in ruhuna aykırı olacağını dile getirmektedir.¹²

David Hume(1711/1776) ise etik değerlerin ne Tanrı ile ne de akıl ile ilişkilendirilmemesi gerektiğine inanmaktadır. Ona göre etik değerleri Tanrı ya da akıl ile ilişkilendirmek arasında bir fark yoktur. Zira aklın merkezde olduğu bir anlayış bizi a priori bir bilginin kabulüne götürür. Etik değerler ile alâkalı yapılabilecek en makul değerlendirme deney yoluyla öğrenmedir. Süreç içerisinde iyinin öğrenilmesi ve genel kabul görmesi ile etik değerler ortaya çıkmıştır.¹³

Evrimsel teorisinin yaşamın kaynağına yönelik ortaya koymuş olduğu düşüncelerin bilim çevrelerinde kabul görmesi sonucunda aynı yaklaşımın etik değerler için de söz konusu olabileceği dile getirilmeye başlanmıştır. Bu çalışmada ağırlıklı olarak görüşlerini değerlendireceğimiz Charles Darwin(1809-1882), Richard Dawkins'in etik değerlerin kökeninde de evrim söz konusu olduğunu dolayısıyla

⁷ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 175.

⁸ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 133.

⁹ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 206.

¹⁰ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür (Ankara: Ayraç Yayınları, 1997), 10; Hümevra Özturan, *Ethostan Ahlakı* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 262.

¹¹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 15.

¹² Immanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İoanna Kuçuradi (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1995), 61.

¹³ David Hume, *İnsanın Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Ergün Baylan (Ankara: BilgeSu, 2009), 308.

etik değerlere herhangi bir metafizik yüklemeye yapılmasına gerek olmadığı yaklaşımları irdelenecektir.

Etik değerler “iyi nedir?” sorusu etrafında şekillenmektedir. İyilik yapma düşüncesinin hayvanlarda ne derece olduğu ve insanın yapmış olduğu iyilikle ilişkilendirilip ilişkilendirilemeyeceğinin değerlendirilmesi gerekmektedir. Zira insanî erdem diye nitelendirilen davranışların kökeninde evrim anlayışının olduğu kabul edilirse o zaman etik değerlerin bağlayıcılığın da sorgulanması gerekecektir. Ancak, gerek Darwin’in gerekse Dawkins’in filozof olmadığını bilinmesinde fayda vardır. Zira filozof olmayan insanların etik değerler ile ilgili yapmış olduğu değerlendirmelerin farklı bir zaviyeden değerlendirilmesi gerekmektedir. Diğer yandan etik değerlerin kapsama alanının çok geniş olması, konunun dağılmaması ve çalışmanın sınırlılığından dolayı birçok filozofun görüşlerinin değerlendirilemediğinin bilinmesi faydalı olacaktır.

1. Etik Değerlerin Temellendirilmesi

Etik değerlerin temellendirilmesi konusundaki iki ana yaklaşım vardır. Birincisinde Tanrı esas alınır.¹⁴ Bu yaklaşıma göre etik prensiplerin geniş kitleler tarafından onaylanması ancak beşer üstü bir yönlendirme ile gerçekleşebilir. Zira insanlar daha çok küçük çaplı ve menfaat eksenli düşünürler. Oysaki bu prensiplerin önemli bir kısmı kısıtlayıcı ve kınayıcı olabilmektedir. Bununla birlikte birbirine hiç benzemeyen kültürlerle sahip toplumlarda bile genel geçer ortak etik prensipler kendini göstermektedir. Bu da etik değerlerin Tanrı temelli olduğunu göstermektedir.¹⁵ İkinci yaklaşım ise akıl temellidir. Bu yaklaşıma göre akıl, insan için neyin iyi neyin kötü olduğunu bilecek donatıya sahiptir. Dolayısıyla kişinin etik konularında herhangi bir metafizik yönlendirmeye ihtiyacı yoktur.

Aklın etik değerlerin temeli olması konusunda da iki farklı yaklaşımın olduğunu görmekteyiz. Birincisi: Akıl, Tanrı’nın insana bahşetmiş olduğu en değerli hazinedir. Dolayısıyla Tanrı, akıl vasıtasıyla etik konusunda insana etkide bulunur.¹⁶ İkinci yaklaşım ise Tanrı’nın yönlendirmesini kabul etmeyen anlayıştır. Bu yaklaşıma göre etik konularında Tanrı’nın yönlendirme yapması insan onurunu rencide etmektedir. Zira doğru ya da yanlış olan ne varsa bunlar Tanrı’nın doğruları ve yanlışlarıdır.¹⁷

¹⁴ Cafer Sadık Yaran, *Ahlak ve Etik* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016), 53; Özcan Akdağ, *Tanrı ve Kötülük* (Ankara: Elis Yayınları, 2016), 200.

¹⁵ Fredeich Tennant, *Philosophical Theology* (New York: Cambridge University Press, 1928), 142; Richard Swinburne, *The Existence of God* (Oxford : Clarendon Press, Oxford University Press, 2004), 192.

¹⁶ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: İsam Yayınları, 2012), 172; Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason*, Trans. and Ed. Mary J. Gregor, (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), 59.

¹⁷ Kai Nielsen, *God and the Grounding of Morality* (Ottawa: University of Ottawa Press, 1991), 13.

Birinci yaklaşıma örnek olarak İslam düşünce sisteminin önemli isimlerinden biri olan Maturidi (ö.H.333/M.944) verilebilir. Maturidi'ye göre ise insan aklıyla iyi ya da kötüyü bilebilir. Ancak akıl iyi ve kötünün zaman zaman mahiyetini ve sonuçlarını kestiremeyebilir ve bu eksiklikten dolayı İlahî bir yönlendirmeye ihtiyaç duyar.¹⁸ Yalan söylemek her zaman kötü, doğru söylemek her zaman iyidir ve bu durumu algılamada ve uygulamada sıkıntı yaşanmaz. Böylece ortak bir kanaat oluşur ancak adam öldürme sonucunda uygulanacak ceza ve takınılacak tavır konusunda farklı anlayışların ortaya çıkması kaçınılmazdır. Zira kimi katilin hayat hakkı üzerinden meseleyi değerlendirirken kimileri de maktulün hayat hakkının elinden alınması cihetinden meseleyi değerlendirecektir. Akıl meseleyi dar kapsamlı ve kısa vadeli değerlendirirken, Tanrı daha geniş ve uzun vadeli değerlendirmektedir. Dolayısıyla din dışı yaklaşıma sahip bir akıl öldürme eylemine karşılık katilin öldürülmesinin cinayet olacağını iddia ederken Tanrı bunda hayat olduğunu ifade etmektedir. (Bakara, 2/178)

Yine aynı şekilde Gazâlî "*İhya-i Ulum'id-Din*" de akıl ve heva ile hareket etmenin sonucunu şu şekilde ifade etmektedir:

"Aklın misali, avcı bir süvarinin misaline benzer. Şehveti atı gibidir, gazabı köpeği gibidir. Bu bakımdan ne zaman ki süvari usta, atı talimli, köpeği eğitilmiş ise, böyle bir süvarinin muzaffer olması uygundur. Ne zaman ki süvari haddi zâtında beceriksiz, atı serkeş, köpeği kendi nefsi için avlanır ise, böyle bir süvarinin altında kendisine itaat eden ne koşar atı vardır, ne de işaretiyle avın üzerine göndereceği köpeği vardır demektir. Bu bakımdan böyle bir süvarinin istediği avı yakalaması şöyle dursun, helâk olması kendisinin hâline daha uygun düşer. Süvarinin bilgisizliği, insanın cehaletine misaldir. Hikmetinin azlığına, basiretinin yorulmasına örnektir. Atın serkeşliği, şehvetin galebe çalmasına misaldir. Midenin ve tenâsül uzvunun şehveti ve köpeğin kendi nefsi için avlanması ise, gazabın galebe çalıp istilâ etmesinin misâlidir. Allah Teâlâ'dan lûtfi ilâhîsi ile güzel tevfikini bize refik eylemesini diliyoruz."¹⁹

Gazâlî, akli şehri düzene sokan bir padişah olarak görmektedir. Ancak padişahın yaverleri konumunda olan "şehvet" ve "gazap" duygusunun padişahı yanlış yönlendirmesinin muhtemel olduğunu ifade etmektedir.

Batı dünyasında etik değerlerin Tanrı temelli olduğunu ifade eden isimlerden biri Immanuel Kant'tır. Kant, "*Saf/Arı Usun Eleştirisi*" nde etik değerlerin neden en yüksek usa ihtiyaç olduğunu şu şekilde izah etmektedir:

"Ahlaksal yasanın dayattığı yükümlülük özgürlüğün tikel kullanımında herkes için geçerli kıldığından, başkaları bu yasa ile uyum içinde davranmadıkları zaman bile, ne dünyanın şeylerinin doğası, ne de eylemlerin kendilerinin nedenselliği ve törelilik ile ilişkileri bu eylemlerin sonuçlarının mutluluk ile nasıl ilişkilendirileceğini

¹⁸ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 171.

¹⁹ Gazali, *İhya-i Ulum'id Din*, çev. Ali Arslan (İstanbul: Arslan Yayınları, 1993), III/17.

belirleyemezler ve mutlu olma umudunun kendini mutluluğa yaraşır kılmaya yönelik sürekli çaba ile sözü edilen zorunlu bağlantısı, eğer yalnızca doğa temel alınacak olursa, us tarafından bilinemez; böyle bir şey ancak ahlaksal yasalarla uyum içinde buyuran bir “en yüksek us” aynı zamanda doğanın nedeni olarak da temel alınırca umulabilir.”²⁰

İkinci yaklaşıma örnek olarak Bertrand Russell ve Elie Metchnikoff verilebilir. Russell’a göre insanların zihninde Tanrı diye bir şey olmasaydı iyi ve kötü diye bir değerlendirme olmayacaktı. Burada cevaplanması gereken soru şudur: İyi ile kötü ayrımı Tanrı buyruğu ile mi yoksa Tanrı’dan ayrı mı gerçekleşmektedir? Eğer Tanrı buyruğu ile diye cevap verilirse, o zaman iyi ile kötü arasında Tanrı açısından bir fark yoktur sonucuna varılır. Zira Tanrı, aksine bir beyanda bulunduğu iyi denilen şeyler kötü, kötü denilen şeyler de iyi olacaktır. Tanrı’nın iyiliğinde ısrar edilecek olursa, o zaman Tanrı’nın kötü ile bir işinin olmaması gerekir. Bu durumda da iyi ve kötünün Tanrı’dan ayrı olması kaçınılmaz hale gelmektedir. ²¹

Elie Metchnikoff “*İnsan Tabiatı Üzerine İncelemeler*” adlı kitabında insan ve hayvanın çevreye uyumu ile ilgili olarak şöyle bir tespit yapmaktadır: Hayvan içerisinde yaşamış olduğu çevreye uyum sağlar. Ancak insan yaşamış olduğu çevreyi kendine uydurmaya çalışır. İnsanın bu uyum aşamasında karşılaştığı en önemli sorun “ahensizliktir.” Çünkü insan bir sorunu aşınca başka bir sorunla karşılaşır. İnsanın baş etmek zorunda olduğu en önemli sorunu hastalık, ihtiyarlık ve ölümdür. İnsan bu sorunların üstesinden gelemediği sürece yapmış olduğu davranışlarında bir anlam sorunu yaşamaya devam edecektir. Din insanlığın bu derdine ölümsüzlük fikri ile çare üretmiş olsa da o da yeterli değildir. Hâsılı Metchnikoff, dinin insanlara sağlayamadığı huzur ve mutluluğu bilimin sağlayacağına inanmaktadır.²² Ancak gelişmiş toplumlarda yaşanan intihar vakaları incelendiğinde onun iddialarının insanlığı mutluluğa götürmediği görülmektedir.

Mehmet Aydın’ın da dikkat çektiği üzere Yahudi, Hristiyan ve İslam inancın farklılıklarına rağmen bu dinlere mensup bir kişi için etik değerlerin kaynağının Tanrı olması kaçınılmazdır. Zira Tanrı ile kastedilen varlık “sırf iyi olan” varlıktır.²³ Dolayısıyla Tanrı keyfi olarak şeyleri iyi ve kötü kılmaz.²⁴ Tanrı inancına sahip olan bir kişi için etik değerler “olgu”dan öte “değer” ifade ederler. Bir eylem yapması gerektiğinde şöyle düşünür:

Tanrı X davranışının yapılmasını emrediyorsa o iyidir.

Çünkü Tanrı’nın her şeyi iyidir.

O halde X davranışı iyidir ve onu yapmalıyım.

²⁰ Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: Idea Yay, 2008), 369.

²¹ Russell, *Why I Am Not a Christian*, 9.

²² Hilmi Ziya Ülken, *Ahlâk* (İstanbul: Ülken Yayınları, 2001), 126.

²³ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi* (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2007), 297.

²⁴ M. Sait Reçber, “Tanrı ve Ahlaki Doğruların Zorunluluğu”, *AÜİFD XLIV/1* (2003), 154.

Aksi takdirde şöyle bir durum ortaya çıkması kaçınılmazdır: Tanrı X davranışını yapmamı istiyor. Ama ben o davranışın iyi olup olmadığını test etmeliyim. Eğer iyi olduğuna karar verirsem o davranışı gerçekleştirebilirim. Bu durum bir ateistin gözüyle bir objektiflik olarak görülebilir ancak inanan bir insanın gözüyle bakıldığında bu Tanrı'nın bir tür değersizleştirilmesidir.²⁵ Burada teistik yaklaşıma şöyle bir eleştirinin gelmesi muhtemeldir: Anlaşılan şey ile Tanrı'nın kastettiği şeyin aynı olduğunun ölçütü nasıl belirlenecektir? İnanç sistemlerinin genel geçer anlayışları olmakla beraber her bir bireyin inanç dünyasının şekillenmesinde kendi düşünce ve kanaatlerinin belirleyici unsur olduğu unutulmamalıdır.

Nihaî olarak iyinin bilinmesi konusunda Gazâlî'nin aklın pozisyonunu belirleme açısından yapmış olduğu "padişah" benzetmesi konunun anlaşılması açısından güzel bir örnek teşkil etmektedir. Zira padişah belirleyici bir güçtür. Ancak onunda desteğe ihtiyacı vardır. O destek te teist bir iradedir.

2.Evrin Etiği

Etik değer nedir?²⁶ Herkes tarafından kabul edilen bir etik değer mümkün müdür? Etik değerlerin kaynağına yönelik yapılan çeşitli değerlendirmeler ortak bir kanaat oluşturmayı zorlaştırmaktadır. Kişilerin inanç ve yaşam tarzları hayata bakış tarzlarını şekillendirmektedir. Dolayısıyla bu farklılık beraberinde çeşitli etik anlayışlarını getirmektedir. Evrim teorisini savunan çevrelerin dile getirmiş olduğu en güçlü iddia bu çeşitliliğin nedeni etik değerlerin Tanrı merkezli olmadığı aksine insan merkezli ve yerel ve kültürel değerlerden oluştuğudur.

Peki değerler nasıl oluşmuştur? Evrim teorisyenlerine göre antropolojik çalışmalar dikkatle incelendiğinde görülecektir ki toplumların etik değerleri zaman içerisinde değişime uğramaktadır. Yani etik değerler evrilerek nihai noktaya doğru ilerlemektedir. Darwin, Dawkins ve onlar gibi düşünönlere göre bugün etik değer olarak kabul edilen birçok husus gelişmemiş ve yalın haliyle hayvanlarda da görölmektedir. İnsani erdem ve fazilet olarak sunulan birçok değer hayvanlara aittir. Dolayısıyla bu davranışlara ilahî bir anlam yüklemeye gerek yoktur.²⁷ Darwin'e göre insanın sosyal bir hayvan(canlı) oluşu onun yalnızlığı sevmemesi ve çoğu zaman sevdiklerinin mutluluğunun kendi mutluluğuna tercih etmesinden anlaşılmaktadır. İlkel insanlardan beri insana verilen en ağır cezanın yalnızlık hapsi olduğu düşünöldüğünde insan için sosyallığın ne denli önemli olduğu anlaşılmaktadır.²⁸

Sosyallik, birbirine yardım etmeyi gerektirir. Atlar birbirini kaşır, inekler birbirini yalar ve maymunlar karşılıklı olarak birbirlerinin parazitlerini temizlerler.

²⁵ Aydın, *Din Felsefesi*, 301.

²⁶ Donald M. Borchert (ed.), *Encyclopedia of Philosophy* (Detroit: Thomson Gale/MacmillanReference USA, 2006), 394.

²⁷ Richard Dawkins, *The God Delusion* (London: Bantam Press, 2006), 276.

²⁸ Charles Darwin, *İnsanın Türeyişi*, çev. Orhan Tuncay (İstanbul: Gün Yayıncılık, 2002), 110.

Kurtlar ve diğer sürü hayvanları birlikte avlanır; avlarını bölüşürler.²⁹ Hayvanlar sadece beslenme ve temizlik konusunda birbirlerine yardım etmezler; aynı zamanda üzüntülerini de paylaşırlar. Köpekler, sahibine vuran kişiye saldırarak vefa ve kahramanlık örneği sergilemektedir. Pelikanlar ve kargalar kör arkadaşlarını beslemektedir.³⁰ Çoban köpeği koyunları güderek sahiplenme duygusunu, hareketli olan bir kuş günlerce kuluçkada kalarak fedakârlık örneği sergilemektedir.³¹ Bu örnekler, hayvanların insanın sahip olduğu duyguları basit düzeyde de olsa yaşadıklarını göstermektedir.

Darwin'in hayvanlar âleminde vermiş olduğu yardımlaşma örnekleri bilinen ve gözlemlenen bir gerçektir. Ancak, onun vermiş olduğu örneklerde sadece pelikan ve kargaların kör arkadaşları için yapmış olduğu eylemler iyilik ve yardım olarak değerlendirilebilir. Onun dışındakiler karşılıklı bir ihtiyaç gidermekten öteye geçmez.

Etik denince akla değer ve iyilik yapmak gelmektedir. İyilik yapmak nedir? Bir davranış kime yapılırsa iyilik olur? İyilik yapmaktaki maksat nedir? İyiliğin bir sınırı olmalı mıdır? Karşılık beklenerek davranışlar iyilik midir?

Dawkins'e göre ise bu tür sorular sormak insan onurunu rencide etmektedir.³² Ona göre teistlerin, yaptığı hiç etik değildir. Bu olsa olsa yağcılık, dalkavukluk yapmak ve sizi izlediğini iddia ettiğiniz kameralara şirin görünmek için rol yapmaktan başka bir şey değildir. Eğer sadece cezalandırılmaktan korktuğunuz ve ödüllendirilmeyi umduğunuz için iyilik yapıyorsanız, siz gerçekten zavallısınız demektir. Eğer, Tanrı olmadığında hırsızlık, cinayet ve benzeri suçları yapabileceğinizi söylüyorsanız o zaman etik değerlerden yoksun olduğunuzu ifşa etmiş oluyorsunuz. Yok, eğer Tanrı böyle şeyleri yasak etmese dahi biz bu davranışları yapmayız diyorsanız, o zaman etik değerler için Tanrı'ya ihtiyacın olmadığını itiraf etmiş olursunuz.³³

Dawkins'in Tanrı eksenli etik değerlere yapmış olduğu ikinci bir eleştiri ise eğer bir insan Tanrı'ya inanıyorsa o zaman onun için etik değerlerin bir standardı yok demektir. Çünkü neyin iyi neyin kötü olduğuna o karar veremez. Kutsal kitapta yer almayan bir konuda neye göre karar verecektir. Kendi inancına göre birilerinin ölmesini isteyebilir. Ancak aynı zamanda karşı taraftaki düşmanınız da kendi inanç perspektifinden onun ölmesini istiyor olacaktır. Bir insanın ölümüne üzülme yerine sevinme nasıl izah edilecektir?³⁴ İnsan, tanıdığı biri için yapmış olduğu iyiliğe bir gerekçe bulabilir. Tanımadığı bir insana neden iyilik yapmanın ne tür bir gerekçesi olabilir? Evrimciler hayvanların yaşamış oldukları bu özgeciliği şu şekilde değerlendirmektedir: Özgeciliğin farklı türden örneklerini hayvanların hayatlarında görmek mümkündür. Bu bazen bir yiyecek ve içecek paylaşımı bazen de hayatı

²⁹ Darwin, *İnsanın Türeyişi*, 101.

³⁰ Darwin, *İnsanın Türeyişi*, 103.

³¹ Darwin, *İnsanın Türeyişi*, 105.

³² Dawkins, *The God Delusion*, 226.

³³ Dawkins, *The God Delusion*, 226.

³⁴ Dawkins, *The God Delusion*, 231.

korumaya yönelik olarak kendinin göstermektedir. Bu noktadan hareketle evrimcilere göre özgecilik insana has bir durum olmadığını ifade etmektedirler.

2.1. Hayvanlar Dünyasındaki Özgecilik

Hayvanlar dünyasına bakıldığında özgeciliğin birtakım örneklerini görmek mümkündür. Bu özgecilik bazen ait olduğu sürüyü yaklaşan tehlikeden kurtarmak için yapılan bir uyarı şeklindedir. Çoğu zaman bu uyarıyı yapan üye kendisinin tehlikeyle karşı karşıya kalmasına sebebiyet verebilir. Afrika yaban köpeklerinin yavrularını korumak için hayatlarını tehlikeye atarak çitalara saldırması, babunların yavrularını yırtıcı kuşlardan korumak için garip danslar yaparak onların dikkatlerini yavruların bulunduğu yuvadan uzaklaştırma çabası, koruma içgüdüsünün bir yansımasıdır. Özgecilik davranışı bazen yaralanan bir üyenin yardımına koşma şeklinde olabilir. Yaralanan bir yunusun yüzme kalitesi düşer ve su yüzeyinde kalmakta güçlük çekebilir. Onun için diğer üyeler yaralı yunusun altına girerek onun su yüzeyinde nefes almasını ve rahat yüzmesini sağlarlar. Aynı şekilde ayakta durmakta zorlanan file gurubun diğer üyeleri onun ayakta kalabilmesi için sağından ve solundan destek verirler. Son olarak elde edilen yiyeceğin gurubun diğer üyeleri ile paylaşılması şeklinde kendini göstermektedir. Kurtlar ve şempanzeler elde etmiş olduğu yiyeceklerini pay ederek varlıklarını devam ettirmektedirler.³⁵

Peki! Hayvanları bu yardımlaşmaya iten güç nedir? Bu yardımlaşma kendisini ne şekillerde göstermektedir?³⁶Bu yardımlaşmanın iki şekilde olduğu görülmektedir. Birincisi, ait olduğu gurubu koruma içgüdüsüdür. İkincisi ise karşılıklı olarak kendini koruma içgüdüsünden kaynaklanmaktadır. Koruma içgüdüsü ile yapılan bir davranış iyilik ve yardım olarak değerlendirilmesi eleştiriye açık bir durumdur. Dawkins, “*Gen Bencildir*” adlı eserinde bir taraftan genlerin tek bir amacının olduğunu ifade etmesi diğer taraftan iyiliğin kaynağının hayvanlar olduğunu iddia etmesi kendisi adına bir çelişki meydana getirmektedir.

2.2. Akraba Özgeciliği

Hayvanlar arasındaki bu özgecilik bazı türlerde gözlemlenmektedir. Özellikle geniş aileli ve sürü halinde yaşayan türlerde kendisini göstermektedir. Ailenin büyükleri küçükleri koruma altına almaktadır. Avlanma kabiliyeti olanlar ava giderken bu kabiliyetten yoksun düşenler ve ailenin küçük fertlerini koruma görevini üstlenirler. Ayrıca tehlikeli bölgelerde otlarıırken ya da su içerken bazı üyeler gurubun arka tarafını gözetleme görevini üstlenirler.

Ayrıca dikkate değer bir husus da hiçbir türün kendi türünü yok etme çabası içerisinde olmamasıdır. Sürünün içerisinde hâkimiyet kavgası veren üyeler hâkimiyet sağladığı rakibini öldürmez; yenilen üye ise yenildiği andan itibaren hâkimiyet

³⁵ Peter Singer, *The Expanding Circle*,(Oxford: Princeton University Press, 2011), 6.

³⁶ Tuğba Torun, *Evrimsel Ahlak Felsefesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE, Doktora, 2013), 167.

kavgasını bırakır, gurubun sıradan bir üyesi olarak yaşamaya devam eder.³⁷ Darwin'e göre bu durum daha iyi olanın hayatta kalma ve gurubunu daha iyi bir noktaya taşıma duygusundan başka bir şey değildir.

Dawkins, "*Gen Bencildir*" adlı eserinde genlerin doğasında bencilliğin olduğunu ve bu bencilliğin en önemli yansımasının ise hayatta kalabilmek için her türlü mücadeleyi verdiğini ifade etmektedir. Bu kendini koruma içgüdüğü bir taraftan yok etme şeklinde, diğer taraftan devamlılığını sağlamak şeklindedir. Dawkins'e göre evrendeki her şey hayatta kalabilme mücadelesi verir. Dere kenarındaki bir kaya parçası bile bulunduğu yerde kalabilme mücadelesi verir ancak, o, varlığını devam ettirebilme kabiliyetinden yoksundur. DNA'lar ise varlıklarını devam ettirebilme imkânına sahiptir. DNA'lar arasındaki mücadele o kadar yoğundur ki doğacak yavrunun hangi DNA'da şekilleneceğinden hangi cinsiyete ait olacağına kadar birçok husus bu mücadelenin sonucunda belli olmaktadır.³⁸

Bir yavrunun dünyaya getirilmesi anne baba açısından bir yükür. Fedakârlık yapmayı ve zahmete katlanmayı gerektirir. Ancak kişinin genlerinin devam edebilme arzusu yavrunun, anneye hamilelik sürecinde ve doğum sonrasında ebeveynine vereceği zahmete galip gelmektedir. Meydana gelen her bir yavru da anne ve babanın genlerinin %50'si bulunmaktadır. Dolayısıyla fert %50 anneden %50 babadan oluşmaktadır. Aynı zamanda akrabalık duygusu fedakârlığın temelini oluşturmaktadır. Fert en üst düzey yakınlığı anne ve babasına, daha sonra kardeşlerine karşı hisseder. Bu yakınlık teyze, hala, dayı ve amca ile genişler. Ancak onların çocuklarıyla beraber bu yakınlık gevşemeye başlar. Akranın bir ferdine yapılan iyilik gurubun tamamına yapılmış bir iyiliktir. Zebraların kendilerine saldıran yırtıcı hayvanlara hep birlikte karşı koymaları onların bu akrabalık duygularından kaynaklanırken antilopların böyle bir tavır sergilememeleri onların bu duygudan yoksun olmalarından kaynaklanmaktadır.³⁹

Stephen Jay Gould(1941-2002) "*Darwin ve Sonrası*" adlı eserinde dört kardeş analogisi/temsil yapmaktadır. Analogiye/temsile göre: Üç kardeşinizle birlikte kaldırımda yürüdüğünüzü ve bir canavarın hızlı bir şekilde size doğru geldiğini farz edin. Kardeşler kendi aralarında konuştukları için onu fark etmiyorlar. Şimdi senin iki seçeneğin var ya bir köşeye saklanarak canavarın kardeşlerini parçalamasını seyredeceksin ya da çığlık atarak canavarın dikkatini kendi üzerine çekerek kardeşlerinin kurtulmasını sağlayacak, kendini ölümün kucağına atacaksın. Darwinci yaklaşıma göre bu durumda zarar kaçınılmaz. Kişi kendini kurtarmayı tercih ederse o zaman gurup adına (üç kişi öleceği için) %75 kayıp vermiş olacak, yok eğer kendinin

³⁷ Singer, *The Expanding Circle*, 11.

³⁸ Richard Dawkins, *The Selfish Gene* (Oxford ; New York: Oxford University Press, 2006), 67.

³⁹ Singer, *The Expanding Circle*, 15; Dawkins, *The Selfish Gene*, 91.

feda ederse o zaman %25 kayıp vermiş olacak. Dolayısıyla kişinin grubu adına kendini feda etmesi daha yararlı bir eylem olacaktır.⁴⁰

Kan bağı önemli bir yakınlık sebebidir. Ancak bu yakınlık sürü halinde yaşayan hayvanlarda görülmektedir. Tekil olarak yaşayan türlerde bu durum gözlemlenmemektedir. Ayrıca yumurtlama yoluyla üreyen türlerde bu akrabalık ilişkisi çok daha kısa sürmektedir. Vahşi hayatta otçul hayvanların zayıflıklarını giderme, etçil hayvanların daha iyi avlanma düşüncesinden hareketle oluşturmuş oldukları koloniler akrabalık olarak değerlendirilemez. Akıllı varlık olan insan herhangi bir iletişimin olmadığı bir akrabasına yakınlık hissetmez iken geniş koloniler halinde yaşayan zebraaların akrabalık duygusuyla hareket etiklerini düşünmek fazla iyimserlik olmanın ötesine gitmeyecektir.

2.3. Karşılıklı Özgecilik (Sen Benim Sırtımı Kaşı Ben de Seninkini)

Karşılıklı özgecilik, grup halinde yaşayan bireylerin hep birlikte iyilik duygusunu yaşamasına dayalı bir anlayıştır. İyilik yapan kimseye farklı bir zamanda ve ihtiyaç duyulan anda iyilik yapılmasının nedeni daha önce yapılan iyiliğe karşılık verme refleksi ya da ihtiyaç duyulacak anda yardıma gelme duygusunun yansımalarıdır. Bu durum çoğu zaman tanınmayan kişilere yapılan yardımdır. Çünkü herkes yardım etme duygusuyla yaşarsa o zaman o toplumun bütün fertleri ihtiyaç duyduğunda yardımına koşacak birilerinin olacağını düşünür. Bu düşüncede kişiyi yardım etme düşüncesine yönlendirir.

Evrimselcilere göre bu duygu hayvanlar dünyasında yoğun olarak yaşanmaktadır. Çünkü bu anlayışla hareket edildiğinde verdiğinden daha fazlasını alman mümkündür. Bir sırtlan sürüsünün elde edeceği yiyecek tek bir sırtlanın elde edeceği yiyecekte çok daha fazladır. Devâsa örümcek ağlarının tek bir örümcek tarafından örülmesi mümkün değildir. Balıklar birlikte yüzdüklerinde öndekinin oluşturduğu türbülansın yararlanarak daha az enerji sarf etmesi, yine uzun mesafeli uçan kuşların V şekli oluşturarak arkadakilerin daha az yorulması ve önde yorulanın arkadaki ile yer değiştirmesi karşılıklı özgeciliğin örneklerindedir.⁴¹

Dawkins'e göre bu yaklaşım insanların ticaretlerinin temelini oluşturmaktadır. Avcının mızrağı, demircinin (et alabilmek için) paraya ihtiyacı vardır. Arının nektara, çiçeklerin polen yaymaya ihtiyaçları vardır. Arı nektar yapamaz, çiçek polen yayamaz. Dolayısıyla çiçekler belli bir nektar karşılığında arılara polenlerinin taşırlar. Böylelikle karşılıklı menfaat gerçekleşmiş olur. Bal avcısı olan kuşlar kovanların yerini bulabilirler; ancak kovanların içerisine giremezler. Bal porsukları da kovanları açma imkânına sahiptir. Böylelikle her iki taraf da birbirinden faydalanmış olur.⁴²

⁴⁰ Stephen Jay Gould, *Darwin ve Sonrası: Doğa Tarihi Üzerine Düşünceler*, çev. Ceyhan Temürcü (İstanbul: Say Yayınları, 2013), 322.

⁴¹ Dawkins, *The Selfish Gene*, 166.

⁴² Dawkins, *The Selfish Gene*, 216.

Dawkins, dindar insanları Tanrı'ya karşı riyakârlık ve dalkavuklukla itham etmektedir. Dindar insanlar bir davranışı iyi olduğu için değil Tanrı'dan mükâfat alma düşüncesiyle yaptıklarını eleştirmektedir. Ancak kendisi karşılıklı sırt kaşımının bir menfaat olma gerçeğini göz ardı etmektedir. Sırtını kaşındığı birey sırtını kaşındığı kişinin kendi sırtını kaşımadığı takdirde yine onun sırtını kaşımaya devam etmeyecektir. Dawkins'in iddiasının doğru olabilmesi için her iyilik yapılanın iyilik yapması ve aynı zamanda kimseye kötülük yapmaması gerekir. Ayrıca yaptığı iyiliklerin karşılığını alamayan insanları iyilik yapmaya devam ettirmek için bir isteklendirme kaybı oluşacaktır. Dolayısıyla böyle bir davranışın hem herkes tarafından benimsenmesi ve uygulanması zor hem de hem de bunu etik bir davranış olarak değerlendirilmesi sorunludur.

2.4. Grup Özgeciliği

Grup özgeciliği kazanılması ve sürdürülmesi en zor iyilik yapma şeklidir. Zira çoğu zaman iyilik yaptığımız ferdin size iyilik yapma şansı olmayabilir. Ya da iyiliğe ihtiyaç duyduğunuzda bir başkası size iyilik etmeyebilir. Dolayısı ile sizin yapmış olduğunuz iyiliğin karşılığını göremeyebilirsiniz.

Maymunlar dünyasında sıkça görülen parazitli fertlerin parazitlerinin grup tarafından temizlenmesi buna verilebilecek bir örnektir. Ancak daha önce parazitleri temizlenmiş olan maymunun ihtiyaç duyan başka bir maymuna yardım etmeyebilir. Bu anlayışın yaygınlaşması iyilik etme duygusunu zaafa uğratabilir.⁴³

Aynı şekilde boğulma tehlikesi geçiren bir kişiye yardım edilmesi gerekir. Siz yardım etmediğinizde boğulma tehlikesi %95 iken yardım ettiğinizde bu oran %50 olarak eşitlenebilir. Yani bu durumda tanıdığınız ya da hiç tanımadığınız bir insanı kurtarmaya çalışırken sizin de boğulma ihtimaliz %50 oranındadır. Şimdi bu durumda ben bunu kurtarırsam o da beni kurtarır ya da kurtarır mı türünden şeyleri düşünecek vaktiniz yoktur. Ya kendinizi düşünecek kurtarma eylemine girişmeyeceksiniz ya da her türlü riski göze alarak kurtarma eylemine girişeceksiniz.

44

İnsan davranışlarını (iyilikleri) genel itibariyle iki grupta toplayabiliriz. 1. Kişinin kendi yakın çevresine herhangi bir karşılık beklemeden yaptığı iyiliklerdir. Kişinin evlatlarına yaptığı iyilik bu nevidendir. 2. Çoğu zaman muhatabı belli olmayan iyiliklerdir. Yol kenarına yaptırılan bir çeşme bu neviden bir iyiliktir. Aristoteles, iyiliği şu şekilde tanımlamaktadır:

“İyi nedir? Acaba öteki şeylerin onun uğruna yapıldığı şey mi? Bu da tıpta sağlık, askerlikte utku, mimarlıkta ev, her birinde de bir başka şeydir, her eylem ve tercihte ise amaçtır; çünkü herkes öteki şeyleri onun için yapıyor. O halde bütün yapılanların bir amacı varsa, bu, yapılan iyi olur; amaçları daha çoksa, iyi bunlar olur. Böylece temellendirme döndü dolaştı aynı yere vardı; bu noktayı daha açık hale getirmeye

⁴³ Singer, *The Expanding Circle*, 19.

⁴⁴ Dawkins, *The Selfish Gene*, 89.

çalışalım: Amaçlar çok görüldüğünden, bunlardan da bazılarını bir başka şeyden ötürü tercih ettiğimizden — örneğin zenginliği, flütleri ve genellikle araçları, bunların hepsinin kendileri amaç olmadığı açık; oysa en iyi, kendisi amaç olan bir şey olarak görünüyor. Demek ki kendisi amaç olan yalnızca bir tek şey varsa, aradığımız bu olur, daha çok şey varsa, bunların arasında en çok kendisi amaç olanı. Kendisi için aranan, başka bir şey için arandanan; hiçbir zaman bir başka şey için tercih edilmeyen de, hem kendileri için hem de onun için tercih edilenlerden daha amaçtır diyoruz; hiçbir zaman bir başka şey için tercih edilmeyip, hep kendisi için tercih edilene ise sadece kendisi amaçtır diyoruz”⁴⁵

Aristoteles, iyilik kavramı ile amaç ve tercih edebilmeyi birlikte ele almaktadır. Zira salt iyilik kastiyle ve özgür bir iradeyle yapılmayan bir davranışı iyilik olarak değerlendirmemektedir.

Farabî ise insanda bulunan erdem yani iyilik etme duygusunun bir kısmının öğrenilme yoluyla gerçekleştiğini bir kısmının da doğuştan getirildiğini ifade etmektedir:

“ Tabii erdemin ne tarz bir nesne olduğunu incelenmelidir. Bu iradi erdemle aynı mıdır yoksa değil midir veya akılsız hayvanlarda bulunan niteliğin durumlarına benzer bir şekilde olduğunu mu söyleyecektir? Meselâ, aslanda yiğitliğin bulunması, tilkinin kurnazlığı, kurdun hileciliği, saksaganın hırsızlığı ve saire gibi havanlarda huylar bulunur. Çünkü her insanın doğuştan temayül edecek ruhunun öyle bir kuvveti vardır ki her hangi bir erdemi veya her hangi bir huyu elde etmeğe doğru hareket etmesi kendisine onun zıddı olanı yapmaktan, daha kolay gelmesi mümkündür. Gerçekten başka bir şeyi yapma zorunda kalmamak şartıyla, insan önce kendisine hareket etmesi daha kolay olan yönde hareket eder, mesela insan, eğer tehlikelere karşı geri çekilmekten çok, direnmek, onlara karşı koymağa doğuştan mütemayil ise bunun iradi bir alışkanlık olabilmesi için yeter sayı da tekrarlanması gerekir. Daha önce, o, buna benzer tabii bir melekeye sahiptir. Eğer her cüzi düşünme erdemleri ile beraber bulunan cüzi ahlakî erdemler de böyle ise, en yüksek düşünme erdemleri ile beraber bulunan en yüksek ahlaki erdemlerdeki durumun da böyle olması gerekir. Bu böyle ise, tabiaten en üstün düşünme kuvvetiyle beraber bulunan en yüksek erdemine benzer bir erdeme doğuştan temayüllü bazı insanların bulunması gerekir. Sonra diğer mertebeler buna göredir. Öyleyse rastgele her insan sanata, ahlaki erdeme ve düşünme erdemine büyük kuvvetle sahip olamayacaktır.”⁴⁶

Farabî'nin bu yaklaşımından çıkarılabilecek sonuç ta yine insanın sahip olduğu davranışların bir kısmının öğrenilme yoluyla bir kısmının da doğuştan getirildiği şeklindedir.

George Gaylord Simpson(1902-1984)'a göre kelimenin tam anlamıyla etik olan tek canlı organizma insandır. Hayvanlar dünyasında etik olarak kabul edilebilecek

⁴⁵ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 9.

⁴⁶ Farabî, *Farabî'nin Üç Eseri/Tahsilu's Sa'ade*, çev. Hüseyin Atay (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974), 36.

anamlı bir davranış bulunmamaktadır. Simpson'a göre bir davranışın etik olarak tanımlanabilmesi için şu şartları taşıması gerekir:

“1. Alternatif davranış biçimlerini sergileyebilme imkânı olması gerekir. 2. Kişinin bu alternatifleri etik açıdan değerlendirebilme yeteneğinin olması gerekir. 3. Kişinin etik olarak iyi olduğunu düşündüğü şeyi seçmekte özgür olması. Dolayısı etik davranış, tamamen kişinin davranışlarının sonuçlarını önceden görebilme yeteneğine ve sonuçlarının sorumluluğunu bireysel olarak kabul etme isteğine dayanır.”⁴⁷

T. H. Huxley(1825-1895)'e göre doğal seçim bireyselliği ve bencilliği öne çıkarır. Bireyi kesinlikle özgeci yapmaz. En iyinin hayatta kaldığı bir ortamda bireyler birbirlerine yardım etmez. Grup adına yapılan yardımlaşma da aslında yine bireyin kendi menfaatini düşünmesinden başka bir şey değildir.⁴⁸

Şimdi sorulması gerek soru şudur: İyilik etme ya da yardımlaşma bir davranışın etik hüviyet kazabilmesi için yeterli midir? Yani ne niyetle yapılırsa yapılsın görünürde iyilik olarak görünen her davranış “etik” midir? Hayvanların hayatta kalabilme ve varlıklarını sürdürebilme adına yapmış oldukları davranışlar “etik” olarak değerlendirilebilir mi ya da insanların etik diye değerlendirdiği davranışların temelini oluşturabilir mi? Yaşam kaygısıyla yapılan bir davranış etik olarak değerlendirilebilir mi?

Etik davranış, sadece iyi bir davranışı yapıp yapmama arasında yapılan bir tercih değildir bilakis o, iyi ve kötü davranışı sergileyebilme imkânına sahip olmakla beraber kötülükten uzak durup iyiyi tercih edebilme halidir. Evrimciler açısından cevaplanması en zor noktalardan biri budur. Zira hayvanların kötülük yapabilecek iken ondan vazgeçtiğini gösteren bir örnek rastlanılmamaktadır. İyilik ya da kötülük çoğu zaman istenilerek ve kastedilerek yapılan bir davranıştır. Bir hayvan için iyiliği ya da kötülüğü tasarlamak söz konusu değildir. Buraya kadar hayvanlar dünyasından verilen örneklerin tamamı onların yaşamlarını devam ettirebilme adına yaptıkları faaliyetlerdir; daha erdemli olma adına yapılmış davranışlar değildir.

3. Evrim Etik'in Nedenini Açıklayabilir Mi?

Darwin'e kadar etik değerlerin kaynağı nedir sorusuna verilen cevap ağırlıklı olarak Tanrı idi. Aristoteles, Spinoza ve Kant gibi önemli filozoflara göre insan doğasına en uygun durum ahlaklı olmaktır. Bu da ancak Tanrısal bir kaynaktan gelen mesajla gerçekleşir.⁴⁹ Ancak Darwin, etik değerlerin kaynağının Tanrı olmadığını, etik diye nitelendirilen değerlerin hayvanlar dünyasında yaygın olarak bulunduğunu ve evrim geçiren insanlığın etik değerler konusunda da zaman içerisinde çevrenin ve şartların olgunlaştırması ile bugünkü halini aldığını iddia etti. Etik değerlerin türemiş

⁴⁷ George Gaylord Simpson, “Biology and Ethics”, *Biology and Man*, ed. George Gaylord Simpson, (New York: Harcourt, Brace and World, 1969), 130.

⁴⁸ Thomas Henry Huxley, *Evolution and Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 32.

⁴⁹ Ernst Mayr, *This Is Biology: The Science of the Living World* (Cambridge, Mass: Belknap Press of Harvard Univ. Press, 1998), 248.

olduğunu savunan evrimci görüş düşüncesini doğal seçim ve genin bencilliği üzerine oturttuğu düşüncesinin yetersizliğini fark edince yeni bir ilke ortaya koydu. Bu ilke "Büyük mutluluk ilkesidir." Bu ilke içgüdüsel olarak yoktur; yaşanılarak öğrenilen bir ilkedir.⁵⁰

İnsanlar, hayatlarını tehlikeye attıklarında insanlığın mutluluk ve refahına katkıda buldukları için mutlu olurlar. Bu psikoloji toplumun bütün fertlerine yerleştiğinde bireyin yapmış olduğu iyilik toplumun genel yapısına sirayet edecek ve yeni bir mutluluk olarak bireyin kendisine dönecektir.⁵¹ Bireyin oluşturmuş olduğu bu sosyal içgüdü yardım etmenin vermiş olduğu haz ile daha geniş çevreye yayılacaktır. Nihayetinde zararlı düşünce ve inançlardan arınarak tüm insanlık ailesine sempati besler hale gelecektir.⁵² Aynı grup içerisinde tüm bireyler aynı davranışı sergilemeyebilir. Ancak dikkatle incelendiğinde görülecektir ki, kişilerin mantık gücü ve ileri görüşlülüğü arttıkça aynı seviyeye gelmektedirler. Geride kalanlar öndekilerin toplum tarafından taltif edildiklerini gördükçe onlarda da o noktaya gelme meyli uyanacaktır. Böylelikle davranışlar kalıtsal gelecektir.⁵³ Bir şeyin devamlılığını sağlaması, onun ortaya çıkması kadar önemlidir. Darwin'in evrim teorisinin bir ayağını değişim ve dönüşüm oluştururken diğer ayağını da doğal seçim prensibi oluşturmaktadır. Doğal seçim prensibi bir yandan iyi olanı hayatta tutarken diğer taraftan iyi olanın öğrenildiği ve sonraki kuşaklara aktarıldığı bir tecrübe olmaktadır.

Darwin ve takipçileri etik değerleri hayvanlar dünyasında gözlemledikleri yardımlaşma örnekleri üzerinden temellendirme yoluna gitmişleridir. Ancak etik değerler sadece iyilik ve yardımlaşma üzerine tanımlanabilir. Bu değerlerin bir de negatif yönleri vardır. Kötülük etmek, acı çektirmek, bilerek ve tasarlayarak yaşama son vermek gibi durumlar göz ardı edilmektedir. Hayvanların yapmış oldukları şey birey ya da grup halinde yaşama tutunabilme çabasıdır. İnsan açısından bakıldığında etik değerler daha bilinçli ve planlı olmayı gerektirir.

İyilik yapmak ve yardımlaşmanın kaynağının hayvanlar olduğunu varsayalım. Hayvanlar dünyasında avlanmanın dışında bir başka canlıya hele kendi hemcinsine zarar vermeme hali ortada iken insanoğlunun bu acımasızlığı ve hemcinsine bu kadar zarar vermesi ne ile izah edilebilir? Bu durumun hayvanlar dünyasında karşılığı yok iken insanlar dünyasında nasıl ortaya çıktığı izah gerektiren bir durumdur. Zira etik değerlerin temelinde bir evrilme söz konusu ise insanda planlı bir şekilde iyilik ve kötülük etme duygusunun olmaması gerekir. Çünkü bu duygunun ibtidai düzeyde dahi olsa hayvanlarda örneği görülmemektedir. Bu durum da göstermektedir ki insan davranışlarını hayvan davranışları üzerinde değerlendirmek doğru olmayacaktır. Ayrıca günümüzde bir yığın karmaşık sorunla karşı karşıyayız. Doğum kontrolü, kürtaj gibi konular evrim teorisini savunanların iddiaları doğrultusunda

⁵⁰ Darwin, *İnsanın Türeyişi*, 123.

⁵¹ Darwin, *İnsanın Türeyişi*, 124.

⁵² Darwin, *İnsanın Türeyişi*, 129.

⁵³ Darwin, *İnsanın Türeyişi*, 187-190.

gerçekleşmemektedir. Örneğin yaşama tutunmaya çalışan bir cenin harici nedenlerle yaşam şansını kaybetmektedir. Yine aynı şekilde bir kız bir erkek ikiz cenin olduğunu varsayalım. Bu ceninlerden birinin yok edilmek gerektiğinde o ceninlerden iyi olan değil ebeveynin olmasını istediği cenin yaşama tutunabilecektir. Bu örnekler üzerinden hareket edildiğinde evrim teorisinin etik değerlerin nedenini açıklama konusunda yetersiz kaldığı görülecektir.

4. Birey Etik Değerleri Nasıl Kazanır?

Genetik biliminin ortaya çıkışı ve her geçen gün popülaritesini artırmasıyla beraber “Etik değerlerin doğuştan mı getirildiği yoksa sonradan mı kazanıldığı” konusu her zamankinden daha fazla tartışılmaya başlanmıştır. John Locke’un dile getirmiş olduğu yaklaşıma göre insan zihni boş bir levha (tabular rasa) olarak dünyaya gelmektedir.⁵⁴ Dolayısıyla bu yaklaşıma göre insan sahip olduğu bütün değerleri öğrenme yoluyla elde eder. David Hume’a göre etik değerler tamamen akıl tarafından yapılan davranışın iyi olarak algılanması ve toplum tarafından beğenilme dürtüsüyle ortaya çıkmış değerlerdir.⁵⁵

Richard Dawkins, küçük yaşta çocuklara birtakım davranışların Tanrı tarafından iyi ya da kötü diye tanıtılmasının yanlış bir davranış olduğunu ifade etmektedir.⁵⁶ Dindar insanların bir davranışın iyi mi kötü mü diye düşünmelerine gerek yoktur. Tanrı onun adına kara vermiştir. Ona da o eylemi yapmak ya da yapmamak düşer. Dindar insanlar çoğu zaman içsel sezgilerine aykırı hareket ederler. Bu da onları ikircikli hale getirir.⁵⁷ Dawkins’e göre çocukların dinî bir gelenek içerisinde büyümeleri onlar açısından büyük bir talihsizliktir. Aktarılan şeyler doğru ise bir sorun yoktur, eğer yanlış ve etik dışı ise bu çocuklar bugün öğrendiklerini yarın kendi çocuklarına aktaracaklar ve bu yanlışlar nesiller boyu yapılmaya devam edecektir.⁵⁸

Davranışçılar, insan zihninin boş bir levha gibi olduğunu ve sonradan şekillendiğini kanıtlamak için farklı kanıtlar ortaya koymaktadırlar. Bunlar: 1. Farklı coğrafyalarda etnik grupların birbirinden bağımsız ve çeşitli etik değerler sahibi olması; 2. Politik değişimler ve ekonomik çöküşler sonrası etik değerlerin yok olması ya da zayıflaması; 3. Zayıf insanlara karşı takınılan acımasızca tavır; 4. Savaşlarda her toplumun kendi inanç ve hâkimiyet duygusunu diğerine kabul ettirmek için yapılan toplu katliamlar; 5. Çocukluk döneminde anne ve babasından mahrum kalması ve

⁵⁴ John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 1996), 63.

⁵⁵ David Hume, *A Treatise of Human Nature: A Critical Edition*, ed. David Fate Norton - Mary J. Norton (Oxford : New York: Clarendon Press, 2007), 367.

⁵⁶ Richard Dawkins, *Bir Şeytan'ın Papazı*, çev. Tunç Tuncay Bilgin (İstanbul: Kuzey Yayınları, 2008), 342.

⁵⁷ Dawkins, *Bir Şeytan'ın Papazı*, 343.

⁵⁸ Dawkins, *Bir Şeytan'ın Papazı*, 345.

çeşitli olumsuz davranışlara maruz kalması sonucu kişiliğinin bozulması gibi durumlar etik değerlerin doğuştan getirilmediğini göstermektedir.⁵⁹

Ancak son yıllarda yapılan genetik çalışmalar göstermektedir ki, bireylerin sahip olduğu etik değerlerin bir kısmının doğuştan gelen eğilimler sonucu şekillendiği, bir kısmını ise sonradan öğrenildiği şeklindedir.⁶⁰ Davranışçıların iddialarının geçerlilik kazabilmesi için etik değer ya da değerlerin öğretildiği herhangi bir toplumda o toplumu oluşturan bütün fertlerin aynı düzeyde etik değerlere sahip olması ve onları sonraki kuşaklara aktarmak için arzulu olması gerekir. Aynı zamanda bir anne-baba çocuklarına etik değerlerini aktarır fakat bunların geri dönütleri farklı farklı olur. Bu da etik değerlerin kazanılması ve sonraki kuşaklara aktarılmasının genetik kodlarla alakalı olduğunu göstermektedir.⁶¹

Hayvanların yapmış olduğu davranışlar etik değer olarak kabul edilmediği gibi çocuklarında yapmış oldukları davranışlar etik olarak değerlendirilemez. Çünkü etik değer bir bilinç gerektirmektedir. Çocuklar, bir dönem herhangi bir etik kaygı olmaksızın hareket ederken belirli bir yaştan itibaren gerek ailenin gerekse çevrenin olumlu ya da olumsuz (onama ya da kınama) bir şekilde yönlendirmesi sonucu davranışlarını bilinçli bir şekilde yapmaya başlar. Davranışların uygulama safhasına geçirilmesinde öğrenmenin payının büyük olduğu izah gerektirmeyecek kadar açıktır. Öğrenme olayının hayvanlarda da olduğu bilinen bir gerçektir. Hayvanlar öğrenmiş olduğu davranışlarını etik kaygıyla yapmazlar. Davranışların etik boyutunu algılayacak bir mekanizma yalnızca insanda olduğu düşünüldüğünde etik değerlerin kuşaklararası aktarımında genetiğin önemi daha da büyük bir anlam kazanmaktadır.

5. Etik Değerlerin Nesneliliği

Etik değerlerin Tanrı ile ilişkilendirilmesiyle alakalı yapılan tartışmaların en önemli ayağını etik değerlerin nesneliliği oluşturmaktadır.⁶² Zira dünya üzerinde çeşitli dinler ve kültürlerle mensup milyarlarca insan yaşamaktadır. Bunlar, etik değerlerin algılanması ve yaşanması açısından bazı konularda farklılık arz etse de dünya genelinde iyi ya da kötü olarak kabul edilen etik değerler vardır. Buradaki kilit soru şudur: Birçok noktada birbirini yok etmeye çalışan insanlar nasıl oldu da bu etik değerlerle alakalı olarak genel bir kaniya sahip oldu?

⁵⁹ Mayr, *This Is Biology*, 260.

⁶⁰ Mehmet Zeki Göksu & Hasan Hüseyin Selvi, "İmam Hatip Ortaokulu ve Diğer Devlet Ortaokulu Öğrencilerinin Gözüyle Adil Olma ve Estetik Değerleri" (X. Uluslararası Eğitim Denetimi Kongresi, Antalya, 2018), 280.

⁶¹ Mayr, *This Is Biology*, 261.

⁶² Avrum Stroll, *Etik Kuramları*, çev. Mehmet Türkeri (Ankara: Lotus Yayınevi, 2013), 161.

Tanrı'nın varlığını ispatlama adına dile getirilen yöntemlere sert eleştiriler yönelten Immanuel Kant (1724-1804) Tanrı'nın varlığını ispatlama adına ortaya konulması gereken yegâne yöntemin ahlak delili olduğunu ifade etmektedir. Kant, akla vermiş olduğu aşırı değerden dolayı hem etik değerlerin otonomluğunu koruma hem de bu değerlerin Tanrı ile ilişkisinin zorunluluğunu göstermeye çalışmaktadır.

Kant'a göre bu hayatta "iyi niyet" ten başka iyi olarak değerlendirilebilecek bir şey yoktur. İnsanın gayesi de "en yüksek iyi" ye kavuşmaktır.⁶³ Herhangi bir ferdin kendi çabası ile bu en yüksek iyi noktasına ulaşması mümkün değildir. En yüksek iyinin ruhun ölümsüzlüğü ve Tanrı'nı varlığı ile ilişkilendirilmesi zorunludur. Kant, "*Pratik Aklın Eleştirisi*" adlı eserinde şöyle bir denklem kurmaktadır:

"İnsan mutlu olmayı hak eden bir varlıktır. Fakat insanın akli melekeleri evrende olup bitenleri tüm incelikleri ile kavrayabilecek mahiyette değildir.⁶⁴ Bu durumda insanın dış dünya olup bitenlerle kendi etik değerlerini oluşturması açısından belirleyici bir güce ihtiyacı vardır. Ancak bizim yapımızda en yüksek iyiye gitmek isteyen bir "postulat" vardır. O halde bu "postulat"ı bizim bünyemize yerleştiren bir güç olmalıdır. Bu güç elbette ki "Tanrı'dır."⁶⁵

Etik değerlerin Tanrısal kaynaktan çıkışını reddeden evrimcilerin yüzleştikleri şöyle bir sorun vardır: Genel etik kuralları Tanrısal değil ise o zaman birey olarak her bir fert toplumun dayattığı etik değerlere karşı çıkabilir ve nihayetinde kendi etik değerlerini oluşturabilir. Burada cevaplanması gereken soru şudur: Küçük veya büyük fark etmeksizin toplumsal onaydan geçmeyen bir anlayış etik değer hüviyetinin kazanabilir mi? Bu soruya verilen cevap evet olursa o zaman uyulması gereken herhangi bir etik değerlerden bahsedilemez. Her ne kadar Kai Nielsen, etik değerlerin kaynağı toplumsal mutluluk ve menfaat olduğunu dolayısıyla herhangi bir Tanrısal yönlendirmeye ihtiyaç yoktur yaklaşımında bulunmuş olsa da⁶⁶ Jean Paul Sartre (1905-1980), bu noktadaki açmazı fark etmiş ve Tanrı yoksa hiç kimsenin bir başkasına bir etik değer dikte etmesinin mümkün olmadığını ifade etmiştir. Yani Tanrı yoksa hiçbir kurala uymak zorunda değilsiniz.⁶⁷ Yok, eğer cevap hayır olursa o zaman genel geçer etik değerlerin Tanrısal kaynaklı oluşu kaçınılmaz olacaktır.

SONUÇ

Etik değer'in ne olduğu, kaynağı ve değerlendirme şekli kadim zamandan günümüze tartışıla gelmiştir. Tarih boyunca Tanrı temelli etik anlayışın sesi daha sistemli ve daha gür çıkmıştır. XVII. yüzyıla kadar daha bireysel ve daha düşük bir tonda ses çıkararak Tanrı karşıtı etik değer savunucuları bu yüzyılda ortaya konan

⁶³ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, çev. Werner S. Pluhar (Cambridge: Hackett Pub. Co, 1996), 735.

⁶⁴ Kant, *Critique of Practical Reason*, 158.

⁶⁵ Immanuel Kant - Werner S. Pluhar, *Critique of Practical Reason* (Indianapolis: Hackett Pub. Co, 2002), 159.

⁶⁶ Nielsen, *God and the Grounding of Morality*, 2.

⁶⁷ Nielsen, *God and the Grounding of Morality*, 2.

düşünceler sayesinde daha gür ve daha sistemli bir şekilde düşüncelerini ifade etmeye başladılar.

Evrım teorisiyle beraber ortaya atılan yeni etik anlayış, etik değerlerin yaşanan tecrübelerden ve yaşama tutunabilme kaygısından kaynaklandığını iddia etti. Buna göre etik değer, bireyin ya bizzat kendisi ya da karşılıklı olarak menfaat ve daha iyi bir yaşam için oluşturulmuş bir sözleşme gibidir. Bu da uzun zamanlarda meydana gelmiş bir tecrübe birikimidir. Dolayısıyla etik değerler için Tanrısal bir kaynak aramaya gerek yoktur.

Yaşam, evrimcilerin iddia ettiği gibi basit bir düzeyde yaşanmamaktadır. İnsan, acılar, sevinçler gelecekte ümit, geçmişten kaygılar duymaktadır. Yanı başındaki insanın sevinç ve üzüntüsü ile ilgilendiği gibi hiç tanımadığı insanların sevinç ve üzüntüleri ile de ilgilenmektedir. Hayvanlar dünyasında hiç görmediği şekliyle bilinçli ve planlı iyilik ve kötülükler yapabilmektedir. Bu da göstermektedir ki insan yaşamı hayvansal bir tecrübenin devamı değildir. Ayrıca insanın davranışlarını öğrenerek gerçekleştirmesi o davranışların etik boyutunun olmadığı anlamına gelmez. Çünkü insanlarda hayvanlarda olmayan bir bilinç söz konusudur. Bu bilinç te herhangi bir öğrenme ve çabanın neticesinde elde edilmiş değildir.

Sonuç itibarıyla etik değer karşılıklı menfaat ve yaşama tutunma kaygısıyla açıklanamayacak kadar geniş bir kapsama sahiptir. Etik değerler tüm insanlığı ilgilendiren ilkeler bütünüdür. Bu ilkeler de Tanrı düşüncesiyle ilişkilendirilmediği sürece nihai bir sonuca varılamayacaktır.

KAYNAKÇA

- Akdağ, Özcan. *Tanrı ve Kötülük*. Ankara: Elis Yayınları, 2016.
- Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. çev. Saffet Babür. Ankara: Ayraç Yayınları, 1997.
- Aydın, Mehmet S. *Din Felsefesi*. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2007.
- Borchert, Donald M. (ed.). *Encyclopedia of Philosophy*. Detroit: Thomson Gale/Macmillan Reference USA, 2nd ed., 2006.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 3. Basım, 1999.
- Darwin, Charles. *İnsanın Türeyişi*. çev. Orhan Tuncay. İstanbul: Gün Yayıncılık, 2002.
- Dawkins, Richard. *Bir Şeytan'ın Papazı*. ed. Latha Menon. çev. Tunç Tuncay Bilgin. İstanbul: Kuzey Yayınları, 2008.
- Dawkins, Richard. *The God Delusion*. London: Bantam Press, 2006.
- Dawkins, Richard. *The Selfish Gene*. Oxford ; New York: Oxford University Press, 30th anniversary ed., 2006.
- Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâturîdî. *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: İsam Yayınları, 2012.

- Farabî. *Farabî'nin Üç Eseri/Tahsilu's Sa'ade*. çev. Hüseyin Atay. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.
- Fredeich Tennant. *Philosophical Theology*. New York: Cambridge University Press, 1928.
- Gazali. *İhya-i Ulum'id Din*. çev. Ali Arslan. İstanbul: Arslan Yayınları, 1993.
- Gould, Stephen Jay. *Darwin Ve Sonrası: Doğa Tarihi Üzerine Düşünceler*. çev. Ceyhan Temürcü. İstanbul: Say Yayınları, 2013.
- Göksu, Mehmet Zeki - Selvi, Hasan Hüseyin. "İmam Hatip Ortaokulu ve Diğer Devlet Ortaokulu Öğrencilerinin Gözüyle Adil Olma ve Estetik Değerleri". Antalya, 2018.
- Hume, David. *A Treatise of Human Nature: A Critical Edition*. ed. David Fate Norton - Mary J. Norton. Oxford : New York: Clarendon Press ; Oxford University Press, 2007.
- Hume, David. *İnsanın Doğası Üzerine Bir İnceleme*. çev. Ergün Baylan. Ankara: BilgeSu, 2009.
- Huxley, Thomas Henry. *Evolution and Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511703522>
- Kant, Immanuel. *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*. çev. İoanna Kuçuradi. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1995.
- Kant, Immanuel. *Arı Usun Eleştirisi*. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: Idea Yay, 2008.
- Kant, Immanuel. *Critique of Practical Reason*. çev. Mary J. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, Revised Edition., 2015.
- Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. çev. Werner S. Pluhar. Cambridge: Hackett Pub. Co, 1996.
- Kant, Immanuel - Pluhar, Werner S. *Critique of Practical Reason*. Indianapolis: Hackett Pub. Co, 2002.
- Locke, John. *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*. çev. Vehbi Hacıkadiroğlu. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1996.
- Mayr, Ernst. *This Is Biology: The Science of the Living World*. Cambridge, Mass: Belknap Press of Harvard Univ. Press, 6. pr., 1998.
- Nielsen, Kai. *God and the Grounding of Morality*. Ottawa: University of Ottawa Press, 1991.
- Özturan, Hümeýra. *Ethostan Ahlaka*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.
- Reçber, M. Sait. "Tanrı ve Ahlak Doğrulann Zorunluluğu". *AÜİFD XLIV/1* (2003), 154.
- Russell, Bertrand. *Why I Am Not a Christian: And Other Essays on Religion and Related Subjects*. New York: Cambridge University Press, 2005.

Simpson, George Gaylord. "Biology and Ethics". *Biology and Man*, ed. George Gaylord Simpson,. New York: Harcourt, Brace and World, 1969.

Singer, Peter. *The Expanding Circle*. Oxford: Princeton University Press, 2011.

Stroll, Avrum. *Etik Kuramları*. çev. Mehmet Türkeri. Ankara: Lotus Yayınevi, 2013.

Swinburne, Richard. *The Existence of God*. Oxford : New York: Clarendon Press ; Oxford University Press, 2nd ed., 2004.

Torun, Tuğba. *Evrımcı Ahlâk Felsefesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE, Doktora, 2013.

Ülken, Hilmi Ziya. *Ahlâk*. İstanbul: Ülken yayınları, 2. baskı.

Yaran, Cafer Sadık. *Ahlak ve Etik*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

Bahar/Spring, 2022, 9 (1), 297-322

**İBN ATIYYE’NİN NÜZÛL SEBEBİ RİVAYETLERİNİ YORUMLAMA YÖNTEMİ VE
TENKİDİ**

The Method of Interpreting Ibn Atiyyah’s Asbāb Al-Nuzūl Narrations and His Criticism

Mustafa Cihad BAKKAL

Dr. Öğr. Üyesi Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri
Bölümü, Tefsir Bilim Dalı, mcbakkal@pau.edu.tr, ORCID: 0000-0002-3030-911X.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received:	13/04/2022
Kabul Tarihi / Accepted:	30/05/2022
Yayın Tarihi / Published:	30/06/2022
Cilt / Volume:	9
Sayı / Issue:	1
Sayfa/ Pages:	297-322

Atıf / Cite as: Bakkal, Mustafa Cihad. “İbn Atiyye’nin Nüzûl Sebebi Rivayetlerini Yorumlama Yöntemi ve Tenkidi” [The Method of Interpreting Ibn Atiyyah’s Asbāb Al-Nuzūl Narrations and His Criticism]. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 9/1(2022), 297-322. Doi: <https://www.doi.org/10.17859/pauifd.1103127>.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Ithenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 9 (1) 2022, 297-322
**İBN ATIYYE’NİN NÜZÛL SEBEBİ RİVAYETLERİNİ YORUMLAMA YÖNTEMİ VE
TENKİDİ***

Mustafa Cihad BAKKAL**

Öz

İbn Atıyye'nin *el-Muharrarü'l-Vecîz* adlı eseri tefsir tarihinin önemli kilometre taşlarından biridir. Bu eser, tefsirde zirve metinlerden biri olarak kabul gören Zemahşerî'nin *el-Keşşâfı* ile sıkça mukayese edilmiş ve bazı açılardan *el-Keşşâf*'tan daha üstün bir tefsir olduğu ileri sürülmüştür. Tefsirinde çok sayıda nüzûl sebebi rivayetine yer veren İbn Atıyye bu rivayetleri sadece nakletmekle yetinmemiş, zaman zaman rivayetleri tahlil edip değerlendirmeler yapmış, gerekli gördüğü bazı yerlerde ise rivayetlere yönelik tenkitler sunmuştur. Bu çalışmanın amacı, nüzûl sebebi rivayetlerine yönelik tahlil ve tenkitlerinden hareketle İbn Atıyye'nin hem dirayetinin boyutlarını gözler önüne sermek hem de tefsir tarihindeki yerini tespit etmektir. Araştırmanın nihayetinde tespit edebildiğimiz kadarıyla İbn Atıyye'nin tahlil ve tenkitlerinin büyük bir kısmının son derece özgün olduğu ve kendisinden sonraki müfessirler üzerinde önemli tesirler bıraktığı sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, İbn Atıyye, el-Muharrarü'l-Vecîz, Esbâb-ı nüzûl

**The Method of Interpreting Ibn Atıyyah's Asbâb Al-Nuzûl Narrations and
His Criticism**

Abstract

Ibn Atıyyah's work *al-Muharrar al-Wajîz* is one of the most important milestones in the history of tafsir. This work has been frequently compared with Zamakhsharî's *al-Kashshâf*, which has been regarded as one of the highest-ranking texts in tafsir and is suggested that in certain aspects it is superior to *al-Kashshâf*. Ibn Atıyyah, who included many narrations of asbâb al-nuzûl in his tafsir, not only transmitted these narrations but also analyzed as well as evaluated them from time to time and presented criticisms of these narrations in some places where he deems necessary. This study aims to reveal the dimensions of Ibn Atıyyah's acumen and to determine his place in the history of tafsir, based on his analyses and criticisms of asbâb al-nuzûl narrations. At the end of the research, it was concluded that most of Ibn Atıyyah's analyses and criticisms were generally original and had significant effects on the exegetes to come afterwards.

Keywords: Tafsir, Ibn Atıyyah, al-Muharrar al-Wajîz, Asbâb al-nuzûl

Structured Abstract

Ibn Atıyyah (d. 546/1152) is one of the most important representatives of Andalusian school of tafsir. Although he has competence in different fields such as qiraat, Arabic language and literature, fiqh, kalam, hadith and history, it is his mastery in tafsir and his *al-Muharrar al-Wajîz fî Tafsîr al-Kitâb al-Azîz*

* Yazar makalede *Etik Kurul İzni* gerektirecek bir durum bulunmadığını ve bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir

** Dr. Öğr. Üyesi Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Bilim Dalı, mcbakkal@pau.edu.tr, ORCID: 0000-0002-3030-911X

that brought him fame. From the moment it was written, this tafsir has gained a great reputation as it was frequently spoken of in scientific gatherings and has become one of the main reference works for many people who were interested in tafsir. As a matter of fact, Abū Hayyān (d. 745/1344) says that Ibn Atiyyah was the greatest exegete he had seen in the field of tafsir. Similarly, Ibn Taymiyyah (d. 728/661) states that in comparison to *al-Kashshāf*, *al-Muharrar al-Wajīz* is a much superior text in terms of the soundness of the narrations, avoiding innovations, and it is perhaps the most preferred tafsir text. In this work, Ibn Atiyyah touches on many issues about Quranic sciences and makes original comments. One of these sciences is *asbāb al-nuzūl*, which emerged in an early period to facilitate interpretation of the Quran correctly. When the work is examined, it is seen that there are many narrations of *asbāb al-nuzūl* narrated in it. Ibn Atiyyah demonstrates various ways in which one can approach these narrations. While he simply transmits most of the narratives directly without providing any explanation, he includes analyses and evaluations for some of them and criticizes others for various reasons. This article attempts to determine the place of Ibn Atiyyah in the history of tafsir with his comments and criticisms on the narrations of *asbāb al-nuzūl*. Although *al-Muharrar al-Wajīz* has been the subject of many books and academic studies which examine it from different aspects here and abroad, there is no independent study that deals with the author's approach to the narrations of *asbāb al-nuzūl* to the best of our knowledge. Thus, we decided to conduct such a study with the hope that it would contribute to the field. Our aim in the present work is not to deal with all aspects of Ibn Atiyyah's understanding of *asbāb al-nuzūl*. It goes without saying that such a research deserves a space of its own. This study focuses solely on the method of Ibn Atiyyah's interpretation of narrations of *asbāb al-nuzūl* and the criticisms he makes in that regard, and a single example for each subject matter is often regarded to be sufficient. However, in order to determine his place in the history of tafsir, his views and evaluations were examined in comparison with other tafsirs as much as possible. In summary, the following conclusions were reached as the findings of the present study: Ibn Atiyyah, in his work called *al-Muharrar al-Wajīz*, which has an important place in the history of tafsir, narrates a large number of narrations of *asbāb al-nuzūl* and displays various approaches to them. In this regard, on some occasions he tends to preponderate one over the other(s) from among the *asbāb al-nuzūl* narrations. While he sometimes explains the reason for his preponderance of one over the other(s), at other times he contends himself with just stating his preponderance. Instead of directly accepting the narrations of *asbāb al-nuzūl*, Ibn Atiyyah sometimes compares them with the narrations in the authentic sources and states that if there is a difference between the narratives, the authentic sources should be taken into consideration. One of the methods used by Ibn Atiyyah when interpreting the narrations of *asbāb al-nuzūl* is to regard the narrations to be general. In many places, in line with the general acceptance in the history of tafsir, Ibn Atiyyah takes into account the generality of the expression, not the specificity of the reason, and specifically notes that the legal rulings mentioned in the verses are applicable to all people in every period. Ibn Atiyyah, who does not content himself with only narrating the *asbāb al-nuzūl*, also scrutinizes some of the narrations. Although he does

not mention the chain of transmission of the narrations, he often only records the name of the first narrator, and as a natural consequence of this, he rarely resorts to the criticism of the chain of transmission. He makes textual analysis of some of the narrations and criticizes them for various reasons such as being in contradiction to Meccan-Medinan science, siyaq, the perception of the companions, and historical facts. In this respect, the work is a good example of tafsir where the rivayah and dirayah methods are used in a balanced way. When Ibn Atiyyah's criticisms of the narrations are compared with other tafsir sources, it is seen that most of these criticisms did not appear in the early works; but rather, they became included in the tafsirs following the Ibn Atiyyah period. This point demonstrates that *al-Muharrar al-Wajiz* is among the main sources of the science of tafsir, and that it contains original interpretations and have influenced the *tafsir* works written in the following period. In conclusion, let us state that in this study, Ibn Atiyyah's understanding of *asbâb al-nuzûl* has not been analyzed in detail, but only as an introduction to the subject, the method of interpreting the narrations and his criticisms have been emphasized generally. Therefore, it should be noted that a comprehensive study that examines the narrations of *asbâb al-nuzûl* narrated by Ibn Atiyyah in all aspects and systematically will contribute to the field.

Keywords: Tafsir, Ibn Atiyyah, *al-Muharrar al-Wajiz*, *Asbâb al-nuzûl*

GİRİŞ

İbn Atıyye (öl. 546/1152) Endülüs tefsir ekolünün en önemli temsilcilerinden biridir. Kıraat, Arap dili ve edebiyatı, fıkıh, kelam, hadis ve tarih gibi farklı alanlarda yetkinliğe sahip olmakla birlikte onu asıl şöhrete kavuşturan tefsire olan hakimiyeti ve bu alanda kaleme aldığı *el-Muharrarü'l-Veciz fi Tefsiri'l-Kitâbi'l-Aziz* adlı eseridir.¹ Söz konusu tefsir yazıldığı andan itibaren ilmî mahfillerde adından sıkça söz ettirerek büyük bir şöhrete kavuşmuş ve tefsirle ilgilenen pek çok kişinin temel referans kaynaklarından biri olmuştur. Nitekim Ebû Hayyân (öl. 745/1344), İbn Atıyye'nin tefsir ilminde gördüğü en büyük müfessir olduğunu söylerken² İbn Teymiyye (öl. 728/661) ise *el-Muharrarü'l-Veciz*'in, *el-Keşşâf*'tan rivayetlerin sıhhati

¹ İbn Atıyye ve tefsiri hakkında detaylı bilgi için bkz. Ebü'l-Fadl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1396), 60-61; Muhammed Hüseyin Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2005), 1/206-210; Abdulhamit Birişik, "İbn Atıyye el-Endelüsî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/338-340; Ahmed b. Muhammed Ednevî, *Tabakâtü'l-müfessirîn* (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1997), 175-177; İdris Erdem, *İbn 'Atıyye'nin "el-Muharrarü'l-Veciz fi Tefsiri'l-Kitâbi'l-Aziz" Adlı Eserinin Dil Özellikleri* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 24-141; Rifat Ablay, *İbn Atıyye Tefsirinde Kıraat Olgusu* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 1-45.

² Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 1/114.

ve bidatlerden uzak durma bakımından çok daha üstün bir metin olduğunu ve belki de en çok tercih edilen tefsir metni olduğunu belirtmektedir.³

İbn Atıyye söz konusu eserinde Kur'ân ilimlerine dair birçok meseleye temas etmiş ve özgün yorumlarda bulunmuştur.⁴ Bu ilimlerden biri de Kur'ân-ı Kerîm'in doğru şekilde anlaşılabilmesi için erken dönemde ortaya çıkan esbâb-ı nüzûldür.⁵ Eser incelendiğinde içerisinde çok sayıda nüzûl sebebi rivayetinin nakledildiği görülmektedir. İbn Atıyye söz konusu rivayetlere yönelik farklı yaklaşımlar sergilemektedir. Rivayetlerden büyük bir kısmını herhangi bir açıklama yapmaksızın doğrudan nakledip geçerken bazılarını ilişkin tahlil ve değerlendirmelere yer vermekte, bazılarını ise farklı gerekçeler ileri sürerek tenkit etmektedir. Bu makalede esbâb-ı nüzûl rivayetlerine yönelik yorum ve tenkitleriyle İbn Atıyye'nin tefsir tarihinde hangi noktada durduğu tespit edilmeye çalışılmıştır.

el-Muharrarü'l-Vecîz yurtiçi ve yurtdışında farklı yönleriyle pek çok kitap ve akademik çalışmaya konu olmasına rağmen⁶ tespit edebildiğimiz kadarıyla onun esbâb-ı nüzûl rivayetlerine yaklaşımını ele alan müstakil bir çalışma mevcut değildir. Alana katkı sağlayacağı düşüncesiyle böyle bir çalışma yapmaya karar verilmiştir.

Çalışmadaki amacımız, İbn Atıyye'nin esbâb-ı nüzûl anlayışını tüm yönleriyle ele almak değildir. Böyle bir araştırmanın makale boyutlarını aşacağı malumdur. Bu çalışmada İbn Atıyye'nin sadece nüzûl sebebi rivayetlerini yorumlama yöntemi ve tenkitleri üzerinde durulmuş ve çoğu zaman konularla ilgili tek örnek vermekle yetinilmiştir. Bununla birlikte tefsir tarihindeki yerini tespit edebilmek maksadıyla görüş ve değerlendirmeleri mümkün olduğunca diğer tefsirlerle mukayeseli bir şekilde incelenmiştir.

³ Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm İbn Teymiyye, *el-Fetâva'l-kübrâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1987), 5/85.

⁴ Enise Kutlu, *İbn Atıyye'nin el-Muharrerü'l-Veciz Adlı Eserinde Kur'an İlimlerine Yaklaşımı* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2007), 10-90.

⁵ Esbâb-ı Nüzûl hakkında detaylı bilgi için bkz. Muhammed b. Abdullah b. Burhân Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru't-Turâs, 1984), 1/22-34; el-Mekkî İbn Akîle, *ez-Ziyâde ve'l-ihsân fî ulûmi'l-Kur'ân* (Birleşik Arap Emirlikleri: Câmiatü's-Şârîka, 2006), 1/291-310; Muhammed Abdülazîm Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 2005), 1/101-128; Muhsin Demirci, "Esbâb-ı Nüzûl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/360-362; Mustafa Cihad Bakkal, *Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'ân Adlı Eserinde Esbâb-ı Nüzûl* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 30-40.

⁶ Detaylı liste için bkz. Erdem, *İbn 'Atıyye'nin "el-Muharraru'l-Veciz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz" Adlı Eserinin Dil Özellikleri*, 54-58; Abla, *İbn Atıyye Tefsirinde Kıraat Olgusu*, 9-13.

1. Rivayetleri Yorumlama Yöntemi

Esbâb-ı nüzûl rivayetlerine ilişkin tahlil ve değerlendirmeleri bir bütün olarak incelendiğine İbn Atıyye'nin bu rivayetleri farklı şekillerde yorumladığı görülür. Öncelikle o, birden fazla rivayet naklettiği kimi yerlerde rivayetler arasında tercih belirtir. Bazen ise sahih rivayetlere itibar edilmesi gerektiğini özellikle vurgular. Çoğu zaman âyetin manasını tahsis eden nüzûl sebebi rivayeti nakletmesine rağmen âyetin umuma hamledilmesi gerektiğine işaret eder. Ayrıca nadiren de olsa rivayetleri delil olarak kullanır. Burada İbn Atıyye'nin nüzûl sebeplerine yönelik söz konusu farklı yaklaşımlarından bahsedilecektir.

1.1. Tercih Belirtmesi

İbn Atıyye zaman zaman naklettiği nüzûl sebebi rivayetleri arasında tercihe yönelir. Bu gibi yerlerde çoğu zaman tercih gerekçesini açıklarken bazen ise herhangi bir açıklama yapmadan sadece tercih belirtmekle yetinir.

Tercih gerekçesini açıklamadığı yerlere bir örnek verecek olursak وَلَا يَأْتِلْ أَوْلُو الْفَضْلِ مِنْكُمْ وَالسَّعَةِ أَنْ يُؤْتُوا أُولِي الْقُرْبَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلْيَعْفُوا وَلْيَصْفَحُوا أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ “İçinizden varlık ve servet sahibi kimseler yakınlarına, düşkünlere ve Allah yolunda hicret edenlere (kendi mallarından bir şey) vermeyeceklerine yemin etmesinler. Onlar affetsinler, vazgeçip iyi muamelede bulunsunlar...”⁷ âyetinde böyle bir metot takip eden İbn Atıyye öncelikle âyete ilişkin iki nüzûl sebebi rivayetine yer verir. Meşhur olduğunu söylediği ilk rivayete göre âyet, Hz. Ebu Bekir'in ifk hadisesi hakkında konuşan Mistah'a bir daha asla infakta bulunmayacağına dair yemin etmesi üzerine nâzil olmuştur.⁸ Diğer rivayete göre ise bir grup Müslümanın ifk hadisesi hakkında söz söyleyenlerle bağlarını koparmaları ve “Allah'a yemin olsun ki Hz. Aişe hakkında ileri geri konuşan herkes ile ilişkimizi keseceğiz.” demeleri üzerine inmiştir.⁹ Rivayetleri bu şekilde nakleden İbn Atıyye, ilk rivayetin daha sahih olduğunu belirtir fakat tercih sebebine ilişkin herhangi bir açıklama yapmaz.¹⁰

İbn Atıyye kimi zaman tercih sebebini belirtmese bile görüşün cumhura ait olduğunu özellikle vurgular. Nitekim قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وَقَالُوا... “Onlar öyle... فَانْقَلَبُوا بِنِعْمَةٍ مِنَ اللَّهِ وَفَضْلٍ لِّمَنْ تَمَسَّسَهُمْ سُوءٌ وَاتَّبَعُوا رِضْوَانَ اللَّهِ وَاللَّهُ ذُو فَضْلٍ عَظِيمٍ..

⁷ Kur'an-ı Kerim Meâli, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009). en-Nûr 24/22.

⁸ Benzer rivayetler için bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail Buhârî, *el-Câmi'ü's-sahîh* (Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 2001), “Eymân”, 18 (hadis no: 66679). Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmi'ü'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân* (Mısır: Dâru Hicr, 2001), 17/224.

⁹ Benzer rivayetler için bkz. Taberî, *Câmi'ü'l-beyân*, 17/225-226; Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-azîm ve's-seb'î'l-mesânî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.), 18/125.

¹⁰ Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib el-Endelüsî İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2016), 4/172-173. Benzer bir misal için bkz. İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 5/329-330.

kimselerdir ki, halk kendilerine, “İnsanlar size karşı ordu toplamışlar, onlardan korkun” dediklerinde, bu söz onların imanını artırdı ve “Allah bize yeter, O ne güzel vekildir!” dediler. Bundan dolayı Allah’tan bir nimet ve lütufla kendilerine hiçbir fenalık dokunmadan geri döndüler ve Allah’ın rızasına uydular. Allah, büyük lütuf sahibidir.”¹¹ âyetlerinde böyle bir yaklaşım sergiler. O, öncelikle âyetlerin nüzûl sebebine ilişkin iki farklı görüşe yer verir. Bunlardan ilkinde ve cumhurun da kabul ettiği görüşe göre âyetler, Uhud savaşı sonrası gerçekleştirilen Hamrâülesed Gazvesi¹² hakkındadır.¹³ Mücahid’in şaz olarak naklettiği diğer görüşe göre ise bu âyetler, Bedr-i Suğra (Küçük Bedir)¹⁴ hakkında nâzil olmuştur.¹⁵ Bu bilgileri naklettikten sonra tercihte bulunan İbn Atıyye, doğru olan görüşün cumhura ait, âyetlerin Hamrâülesed Gazvesi hakkında nâzil olduğunu ifade eden görüş olduğunu belirtir.¹⁶

Konuyla ilgili kaynaklara bakıldığında benzer değerlendirmelere rastlanmak mümkündür. Nitekim Taberî (öl. 310/922) iki farklı görüşü ve bunlarla ilgili rivayetleri naklettikten sonra bu âyetlerin Hamrâülesed gazvesi hakkında indiğini ifade eden görüşün daha sahih ve âyetlerin nazmına daha uygun olduğunu gerekçeleriyle birlikte ispat etmeye çalışır.¹⁷ Dolayısıyla İbn Atıyye’nin burada Taberî’nin görüşünü benimsediği söylenebilir.

Öte yandan İbn Atıyye nüzûl sebebi rivayetleri arasında tercih belirtirken bazen tercih sebebinin de açıklar ve bu bağlamda Mekki-Medenî bilgisine uygunluk¹⁸, rivayetin âyetin metniyle örtüşmesi (metin-nass uyumu)¹⁹ ve siyaka uygunluk gibi farklı gerekçeler ileri sürer. Burada konuyu uzatmamak adına sadece siyaka uygunluk sebebiyle tercih belirttiği bir örneği zikredeceğiz.

İbn Atıyye *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ* “Ey iman edenler! Yapmayacağınız şeyleri niçin söylüyorsunuz?”²⁰ âyetinin nüzûl sebebine ilişkin üç farklı rivayet nakleder. İlk rivayete göre âyet, Allah’a en sevimli olan ameli öğrenmek isteyen bir grup (Müslüman) hakkında nâzil olmuştur. Bu isteklerinin üzerine Allah cihadı farz kılmış ve kendi yolunda kenetlenmiş bir yapı gibi savaşanları sevdiğini haber vermiş, bazıları bundan hoşlanmamış ve Uhud günü savaştan kaçmışlar, bu nedenle

11 Âl-i İmrân 3/173-174.

12 Detaylı bilgi için bkz. İbrahim Sarıçam, “Hamrâülesed Gazvesi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/488-499.

13 İlgili rivayetler için bkz. Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 6/245-249; Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhît*, 3/124.

14 Bu seferin diğer adı Bedr’ü’l-Mev’id’dir. Bilgi için bkz. Mustafa Fayda, “Bedr’ü’l-Mev’id”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/335.

15 İlgili rivayetler için bkz. Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 6/250-252; Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhît*, 3/124.

16 İbn Atıyye, *el-Muharrerü’l-vecîz*, 1/543.

17 Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 6/252-253.

18 Örnek için bkz. İbn Atıyye, *el-Muharrerü’l-vecîz*, 4/353-54.

19 İbn Atıyye, *el-Muharrerü’l-vecîz*, 2/124-125.

20 es-Saff 61/2.

Allah da bu âyetle onları kınamıştır.²¹ İkinci rivayete göre âyet, bir grup Müslüman gencin savaşta yapmadıkları şeyleri yapmış gibi anlatmaları üzerine nâzil olmuştur.²² Üçüncü rivayete göre ise âyet münafıklar hakkındadır. Şöyle ki; Müminlere “Biz sizinle beraberiz.” diyen fakat iş fiiliyata gelince aksine davranışlar sergileyen münafıkları kınamak için nâzil olmuştur.²³ İbn Atıyye'ye göre bu rivayet ancak nifaklarını açığa vurmadıkları için âyette münafıklara mümin şeklinde hitap edildiği varsayımıyla kabul edilebilir. Anlaşıldığı kadarıyla o, bu açıklamasıyla âyetin zahirinde geçen mümin lafzıyla rivayetteki münafık ifadesini uzlaştırmaya çalışmakta, ancak böyle bir yorumla rivayet ile âyet arasındaki uyumsuzluğun giderilebileceğine işaret etmektedir. Her ne kadar bu teville söz konusu rivayeti izah etmek mümkün olsa da İbn Atıyye'ye göre bu görüş pek makul değildir. Zira bu değerlendirmelerinin ardından rivayetler arasında tercihe yönelen İbn Atıyye, sonraki âyette cihat ve savaştan bahsedilmesinden dolayı ilk rivayetin tercihe şayan olduğunu ifade eder.²⁴

Anlaşılan o ki ilk rivayette Allah'a en sevimli gelen amelin Allah yolunda cihat ve savaş olduğundan bahsedilmesi, 4. âyette de Allah'ın kendi yolunda savaşanları sevdiğinin açıklanması, âyetin siyakıyla olan uyumundan dolayı İbn Atıyye'yi bu rivayeti tercihe sevk etmiştir.²⁵

Konuyla ilgili diğer kaynaklara bakıldığında Taberî'nin benzer nüzûl sebeplerini naklettiği ve bunlar arasından birinci rivayeti tercih ettiği görülür. Fakat Taberî'nin tercih sebebi olarak ön plana çıkardığı husus İbn Atıyye'nin aksine siyak değil, metin-nass uyumsuzluğudur. Ona göre âyet eğer üçüncü rivayette ifade edildiği üzere münafıklar hakkında inmiş olsaydı âyette onlardan müminler şeklinde bahsedilmezdi. Bu da, âyetin münafıklar ile ilgili olmadığını bir göstergesidir. Bunun yanı sıra Taberî, İbn Atıyye'nin herhangi bir görüş belirtmediği ikinci rivayete de şüpheyle yaklaşır. Ona göre sahabe kasten yalan söylemekle itham edildiği için bu rivayet de âyetin nüzûl sebebi olmaya uygun değildir.²⁶

İbn Âşûr (öl. 1973) söz konusu rivayetlerin tamamını naklettikten sonra ilk rivayetin daha açık ve âyetin nazmına daha uygun olduğunu belirtir.²⁷ Dolayısıyla

²¹ Benzer rivayetler için bkz. Taberî, *Câmi'ü'l-beyân*, 22/206-208; Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2002), 9/302; Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed Vâhidî, *Esbâbu nüzûli'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991), 447.

²² Lafzen olmasa da manen benzer rivayetler Taberî'de geçmektedir (Taberî, *Câmi'ü'l-beyân*, 22/208-209.). Ebû Hayyân ve Âlûsî ise bu rivayeti lafzen nakletmektedir (Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 8/258; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 28/83.).

²³ Ebû Hayyân ve Âlûsî bu rivayeti yakın lafızlarla kaydetmektedir. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 8/258; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 28/83.

²⁴ İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 5/301.

²⁵ İbn Atıyye'nin siyaka uygunluk nedeniyle tercihe yöneldiği farklı bir örnek için bkz. İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2/166.

²⁶ Detaylı bilgi için bkz. Taberî, *Câmi'ü'l-beyân*, 22/209.

²⁷ Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Daru't-Tûnusiyye li'n-Neşr, 1984), 28/172.

onun tercih sebebi, İbn Atıyye'den farklı olarak âyet metniyle rivayet arasındaki uyumdur. Bir başka ifadeyle metin-nass uyumudur.

Burada son olarak şunu da ifade etmek gerekir ki İbn Atıyye bazen ise rivayetler arasında değil de rivayet ile kendi görüşü arasında bir tercih yapar ve kendi görüşünü rivayete önceler. Bu tür yerler İbn Atıyye'nin dirayetini ne derece etkin kullandığını göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Mesela *وَإِذَا ذُكِرْتِ رَبِّكَ فِي الْقُرْآنِ وَخُذْهُ وَلَوْ أَعْلَىٰ أَدْبَارِهِمْ نُفُورًا...* "*Sen, Kur'an'da Rabbinin birliğini yâdettiğinde onlar, gerisin geri dönüp giderler.*"²⁸ âyetinde böyle bir durum söz konusudur. Öncelikle ilgili âyette, Hz. Peygamber'in Kur'an'da yer alan Allah'ın birliğine dair âyetleri zikrettiğinde ilahlarını ret manasına geldiğinden inanmayanların bu âyetleri işitmek için arkalarına dönüp kaçtıklarının haber verildiğini ifade eden İbn Atıyye ardından şöyle bir nüzûl sebebine yer verir:

"Kureyşin ileri gelenleri Ebû Talib'i ziyarete gitmişlerdi. O sırada Hz. Peygamber (s.a.s.) onların yanına geldi ve Kur'an okudu. Tevhit ile ilgili âyetlere geldiğinde 'Ey Kureyş topluluğu! Allah'tan başka ilah yoktur deyin. Bu söz sayesinde hem Araplara sahip olur hem de Arap olmayanları kendinize itaat ettirirsiniz.' dedi. Bunun üzerine arkalarını dönüp kaçtılar, sonrasında da âyet nâzil oldu."²⁹

Bu rivayeti naklettikten sonra şöyle bir yorumda bulunur:

"Âyetin, Hz. Peygamber'in tevhit ile ilgili bölümleri okuduğu esnada kaçanların halini vafediyor olması, daha açık ve lafızla daha uyumludur."³⁰

Âyetin lafzında inanmayanların, Hz. Peygamber'in tevhit ile ilgili Kur'an bölümlerini okuduğu esnada kaçtıkları ifade edilirken rivayette ise Hz. Peygamber'in tevhide dair âyetleri okuyup onlara yaptığı teklif sonrası âyetin nâzil olduğu haber verilmektedir. Dolayısıyla rivayete göre inanmayanların kaçma sebebi Hz. Peygamber'in okuduğu tevhit âyetleri değil, sonradan yaptığı tekliftir. Bu ince ayrıntıya dikkat çeken İbn Atıyye, rivayette anlatılanların âyet metniyle örtüşmediğini düşünmekte ve bu nedenle âyetin lafzından ulaştığı manayı nüzûl sebebi rivayetine tercih etmektedir.

Konuyla ilgili diğer kaynaklara bakıldığında Ebû Hayyân'ın da rivayet hakkında benzer değerlendirmelere yer verdiği görülmektedir.³¹

1.2. Sahih Rivayetlere/Kaynaklara İtibar Etmesi

İbn Atıyye bazen bir nüzûl sebebi rivayetini naklettikten sonra sahih rivayetlerde olayın farklı şekilde anlatıldığını söyleyerek bu rivayetlerin esas

²⁸ el-İsrâ 17/46.

²⁹ Benzer bir rivayet Mukâtil tarafından nüzûl sigası olmaksızın nakledilmektedir. Ebû'l-Hasen Mukâtil b.Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân* (Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 2002), 2/534.

³⁰ İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 3/460.

³¹ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 6/39.

alınması gerektiğine işaret eder. Sözelimi إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَخْتُمُّ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا ...الَّذِينَ هَادُوا وَالرَّيْبَانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ... (Allah'a) teslim olmuş nebiler, onunla yahudilere hüküm verirlerdi. Kendilerini Rabb'e adanmış kimseler ile âlimler de öylece hükmederlerdi...³² âyetine ilişkin naklettiği nüzûl sebebi rivayetine yönelik değerlendirmelerinde böyle bir noktaya temas eder. Nitekim İbn Atıyye'nin âyette geçen rabbânî ve ahbâr ile kimlerin kastedildiğine ilişkin Süddî'den naklettiği bir rivayette, bu kişilerin İbn Sûriyâ'nın iki oğlu olduğu, birinin âlim, diğeri ise kendini Rabbe adadığı, Hz. Peygamber'in, Tevrat'ta geçen bir konu ile ilgili soru sorduğunda sadece orada yer alan hükümleri haber vereceklerine dair onlardan söz aldığı, recm âyetini sorduğunda onların Tevrat'ta geçtiği şekliyle konuyla ilgili bilgi verdikleri, bunun üzerine ilgili âyetin nâzil olduğu ifade edilmektedir.³³

Rivayete bu şekilde yer veren İbn Atıyye sonrasında bu konunun tartışmalı olduğunu, bu rivayette anlatılanların aksine sahih olan rivayete göre İbn Sûriyâ'nın iki oğlunun ve diğer yahudilerin Tevrat'ta geçen recm emrini inkar ettiklerini, sonrasında ise Abdullah b. Selâm'ın meselenin aslını ortaya koyarak onları rezil ettiğini belirtir.³⁴

Görüldüğü üzere İbn Atıyye burada herhangi bir kaynak ismi zikretmeksizin sahih rivayette zikredilen bilgilerin naklettiği nüzûl sebebi rivayetiyle farklılık arz ettiğini dikkat çekmekte ve böylece esbâb-ı nüzûl rivayetlerini doğrudan kabul etmeyip sahih rivayetlere arz etmek gerektiğine vurgu yapmaktadır. Konuyla ilgili kaynaklara göz atıldığında İbn Atıyye'nin atıf yaptığı benzer bir rivayetin Buhârî³⁵ (öl. 256/870) ve Müslim'de³⁶ (öl. 261/875) geçtiği görülür.³⁷ Bu kaynaklarda İbn Atıyye'nin belirttiği üzere yahudilerin hile yaparak gerçeği saklamaya çalıştığı bunun üzerine orada bulunan Abdullah b. Selâm'ın yahudilerin oyunu bozduğu ifade edilir. Fakat burada İbn Atıyye'nin verdiği bilginin aksine söz konusu rivayetlerde

³² el-Mâide 5/44.

³³ Bu rivayet neredeyse aynı lafızlarla Taberî'de geçmektedir. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 8/452.

³⁴ İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2/195-196.

³⁵ Buhârî, "Menâkıb", 26 (Hadis no: 3635).

³⁶ Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *Sahîhu Müslim* (Riyad: Dâru Taybe, 2006), "Hudûd", 26.

³⁷ Müslim'de geçen rivayet şu şekildedir: Abdullah ibn Ömer'den nakledildiğine göre Hz. Peygamber'e zina eden yahudi bir erkek ile yahudi bir kadın getirildi. Bunun üzerine Hz. Peygamber bulunduğu yerden ayrılp yahudilerin yanına gitti ve onlara "Siz Tevrat'ta zina edenlerle ilgili ne hüküm buluyorsunuz?" dedi. Onlar da "Biz zina eden erkek ile kadının yüzünü karartır, yüzleri birbirlerine ters olacak şekilde bir hayvanın üzerine bindiririz ve onlar bu halde insanlar arasında dolaştırılır." dediler. Resûlullah "Eğer doğru söylüyorsanız Tevrat'ı getirin." dedi. Onlar da Tevrat'ı getirip okumaya başladılar. Recm âyetine geldiklerinde okuyan genç, elini âyetin üzerine koyup (recm âyetini okumayarak) öncesini ve sonrasını okudu. O sırada Resûlullah ile birlikte olan Abdullah b. Selâm Hz. Peygamber'e "Ona emret elini kaldırsın." dedi. Genç elini kaldırdı. Bir de baktılar ki elinin altında recm âyeti var. Bunun üzerine Resûlullah (s.a.v.) bu iki yahudinin recmedilmesini emretti. Müslim, "Hudûd", 26.

İbn Sûriyâ veya oğullarından bahsedilmediğini belirtmek gerekir. Buhârî recm âyetini gizleyen kişinin yahudilerden biri olduğunu, Müslim ise bir genç olduğunu söylemekle yetinir bu kişinin kim olduğuna dair detaya yer vermez. Konuyla ilgili şerhlerde ise recm âyetini gizleyen bu kişinin Abdullah b. Sûriyâ (İbn Sûriyâ) olduğu ifade edilir.³⁸ Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855) ve İbn Hibbân (öl. 354/965) ise benzer muhtevaya sahip bir rivayeti İbn Sûriyâ'nın adını zikrederek nakleder.³⁹ Dolayısıyla sahih kaynaklara göre Abdullah b. Selâm'ın rezil ettiği kişi(ler) İbn Sûriyâ'nın iki oğlu değil İbn Sûriyâ'nın bizzat kendisidir. Sonuç olarak her ne kadar kitap veya müellif ismi zikretmese de İbn Atıyye'nin burada sahih rivayetler ifadesiyle İslam dünyasında şöhret bulmuş Buhârî, Müslim gibi sahih hadis kitaplarında geçen rivayetleri kastettiği ve tartışmalı konularda bu kaynakları esas aldığı anlaşılmaktadır.⁴⁰

İbn Atıyye'nin *فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا* “Hayır! Rabbine andolsun ki onlar, aralarında çıkan çekişmeli işlerde seni hakem yapıp, sonra da verdiği hükme, içlerinde hiçbir sıkıntı duymaksızın, tam bir teslimiyetle boyun eğmedikçe iman etmiş olmazlar.”⁴¹ âyetinin tefsirini yaparken nüzûl sebebi rivayeti ile ilgili bir tartışmada bizzat ismini zikrederek Buhârî’de geçen rivayeti öncelemesi yukarıdaki görüşümüzü destekler mahiyettedir. Rivayete göre âyet, bahçelerini sulama hususunda Zübeyir b. Avvam ile anlaşmazlığa düşen bir adam hakkında nâzil olmuştur. Özetle belirtmek gerekirse Hz. Peygamber (s.a.v.) söz konusu iki kişinin yaşadıkları anlaşmazlık üzerine bir hüküm beyan ederek suyu önce Zübeyr’in kullanmasını, sonra da komşusuna göndermesini istemiş, fakat adam bu hükme sinerlenip Hz. Peygamber’e hitaben “Halanın oğlu olduğu için mi böyle bir hüküm veriyorsun.” şeklinde yakışık almayan bir söz sarf etmiş ve bu olay üzerine âyet nâzil olmuştur.⁴² Rivayeti naklettikten sonra bu kişinin kimliğine dair yapılan tartışmalara temas eden İbn Atıyye öncelikle iki görüş zikreder. Bu kişi, ya Bedir’e katılan ensardan bir adam ya da Hâtib b. Ebî Beltea’dır. Her iki görüşe de katılmadığı anlaşılan İbn Atıyye, konuyla ilgili Buhârî’de geçen başka bir bilgiyi esas aldığını şu cümlesiyle ortaya koyar: “Sahih olan, bu kişinin Buhârî’de de geçtiği üzere ensardan bir adam olmasıdır.”⁴³ Dolayısıyla İbn Atıyye’ye göre bu kişi Hâtib b. Ebî Beltea olamayacağı gibi Bedir’e katılan ensardan bir adam da olamaz. Zira Buhârî rivayetinde sadece ensardan bir adam ifadesi geçer bu kişinin Bedir’e katılıp

³⁸ Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed b. Mûsâ Bedrüddîn Aynî, *‘Umdetü’l-kârî Şerhu Sahîhi’l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, ts.), 16/161; Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr Kastallânî, *İrşâdü’s-sârî li-Şerhi Sahîhi’l-Buhârî* (Mısır: el-Matbaatü’l-Kübrâ el-Emîriyye, 1323), 6/74.

³⁹ Ebû Hâtim Muhammed İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân*, thk. Şuayb el-Arnâvut (Beyrut: Müessesetü’r-Risale, ts.), 10/280 (No. 4435).

⁴⁰ İbn Atıyye’nin sahih kaynaklarda geçen rivayetleri esas aldığını gösteren benzer bir misal için bkz. İbn Atıyye, *el-Muharrerü’l-vecîz*, 1/343.

⁴¹ en-Nisâ 4/65.

⁴² Benzer bir rivayet için bkz. Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 7/201-202.

⁴³ İbn Atıyye, *el-Muharrerü’l-vecîz*, 2/75.

katılmadığına dair bir bilgi yer almaz. İbn Atıyye buradaki yaklaşımıyla tartışmalı meselelerde Buhârî gibi sahih kaynaklarda zikredilen bilgilere itibar edilmesi gerektiğine işaret etmektedir.

1.3. Umuma Hamletmesi

İbn Atıyye tefsir tarihindeki genel yaklaşıma uygun olarak belli kişi(ler) veya olay üzerine nâzil olan bir âyetin manasının veya hükmünün, söz konusu kişi ya da olaya hasredilemeyeceğini ifade etmek için pek çok yerde ilgili nüzûl sebebi rivayetini naklettikten sonra âyetin umumi manada anlaşılması gerektiğine dikkat çeken cümlelere yer verir.⁴⁴ Bu gibi yerlerdeki açıklamaları bir bütün olarak incelendiğinde şöyle bir vurgu ön plana çıkar: Esbâb-ı nüzûl rivayetlerinde asıl olan, kişiler değildir. Bilakis, kişilerin sahip olduğu sıfatlar ve yaptıkları davranışlardır. Bu nedenle âyet nâzil olduktan sonra benzer davranışları sergileyen herkes âyetin kapsamına dahil olur. Öte yandan hükmün ortaya çıkmasına vesile olması dışında anlatılan olayların da pek bir önemi yoktur. Asıl olan, yaşanan hadiseler sonrasında ortaya konan hükümdür ve bu hüküm, kıyamete kadar herkesi bağlar.

İbn Atıyye'nin meseleye genel bakışını bu şekilde kısaca ortaya koyduktan sonra şimdi konuyla ilgili bir misal verelim. Burada وَالَّذِينَ اجْتَنَبُوا الطَّاغُوتَ أَنْ يَعْبُدُوهَا وَأَنَابُوا إِلَى اللَّهِ *Tâğut'a kulluk etmekten kaçınıp, Allah'a yönelenlere müjde vardır. O halde, kullarımı müjdele!*⁴⁵ âyeti hakkında naklettiği nüzûl sebebi rivayetine yönelik değerlendirmesi örnek olarak zikredilebilir. Rivayete göre bu âyette Abdurrahman b. Avf, Sa'd b. Ebî Vakkâs Saîd b. Zeyd ve Zübeyr'e işaret edilmektedir. Şöyle ki; bu kişiler, Hz. Ebû Bekir'in Müslüman olduğunu işittiklerinde geldiler ve ona "Sen Müslüman mı oldun?" dediler. O da "Evet Allah'a iman ettim." deyince onlar da hep birlikte iman ettiler. Bunun üzerine âyet onlar hakkında nâzil oldu.⁴⁶ İbn Atıyye rivayeti bu şekilde naklettikten sonra bu gibi yerlerde sebebin hususiliğine değil, lafzın umumiliğine itibar etmek gerektiğini ifade etmek üzere şöyle der: "Âyet, her hal ve şartta bütün insanlar hakkında kıyamete kadar umumidir ve âyetin hükmü herkesi kapsamaktadır."⁴⁷ Dolayısıyla İbn Atıyye'ye göre âyet nâzil olduktan sonra tarihin herhangi bir döneminde benzer tavır sergileyen ve Allah'tan başkasına kulluk etmeyen herkes bu âyetin doğrudan muhatabıdır ve âyetteki müjde onlar için de aynen geçerlidir.

1.4. Delil Olarak Kullanması

İbn Atıyye kimi zaman nüzûl sebebi rivayetlerini görüşünü desteklemek için de kullanır. Sözelimi *Hani Lokmân*, وَإِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ *"Hani Lokmân, oğluna öğüt vererek şöyle demişti: "Yavrurum! Allah'a ortak koşma! Çünkü ortak koşmak*

⁴⁴ Bazı örnekler için bkz. İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 1/371, 419, 523; 2/70, 332; 4/175; 5/122.

⁴⁵ ez-Zümer 39/17.

⁴⁶ Benzer bir rivayet Vâhidî'de geçmektedir. Vâhidî, *Esbâbu nüzûli'l-Kur'ân*, 382-383.

⁴⁷ İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 4/525.

elbette büyük bir zulümdür."⁴⁸ âyetinde geçen "*Çünkü şirk/ortak koşmak, elbette büyük bir zulümdür.*" ifadesinin kime ait olduğuna ilişkin iki farklı ihtimale yer veren İbn Atıyye'ye göre öncelikle âyetin zahirinden de anlaşılacağı üzere bu söz Lokman'a (a.s.) ait olabilir. İkinci olarak bu cümlenin, Lokman'ın (a.s.) sözünü tekit etmek maksadıyla gelen Allah'a ait bir söz olmasının da ihtimal dahilinde olduğunu belirten İbn Atıyye bu görüşünü şöyle bir nüzûl sebebi rivayeti ile destekler: "*İman edip de imanlarına zulmü bulaştırmayanlar var ya...*"⁴⁹ âyeti nâzil olunca ashab endişelendi ve "Hangimiz zulmetmedi ki?" dediler. İşte bunun üzerine Allah "*Çünkü şirk, elbette büyük bir zulümdür.*" âyetini indirdi ve böylece ashabın endişesi dindi.⁵⁰

Görüldüğü üzere ilk bakışta âyetin zahirinden bu sözün Lokman'a (a.s.) ait olduğu anlaşılmasına rağmen İbn Atıyye burada konuyla alakalı nüzûl sebebi rivayetinde "*Çünkü şirk, elbette büyük bir zulümdür.*" ifadesinin doğrudan Allah'a nispet edilmesinden hareketle bu sözün Allah'a ait olma ihtimalini de dillendirmekte ve böylece nüzûl sebebi rivayetlerini delil olarak kullanmasına dair bir örnek sunmaktadır.⁵¹

Konuyla ilgili kaynaklara bakıldığında İbn Atıyye öncesi dönemde böyle bir ihtimalden bahseden ve görüşünü nüzûl sebebi rivayetiyle destekleyen herhangi bir müfessire rastlayamadığımızı belirtmek gerekir. İbn Atıyye sonrasında ise onun bu görüşünün tefsirlere girdiği görülmektedir. Mesela Kurtubî (öl. 671/1273) ve Şevkânî (öl. 1250/1834), İbn Atıyye'nin yukarıdaki açıklamalarını herhangi bir tercih veya değerlendirme yapmaksızın olduğu gibi nakleder.⁵² Öte yandan Ebû Hayyân, İbn Atıyye'nin nüzûl sebebi rivayetiyle desteklediği ikinci görüşünü temriz sigasıyla (قيل) naklederek zayıf gördüğüne işaret eder. İlk ihtimalin ise zahir olan mana olduğunu ve Müslim'de geçen rivayetin⁵³ zahirinden bu sözün Lokman'a (a.s.)

⁴⁸ Lokmân 31/13.

⁴⁹ el-En'âm 6/82.

⁵⁰ Bu rivayet benzer lafızlarla Buhârî ve Nesâî'de geçmektedir. Buhârî, "İmân", 22 (hadis no: 32); Ebû Abdірrahmân Ahmed b. Şuayb Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 10/212 (No. 11326).

⁵¹ İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 4/348. Görüşünü nüzûl sebebi rivayetiyle desteklediği başka bir yer için bkz. İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2/228.

⁵² Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 16/472; Muhammed b. Ali b. Muhammed Şevkânî, *Fethu'l-kadîr el-câmi' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min ilmi't-tefsîr* (Suudi Arabistan: Vizâratü's-Şuûni'l-İslâmiyye ve'l-Evkâf ve'd-Da've ve'l-İrşâd, 2010), 4/238.

⁵³ Ebû Hayyân'ın işaret ettiği hadis şu şekildedir: "*İman edip de imanlarına zulmü bulaştırmayanlar var ya...*" âyeti nâzil olunca bu ifade Resûlullah'ın ashabına ağır geldi ve 'Hangimiz nefsinde zulmetmez ki' dediler. Bunun üzerine Resûlullah (s.a.v.) şöyle dedi: Durum, sizin zannettiğiniz gibi değil. Burada zulümden maksat, Lokmân'ın (a.s.) oğluna '*Evladım sakın Allah'a ortak koşma. Çünkü şirk, büyük bir zulümdür.*' şeklindeki nasihatinde geçen şirk'tir." (Müslim, "İmân", 197.). Bu rivayette görüldüğü üzere Hz. Peygamber, "*Evladım sakın Allah'a ortak koşma. Çünkü şirk, büyük bir zulümdür.*" ifadesini açık bir şekilde Lokmân'a (a.s.) nispet etmektedir. Anlaşılan o ki Ebû Hayyân, hadiste geçen bu bilgiden hareketle söz konusu ifadenin Allah'a değil, Lokmân'a (a.s.) aidiyetini daha doğru bulmaktadır.

ait olduğunun anlaşıldığını söyler.⁵⁴ Âlûsî (öl. 1270/1854), konuyla ilgili Ebû Hayyân'ın yaklaşımını benimserken⁵⁵ İbn Âşûr ise hem siyakı hem de Müslim hadisini delil getirerek söz konusu ifadenin Lokman'a (a.s.) ait olduğunu belirtir. Ardından İbn Atıyye'nin âyette geçen ifadenin Allah'a ait olabileceği ile ilgili görüşünü ve delil olarak kullandığı rivayeti zikreder. Kendisi rivayetin sıhhatine ilişkin bir bilgi vermezken senet ve metin tenkidini okuyuculara bırakarak meseleyi noktalar.⁵⁶

2. Rivayetleri Tenkidi

İbn Atıyye yukarıda görüldüğü üzere bazı nüzûl sebebi rivayetlerini farklı şekillerde yorumlarken kimi rivayetleri ise tenkit süzgecinden geçirip eleştirir. Çoğu zaman rivayetleri metin cihetiyle tenkit eder. Bununla birlikte nadiren de olsa senede yönelik eleştirilerde bulunur. Burada önce İbn Atıyye'nin esbâb-ı nüzûl rivayetlerinin senetlerine yönelttiği tenkitler üzerinde durulacak sonra metin tenkidi konusu işlenecektir.

2.1. Senet Tenkidi

İbn Atıyye naklettiği nüzûl sebebi rivayetlerinin isnad zincirine yer vermez. Bu nedenle doğal olarak onun detaylı bir senet tenkidine girişmesi beklenemez. Bununla birlikte çoğu yerde rivayetlerin ilk râvisinin ismini kaydeder ve bazı yerlerde bu râvilere yönelik eleştirilerini dile getirir. Söz konusu yerler dikkatli bir şekilde incelendiğinde bildiğimiz manada cerh ve tadil lafızlarını kullanarak râvi tenkidi yapmaktan ziyade onun metinden hareketle râvilere eleştiriler yönelttiği görülür. Dolayısıyla İbn Atıyye'nin râvi tenkidini de metin merkezli yaptığı söylenebilir. Burada Mehdevî'nin (öl. 440/1048) ismini özellikle zikretmek gerekir. Zira İbn Atıyye tespitlerimize göre üç yerde naklettiği nüzûl sebebi rivayetinden dolayı doğrudan ismini anarak Mehdevî'yi eleştirir.⁵⁷ Örnek olması bakımından burada söz konusu eleştirilerden birini zikretmek istiyoruz.

İbn Atıyye *إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَا تُسْأَلُ عَنْ أَصْحَابِ الْجَحِيمِ* “Şüphesiz biz seni hak ile müjdeleyici ve uyarıcı olarak gönderdik. Sen cehennemlik olanlardan sorumlu tutulacak değilsin.”⁵⁸ âyeti hakkında Mehdevî'den bir nüzûl sebebi nakleder. Söz konusu rivayete göre âyet, Hz. Peygamber'in “Anne ve babamdan hangisi daha geç vefat etti? Keşke bilebilseydim!” demesi üzerine nâzil olmuştur. İbn Atıyye öncelikle rivayette râvi kaynaklı bir hata bulunduğunu söyleyerek senede yönelik bir tenkit sunar. Ardından bu hatanın gerekçesini rivayeti metin yönüyle tenkit ederek ortaya koyar ve şöyle der: Hz. Peygamber'in babası bir rivayete göre annesinin karnında

⁵⁴ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 7/182.

⁵⁵ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 21/85.

⁵⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 21/155-156.

⁵⁷ İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 1/205-206, 289; 5/287.

⁵⁸ el-Bakara 2/119.

iken diğer rivayetlere göre ise bir veya iki aylık iken vefat etmiştir. Annesi ise babasından sonra Hz. Peygamber beş yaşında iken onunla birlikte Medine'den dayılarını ziyaretten dönerken vefat etmiştir. Hal böyle iken bu durumun Hz. Peygamber'e gizli kalması tahayyül edilebilecek bir şey değildir.⁵⁹ Dolayısıyla İbn Atıyye'ye göre her ne kadar Hz. Peygamber'in babasının ölümünü hatırlaması mümkün olmasa da annesinin ölümü esnasında beş yaşında olup bizzat yanında bulunduğu için hangisinin daha sonra vefat ettiğini sorması akla ve mantığa aykırı bir durumdur. Görüldüğü üzere İbn Atıyye rivayette öncelikle râviden kaynaklı bir hata olduğunu belirterek senet ile ilgili bir sıkıntıya işaret etmekte sonrasında ise râvinin hatasını metin tenkidi yaparak ispat etmeye çalışmaktadır.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu rivayet çok az kaynakta geçmektedir. Benzer bir rivayeti farklı kıraatlara dair delilleri zikrettiği *el-Hucce* adlı eserinde nakleden Ebû Ali el-Fârisî (öl. 377/987), söz konusu rivayetin aslı varsa “وَلَا تَسْأَلُ” şeklindeki okuyuşun sahih olduğunu belirttikten sonra rivayetin isnadında problem olduğunu ifade edildiği bilgisini de verir.⁶⁰ Rivayeti *el-Ucâb* adlı eserinde kaydeden İbn Hacer (öl. 852/1449), İbn Atıyye'nin bu rivayeti senet ve metin açısından tahlil edip yanlışlığını ortaya koyduğunu ifade ettikten sonra ilave bir eleştiri olarak rivayette geçen istek ile cevap olarak gelen âyet arasında uyum olmadığını da sözlerine ekler.⁶¹ Kurtubî ise herhangi bir eleştiri yapmaksızın rivayeti “وَلَا تَسْأَلُ” kıraatine delil sadedinde zikreder.⁶²

2.2. Metin Tenkidi

İbn Atıyye nüzûl sebebi rivayetlerine ilişkin tenkitlerinin neredeyse tamamına yakını metin üzerinden yapar ve eleştirilerini sunarken gerekçelerini de beyan eder. Tenkitlerinin tamamı bir bütün olarak incelendiğinde Mekkî-Medenî ilmüne, tarihi gerçeklere, siyaka, sahabe algısına aykırılık ve metin-nass uyumsuzluğu gibi sebeplerle rivayetleri eleştirdiği görülür. Burada konu İbn Atıyye'nin esbâb-ı nüzûl rivayetlerini eleştirirken ileri sürdüğü bu gerekçeler çerçevesinde ele alınacaktır.

2.2.1. Mekkî-Medenî İlmüne Aykırılık

İbn Atıyye'nin nüzûl sebebi rivayetlerine yönelik en çok ön plana çıkardığı itiraz sebebi, bazı rivayetlerde anlatılanların Mekkî-Medenî bilgisine aykırılık içermesidir. Bir örnek vermek gerekirse *وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ مَا عَلَيْكَ مِنْ شَيْءٍ فَتَطْرُدَهُمْ فَتَكُونَ مِنَ الظَّالِمِينَ* “*Rab'lerinin rızasını isteyerek sabah akşam O'na dua edenleri yanından kovma. Onların hesabından sana bir şey yok, senin hesabından da onlara bir şey yok ki onları kovasın. Eğer kovarsan zalimlerden*

⁵⁹ İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 1/203-204.

⁶⁰ Ebû Ali Fârisî, *el-Hucce li'l-kurrâ'i's-seb'* (Beyrut: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1993), 2/216-217.

⁶¹ Ebü'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî İbn Hacer, *el-'Ucâb fî beyâni'l-esbâb* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2002), 187.

⁶² Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 2/343-344.

olursun.”⁶³ âyetinin nüzûl sebebine ilişkin üç rivayet nakleden İbn Atıyye, âyetin Mekke’de nâzil olduğuna delil teşkil eden ilk iki rivayet hakkında bir açıklama yapmazken üçüncü rivayeti ise Mekkî-Medenî ilmi bağlamında değerlendirip tenkit eder. Söz konusu rivayete göre Akra b. Hâbis’in de içinde bulunduğu Arapların ileri gelenlerinden bir grup Hz. Peygamber’e gidip “Yanında bize yer ayır. Bizi kölelerin içine karıştırma. Bu konuda bizimle yazılı antlaşma yap.” demişlerdi. Hz. Peygamber’in onların dediklerini yapmaya kastetmesi üzerine bu âyet nâzil olmuştur.⁶⁴

İbn Atıyye’ye göre bu rivayetin âyetin nüzûl sebebi olarak gösterilmesi uzak bir yorumdur. Çünkü bu âyet, Mekkî’dir, nüzûl sebebi olarak nakledilen rivayette anlatılanlar ise Medine’de yaşanmıştır.⁶⁵ Dolayısıyla İbn Atıyye burada rivayeti Mekkî-Medenî olgusuna ters düştüğü için tenkit etmektedir.⁶⁶

Daha sonra rivayet ile ilgili tahliline devam eden İbn Atıyye, onların bu tür sözler sarf etmelerinin mümkün olduğunu, fakat böyle bir olay gerçekleşmişse bile âyetin nüzûlünden bir müddet sonra meydana gelmiş olacağını belirterek bu şartlar altında ilgili rivayetin âyetin nüzûl sebebi olmasının mümkün olmadığını ortaya koyar.⁶⁷ Zira bir rivayetin nüzûl sebebi olarak kabul edilebilmesi için gerekli olan şartlardan biri de âyetin, yaşanan bir hadisenin peşi sıra nâzil olmasıdır. Dolayısıyla Mekke’de nâzil olan bir âyetin nüzûl sebebi olarak Medine’de vuku bulan bir olayın gösterilmesi uygun değildir. İbn Atıyye burada bu hususa dikkat çekmektedir. Ayrıca son olarak bu değerlendirmelerinin ancak âyetin Mekkî olması durumunda geçerli olacağını, Medenî olması halinde ise problemin ortadan kalkacağını ifade etmektedir.

Yukarıdaki ifadelerden anlaşılacağı üzere İbn Atıyye’nin eleştirdiği rivayetteki temel problem, Akra b. Hâbis gibi Hz. Peygamber’i Medine’de iken ziyaret ettiği bilinen bir kişinin bizzat içinde olduğu bir hadisenin, Mekke’de nâzil olduğu bilinen bir âyetin nüzûl sebebi olduğunun ileri sürülmesidir. Burada İbn Atıyye’nin naklettiği ve Mekke’de meydana geldiği anlaşılan ilk iki nüzûl sebebi rivayetine yönelik bir tenkitte bulunmaması dikkate alındığında mesele çok daha net bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Bu bilgiler ışığında diğer kaynaklarda geçen rivayetlere bakıldığında Mekke’de yaşanmış benzer muhtevaya sahip çok sayıda nüzûl sebebi rivayetinin nakledildiği ve tespit edebildiğimiz kadarıyla Mâtürîdî (öl. 333/944) dışında kimse tarafından tenkit edilmediği görülmektedir.⁶⁸ İbn Atıyye’nin

⁶³ el-En‘âm 6/52.

⁶⁴ Benzer rivayetler için bkz. Taberî, *Câmi‘u’l-beyân*, 9/258-260.

⁶⁵ İbn Atıyye, *el-Muharrerü’l-vecîz*, 2/295.

⁶⁶ Benzer gerekçeyle tenkit ettiği başka bir rivayet için bkz. İbn Atıyye, *el-Muharrerü’l-vecîz*, 4/70.

⁶⁷ İbn Atıyye, *el-Muharrerü’l-vecîz*, 2/295.

⁶⁸ Mâtürîdî’ye göre âyetin nüzûl sebebi olarak nakledilen rivayette anlatılanlar uzak bir ihtimaldir. Çünkü Hz. Peygamber’in, düşmanlarını yanına oturtup dostlarını uzaklaştırması mümkün değildir. Bu rivayette Hz. Peygamber (s.a.v.)’e öylesine çirkin bir fiil ve söz isnad edilmektedir ki, eğer o böyle bir şey yapmış olsaydı bu davranışı

eleştirilerine maruz kalan Akra b. Hâbis ile ilgi rivayete gelince benzer muhtevaya sahip çok daha tafsilatlı bir rivayet İbn Mâce'nin (öl. 273/887) yanı sıra Taberî ve İbn Ebî Hâtim (öl. 327/938) gibi ilk dönem müfessirleri tarafından nakledilmekte fakat herhangi bir açıdan tenkit edilmemektedir.⁶⁹ İbn Atıyye sonrası dönemde ise ilgili rivayet benzer gerekçelerle eleştirilmektedir. Nitekim Ebu Hayyân, neredeyse İbn Atıyye'de geçen aynı lafızlarla rivayete yönelik benzer bir itiraza yer verir fakat İbn Atıyye'nin ismini zikretmez.⁷⁰

İlgili rivayeti Mekkî-Medenî ilmi bağlamında değerlendiren müfessirlerden biri de İbn Kesîr'dir (öl. 774/1372). Ona göre bu hadis gariptir. Bunun sebebi ise rivayette Mekkî olan bu âyetin, hicretten bir süre sonra Müslüman oldukları bilinen Akra b. Hâbis ve Uyeyne gibi kişilerin başından geçen bir hadiseden sonra yani Medine'de nâzil olduğunun ifade edilmesidir.⁷¹

İbn Kesîr'in bu tenkitlerini tefsirine taşıyan Reşîd Rızâ (öl. 1935), rivayetin pek çok açıdan batıl olduğunu ifade ederken meselenin detayına ilişkin bilgilere de yer verir. O, öncelikle Akra b. Hâbis ve Uyeyne'nin geç bir dönemde Müslüman olduklarını belirtir. Akra'nın Müslüman olduğu tarih ile ilgili Mekke'nin fethinden kısa bir süre önce veya fetihten sonra olmak üzere iki farklı görüş nakleden Reşîd Rızâ, Uyeyne'nin Müslüman oluş tarihi olarak hicretin beşinci yılını zikreder. Hz. Peygamber'in söz konusu iki kişiyi Müslüman olmadan önce hiç tanımadığını, bu kişilerin Mekke'nin eşrafından olmadıklarını ve ayrıca müellefe-i kulûb'tan olduklarına dair bilgilere yer veren Reşîd Rızâ bütün bu açıklamalarıyla nakledilen rivayetin âyetin nüzûl sebebi olamayacağını ispat etmeye çalışır.⁷² İbn Âşûr ise İbn Atıyye'nin ismini zikrederek rivayete yönelik eleştirisini nakleder.⁷³

Netice itibariyle yukarıdaki bilgilerden de anlaşılacağı üzere âyetin nüzûl sebebine ilişkin tenkitte bulunan hemen herkesin hareket noktası İbn Atıyye'nin açıklamalarıdır. Bu da İbn Atıyye'nin nüzûl sebebi rivayetlerine yönelik değerlendirmelerinin sonraki dönemde yazılan tefsirler üzerinde yönlendirici bir etkiye sahip olduğunu gözler önüne sermektedir.

onun nübüvvetini ve risâletini düşürürdü. Bunu bütün mahlûkat arasından seçilmiş Hz. Peygamber'in yapması bir yana, sefih bir insan bile yapmaz. Detaylı bilgi için bkz. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed es-Semerkindî Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, nşr. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005), 5/72.

⁶⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*. (Beirut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), "Zühd", 7 (No. 4127); Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 9/258-259; Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm* (Mekke-Riyad: Mektebetü Nizâr, 1997), 4/1297-1298.

⁷⁰ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 4/138.

⁷¹ Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbüddîn İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm* (Riyad: Dâru Taybe, 1999), 3/260.

⁷² Muhammed Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-hakîm (Tefsîru'l-menâr)* (Mısır: Dâru'l-Menâr, 1947), 7/440-441.

⁷³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 7/246.

2.2.2. Tarihi Gerçeklere Aykırılık

İbn Atıyye bazı nüzûl sebebi rivayetlerini tarihi gerçeklere ters düştüğü için eleştirir. Onun ... *وَإِنْ كَادُوا لَيَسْتَفْرِزُونَكَ مِنَ الْأَرْضِ لِيُخْرِجُوكَ مِنْهَا...* "Yine onlar, seni yurdundan çıkarmak için nerdeyse dünyayı başına dar getirecekler..."⁷⁴ âyetine ilişkin naklettiği rivayetlere yönelik değerlendirmeleri bu bağlamda örnek olarak zikredilebilir. İbn Atıyye bu âyet hakkında birbiriyle bağlantılı iki rivayet zikreder. Bunlardan ilkinde göre âyet, Huyey b. Ahtab ve diğer bazı yahudilerin bir tuzak kurup Hz. Peygamber'in yanına giderek "Burası (Medine) Peygamberler toprağı değil. Peygamberler toprağı Şam'dadır. Fakat sen Rumlar'dan korktuğun için oraya gidemiyorsun. Eğer peygambersen oraya git. Şüphesiz Allah diğer peygamberleri koruduğu gibi seni de koruyacaktır." demeleri üzerine nâzil olmuştur.⁷⁵ Bu rivayetin devamı niteliğinde olan ikinci rivayete göre ise Hz. Peygamber yahudilerin bu sözleri sebebiyle yola çıkarak Zülhuleyfe'de kamp kurup ashabını beklemeye başlamış, bu âyetin nâzil olması üzerine ise geri dönmüştür.⁷⁶

İlk rivayet hakkında herhangi bir yorum yapmayan İbn Atıyye ikinci rivayetin ise iki gerekçeden dolayı zayıf olduğunu söyler.

- 1- Ne siyer kaynaklarında ne de güvenilir herhangi bir kitapta böyle bir bilginin geçmemesi
- 2- Medine-Şam yolunda Zülhuleyfe⁷⁷ diye bir yerin bulunmaması

Dolayısıyla İbn Atıyye'ye göre ikinci rivayette anlatılanlar tarihi gerçeklerle örtüşmediği için zayıftır.⁷⁸

⁷⁴ el-İsrâ 17/76.

⁷⁵ Benzer rivayetler için bkz. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 15/18-19; Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm Ebû'l-Leyâ Semerkandî, *Bahru'l-ulûm (Tefsîru's-Semerkandî)* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 2/279; Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr* (Beyrut: Mektebü'l-İslâmî, 1983), 5/69.

⁷⁶ Bu iki rivayet ilk dönem müfessirlerinden Mukâtil, Ferrâ, Mâtürîdî, Sa'lebî, Vâhidî ve Zemahşerî tarafından tek bir rivayet halinde nakledilmektedir. Mukâtil b.Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, 2/545; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyad Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983), 2/128-129; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 8/335; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, 6/118-119; Vâhidî, *Esbâbu nüzûli'l-Kur'ân*, 382-383; Cârullah Ebû'l-Kâsım Muhammed Ömer Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl* (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998), 3/540-541.

⁷⁷ Zülhuleyfe, Mekke-Medine arasında yer alan bir yerleşim yeridir. Detaylı bilgi için bkz. Mustafa Sabri Küçükaşçı, "Zülhuleyfe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/561-563. Burada şu hususu özellikle belirtmek gerekir ki İbn Atıyye'nin eleştirisine maruz kalan Zülhuleyfe ifadesi ilk dönem kaynaklarından sadece Mukâtil, Sa'lebî ve Zemahşerî'de geçmektedir (Mukâtil b.Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, 2/545; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, 6/118-119; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/540.). Diğer kaynaklarda kamp yapılan yer ile herhangi bir bilgi verilmemektedir. Dolayısıyla burada İbn Atıyye'nin her ne kadar isimlerini zikretmeye de aslında bu müfessirlerin naklettiği rivayeti tenkit ettiği söylenebilir.

Konuyla ilgili diğer kaynaklara bakıldığında Ebû Hayyân ve Âlûsî'nin İbn Atıyye'ye ait eleştirileri aynen naklettiği görülmektedir.⁷⁹ Benzer rivayetleri bazı müfessirler ise daha farklı gerekçelerle eleştirmektedir. Mesela rivayete tefsirinde yer veren Mâtürîdî'ye göre Hz. Peygamber'in Allah'ın izni olmaksızın yahudilerin sözüne uyararak Medine'den çıkıp Şam'a gitmesi caiz değildir. Hz. Peygamber'in böyle bir şey yapması düşünülemez.⁸⁰ Dolayısıyla Mâtürîdî'nin rivayeti ret sebebi anlatılanları Hz. Peygamber'e yakıştıramamasıdır. Diğer müfessirler ise genellikle âyetin Medine'de nâzil olduğuna işaret eden bu rivayetin yanı sıra Mekke'de indiğine delil teşkil eden rivayetleri de zikretmişler ve âyeti Mekki-Medenî bağlamında değerlendirmişlerdir. Onlara göre âyetin Mekki olduğunu ifade eden rivayet, Medine'de nâzil olduğuna delalet eden rivayete göre daha doğrudur. Çünkü âyet Mekki'dir, Kureyş'ten bahsetmektedir ve âyetin siyakında yahudiler mevzubahis değildir. Bu nedenle Mekki olan bir âyetin nüzûl sebebi olarak Medine'de yaşanmış bir hadisenin gösterilmesi uygun değildir. Dolayısıyla bu görüşü savunanlara göre Hz. Peygamber'i yurdundan çıkarmak isteyenler Mekke müşrikleridir. Çıkarılmak istenen yer ise Mekke'dir.

81

Yukarıdaki bilgilerden de anlaşılacağı üzere tespit edebildiğimiz kadarıyla söz konusu rivayeti tarihi gerçeklere aykırılık sebebiyle eleştiren ilk müfessir İbn Atıyye'dir. Bu husus, onun dirayetini ve özgünlüğünü ortaya koyan önemli bir delildir.

2.2.3. Siyaka Aykırılık

İbn Atıyye'nin nüzûl sebebi rivayetlerini tenkit sebeplerinden biri de siyaka aykırılıktır. O, bazı rivayetleri siyaka uygun düşmediği için zayıf görür. Nitekim وَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَقْدِمِينَ مِنْكُمْ وَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَأْخِرِينَ "Andolsun biz, sizden önce gelip geçenleri de biliriz, sonraya kalanları da"⁸² âyetine ilişkin naklettiği nüzûl sebebine yönelik böyle bir tavır sergiler. Rivayete göre âyet, arka safta güzel bir kadın var iken Hz. Peygamber ile birlikte namaz kılan bir topluluk hakkında nâzil olmuştur. Namaz kılanlardan bir kısmı fitneye düşmemek için ön safa ilerliyor bir kısmı da secdede iken kadına bakabilmek için arka safa geçiyordu. Bunun üzerine âyet bu kişiler hakkında nâzil

⁷⁸ İbn Atıyye'nin tarihi gerçeklere aykırılık sebebiyle eleştirdiği başka bir rivayet için bkz. İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2/554-555.

⁷⁹ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 6/62; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 15/131.

⁸⁰ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 8/335.

⁸¹ Detaylı bilgi için bkz. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 14/48-49; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, 6/119; el-Hüseyn b. Mesûd el-Ferrâ Begavî, *Me'âlimu't-tenzîl* (Beyrut: Dâru Tayyibe li'n-Neşri ve't-Tevzi', 1989), 5/112-113; Fahrüddîn Muhammed b. Ömer Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr (Mefâtihü'l-gayb)* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 21/24; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 13/136; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 5-100/101.

⁸² el-Hicr 15/24.

oldu.⁸³ Dolayısıyla bu rivayete göre âyette yer alan “الْمُسْتَقْدِمِينَ” lafzıyla namazda ön safta duranlar; “الْمُسْتَأْخِرِينَ” ile ise arka safta yer alanlar kastedilmektedir. İbn Atıyye bu görüşün aksine önceki âyette geçen “Biz (her şeye gerçek) varisleriz.” ifadesiyle sonraki âyette zikredilen “Şüphesiz senin Rabbin onları diriltip bir araya getirecektir.” cümlesinin bu tür yorumları zayıf kıldığını ifade eder. Ona göre âyet, söz konusu rivayet çerçevesinde anlaşıldığında âyetler arasındaki bağlantı kaybolup gitmektedir. İbn Atıyye bu değerlendirmesinden sonra konuyla ilgili Muhammed b. Ka'b el-Kurazî'nin (öl. 108/726) de Avn b. Abdullah'a (öl. 110/728) âyet ile ilgili böyle bir açıklama yaptığına işaret eder.⁸⁴

Meselenin daha iyi anlaşılabilmesi için İbn Atıyye'nin atıfta bulunduğu bu olayın detayları hakkında bilgi vermekte fayda görüyoruz. Taberî'nin naklettiği rivayete göre Muhammed b. Ka'b el-Kurazî ile Avn b. Abdullah bu âyet hakkında müzakere etmişler, Avn b. Abdullah âyetin namazdaki saf düzeniyle alakalı olduğunu ileri sürmüş, bunun üzerine Muhammed b. Ka'b ise durumun böyle olmadığını âyette geçen “الْمُسْتَقْدِمِينَ” ifadesiyle ölen ve öldürülenlerin; “الْمُسْتَأْخِرِينَ” lafzıyla ise henüz ölmemiş olanların kastedildiğini ve bu hususta sonraki âyette geçen “Şüphesiz senin Rabbin onları diriltip bir araya getirecektir.” cümlesinin delil teşkil ettiğini ifade etmiş ve sonrasında Avn b. Abdullah onun bu açıklamasını takdirle karşılamıştır.⁸⁵

Anlaşılan o ki her ne kadar burada zikri geçmese de Avn b. Abdullah muhtemelen tartışma konusu olan nüzûl sebebi rivayetinin etkisiyle âyetin namazdaki saf düzeniyle alakalı olduğu sonucuna varmış, Muhammed b. Ka'b ise siyakı dikkate alarak âyette ölümlerin ve henüz ölmemiş olanların kastedildiğini söylemiştir. İşte İbn Atıyye burada cumhurun da görüşü olduğunu ifade ettiği Muhammed b. Ka'b'ın bu yorumunu esas almış, âyetin nakledilen nüzûl sebebi rivayeti çerçevesinde tefsir edilmesi durumunda hem öncesi hem de sonrasıyla olan bağlantısının kopacağına dikkat çekerek siyaka aykırılık sebebiyle rivayetin zayıf olduğuna hükmetmiştir.⁸⁶

2.2.4. Metin-Nass Uyuşmazlığı

İbn Atıyye'nin esbâb-ı nüzûl rivayetlerini eleştiri sebeplerinden bir diğeri ise rivayet metniyle âyet lafızları arasındaki tutarsızlıktır. O, metin ile nass arasında çelişki gördüğü rivayetleri de eleştirmekten geri durmaz. Sözelimi *أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا نُزِّلَ إِلَيْكَ وَمَا أَنْزَلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ صَلَآةً*

⁸³ Benzer rivayetler için bkz. Ebû İsâ Muhammed b. İsâ Tirmizî, *el-Câmi'u'l-kebir* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996), “Tefsîr”, 16 (No. 3122); İbn Mâce, “İkâmetü's-Salât” 68 (No. 1046); Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 14/53. Benzer bir rivayeti tefsirinde kaydeden İbn Kesîr, bu rivayetin münker olduğunu ifade etmektedir. Detaylı bilgi için bkz. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 4/532.

⁸⁴ İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 3/358.

⁸⁵ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 14/48-49.

⁸⁶ Diğer tefsir kaynaklarında rivayete yönelik bu tür bir eleştiriye rastlayamadık.

بَعِيدًا “(Ey Muhammed!) Sana indirilen Kur’an’a ve senden önce indirilene inandıklarını iddia edenleri görmüyor musun? Tâğût’u tanımamaları kendilerine emrolunduğu hâlde, onun önünde muhakeme olmak istiyorlar. Şeytan da onları derin bir sapıklığa düşürmek istiyor.”⁸⁷ âyetinin tefsirinde bu hassasiyetini yansıtan bir değerlendirmeye rastlamak mümkündür. Öncelikle şunu ifade etmek gerekir ki söz konusu âyetin nüzûl sebebi kaynaklarda birbirinden farklı çok sayıda rivayet mevcuttur. İbn Atıyye tefsirinde bu rivayetlerden dördünü zikreder. Anlatılan hadiseler konu itibarıyla benzerlik arz etse de özellikle hadisenin kimler arasında cereyan ettiğine ilişkin farklı bilgiler söz konusudur. Burada İbn Atıyye’nin eleştirisi, Tâğût’un kimliğinden ziyade anlaşmazlığa düştükleri konu hakkında hüküm vermesi için ona başvuranların mensup oldukları inanç grubuyla ilgilidir. O nedenle biz burada sadece ilk rivayeti nakledip o rivayet üzerinden İbn Atıyye’nin eleştirisini tahlil edeceğiz.

Rivayete göre âyet, yahudi bir adamla anlaşmazlık yaşayan Bişr adında bir münafık hakkında nâzil olmuştur. Yahudi, rüşvet almadıkları bildiği için aralarında hüküm vermesi için Müslümanlara gitmeyi teklif ederken münafık ise rüşvet aldıklarını bildiği için yahudilere gitmeyi istiyordu. Sonradan Medine’de bulunan bir kahine gitme hususunda aralarında anlaşılabilir ve onun verdiği hükme razı oldular. Bunun üzerine âyet bu iki kişi ve onların mensup oldukları gruplar hakkında nâzil oldu.⁸⁸ Hadiseyi bu şekilde nakleden İbn Atıyye, bu rivayete göre “sana indirilen Kur’an’a inandıklarını iddia edenler” ifadesiyle münafıkların; “senden önce indirilene inandıklarını iddia edenler” ifadesiyle ise yahudilerin kastedildiğini belirtir ve sonrasında bu olayda anlaşmazlığa düşen iki kişinin ait oldukları gruba dair iki farklı rivayet daha zikreder. İlk rivayete göre bu hadisenin biri mümin biri yahudi olan iki kişi arasında; ikinci rivayete göre ise iki yahudi arasında cereyan ettiği bilgisini nakleden İbn Atıyye ardından bu görüşlere yönelik şöyle bir eleştiri getirir: “Bu iki görüş, âyetin lafızlarına uygunluktan uzaktır.”⁸⁹

Bu kısa değerlendirmesinde İbn Atıyye, söz konusu iki görüşün âyetin lafzına uygun düşmediğini söylemekle yetinirken konunun detayına ilişkin bir açıklama yapmamaktadır. Hem bu rivayet hem de âyetle ilgili naklettiği diğer rivayetler ve yorumlar dikkatli bir şekilde tahlil edildiğinde İbn Atıyye’nin niçin böyle bir eleştiri yapma ihtiyacı hissettiği ortaya çıkmaktadır. Şöyle ki; İbn Atıyye’nin naklettiği tüm rivayetlerde olayın baş aktörleri arasında hep münafıklar yer alırken eleştiri konusu yaptığı iki görüşte ise münafıklardan hiç söz edilmemektedir. Yani İbn Atıyye’nin itirazı olayın faileri arasında münafıkların zikredilmeyişidir.

Anlaşılan o ki İbn Atıyye âyette geçen “sana indirilen Kur’an’a inandıklarını iddia edenler” lafzıyla münafıkların kastedildiği görüşünü benimsediği için içerisinde münafıklardan bahsedilmeyen herhangi bir nüzûl sebebi rivayetini kabule

⁸⁷ en-Nisâ 4/60.

⁸⁸ Rivayet için bkz. Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 7/19.

⁸⁹ İbn Atıyye, *el-Muharrerü’l-vecîz*, 2/72.

yanışmamaktadır. Onun bu eleştirisini destekler mahiyette Râzî, bu âyetin münafıklar hakkında nâzil olduğu hususunda müfessirlerin ittifak ettikleri bilgisine yer vermektedir.⁹⁰ Dolayısıyla İbn Atıyye'nin buradaki temel itirazı, rivayette nakledilen bilginin (metin), âyetin lafzıyla (nass) örtüşmemesidir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla İbn Atıyye'nin buradaki itirazını tefsirine taşıyan tek klasik dönem müfessiri Ebû Hayyân'dır. Onun değerlendirmeleri İbn Atıyye'nin eleştirisini hem açıklar hem de destekler mahiyettedir. O, öncelikle âyetin zahirinde geçen "sana indirilen Kur'an'a ve senden önce indirilene inandıklarını iddia edenler" ifadesinin, âyetin münafıklar hakkında nâzil olmasını gerekli kıldığına işaret ederek aslında İbn Atıyye'nin "âyetin lafzı" tabiriyle neyi kastettiğini ortaya koyar. Ardından İbn Atıyye'nin eleştirdiği rivayetlerdeki bilgileri gündeme getirerek onun görüşünü destekler mahiyette âyetin yahudiler veya bir mümin ile bir yahudi hakkında olduğunun söylenmesi durumunda bunun, âyetin lafzına uzak bir yorum olacağını belirtir. Ayrıca Ebû Hayyân, İbn Atıyye'den farklı olarak bu tür yorumların tevzi' sanatına başvurmak suretiyle mümkün görülebileceği bilgisine de yer verir.⁹¹

2.2.5. Sahabe Algısına Aykırılık

İbn Atıyye bazı nüzûl sebebi rivayetlerini ise rivayette geçen söz ve davranışları sahabeye bağdaştıramadığı için tenkit eder. Bu bağlamda Hz. Osman, Talha b. Ubeydullah ve Ebû Lübâbe gibi sahabiler hakkında ithamlar içeren bazı rivayetlerin sahih olmadığını özellikle belirtir.⁹² Burada örnek olması bakımından sadece Hz. Osman ile ilgili rivayet üzerinde durmak istiyoruz.

أَفَرَأَيْتَ الَّذِي تَوَلَّى "Şimdi gördün mü yüz çevireni?"⁹³ âyetinin Hz. Osman hakkında nâzil olduğuna ilişkin bir rivayet nakleden İbn Atıyye bu rivayeti batıl olduğunu söyleyerek reddeder. Rivayetin ayrıntılarına girmeden sadece âyetin Abdullah b. Sa'd b. Ebî Serh ile aralarında geçen bir olaydan dolayı Hz. Osman hakkında nâzil olduğu bilgisini verir. Öneme binaen İbn Atıyye'nin kısaca temas ettiği bu hadisenin detaylarını zikretmekte fayda görüyoruz. Rivayeti nakletmeden önce şunu ifade edelim ki söz konusu rivayetin ve değerlendirmelerin doğru bir şekilde anlaşılabilmesi için bir sonraki âyet olan وَأَعْطَى قَلِيلًا وَأُكْدَى "Malından biraz verip sonra vermemekte direneni"⁹⁴ âyetinin de göz önünde bulundurulması gerekir. Rivayete göre Hz. Osman sadaka veriyor ve malını hayır yolunda harcıyordu. Sütkardeşi olan Abdullah b. Ebî Serh ona: "Senin bu yaptığın nedir? Bu gidişle çok geçmeden hiçbir şeyin kalmayacak." dedi. Bunun üzerine Hz. Osman: "Benim günahlarım var. Bu yaptığımın Allah'ın rızasını talep ediyorum, beni affedeceğini ümit ediyorum." dedi. Abdullah cevaben: "Sen bana yükü ile birlikte deveni ver, buna karşılık ben de senin günahlarını yükleneyim." dedi. Böyle deyince Hz. Osman ona istediğini verdi. Bu

⁹⁰ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 10/159.

⁹¹ Detaylı bilgi için bkz. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 3/291-292.

⁹² Detaylı bilgi için bkz. İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2/191; 4/396.

⁹³ en-Necm 53/33.

⁹⁴ en-Necm 53/34.

anlaşmadan sonra Hz. Osman daha önce verdiği sadakaların bir kısmını vermemeye başladı. Bunun üzerine Allah bu âyeti indirdi.⁹⁵ Rivayeti naklettikten sonra değerlendirme yapan İbn Atıyye, rivayette anlatılanların tamamının batıl olduğunu ve Hz. Osman'ın bu gibi davranışlardan beri olduğunu ifade eder.⁹⁶ Dolayısıyla ona göre rivayette anlatılanlar Hz. Osman'a yakışmayan söz ve davranışlardır. Bu nedenle rivayetin kabulü mümkün değildir.

Konuyla ilgili tefsirlere bakıldığında Râzî'nin (öl. 606/1210) de rivayete benzer şekilde tepki gösterdiği görülmektedir. Ona göre bu rivayet zikredilmesi bile caiz olmayan batıl bir görüş içermektedir. Çünkü söz konusu rivayet tevatür derecesine ulaşmadığı gibi şöret de bulmamıştır. Ayrıca Hz. Osman'ın hali ve yaşantısı da bu rivayette anlatılanların kabulünün önünde engel teşkil etmektedir.⁹⁷

Öte yandan Ebû Hayyân ve İbn Âşûr, İbn Atıyye'nin rivayete yönelik eleştirisini birebir nakledeken⁹⁸ Âlûsî ise İbn Atıyye'nin değerlendirmelerinin üzerine sadece rivayetin aslı olmadığı bilgisini ekler.⁹⁹

SONUÇ

İbn Atıyye, tefsir tarihinde önemli bir yere sahip olan *el-Muharrarü'l-Vecîz* adlı eserinde çok sayıda nüzûl sebebi rivayeti nakletmekte ve bu rivayetlere karşı farklı yaklaşımlar sergilemektedir. Bu bağlamda kimi yerlerde naklettiği nüzûl sebepleri arasında tercihe yönelmektedir. Bazen tercih sebebini açıklarken bazen de sadece tercih belirtmekle yetinmektedir.

İbn Atıyye nüzûl sebebi rivayetlerini doğrudan kabul etmek yerine zaman zaman sahih kaynaklarda geçen rivayetlerle karşılaştırmakta ve rivayetler arasında farklılık olması durumunda sahih kaynaklara itibar edilmesi gerektiğini belirtmektedir.

İbn Atıyye'nin nüzûl sebeplerini yorumlarken uyguladığı metotlardan biri de rivayetleri umuma hamletmektir. İbn Atıyye pek çok yerde tefsir tarihindeki genel kabule uygun olarak sebebin hususiliğini değil lafzın umumiliğini dikkate almakta ve âyetlerde zikredilen hükümlerin her dönemde bütün insanlara şamil olduğunu özellikle ifade etmektedir.

Esbâb-ı nüzûl rivayetlerini sadece nakletmekle yetinmeyen İbn Atıyye bazı rivayetleri tenkit süzgecinden de geçirmektedir. Rivayetlerin isnad zincirini zikretmemekle birlikte çoğu zaman sadece ilk râvinin ismini kaydetmekte bunun doğal bir sonucu olarak sened tenkidine nadiren başvurmaktadır. Bir kısım rivayetleri ise metin açısından tahlil edip Mekkî-Medenî ilmüne, siyaka, sahabe

⁹⁵ Semerkandî, *Bahru'l-ulûm*, 3/293; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, 9/150; Vâhidî, *Esbâbu nüzûli'l-Kur'ân*, 416; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5/646; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 20/50-51.

⁹⁶ İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 5/205.

⁹⁷ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 29/12.

⁹⁸ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 8/163. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 27/128.

⁹⁹ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 27/65.

algısına, tarihi gerçeklere aykırılık gibi gerekçelerle tenkit etmektedir. Eser bu yönüyle dirayet ve rivayet metodunun dengeli bir şekilde kullanıldığı tefsirlere güzel bir örnek teşkil etmektedir.

İbn Atıyye'nin rivayetlere yönelik eleştirileri diğer tefsir kaynaklarıyla mukayese edildiğinde bu eleştirilerin pek çoğunun ilk dönem eserlerinde geçmediği aksine İbn Atıyye sonrası dönemde tefsirlere girdiği görülmektedir. Bu husus, *el-Muharrarü'l-Vecîz*'in tefsir ilminin ana kaynakları arasında yer aldığını, özgün yorumlar içerdiğini ve sonraki dönemde yazılan tefsirler üzerinde yönlendirici bir etkiye sahip olduğunu ortaya koymaktadır.

Son olarak şunu da ifade edelim ki bu çalışmada İbn Atıyye'nin esbâb-ı nüzûl anlayışı detaylı bir şekilde tahlil edilmemiş, sadece konuya giriş mahiyetinde ana hatlarıyla rivayetleri yorumlama yöntemi ve tenkitleri üzerinde durulmuştur. Dolayısıyla İbn Atıyye'nin naklettiği nüzûl sebebi rivayetlerini tüm yönleriyle ve sistematik bir şekilde ele alıp inceleyen kapsamlı bir araştırmanın alana katkı sağlayacağını belirtmek gerekir.

KAYNAKÇA

- Kur'an-ı Kerim Meâli*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 18. Basım, 2009.
- Ablay, Rıfat. *İbn Atıyye Tefsirinde Kıraat Olgusu*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Âlûsî, Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh. *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-azîm ve's-seb'î'l-mesânî*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâşî'l-Arabî, ts.
- Aynî, Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed b. Mûsâ Bedrüddîn. *Umdetü'l-kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâşî'l-Arabî, ts.
- Bakkal, Mustafa Cihad. *Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'ân Adlı Eserinde Esbâb-ı Nüzûl*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Begavî, el-Hüseyn b. Mesûd el-Ferrâ. *Me'âlimu't-tenzîl*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Tayyibe li'n-Neşri ve't-Tevzi', 1. Basım, 1989.
- Bırışık, Abdulhamit. "İbn Atıyye el-Endelüsî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/338-340. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahîh*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 2001.
- Demirci, Muhsin. "Esbâb-ı Nüzûl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/360-362. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî. *el-Bahru'l-muhît*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1993.
- Ednevî, Ahmed b. Muhammed. *Tabakâtü'l-müfessirîn*. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1. Basım, 1997.

- Erdem, İdris. *İbn 'Atiyye'nin "el-Muharraru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz" Adlı Eserinin Dil Özellikleri*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Fârisî, Ebû Ali. *el-Hucce li'l-kurrâ'i's-seb'*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1993.
- Fayda, Mustafa. "Bedrû'l-Mev'id". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/335. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyad. *Me'âni'l-Kur'ân*. 3 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 3. Basım, 1983.
- İbn Akîle, el-Mekkî. *ez-Ziyâde ve'l-ihsân fî ulûmi'l-Kur'ân*. 10 Cilt. Birleşik Arap Emirlikleri: Câmiatü's-Şârîka, 1. Basım, 2006.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Daru't-Tûnusiyye li'n-Neşr, 1984.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib el-Endelüsî. *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*. 6 Cilt. Beyrut : Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 4. Basım., 2016.
- İbn Ebî Hâtim, Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. 10 Cilt. Mekke-Riyad: Mektebetü Nizâr, 1997.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî. *el-'Ucâb fî beyâni'l-esbâb*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1. Basım, 2002.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed. *Sahîhu İbn Hibbân*. thk. Şuayb el-Arnâvut. 18 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2. Basım, ts.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbüddîn. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. 8 Cilt. Riyad: Dâru Taybe, 2. Basım, 1999.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *Sünenü İbn Mâce*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm. *el-Fetâva'l-kübrâ*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec. *Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*. 9 Cilt. Beyrut: Mektebü'l-İslâmî, 3. Basım, 1983.
- Kastallânî, Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr. *İrşâdü's-sârî li-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Mısır: el-Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1323.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 2006.
- Kutlu, Enise. *İbn Atiyye'nin el-Muharrerü'l-Veciz Adlı Eserinde Kur'an İlimlerine Yaklaşımı*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Küçükaşçı, Mustafa Sabri. "Zülhuleyfe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/561-563. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed es-Semerkandî. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. nşr. Bekir Topaloğlu. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005.
- Mukâtil b.Süleymân, Ebû'l-Hasen. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 2. Basım, 2002.

- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahîhu Müslim*. Riyad: Dâru Taybe, 1. Basım, 2006.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb. *es-Sünenü'l-kübrâ*. 12 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 2001.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *et-Tefsîru'l-kebîr (Mefâtîhü'l-gayb)*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1. Basım, 1981.
- Reşîd Rızâ, Muhammed. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-hakîm (Tefsîru'l-menâr)*. 12 Cilt. Mısır: Dâru'l-Menâr, 3. Basım, 1947.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed. *el-Keşf ve'l-beyân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1. Basım, 2002.
- Sarıçam, İbrahim. "Hamrâülesed Gazvesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/498-499. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Semerkandî, Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm Ebü'l-Leys. *Bahru'l-ulûm (Tefsîru's-Semerkandî)*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1993.
- Süyûtî, Ebü'l-Fadl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Tabakâtü'l-müfessirîn*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1396.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Fethu'l-kadîr el-câmi' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min ilmi't-tefsîr*. 5 Cilt. Suudi Arabistan: Vizâratü'ş-Şuûni'l-İslâmiyye ve'l-Evkâf ve'd-Da've ve'l-İrşâd, 2010.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'ü'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. Mısır: Dâru Hicr, 2001.
- Tirmizî, Ebû İshâ Muhammed b. İshâ. *el-Câmi'ü'l-kebîr*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1. Basım, 1996.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed. *Esbâbu nüzûli'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1991.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. 3 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2005.
- Zemahşerî, Cârullah Ebü'l-Kâsım Muhammed Ömer. *el-Keşşâf an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fî vücûhi't-te'vîl*. 6 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1. Basım, 1998.
- Zerkeşî, Muhammed b. Abdullah b. Burhân. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*. 4 Cilt. Kahire: Dâru't-Turâs, 3. Basım, 1984.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 3. Basım, 2005.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

Bahar/Spring, 2022, 9 (1), 323-352

DİN EĞİTİMİ ÇERÇEVESİNDE İBADETLERİN, İRADE EĞİTİMİ VE ZAMAN YÖNETİMİYLE İLİŞKİSİ

The Relationship of Worship with the Education of the Will and Time Management in the Framework of Religious Education

Hakan ÖZKAN

Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü,

hakan.ozkan@medeniyet.edu.tr,

ORCID: 0000-0003-2023-6873

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 14/04/2022

Kabul Tarihi / Accepted: 21/06/2022

Yayın Tarihi / Published: 30/06/2022

Cilt / Volume: 9

Sayı / Issue: 1

Sayfa / Pages: 323-352

Atıf / Cite as: Özkan, Hakan. "Din Eğitimi Çerçevesinde İbadetlerin, İrade Eğitimi ve Zaman Yönetimiyle İlişkisi" [The Relationship of Worship with the Education of the Will and Time Management in the Framework of Religious Education]. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 9/1 (2022), 323-352. Doi: <https://www.doi.org/10.17859/pauifd.1101400>.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Ithenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 9 (1) 2022: 323-352
**DİN EĞİTİMİ ÇERÇEVESİNDE İBADETLERİN, İRADE EĞİTİMİ VE ZAMAN
YÖNETİMİYLE İLİŞKİSİ***

Hakan ÖZKAN**

Öz

Yaratıcıyla bağ kurma vesilesi olan ibadetin, manevi kazanımları yanında maddi faydaları da bulunmaktadır. Çalışmada, İslamiyet'in temel esaslarından olan namaz, oruç, hac ve zekat ibadetinin insana kazandıracığı manevi tatminin ötesinde bireyin iradesini eğitmesi ve olgunlaştırması, zaman yönetimine katkısı din eğitimi perspektifinden değerlendirilmiştir; 2018 yılında hazırlanan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi 4-8. sınıflar öğretim programı konu bağlamında genel hatlarıyla incelenmiştir. Din eğitimi açısından ibadetlerin farklı yönleriyle ele alınması, çeşitli etki ve uygulamalarına katkı sağlayacaktır. Çalışmada, irade eğitimine ve zaman yönetimine katkısı nedeniyle İslam dininin namaz, oruç, hac ve zekat ibadetleri tercih edilmiş; nitel araştırma yöntemlerinden doküman analizi tekniği kullanılmıştır. Çalışma neticesinde; ibadetler aracılığıyla insanın irade yönetimini geliştirdiği, düşünce ve eylemin, inanç ve uygulamanın bağını kurmasına yardımcı olduğu; sadece ibadet zamanını yönetmekle kalmayıp vaktini doğru yönetmesine katkı sunduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din eğitimi, ibadet, zaman, irade, irade-zaman eğitimi ve yönetimi.

**The Relationship of Worship with the Education of the Will and Time
Management in the Framework of Religious Education**

Abstract

Worship, a means of connecting with the God, has material and spiritual benefits. Apart from the spiritual satisfaction that prayer, fasting, pilgrimage, and zakat, which are the basic principles of Islam, will bring to people, the study evaluated the training and maturation of the individual's will, as well as its contribution to time management, from the perspective of religious education. While doing so, the Religious Culture and Moral Knowledge Lesson curriculum for the fourth and eighth grades prepared in 2018 was specifically and broadly examined. In terms of religious education, the various aspects of worship, as well as the evaluation of their effects and achievements, will contribute to today's education and training understandings and achievements. The study preferred Islamic prayer, fasting, pilgrimage, and zakat prayers due to their contribution to training and time management, and the document analysis technique, one of the qualitative research methods, was used. The study improves people's will management through worship and aids in establishing the link between thought and action, belief and practice. It can be suggested that it not only organizes the prayer time but also contributes to proper time management.

* Yazar makalede *Etik Kurul İzni* gerektirecek bir durum bulunmadığını ve bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

** Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, hakan.ozkan@medeniyet.edu.tr, ORCID: 0000-0003-2023-6873

Keywords: Religion education, worship, time, will, will-time training and management.

Structured Abstract:

Man, who is the addressee of the revelation, has a distinguished position on earth with his mind and will. According to Islam, man, who is a free and responsible being composed of soul and body, has responsibilities towards his Lord, himself, other people and his environment. Islam; advises people who have a reason, consciousness, and will to read, think, evaluate time correctly, and continuously improve, not to have two days equal to each other, to use their will and time correctly. Opportunities and abilities given to human beings from birth are not alone enough to determine the right and truth and to comply with it. Allah has sent a book to guide man and prophets as an example of the practice. Divine messages guide people's search for meaning and help them lead a correct and balanced life. Lifelong education, which begins at birth, plays a dominant role in human development. Human beings are in a structure suitable for education and development. Education; affects the formation of personality as well as improving the emotion, thoughts and behavior of the person. The main purpose of education and religious education is to provide people with useful knowledge and values, to keep them away from harmful ones, and to support the formation of the self. The guidance of the revelation is needed in the correct determination of the benefit and harm, good and evil. Without revelation, people cannot reach the knowledge that will bring them peace and happiness in this world and the hereafter with pure reason. Man is a part of a great whole, everything in the universe has a relationship with each other, and everything is connected with the creator. Religion provides a meaningful life to people by establishing a connection with them before and after life and contains teachings that will bring peace and happiness. Time is a valuable opportunity given to man, as well as a part of the test. One of the keys to success and peace is to use time correctly and efficiently. Religion guides people in their life journey by determining how life, which consists of a limited time, should be evaluated and what the priorities are. Worship, which is an indicator of servitude, keeps people's relationship with their Lords alive and strengthens faith. While showing his loyalty and gratitude to his Lord through worship, man strengthens his will, and trains and directs it by not giving in to the lowly desires of his soul. Will is defined as the freedom of choice to do or not to do something, the ability to make decisions. Man can show a tendency towards good or evil due to his nature and testing. The individual lowers his value when he is subject to the nafs' despicable wishes; When subject to sacred messages, it increases its value and maintains its moral development. Although divine consent is essential in worships that heal many materials and spiritual diseases of man, people's will train and time management is supported by surrendering to holy orders. Prayer, fasting, pilgrimage, and zakat, are the five basic principles of Islam; It affects the material life, time, and will of the person as much as it directs the spiritual life of the person. Worship performed with the consciousness of servitude is in a mutual interaction with will and time management. Worship not only guides people to use the will in the right way but also provides the necessary planning and discipline to evaluate time capital. Worships, which is a divine tool and method for the training of the will, prevent inertia and laziness; It offers a positive perspective for people to use their time

with works that will be beneficial to themselves and their environment. Human frustration can be associated with spending less time on good work. Order, discipline, and stability can be achieved as a result of conscious and planned work.

Keywords: Religion Education, Worship, Time, Will, Will-Time Training and Management

Giriş

İslam'a göre insan, rabbine kulluk yapma potansiyeliyle yaratılmış, akıl ve irade sahibi mükerrer bir varlıktır. İnsan, sorumluluk bilinciyle hayatı değerli ve anlamlı görerek, özgür iradesiyle tercih yapmakta ve eylemlerini sürdürmektedir.¹ Din, insanın düşünce, duygu ve davranışlarını şekillendirmekte; şahsiyet oluşumuna katkı sunmaktadır. Dini terminolojide ibadet, Allah'ın sevgi ve rızasını kazanmak niyetiyle gerçekleştirilen eylemlerdir. İbadet, din ve eğitimi için kök değerlerden biridir; hayatın öncesi ve sonrasıyla doğru bir ilişki kurulması, varlığa doğru bir anlam yüklemekle mümkün olabilmektedir. İbadetler, yaratıcıyla kurulan bağ olduğu kadar öğretici yönü de bulunan kutsal mesajlardır. İbadetler, insana çok yönlü bir kazanım imkânı sunmakta, dünya ve ahiret hayatının başarı ve mutluluğuna zemin hazırlamaktadır.

Hayatı anlamak ve anlamlandırmakla görevli insan,² birçok açıdan sınırlı ve zayıf bir varlıktır; beşer, kendisinden güçlü ve yüce bir varlığa sığınma ve bağlanma ihtiyacı hissetmektedir. Benliğe hâlel getirmeksizin, saygı, sevgi ve irade temelinde bağlanmak ve mensubiyet, özgürlük kadar doğal bir ihtiyaçtır.³ İnsan, adanabileceği, kendisine güven verecek ve istikrarlı bir hayat yaşamasına yardımcı olacak bağlanma odağı aramaktadır.⁴ İnsanlar sadece birtakım şeylere inanmaya davet edilmediği gibi; ibadetler de belirli zamanla, mekanla, toplulukla ve davranışlarla sınırlı değildir.⁵

Eğitim; bireyin düşünce, duygu ve eylemlerinde bilinçli olarak istedik değişim oluşturma süreci olarak tanımlanmaktadır.⁶ İnsan hayat boyu eğitimle iç içedir. “Din eğitimi, bireyin dînî davranışlarında kendi yaşantıları yoluyla ve kasıtlı olarak istedik değişme meydana getirme sürecidir.”⁷ Dinin temel prensiplerinden olan canın, aklın, neslin ve malın korunması; irade-zaman eğitimi ve yönetimiyle yakından ilgilidir. İnsanı konu edinen din ve eğitiminin, ibadetlerdeki farklı ve öğretici boyutları

¹ Victor E. Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, çev. Selçuk Budak (İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 2018), 144.

² Bekir Onur, *Gelişim Psikolojisi: Yetişkinlik, Yaşlılık, Ölüm* (Ankara: İmge Yayınları, 2000), 382.

³ Ayhan Öz, *Din Eğitimi ve Birey Oluşun İmkânı* (Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2020), 249-253.

⁴ Öz, *Din Eğitimi ve Birey Oluşun İmkânı*, 106-107.

⁵ Celaleddin Vatandaş, *Yol Ayrımı* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2015), 251.

⁶ Selahattin Ertürk, *Eğitimde Program Geliştirme* (Ankara: Meteksan Baskı, 1994), 12; Mehmet Zeki Aydın, *Din Öğretiminde Yöntemler* (İstanbul: Nobel Akademik Yayıncılık, 2015), 5.

⁷ Cemal Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş* (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2010), 23.

incelemesi; insandan beklenen şahsiyet olgunluğuna destek olacaktır. Din eğitiminin temel işlevlerinden bir kaç, insanın benliğinin oluşmasına, ahlaki değerlerin içselleştirilmesine, bireysel ve toplumsal hayatın idame ettirilmesine yardımcı olmaktadır.⁸ Hayatla iç içe bulunan İslamiyet'te ibadetler, nefis ve zaman eğitimiyle bireyin ve toplumun hayatına huzur, güven, düzen ve disiplin katmaktadır.

İnsanın, kendisine, topluma, çevresine ve en önemlisi rabbine karşı sorumlulukları vardır. İslamiyet, bu sorumlulukları tevhid düşüncesi temelinde bir ve bütün olarak değerlendirmekte, birini diğerinden bağımsız ve farklı görmemektedir. İbadetler vasıtasıyla ilahi misakını kuvvetlendiren insan, yaratıcısıyla ilişkisini geliştirdiğinde dünya ve ahiret hayatının mutluluğuna erişebilmektedir. Din eğitimi boyutuyla ibadetler insanın kutsal ile bağ kurmasına aracılık ederken, bireyin kişisel ve toplumsal hayatına katkı sunmakta mıdır; hayatın düzenlenmesine, irade ve zaman yönetimine ve eğitimine destek olmakta mıdır; 2018 yılında hazırlanan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi 4-8. sınıflar öğretim programının ibadet konu içerikleri insanın irade ve zaman yönetimiyle ilişkilendirilmiş mi soruları; çalışmanın problemi oluşturmaktadır. Ömrü, ecel ile sınırlı olan insan için irade-zaman eğitimi ve yönetimi, önceden olduğu gibi bugün de önemlidir. Vaktin değerlendirilmesi, planlanmasını ve etkin kullanımını gerektirmektedir. Bu çalışmanın amacı; dünya ve ahiret hayatında güzelliklere talip olan insanın, ibadetler ile zamanı ve iradesini yönetmesine yardımcı olacak bilgi, bilinç ve alışkanlıkları kazanması için teorik alt yapıya kavuşmasına destek olmaktadır. İbadet, insanın rabbiyle ilişkisini tazeleme ve kuvvetlendirmesine yardımcı olduğu gibi içgüdülerinin ve fizyolojik ihtiyaçlarının yönetimine, vaktin değerlendirilmesine, toplumsal ilişkilerin gelişmesine ve çevreyle uyumlu bir hayata da kılavuzluk etmektedir. Çalışma; ibadetlerin, insanın irade-zaman eğitimi ve yönetimini desteklediği ve geliştirdiği varsayımı üzerine kurulmuştur.

Çalışma; İslam dininin namaz, zekat, oruç ve hac ibadetleri ile sınırlandırılmıştır. Bu çalışmada İslamiyet'in esası kabul edilen bu ibadetlerin insanın irade-zaman eğitime ve yönetimine etkisi değerlendirilecek; 2018 yılında hazırlanan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi 4-8. sınıflar öğretim programı konu bağlamında genel hatlarıyla incelenecektir. Çalışma, nitel araştırma yöntemlerinden biri olan doküman analizi tekniği kullanılarak hazırlanmıştır. Doküman analizi; araştırılan ve incelenen olgu hakkındaki materyallerin, bilgi ve belgelerin tasnif, değerlendirilme, analiz edilme, betimlenme ve yorumlanma süreçlerini ihtiva etmektedir.⁹ İbadetlerin, irade ve zaman eğitime etkisi, din ve eğitimi açısından değerlendirilmesi ve incelenmesi gereken konulardan biridir. İbadet, insanın rabbiyle iletişimde kişiye huzur ve güven verdiği gibi bireyin kendisiyle iletişimde, nefis

⁸ Şakir Gözütok, *İslam Medeniyetinde Eğitim Felsefesi* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2019), 58; Mahmut Çamdibi, *Din Eğitiminde İnsan ve Hayat* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2003), 87; Bayraktar Bayraklı, *İslamda Eğitim Anlayışı* (İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2009), 106; Beyza Bilgin, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1988), 28-29.

⁹ Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Nobel Yayınları, 2002), 94.

terbiyesi ve zaman yönetimini öğrenmesinde de etkili olmaktadır. 2018 yılında hazırlanan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi 4-8. sınıflar öğretim programının amaçları; öğrencilerin bireyselliğine ve gelişim düzeylerine uygun ahlaki bir bütünlük oluşturmak, öz güveni ve öz disiplini desteklemek, gündelik hayatın zaruri ihtiyacı olan temel düşünme yeteneği kazandırmak¹⁰ şeklinde açıklanmaktadır. Din, ibadetler aracılığıyla insanın iradesinin eğitimine ve nefsin terbiye edilmesine imkan sağlamaktadır. Bilinen ve uygulanan değerler öz güveni ve gelişimi desteklemekte, bireye şahsiyet kazandırmaktadır.

1. İbadet

İnsanı maddi ve manevi kirlilerden temizleme vesilesi olan din; inanç, ibadet ve ahlak öğretilerinin bütünüdür. Mükerrerem ve mesul bir varlık olarak yaratılan insanın; yaratıcıya, kendisine, diğer insanlara ve çevresine karşı sorumlulukları vardır. Evrende kendi haline bırakılmayan insanın ilk ve öncelikli sorumluluğu, rabbine karşı iman ve ibadet sorumluluğudur. İbadetler, insanı rabbine yaklaştırırken aynı zamanda eğitmekte; bireysel ve toplumsal hayata katkı sağlamaktadır. İman, ibadete dayanak oluştururken, ibadet de aynı şekilde imanı kuvvetlendirmekte, ruhi ve ahlaki gelişimi desteklemektedir.¹¹

İslam'a göre evrende bulunan her şey insana hizmet etmekle,¹² insan ise Allah'a kulluk ile görevlidir.¹³ Sözlükte, boyun eğmek, itaat, kulluk anlamına gelen ibadet; yaratıcıya teslimiyeti, saygı ve sevgi ile O'na itaat etmeyi ifade etmektedir.¹⁴ İslamiyet'te ibadet salt belirli eylem ve şekillerle sınırlı değildir; Allah'ın rızasına uygun yapılan her iş ibadet değerini kazanmaktadır. İbadette asıl gaye, Allah'ın rızasıdır.¹⁵ Şirk ve riya, ihlas ile örtüşmemekte; taatler, dünyevi faydalara indirildiğinde anlam ve değerini kaybetmektedir. İbadetlerin, uhrevi kazanımlarına ilaveten dünyevi faydaları da bulunmaktadır. İslamiyet'te beden ve ruh, birbirinden ayrı düşünülmediği gibi insan ve toplum da birbirinden bağımsız değildir. Toplum hayatını etkileyen eğitim ve kültür, bireyde başlasa da sonuçları toplumla ilişkilendirilmektedir.

İslamiyet; inancı, düşüncesi, davranışı ve ahlakıyla bütünlük arz eden; insanın maddi ve ruhi yönlerini gözeten, fizyolojik ihtiyaçlarını ve içgüdülerini tatmin eden ilahi bir nizamdır. İbadetler; şükür, zikir, sadaka, vefa, vuslat, irtibat gibi bireysel kazanımlara ilaveten; birlik, beraberlik, dayanışma, yardımlaşma, ülfet ve isar gibi birçok değere kaynaklık etmektedir. İbadet, hayat boyu kulluğun bir yansıması;

¹⁰ Milli Eğitim Bakanlığı, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar Öğretim Programı* (2018), 1-2.

¹¹ *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, çev. Hayreddin Karaman - Mustafa Çağrırcı - İbrahim Kafi Dönmez - Sadrettin Gümüş (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014), el-Bakara 2/277.

¹² el-Bakara 2/29; İbrâhîm 14/34.

¹³ Ez-Zâriyât 51/56.

¹⁴ Mustafa Sinanoğlu, "İbâdet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 42/488-491.

¹⁵ el-Fâtiha 1/5.

eğitim, sürekli bir gelişim vesilesidir. Bilgi, bilinç düzeyine eriştiğinde ve içselleştirildiğinde canlılık kazanmaktadır. Bilinen fakat uygulanmayan değerler, insanın sorumluluğunu artırmaktadır. İbadeti olmayan bir din yoktur; İslamiyet, mutlu bir hayat için insanın yüce bir varlığa bağlanma ihtiyacından ve zaruretinden bahsetmektedir. İbadetlerin nasıl yapılacağı İslam hukukunun konusunu oluştururken; ibadetlerin insanı eğiten ve geliştiren yönleri, eğitimin bir konusu olarak din eğitimi alanında incelenmektedir. İnsanın değişimi ve gelişimi; düşünce, duygu ve davranışlarının değişimi ve gelişimiyle mümkün olabilmekte; eğitim, bireyin ve toplumun geleceğinde önemli bir rol üstlenmektedir. İbadet, inananların yaratıcıyla ilişkisine derinlik kazandırırken; bilgi ve eğitim, bilinç ve samimiyete aracılık etmektedir.

Din eğitimi dersleri, ibadetlerin öğretilmesinde başat bir role sahiptir. Ailede başlayan din eğitimi, okullardaki derslerle devam etmektedir. Türkiye'de 2018 yılında hazırlanan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi 4-8. sınıflar öğretim programının içeriği hazırlanırken dinler, betimleyici bir yaklaşımla; İslamiyet, dinin kendi temel kaynakları referans alınarak, kök değerlerle birlikte dinler açılımlı ve mezhepler üstü bir yaklaşımla öğretime konu edilmiştir.¹⁶ DKAB dersini ibadetlerin irade eğitimi ve zaman yönetimiyle ilişkisi bağlamında incelediğimizde aşağıdaki değerlendirmeleri yapmamız mümkündür. Programın 4. sınıf 2. ünitesinde İslam'ın şartları açıklanırken namaz, oruç, zekat ve hacdan genel olarak bahsedilmektedir. Programın 6. sınıf 2. ünitesinde İslam'da namaz ibadetinin önemi, ayet ve hadislerden örneklerle açıklanmakta; namazın insanın ahlaki gelişimi üzerindeki etkisine değinilmekte; camilerin toplumsal fonksiyonundan ve cemaatle namazın öneminden bahsedilmektedir.

5. sınıf 2. ünite de ramazan ve oruçtan genel hatlarıyla bahsedilmektedir. Ünite açılımlında "Kültürümüzde Ramazan ve Oruç" başlığı altında; alıştırmaya orucu olarak tanımlanan tekne orucundan bahsedilerek, küçük yaşlarda irade ve ibadet eğitimine başlangıç yapıldığı anlatılmaktadır. İnsanın günlük yemek rutinini değiştiren sahur, bireyi zaman ve irade eğitimine tabi tutmaktadır. Tutulan ilk oruçla ilgili sabırlı ve iradeli olması nedeniyle çocuklara hediye ve harçlıklar verilmesi de ibadeti sevdirmeye ve irade eğitimini desteklemeye yönelik bir uygulama olarak zikredilebilir. 8. sınıfın 2. ünitesi "Zekat ve Sadaka" dır. İlahi rıza için zekat ve sadaka gibi yollarla sahip olunan malın harcanması; duygu ve düşünce yönüyle insanı geliştirmekte, ahlaken olgunlaştırmakta, iradesini kuvvetlendirmekte, huzur ve mutluluğunu artırmaktadır.

7. sınıf 2. ünite de "hac ve kurban" bahsi işlenmektedir. Ünite de Müslümanın hac ibadeti vesilesiyle dini düşünce, duygu ve davranışlarının güçlendiğinden, ibadetleri yerine getirme konusunda güçlü bir bilinç oluşumunu desteklediğinden bahsedilmektedir. 6. sınıf 3. ünite de "Zararlı Alışkanlıklar" konusunda bağımlılık

¹⁶ Milli Eğitim Bakanlığı, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar Öğretim Programı* (2018), 8.

oluşturan zararlı maddelere yer verilmekte; özentî, arkadaş çevresi, iradeye hakim olamamak ve bilinçli davranmamak bağımlılığın sebepleri olarak açıklanmaktadır. 7. sınıf 3. ünite de ahlaki davranışlar bahsi vardır. Ünite de güzel ahlaka örnek olacak düşünce, duygu ve davranışlardan bahsedilmektedir. 8. sınıf 1. ünite "Kader İnancı" dir. Ünitenin "İnsanın İradesi ve Kader" başlığında iradeye yer verilmektedir. Zararlı alışkanlıkların ve ahlaki davranışların temelinde insanın hür iradesi ve tercihleri bulunmaktadır. Zararlı ve güzel alışkanlıkların anlatımında iradenin önemi, eğitimi ve yönetimiyle ilgili bilgilerin paylaşılması doğruya yönelmeyi destekleyecektir. İlköğretim DKAB dersindeki ibadet konuları, İslam dininin ibadetlerini tanıtmaya ve onların hikmetlerini açıklamaya yönelik genel bilgilerden oluşmaktadır. Din eğitimi derslerinde ibadetin irade eğitimi ve zaman yönetimiyle ilişkilendirilerek anlatılması daha faydalı olacaktır.

2. Zaman, İrade ve Eğitim

Arapça'da zaman; vaktin azlığını ve çokluğunu belirten isim anlamında kullanılmaktadır.¹⁷ Ay ve Güneş gibi gök cisimlerinin hareket ölçüsü olan ve Kur'ân-ı Kerîm'de evren ve insan merkezli bir kavram olarak zikredilen zaman;¹⁸ geçmişten geleceğe doğru kesintisiz bir şekilde devam eden, bireyin kontrolü dışında ve farklı boyutları olan bir süreçtir.¹⁹ Zaman; farklı boyutları nedeniyle fizik, psikoloji, sosyoloji ve ilahiyat gibi alanların çalışma konusu olmaktadır. Platon'a göre zaman; insan usunun mevcudatı aynı anda bütün olarak kavrayamaması nedeniyle idealar dünyasının yetkinlikten yoksun bir taklididir.²⁰ Fizikte; matematiksel hesaplamalarla birlikte ölçülebilen, hesaplanabilen, evrende tekdüze şekilde yayılmış tek biçimli bir sürekliliktir.²¹ Sosyolojide zaman; olayların birbirini takip etmesi ve değişimle ilişkilendirilerek "toplumsal bir kurum, toplumsal bir fenomen" olarak kabul edilmektedir.²² Her disiplin kendi faaliyet alanı ve yöntemleriyle kavramları farklı algıladığından zamanın genel ve net bir tanımını yapmak mümkün olmamaktadır.²³ Fiziksel zaman herkes için aynı olsa da (mutlak, objektif), insanın psikolojik ruh haline göre (izafi, subjektif) bireysel farklılıklar gösterebilmektedir.²⁴ Sonlu ve sınırlı olan,²⁵

¹⁷ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414 h./1994 m.), "Zaman", 13/199.

¹⁸ İlknur Demir, *İslam Kelamında Zaman Kavramı* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 6-11.

¹⁹ H. W. Smith, *Hayatı ve Zamanı Yönetmenin 10 Doğal Yasası*, çev. Aslı Cingil Çelik (İstanbul: Rota Yayın Yapım Tanıtım, 1998), 24.

²⁰ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 943.

²¹ Norbert Elias, *Zaman Üzerine*, çev. Veysel Atayman (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000), 62, 109, 153.

²² Ejder Okumuş, "Zaman Sosyolojisi: Bir Giriş Denemesi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/2 (2010), 143.

²³ İsmail Türkmen, *Yönelimsel Zaman ve Yetki Devri Açısından Yönetimde Verimlilik* (Ankara: MPM Yayınları, 1999), 2.

²⁴ el-Bakara 2/259; Yûnus 10/45; et-Tevbe 9/118; el-Mü'minûn 23/112-114; Mehmet Gürbüz, Ahmet Hamdi Aydın, "Zaman Kavramı ve Yönetimi", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9/2 (2012), 1-9.

²⁵ Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, çev. Nazife Şişman (İstanbul: 1985), 133-137.

varlığın ve devamının ölçüsü kabul edilen zaman;²⁶ birey, toplum, din ve medeniyetler için farklı çağrışımlar yapabilmektedir.²⁷ İnsan, zamana göre ve zaman içerisinde yaşamakta, yetişmekte; hayatını zamana göre planlamakta, zamanı ve iradesini kullanmakta; nereden geldiğini ve nereye gideceğini, hayatın anlamını merak etmektedir. Birey, evreni ve olayları zaman ve mekan boyutuyla düşünmektedir.²⁸

Zamanın varlık ve mahiyetiyle ilgili tartışmalar, m. ö. IV. yüzyıldan bugüne devam edegelmektedir.²⁹ Zaman, kadim medeniyetlerden günümüze insanın ilgilendiği konular arasında yer almış, tanımlanmaya, anlaşılmaya ve değerlendirilmeye çalışılmıştır. Zamanın değerlendirilmesi öncelikle tespitini ve ölçümünü zorunlu kılmaktadır; bilinmeyen ve takvimlendirilmeyen zamanın doğru kullanımı mümkün olmamaktadır. Zaman bilincine sahip olan insan, akli ve iradesiyle vakti değerlendirebilmekte, zamanla bütünleşen ibadetler aracılığıyla bireysel ve toplumsal hayat şekillenmektedir.³⁰ Kur'ân-ı Kerîm, hayatın zaman üzerine bina edildiğini, başıboş ve ölçüsüz yaşamın değersizliğini açıklamaktadır.³¹ Yaşam; zaman, mekan ve hareket ile sınırlanmakta ve bütünsellik arz etmektedir. "Göklerde ve yerde bulunanların hepsi O'ndan ister (O'na muhtaçtır). O her an yaratma halindedir."³² ayeti, Allah'ın her vakit eylem halinde olduğunu hatırlatmakta; insanın, sorumluluğuyla bağlantılı olarak sürekli eylem halinde olmasını, zamanını ve iradesini doğru kullanmasını öğütlemektedir. İnsana tüm eşyanın bilgisini ilham eden Allah, hayatın devamlılığıyla ilişkilendirdiği zamanın kıymetinin doğru takdir edilmesini, ibadetler aracılığıyla zamanın yönetilmesini öğütlemektedir. Zamanın insana yüklediği sorumluluklar vardır. Zaman medeniyeti çağrışımı yapan İslamiyet'te³³ ibadetlerin vakitle yakın bir ilişkisi mevcuttur; din ve hayat zamandan bağımsız değildir.

Kur'ân-ı Kerîm'de zaman kelimesi geçmese de onun yerine zamanın farklı boyutlarını ve vakit dilimlerini ifade eden dehr, saat, ân, hîn, yevm, leyl, nehâr, fecr, asr, duhâ, huld kelimeleri zikredilmekte; ayetler yaratıcının, gök cisimlerine, insanı ve hayatı programlamasına yardımcı bir fonksiyon yüklediğine işaret etmektedir.³⁴

²⁶ Ebu'l-Berekât el-Bağdadî, *Kitâbu'l-Mu'teber fi'l-Hikme* (Haydarabad: Dâiratu'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1357-1358), 3/36-41; Davud-u Kayserî, *er-Resâil*, haz. Mehmet Bayraktar (Kayseri: 1997), 168.

²⁷ İbn Sina, *Kitabü'Şifa Fizik I*, çev. Muhittin Macit, Ferruh Özpilavcı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), 189-197; Fahri Kayadibi, "Sürekli Eğitim Açısından Zamanı İyi Değerlendirmenin Önemi", *Istanbul Journal of Sociological Studies* 42 (2010), 80.

²⁸ John Tosh, *Tarihin Peşinde*, çev. Özden Arıkan (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1997), 3.

²⁹ Mehmet Dağ, "İslam Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşü", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (1973), 104-105.

³⁰ Cevher Şulul, "İslam Düşüncesinde Zaman Tasavvuru", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/9 (2002), 73-88.

³¹ et-Tevbe 9/36.

³² er-Rahmân 55/29.

³³ Ali Murat Daryal, *Psiko-Sosyal Açından Medeniyetler ve Mesajları* (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2015), 184-187.

³⁴ el-Bakara 2/189; el-Enâm 6/96; el-İsrâ 17/12; er-Rahmân 55/5; Yûnus 10/5.

Zaman, hayatı etkileyen ve kolaylaştıran bir faktördür; insan, ayın ve güneşin hareketlerine göre oluşan ve değişen ibadetler aracılığıyla, rabbiyle ve yaşamla ilişkisini doğru düzenleme imkânına sahip olabilmektedir. Zaman yönetimi; vaktin ve sorumlulukların farkındalığıyla mümkün olmakta, kuvvetli bir irade ve eğitimle şekillenmektedir. Mesul bir varlık olan insanın nitelikli işlerini artırması, zamanını doğru yönetmesi ve önceliklerini belirlemesiyle kolaylaşmaktadır.

Hayatın, insanın yaratılışında zamansal bir olgunun varlığı ve Kur'ân-ı Kerîm'in toptan indirilmeksizin olaylara göre ve zamana yayılarak yirmi üç senede tedricen vahyedilmesi; zamanın doğru yönetimiyle başarı ve huzur arasında bir ilişki olduğu tezini güçlendirmektedir. İnkârcılar, "Kur'an ona bütünüyle bir defada indirilseydi ya!" diyorlar. Oysa biz onu senin kalbine iyice yerleştirmek için böyle yaptık ve onu uygun aralıklarla parça parça gönderdik."³⁵ ayeti, insanın vahyi algılamasına ve uygulamasına imkan sağlayacak zaman aralığında indirilmesinin hikmetini açıklamakta; ilahi mesajın amacının insana zorluk vermek olmadığını, hayatın düzenlenmesine ve disipline edilmesine kılavuzluk yaparak huzura vesile olduğunu vurgulamaktadır. Zaman, bizatihi değerli olmakla birlikte yaratıcı tarafından belirlenen bazı vakitler özel bir önem ve değer kazanmış, kutsanmıştır. İslamiyet, zamanın önemine dikkat çekmiş, belli gün ve vakitleri diğerlerinden üstün kılmış;³⁶ Hz. Peygamber, insanoğlunun vakit konusunda çoğu kere aldandığını beyan etmiştir. İslamiyet'te aylardan Ramazan, günlerden Cuma, gecelerden Kadir ve bayram geceleri, saatler arasında duaların kabul edildiği Cuma günü icabet saati, diğer vakitlere oranla üstün ve kıymetlidir. İnsan kelimesinin, unutma anlamına gelen nisyan kökünden türediği kabul edildiğinde, yaşam içerisinde yaratıcısıyla misakını unutan, gaflete dalan insan için zaman içerisine yayılan, hatırlatıcı ve eğitici bir rol üstlenen vakitli ibadetler, irade ve zaman yönetimine katkı sağlamaktadır. Hz. Peygamber hayırlı dostu, insana Allah'ı hatırlatan kişi olarak tanımlamıştır. Allah'ı hatırlatan vakitler de insan için hayırlı bir dost mesabesinde kabul edilmelidir. Din eğitiminin bir amacı da; insana evrendeki sorumluluklarını hatırlatmak, fitratını korumasına yardımcı olacak imkânları hatırlatmak ve fırsatları değerlendirmektir. Zaman, akıl ve irade ile doğru bir etkileşime girdiğinde gerçek değerine ulaşmaktadır. Aklın ve iradenin olmadığı yerde zaman kıymetini yitirmektedir. İnsanın zaman ile doğru bir etkileşim kurması; vaktin değerlendirilmesini, etkin kullanımını ve verimli yönetilmesini gerektirmektedir.

Hayat, zaman içerisindeki sürekli bir hareket olarak tanımlanmaktadır.³⁷ Geleceği tahmin etmek ve kontrol edebilmek, insanı mutlu etmekte, yaşamı planlı ve düzenli hale getirmektedir. Zamanın bizatihi kendisi düzendir, düzenleyicidir;

³⁵ el-Furkân 25/32.

³⁶ Fâtır 35/36-37; el-Münafikûn 63/9-11.

³⁷ Muhammed İkbal, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev. Ahmet Asrar (İstanbul: Bir Yayınları, 1984), 192.

olayları ve hayatı şekillendirmektedir.³⁸ Zaman kavramının ihtiva ettiği geçmiş, bugün ve gelecek dönemleri insanın hayatına endekslendiğinde doğum, çocukluk, gençlik, olgunluk, ihtiyarlık ve ölüm süreçleriyle ölçülmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'de zamanla ilgili; dünya hayatının geçiciliğinden, ahiret hayatına nispetle dünya hayatının kısılalığından ve ahiret hayatının ebediliğinden³⁹ bahsedilmektedir. Dünya ve ahiret hayatının mutluluğunu gaye edinen İslamiyet, güzel bir son ve mükafat için dünya hayatının doğru planlanmasını; iradenin kontrol altına alınarak ilahi emir ve yasaklara riayet edilmesini emretmektedir. Plansız ve düzensiz bir hayat, başıboşluğa sebep olacağı için; akıl ve sorumluluk sahibi insanın iradesini ve zamanını kontrol etmesi ve yönetmesi gerekmektedir. İbadetler bunun için en ideal vasıtalarlardır.

“İnsan, kendisinin yaratılıp başıboş bırakıldığını mı sanıyor?”⁴⁰ ayeti insanın sorumlulukları bulunduğunu, iradesini ve zamanını doğru kullanmadığında mesuliyetten kurtulamayacağını ihtar etmektedir. “Kıyamet günü, âdemoğlu şu beş şeyden hesaba çekilmedikçe Allah'ın huzurundan ayrılamaz: 1- Ömrünü ne şekilde ve nerede tükettiğinden, 2- Gençliğini ne şekilde ve nerede harcadığından, 3- Malını nereden kazandığından, 4- Malını nereye harcadığından, 5- Öğrendikleriyle ne kadar amel ettiğinden.”⁴¹ hadisi, zamanın boşa harcanmayacak kadar kıymetli olduğunu, her nimetin karşılığında hesap verileceğini, dünya hayatının eylem, ahiret hayatının karşılık yurdu olduğunu haber vermektedir. Her günün bir öncekine oranla daha iyi ve güzel olmasını öğütleyen İslamiyet, insanın rabbiyle olan ilişkilerinde, kendisiyle ve diğer insanlarla olan ilişkilerinde devamlı bir iyileşme ve olgunlaşmayı tavsiye etmektedir. Zamanın planlanmasında, iradenin geliştirilmesinde fitrata uygunluk ve denge önemlidir. Önceliklerin sıralanması, işlerin vaktinde yapılarak ertelenmemesi, zaman ve irade yönetimine katkı sağlamaktadır. “Akşama erdin mi sabahı bekleme, sabaha erdin mi akşamı bekleme; sıhhatli olduğun vakit hastalığın için, hayatta iken ölümün için hazırlık yap; çünkü ey Allah'ın kulu! Yarın ne olacağını bilemezsin.”⁴² rivayeti, ânin önemini açıklamakta, her ne yapılacaksa şimdi yapılmasını öğütlemektedir. Hayat, eyleme imkân sağlayan tek vakit olarak geniş bir şimdiden oluşmaktadır. “İki nimet vardır ki, insanların çoğu bu nimetleri kullanmakta aldanmıştır: Sıhhat ve boş vakit.”⁴³ ve “Kişinin mâlâyâniyi terketmesi müslümanlığının güzelliğindedir”⁴⁴ hadisleri, insanın zamanı doğru kullanması gerekliliğini, her iki dünyanın başarısının planlı ve verimli çalışmaya bağlı olduğunu,

³⁸ Ejder Okumuş, “Zaman Sosyolojisi: Bir Giriş Denemesi”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/2 (2010), 124.

³⁹ en-Nisâ 4/77; er-Ra'd 13/26; el-Kasas 28/60; el-Ankebût 26/64; el-Mü'min 40/39.

⁴⁰ el-Kiyâmet 75/36.

⁴¹ Muhammed İsa b. Musa İbn Dehhâk Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî*, thk. Beşşar Avvâd Maruf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslami, 1998), “Kıyamet”, 1.

⁴² İsmail b. Muhammed Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ ve Müzîlü'l-İlbâs* (Beyrut: y.y., 1988), 1/75.

⁴³ Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buharî, *el-Câmiu's-Sahih*, thk. Mustafa Dîb el-Boğa (Yemame: Dâru İbn Kesir, 1987), “Rikak”, 1; Tirmizî, *es-Sünen*, “Zühd”, 1; Ebu Abdullah Muhammed Yezîd el-Kazvinî İbn Mâce, *Sünen-i İbn Mâce*, thk. Sidki Cemil el-Attâr (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2003), “Zühd”, 15.

⁴⁴ Tirmizî, *es-Sünen*, “Zühd”, 11; İbni Mâce, *es-Sünen*, “Fiten”, 12.

iki günün birbirine eşit olmaması gerektiğini, iradesini ve vaktini disipline edemeyenlerin pişman olacağını ihtar etmektedir.

İnsanın ömrü sınırlı, sorumlulukları ve işleri fazla olduğu için; önceliklerini belirlemesi, erteleme hastalığına yakalanmadan önemli ve doğru eylemleri ifa etmesi gerekmektedir. Unutkanlık, insanın doğal bir yönü olmakla birlikte, bilinçli unutma olarak tanımlayabileceğimiz erteleme, dünya ve ahiret hayatının başarısını olumsuz etkilemektedir.⁴⁵ Canlılar, hareket ile varlığını devam ettirebilmektedir; donuklaşan ve pasifize olanların hayat ile irtibatı kesilmektedir. Erteleme, tembelliği; tembellik, vurdumduymazlığı çağrıştırmaktadır. Erteleme; işin geciktirilmesi, ötelenmesi ve sonraya bırakılması anlamında kullanılmakta; erteleme davranışında duygu, düşünce ve davranış boyutları etkili olabilmektedir.⁴⁶ İşin gönülsüz yapılması, tembelliği ve samimiyetsizliği beraberinde getirmekte, iradeyi sekteye uğratmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm, dünya hayatının çalışma yeri, ahiret hayatının karşılık yurdu olduğunu, dünya hayatının tekrarlanmayacağını hatırlatmaktadır.⁴⁷ Mümin, ibnü'l-vaktir; vaktin kıymetini bilen ve değerlendirme gayretinde olandır. "Uykunuzu dinlenme vesilesi kıldık. Geceyi (uyku için) örtü yaptık. Gündüzü de çalışıp kazanma zamanı kıldık."⁴⁸ ayeti, insanoğlunun fitratına uygun olan zaman dağılımına işaret etmektedir. Yaratıcının gece ve gündüze yüklediği anlam, vaktin değerlendirilmesine rehberlik etmektedir. Gecenin ve gündüzün yaratılış gayesiyle ve genel olarak kâinatla uyumlu hareket eden insan, birlikte beraberliği, parçada bütünü ve tevhide yakalayabilmektedir. Evrende her şeyin birbiriyle ve yaratıcıyla bağı olduğu düşüncesi, insana duyarlılık hissi vermekte; insanın zaman ve mekanla ilişkisini derinleştirmektedir. Kontrolsüz gücün etkisi zayıf olacağından, insanın zamanı planlaması ve zamanın insanı eğitmesi gerekmektedir. Zamanın eğittiği insan ile insanın doğru yönettiği zaman değer kazanmaktadır.

İnsanların en fazla aldandığı konulardan biri olan zaman, insanın özgürce tüketebildiği bir değer olmaktan öte, değerlendirilmesi gereken, yaratıcının kendisi hakkında yemin ettiği önemli bir olgu ve gerçektir.⁴⁹ Ashâb-ı Kehf kıssasında anlatılan zamanın durdurulması⁵⁰ nasıl bir mucize ise zamanın akması ve kendisi de mahza bir mucizedir. İnsandan beklenen, sürekli bir gelişim ve harekettir; kâinattaki diğer canlıların zamana adaptasyonu gibi hayatını zaman ile düzenlemesi ve planlamasıdır. Kur'ân-ı Kerîm, insana sadece çalıştığının karşılığının olduğunu;⁵¹ bir iş bitirildiğinde diğer bir işe yönelmeyi⁵² öğütlemeaktadır. İnsanın zamana hükmetmesi mümkün

⁴⁵ el-Kehf 18/23.

⁴⁶ Ömer Demir, "Erteleme Eğilimi ve Baş Etme Yolları Araştırmaları Bulgularının Dini Erteleme Açısından Yorumlanması", *Bayburt Eğitim Fakültesi Dergisi* 12/24 (2017), 749-750.

⁴⁷ el-Mü'minûn 23/99-100.

⁴⁸ en-Nebe 78/9-11.

⁴⁹ el-Fecr, el-Leyl, ed-Duhâ, el-Kadr, el-Asr.

⁵⁰ el-Kehf 18/17-18.

⁵¹ en-Necm 53/39.

⁵² el-İnşirâh 94/7.

değildir; zaman kendi seyri içerisinde akıp gitmektedir. Akıl ve irade sahibi insandan beklenen zamana hükmetmesi değil, onu değerlendirmesi; düşünce, duygu ve düşüncelerini doğru yönetmesidir. Zamanın yönetimi, iradeye hükmetmeyi gerektirmektedir. Zaman yönetimi süreçlerinden olan planlama, karar verme ve uygulama, akıl ve irade ile mümkün olabilmektedir. Zamanın yönetimi; insanın kendisini tanımasıyla, hayatı anlamlandırmasıyla ve gayesini belirlemesiyle yakından ilgilidir. İrade ve zaman yönetimi, alışkanlığı ve sürekliliği beraberinde getirmekte; zor görünenleri kolaylaştırabilmekte, insan hayatını disipline edebilmektedir.⁵³ Düşünce ve davranışların değişimini konu edinen eğitim, iradenin ve zamanın doğru yönetilmesiyle gelişen bir süreçtir. Bireyin, zamanı yönetirken iradesini de kontrol etmesi gerekmektedir.

Dünya hayatında en güzel işleri yapmakla görevli olan insanın⁵⁴ seçici davranması, nitelikli işlere öncelik ve önem vermesi, ilahi rızaya uygun işlerde bilinçli bir şekilde devamlılık göstermesi önem arz etmektedir. İnsanın, geçmişten ders ve ibret alarak geleceğini şekillendirmesi, içinde bulunduğu vakti doğru planlaması ve kullanmasıyla mümkün olabilmektedir. Günümüz modern hayatın ve teknolojik gelişmelerin oluşturduğu yoğunluk, zamanın planlanmasını ve doğru yönetilmesini sekteye uğratabilmektedir. Gerçekleşmesi uzun bir vakit alacak işler için bireyin iradesini geliştirmesi ve sabırlı olması; kısa sürede yapılması muhtemel işlerin “nasıl olsa yapılır” düşüncesiyle ertelenmemesi gerekmektedir.

İslamiyet; insana, zamana ve hayata değer vermektedir. Her şeyi bir ölçü ile yaratan Allah, insanoğlunun dünya hayatındaki önceliklerini, değerlerini de belirlemiştir. İnanç ve fikirlere göre hayatı anlamlandıran insanın, sahip olduğu sınırlı zamanını en verimli şekilde kullanması, onun dünya ve ahiret hayat başarısını etkilemektedir. Allah, insana doğru yaşamın rehberliğini vahiy ve peygamber aracılığıyla ulaştırmış; ibadetlerin içine irade ve zamanı doğru kullanma kılavuzu eklemiştir. İnsanların dünya ve ahiret hayatındaki mutluluğunu hedefleyen din, ibadetlerle inananlara irade ve zaman yönetimi konusunda rehberlik ettiği gibi hayatın da ibadetlere göre planlanmasını istemektedir. Beyin ve kalp, bilinç ve iradeyle birlikte bir şeye odaklandığında işin yapılması kolaylaşmakta, konsantrasyon artmaktadır. İşin yapılmasını kolaylaştırmak, bilinçli eyleme dönüştürmek için erken yaşlarda alışkanlık kazandırılması tavsiye edilmekte; işlerini erteleyenlerin, sürekli yarına bırakanların helak olacağı bildirilmektedir. “Hiç şüphe yok ki doğruluk iyiliğe götürür. İyilik de cennete götürür. Kişi doğru söyleye söyleye Allah katında siddîk (doğru sözlü) diye yazılır. Yalancılık kötüye götürür. Kötülük de

⁵³ Ömer Demir, “Din Eğitiminde Alışkanlık Bilinci”, *EKEV Akademi Dergisi* 60 (2014), 77-79.

⁵⁴ el-Mülk 67/2.

cehenneme götürür. Kişi yalan söyleye söyleye Allah katında kezzâb (çok yalancı) diye yazılır.”⁵⁵ hadisi, istikrar ve istikametini önemini vurgulamaktadır.

Çocukluk dönemlerinde verilecek sağlıklı din eğitimi, bilinç kazandırmanın yanı sıra bireye ibadet alışkanlığı kazandırmakta, irade eğitimi ve zaman yönetimine de destek olmaktadır. İnsanın gelişim evreleri, birbirinden bağımsız olmayan çocukluk, gençlik ve yetişkinlik gibi üç evreden meydana gelmektedir. Kiritik dönem olarak isimlendirilen çocukluk döneminde verilecek din eğitimi, istenilen davranışın ortaya çıkması ve kişinin dini hayatının temellerini oluşturması bakımından önemlidir. İnsan, kendisini yetişkin hayata hazırlayan bilgileri çocukluk yıllarında öğrenmekte ve bu öğrenmeler derin ve kalıcı izler taşımaktadır. Çocuk, çevresinde gördüğü her şeyi kendine göre anlamlandırıp öğrenmek ister. Özellikle ilk çocukluk olarak isimlendirilen 3-4 yaş aralığı, karşılaşılan her şeyi sorma ve öğrenme dürtüsünün en yoğun olduğu dönemdir. Bu yaşlar, çocukların ‘ne, niçin, neden, kim, nerede’ gibi gelişimlerini güçlendirecek soruları en fazla sordukları dönemdir.⁵⁶ Sağlıklı bir din eğitimi için kullanılacak en başarılı öğrenme modeli 5E öğrenme modelidir.⁵⁷ Bu model kullanıldığında çocuk; odaklanarak bilgiyi keşfeder, sonra bu bilgiyi sınıflayarak yeni durumlara uygular ve içselleştirerek hayatında uygular. Bu şekilde alınan sağlıklı bir din eğitim-öğretimi, çocuğa soru sorma çağından başlayarak ileri yaşlarına kadar süren, nereden nereye, niçin, nasıl gibi değer arayışlarını ifade eden sorularına cevap bulmada yardımcı olmaktadır. İnsanın ve zamanın ruhuna uygun eğitim, maddi ve manevi gelişimi desteklemekte; bu ilkeye uygun olmayan eğitim, bedeni ve ruhu örselemektedir. Çocukluk döneminde alınan bilimsel temelli ve sağlıklı din eğitimi, çocukların hayatı anlamlandırma ve anlam bütünlüğünü kavramasına da yardımcı olacaktır. Ergenlik döneminde şüphelerden kurtulmak, orta yaş krizi denilen olguyu iyi yönetebilmek, ileriki yıllarda bütünleşmiş bir şahsiyet kazanmak ve nihayet yaşlılık döneminde ölüm korkusu gibi duygusal durumları düzenlemek büyük oranda inanç unsuru ve çocukluk döneminde alınan sağlıklı din eğitimiyle mümkün olmaktadır.

Zamanın belli bir bölümünü ifade eden vakit kelimesi Kur’ân-ı Kerîm’de on üç yerde geçmektedir.⁵⁸ İslamiyet’te ibadetlerin vakitleri genelde kameri aylara göre, belirli durumlarda dünyanın ve güneşin hareketine göre belirlenmektedir.⁵⁹ Farz olan namaz, oruç, zekat ve hac ibadetleri için vakit hem şart hem de vucub sebebidir; vakti

⁵⁵ Buhâri, *es-Sahih*, "Edeb", 69; Ebu'l- Huseyn Müslim b. Haccac el-Kuşeyri Müslim, *Sahih-i Müslim*, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki (Beirut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, ty.), "Birr", 103, 104.

⁵⁶ Muhammed Ali Yazıbaşı, "Çocukluk Döneminde Din ve Din Eğitiminin Çocuklara Kazandırdıkları", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2017), 314.

⁵⁷ Muhiddin Okumuşlar, "5E Yapılandırma Öğretim Modeli ve Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Dersi İşleniş Örneği", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (2007), 177.

⁵⁸ M. Kamil Yaşaroğlu, "Vakit", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 19/233-235.

⁵⁹ M. Kamil Yaşaroğlu, "Vakit", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 19/233-235.

gelmediğinde bu farz ibadetler ifa edilememektedir. Birçok ibadetin vakitle kayıtlı olması, irade hakimiyetini, zaman planlamasını ve düzenlemesini gerektirmektedir.⁶⁰ “Akıllı kişi kendisini hesaba çeken ve ölümden sonrası için çalışandır. Âciz kişi ise arzularına uyup bir de Allah'tan (bağışlanma) umandır.”⁶¹ hadisi, zamanın ve iradenin doğru yönetilmesinin, hesap verebilirlik düşüncesi ve duyarlılığıyla eylemde bulunmayı öğütlemektedir. Zaman, ibadetler için önemli olduğu gibi maddi hayat için de elzemedir. İslamiyet'te ibadetlerin vakitleri, kameri takvime göre belirlenmekte; yıl içerisinde ay, gün ve saatler sürekli deveren etmekte, mümin yeni duruma uyum sağlamaktadır. Kur'ân-ı Kerîm, vakitlerin birbirini takip etmesinin, gece ile gündüzün ve mevsimlerin yer değiştirmesinin, dünyanın farklı yerlerindeki zamansal değişimin hikmetini açıklamaktadır.⁶² Zaman değişirse, hareket olmasa hayatın devamının mümkün olmayacağı açıktır.

İrade kelimesinin sözlük anlamı dilemek ve istemektir. İradenin terim anlamı, nefsin kararlaştırdığı bir işi bilinçli bir şekilde yapma isteği, eğilimi, gücü ve yeteneği olarak tanımlanmaktadır.⁶³ Eğitim; “Bireyin davranışlarında kendi yaşantısı yoluyla kasıtlı olarak istendik değişme meydana getirme sürecidir.”⁶⁴ Eğitim ve din eğitimi; fitratının muhafaza edilmesine, benliğin oluşturulmasına ve çevreye uyum sağlanmasına yardım ve rehberlik etmektedir.⁶⁵ Hz. Peygamber, eğitim ve öğretim faaliyetlerini vahyin ışığında yürütmüş, kutsal mesajları insanlara aktarmıştır.⁶⁶ Din eğitimi ailede başlamakta,⁶⁷ insanı olumsuz dış etkilerden korumaya yardımcı olmaktadır.⁶⁸ İradenin eğitimi, nefsin süfli isteklerinin ve ondan korunma yollarının bilinmesini zaruri kılmaktadır. İrade eğitiminin bilgisi teoride yeterli kalmamakta, uygulama gerektirmektedir. İradenin eğitiminden maksat; bireyin duygu, düşünce ve davranışlarında doğru eylemesi, dinin emir ve yasaklarına riayet etmesini sağlayacak uygulama becerisini kazandırmak, nefsi terbiye etmektir. Tasavvufta nefis terbiyesi ve tezkiyesi olarak adlandırılan eylem, bireyin kötülüklerden ve kötü alışkanlıklardan arınma sürecini ifade etmekle birlikte aslolan iradeye hakim olmak, arzu ve isteklerde ilahi rızayı gözetmektir. İslamiyet'te ibadetler, çocukluktan itibaren aile desteği ve

⁶⁰ Ejder Okumuş, “Zaman Sosyolojisi: Bir Giriş Denemesi”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/2 (2010), 126.

⁶¹ Tirmizi, *es-Sünen*, “Sıfatü'l-Kiyame”, 25.

⁶² el-Kasas 28/71-73.

⁶³ Mustafa Çağrırcı – Hayati Hökelekli, “İrade”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 22/380-384.

⁶⁴ Ertürk, *Eğitimde Program Geliştirme*, 12; Aydın, *Din Öğretiminde Yöntemler*, 5.

⁶⁵ İ. Ethem Başaran, *Eğitim Bilimine Giriş* (Ankara: Ekinoks Yayınları, 2007), 56-76; Bedii Ziya Egemen, *Terbiye İlminin Problemleri ve Terbiye Felsefesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1965), 8.

⁶⁶ Zeki Salih Zengin, *Başlangıçtan Cumhuriyet Dönemine Din Eğitimi* (İstanbul: Ensar Neşriyat), 23, (Köylü - Altaş, 2016).

⁶⁷ Ahmet Koç, “Düşünen İnsan Yetiştirmede Din Eğitiminin Rolü”, *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 6 (1999), 78; Veysel Güllüce, *Kur'ân-ı Kerîm'de Ahiret İnancının Temelleri* (Erzurum: Ekev Yayınları, 2001), 1.

⁶⁸ Bayraklı, *İslamda Eğitim Anlayışı*, 106; Bilgin, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*, 28- 29.

eğitim yardımıyla bireyin iradesini eğitebilmekte, benliğin ve ahlakın olgunlaştırmasına katkı sunmaktadır.

Günümüz bilgi ve teknoloji çağında insanın başarısı; yaşamını koordine edebilmesine, dikkatini dağıtan sürekli uyarıcılara bağlı kalmadan, bireysel gayretle artmayan zamanı kontrol edebilmesine bağlıdır.⁶⁹ İnternet, sosyal medya, online oyunlar, mail ve mesajlar insanın bir işe odaklanmasına çoğu kere fırsat vermemekte;⁷⁰ hayat(t)a kolaylık sağlaması için üretilen teknoloji, insanın irade ve zaman yönetimine ket vurabilmektedir. İbadet, ilim ve iş meşguliyeti tanımayan bilgi teknolojileri doğru kullanılmadığında insanın verimliliğini ve başarısını olumsuz etkilemektedir. İslamiyet, serbest vakitleri; insanın kendisini, evreni okuması ve dinlemesi gereken vakit olarak tasavvur etmekte ve tefekkür anlayışıyla düşünce eylemini ibadet saymaktadır. Tefekkür önemli bir ibadet kabul edildiği halde yanlış tevekkül anlayışıyla çalışmadan karşılık beklemek, hazır yiyciliğe benzemektedir. İnsan, ilahi takdiri kabul etmekle birlikte, iradesini ve gücünü sarf ederek neticeyi Allah'tan beklediğinde tevekkül etmiş olmaktadır. "Beş şey gelmeden önce beş şeyi ganimet bil: İhtiyarlığından önce gençliğini, hastalanmadan önce sıhhatini, fakirliğinden önce zenginliğini, meşgul zamanlarından önce boş vakitlerini ve ölümünden önce hayatını!"⁷¹ hadisi, her nimetin hesabını verecek olan insanın dikkatli ve uyanık olmasını, yetenek ve imkânların ilahi iradeye uygun kullanılmasını tavsiye etmekte ve bireyi eğitmektedir.

Hz. Peygamberin, aynı zamanda bir eğitici olarak risalet sürecinde sahabeyi eğitmesi, onların irade ve zaman yönetimini disipline etmesi, din eğitimi açısından önemlidir. İslamiyet, israfı yasaklamıştır. Gereksiz harcama yapmayı israf kabul eden İslamiyet, zamanın boşa harcanmasını yasaklamış, verimli kullanılmasını öğütlemiştir. Hayat boyu devam eden kullukta insanın en fazla ihtiyaç hissedeceği yetenek, iradesini ve zamanını doğru yönetebilmesi, vaktini doğru değerlendirme alışkanlığı kazanabilmesidir. İbadetler, insanın iradesini kuvvetlendiren, zaman kullanımına kılavuzluk eden takva duraklarıdır. Hayatın her bir alanını ve ânını ibadete çevirmek, inananlar için hem mümkün hem de bir idealdir. Namaz, oruç, zekat ve hac, İslamiyet'in temel ibadetleri olmakla birlikte, zamanla ilişkisi ve irade yönetimine yönelik kazanımları da vardır. Din eğitimi programlarında öğrencilerin zihinsel ve duygusal yeteneklerini geliştirmelerine imkân verecek dini ve ahlaki kavramlar, öğrencilerin bilişsel seviyelerine uygun bir şekilde eğitimin parçası haline getirilmeye çalışılmaktadır.⁷² Okullarda verilen Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi ders içeriğinde ibadetler konusu da yer almaktadır. 2018 yılında hazırlanan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi 4-8. sınıflar öğretim programında namaz, oruç, zekat ve

⁶⁹ Mehmet Gürbüz, Ahmet Hamdi Aydın, "Zaman Kavramı ve Yönetimi", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9/2 (2012), 2-3.

⁷⁰ Bünyamin Ayhan, Mihrali Köseliören, "İnternet, Online Oyun ve Bağımlılık", *Online Journal of Technology Addiction & Cyberbullying* 6/1 (2019), 1-8.

⁷¹ Buhâri, *es-Sahih*, "Rikak", 3; Tirmizi, *es-Sünen*, "Zühd", 25.

⁷² Osman Kamil Çorbacı, *Ermeni Okullarında Din Eğitimi* (İstanbul: Kriter Yayınevi, 2022), 129.

hacca değinilmiş; İslamiyet'in beş temel esasından olan bu ibadetler farklı yönlerden açıklanmıştır.

3. Namaz

Arapça'da yalvarmak, dua etmek anlamındaki salât kelimesinden Türkçe'ye geçen namaz kelimesi Farsça'da ibadet, kulluk anlamına gelmektedir.⁷³ İlahi dinlerin tümünde namaz ibadeti mevcuttur.⁷⁴ Dinin direği⁷⁵ ve imandan sonra en faziletli amel kabul edilen namaz,⁷⁶ insanı modern hayatın tekdüzeliğinden ve yoğunluğundan uzaklaştırarak aklın ve kalbin dünyevileşmesine engel olabilmektedir. Hadiste, Allah'ın en çok sevdiği amelin, vaktinde kılınan namaz olarak açıklanması,⁷⁷ zamanın ve ibadetin birlikteliğine işaret etmektedir. "Şüphe yok ki namaz, müminler üzerine vakitleri belli olarak yazılmış bir ödevdir."⁷⁸ İslamiyet; günde beş vakit namazın farz olduğunu, hakkıyla ifa edilen namazın insanı kötülüklerden alıkoyacağını, ikame edilen namazın günahları temizleyeceğini⁷⁹ haber vermektedir. Günün tamamına yayılan namaz vakitleri, insanın rabbiyle olan sözleşmesini hatırlatmak üzere kurulmuş manevi din/lenme istasyonlarını andırmaktadır. Namaz, Rabbiyle bağıni kuvvetlendirmek isteyenlere huzur vermekte; ruhu miraca, insanı yitik cennetine yaklaştırmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm'de namaz vakitlerine işaret eden ayetler bulunmakla birlikte,⁸⁰ vakitleri Hz. Peygamber uygulamalı olarak sahabeye öğretmiştir. Sabah, öğle, ikindi, akşam ve yatsı namazı şeklinde beş vakit olarak farz kılınan namaz, günün ve hayatın planlanmasına yardımcı ve rehber olmakta, irade eğitimi ve zaman yönetimini geliştirmekte, insanı sürekli rabbiyle iletişim kurmaya teşvik etmekte, gün içerisinde oluşabilecek günah ve hataların affına vesile olmaktadır. Namaz, vakitle kayıtlı ve sınırlıdır; mümin, günlük planlamasını namaz saatlerine göre yapmaktadır. Namaz; unutkanlıkla malul olan insan için yaratıcı tarafından gün içerisine serpiştirilmiş uyarı fişekleri, buluşma davetiyesi, huzur duraklarıdır. Namaz; varlığıyla, vakitleriyle, içindekilerle ve dışındakilerle halis bir öğreticidir; nefsin kötü isteklerinin dizginlenmesine öncülük etmekte, iradeyi eğitmekte ve geliştirmektedir.

İbadet ve itaatler, salt eda ile ifa edilmemekte; onun edasından beklenenlerin ikmal edilmesiyle tamamlanmaktadır.⁸¹ "(Ey Muhammed!) Kitaptan sana

⁷³ M. Kamil Yaşaroğlu, "Namaz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 32/350-357.

⁷⁴ el-Bakara 2/83; el-Mâide 5/12; Âl-i İmrân 3/39; el-En'âm 6/162; İbrâhim 14/40; el-Enbiyâ 21/73; Meryem 19/31, 55, 59; el-Kehf 18/21; Lokmân 31/17; Tâhâ 20/14.

⁷⁵ Tirmizi, *es-Sünen*, "İman", 8.

⁷⁶ Müslim, *es-Sahih*, "İman", 137.

⁷⁷ Buhâri, *es-Sahih*, "Mevakitü's-salat", 5.

⁷⁸ en-Nisâ 4/103; el-Bakara 2/238; Hûd 11/114; el-İsrâ 17/78; Nur 24/36; Tâhâ 20/130; er-Rûm 30/17-18; el-İnsân 76/25.

⁷⁹ Buhâri, *es-Sahih*, "Mevakit", 6; Müslim, *es-Sahih*, "Mesacid", 283.

⁸⁰ Nûr 24/58; er-Rûm 30/17-18; el-Bakara 2/238; el-Asr 103/1; el-İnsân 76/25.

⁸¹ Muhammed Kutub, *Düzeltilmesi Gereken Kavramlar* (İstanbul: Risale Yayınları, 2008), 148.

vahyolunanı oku, namazı da dosdoğru kıl. Çünkü namaz, insanı hayasızlıktan ve kötülükten alıkor. Allah'ı anmak (olan namaz) elbette en büyük ibadettir. Allah yaptıklarınızı biliyor.”⁸² ayeti, hakiki namazın, ikame edildikten sonra başladığına işaret etmekte, hayatı ve iradeyi disipline etme gerekliliğine vurgu yapmaktadır. İslamiyet'te ibadetler salt belirli şekil ve eylemlerden ibaret değildir; ilahi rızaya uygun hareket edildiğinde hayatın kendisi ibadet kabul edilmektedir.⁸³ Hz. Peygamberin; “Sizden birinizin kapısının önünden bir nehir aksa ve bu nehirde her gün beş kere yıkansa, acaba üzerinde hiç kir kalır mı, ne dersiniz? Bu hal, dediler, onun kirlerinden hiçbir şey bırakmaz! Hz. Peygamber: İşte bu, beş vakit namazın misalidir. Allah onlar sayesinde bütün hataları siler.”⁸⁴ sözü, namazın maddi ve manevi kirlere arınmaya vesile olacağını, zaman ve irade disiplini kazanmış bireyin olgunlaşacağını haber vermektedir. Bireysel ve toplumsal uzlaşma ve hoşgörüyü temel oluşturan namaz, insanın vakit planlamasına, irade eğitimi ve yönetimine de destek olmaktadır. Sabah namazıyla, güne erken ve enerjik başlayan mümin, öğle namazına kadar çalışmalarına devam etmektedir. Öğle namazı, çalışmaya ara verilmesini, yaratıcıyla buluşan inananın yemek ve dinlenme ihtiyacını hatırlatmaktadır. İkinci namazı, çalışma saatinin sonuna yaklaşıldığını; akşam namazı, günün nihayete erdiğini; yatsı namazı, tefekkür ile dinlenme vaktinin başladığını anımsatmakta ve günün planlanmasına yardımcı olmaktadır. Güzel işler yapmak üzere yaratılan insanın hayatı eğitim ve öğretimle iç içedir; namaz ile ahdini tazeleyen mümin, nefsin terbiye edebilmekte, zamanın içinde kaybolmadan varlığını değerli kılacak eylemlere yönelebilmektedir. Süfli isteklerin, zamanın ve şartların esiri olmadan ilahi emirlere teslimiyet göstermek, güçlü bir irade eğitimi ve zaman yönetimi zorunlu kılmaktadır. İnsan, sevdiğini ve değer verdiğini önemsemekte; eylemlerini iradesine göre özgür tercihleriyle sürdürmektedir. Hayatın anlamını ve huzurunu yaratıcıya kulluk ve teslimiyetle ilişkilendirmek, ibadetlerin düşünce, duygu ve eylemleri eğitici yönüne ağırlık vermeyi gerektirmektedir. İbadetlerin belirli zaman, mekan ve şekillerle ilgisi olduğu halde insana katmak istediği değer daha derin(de)dir. İbadetlerin özü gibi şekli de kıymetlidir; biri diğerini nakzetmez. Her bir ibadet insanın yaratıcıyla bağını farklı şekillerle kuvvetlendirmekte; bireyin düşünce, duygu ve eylemleri ibadetler aracılığıyla olgunlaşmaktadır. İbadetler, inancın içselleştirilmesine aracılık etmekte; namaz kılan mümin, günü vakitlere taksim ederek bilinçli bir şekilde zamanı değerlendirebilmekte, nefsin süfli isteklerine ibadetle karşı koyabilmekte, iradesini eğitmekte ve ahlaken olgunlaşabilmektedir.

İslamiyet, inançla sınırlı bir din değildir.⁸⁵ İmanın ispatı ve devamlılığı salih amellerle sağlanmaktadır.⁸⁶ İslamiyet, bölünmeyi, parçalanmayı ve sınırlanmayı

⁸² el-Ankebût 29/45.

⁸³ el-En'âm 6/162.

⁸⁴ Buhâri, *es-Sahih*, "Mevakit", 6.

⁸⁵ Yusuf İmamoğlu, *Niçin İslam* (İstanbul: Mana Yayınları, 2008), 200.

⁸⁶ el-Asr 103/3; İmamoğlu, *Niçin İslam*, 200.

kabul etmemektedir;⁸⁷ tevhid inancı, salt inanç ilkelerine dönüştürülemeyeceği gibi salt ameli hükümlere de indirgenemez, o her iki boyutuyla bütünlük arz etmektedir.⁸⁸ İslamiyet, sadece dünya hayatına veya sadece ahiret hayatına yönelmiş değildir; her iki dünyanın salâhını diğerine bağlayan fitri, beşeri ve sosyal bir dindir.⁸⁹ Kulluk ağacının fidesi iman; toprak, su ve güneşi salih ameldir; ağacın yetişmesi, kök salması ve meyve vermesi için sürekli bir gözetim ve destek gerekmekte; biri diğerine ihtiyaç hissetmektedir.

Namaz, nefsin kötü isteklerine karşı zorlukları aşmanın, teslimiyette sabretmenin öğretildiği bir ibadettir. Yaratıcının rızasını kazanmak niyetiyle inanırın süfli isteklerden vazgeçerek rabbine yönelmesi, namaz ibadeti ile iradenin eğitilmesine örneklik teşkil etmektedir. Mümin, namaz ile kötü düşünce ve davranışlardan uzaklaşarak rabbine yöneldiği gibi namazda devamlılık gösterdiğinde de teslimiyette ve zorluklarda sabırlı davranmış olmakta, nefsinin terbiye edebilmektedir. Namaz, öncesinde ve sonrasında kötülüklerden uzaklaşmayı tercih edenler için bir sığınaktır. Namaz; insanın kötülüklerden uzaklaşmasına, güzel ahlak sahibi olmasına vesile olmakta;⁹⁰ rabbiyle bağı nispetinde insanın iradesini yönetmesine, nefsinin muhasebe etmesine yardımcı olmaktadır.⁹¹ Müslümanın namaz için gün içerisinde belirli vakitleri tahsis etmesi, namazda devamlılık gösterildiğinde insanın biyolojik saatinin devreye girmesi, namazın zaman eğitimi ve yönetimine örnek verilebilir.

Namaz; dinin direği, müminin miracı olduğu kadar zamanın da planlayıcısıdır; Kıyamet Günü'nde kulun ilk hesaba çekileceği ameldir.⁹² İmandan sonra en faziletli amel olan namaz,⁹³ insanın vaktini tanzim eden bir hatırlatıcı, bireyi kötülüklerden alıkoymak isteyen bir uyarıcıdır. Diriliş vesilesi ve manevi bir kalkan olan namaz, küçük günahlara da kefarettir. İbadete yönelmekte ve zamanı doğru kullanmakta akıl ve iradenin önemli bir rolü vardır. Aklını ve iradesini nefsin süfli isteklerine göre düzenleyenlerin, dinin zamanı doğru kullanma emrini ifa etmesi zorlaşmaktadır. Birey, cüzi iradesine hakim olur ve nefsin isteklerine karşı yaratıcının mesajlarını öncelirse, dünya ve ahiret hayatında mutlu olur. Günde beş vakit kılınan farz namazın, zaman planlamasına katkısı, irade eğitime etkisi değerlendirildiğinde,

⁸⁷ Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kuran*, çev. Alpaslan Açıkgenç (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 44.

⁸⁸ Celaleddin Vatandaş, *Tevhid ve Değişim* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2006), 249; Nadim Macit, *Kurân ve Hadise Göre Şirk ve Müşrik Toplum* (Konya: Damla Matbaacılık ve Ticaret, 1992), 240.

⁸⁹ Ahmed Hamdi Akseki, *İslam Fitri Tabii ve Umumi Bir Dindir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018), 454.

⁹⁰ el-Ankebût 29/45; Mehmet Bayrakdar, *İslam İbadet Fenomenolojisi* (Ankara: Doğu Matbaacılık, 1987), 87.

⁹¹ Yurdağül Mehmedoğlu, *Erişkin Bireyin Kendilik Bilinci ve Din Eğitimi* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2001), 67.

⁹² Ebu Abdurrahman Ahmed b. Şuayb Nesâî, *Sünen-i Nesâî*, thk. Abdülfettah Ebu Gudde, (Halep: Mektebetü'l-Matbuatti'l-İslamiyye, 1986), "Muhârebe", 2.

⁹³ Müslim, *es-Sahih*, "İman", 137.

İslam dininin temel ibadeti olması daha anlamlı hale gelmektedir. İnsanın gelişimine en fazla katkı sağlayan unsur, bireyin iradesini ve zamanını yönetebilmesidir. Namaz; hem iradenin eğitilmesine ve kuvvetlenmesine hem de vakit planlamasına destek olduğu için, reşit olmadan önceki yıllarda bilgiden önce ilgi ve sevgiyle beslenerek başlanması tavsiye edilen, din eğitimi ve öğretiminde önemsenen başat bir ibadettir.

4. Oruç

Oruç kelimesi sözlükte; "bir şeyden uzak durmak, bir şeye karşı kendini tutmak" anlamına gelen Arapça savm kelimesinin Türkçeleşmiş şeklidir.⁹⁴ İlahi dinlerin ortak ibadeti olan oruç⁹⁵; Allah'ın rızasını umarak, gün boyu yemekten, içmekten ve cinsi münasebetten uzak durarak ifa edilen bir ibadettir. Dinen, başlama ve bitiş süresi belirlenmiş olan oruç, inananlara planlama rehberliği sunmaktadır. İslamiyet, Ramazan Ayı'nda oruç tutulmasını farz kılmış;⁹⁶ Hz. Peygamber, Ramazan Ayı'nda cennet kapılarının açıldığını, cehennem kapılarının kapatıldığını ve şeytanın zincire vurulduğunu haber vermiştir.⁹⁷ Oruç ibadeti; sabır ve kanaat duygusunun geliştirilmesine ve kuvvetlendirilmesine, nefis terbiyesiyle birlikte iradenin olgunlaşmasına, yardımlaşma ve paylaşma duygusunun pekişmesine imkân sağlamaktadır. Oruç; nefsin süfli isteklerini törpüleyerek, haz odaklı bir yaşam yerine şükür ve sabır merkezli bir yaşam tarzının oluşumuna katkı sunmaktadır. Namazda olduğu gibi oruç ibadetinin de belirli vakitlerde toplanması, toplumsal bilincin uyanık tutulmasına yardımcı olmakta, Ramazan ayında birlikte tutulan oruç psikolojik açıdan insanlara kolay gelebilmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'de takva ile ilişkilendirilen oruç ibadeti,⁹⁸ takvanın zorunlu gereği olan irade eğitimine ve zaman yönetimine katkı sağlamaktadır. Orucun günlük süresi Kur'ân-ı Kerîm'de açıklanmıştır.⁹⁹ "Ramazan hilâlini gördüğünüzde oruç tutun, şevval hilâlini gördüğünüzde bayram edin."¹⁰⁰ Gün doğmadan başlayan irade eğitimi, güneşin batmasına kadar devam etmekte, inananlar bedeni haz ve isteklerini erteleme sınavı vermektedir. Oruç, yıl içerisinde ve gün içerisinde vakti belirlenmiş bir ibadettir. İnsan, oruçla birlikte sabır, nefis terbiyesi, empati, diğergamlık, isar, şükür, kanaat, sağlık, itidal, israftan kaçınma, dünya ve ahireti birlikte düşünme, madde ve mana uyumu ve koordinasyonu, vaktin anlamı ve önemini fark etme, yardımlaşma ve paylaşma, yaratıcıya ihtiyaç hissetme ve bağlanma, eğitim ve düşüncesine maruz kalmakta, uygulamayla öğrenmektedir. İradenin kuvvetlenmesi hem inanç, amel ve ahlak bütünlüğünün oluşmasına hem de zamanın doğru ve etkin kullanılmasına zemin hazırlamaktadır. Hz. Peygamber, oruçluyu öfkelenen kişiye oruçlu olduğunun hatırlatılması tavsiyesinde bulunmuş; inanç, ibadet ve ahlak bütünlüğüne işaret etmiş; iradeye sahip çıkılmasını, her

⁹⁴ Ali İhsan Yitik, "Oruç", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 33/414-416.

⁹⁵ el-Bakara 2/183-185.

⁹⁶ el-Bakara 2/185.

⁹⁷ Buhâri, *es-Sahih*, "Bed'ül-Halk", 11; Müslim, "Sıyam", 1.

⁹⁸ el-Bakara 2/183.

⁹⁹ el-Bakara 2/187.

¹⁰⁰ Buhâri, *es-Sahih*, "Savm", 5, 11.

durumda ve özellikle ibadet halinde yanlış davranışta bulunulmamasını öğütlemiştir. Din eğitiminin temel hedefi; insanı doğru düşünce, duygu ve davranışlara yönlendirmek ve zararlı eylemlerden uzaklaştırmaya çalışmak, hakikate rehberlik etmektir.¹⁰¹ Ramazan ayında suçların azalması, iyiliklerin artması, bireysel ve toplumsal farkındalık ve nefis terbiyesiyle açıklanabilmektedir. Din ve eğitimi, bilgi ve takva ile insanların iyiliklere yönelmesini ve kötülüklerden uzaklaşmasını hedeflemektedir.¹⁰²

İslamiyet, fizyolojik ihtiyaçlar ile içgüdülerin varlığını inkar etmemekte; yaşam süresince eylemlerinde vahyin ölçü alınmasını emretmektedir. Allah'ın rızası için birtakım maddi isteklerden belirli bir süre vazgeçmekle ifa edilen oruçtan beklenen, zihindeki ve kalpteki kötülükleri ve hastalıkları tedavi etmesi, bedeni ve ruhu birlikte eğitmesidir. "Oruçlu bir kimse yalanı ve yalanla iş yapmayı terk etmezse onun yemesini içmesini terk etmesine Allah'ın hiçbir ihtiyacı yoktur."¹⁰³ hadisi, ibadetle ahlakın, söz ile eylemin, madde ile mananın, zahir ile batının, şekil ve özün uyumuna ve önemine dikkat çekmektedir. Oruç, beden aç kalmasından ibaret olan bir ibadet değildir; zihnin, kalbin ve bedenin bütünüyle yaratıcının mesajlarına odaklanması ve teslimiyetidir. İslamiyet, nefsin inkarını ve gelişim için ona eziyet edilmesini tasvip etmemektedir. Allah, akıl ve irade sahibi olarak yaratmış olduğu insanın isteklerini helal ve haram ölçüsüne göre çözümlemesini, nefsin kutsal mesajlara göre eğitmesini istemektedir. Oruç; insanın sahip olduğu nimetlerin fark edilmesine imkan sağlamakta, şükür ve vefa duygusunun gelişimine aracılık etmekte, maddi zorluklar nedeniyle mahrumiyet çekenlerin halinin anlaşılmasına yardımcı olmakta, bireysel ve toplumsal sorumluluklara duyarlılık kazandırmakta ve insanı düşünce, duygu, eylem ve zaman boyutuyla eğitmektedir.

Recep ve Şaban aylarında Ramazan ayına hazırlık yapılmakta, cennet kapıları açılmakta, cehennem kapıları kapatılmakta, şeytanların bağlandığı bir rahmet ayı olan Ramazan ayında¹⁰⁴ oruç ibadeti, teravih namazı ve hatimlerle insanın manevi doyumu artmaktadır. Ramazan ayı, bireysel ve toplumsal olarak manevi kirlilerden arınmaya vesile olmakta, nefsi süfli düşünce ve eylemlerinden uzaklaştırarak iradeleri olgunlaştırmakta, oruç ibadetiyle irade eğitimi ve zaman yönetimini pekiştirmektedir. Allah'a ibadet niyetiyle açlık ve susuzlukta tahammül göstermek, insanın rabbiyle bağını kuvvetlendirmekte, zamanın kıymetinin anlaşılmasına yardımcı olmakta, irade ve zamanla ilgili farkındalık oluşturmaktadır. Oruç, gün boyu ibadet halet-i ruhiyesinin muhafaza edilmesine, yaratıcıyla sağlam bağların kurulmasına ve pekişmesine yardımcı olmakta; Ramazan ayının son on gününde

¹⁰¹ Nevzat Ayasbeyoğlu, *İslamiyet'in Eğitimimize Getirdiği Değerler ve K. Kerim'in Eğitim ile İlgili Ayetlerinin Tahlili* (İstanbul: MEB Yayınları, 1968), 26; Muhammed Kutub, *İslam Terbiye Metodu ve Ahlak Sistemi*, çev. Ali Özek (İstanbul: Hisar Yayınları, 1977) 19.

¹⁰² Mahmut Çamdibi, *Din Eğitiminin Temel Meseleleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1994), 44; Hasan Ali Koçer, *Eğitiminin Bütünlüğü İçinde Din Eğitiminin Yeri* (Ankara: İlahiyat Vakfı Yayınları, 1981) 20.

¹⁰³ Buhâri, *es-Sahih*, "Savm", 8.

¹⁰⁴ Buhâri, *es-Sahih*, "Savm", 5.

gerçekleştirilen itikaf ile; özdenetim, muhasebe, tefekkür ve tövbe yapılmakta; bu da zamanın ve kutsal vakitlerin değerinin anlaşılmasını sağlamaktadır. Oruç ibadeti; sahur ve iftar hazırlıklarıyla vakti planlamanın öğrenilmesine, günlük rutinlerin eğitimle değişebileceğine, irade kuvvetlendiğinde nefsin terbiye edilebileceğine, zaman akışının güzel işlerle faydalı hale getirilebileceğine işaret ve aracılık etmektedir. İbadetlerdeki teori ve uygulama dengesinin fitrata uygunluğu, iradenin geliştirilmesinde, zaman yönetiminde etkili olmaktadır. İslamiyet, her türlü aşırılıktan uzak, bedeni ve ruhi sıhhat için uygun ibadetleri emrederken; fitrata uygun olmayan, itidalden uzak tahrif edilmiş eylemleri yasaklamaktadır. Günün, ayın ve yılın planlanmasına, iradenin olgunlaşmasına eğitim ve öğretimle destek olan oruç ibadeti, kâlden hâle dönüşümü temsil etmektedir.

5. Zekat

Zekat kelimesinin sözlük anlamı artmak, arıtma ve berekettir; terim anlamı ise dinde zengin kabul edilen Müslümanın İslamiyet'in belirlemiş olduğu sekiz sınıfa malından belirli bir payı vermesidir.¹⁰⁵ Tüm dinlerde, yardımlaşma ve ihtiyacı olanla paylaşma yüce bir değer olarak kabul edilmektedir. İslamiyet, yaratıcının verdiği nimetlere şükran duyulması ve O'na yakınlık anlamı ihtiva eden değerlerin paylaşılmasıyla artacağı prensibini benimsemiş; verenin alandan üstün olduğunu, kuvvetli müminin zayıf müminden daha sevimli ve hayırlı olduğunu beyan etmiştir.¹⁰⁶ Zekat, insanın dünya malına düşkünlüğünü önlemeye çalışırken, toplumsal yardımlaşma ve dayanışmayı teşvik etmekte; aynı zamanda toplumdaki sınıflar arası maddi farklılıkların imtihan olduğunu, insanın kendi durumundan mesul olduğunu ve sahip olunanların hesabının verileceğini hatırlatmaktadır. Zenginliğe güvenerek Allah'tan ve toplumdan uzaklaşmak doğru olmadığı gibi fakirlik nedeniyle yaratıcıya isyan, zenginlere haset etmek de doğru değildir. Zekat, sınıflar arası yakınlaşmayı ve anlayışı geliştirmekte, çatışmayı ve kin beslemeyi engellemektedir. Gerçek mülk sahibinin Allah olduğu düşüncesini telkin eden İslamiyet, zekatın fakire verileceği halleri ve zekat verme âdâbını da belirlemiştir. Usûlün asıldan mukaddem olduğu bilinciyle, malın kirden temizlenmesini ve bereketlenmesini sağlayan zekatın, riyadan uzak ve gizlice, gönülden ve incitmeden verilmesi önem arz etmekte; ameller, niyetlere göre değer kazanmakta,¹⁰⁷ hatta belirli durumlarda niyet amelden daha üstün hale gelebilmektedir. İslam din eğitimi, ilmin amel ile, amelin de ihlas ve ahlak ile bütünleşmesine önem vermektedir.¹⁰⁸ Kur'ân-ı Kerîm, içselleştirilmeyen ilmin insana yük olacağını ihtar etmekte, sahip olunan nimetlerin paylaşılmasını ve değerlendirilmesini öğütlemektedir.

Zekat, maddi ve manevi arınma vesilesidir. Zekatın ödenmesiyle mal temizlenerek bereketlendiği gibi birey de ruhen arınmakta, paylaşma erdemiyle

¹⁰⁵ Mehmet Erkal, "Zekat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 44/197-207.

¹⁰⁶ Müslim, *es-Sahih*, "Kader", 34.

¹⁰⁷ Buhâri, *es-Sahih*, "Bedü'l-Vahy", 1; Müslim, *es-Sahih*, "İmare", 155.

¹⁰⁸ *es-Saf* 61/2; *el-Cuma* 62/5.

yücelmektedir. Zekat verilecek mallar ve oranları İslam hukukunda detaylıca açıklanmaktadır. Her nimetin şükrünün kendi cinsinden olması gibi her malın zekatı ve oranı da farklılaşabilmektedir. İnsan zekat ile; evrende kendi iradesiyle birlikte mutlak iradenin payı olduğunu, merhamet duygusuyla infak yapabilmeyi, insanların arasındaki maddi farklılıkların imtihan vesilesi olduğunu, ilahi hükümlere uygun hareket edildiğinde nimetlerin paylaşma aracı olabileceğini, ihtiyaçların karşılanmasıyla karşılıklı mutluluğun mümkün olabileceğini öğrenmekte ve öğretmektedir. Zekat; cömertliğe, malın belirli kişilerde toplanmasını önleyerek ekonomiye kazandırılmasına, zenginle fakir arasında iletişim kurulmasına, mülkün gerçek sahibinin hatırlanmasına vesile olmakta; bireysel ve toplumsal hayatın sorunlarına çözüm üretilmesine yardımcı olmaktadır.

Zekat; zenginle fakir arasında oluşabilecek sınıf farklılıklarının, çekişme, kibir ve kıskançlık gibi duyguların giderilmesine aracılık etmektedir. İslamiyet, en üstün insanın Allah'a karşı en saygılı olanlar olduğunu bildirmiş;¹⁰⁹ mal ve nesep gibi farklılıkları imtihan vesilesi kabul etmiştir. Zekat, mal ile ilgili bir ibadet olduğu kadar; zaman, irade ve bunların yönetimine ilişkin farklı boyutları da ihtiva etmektedir. İnsanın sahip olduğu bir şeyi, dünyevi karşılık beklemezsizin başka biriyle paylaşması yüce bir gaye ile mümkün olabilmektedir ki bu durum ibadet ile irade arasındaki ilişkiyi göstermektedir. Zekatın verilmesi için sahip olunan malın belirli bir süre kişinin mülkünde kalması gerekmektedir ki bu durum da zekat ibadetiyle zamanın bağını ortaya koymaktadır. Zekatın farziyeti için, mala sahip olmayı müteakiben kameri bir yılın geçmesi (havelanü'l-havl) gerekmektedir.¹¹⁰ Zekat ibadeti, zamanın takip ve kontrol edilmesine, malın emanet olduğu bilincinin canlı tutulmasına, diğer insanları düşünme erdeminin oluşmasına yardımcı ve destek olmaktadır. Bir yıl süre geçmeden zekat farziyeti oluşmadığından, vakitle hemhal olmak, malı asıl sahibi için hazır tutmak ve korumak gerekmektedir. Sahip olunan malın başkası için maddi bir karşılık olmaksızın harcanması, nefse ağır gelen bir durumdur. İslamiyet; sosyal denge, adaletli gelir paylaşımı, malın sadece zenginler arasında dolaşan bir meta olmaması ilkeleriyle, bireysel ve toplumsal huzur ve refahın ancak paylaşım ile mümkün olduğunu vurgulamakta; veren elin alan elden üstün olduğu ilkesiyle çalışmaya ve üretmeye teşvik etmekte; dünyevileşmeyi önlemek adına zekat müessesesiyle kardeşlik ve yardımlaşma sisteminin çalışmasına önem vermektedir. Zamanın ve malın hesabının yapılması, nefsin isteğine rağmen sahip olunan ilahi rıza için harcama yapılması, zekat ile öğretilmekte ve birey ibadet eğitimiyle ahlaki gelişim gösterebilmektedir. Zekat ve oruç; zamanın yıl içerisindeki dönüşümünü hatırlatan, hayatın ve imkânların yaratıcısıyla değer bulduğuna işaret eden ibadetlerdir. Dinin öğrenilmesi ve uygulanması, ahlaki olgunluğu artırmakta; irade eğitimi ve zaman yönetimi, teori ve pratik dengesiyle gelişim göstermektedir.

6. Hac

¹⁰⁹ El-Hucurât 49/13.

¹¹⁰ İbni Mâce, *es-Sünen*, "Zekat", 5.

Haccın sözlük anlamı ziyaret etmek ve yönelmek; terim anlamı ise, imkânı olan Müslümanın belirlenen vakitte Kabe'yi, Arafat'ı, Müzdelife'yi ve Mina'yı ziyaret etmesi ve belli bir takım menâsiki ifa ile yaptığı ibadettir.¹¹¹ Haccın sözlük anlamlarından biri olan yönelmek ile yaratıcıya teslimiyeti sembolize eden manevi yöneliş arasında bir ilişki vardır.¹¹² Her ibadette olduğu gibi hac ibadetinde de nefsin isteklerinin disipline edilmesine yönelik emir ve yasaklar bulunmakta, diğer insanlara ve çevreye zarar verilmemesi, ibadet için zamana riayet edilmesi emredilmekte,¹¹³ irade ve zaman eğitimi kuvvetlendirilmektedir. İslamiyet'te zamanın ve mekanın kutsallığı, ilahi otorite tarafından belirlenmektedir. Genellikle her dinin kutsal kabul ettiği zaman ve mekanlar bulunmaktadır. Yaratıcı ile iletişim kurmanın vesilesi olan ibadetlerde olduğu gibi kutsal ve mekanlar da inananlara ruhani bir keşif ve tatmin hissi oluşturmaktadır. İnsan sadece maddeden veya sadece manadan ibaret bir varlık değildir; bireyin, maddeden manaya, ruhtan bedene, dünyadan ahirete uzanan bir seyr-i sülûku mevcuttur. İslam'ın vahyedildiği ve Hz. Peygamberin yaşadığı mekanların ziyaret edilmesi, inananların bilinç düzeyini artırmakta, yaratıcıya ve elçisine bağlılığı pekiştirmekte, vakte tabi olmayı ve onu kontrol etmeyi gerektirmektedir.

Kur'ân-ı Kerîm, hac ibadetinin muayyen bir vakitte ve bilinen bir ayda ifa edileceğini haber vermiştir.¹¹⁴ Hac ibadeti, hicri takvime göre Zilhicce ayında yapılmaktadır. Hac ibadetinde zaman, mekan ve irade ilişkisi bulunmaktadır. Hac ibadetinin sembollerle bağı olduğu gibi, niyet ve öz ile de ilişkisi vardır. Hac ibadetinde Hz. Adem'den, Hz. İbrahim'e ve Hz. İsmail'e kadar birçok peygamberin hatırası vardır. Hac ibadeti adeta bir zaman yolculuğu, adanmışlık manifestosu, ahiretin dünya provasını hüviyetindedir. Hacda zaman, mekan, madde ve mana geçişkenlik göstermektedir. Mümin, hac ibadetinde zamanın ve mekanın değerini hissetmekte, bireysel ve toplumsal yönelişlerle çevreye duyarlı olarak düzen ve disipline uymakta, irade ve bilinç takviyesi yapmaktadır. Kutsal mekan ve zamanın birlikteliğini ve tarihsel sembolleri barındıran hac ibadeti, toplu yapılan, mali ve bedeni bir ibadettir. Hac ibadetinde zamana, mekana riayet etmek ve iradeye hükmetmek esastır. Hac ibadetinin rükunlarından biri olan vakfe yapmak, insana mahşerin provasını hatırlatır, öz denetim ve muhasebeye vesile olur, tefekkürü destekler. Dini ve tarihi mekanların kutsal zamanlarda ziyaret edilmesi, insanın hem dışa hem de içe yönelik seyahatiyle olgunlaşmasına yardımcı olmaktadır. Hak ve hakikate adanmanın sembolü olan hac; senenin belirli bir ayında, planlaması vahiy ile yapılmış ziyaretleri kapsayan, sayısız hikmetleri barındıran rahmet ve mağfiret iklimidir. Zamanlama ve irade yönetimi hac ibadetinde de belirgin bir durumdadır. Zamanı ve mekanı belli olduğu için hac inananlara evren içerisindeki her şeyin düzeni,

¹¹¹ Ömer Faruk Harman, "Hac", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 14/382-386.

¹¹² Harman, "Hac", 14/382-386.

¹¹³ el-Bakara 2/158, 196-200; Âl-i İmrân 3/96-97; el-Mâide 5/2, 95-96; el-Hac 22/26-29, 33-34.

¹¹⁴ el-Bakara 2/197.

zaman ve mekan uyumu hakkında bir bilinç kazandırır; zorluklarına rağmen hac ibadeti için aileden, çevreden ve maldan uzaklaşmak, fedakarlık ve kuvvetli bir irade gerektirir.¹¹⁵ Hac; ihramı, Arafat'ta vakfesi, tavafları ve diğer erkânıyla insana farklı bir yaşam tecrübesi sunmaktadır. İhram ve vakfe, dünya hayatındayken ölüme ve sonrasına hazırlık yaptırmakta; özdenetim, tövbe ve duaya teşvik etmektedir. Hac; bireyin rutinlerini, alışkanlıklarını ve bağ(ım)lılıklarını değiştirmekte; nefis muhasebesiyle iç aleme seyahat edilmesine vesile olmakta; tekamüle, insanın irade eğitime ve zaman yönetimine imkan tanımaktadır.¹¹⁶ Hac ibadeti; kalabalıklar içerisindeki insana evrendeki yeri hakkında düşünme ve değerlendirme fırsatı sunmakta; bireyin yaratıcıya saygısı ve teslimiyetiyle değerinin artacağı mesajını taşımaktadır. Ruh, beden ve mali boyutuyla öne çıkan hac ibadeti; dinin kutsal ve tarihsel mekanlarının ziyaretıyla kişiye manevi bir haz sunmakta, manevi bir iklimde ruhi bir eğitimle rabbe adanmayı temsil etmekte, sembollerle çağrışım yapan somutların soyutlaşmasına aracılık etmektedir. Hacdaki ihram, Arafat'ta vakfe yapmak, şeytan taşlamak, Kabe'yi tavaf etmek, Safa ile Merve arasında sa'y etmek vecibeleri, somuttan soyuta dönüşebilmekte, sembol ve manaları ile insanı eğitmektedir. İhram kıyafeti, ölüm kefenini hatırlatarak; vakfe, yaratıcının huzurunda masivanın faydasının olmadığını telkin ederek insana dünya hayatının geçiciliğini ve her şeyin sahibinin Allah olduğunu öğütlemekte ve öğretmektedir. Şeytanı taşlamak, insanın kötülüklerine ve şerre karşı hoşnutsuzluğunu izhar eden sembol bir eylem, hatalarla yüzleşme ve pişmanlık göstergesidir. Kabe'nin tavafı, mutlak gücün emriyle gezenlerin tek bir merkez etrafında dönüşünü çağrıştıran ve tefekküre yönelten bir ibadettir; insanın yüce kudret önünde boyun eğmesini telkin ve temsil etmektedir. Safa ile Merve arasında sa'y etmek, Hz. İbrahim'in eşi Hacer'in oğlu Hz. İsmail için su araması kıssasına dayanmakta; Allah'tan ümit kesilmeyeceğini, irade, istek ve gayrete ilave olarak tevekkül edileceğini, her zorlukta bir kolaylık olduğunu hatırlatmakta ve müjdelemektedir. İnsanın kendini bilmesiyle olgunluk arasında bir ilişki kurulabilmekte, hac da insana kendisini ve değer(ler)ini hatırlatmaktadır.

Zamanın ve iradenin kontrol edilmediği durumlarda hac, sevabını ve ibadet değerini yitirebilmektedir. Hac; yıllık planlama yapmaya, öncesi ve sonrasıyla yaygın irade eğitime örneklik teşkil etmektedir. İslamiyet'te her ibadet, Allah ile anlık ve yakın bir bağ kursa da insandan istenen ihsan ve istikamettir, hayatı ilahi rızaya uygun halde yaşamaktır. İslam'ın en kapsamlı ibadeti olan hac; hatalardan tövbe etmeye, kötü alışkanlıklarla mücadele etmeye, kalbin ve aklın safiyetine, irade eğitimi ve zaman yönetimine zemin oluşturabilmektedir.

SONUÇ

İnsanın zihinsel, duygusal ve davranışsal yönelimlerini belirleyen sistemler arasında en etkili olanı dindir. Dinler, bireysel ve toplumsal ilkeleriyle, ibadet ve ahlak öğretileriyle beşeriyete rehberlik etmektedir. İnsan, vahyin yol göstericiliğinde nefisini ve iradesini eğitmek ve zaman yönetimini disipline etmekle mükelleftir. İslam

¹¹⁵ Harman, "Hac", 14/382-386.

¹¹⁶ Ali Şeriati, *Hac* (İstanbul: Özgün Yayınları, 2006), 24.

inancına göre; insanın hayatı, ecel ile sınırlıdır; birey, ölüm ile ahirete bağlanmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm, dünya ve ahiret hayatını bir ve bütün olarak değerlendirmekte, ahiret hayatının mutluluğunu dünya ile ilişkilendirmektedir. Allah, kâinatı ve insanı yaratmış; dünya hayatını zamanla sınırlandırmış ve düzenlemiş, insanın akıl ve iradesiyle vaktini doğru planlamasını ve kullanmasını emretmiş, bazı ibadetlerde vakti bir şart olarak belirlemiş ve vakte bağlı ibadetlerin hayatın planlanmasına yardımcı olmasını murad etmiştir. Dinin ve din eğitiminin amaçlarından biri, seçkin yaratılmış insana hayatla ilgili sorumluluklarını hatırlatmak; vakit ve gelişim arasında bağ kurmaktır.

İnsanın maddi ve manevi, bedeni ve ruhi birçok hastalığına şifa olan ibadetlerde aslolan ilahi rıza olsa da, kutsal buyruklara teslimiyetle insanın irade eğitimine ve zaman yönetimine destek olunmaktadır. İslamiyet'in beş temel esasından olan namaz, oruç, hac ve zekat; insanın manevi hayatına yön verdiği kadar maddi hayatını, zamanını ve iradesini etkilemektedir. Kulluk bilinciyle yapılan ibadetlerin, irade ve zaman yönetimiyle karşılıklı bir etkileşimi vardır. İbadetler, iradeyi doğru yönde kullanmak için insana rehber olduğu gibi zaman sermayesini değerlendirmek için de gerekli olan planlamayı ve disiplini sağlamaktadır. İrade eğitimi için ilahi bir araç ve yöntem olan ibadet, atalete ve malayaniye engel olmakta; insanın kendisine ve çevresine faydalı olacak işlerle vakti değerlendirmesi için olumlu bir perspektif sunmaktadır. İnsanın hüsranlılığı, güzel işlere daha az vakit harcamakla ilişkilendirilebilmektedir. Düzen, disiplin ve istikrar, bilinçli ve planlı çalışma neticesinde elde edilebilmektedir.

İnsan, sınırlı olan vaktini değerlendirmek için iradesini harekete geçirmeli, bilgi ve bilinçle nefsini olgunlaştırmalı ve kendini geliştirmelidir. İradesini ve zamanını doğru kullanamayanların ibadetlerle tedavi olması mümkündür. İbadetler, insanın manevi yönelimini geliştirirken maddi yönelimine, zamanın planlanması ve iradenin disipline edilmesine de katkı sunan bir mekteptir. Teslimiyetten ibaret olan İslamiyet, iradenin ve zamanın yönetimine önem vermekte; bireysel ve toplumsal hayatın işleyişinde zaman faktörünü öne çıkarmaktadır. İbadetler; bireyin gelişimine, kararlılık ve sebat göstermesine vesile olmaktadır. Yaratıcıyla sürekli bir irtibat sağlayan ibadetler, insana kazandırdığı düşünce, duygu ve davranış kalıplarıyla şahsiyet oluşumunu ve ahlaki olgunluğu desteklemekte; hayatın zorluklarına karşı bireye dayanak olmaktadır.

Maddeden manaya yönelişe, ruhi dirilişe vesile olan ibadetler, insanın irade eğitimini ve zaman yönetimini aktive etmekte, hayatı disipline etmektedir. İslam'ın beş temel esası olan namaz, oruç, zekat ve hac ibadeti ihlas ile ifa edildiğinde mümini rabbine yakınlaştırmakta, iradenin gelişimine, nefsin terbiye edilmesine, zamanın değerinin anlaşılmasına, vaktin doğru ve verimli kullanılmasına katkı sunmaktadır. Mahlukatta asıl olan sınırlılıktır; insanın da ömrü ahiret hayatına kıyasla kısa ve sınırlıdır. Süreli vaktin değerlendirilmesi ve ahiret hayatında mükafatla sonuçlanacak eylemlere konu olması önemlidir. Kıymeti bilinmeyen nimet felakete dönüşebildiğinden; insanın akıl, irade ve zamanını iyi değerlendirmesi ve yönetmesi

gerekmektedir. Varoluş gayesi Allah'a kulluk olan insanın odak kavramlarından biri olan ibadetin din eğitimi açısından farklı yönleriyle değerlendirilmesi, hakikatin anlaşılmasına ve uygulanmasına etki edecektir. Çalışmada ibadetlerin, irade eğitimi ve zaman yönetimiyle ilişkisi namaz, oruç, hac ve zekat ibadetleriyle sınırlandırılarak incelenmiş; ibadetlerin irade eğitimine ve zaman yönetimine katkısı olduğu değerlendirilmiştir. İbadetlerin, din eğitimi perspektifinden farklı yönlerinin farklı yöntemlerle incelenmesi önerilmektedir.

KAYNAKÇA

- Acılûnî, İsmail b. Muhammed. *Keşfü'l-Hafâ ve Müzîlû'l-İlbâs*. Beyrut: y.y., 1988.
- Akseki, Ahmed Hamdi. *İslam Fıtrî Tabii ve Umumi Bir Dindir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018.
- Ayasbeyoğlu, Nevzat. *İslamiyet'in Eğitimimize Getirdiği Değerler ve K. Kerim'in Eğitim ile İlgili Ayetlerinin Tahlili*. İstanbul: MEB Yayınları, 1968.
- Aydın, Mehmet Zeki. *Din Öğretiminde Yöntemler*. İstanbul: Nobel Akademik Yayıncılık, 2015.
- Ayhan, Bünyamin - Köseliören, Mihrali. "İnternet, Online Oyun ve Bağımlılık". *Online Journal of Technology Addiction & Cyberbullying* 6/1 (2019), 1-30.
- Bağdadî, Ebu'l-Berekât. *Kitâbu'l-Mu'teber fi'l-Hikme*. Haydarabad: Dâiratu'l- Meârifî'l-Osmâniyye, 1357-1358.
- Başaran, İ. Ethem. *Eğitim Bilimine Giriş*. Ankara: Ekinoks Yayınları, 2007.
- Bayraktar, Mehmet. *İslam İbadet Fenomenolojisi*. Ankara: Doğu Matbaacılık, 1987.
- Bayraklı, Bayraktar. *İslamda Eğitim Anlayışı*. İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2009.
- Bilgin, Beyza. *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1988.
- Buharî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-Sahih*. thk. Mustafa Dib el-Boğa. Yemame: Dâru İbn Kesir, 1987.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Çağrı, Mustafa - Hökelekli, Hayati. "İrade", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/380-384. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Çamdibi, Mahmut. *Din Eğitiminin Temel Meseleleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1994.
- Çamdibi, Mahmut. *Din Eğitiminde İnsan ve Hayat*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2003.
- Çorbacı, Osman Kamil. *Ermeni Okullarında Din Eğitimi*. İstanbul: Kriter Yayınevi, 2022.
- Dağ, Mehmet. "İslam Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşü". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (1973), 97-116.
- Daryal, Ali Murat. *Psiko-Sosyal Açardan Medeniyetler ve Mesajları*. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2015.
- Demir, İlknur. *İslam Kelamında Zaman Kavramı*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Demir, Ömer. "Din Eğitiminde Alışkanlık Bilinci". *EKEV Akademi Dergisi* 60 (2014), 73-96.

- Demir, Ömer. "Erteleme Eğilimi ve Baş Etme Yolları Araştırmaları Bulgularının Dini Erteleme Açısından Yorumlanması". *Bayburt Eğitim Fakültesi Dergisi* 12/24 (2017), 747-780.
- Egemen, Bedii Ziya. *Terbiye İlminin Problemleri ve Terbiye Felsefesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1965.
- Elias, Norbert. *Zaman Üzerine*. çev. Veysel Atayman. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000.
- Erkal, Mehmet. "Zekat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/197-207. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Ertürk, Selahattin. *Eğitimde Program Geliştirme*. Ankara: Meteksan Baskı, 1994.
- Fazlurrahman. *Ana Konularıyla Kuran*. çev. Alpaslan Açıkgenç. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Frankl, Victor E. *İnsanın Anlam Arayışı*. çev. Selçuk Budak. İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 2018.
- Gözütok, Şakir. *İslam Medeniyetinde Eğitim Felsefesi*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2019.
- Güllüce, Veysel. *Kur'ân-ı Kerîm'de Ahiret İnancının Temelleri*. Erzurum: Ekev Yayınları, 2001.
- Gürbüz, Mehmet - Aydın, Ahmet Hamdi. "Zaman Kavramı ve Yönetimi". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9/2 (2012), 1-20.
- Harman, Ömer Faruk. "Hac". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 14/382-386. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- İbn Mâce, Ebu Abdullah Muhammed Yezîd el-Kazvinî. *Sünen-i İbn Mâce*. thk. Sıdkı Cemil el-Attâr. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 2003.
- İbn Manzûr. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414 h./1994 m.
- İbn Sina. *Kitabü'Şifa Fizik I*. çev. Muhittin Macit - Ferruh Özpilavcı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.
- İkbal, Muhammed. *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*. çev. Ahmet Asrar. İstanbul: Bir Yayınları, 1984.
- İmamoğlu, Yusuf. Niçin İslam. İstanbul: Mana Yayınları, 2008.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Nobel Yayınları, 2002.
- Kayadibi, Fahri. "Sürekli Eğitim Açısından Zamanı İyi Değerlendirmenin Önemi". *Istanbul Journal of Sociological Studies* 42 (2010), 77-103.
- Kayserî, Davud. *er-Resâil*. haz. Mehmet Bayraktar. Kayseri: 1997.
- Koç, Ahmet. "Düşünen İnsan Yetiştirmede Din Eğitiminin Rolü". *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 6 (1999), 73-80.
- Koçer, Hasan Ali. *Eğitiminin Bütünlüğü İçinde Din Eğitiminin Yeri*. Ankara: İlahiyat Vakfı Yayınları, 1981.
- Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. çev. Hayreddin Karaman - Mustafa Çağrırcı - İbrahim Kafi Dönmez - Sadrettin Gümüş. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Kutub, Muhammed. *Düzeltilmesi Gereken Kavramlar*. İstanbul: Risale Yayınları, 2008.
- Kutub, Muhammed. *İslam Terbiye Metodu ve Ahlak Sistemi*. çev. Ali Özek. İstanbul: Hisar Yayınları, 1977.

- Macit, Nadim. *Kurân ve Hadise Göre Şirk ve Müşrik Toplum*. Konya: Damla Matbaacılık ve Ticaret, 1992.
- Mehmedoğlu, Yurdağül. *Erişkin Bireyin Kendilik Bilinci ve Din Eğitimi*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2001.
- Milli Eğitim Bakanlığı, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar Öğretim Programı* (2018).
- Müslim, Ebu'l- Huseyn Müslim b. Haccac el-Kuşeyri. *Sahih-i Müslim*. thk. Muhammed Fuad Abdülbaki. Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, ty.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*. çev. Nazife Şişman. İstanbul: 1985.
- Nesâî, Ebu Abdurrahman Ahmed b. Şuayb. *Sünen-i Nesâî*. thk. Abdülfettah Ebu Gudde. Halep: Mektebetü'l-Matbuatti'l-İslamiyye, 1986.
- Okumuş, Ejder. "Zaman Sosyolojisi: Bir Giriş Denemesi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/2 (2010), 121-174.
- Okumuşlar, Muhiddin. "5E Yapılandırmacı Öğretim Modeli ve Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Dersi İşleniş Örneği". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (2007), 171-184.
- Onur, Bekir. *Gelişim Psikolojisi: Yetişkinlik, Yaşlılık, Ölüm*. Ankara: İmge Yayınları, 2000.
- Öz, Ayhan. *Din Eğitimi ve Birey Oluşun İmkani*. Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2020.
- Sinanoğlu, Mustafa. "İbâdet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42/488-491. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Smith, H. W. *Hayatı ve Zamanı Yönetmenin 10 Doğal Yasası*. çev. Aslı Cingil Çelik. İstanbul: Rota Yayın Yapım Tanıtım, 1998.
- Şeriatî, Ali. *Hac*. İstanbul: Özgün Yayınları, 2006.
- Şulul, Cevher. "İslam Düşüncesinde Zaman Tasavvuru". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/9 (2002), 73-88.
- Tirmizî, Muhammed İsa b. Musa İbn Dehhâk. *Sünen-i Tirmizî*. thk. Beşşar Avvâd Maruf. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslami, 1998.
- Tosh, John. *Tarihin Peşinde*. çev. Özden Arıkan. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1997.
- Tosun, Cemal. *Din Eğitimi Bilimine Giriş*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2010.
- Türkmen, İsmail. *Yönetsel Zaman ve Yetki Devri Açısından Yönetimde Verimlilik*. Ankara: MPM Yayınları, 1999.
- Vatandaş, Celaleddin. *Tevhid ve Değişim*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2006.
- Vatandaş, Celaleddin. *Yol Ayrımı*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2015.
- Yaşaroğlu, M. Kamil "Vakit". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19/233-235. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Yaşaroğlu, M. Kamil. "Namaz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/350-357. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Yazıbaşı, Muhammed Ali. "Çocukluk Döneminde Din ve Din Eğitiminin Çocuklara Kazandırdıkları". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2017), 309-326.

Yitik, Ali İhsan. "Oruç". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 33/414-416. Ankara: TDV Yayınları, 2001.

Zengin, Zeki Salih. Başlangıçtan Cumhuriyet Dönemine Din Eğitimi. *Din Eğitimi*. ed. Mustafa Köylü – Nurullah Altaş. 23-44. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

Bahar/Spring, 2022, 9 (1), 353-374

ENDÜLÜSLÜ MÂLİKÎ BİR ÂLİM İBNÜ'L-FERES
ve AHKÂMÜ'L-KUR'ÂN ADLI ESERİNDEKİ TEFSİR METODU

Ibn al-Fars, an Andalusian Maliki Scholar and his Method of Interpretation in the
Ahkam al-Qur'an

Fatih KANCA

Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,
Kur'ân-ı Kerîm Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı, fkanca@aybu.edu.tr
ORCID ID: 0000-0003-3486-9364.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi
Geliş Tarihi / Received: 08/04/2022
Kabul Tarihi / Accepted: 22/06/2022
Yayın Tarihi / Published: 30/06/2022
Cilt / Volume: 9
Sayı / Issue: 1
Sayfa / Pages: 353-374

Atıf / Cite as: Kanca, Fatih. "Endülüslü Mâlikî Bir Âlim İbnü'l-Feres ve Ahkâmü'l-Kur'ân Adlı Eserindeki Tefsir Metodu" [Ibn al-Fars, an Andalusian Maliki Scholar and his Method of Interpretation in the Ahkam al-Qur'an]. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 9/1 (2022), 353-374. Doi: <https://www.doi.org/10.17859/pauifd.1100259>.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, İthenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with İthenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 9 (1) 2022: 353-374
**ENDÜLÜSLÜ MÂLİKÎ BİR ÂLİM İBNÜ'L-FERES ve AHKÂMÜ'L-KUR'ÂN ADLI
ESERİNDEKİ TEFSİR METODU***

Fatih KANCA**

Öz

Bu çalışmanın amacı, Endülüs'te bir ilim kenti olan Gırnata'da yetişmiş Hicrî 6. yüzyıl âlimi İbnü'l-Feres'i ve onun kaleme aldığı Ahkâmü'l-Kur'ân adlı eserini tanıtmak ve tahlil etmektir. Makale müellifin fikhî tefsir anlayışıyla yazdığı eserin ahkâm âyetlerini ele alış metoduna yoğunlaşmaktadır. Müellifin tefsir tarzı, onun günümüze ulaşmış tek kitabı olan Ahkâmü'l-Kur'ân adlı eseri başta olmak üzere, sınırlı da olsa eserle ilgili yapılan çalışmalar üzerinden tespit edilmiştir. Çalışmada müellifin hayatına, eserinin kaynaklarına, metodolojisi ve muhtevasına dair bilgilere yer verilmiştir. Mâlikî fıkıh ekolüne mensup olan müellifin ahkâm âyetlerini genelde İmâm Mâlik'in görüşleri çerçevesinde yorumladığı ancak mezhep taassubu gütmenden delillerinin güçlü olması durumunda diğer mezheplerin görüşlerini kabul ettiği görülmüştür. Ayrıca bazı meselelerde şahsî görüşlerini rivâyetlere tercih etmiştir. Bazı 'ulûmü'l-Kur'ân konularının yer aldığı eserde hem rivâyet hem dirâyet tefsir anlayışlarının örneklerini bulmak mümkündür. TDV İslam Ansiklopedisi'nde İbnü'l-Feres'e ayrılmış bir madde bulunmamaktadır. Söz konusu Ansiklopedi'nin hazırlanan mütemmim eklerine İbnü'l-Feres'e yer verilmesinin ilmî araştırma yapanlar için faydalı olacağı kanaatine varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Fikhî Tefsir, İbnü'l-Feres, Ahkâmü'l-Kur'ân, Gırnata.

Ibn al-Faras, an Andalusian Maliki Scholar and his Method of Interpretation in the *Ahkam al-Qur'an*

Abstract

The purpose of this study is to introduce and analyze *Ahkam al-Qur'an*, penned by Ibn al-Faras, who flourished as a scholar in Andalusia's city of science, Granada, around the 6th century after Hijra. The essay focuses on the method the author has employed in treating 'the verses containing rulings' (*ayat al-ahkam*) in this work, which he has composed in the form of judicial exegesis. The author's exegetical method has been identified and determined mainly through the analysis of the *Ahkam al-Qur'an* -his only surviving work to the present day- and also through the examination of the studies that have been made on this work, even if they are limited in number. This paper deals with the life of the author, the sources and contents of his work, as well as the methodology he has used in his work. It has been

* Yazar makalede *Etik Kurul İzni* gerektirecek bir durum bulunmadığını ve bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

** Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Kur'ân-ı Kerîm Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı, fsanca@aybu.edu.tr ORCID ID: 0000-0003-3486-9364.

observed that the author who belonged to the Maliki legal school has interpreted the verses containing rulings according to the views of Imam Malik, although he appears to have also accepted, without any reservation, the views of the other legal schools whenever he deems their evidences to be strong. Besides, on certain issues he has preferred his own personal views over the reports of the past. In this specific work, which contains certain subjects about the sciences of the Qur'an (*Ulum al-Qur'an*), one might as well find the examples of both types of exegesis; that of narration (*riwayah*) and that of comprehension (*dirayah*). There has been no entry for Ibn al-Fars in the current edition of the TDV Encyclopedia of Islam. Therefore, we certainly believe that the inclusion of this scholar in the complementary volumes to be added to the TDV Encyclopedia will be very useful for those who wish to do scientific researches in this field.

Keywords: Tafsir (Exegesis), Fiqhi Tafsir (Judicial Exegesis), Ibn al-Fars, *Ahkam al-Qur'an*, Granada.

Structured Abstract

Ibn al-Fars, who belongs to the Maliki legal school, is a prominent scholar both in his own legal school and among his contemporaries. As it is recorded in the sources, he, having been well-grounded in such fields as the science of Qur'anic exegesis (Tafsir), Jurisprudence (Fiqh), Methodology (Usul), Lexicography (Lughat) and Literature (Edebiyat), has produced independent works in many areas, like abrogation (nash), grammar (nahw), dialectics (jadal), art of management, medicine etc., though they have not reached today. While Ibn al-Fars has allocated considerable space to the issues of jurisprudence in his only surviving work, *Ahkam al-Qur'an*, he has mostly preferred the Maliki method therein, but occasionally referred to the views of the other legal schools, as well. Even, at times, he has left aside the views of his own legal school and instead preferred the approaches of the other legal schools in accordance with the strength of their evidences. His attitude as such is a testimony for his openness to other views, acting free from any partiality or prejudice, and assessing every situation according to the available evidences and thereby aiming to determine the possible rulings that are intended in the verses under study. As Ibn al-Fars was writing his Tafsir (Exegesis) according to the order of the Mushaf, he did not only interpret the verses containing rulings, but also preferred to approach the Qur'an as a whole in a holistic manner, by taking into account at the same time such issues as abrogation, occasions of the revelation of verses (asbab al-nuzûl), their places of revelation- Meccan and Medinan- as well as their forms of recitation. The author, who has attached special importance to the issue of abrogation as one of the subjects of *Ulum al-Qur'an* (Sciences of the Qur'an), has interpreted the shar'i (legal) abrogation in the sense of 'lifting' or 'removing' of its ruling. The author, as noted, has considered all these details as an important element in the process of extracting judicial rulings from the verses. Likewise, his further comments on the differences in recitation have been geared towards deriving rulings from the verses. For example, by referring to the differences in the recitation of the word (أَزْجُلُكُم) in the fifth verse of Surat al-Ma'idah (6:5) he argues that this word can be read in the accusative form (*nasb*) -with the pronunciation of its

final consonant *a-* or in the genitive form (*jarr*) - with the pronunciation of its final consonant *i-* and even that it can be read in the least known form of recitation as (*raf'*)- with the pronunciation of its final consonant *u-*. It is noticed that the author, who has also given enough attention to grammatical analyses, has resorted all kinds of methods that can facilitate the extraction of judicial rulings from the verses. Ibn al-Fars has put forward his interpretations in accordance with the necessary linguistic and methodic rules, while at the same time taking into account the possible indications and implications of the verses, the differences in their recitations, the hadiths, as well as the views of the former scholars concerning their meanings. With such a broad approach, the author has been able to examine the verses in a wider context and understand their intended messages from a holistic perspective. In both interpreting the verses and explaining the words of the verses, he, besides benefiting from the accumulated knowledge of the past, has sometimes preferred to state his own explanation in a straightforward manner. When we look at the way of his interpretation, we can see that his judicial perspective appears to dominate his interpretations. It is because of this dominant judicial approach that he does not enter into any mystical-oriented, indicative, symbolic, esoteric or scientific interpretations in his work. It is seen that the author appears to advocate, based on evidences, the Ahl al-Sunna (The People of Sunna) against all other sects, especially the Mu'tazila. For example, he states that the 8th verse of the Surat al-Baqara (2:8) is a refutation of the Mur'jia, and that the indicative meanings of the 24th verse of al-Baqara (2:24) and the 133rd of Al-Imran (3:133) are a proof, the contrary to the opinion of the Mu'tazila, for the existence of both Heaven and Hell at present. He also criticized the Jabriyya for their views on the creation of actions by humans. However, his defense of Ahl al-Sunna, as well as his critique of the rivalry sects, was not simply due to his blind partiality or fanaticism, but rather it was based on the justification of his position in the light of the Qur'an and Hadith, along with the authentic reports transmitted from the preceding scholars of Islam. The author has been able to enrich his work in terms of exegetical techniques by using the technical concepts of the science of Tafsir, such as 'naskh' (abrogation), 'sabab al-nuzul' (occasion of revelation), 'mujmal' (general concept), 'mushkil' (problematic), 'mutlaq'-'muqayyad' (absolute-fixed). Moreover, as in the example of the word (صلاة), he has analyzed words by first explaining certain central Qur'anic terms, as in the case of (بمصيطن). The author, having adopted a clear language and a smooth style in his work, has from time to time used the method of questioning and thus added lucidity and fluency to his narrative and thereby kept the reader's attention constantly alive. As a result of our study, it has been realized that there has not been enough study on Ibn al-Fars and his work till now. Therefore, it is hoped that this great scholar and his work should be included in the later edition of the TDV Encyclopedia for the benefit of those those who wish to do scientific research in this field.

Keywords: Tafsir (Exegesis), Fiqhi Tafsir (Judicial Exegesis), Ibn al-Fars, *Ahkam al-Qur'an*, Granada.

GİRİŞ

İslâmî ilimlerin gelişip dünyaya yayıldığı önemli ilim bölgelerinden biri de Endülüs'tür. Bölgedeki ilmi faaliyetler İslâmî ilimlere birçok açıdan katkı sağlamıştır ki bunlardan biri de tefsir ilmidir. Bu araştırmada Endülüs'te yetişen Mâlikî bir âlim olan İbnü'l-Feres ve onun fikhî nosyonla telif ettiği *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ı incelenecektir. Çalışmadaki amacımız, bu isimle yazılmış eserlerin arasında hak ettiği yer almadığını düşündüğümüz eserin tefsir metodunu ortaya koymaktır. Müellifin fikhî tefsir niteliği taşıyan eseri, nesh, esbâb-ı nüzûl, kıraat gibi konuları da ihtiva etmektedir. Çok tafsilata girmese de konuların anlaşılması için yeterli seviyedeki nakilleri eseri rivâyet bakımından zenginleştirirken, özgün yorumları, fikhî istinbatları, kelime tahlilleri ve bazı konularda ehl-i sünnetin dışındaki mezheplerin yaklaşımlarına yönelik delile dayalı eleştiri ve yorumları eseri dirâyet açısından önemli kılmıştır.

Müellifin eserdeki âyetleri yorumlama biçimi ve bazı ulûmü'l-Kur'ân konularına yaklaşımı tefsir metoduna ışık tutmaktadır. Çalışmada müellifin rivâyet ve dirâyet usullerini meczettiğini düşündüğümüz tefsir anlayışı temelde kendi eseri merkeze alınarak incelenecek, yanı sıra eser üzerinde yapılan mahdut çalışmalara da atıf yapılacaktır.

Eser 2006'da Beyrut'ta İbn Hazm Yayinevi tarafından tahkikli olarak üç cilt halinde basılmış olup günümüzde matbu olarak bulunmaktadır. Tespitlerimize göre eser hakkında, diğer *Ahkâmü'l-Kur'ân* adlı eserlerle birlikte ele alındığı bir çalışma yapılmıştır. "Tefâsîru Âyâtil'l-Âhkâmi ve Menâhicühâ" adıyla yapılan çalışmada, müellifin hayatı, ilmi kişiliği, tefsirinin kaynakları, metodu ve yazarın kitap hakkındaki görüşlerine yer verilmiştir.¹ Bunun yanında eser hakkında bir doktora iki tane de yüksek lisans tez çalışması yapılmıştır. "Usûlü'l-Fıkh 'inde İbni'l-Feres ve Menhecü E'mâlihî fi't-Tefsîri min Hilâli Kitâbihî "Akhâmül Kur'ân" adlı doktora çalışmasından kitaba dönüştürülen eser daha çok İbnü'l-Feres'in usûlcülüğü üzerinde yoğunlaşmıştır.² Hüseyin el-Hayyân tarafından "Ebû Muhammed Abdü'l-Mün'im ibn Feres ve Kitâbühü "Akhâmü'l-Kur'ân" adıyla yapılan yüksek lisans tezinde de müellifin hayatı, ilmi şahsiyeti gibi konular üzerinde durulduktan sonra eserin ilmi değeri, usûl ve istinbât açısından önemine dikkat çekilmiştir.³ "Menhecü İbni'l-Feres fi Tercihâtihi fi't-Tefsîri min Hilâli Kitâbihî "Akhâmü'l-Kur'ân" adıyla yapılan yüksek lisans tezinde ise, müellifin hayatı, hocaları, talebeleri, eserleri, ilimdeki yeri, eserinin *Ahkâm* tefsirleri arasındaki yeri, fikhî tercih yolları, ilmî terminolojiyi kullanma biçimi, Ebû Bekir İbn Arabî ile metod bakımından mukayesesine yer

¹ Ali bin. Süleymân el-'Abîd, *Tefâsîru âyâtil'l-ahkâmi ve menâhicühâ* (Riyâd: Dârü't-Tedmuriyye, 2010).

² Muhammed Abdül Vehhab Ebyât, *Usûlü'l-Fıkh 'inde ibni'l-Feres ve menhecü e'mâlihî fi't-tefsîri min hilâli kitâbihî "Akhâmül Kur'ân* (Beyrut: Dârü İbn Hazm, 2006).

³ Mevlâ Hüseyin el-Hayyân, *Ebû Muhammed Abdü'l-Mün'im İbn Feres ve Kitâbühü "Akhâmü'l-Kur'ân"* (Rabat: 5. Muhammed Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1988).

verilmiştir. Bu tezde eser üzerinde yapılan bazı tahkik çalışmaları hakkında da bilgi verilmiştir.⁴ Bütün bu çalışmalara rağmen eserin, ilim çevrelerinde hak ettiği değeri bulmadığı kanaatindeyiz. Biz bu makalede eseri daha çok tefsir metodu bakımından inceleyip müellifin âyetleri yorum biçimini ortaya koymaya çalışacağız. Diğer çalışmalarda genelde eserin usûl ve fikhî yönleri incelenirken bu çalışmada tefsir ve ulûmü'l-Kur'ân çerçevesinde kalacağız. TDV İslam Ansiklopedisinde Ahkâmü'l-Kur'ân maddesinde müellifin de aynı adlı bir eserin olduğuna işaret edilmiştir.⁵ Ancak müellifin hayatı ve eseri müstakil olarak işlenmemiştir. Çalışmamızda öncelikle müellifin kısaca biyografisinden bahsedeceğiz.

1.İbnü'l-Feres'in Hayatı ve Eserleri

İbnü'l-Feres Endülüs-Gırnata'da yetişen Mâlikî mezhebine mensup fıkıh âlimlerindendir. Künyesi Ebû Muhammed olup ismi Abdülmün'îm b. Muhammed b. Abdurrahîm b. Muhammed el-Ensârî el-Hazrecî'dir.⁶ İbnü'l-Feres ismiyle meşhûr olmuştur. 525/1130 senesinde doğmuş, 597/1201 senesinde vefât etmiş ve Bâbü'l-Beyrâ bölgesinde defnedilmiştir.⁷

İbnü'l-Feres'in ilimle meşgul olan Arap bir aileye mensup olması sebebiyle, önce baba ve dedesinden, daha sonra zamanın büyük âlimlerinden Ebü'l-Hasen b. Mugîs, Ebü'l-Kâsım b. Bâki, Ebü'l-Hasen b. Şureyh, Ebû Bekr b. Arabî, Ebü'l-Haccâc el-Kudâî, Ebû Muhammed er-Reşâtî, Ebü'l-Muzaffer eş-Şeybânî, Ebû Sa'îd el-Halebî, Ebû Abdullah el-Mâzerî, Ebü'l-Velîd b. Kafzete, Ebû Muhammed b. Eyyûb, Ebü'l-Velîd b. ed-Debbâğ, Ebü'l-Hasen b. Hüzeyl gibi âlimlerden ilim öğrenip icâzet almıştır.⁸

İbnü'l-Feres, daha çok fıkıh ilmindeki derinliğiyle bilinmektedir. Bunun yanında hadîs, tefsir, kıraat, kelâm, usûl, lügat ve nahiv gibi ilimlerle şiir ve edebiyat gibi sanat alanlarında ismi ön plana çıkan bir âlimdir.⁹ Ebü'r-Reb'î b. Sâlim onun için "Mâlikî mezhebini Endülüs'te, Ebû Abdullah b. Zerkûn'dan sonra, İbnü'l-Feres'den daha iyi bilen yoktu." demiştir.¹⁰ Ebû Abdullah et-Tüceybî ise onu şöyle tanımlamıştır: "566/1170 senesinde

⁴ el-Bünderî bintü Abdurahman el-Hüveymil, *Menhecü İbni'l-Feres fî Tercihâtihî fî't-Tefsîr min Hilâli Kitâbihî "Ahkâmü'l-Kur'ân"* (Riyâd: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, Yüksek Lisan Tezi, 2010).

⁵ Bedreddin Çetiner, "Ahkâmü'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/ 551-552.

⁶ Muhammed bin Ahmed bin Osman ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-nübela* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998) 21/364; Ali bin. Süleymân el-'Abîd, *Tefâsîru âyâtihî'l-ahkâmi ve menâhicühâ* (Riyâd: Dârü't-Tedmuriyye, 2010), 319.

⁷ Muhammed bin Ali bin Ahmed ed-Davudî, *Tabakâtü'l-müfessirin* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 2008), 1/324; Muhammed bin Abdilmelik el-Ensârî el-Evsî el-Merakişî, *ez-Zeyl ve't-tekmile* (Tunus: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2012), 3/50.

⁸ İbrâhim b. Ali b. Muhammed İbn-i Ferhun, *ed-Dîbâcü'l-müzhîb fî ma'rifeti 'ulemâi'l-mezheb*, thk. Muhammed Ahmed Ebü'n-Nûr (Kâhire: Dârü't-Türâs, 2005), 2/133; ed-Davudî, *Tabâkâtu'l-müfessirin*, 1/322-323.

⁹ el-'Abîd, *Tefâsîru âyâtihî'l-ahkâmi ve menâhicühâ*, 319.

¹⁰ İbn-i Ferhûn, *ed-Dîbâcü'l-muzhib*, 2/344; el-Merakişî, *ez-Zeyl ve't-tekmile*, 3/49.

Mürsiyye’de onunla karşılaştığımda, ilimdeki incelikleri kavrayışına, zekâsına ve hıfzına hayran oldum. Babasının bulunduğu bir mecliste ders verdi. O konuşurken, getirdiği delillerin sağlamlığı karşısında herkes sükût etti. O, bedenen zayıftı. Fakat ilim ve marifet olarak çok yüksekti. O aynı zamanda şâirdi. Şiirlerinden birçoğunu bana okudu.”¹¹ Ayrıca onun hakkında “Bir kimsenin ilim ve marifeti çok olduğunda, bedeninin zayıf olması ona zarar vermez. Sen onu üstün zekâlı, bedeni zayıf bir kişi olarak görürsün ki o, bedeninin, ilimden yanmasına delildir.” diye söylenmiştir.¹² Ensardan Sa’d b. Ubâde’nin soyundan gelen İbnü’l-Feres’ten sonra oğlu Muhammed, torunu Abdülmün’im ve Abdülmün’im’in oğlu Abdurrahman yoluyla ailedeki ilim geleneği devam etmiştir.¹³ İbnü’l-Feres Endülüs’ün bazı şehirlerinde devlet idaresi görevlerinde de bulunmuştur.¹⁴ Aldığı görevlere bakınca devlet ricali nezdinde de değer gördüğü anlaşılmaktadır.

Tabakât ve tercüme kitapları, onun nesih, nahiv, cedel, idare sanatı, tıp, edebiyât ve lügat gibi pek çok sahada müstakil eserlerinin olduğunu kaydetmiştir. Ayrıca bazı eserleri de ihtisar ettiği zikredilmiştir. Ancak *Ahkâmü’l-Kur’ân* dışında günümüze ulaşan eseri bilinmemektedir.¹⁵

2. Müellifin Ahkâmü’l-Kur’ân Adlı Eseri

İbnü’l-Feres, Ahkâmü’l-Kur’ân türü eserlerin muhtevasını belirleyen ibadât, muâmelât ve ukubât konulu tefsir örneklerine eserinde geniş şekilde yer vermiştir. Mâlikî fıkıh anlayışı baskın olmakla birlikte diğer mezheplerin görüşlerini de işlemiştir. Mu‘tezile,¹⁶ Cebriye¹⁷ ve Râfizîler¹⁸ gibi ehl-i sünnetin dışında kalan fırkaların görüşlerine de ihtilaflar bazında yer vermiştir. Gelecek başlıklarda eserin, kaynakları, metodu, Kur’ân ilimlerine yaklaşımı, rivâyet ve dirâyet açısından özellikleri incelenecektir.

2.1. Eserin Kaynakları

Müellifin yararlandığı kaynakları iki kısma ayırmak mümkündür. Bunların bir kısmı çokça nakilde bulunup yararlandığı birincil; diğer kısmı da daha az nakilde bulunduğu ikincil kaynaklardır. Müellifin en çok yararlandığı kaynakları arasında İbn Atiyye el-Endülüsî’nin (ö. 541/1147) *el-*

¹¹ el-Merakişî, *ez-Zeyl ve’t-tekmile*, 49.

¹² İbn-i Ferhûn, *ed-Dîbâcu’l-müzhîb*, 2 /134.

¹³ Muhammed b. Abdillâh b. Ebî Bekr el-Kudâî İbnü’l-Ebbâr, *et-Tekmile li-kitâbi’s-sıla*, nşr. Abdusselam el-Herrâs (Beyrût: Dârü’l-Fikr 1415/1995), 3/172, 225; Geniş bilgi için bk. C. Ersin Adıgüzel, “Endülüs’te Bir İlim ve Kültür Şehrinin Doğuşu: Gırnata Örneği”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 42 (2019), 29-60.

¹⁴ el-‘Abîd, *Tefâsîru âyâtil’l-ahkâmi ve menâhicühâ*, 319.

¹⁵ Abdülmün’im bin Muhammed bin Abdurrahim el-Ensarî el-Hazrecî İbnü’l-Feres, *Ahkâmü’l-Kur’ân* (Beyrut: Daru İbni Hazm, 2006), 1/11; el-‘Abîd, *Tefâsîru ayâtil’l-ahkâmi ve menâhicühâ*, 324.

¹⁶ İbnü’l-Feres, “*Ahkâmü’l-Kur’ân*”, 1/65.

¹⁷ İbnü’l-Feres, “*Ahkâmü’l-Kur’ân*”, 1/115.

¹⁸ İbnü’l-Feres, “*Ahkâmü’l-Kur’ân*”, 1/90.

Muharreru'l-vecîz'i;¹⁹ el-Kiyâ el-Herrâsî'nin (ö. 504/1110) *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ı; Kâdî Abdülvahhab'ın (ö. 422/1031) *el-İşraf 'alâ mesâilil-hilâf*ı; Ebû Bekr el-Cassâs'ın (ö. 370/981) *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ı zikredilebilir. Mukaddimesinde özellikle de bu sahada el-Kiyâ el-Herrâsî'nin önemli bir yere sahip olduğunu belirtmektedir.²⁰ İkincil derecede kaynakları ise diğer tefsir, hadis ve lügatla ilgili eserlerdir. Bunlar arasında Taberî'nin (ö. 310/923), İbnü'l-'Arabî'nin,²¹ (ö. 543/1148), Mekkî b. Ebî Tâlib'in (ö. 437/1045) tefsirleri, Buhârî'nin *Sâhîh*'i ve İmam Mâlik'in (ö. 179/795) *Muvatta*'sı zikredilebilir. Ayrıca Hanefî âlimlerden Kerhî,²² dâlcilerden Halil b. Ahmed ve Ahfeş gibi âlimlerden de istifade etmiştir.²³

Müellif fikhî birikimini genelde Bakara'dan Tevbe sûresine kadar olmak üzere Mushaf sıralamasındaki ilk sekiz sûrede ve Nûr sûresi özelinde ortaya koymuştur. Ömrünün erken dönemlerinde kaleme aldığı eseri bitirdiğinde tarihin h. 553, yaşının daha 28 olduğu kaydedilmiştir.²⁴

2.2.Tefsirin Metodolojisi

İbnü'l-Feres, eserine mukaddimeyle başlamıştır. O, mukaddimedeki müctehid bir âlimin bilmesi gerekenleri açıklamış, İslâm âlimlerinin fikhî meselelerdeki ihtilâf sebeplerine ve ulemânın ihtilâflarını bilmenin faydalarına değinmiştir. Eserini araştırmacı bir âlimin sadrına şifa olsun diye kaleme aldığını ifade etmiştir.²⁵

Eser, Mushâf tertibine riâyet edilerek Fâtihâ sûresi ile başlayıp, Nâs sûresi ile bitmektedir. Bu eserde, benzerlerinden farklı olarak göze çarpan, muhteviyatında ahkâm olsun veya olmasın bütün Kur'ân sûrelerinin tek tek incelenmiş olması, Mekkî veya Medenî oluşlarının zikredilmesi, varsa neshe konu olan hükümlerin belirtilmiş olmasıdır. Müellif, sûrede ahkâm ya da nesihle ilgili âyet yoksa sûrenin Mekkî veya Medenî oluşunu zikrederek "sûrede ahkâm, nâsîh ve mensuh yoktur" diyerek sonraki sûreye geçmiştir.²⁶ Örneğin Nisâ sûresinin tefsirine başlarken sûrede ahkâm ve nesh konularının olduğunu vurgulamıştır.²⁷ Ancak Bürûc ve İnşikâk gibi sûrelerde ahkâm ve neshe dair herhangi bir konu olmadığını söylemekle yetinmiştir.²⁸

Müellif eserde Kur'ân'dan istinbât edilen hükümleri toplamaya özen göstermiştir. Usûl olarak öncelikle âyetleri zikretmiş, sonra âyetlerden çıkarılan ahkâmı, daha sonra şâyet konu ile ilgili bir ihtilâf varsa âlimlerin görüşlerini, nesih ile ilgili bir husus varsa bunları özellikle belirtmiş ve rivâyetler varsa sebep-i nüzûlü açıklamıştır. Âyetlerden çıkan ve çıkması

19 İbnü'l-Feres, "Ahkâmü'l-Kur'ân", 1/79.

20 İbnü'l-Feres, "Ahkâmü'l-Kur'ân", 1/34.

21 İbnü'l-Feres, "Ahkâmü'l-Kur'ân", 1/90.

22 İbnü'l-Feres, "Ahkâmü'l-Kur'ân", 1/186.

23 İbnü'l-Feres, "Ahkâmü'l-Kur'ân", 2/208.

24 İbn-i Ferhûn, *ed-Dîbâcu'l-müzhib*, 2/135; el-'Abîd, *Tefâsîru âyâtil'l-ahkâmi ve menâhicühâ*, 328.

25 İbnü'l-Feres, "Ahkâmü'l-Kur'ân", 1/34.

26 İbnü'l-Feres, "Ahkâmü'l-Kur'ân", 1/36; 3/612 615, 620.

27 İbnü'l-Feres, "Ahkâmü'l-Kur'ân", 1/40.

28 İbnü'l-Feres, "Ahkâmü'l-Kur'ân", 3/615.

muhtemel ahkâmı ele alırken fakihlerin görüşlerini nakletmiş, kendisinin de Mâlikî olması hasebiyle ekseriyetle İmam Mâlik'in görüşlerini tercih etmiştir. Örneğin zifaktan sonra boşama ya da zifaf olmadan ve mehir belirlenmeden boşama durumlarından hangisinde mehrin vacip olduğu konusunda dört farklı görüşün olduğunu söylemiş ve her görüşün değerli olduğunu ancak en açık olan görüşün İmâm Mâlik'in görüşü olduğunu ifade etmiştir.²⁹

Diğer bir örnekte de haccın Kırân, İfrâd ve Temettü türlerinden hangisini daha faziletli olduğunu ifade ederken âlimlerin ihtilafına dikkat çekmiş, Hz. Peygamber'in hac türlerinin faziletleri hakkındaki rivâyetlerini sırladıktan sonra İmâm Mâlik'in tercih ettiği İfrâd haccının daha efdâl olduğunu söylemiştir.³⁰

Bazen âyetler hakkında değişik görüşleri ortaya koyduktan sonra kendi görüşünü belirtmiştir. Örneğin Bakara 2/183 âyeti bağlamında "seferde oruç tutmak mı yoksa tutmamak mı daha hayırlıdır" konusunu işlediği satırlarda değişik birçok âlimin görüşlerini verdikten sonra bu ihtilafı yaklaşımlardan farklı olarak kendi değerlendirmesini şu şekilde açıklamıştır: "Bana göre bu ihtilaf yolcuyla oruç tutmakla mükellef tutan âlimlerin görüşüne göre söz konusu olmaktadır. Hastanın durumu da tıpkı yolcunun durumu gibi olmalıdır. Ki bu durumda her ikisi için de en afdal olanın ne olduğu hususunda ihtilaf edilmiştir."³¹

Müellif bazen tercih yapmaksızın görüşleri nakletmekle de yetinmiştir. Örneğin veda tavafının, çoğu âlimlerce vacip olmadığını ancak Ebû Hanife'nin bu tavafı haccın vaciplerinden kabul ettiğini ifade etmiş ve bu konudaki ihtilafın Bakara 2/158 âyetinin anlaşılma biçimiyle ilgili olduğunu söylemiştir.³²

Ahkâmı ele alırken yukarıda zikrettiğimiz gibi Mâlikî olması hasebiyle ekseriyetle kendi mezhep imamının ve âlimlerinin görüşlerini tercih etmiş ancak mezhebe bağlılık konusunda mutaassıp bir anlayışa sahip olmamıştır. Kendi mezhebine muhalif görüşleri de objektif bir şekilde nakletmiş hatta bazen kendi ekolüne zıt dahi olsa delillerini kuvvetli bulduğunda farklı mezhep âlimlerinin görüşlerini de tercih etmiştir. Bu da onun mezhebî bir taassubunun olmadığını göstermektedir. Başka mezhep tercihlerine şu misal verilebilir: Bakara 2/217 âyeti bağlamında İslâm'a dönen mürtedin sorumluluğu konusunda ihtilaflardan bahsetmiştir. Mürted olmadan önce farzlarını yapmayan ve üzerinde yemin kafâreti, adak ve benzeri borçları olan kişilerden bu sorumlulukların kalktığı ancak hac yapmışsa da haccı yeniden yapması gerektiği şeklinde bir görüş nakletmiştir. İmam Mâlik'in görüşünü ise şöyle vermiştir: "Mürted, irtidattan önce yapmakla yükümlü olduğu şeylerden sorumlu tutulmaz. Ancak kâfir olarak yaptığı şeylerden sorumlu tutulur. Evli olma durumu Müslümanlığından önce olduğu halde Müslüman olduktan sonra zina etse recmedilmez. İbnü'l-Feres, İmâm Mâlik'in bu kanaate Zümer 39/65 âyetinin zahirine da-

²⁹ İbnü'l-Feres, "Ahkâmü'l-Kur'ân", 1/357.

³⁰ İbnü'l-Feres, "Ahkâmü'l-Kur'ân", 1/231.

³¹ İbnü'l-Feres, "Ahkâmü'l-Kur'ân", 1/186-187.

³² İbnü'l-Feres, "Ahkâmü'l-Kur'ân", 1/231.

yanarak vardığını söylemiştir. Bu konuda diğer bir görüş de “Mürted İslam’a dönerse, hiç mürted etmeyen gibi olur. Yapmadığı farzlar varsa, onları kaza eder ve haccı yapmışsa, yeniden hac yapmaz.” şeklindedir. Bu görüşün dayandığı delil de Bakara 2/217 âyetidir. İbnü'l-Feres bunları aktardıktan sonra şöyle demiştir: “Bu görüş mutlakı takyid eden Bakara 2/217 âyeti ve ayrıca Enfâl 8/38 âyeti sebebiyle doğrudur. Allah Teâlâ inkâr ettikten sonraki inkârı bağışladığında, bu inkârın sorumluluğu düşer ve daha önce olduğu gibi, İslâm hükümleri üzere kalır.³³ Görüldüğü üzere İbnü'l-Feres mezhebinin görüşü yerine ismini zikretmediği başka görüşleri tercih etmiştir. Bu durum onun mezheb taassupkârlığı yapmadığını göstermektedir.³⁴

İbnü'l-Feres'in ahkâm konularını sunma yöntemi önce ahkâm muhtevalı âyetleri zikretmek sonra da âyetlerden istinbât ettiği hükümleri açıklamak şeklindedir. Daha sonra da âlimlerin konu hakkındaki ihtilaflarına değinip şâyet varsa neshi tafsilatıyla açıklamak ve yine varsa âyetin sebab-i nüzûlünü izah etmektir. Onun özellikle fikhî meselelerde sahabe, tabiûn ve fakihlerin ihtilaflarına sık sık yer verdiği görülür. Bu bakış açısı, konular hakkında ittifak ve ihtilaf gruplarını da toplu bir şekilde görme imkânı sağlamaktadır. Kendisi de buna mukaddimesinde dikkat çekmiştir. Onun ifadelerinden ihtilaf konularına özel ehemmiyet gösterdiği anlaşılmaktadır. Bu yaklaşımıyla insanın şeri' delilleri ve olası ihtimalleri bilmesini amaçlamaktır. Delillerdeki çeşitlilik, ihtimallerdeki çeşitliliğe de sebep olmaktadır.³⁵ Bu durum ilim ve âlimler için zenginlik vesilesidir. İbnü'l-Feres'in bu geniş perspektifi onun mezhep taassubu gütmediğine işaret ettiği gibi farklı alanlardaki ilmi donanımının genişliğini de göstermektedir.

Örneğin kadınların şahitliği meselesini tartıştığı satırlarda kadınların özel durumları, doğum, çocuğun doğduğu ilk hali ve emzirme gibi konularda kadınların tek başlarına şahitliğinde âlimlerin ittifak ettiğini söylemiştir. Ancak Ebû Hanife'nin emzirmede, İmam Şafiî'nin de çocuğun doğduğu ilk anda kadınların tek başlarına şahitliklerini kabul etmediğini söylemiştir. Yine bu konularda şahitliklerini kabul ettikleri kadınların sayılarında da ihtilaf olduğunu dile getirmiş, İmâm Mâlik'e göre iki kadının, İmam Şafiî'ye göre dört kadının, başka âlimlere göre ise üç kadının şahitliklerinin kabul edildiğini ifade etmiştir. Müellif, tâbiünden bir grubun tek bir kadının şahitliğini kabul ettiklerine dair görüşü zayıf kabul etmiş ve kendi mezhebinde Şafiî'nin aksine yemin etmek şartıyla iki kadının şahitliğinin kabul edileceğini dile getirmiştir.³⁶

Bir diğer önemli örnek de Nûr sûresindeki zina-celde âyetleri bağlamındaki açıklamalarıdır. Müellif bu sayfalarda zina fiilinin ne olduğu ve bu fiilin taraflarının özelliklerini başta İmam Mâlik olmak üzere Ebû Hanife,

³³ İbnü'l-Feres, “*Ahkâmü'l-Kur'ân*”, 1/275-278.

³⁴ Benzer örnekler için bk. Bakara 2/217 ve 273. âyetleri. İbnü'l-Feres, “*Ahkâmü'l-Kur'ân*”, 1/275-277; 395-399.

³⁵ el-'Abîd, *Tefâsîru âyâtîl'l-ahkâmi ve menâhicühâ*, 339.

³⁶ Ebû Muhammed Abdülvehhâb b. Alî b. Nasr et-Tağlibî el-Bağdâdî, *el-İşrâf 'alâ nüketi mesâilî'l-hilâf*, thk. Habîb b. Tâhir (by. Dârü İbn Hazm, 1420/1999), 2/965.

İmam Şâfiî ve Zâhirîler gibi farklı ekollere mensup âlimlerin ihtilaf ve ittifakları çerçevesinde geniş olarak işlemiş ve genelde İmam Mâlik'in görüşlerini kabul etse de diğer bazı âlimlerin de görüşlerini tercihe şayan gördüğünü açıkça ifade etmiştir.³⁷

İbnü'l-Feres'e göre fikhî meselelerde selefin ihtilaf etmesi önemlidir. O sahabe, tabiîn ve müctehid imamların ihtilaf ettikleri meseleleri nakletmeye ayrı bir özen göstermiştir. Bunu ittifak edilen meseleler ile ihtilaf edilen meseleleri beyan etmek için yaptığı anlaşılmalıdır. Bu konuyla ilgili olarak mukaddimesinde şunları ifade etmiştir: "Âlimlerin ihtilafını zikrettim ki kitabımı inceleyen, hangi meselelerde ittifak olduğunu, hangilerinde ihtilaf edildiğini bilsin. Bu da ihtilaf meselelerini bilmenin faydalarından biridir."³⁸

Bazen ilgili görüşleri naklettikten sonra "bana göre doğru olanı budur..." (وهذا عندي هو الصواب) şeklinde ifadelerle kendi görüşünü ifade etmiştir. Kendisi tercihte bulunurken ilgili görüşün lafzın delaletine uygun olmasına, konu ile ilgili nebevî bir açıklamanın bulunmasına ve konu üzerinde bir icmanın bulunup bulunmadığına önem vermiştir. Kimi zaman bazı usulcülerin ihtilâf ve delillendirmelerine dayanmıştır.³⁹

İbnü'l-Feres, tefsirinde umum-husus,⁴⁰ ictihâd,⁴¹ sedd-i zerâî,⁴² taklidin iptali gibi usul ile ilgili bazı meselelerin Kur'ân'dan çıkarılıp çıkarılmayacağını da zikretmiştir. Dolayısıyla eserinde bazı usul kaideleri de mevcuttur. Örneğin, Bakara 2/47 âyetinde lafzın umûmî mananın husûsîliğine delil olduğunu söylemiştir. Bunun delil ve ispatı da hem bu âyet hem de Âl-i İmrân 3/110 âyetidir. Bakara 2/47 âyetindeki "وأني فضلتكم على العالمين" ifadesini müfessirlerin "zamanının insanlarına üstün kıldım." şeklinde yorumladıklarını söylemiştir. Müellife göre İsrâiloğullarının üstün kılınması kendilerinden çok peygamberler gelmiş olduğu için olabilir. Bu durumda İsrâiloğulları kendileri sebebiyle değil içlerinden çok peygamberler geldiği için, sadece kendi zamanlarında değil mutlak olarak bütün âleme üstün kılınmış olabilir.⁴³

İbnü'l-Feres icma konusuna da eserde yer vermiştir. Bakara 2/130 âyeti bağlamında "Yeniden dirilişten sonra Hz. Peygamber kendinden önceki şeriatlara inanacak mı inanmayacak mı?" şeklinde soru sormuş ve cevabını tahlil etmiştir. Bu konuyu ele alırken önceki şeriatların neshedildiğine icma olduğunu söylemiş ve atıf yaptığı âyetlerin birbirlerine muarız olduklarından söz konusu âyetlerin bu meselede ihticâc unsuru olamayacağını ifade etmiştir.⁴⁴

İbnü'l-Feres eserinde çokça hadise yer vermiş ancak hadisleri zikrederken belirli bir usulle hareket etmemiştir. Bazen hadisleri naklettikten

37 İbnü'l-Feres, "Ahkâmü'l-Kur'ân", 3/320-329.

38 İbnü'l-Feres, "Ahkâmü'l-Kur'ân", 1/34.

39 İbnü'l-Feres, "Ahkâmü'l-Kur'ân", 1/158, 212.

40 İbnü'l-Feres, "Ahkâmü'l-Kur'ân", 1/65.

41 İbnü'l-Feres, "Ahkâmü'l-Kur'ân", 1/77.

42 İbnü'l-Feres, "Ahkâmü'l-Kur'ân", 1/89, 100.

43 İbnü'l-Feres, "Ahkâmü'l-Kur'ân", 1/65.

44 İbnü'l-Feres, "Ahkâmü'l-Kur'ân", 1/114.

sonra hadisin sahih olduğunu ifade etmiş ve “*Bu hadisi, Buharî, Nesâî ya da Tirmizi tahriç etmiştir.*” şeklinde ifadelerle hadisin sıhhat ve kaynaklık değerine işaret etmiştir.⁴⁵ Bazen de hadisi zikrettikten sonra hadisin nerede geçtiğini söylemiştir. Örneğin sihir yapanlara uygulanacak cezayla ilgili naklettiği bir hadis için “Abdurrezâk'ın Musannef'inde geçmektedir.” demiştir.⁴⁶

Onun hadis senet ve metin nakillerindeki tutumu ise bazen sadece metni zikretmek senedi hafzetmek; bazen senedi de zikrederek hadisleri nakletmek şeklindedir.⁴⁷ Yine bazı durumlarda hadisin sadece kimden geldiğini nakletmiş; bazen de hadisi kimin tahrir ettiğine yer vermiştir. O kimi zaman da hadisleri, sıhhatine ve zayıflığına bakmaksızın aktarmıştır. Ancak bazı hadislerin sıhhat derecesini belirttiği de olmuştur. Özellikle çokça bilinen meşhur hadislere de⁴⁸ “Sahih haberlerde varid olmuştur.” şeklinde atıf yapmıştır.⁴⁹

Müellifin akideye taalluk eden ve özellikle sıfatlar konusundaki izahları azdır. Ancak bazen ehl-i sünnet mezhebini savunmak ve diğer fırkalara reddiye sadedinde açıklamalar yaparak onların görüşlerini çürütmeye çalışmıştır. Bu tür açıklamalarının azlığını eserin ahkâmla ilgili olmasına bağlamak mümkündür.

İbnü'l-Feres meseleleri izah ederken istifham metodunu çokça kullanmıştır. Örneğin sâlih insanların ve peygamberlerin mi yoksa meleklerin mi üstün olduğu tartışmasını soru kalıplarıyla incelemiştir.⁵⁰

Müellif bazı âyetlerdeki kıraat ihtilaflarına yer vermiş ve bu ihtilafların anlama olan etkisine değinmiştir. Çok derin tahliller yapmasa da bazı kelimeler hakkında açıklamalar yapmış ve âyetleri Arapça gramer kurallarına ve dil âlimlerinin beyanlarına göre değerlendirmiştir.⁵¹

2.3.İbnü'l-Feres'in Kur'ân İlimlerine Yaklaşım Usûlü

İbnü'l-Feres, tefsirinde, Kur'ân ilimlerine ilişkin konulara da yer vermiştir. Nesih, sebab-i nüzul, Kıraat bunlardan bazılarıdır. Bunun yanında, mücmel, müşkil, mutlak-mukayyed gibi tefsir usulü kavramlarını da zaman zaman kullanmıştır. Bu başlıkta müellifin bazı Kur'ân ilimlerine dair görüşlerine kısaca değineceğiz.

2.3.1.Nasih-Mensûh

Ahkâmü'l-Kur'ân'da yer alan açıklamalardan müellifin nesih konusuna özel önem verdiği anlaşılmaktadır. Ona göre neshin üç manası vardır. Bunlardan birincisi nakletmek anlamıdır. Örneğin kitabı nakletmek (نسخ) (neseha'l-kitab). İkincisi, bir eser/iz bırakmadan ortadan kaldırmak. Rüzgârın (kumda) yürüyen kişinin ayak izini kaldırması/yok etmesi gibi. (نسخت الرياح آثار الماشي) (nesahat er-rîhu el-âsâre'l-mâşî) “Rüzgâr yürüyenin

45 İbnü'l-Feres, “*Ahkâmü'l-Kur'ân*”, 1/86.

46 İbnü'l-Feres, “*Ahkâmü'l-Kur'ân*”, 1/86.

47 İbnü'l-Feres, “*Ahkâmü'l-Kur'ân*”, 1/130.

48 İbnü'l-Feres, “*Ahkâmü'l-Kur'ân*”, 1/76

49 İbnü'l-Feres, “*Ahkâmü'l-Kur'ân*”, 2/281.

50 İbnü'l-Feres, “*Ahkâmü'l-Kur'ân*”, 1/54.

51 İbnü'l-Feres, “*Ahkâmü'l-Kur'ân*”, 1/618.

izini neshetti/kaldırdı, giderdi.” ifadesi bu anlamda bir kullanımdır. Bir diğeri de arkasında eser/iz bırakarak kaldırmak anlamıdır. Bu manada olmak üzere (نسخة الشمس الظل) (*nesehat eş-şemsu ez-zille*) “Güneş gölgeyi giderdi.” anlamındadır. Müellif neshi, önceki şeri hükmü sonraki şeri hükümle kaldırmak şeklinde anlamıştır. Bu anlamı da, üçe ayırdığı neshin son iki anlamından birisine dayandırmış ve birinci sırada verdiği “nakletmek” manasının ise şeran doğru olmadığını söylemiştir. Müellif burada Ebu Bekir İbn-i Arabî’nin şu sözünü de nakletmiştir: “Nesih lûgat ve şer’i yönden bir şeyi izale etmek demektir.” Buna göre (نسخ الظل الشمس) (*nesaha ez-zillu eş-şemse*) ifadesi “Karanlık gölgeyi neshetti/giderdi.” demektir. Aynı şekilde (نسخ الكتاب) (*neseha el-kitabe*) “kitabı neshetti” ifadesi de “Onu izale etti.” demektir. Çünkü önceki tarihli bir kitap içinde olanlarla münferittir, benzersizdir, sonraki yazılınca bu teklifi yok olur ve birinci kitaptakileri tekrar ortaya koymuş olur. Bazı âlimlerin söylediği “Nesih nakletmektir.” sözü de yanlıştır. İbnü’l-Feres, *kitabı neshetme* ifadesinin *kitabın yalnızlığını giderme* anlamında kullanılmasını doğru bulmadığını söylemiştir. Eğer nesih, önce yazılan kitabın yalnızlığını gidermek anlamında kabul edilirse bu durumda aynı kitaptan bir daha yazılmış olmak anlamı ortaya çıkar. Şâyet dinde de bir hüküm bu şekilde gelmiş olursa tekrar inen âyet nesh olmuş olurdu. Ona göre bunu hiçbir âlim de söylemediği gibi cumhur ulemaya ihtilaf etmekte de bir hayır yoktur.⁵² Müellif bu izah ve örnekleriyle neshin bir şeyin teklifini gidermek anlamında olmadığını önceki tarihli bir hükmün sonraki tarihli bir hükümle ortadan kaldırmak anlamında olduğunu vurgulamaktadır. Nitekim çoğu usûl âlimi nesh kelimesinin ref ve izâle (giderme kaldırma) anlamının hakîki, bir şeyi başka bir bir şeye nakletme anlamının ise mecâzî olduğu kanaatindedir.⁵³

İbnü’l-Feres, fukahânın da neshi kabul ettiğini ancak onların neshin hükmünü ref etmek-kaldırmak/gidermek değil de tahsis olarak kabul ettiklerini söylemiştir. Ona göre neshin kaldırmak/gidermek manası fukahâyâ göre müşkil olduğu gibi, Mu‘tezileye göre de müşkildir. Müellif Mu‘tezile’nin “Eski olan kaldırılmaz ve nesih tahsis de değildir.” şeklinde sözlerine yer vermiş ve bu izahlardan sonra neshi kabul sadedinde “Allah ehl-i hakkı neshin kaldırmak/gidermek manasını anlamakta muvaffak etmiştir.” demiştir.⁵⁴

O pek çok âyetin nesihle ilişkisine dikkat çekmiştir. Örneğin Bakara 2/234 âyetinde nesih olup olmadığı konusunda ihtilaf edildiğini ifade etmiş ve bazı âlimlere göre bu âyetin Bakara 2/240 âyetiyle neshedildiğini söylemiştir. Âyetin nüzûlüne ilişkin Ümmü Seleme’den şu rivâyeti nakletmiştir: “Bir kadının kocası öldüğünde bir sene tamamlanıncaya kadar karanlık bir yere girer, en kötü elbisesini giyer ve koku sürünmezdi... Sonra (متاعاً إلى الحول غير إخراج) âyeti nazil oldu⁵⁵.” Kadın kocasının evinde bir sene

⁵² İbnü’l-Feres, “*Ahkâmü’l-Kur’ân*”, 1/89-90.

⁵³ Ebû Zeyd Abdullah b. Muhammed b. Ömer b. İsbâ ed-Debûsî, *Takvîmü’l-edille fi’l-usûl* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2001), 228; Ebû Ya’lâ Muhammed b. el-Huseyn b. Muhammed b. Halef el-Ferrâ, *el-’Udde fi usûli’l-fikh* (Riyad ts. 1993), 3/768.

⁵⁴ İbnü’l-Feres, “*Ahkâmü’l-Kur’ân*”, 1/89-90.

⁵⁵ el-Bakara 2/240.

otururdu, eğer bir sene yaşarsa, kocasının evinden çıkar ve ailesine dönerdi. Sonra bu durum, dört ay on gün (ölüm) iddetiyle neshedildi." Müellif bu sözün bir sene hükmünün, dört ay on gün hükmüyle neshi hakkında olduğunu söylemiştir. Konunun devamında İbn-i Abbas, Mücâhid ve diğer bazı âlimlerin Bakara 2/240 âyeti hakkında şöyle dediklerini nakletmiştir: "Bu âyet kadınlar için sekizde bir veya dörtte bir payın farz kılındığı miras âyetiyle neshedilmiştir."⁵⁶ İbnü'l-Feres burada âlimlerin şunu kastettiklerini söylemiştir: "Kadınlara bir senelik nafaka vermek farzdı, sonra miras âyetiyle neshedildi." Ona göre bir sene iddetinin dört ay on günle neshedildiği görüşünde şüphe vardır. Çünkü nâsîh olan âyetin mensuh âyetten sonra inmesi gerekir. Oysa bu âyet önce inmiştir ve dolayısıyla nâsîh olmaz. Müellifin kendine ait bu yaklaşımına cevabı şöyledir: İki âyetin inşi tertib üzere olmuştur. Yani mensuh olan âyet nâsîh olan âyetten önce inmiştir. Ancak bu takdim ve tehir kitapların ve kıraatin derecesidir. O, bir başka âlim grubunun da âyetlerin arasında nesh ilişkisinin olmadığına dikkat çektiğini ifade etmiştir.⁵⁷ Görüldüğü gibi müellif bu konuda âlimlerin görüşlerini değerlendirerek rivâyetlere rağmen kendi görüşüyle amel etme yolunu tercih etmiştir.

Onun nesih ile ilgili ayrı bir hassasiyetinin olduğu, âyetlerde ahkâm ile ilgili bir husus olmayıp nesih mevzusu varsa bunu mutlaka zikretmesinden anlaşılmaktadır. Bakara 2/83 âyetinin nesh edilip edilmediğine dair yaptığı açıklamalarda Katâde'nin bu âyetin seyf âyetiyle neshedildiğini ifade ettiğini söylemiştir.⁵⁸ Hatta sünnetin âyeti neshettiğine dair bir görüş de nakletmiştir.⁵⁹ Müellif burada temriz siygasıyla naklettiği bir rivâyette (وَأَرْجُلَكُمْ وَأَمْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ) âyetinin ayaklara meshetmeyi gerektirdiğini ancak Hz. Peygamber'den yıkama hakkında gelen rivâyetin bunu neshettiğini nakletmiştir.⁶⁰ Bunda ihtilâf olmakla birlikte bu durumun Kur'ân'ın sünnetle neshi görüşüne delil gösterilmiştir.⁶¹ Esasında müellif burada çok mühim bir kaideye dikkat çekmiş ve Kur'ân'daki mübhem ya da mücmel olan bir konu hakkında sünnetin açıklayıcı konumunu dile getirmiş, aynı zamanda sünnetin Kur'ân karşısındaki konumuna da işaret etmiştir. Bu konudaki izahlarıyla sahâbeden hem de İbn Abbâs gibi rivâyet ve değerlendirmeleriyle otorite olan birine aykırı düşecek şekilde kendi mezhep imamının görüşünü tercih etmiştir. Onun nesh anlayışı genel kabüle de uygun olarak Hz. Peygamber'in yaşadığı dönemle sınırlıdır. Hz. Peygamber'den sonra neshin olmayacağına ümmetin icması vardır.⁶²

Bazı âyetlerde müfessirlerin nesih olduğuna dair görüşlerine katılmadığını ifade etmiştir. Örneğin bazı âlimlerin Bakara 2/139 âyetinin nesh edildiğini söylemesine karşın o, âyette nesih olmadığını, sadece haber ve-

⁵⁶ en-Nisâ 5/12.

⁵⁷ İbnü'l-Feres, "Ahkâmü'l-Kur'ân", 1/347.

⁵⁸ İbnü'l-Feres, "Ahkâmü'l-Kur'ân", 1/78-79.

⁵⁹ İbnü'l-Feres, "Ahkâmü'l-Kur'ân", 1/376.

⁶⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Züheyr b. Nasr (by. Dâru Tavki'n-Necât, 1422), Kitâbü'l-Vudu', 39, 41, 42.

⁶¹ İbnü'l-Feres, "Ahkâmü'l-Kur'ân", 1/376.

⁶² İbnü'l-Feres, "Ahkâmü'l-Kur'ân", 1/191.

rildiğini ifade etmiş ve Yûnus 12/31 ve Hûd 11/35 âyetlerinde de aynı durumun olduğunu söylemiştir. Ona göre bu âyetlerin tamamında bir haber verme söz konusudur.⁶³

Müellifin nesh hakkındaki açıklamalarından neshi kabul ettiği anlaşılmaktadır. Ancak bu konuda titiz bir metot takip ettiği görülmektedir. Önceki âlimlerin hakkında nesh olduğunu ifade ettiği tüm âyetler için neshi kabul ettiği söylenemez. Kendi metoduna göre hakkında nesh olduğunu düşündüğü âyetlere de özellikle dikkat çekmiştir. Onun bu yaklaşımını anlatmak için şu örnek önemlidir. İçerisinde ahkam âyeti olmadığı halde sadece 22. âyetin muhkem mi mensuh mu olduğunu izah için Ğâsiye sûresini tefsir etmiştir.⁶⁴

2.3.2.Esbâb-ı Nüzûl

Müellif bazı âyetlerin nüzûl sebeplerine ilişkin açıklamalar da yapmıştır. Uygulamada âyetin izahına geçmeden önce varsa sebab-i nüzûl bilgisini vermiştir. Örneğin Bakara 2/80 âyetini tefsir etmeden önce sebab-i nüzûlünü şu şekilde vermiştir: Hz. Peygamber Yahudilere şöyle dedi: “Cehennem ehli kimdir?” Yahudiler de “Biziz, sonra bizi siz takip edeceksiniz, bizden sonra siz cehenneme gireceksiniz.” şeklinde cevap verdiler. Akabinde de Hz. Peygamber şöyle dedi: “Kesinlikle yalan söylüyorsunuz. Biz sizin peşinizden cehenneme girmeyeceğiz.” Bu konuşma üzerine de Bakara 2/80 âyeti nazil olmuştur.⁶⁵

Bir başka örnek de Bakara 2/48 âyetinin sebab-i nüzûlüyle ilgilidir: İsrâiloğullarının kendilerini Allah’ın ve peygamberlerinin oğulları olarak kabul ettikleri ve atalarının onlara şefaet edeceklerini söylemeleri üzerine Allah Teâlâ onlara kıyamet gününde atalarının şefaet edemeyeceğini bildirmek üzere bu âyet (لا تجزي نفس عن نفس شيئاً) nazil olmuştur.⁶⁶

Müellif bazen bir bazen iki rivâyetle sebab-i nüzûl bilgisine yer vermiştir. Örneğin İsrâ 17/110 âyetinin sebab-i nüzûlüyle ilgili farklı görüşlerin olduğunu zikretmiştir. Bunlardan bir tanesi, “Müşriklerin Hz. Peygamber’in (يا الله، يا رحمن) şeklinde değişik isimlerle dua ettiğini duyduğunda “Muhammed iki ilaha tapıyor, bize ise bir ilaha tapmayı emrediyor.” demeleri üzerine nazil olmuştur.” şeklindedir. Bu görüş temelde İbn Abbas’a aittir. Diğer bir rivâyette de şöyledir: “Bir müşrik Hz. Peygamber’in (يا رحمن، يا رحيم) şeklinde dua ettiğini işitmişti. O dönem de Yemâme’de yaşayan ve adı Rahman olan birisi vardı. Hz. Peygamber’in duasını işiten kişi Muhammed’e ne oluyor da Yemame’deki Rahmân denen adama dua ediyor demesi üzerine bu âyet nâzil olmuştur.” Bu görüş de Mekhûl’e (ö. 112/730) ve bazı âlimlere aittir.⁶⁷

Görüldüğü üzere İbnü’l-Feres âyetlerin anlaşılmasında sebab-i nüzûl rivâyetlerine yer vermiştir. Ancak bu rivâyetler çok uzun ve farklı olmak yerine genelde kısa ve özlü olmuştur.

⁶³ İbnü’l-Feres, “*Ahkâmü’l-Kur’ân*”, 1/116.

⁶⁴ İbnü’l-Feres, “*Ahkâmü’l-Kur’ân*”, 3/618.

⁶⁵ İbnü’l-Feres, “*Ahkâmü’l-Kur’ân*”, 1/77.

⁶⁶ İbnü’l-Feres, “*Ahkâmü’l-Kur’ân*”, 1/65-66.

⁶⁷ İbnü’l-Feres, “*Ahkâmü’l-Kur’ân*”, 3/265.

2.3.3.Kıraat

Müellif kıraat farklılıklarının manaya etkisine ilişkin değerlendirmelere de yer vermiştir: Örneğin Mâide 5/6 âyetinde geçen abdestte ayakları yıkama ya da mesh etme konusuyla ilgili geniş açıklamaları vardır. O âyetteki (وَأَرْجُلُكُمْ) kelimesiyle ilgili kıraat ihtilaflarından bahsetmiş ve kelimenin nasb ya da cer formlarıyla okunduğunu hatta kıraat-i seb'anın dışında bir kıraatle raf ile de okunduğunu ve bu kıraatin de Nâfi'den rivâyet edildiğini zikretmiştir. Bu ihtilaflar nedeniyle sahâbe ve sonraki âlimlerinin ihtilaflarına da atıfla bazı gramatik tahliller yapmıştır: Şöyle ki;

1) Kelime nasb formuyla okunduğunda (فاغسلوا) kelimesi amil olur. Bu durumda mana mesh etmeksizin yıkamaktır.

2) Kelimeyi raf üzere okumak (وَأَرْجُلُكُمْ) kelimesine (فاغسلوا) takdir ederek haberi hazfetmekle olur. Burada da anlam yıkamaktır. Zira ayakları yıkamak cumhurun da görüşüdür. Bu görüş Hz. Peygamber'den öğrenilen fiili uygulamadır.

3) Kelimeyi cer ile okumak ise (برؤوسكم) kelimesine atıfla olur.

Müellif bu görüşlerin aidiyetleriyle ilgili ihtilaftan bahsettikten sonra bazı âlimlerin âyeti zahirine göre anlayıp ayakların meshedileceğini ve cumhura muhalefet ederek ayakların meshinin farzietini savunduklarını ifade etmiştir. Hatta meshetme görüşünün İbn Abbas'tan rivâyet edildiğini, onun "abdest iki mesh (baş ve ayak) ve iki (el ve yüz) yıkamadır." şeklinde bir sözünün olduğunu söylemiştir. İbnü'l-Feres, İbn Abbas'ın görüşünü verdikten sonra bu görüşü kendi mezhep imamından yaptığı bir anekdotla reddetmiştir. Şöyle ki Haccac bin Yûsuf es-Sakafî (ö. 95/714) Ehvez'de okuduğu bir hutbede "Yüzlerinizi ve ellerinizi yıkayın, başlarınızı ve ayaklarınızı meshedin..." demesi üzerine Enes b. Mâlik'in şu sözlerle karşılık verdiğini söylemiştir: Allah doğru söyledi, Haccac ise yalan söyledi. Allah Teâlâ (وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم) buyurdu. Müellif bundan sonra İmâm Mâlik'in bu konudaki fiil ve davranışlarına yer vermiş ve onun ayaklarını meshettiği zaman ıslattığını yani yıkadığını söylemiştir. Yine Enes bin Mâlik'in şu sözüne yer vermiştir: "Kur'ân meshetmeyle indi, sünnet ise yıkamayı açıkladı."⁶⁸

3.Tefsirin Rivâyet Yönü

Müellif eserinde rivâyet esaslı tefsir anlayışının tüm unsurlarını uygulamıştır. Bu geleneğin esaslı olan âyetlerin başka âyetlerle, hadislerle, sahâbe, tâbiûn ve sonraki âlimlerden nakledilen rivâyetlerle açıklanma örnekleri eserde oldukça fazladır. Bazı örneklerle müellifin rivâyet malzemelerini kullanma usulü gösterilecektir.

İbnü'l-Feres izaha muhtaç gördüğü bazı âyetleri diğer âyetlerle açıklamıştır. Örneğin Nûr 24/2-4 âyetlerini açıklarken Nisâ 4/15 ve 25 âyetlerine atıf yapmış hatta aralarında nesh ilişkisinin olduğuna dikkat çekmiştir.⁶⁹ Buna benzer pek çok örnekte âyetleri başka âyetlerle açıklayarak Kur'ân tefsiri için ilk referansın yine Kur'ân olduğunu göstermiştir.

⁶⁸ İbnü'l-Feres, "Ahkâmü'l-Kur'ân", 1/374-375.

⁶⁹ İbnü'l-Feres, "Ahkâmü'l-Kur'ân", 3/320-323.

Müellif'in tefsir anlayışında âyetleri hadisle tefsir etmek de önemli bir yer tutar. Örneğin Nûr 24/2 âyeti bağlamında zina suçu işleyenlerle ilgili olarak uygulanacak cezanın, zinakârın evli ya da bekar olması arasındaki farka işaret ederken Hz. Peygamber'in "*Bekar'ın bekârla zinası yüz sopa (vurmak) ve bir sene sürgün etmektir.*"⁷⁰ şeklindeki hadisini nakletmiştir. Müellifin hadislere başvurması onun zihninde Kur'ân'ın beşer düzeyinde ilk müfessirinin Hz. Peygamber olduğuna işaret etmektedir.

İbnü'l-Feres, âyet tefsirlerinde sahabe rivâyetlerine de yer vermiştir. İbn Abbâs,⁷¹ İbn Mes'ûd,⁷² Übey b. Ka'b⁷³ ve İbn Ömer⁷⁴ gibi pek çok sahabîden gelen rivâyetler ışığında âyetleri anlama yolunu seçmiştir. Bu rivâyetler, bazen sebep-i nüzûlü nakletmek, bazen âyetlerin genel anlamını ya da Kur'ân kelimelerini açıklamak şeklinde olabilmektedir. Örneğin müellif Tahrîm sûresinin ilk âyetlerinin, Ümmü Şerik'in kendisini Hz. Peygamber'e evlilik anlamında hibe etmek istemesi hakkında nazil olduğu bilgisini İkrime ve İbn Abbâs'a dayandırmıştır. Aynı konuda Hz. Âişe'ye dayandırdığı bir rivâyette de âyetin Hz. Peygamber'in Zeyneb binti Cahş'ın ikramı olan bal şerbetini içmesi üzerine bazı eşlerinin sözlerine karşı takındığı tavırla ilgili olarak nazil olduğunu nakletmiştir.⁷⁵

Müellif tâbiûn ve tebe-i tabiûn âlimlerinden de nakillerde bulunmuştur. Örneğin Hasan Basrî (ö. 110/728), Katâde (ö. 117/735)⁷⁶ gibi tâbiûn'dan olan müfessirlerden nakiller yapmıştır. Örneğin Tevbe 9/67 âyetinin tefsirinde tâbiûndan İbn Cüreyc'in (ö. 150/767) "Hahamlar insanları itaate teşvik ederler, kendileri ise isyan ve günah işlerdi."⁷⁷ sözünü nakletmiştir.

4. Tefsirin Dirâyet Yönü

Bir önceki bölümde İbnü'l-Feres'in rivâyet malzemelerini kullanım biçimine örneklerle yer vermiştik. O eserde sadece rivâyet malzemelerini kullanmakla yetinmemiş âyetleri izah ederken dirâyet sahasına giren unsurları da kullanmıştır. Hatta bazen nakledilen rivâyetleri de eleştirmiştir. Bu tutumu onun âyetleri farklı bakış açısıyla değerlendirmenin gerekliliğine inandığını göstermektedir. Bu bölümde de müellifin dirâyet başlığında değerlendirilen fikhî çıkarımları, dil tahlilleri, kelâmî yorumları gibi tefsir unsurlarını kullanım şekillerine yer vereceğiz.

Müellif dirâyet tefsir metodunun örneklerini de eserde ortaya koymuştur. Zaten fikhî tefsir geleneğinin bir parçası olan eserin en belirgin yönlerinden bir tanesi delillerin ortaya konması ve birbirlerine muarız gibi görünen yönlerinin değerlendirilmesidir. Bu süreçlerden sonra İbnü'l-Feres delillerden birini tercih etmiş hatta tercihe şayan görüş çoğu zaman

⁷⁰ Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Mahmud Şâkir, vd. (Mısır: Şirketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî'l-Halebî, 1395/1975), Hudûd, 8.

⁷¹ İbnü'l-Feres, "*Ahkâmü'l-Kur'ân*", 1/37, 52, vd.

⁷² İbnü'l-Feres, "*Ahkâmü'l-Kur'ân*", 1/37, 87, vd.

⁷³ İbnü'l-Feres, "*Ahkâmü'l-Kur'ân*", 1/123, 197, vd.

⁷⁴ İbnü'l-Feres, "*Ahkâmü'l-Kur'ân*", 1/130, vd.

⁷⁵ İbnü'l-Feres, "*Ahkâmü'l-Kur'ân*", 3/588.

⁷⁶ İbnü'l-Feres, "*Ahkâmü'l-Kur'ân*", 2/208.

⁷⁷ İbnü'l-Feres, "*Ahkâmü'l-Kur'ân*", 1/65.

İmam Mâlik'in ya da mezhepteki çoğunluk ulemanın görüşü olmuştur. Kimi zaman da karşıt görüşlerin delillerini verse de ictihâd ya da istinbatına dayanarak şahsî görüşünü ortaya koymuştur. Hüküm çıkarma ya da âyetlerdeki hükmü anlama süreçlerinde de bir usûlünün olduğu görülmektedir. Örneğin âyetlerin zâhiri, ilk hareket noktalarından biridir. Bu tarzını Nûr 24/2 âyetine yaklaşımından anlamak mümkündür.⁷⁸ Âyetin bekarları değil de evlileri kapsadığı hatta neshedildiği şeklinde tartışmalara yer vermiş ancak âyetin zahirine göre hükmün mümin ve kafir her zina eden hakkında umûmîlik ifade ettiğini söylemiştir.⁷⁹

Yukarıda da bahsettiğimiz gibi eserde fikhî konulara ilişkin açıklamalar bolca yer almaktadır. Bu durum ahkâm tefsirlerinin karakteristik özelliğidir. İbnü'l-Feres'in eserinin en belirgin yönü ahkâm konularında İmâm Mâlik'in görüşlerine ağırlıklı olarak yer verilmiş olmasıdır. Onun bilgi sunuş sistematigi önce konu hakkındaki görüş ve rivâyetleri vermek sonra da İmam Mâlik'in görüşünü vermek şeklindedir.⁸⁰ Şâyet İmam Mâlik'in görüşünü kabul etmemişse kabul ettiği görüşü sonda vermiştir. Bazen de tüm farklı görüşleri verse de kendi değerlendirmesini en son söz olarak vermeyi uygun görmüştür.⁸¹

Müellif bazı âyetlerde açıkça ortaya konan ahkamı zikrederken bazı âyetlerde ise ahkâma istinbât yoluyla ulaşmıştır. İbnü'l-Feres, bu istinbatlarında zaman zaman başka âyetlerin delaletine başvurmadan ulaşırken bazen de âyetlerin dışındaki başka delillerin destekleriyle ahkam sonuçlarına ulaşmıştır.

Onun âyetlerden hüküm istinbâtına Bakara 2/59 âyetiyle ilgili değerlendirmesi örnek verilebilir. O, bu âyetin delâletine göre nasta geçen sözleri değiştirmenin ve bu âyete dayanarak Kur'ân'ı Farsça ya da başka bir dille okunmasının caiz olmadığını söylemiştir. Aynı gerekçe Hz. Peygamber'in hadisleri için geçerlidir. Yani hadislerin mânâ ile nakli de bu âyete göre men edilmektedir. O, Hz. Peygamber'den "*Bizden bir söz işitip onlar ve onu işittiği gibi (başkasına) ulaştıran kişinin Allah'ın rahmeti üzerine olsun.*"⁸² şeklinde bir söz nakletmiştir.

İbnü'l-Feres eserinde sadece delilleri sıralamak ya da sıraladıktan sonra onlardan bir tercih yapmakla sınırlı kalmamıştır. Çok defa âyetlerden ortaya çıkan mesaj ve hükmün neler olabileceği konusunda da değerlendirmeler yapmıştır: Örneğin Bakara 2/234 âyetiyle ilgili Mücâhid'in şu sözünü nakletmiştir: "Tıpkı mushaftaki sıralamada önce olduğu gibi dört ay on günden bahseden âyet, bir seneden bahseden âyetten önce inmiştir. Dört ay on gün iddet farzdır, seneyi tamamlayan yedi ay yirmi gece de kadına vasiyet olarak iddettir." Kadın ister dört ay on gün iddette kalır, isterse iddeti seneye tamamlar. Müellif bundan sonra bu görüşten iki faydanın ortaya çıktığını söylemiştir. Bunlardan ilki, iki âyetle de amel edilmesi, diğeri de tatbik edilmesi mümkün olan ve neshi açık olmayan bir âyetin hükmünün kaldırılmadığıdır. İbnü'l-Feres bu iki faydayı ifade ettikten

78 الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما

79 İbnü'l-Feres, "Ahkâmü'l-Kur'ân", 3/30-329.

80 İbnü'l-Feres, "Ahkâmü'l-Kur'ân", 1/191.

81 İbnü'l-Feres, "Ahkâmü'l-Kur'ân", 1/72.

82 İbnü'l-Feres, "Ahkâmü'l-Kur'ân", 1/66.

sonra müfessirlerden hiç kimsenin bu görüşleri zikretmediğini fakihlerin de bu hükme tabi olmadıklarını söylemiştir.⁸³

Dirâyete dayalı yorumlama biçiminin unsurlarından biri de dilsel tahlillerdir. Müellif eserinde bazı kelimelerin lügat anlamlarıyla ilgili açıklamalar yaparak âyetleri yorumlamıştır. Onun lügat anlamlarını vermedeki usûlü ya âlimlerden nakletmek ve onlardan birini tercih etmek ya da kendisi doğrudan tefsir etmek şeklinde olmuştur. Onun tahlillerinin çok derinlikli olmadığı söylenebilir. Daha çok âlimlerin Kur'ân kavramlarını nasıl anladıklarına dair örneklere yer verdiğini söylemek mümkündür. Örneğin Ğâşiye 88/22 âyetinde geçen (بمصيطر) kelimesini kibir ve tasallutla haksızlık yapmak, zulmetmek şeklinde tercüme etmiş ve (تصيطر عليها فلان) ifadesinin. “bir kimseye zorla hâkim olmak” anlamında olduğunu söylemiştir. Hatta müellif bu âyet ve devamındaki âyetlerle ilgili gramatik tahliller yapmış ve âlimlerin buradaki istisnânın muttasıl/bitişik olduğunu ve buna göre âyeti “*Ancak yüz çeviren ve küfredene karşı musaytırsın yani zorbasın.*” şeklinde anladıklarını söylemiştir.⁸⁴

İbnü'l-Feres'in kimi zaman kelimelerin semantik sahasına ilişkin yorumları da olmuştur. Bu tür açıklamalarında şiirden istişhadlarına da rastlanmaktadır. Örneğin Bakara 2/43 âyetinde geçen salat kelimesinin dua anlamında olduğunu ifade ederken kelimenin kök anlamının da dua olduğunu şiirle istişhâd etmiştir: “*Hamrın kadehine yalvardı, (içeçeği) bozulmasın diye.*” şiirdeki *sly* kökü yalvardı yakardı anlamındadır.⁸⁵ Eserde, müellifin bu gibi kelime tahlillerine çok defa rastlanmaktadır.⁸⁶

Müellif, Bakara 2/234 âyetinde i'râb yönünden bir işkal olduğunu söylemiştir. Çünkü âyettteki (يتوفون) kelimesi erkeklere (يتربصن) kelimesi de kadınlara işaret etmektedir. Erkeklerden (يتربصن) sözüyle bahsetmek doğru değildir. O, dil ekollerinin âyete yaklaşımlarını verirken şu üç takdiri zikretmiştir: ما يتلى عليكم الذين / الذين يتوفون منكم أزواجهن / وأزواج الذين يتوفون منكم يتوفون منكم. Bu üç ifade, mana üzerine lafzı tashih etme konusunda Basralılara aittir. Müellif, Basralılardan sonra, Kûfelilerin, Kisaî ve Ahfeş'in takdirli okuma vecihlerini ve manaya olan etkilerini öz bir şekilde işlemiş ve Ahfeş'in görüşünü kastederek “Bu da caizdir.” demiştir.⁸⁷ Görüldüğü üzere onun kelimelerin açıklamalarındaki yaklaşımı çok geniş lügavî tahliller yapmak yerine öz manayı ve istidlallerini güçlendirici anlamları vermek şeklindedir.

Müellif eserde kelâm konularında çok derin tartışmalara girmemiştir. O ahkâm konularını Ehli sünnet'in bakış açısıyla tefsir etmiştir. Ancak Ehl-i sünnet dışında kalan mezheplerin de görüşleriyle ilgili yer yer örnekler bulmak mümkündür. Mu'tezile, Cebriye ve Râfizîler bunların başında gelmektedir. Onun benimsediği izahlardan Ehl-i sünnet akidesi üzerinde olduğu belli olmaktadır. Örneğin kulların fillerinin yaratıcısının kim olduğunu tartıştığı satırlarda Mu'tezile'ye ait görüşün yanlış olduğunu Ehl-i

⁸³ İbnü'l-Feres, “*Ahkâmü'l-Kur'ân*”, 1/347.

⁸⁴ İbnü'l-Feres, “*Ahkâmü'l-Kur'ân*”, 3/618.

⁸⁵ İbnü'l-Feres, “*Ahkâmü'l-Kur'ân*”, 1/61.

⁸⁶ İbnü'l-Feres, “*Ahkâmü'l-Kur'ân*”, 1/77; 3/618.

⁸⁷ İbnü'l-Feres, “*Ahkâmü'l-Kur'ân*”, 1/346-347

sünnet'in yaklaşımının isabetli olduğunu söylemiştir: “Kulların fiillerinin yaratıcısının kim olduğu konusunda ihtilaftan bahsetmiş ve Mu'tezile'nin icmaya aykırı olarak kulların kendi fiillerinin yaratıcı olduğu görüşünü nakletmiştir. Bunun yanında Cebriyye'nin de hâlik-i efâl olamayacağını ve tüm filleri yaratıcının Allah olduğu görüşünü dile getirmiştir. Bu görüşlere karşın Ehl-i sünnet'in orta yolu tutan bir bakış açısıyla fiillerin yaratıcısının Allah olduğunu ispatlama yolunu tercih etmiştir.⁸⁸

Bakara 2/48 âyeti bağlamında Mu'tezile'nin şefaath meselesine yaklaşımını ele almıştır. Mu'tezile'nin bu âyet ve “İşte bu yüzden bizim şefaathçilerimiz yok.”⁸⁹ gibi âyetleri şefaathin olmadığına delil gösterdiğini ifade etmiştir. Sonra bu âyette Mu'tezile'yi destekleyen bir hüccet olmadığını, âyetin kafirlere tahsis edilmiş olma ihtimali taşıdığını söylemiştir. Hatta şefaathin müminlere mahsus olduğunu bunu da Müslim ve Buharî gibi sahih kaynaklardaki mütevatir hadislerin ispatladığını ifade etmiştir.⁹⁰

Onun kelâmî konulardaki yaklaşımı ehl-i sünnetin görüşlerini savunma ve doğruluklarını ortaya koma sadedinde olmuştur. Örneğin Bakara 2/8 âyetinin Murcie'ye bir reddiye olduğunu ifade etmiş,⁹¹ aynı sûrenin 24 ve Âl-i İmrân 3/133 âyetleri bağlamında cennet⁹² ve cehennem⁹³ hâlihazırda yaratılmadığı, sonradan yaratılacağı görüşleri nedeniyle Mu'tezile'yi eleştirmiş;⁹⁴ kulların fiillerinin yaratılması konusundaki yaklaşımlarını uygun bulmadığı Cebriyye'ye karşı da ⁹⁵ ehl-i sünnet perspektifiyle açıklamalar yapmıştır.

SONUÇ

İbnü'l-Feres, Endülüs İslâm Medeniyeti'nde yetişmiş, ilimle iştigal eden bir aileye mensup önemli bir âlimdir. Mâlikî fikhî anlayışıyla ahkâm âyetlerini tefsir eden önemli bir eseri kaleme almıştır. O mezkûr eserini bitirdiğinde daha 28 yaşındadır. Bunda kendi bireysel yeteneği kadar, yetiştiği medeniyet ortamının, ailesinin ve içinde bulunduğu ilim meclislerinin payı büyüktür. Günümüze ulaşmayan başka eserlerinin olduğu da zikredilmiştir. Bu eserlerin elimizde olmamasına, Endülüs'teki kültür birikiminin yok edilmesinin sebep olduğu kuvvetle muhtemeldir.

İbnü'l-Feres, eserinde ahkâm-ı şeriyeyi muhtelif görüşlerle beraber toplamıştır. Eser bir ahkâm tefsiri olmakla birlikte içerisinde, muhtevası ahkâm olsun olmasın her sûreyi mutlaka zikretmiş ve şâyet ahkâm ile ilgili bir konu yoksa bunu belirterek diğer sûreye geçmiştir. Ancak bunu yaparken sûrenin Mekkî veya Medenî olduğunu ve varsa nesih ile ilgili konuları zikretmiştir. Açık bir dil ve üslûba sahip olan müellif, muhatabın zihninde dikkati celbeden istifham metodunu çok defa kullanmıştır. Mâlikî olsa da bazen mezhebine muhalif görüşleri de tercih etmiş ve bu konuda objektif

⁸⁸ İbnü'l-Feres, “Ahkâmü'l-Kur'ân”, 1/115.

⁸⁹ eş-Şu'arâ 26/100.

⁹⁰ İbnü'l-Feres, “Ahkâmü'l-Kur'ân”, 1/66.

⁹¹ İbnü'l-Feres, “Ahkâmü'l-Kur'ân”, 1/40.

⁹² Âl-i İmrân, “Ahkâmü'l-Kur'ân”, 3/133.

⁹³ el-Bakara 2/24.

⁹⁴ İbnü'l-Feres, “Ahkâmü'l-Kur'ân”, 1/43.

⁹⁵ İbnü'l-Feres, “Ahkâmü'l-Kur'ân”, 1/115.

bir tutum sergilemiştir. Çok tafsilatlı tevellere girmemiş, tercihlerinde daha çok lafzın delaletine, sünnete ve icmâya dayanmıştır.

Eserde hem rivâyet hem de dirâyet metoduna uygun tefsir örneklerini bulmak mümkündür. Ahkâm içerikli olmayan ya da nesih konusu içermeyen sûrelerin ismini vermekle iktifa eden müellif bu tutumuyla eserin odaklandığı çerçeveyi de çok net bir şekilde ortaya koymuştur. Kur'ân ilimlerinin örneklerini de sunduğu tefsirde müellifin fikhî mülahazalar için çok geniş olmayan rivâyetlere yer verdiğini, akabinde kabule uygun gördüğü görüşün delillerine kısmen daha fazla yer ayırdığını söylemek mümkündür. Derin kelâmî tartışmalara girmeden ortaya koyduğu görüşlerinin anlatımında akıcı ve sade bir anlatım dili kullanmıştır. Kelime yorumlarında da kimi zaman sahabe ve tâbiûn âlimlerden nakilleri, kimi zamanda şahsi açıklamaları yer almıştır. Salat gibi Kur'ân'ın bazı odak kavramları için semantik izahlar yaptığı da görülmüştür. Kıraat ihtilafları ve manaya olan etkilerine dair tefsir örnekleri de eserde yer almıştır. Çok geniş olmakla birlikte esbâb-ı nüzul bilgisine yer verilen eserde tasavvufî, bâtinî, işârî ya da bilimsel yaklaşımlı âyet izahları görülmemektedir.

Bir ilim ve kültür merkezi olan Endülüs'ün Gırnata şehrinde ilmiyle temayüz etmiş önemli bir şahsiyet olan İbnü'l-Feres'e TDV İslâm Ansiklopedisi'nde yer verilmesi ilmi araştırmacılar için faydalı olacağı değerlendirilmiştir.

KAYNAKÇA

- 'Abîd, Ali bin Süleymân. *Tefâsîru âyâtil'l-ahkâmi ve menâhicühâ*. Riyâd: Dârü't-Tedmuriyye, 2010.
- Adıgüzel, C. Ersin. "Endülüs'te Bir İlim ve Kültür Şehrinin Doğuşu: Gırnata Örneği". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 42 (2019), 29-60.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. by. Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422.
- Çetiner, Bedreddin. "Ahkâmü'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/551-552. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Davudî, Muhammed bin Ali bin Ahmed. *Tabakâtü'l-müfessirin*. Kahire: Mektebetü Vehbe. by.
- ed-Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Muhammed b. Ömer b. İsâ. *Takvîmü'l-edille fi'l-usûl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- Ebyât, Muhammed Abdül Vehhab. *Usûlü'l-Fıkh 'inde ibni'l-Feres ve menhecü e'mâlihî fi't-tefsîri min hilâli kitâbihî "Akhâmül Kur'ân*. Beyrut: Dârü İbn Hazm, 2006.
- el-Ferrâ, Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Huseyn b. Muhammed b. Halef. *el-'Udde fi usûli'l-fıkh*. Riyad ts. 1993.
- el-Hayyân, Mevlâ Hüseyin. *Ebû Muhammed Abdü'l-Mün'im İbn Feres ve Kitâbühü "Ahkâmü'l-Kur'ân"*. Rabat: 5. Muhammed Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1988.

- el-Hüveymil, el-Bünderî bintü Abdurahman. *Menhecü İbni'l-Feres fî Tercihâtihî fî't-Tefsîr min Hilâli Kitâbihî "Ahkâmü'l-Kur'ân*. Riyâd: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, Yüksek Lisan Tezi, 2010.
- İbnü'l-Ebbâr, Muhammed b. Abdillâh b. Ebî Bekr el-Kudâî. *et-Tekmile li-kitâbi's-sıla*. nşr. Abdusselam el-Herrâs. Beyrût: 4 Cilt. Dâru'l-Fikr, 1415/1995.
- İbn-i Ferhûn, İbrâhim b. Ali b. Muhammed *ed-Dîbâcü'l-müzhîb fî ma'rifeti 'ulemâi'l-mezheb*. thk. Muhammed Ahmed Ebü'n-Nûr. 2 Cilt. Kahire: Dâru't-Türâs, 2005.
- İbnü'l-Feres, Abdulmun'im bin Muhammed bin Abdurrahim el-Ensârî el-Hazrecî. *Ahkamu'l-Kur'ân*. Beyrût: Dâru İbni Hazm, 2006.
- Kadı Abdülvehhâb, Ebû Muhammed b. Alî b. Nasr et-Tağlibî el-Bağdâdî. *el-İşrâf alâ nüketi mesâili'l-hilâf*, thk. Habîb b. Tâhir. 2 Cilt. by. Dâru İbn Hazm, 1420/1999.
- Merakişî, Muhammed bin Abdilmelik el-Ensârî el-Evsî. *ez-Zeyl ve't-tekmile*. Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî. 2012.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd). *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Ahmed Mahmud Şâkir, vd. 5 Cilt. Mısır: Şirketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî'l-Halebî, 1395/1975.
- Zehebî, Muhammed bin Ahmed bin Osman. *Siyeru A'lâmi'n-nübelâ*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle. 1998.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

Bahar/Spring, 2022, 9 (1), 375-405

BEYHAKÎ'NİN ES-SÜNENÜ'L-KEBİR'İ BAĞLAMINDA MEVSÛL-MÜRSEL İLİŞKİSİ
The Relationship of Mawsûl-Mursal in the Context of al-Bayhaqî's *al-Sunan al-kabîr*

Halil İbrahim DOĞAN

Dr. Arş. Gör. Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Hadis Bilim Dalı, ibrahimseyh60@gmail.com, ORCID: 0000-0002-9644-5498

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 15/04/2022
Kabul Tarihi / Accepted: 22/06/2022
Yayın Tarihi / Published: 30/06/2022
Cilt / Volume: 9
Sayı / Issue: 1
Sayfa / Pages: 375-405

Atıf / Cite as: Doğan, Halil İbrahim. "Beyhakî'nin *es-Sünenü'l-Kebîr*'i Bağlamında Mevsûl-Mürsel İlişkisi" [The Relationship of Mawsûl-Mursal in the Context of al-Bayhaqî's *al-Sunan al-kabîr*]. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 9/1 (2022), 375-405. Doi: <https://www.doi.org/10.17859/pauifd.1104224>.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Ithenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 9 (1) 2022: 375-405
BEYHAKÎ'NİN ES-SÜNENÜ'L-KEBİR'İ BAĞLAMINDA MEVSÛL-MÜRSEL İLİŞKİSİ*

Halil İbrahim DOĞAN**

Öz

Hız. Peygamber'den gelen bazı mevsûl hadislerin aynı zamanda mürsel olarak nakledildiği malumdur. Bu husus, genellikle hadis ilmiyle alakalı farklı literatürlerde telif edilen eserlerde ele alınmakla birlikte bazı hadis kitaplarında da önemli bir yer teşkil etmektedir. Bu hadis kitaplarından biri de hicrî beşinci asrın önde gelen âlimlerinden Beyhakî'nin tasnif ettiği *es-Sünenü'l-kebir*'dir. Çünkü bu konuda dikkate alınması gereken bir eser olan *es-Sünenü'l-kebir*'in pek çok yerinde bir hadisin hem mevsûl hem de mürsel hâline yer verilmekte ve bazılarının akabinde hangisinin sahih olduğuna dair değerlendirmeler bulunmaktadır. Araştırmanın problemi, Beyhakî'nin bir hadisin hem mevsûl hem de mürsel olarak nakledilmesi hâlinde hangisini tercih ettiği ve bu konudaki genel yaklaşımının nasıl olduğudur. Bu çalışma, Beyhakî'nin *es-Sünenü'l-kebir*'de mevsûl-mürsel ilişkisine temas ettiği yerlerle sınırlıdır. Araştırmada tümevarım yöntemi kullanılarak tasvirî bir anlatım yolu takip edilmiştir. *es-Sünenü'l-kebir*'deki mürsel-mevsûl ilişkisinin olduğu yerler incelendiğinde şöyle bir sonuca ulaşılmıştır: Bir kısmında tevakkuf edilip çok azında mevsûl tarik seçilse de genellikle hadisin mürsel hâli tercih edilmiştir. Oysa Beyhakî'nin *es-Sünenü'l-kebir*'in mukaddimesi *el-Medhal*'deki mürsel hadisle ilgili görüşlerine bakıldığında onun çeşitli karinelerle desteklenmesi hâlinde sınırlı bir şekilde mürsel hadisi kabul ettiği görülmektedir. Ayrıca *es-Sünenü'l-kebir*'de bine yakın mürsel hadis rivayet ettiği ve mürsel ile mevsûl kavramını farklı manalarda kullandığı tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebir*, Mevsûl, Mürsel.

The Relationship of Mawsûl-Mursal in the Context of al-Bayhaqî's al-Sunan al-kabîr

Abstract

It is known that some mawsûl hadiths from the Prophet were also transmitted as mursal. Although this issue is generally discussed in the works published in different literatures related to the science of hadith, it also has an important place in some hadith books. One of these hadith books is *al-Sunan al-kabîr*, which was classified by al-Bayhaqî, one of the leading scholars of the fifth century hejira. Because, in many parts of *al-Sunan al-kabîr*, which is a work that should be considered on this subject, both the mawsûl and mursal versions of a hadith are included, and after some of them, there are evaluations about which one is authentic. The problem of the research is which one al-

* Bu makale, yazar tarafından hazırlanan *Hadis İlmi Açısından Beyhakî'nin (öl. 458/1066) es-Sünenü'l-Kebîr'i* (Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021) adlı tezden üretilmiştir. Yazar makalede *Etik Kurul İzni* gerektirecek bir durum bulunmadığını ve bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

** Dr. Arş. Gör. Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Hadis Bilim Dalı, ibrahimseyh60@gmail.com, ORCID: 0000-0002-9644-5498

Bayhaqî prefers when a hadith is transmitted both as a mawsûl and as a mursal, and what is his general approach to this issue. This study is limited to the places where al-Bayhaqî touches the mawsûl-mursal relationship in *al-Sunan al-kabîr*. In the research, a descriptive way of expression is followed by using the inductive method. When the places where there is a mursal-mawsûl relationship in *al-Sunan al-kabîr* are examined, the following conclusion has been reached: Although tawaqquf was made in some of them and mawsûl tarîq was chosen in very few, the mursal version of the hadith was generally preferred. However, when we look at al-Bayhaqî's views on the mursal hadith in *al-Madkhal*, the preface to *al-Sunan al-kabîr*, it is seen that he accepts the mursal hadith in a limited way if it is supported by various presumptions. In addition, it has been determined that he narrated nearly a thousand mursal hadiths in *al-Sunan al-kabîr* and used the concept of mursal and mawsûl in different meanings.

Keywords: Hadith, al-Bayhaqî, *al-Sunan al-kabîr*, Mawsûl, Mursal.

Structured Abstract

The hadiths, which are the words, deeds and approvals of the Prophet, started to be transmitted together with the isnad as a result of the political and social events experienced among the Muslims from the middle of the first century of Hejira. Despite this, since the isnad system was not fully established in the remaining half of the first and second centuries of the Hejira, there are plenty of mursal hadiths in addition to the mawsûl hadiths in the works written in this period. However, scholars who compiled hadith books in the third century of the Hejira tried to collect mawsûl hadiths as much as possible. In fact, some of the mursal hadiths reported in the hadith books classified in the second century of the Hejira are included as mawsûl in the works of the third century of the Hejira. This issue continued to be handled with a different method in the hadith books that were classified in the following centuries. Since in the works of the first centuries of the Hejira, although only the mawsûl or mursal form of the hadith is transmitted, this time both the mawsûl and mursal version of the hadith are included together. As a matter of fact, one of the hadith books, which includes both forms of the hadith, is the hadith book *al-Sunan al-kabîr*, which was compiled by al-Bayhaqî, one of the leading scholars of the fifth century Hejira. This work is very important in terms of touching on the issue of mawsûl-mursal in many parts and including evaluations of the author. Although *al-Sunan al-kabîr* is a hadith book that needs to be researched and examined in the context of the mawsûl-mursal relationship, the lack of any study about it reveals the importance of the article. The aim of this research is to reveal al-Bayhaqî's view of the mursal hadith and in which senses he uses the concept of mursal in *al-Sunan al-kabîr*. In addition, the most important one is to determine which side al-Bayhaqî prefers when a hadith is transmitted both as mursal and mawsûl, and his general approach on this issue. In the research, the inductive method was used, that is, the whole of *al-Sunan al-kabîr* was examined for each targeted issue and the subjects were discussed by mentioning certain examples and pointing out the others. As a result of this research, the following points were determined: With the emergence of the first volume of *al-Madkhal*, which al-Bayhaqî wrote as an introduction to *al-Sunan al-kabîr*, in which his views on hadith methodology are included, it is necessary to acknowledge that he is not in the group of those who do not accept the mursal hadiths, but in the group of scholars like al-Shâfi'î who accept the mursal hadith under certain conditions. Since, al-Bayhaqî transfers the subject of mursal hadith in *al-Madkhal* completely from al-Shâfi'î's *al-Risâla* and adopts it in the same way. Although

he says that he accepts the mursal hadiths narrated by the elder successors in legal matters, provided that some presumptions support them, and that he does not accept the mursal hadiths narrated by the younger successors in matters of law, but he says that they can be accepted in matters such as prayer, targhîb-tarhîb, maghâzî and similar matters that are not related to the law. Due to nearly a thousand mursal hadiths he narrated in *al-Sunan al-kabîr*, it has been observed that there are problems in the reflection of the conditions that al-Bayhaqî put forward in theory in practice. Because *al-Sunan al-kabîr* is a hadith book related to law and it also includes many mursal hadiths from the subjects that al-Bayhaqî said he did not accept. Although al-Bayhaqî defines the mursal hadith as “the hadiths transmitted by one of the successors and the next generation of the successors from the Prophet without mentioning the name of the person himself.” He uses the concept of mursel in different meanings. As a matter of fact, the term mursal is used for the hadiths narrated by the successors, the hadiths narrated by the next generation of the successors, the hadiths in which a narrator in the isnad is ambiguous, and the munqati' hadiths. In addition, it has been determined that the word munqati' is used for mursal hadiths as well as other meanings. It has been seen that the concept of mawsûl is generally used in the meaning of muttasil/uninterrupted for marfû' hadiths and for a few mawqûf hadiths. When *al-Sunan al-kabîr* is examined in terms of the mawsûl-mursal relationship, it is seen that the relevant subject has been touched upon in 254 places. In 103 of these, he did not make any choice and did tawaqquf, that is, he conveyed or pointed out the mursal or mawsûl version of the hadith. On the other hand, in 151 of them, he chose either the mursal version of the hadith or the mawsûl. al-Bayhaqî prefers the mursal tarîq of the hadith to the mawsûl one in 131 of the 151 cases in *al-Sunan al-kabîr*. In 73 of 131 cases, he clearly accepts direct mursal as authentic. In the remaining 58 places, he prefers the mursal version indirectly because narration of the hadith as mursal by the majority, its narrator is truthful and the isnad of the hadith is sound, mawsûl version of hadith is weak, the hadith is not sound or mahfûz, and similar reasons. In the remaining 20 places, he clearly accepts the mawsul tarik of the hadith as authentic in 10 of them, as in the mursal, and in the remaining 10 he prefers the mawsul based on some presumptions. As a result, al-Bayhaqî accepts the mursal hadith under certain conditions and uses the concept of mursal in different meanings in *al-Sunan al-kabîr*, it has been determined that although al-Bayhaqî accepts tawaqquf in some of the hadiths or in the case of a hadith transmitted as mawsûl or mursal, he mostly prefers the mursal state.

Keywords: Hadith, al-Bayhaqî, *al-Sunan al-kabîr*, Mawsûl, Mursal.

GİRİŞ

Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirleri olan hadisler, râvîlerin yer aldığı senetlerle nakledilip hadis kitaplarında tedvîn edilmiş ve günümüze ulaşmıştır. Ancak her bir hadisin senedi muttasil/mevsûl olmadığı gibi mürsel, munkatî', mu'dâl, mu'allak, belâğ gibi kopuk isnâdlarla da aktarılmıştır. Hatta aynı hadisin farklı eserlerde hem muttasil hem de mürsel bir senetle rivayet edildiği olmuştur. Nitekim hicrî ikinci asır muhaddislerinden Mâlik b. Enes (öl. 179/795) gibi bazı müdevvinlerin bir hadisi bazen irsâl ve bazen isnâd etmek suretiyle naklettikleri veya farklı râvîlerin

aynı hadisi bazen mürsel, bazen mevsûl rivayet ettikleri bilinmektedir.¹ Çünkü hadiste isnâdın kullanımının genellikle hicrî ilk asrın ortalarından itibaren başlamış olmasına rağmen² ikinci asırda henüz isnâd sistemi tam olarak oturmadığı için hadislerin senetlerinin muttasıl olma şartı aranmamıştır. Dolayısıyla bu dönemde telif edilen eserlerde bol miktarda mürsel haberlere rastlanmaktadır. Hicrî üçüncü asır hadis musannifleri ise mümkün mertebe muttasıl isnâdlara sahip olan hadisleri toplamaya çalışmışlardır.³ Zira hicrî ikinci asırda telif edilip elimizde bulunan Ma'mer b. Râşid'in (öl. 153/770) *Câmi'*inde birçok mürsel hadis olduğu,⁴ Mâlik b. Enes'in *Muvatta'*ında 222⁵ ve er-Rabî' b. Habîb'in (öl. 180/796) *Câmi'*inde 353⁶ mürsel hadis olmasına karşılık Buhârî'nin (öl. 256/870) *el-Câmi'u's-sahîh'*inde 93, Müslim'in (öl. 261/875) *Sahîh'*inde 11, Tirmizî'nin (öl. 279/892) *Sünen'*inde 128, Nesâ'î'nin (öl. 303/915) *Sünen'*inde 66, Ebû Dâvud'un (öl. 275/889) *Sünen'*inde 70, İbn Mâce'nin (öl. 273/887) *Sünen'*inde 9, Dârimî'nin (öl. 255/869) *Sünen'*inde 90 ve Ahmed b. Hanbel'in (öl. 241/855) *Müsned'*inde 98 mürsel hadis bulunmaktadır.⁷ Hatta hicrî ikinci asırdaki hadis kitaplarında nakledilen mürsel hadislerin bir kısmı, üçüncü asırdaki hadis kitaplarında muttasıl/mevsûl olarak yer almaktadır.⁸ Belki de mürsel hadis ihtiva etmeleri açısından hicrî ikinci ile üçüncü asırda telif edilen eserler arasındaki farklılığın nedeni, Ebû Dâvud'un belirttiği gibi hicrî ikinci asır âlimlerinin mürsel hadislerle ihticac etmesine karşılık Şâfi'î'nin (öl. 204/820) tenkitleri sonucunda mürsel hadise bakışın değişmesi ve Ahmed b. Hanbel gibi daha sonraki muhaddislerin

-
- ¹ Rahile Kızılkaya Yılmaz, "Muvatta' ve Sahîh-i Buhârî Çerçevesinde İrsâl-İttisâl Meselesi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/2 (2021), 616, 618.
 - ² Bu konu hakkında geniş bilgi için bk. Arif Ulu, "Hadis Rivâyetinde İsnadın Başlaması Ya Da Fitnenin Tarihi (İbn Sîrîn'in İsnadla İlgili İfadelerinin Muhtevâsı Üzerine Bir İnceleme)", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12/1 (2012), 119-166.
 - ³ Bünyamin Erul, "Hicrî II. Asırda Rivayet Üslubu (I): I. Rivayet Açısından Ma'mer b. Râşid'in (ö. 153) el-Câmi'i", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/1 (2002), 57.
 - ⁴ Nitekim *Câmi'*deki nakledilen 1641 rivayet bulunmakta olup sadece dört tabî'iden (Zührî, Katâde, Eyyûb ve İbn Tâvus) 95 tane mürsel hadis olduğu tespit edilmiştir. Bu durumda eserin tamamında daha fazla mürsel hadisin olduğunu ifade etmek mümkündür. Erul, "Hicrî II. Asırda Rivayet Üslubu (I): I. Rivayet Açısından Ma'mer b. Râşid'in (ö. 153) el-Câmi'i", 35-36.
 - ⁵ Salahattin Polat, "Mürsel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/53. Bu rakama karşılık 163 mürsel hadis bulunduğu ifade edilmektedir. Bk. Yılmaz, "Muvatta' ve Sahîh-i Buhârî Çerçevesinde İrsâl-İttisâl Meselesi", 618.
 - ⁶ Bünyamin Erul, "Hicrî II. Asırda Rivayet Üslubu (III): er-Rabî' b. Habîb (ö. 175-180) ve Rivayet-Dirayet Açısından el-Câmi'i", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44/2 (2003), 47.
 - ⁷ Polat, "Mürsel", 32/53.
 - ⁸ Erul, "Hicrî II. Asırda Rivayet Üslubu (I): I. Rivayet Açısından Ma'mer b. Râşid'in (ö. 153) el-Câmi'i", 57. Meselâ, Mâlik b. Enes'in *Muvatta'*ında mürsel senetle nakledilen ancak Buhârî'nin *el-Câmi'u's-sahîh'*inde mevsûl olarak rivayet edilen on tane hadis olduğu tespit edilmiştir. Bk. Yılmaz, "Muvatta' ve Sahîh-i Buhârî Çerçevesinde İrsâl-İttisâl Meselesi", 623.

bu konuda Şâfi'î'ye tabi olmasıdır.⁹ Çünkü muhaddislerin tamamına yakını mürsel hadisi zayıf olarak kabul etmektedir.¹⁰ Ancak mürsel hadisin delil olması Şâfi'î ile birlikte bir sekteye uğramış olsa da daha sonraki asırlarda telif edilen hadis kitaplarında nakledilmeye devam etmiştir. Zira tespit edildiğine göre Beyhakî'nin (öl. 458/1066) *es-Sünenü'l-kebir*'inde¹¹ bine yakın mürsel hadis rivayet edilmiştir.¹²

Hadis rivayet tarihinde mevsûl-mürsel ilişkisi cerh-ta'dîl, 'ilel gibi çeşitli eserlerde ele alınmakla birlikte bazı temel hadis kitaplarında da önemli bir yer teşkil etmektedir. Bu açıdan *es-Sünenü'l-kebir*'in önemli bir yeri olduğu ve Beyhakî'nin ilgili hususun olduğu yerlerde değerlendirmeler yaparak mevsûl ya da mürselden hangisinin sahih olduğuna işaret ettiği zikredilmektedir.¹³ Zira Beyhakî, önceki hadis kitaplarından farklı olarak aynı yerde bir hadisin hem muttasıl hem de mürsel hâline yer vermektir. Dolayısıyla *es-Sünenü'l-kebir*, mevsûl-mürsel ilişkisi bağlamında araştırılması ve incelenmesi gereken bir hadis kitabı olmasına rağmen herhangi bir çalışmanın olmaması makalenin önemini ortaya koymaktadır. Bu araştırmanın amacı, Beyhakî'nin mürsel hadise bakışını ve *es-Sünenü'l-kebir*'de mürsel ile mevsûl kavramını hangi manalarda kullandığını ortaya koymak, en önemlisi de bir hadis hem mürsel hem de mevsûl olarak nakledildiğinde Beyhakî'nin hangisinden yana tercih yaptığını belirleyip bu konudaki genel yaklaşımını tespit etmektir. Araştırmada tümevarım yöntemi kullanılmış, yani hedeflenen her bir husus için *es-Sünenü'l-kebir*'in tamamı incelenmiş ve belli örnekler zikredilip diğerlerine işaret edilerek konular ele alınmıştır.

1. *es-Sünenü'l-Kebîr*'de "Mevsûl" ve "Mürsel" İstilahlarının Kullanımı

İslâmî ilimlerin hemen her ilim dalına ait istilahları olduğu gibi hadis ilminin de vardır. Ancak her bir istilah, her zaman aynı manada kullanılmamış, dönem ve çeşitli şartlara göre farklı anlamlarda zikredilmiştir. Nitekim Beyhakî'nin de *es-Sünenü'l-kebir*'de mevsûl ve mürsel istilahını, özellikle de mürseli çok geniş manada kullandığı

⁹ Ebû Dâvud Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî, *Risâletü Ebû Dâvud ilâ ehli Mekke fî vasfî Sünenih (Selâsu Resâ'il fî 'ilmi mustalahi'l-hadîs içinde)*, thk. 'Abdulfettâh Ebû Gudde (Beyrut: Dâru'l-Beşâ'iri'l-İslâmiyye, 2005), 32.

¹⁰ Bk. Selahattin Polat, *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 130.

¹¹ *es-Sünenü'l-kebir*'i tahkik eden 'Abdullah b. 'Abdülmuhsin et-Türkî, eserin yazma nüshaları özellikle de asıl nüsha olan İbnü's-Salâh (öl. 643/1245) nüshası dikkatli bir şekilde incelendiğinde *es-Sünenü'l-kebir* ismi üzerinde neredeyse ittifak edildiğini belirtmektedir. Bk. Abdullah b. 'Abdülmuhsin et-Türkî, "Mukaddime", *es-Sünenü'l-kebir*, mlf. Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn b. 'Alî el-Beyhakî (Riyad: Dâru 'Âlemi'l-Kütüb, 2013), 1/120-183. Ayrıca Beyhakî'nin hayatının ve eserlerinin ele alındığı kaynakların az bir kısmında *es-Sünenü'l-kübrâ* olarak zikredilmesine karşılık birçoğunda *es-Sünenü'l-kebir* diye kaydedilmiştir. Bk. Halil İbrahim Doğan, *Hadis İlmi Açısından Beyhakî'nin (öl. 458/1066) es-Sünenü'l-Kebîr'i* (Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 77.

¹² Doğan, *Hadis İlmi Açısından Beyhakî'nin (öl. 458/1066) es-Sünenü'l-Kebîr'i*, 180.

¹³ Rahile Kızılkaya Yılmaz, *Çağdaş Hadis Tartışmaları ve Muvatta'* (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2020), 209-210.

görülmüştür. Bu nedenle önce mürsel kavramına değinilmiş, sonra mevsiile temas edilmiştir.

Müteakkidimûn ile müteahhirûn âlimleri, mürsel ıstılahını birçok farklı manada kullanmıştır. İlk dönemlerde mürsel kavramı “senedinde kopukluk olan her türlü hadis” için kullanılmasına karşılık daha sonraki zamanlarda “tâbi’ûnun sahâbeyi atlayarak Hz. Peygamber’den naklettiği hadisler”e denilmiştir.¹⁴ Bunların haricinde mürsel hadisin başka tanımları da vardır.¹⁵ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebir*'inde mürsel hadisleri nakletmesine ve mukaddimesi *el-Medhal*'de¹⁶ usûl açısından mürsel hadise yer vermesine karşılık tarifini yapmamaktadır. Ancak *Delâ'ilü'n-nübüvve*'nin girişinde mürsel hadisi şöyle tanımlamaktadır: “Tâbi’ûn ile etbâ’dan (tebe-i tâbi’în) birisinin kendisinden naklettiği kimsenin adını zikretmeden Hz. Peygamber’den naklettiği hadislerdir.”¹⁷ Beyhakî, mürsel hadisi bu şekilde açıklasa da *es-Sünenü'l-kebir*'de oldukça farklı bir tablo karşımıza çıkmaktadır. Zira o, *es-Sünenü'l-kebir*'de mürsel ıstılahını sadece tarif ettiği anlamda değil de aşağıda zikredileceği gibi farklı manalarda kullanmaktadır:

a. *Tâbi’ûnun naklettiği hadisler için mürsel ıstılahını kullanması*: Beyhakî, mürsel kelimesini günümüzde bilinen manasında tâbi’ûnün Hz. Peygamber’den naklettiği hadisler için kullanmaktadır. Bunun örneği, *es-Sünenü'l-kebir*'de oldukça fazla bulunmakla birlikte şu hadis misal olarak verilebilir: ‘Atâ’ b. Ebû Rabâh’ın (öl. 114/732) naklettiğine göre Rasûlullah (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: “*Su içerken somurarak (içine çekerek için) ve dişlerinizi enlemesine misvaklayın.*”¹⁸

b. *Tebe-i tâbi’înin naklettiği hadisler için mürsel ıstılahını kullanması*: Beyhakî, tanımda belirttiği gibi tebe-i tâbi’înden bir râvînin Hz. Peygamber’den doğrudan naklettiği hadisler mürsel demektir. Ancak *es-Sünenü'l-kebir*'de bu kullanımı net bir şekilde tespit edebilmek mümkün değil gibidir.¹⁹ Zira Beyhakî’nin mürsel ıstılahını bu manada kullanması birkaç örnekle sınırlıdır:

¹⁴ Polat, *Mürsel Hadisler*, 63-65; Ahmet Yücel, *Hadis İstılahlarının Doğuşu ve Gelişimi -Hicrî İlk Üç Asır-* (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2014), 180.

¹⁵ Bu tanımlar için bk. Ebû Sa’îd Salâheddîn Halîl b. Keykeldî el-‘Âlâ’î, *Câmi’u’t-tahsil fi ahkâmîl-merâsîl*, thk. Hamdî ‘Abdülmecîd es-Selefi (Beyrut: ‘Âlemü’l-Kütüb, 1987), 23-32; Hassa bnt. ‘Abdül’azîz es-Sagîr, *el-Hadîsu’l-mürsel beyne’l-kabûl ve’r-red* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2000), 1/180-204.

¹⁶ Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn b. ‘Alî el-Beyhakî, *el-Medhal ilâ ‘ilmi’s-sünen*, thk. Muhammed ‘Avvâme (Cidde-Medine: Dâru’l-Minhâc-Dâru’l-Yüsr, 2016), 1/374-402 (No. 810-884).

¹⁷ Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn b. ‘Alî el-Beyhakî, *Delâ’ilü’n-nübüvve ve ma’rifetü ahvâli sâhibi’s-şerî’a*, thk. ‘Abdulmu’tî Emîn Kal’acî (Beyrut-Kahire: Dâru’l-Kütübîl-‘İlmiyye-Dâru’r-Reyyân li’t-Türâs, 1988), 1/39-40.

¹⁸ Ebû Dâvud Süleymân b. el-Eş’as b. İshâk es-Sicistânî, *el-Merâsîl*, thk. Şu’ayb el-Arna’ût (Beyrut: Mü’essesetü’r-Risâle, 1988), 74 (No. 5); Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn b. ‘Alî el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebir*, thk. ‘Abdullah b. ‘Abdülmuhsin et-Türkî vd. (Riyad: Dâru ‘Âlemi’l-Kütüb, 2013), 1/124 (No. 178);

¹⁹ Bu yüzden olsa gerek Necm Halef’in tâbi’î’nin Hz. Peygamber’den naklettiği pek çok örnek olduğunu zikretmesine karşılık yer verdiği üç tane misalin üçünün de bu kapsama girmediği çok aşikârdır. Zira merfû’ olarak nakledilen bu hadislerde tâbi’î olan

Meselâ, tuvalete girerken başın örtülmesi konusunda hem merfû' hem de mevkûf hadise yer verdikten sonra Beyhakî, "bu konuda Habîb b. Sâlih'in (öl. 147/764) Hz. Peygamber'den mürsel bir hadis naklettiğini" söyleyip hadisi rivayet etmektedir: Ebû 'Abdullah el-Hâfız→Ebû Bekir Ahmed b. İshâk es-Sıbgî→İsmâ'îl b. Kuteybe→Yahyâ b. Yahyâ→İsmâ'îl b. 'Ayyâş→Ebû Bekir b. 'Abdullah→Habîb b. Sâlih'in naklettiğine göre Rasûlullah, tuvalete gittiği zaman ayakkabısını giyer ve başını örterdi.²⁰ Hz. Peygamber'den hadisi nakleden Habîb b. Sâlih, tâbi'inden değil de tebe-i tâbi'inden sayılmaktadır. Çünkü İbn Hibbân (öl. 354/965), *es-Sikât*'ında onu tebe-i tâbi'in tabakasında zikretmektedir.²¹ Bu, Beyhakî'nin tebe-i tâbi'inin Hz. Peygamber'den naklettiği hadisleri mürsel olarak isimlendirmesine örnek teşkil edebilir.

Mürsel ıstılahının bu manada kullanılmasına bir başka örnek ise şudur: Ebû Muhammed b. Ma'bed b. Ebû Katâde'den (öl. ?) nakledilmektedir: "el-Berâ' b. Ma'rûr (öl. 622), kibleye dönen ilk kişi ve Akabe biatında bulunan seçilmiş yetmiş kişiden biridir. O, Rasûlullah hicret etmeden önce Medine'ye gelmiş ve kibleye dönerek namaz kılmaya başlamıştı. Vefat edeceği zaman da malının üçte birini Rasûlullah'ın istediği yere harcamasını vasiyet etmiş ve 'Mezarımda beni kibleye doğru çevirin.' demiştir. Hz. Peygamber, bir yıl sonra Medine'ye gelmiş, ashâbıyla birlikte el-Berâ'nın cenaze namazını kılmış ve onun mirasının üçte birini de çocuklarına geri vermiştir."²² Beyhakî, bu hadiste "bir yıl" değil de "bir ay" ifadesinin doğru ve hadisin mürsel olduğunu ifade etmektedir. Sonra da bu kısım olmadan 'Abdül'azîz ed-Darâverdi→Yahyâ b. 'Abdullah b. Ebû Katâde→Babası ('Abdullah b. Ebû Katâde es-Sülemî)→Babası (Ebû Katâde el-Ensârî) kanalıyla hadisi mevsûl olarak rivayet ettiğini söylemektedir.²³ Hadisi mürsel olarak nakleden Ebû Muhammed b. Ma'bed b. Ebû Katâde hakkında çok fazla bilgi olmayıp tabi'î olan Ma'bed b. Ka'b b. Mâlik'ten (öl. ?) hadis naklettiği söylenmektedir.²⁴

c. *Senetteki bir râvînin mübhem olduğu hadisler için mürsel ıstılahını kullanması:* Beyhakî'nin mürsel ıstılahını kullandığı manalardan bir diğeri de senetteki

râvînin sahâbi olan râvîye yetişmediği ifade edilmektedir. Bk. Necm 'Abdurrahman Halef, *es-Sinâ'atu'l-hadîsiyye fi's-Süneni'l-kübrâ li'l-imâm el-Beyhakî* (Mansura: Dâru'l-Vefâ', 1992). 235-236. Bu örnekler için bk. Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebîr*, 3/218-219 (No. 2072), 8/153-154 (No. 7532), 8/534-535 (No. 8215).

²⁰ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebîr*, 1/292 (No. 461).

²¹ Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî et-Temîmî, *Kitâbu's-Sikât*, thk. Muhammed 'Abdürreşîd (Haydarâbâd: Matba'atu Meclisi Dâ'ireti'l-Ma'ârifî'l-'Osmâniyye, 1973-1983), 6/182-183.

²² Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebîr*, 7/423-424 (No. 7104).

²³ Mevsûl hadis için bk. Ebû 'Abdullah Muhammed b. 'Abdullah b. Muhammed el-Hâkim en-Neysâbûrî, *el-Müstedrek 'ala's-Sahîhayn*, thk. Mustafa 'Abdülkâdir 'Atâ' (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 1/505 (No. 1305); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebîr*, 7/195-196 (No. 6678).

²⁴ Ebû Muhammed 'Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs b. el-Münzir İbn Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbu'l-Cerh ve't-ta'dîl*, thk. 'Abdurrahman b. Yahyâ el-Mu'allimî el-Yemânî (Haydarâbâd: Matba'atu Meclisi Dâ'ireti'l-Ma'ârifî'l-'Osmâniyye, 1941-1953), 9/433-434.

râvîlerinden biri mübhem olan hadistir. Aslında Beyhakî'den önce de mürsel istilâhının bu manada kullanımı bulunmaktadır. Meselâ, Yahyâ b. Ebû Kesîr'in (öl. 129/747) el-Hadramî b. Lâhık→Ensâr'dan bir adam senediyle naklettiğine göre Rasûlullah şöyle buyurmuştur: *"Biriniz namazda iken bit gördüğü zaman onu öldürmesin. Namaz bitene kadar giysisinde saklasın."*²⁵ Beyhakî'nin *es-Sünenü'l-kebîr*'inde naklettiği bu hadisi ondan önce Ebû Dâvud *el-Merâsil*'inde zikretmektedir.²⁶ Ayrıca Beyhakî'den sonra onun öğrencisi olan İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî de (öl. 478/1085) *el-Burhân*'da mürsel kelimesini böyle kullanmaktadır.²⁷ Sehâvî de (öl. 902/1497) *Fethu'l-mugîs*'te mürsel hadislerle ilgili başlıkta bu konuyu ele almaktadır ki, burada Beyhakî'ye de işaret etmektedir.²⁸

Mürsel kavramının bu kullanımına bir başka örnek şudur: Hâlid b. Ma'dân'ın (öl. 103/721) Hz. Peygamber'in ashâbından birisinin naklettiğine göre Rasûlullah, namaz kılarken bir adamın ayağının üzerine suyun değmediği dirhem kadar bir yerin kuru kaldığını görünce ona hem abdestini hem de namazını tekrar yenilemesini söylemiştir.²⁹ Beyhakî, hadisin devamında senedin/hadisın mürsel ve mevsûl hâlinin ise şu olduğunu belirtmektedir: Ebû 'Alî el-Hüseyn b. Muhammed er-Ruzbârî→Ebû Bekir Muhammed b. Bekir→Ebû Dâvud→Hârûn b. Ma'rûf→İbn Vehb→Cerîr b. Hâzim→Katâde b. Di'âme→Enes b. Mâlik'ten naklettiğine göre bir adam, Rasûlullah'a gelip abdest almış, ancak ayaklarında tırnak kadar bir yeri yıkamamıştır. Bunun üzerine Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: *"Git ve abdestini güzel bir şekilde al."*³⁰

Beyhakî, ilk hadis için mürsel ve ikinci hadis için mevsûl tabirini kullanmaktadır. *es-Sünenü'l-kebîr*'i ihtisar eden Zehebî (öl. 748/1348) ise ilk hadisin muttasıl olduğunu belirtmektedir.³¹ *el-Cevherü'n-nakî*'de Beyhakî'ye çeşitli açılardan eleştiriler yönelten İbnü't-Türkmânî (öl. 750/1349) ise Beyhakî'nin ifadesinin doğru olmadığını, sahâbenin âdil kimseler olması hasebiyle isim zikredilmemesinin hadisin

²⁵ Ebû 'Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *Müsnedü'l-imâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şu'ayb el-Arna'ût vd. (Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 1996-2001), 38/470 (No. 23485); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebîr*, 4/406-407 (No. 3651).

²⁶ Ebû Dâvud, *el-Merâsil*, 79 (No. 16).

²⁷ İmâmu'l-Harameyn Ebû'l-Me'âlî Rüknuddîn 'Abdülmelik b. 'Abdullah b. Yûsuf el-Cüveynî en-Neysâbûrî, *el-Burhân fî usûli'l-fıkıh*, thk. 'Abdül'azîm ed-Dîb (Katar: y.y., 1399), 1/632-633.

²⁸ Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. 'Abdurrahman b. Muhammed es-Sehâvî eş-Şâfiî, *Fethu'l-mugîs bi-şerhi Elfiyyeti'l-hadîs*, thk. 'Abdülkerîm b. 'Abdullah b. 'Abdurrahman el-Hudayr-Muhammed b. 'Abdullah b. Fühayd Âl-i Fühayd (Riyad: Mektebetü Dâri'l-Minhâc, 1426), 1/241-243. Bu konuyla alakalı olarak ayrıca bk. Polat, *Mürsel Hadisler*, 75-76.

²⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 24/251-252 (No. 15495); Ebû Dâvud Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî, *Sünenü Ebû Dâvud*, thk. Şu'ayb el-Arna'ût-Muhammed Kâmil Karâbellî (Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 2009), "et-Tahâret", 65 (No. 175); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebîr*, 1/252-253 (No 393).

³⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 19/471 (No. 12487); Ebû Dâvud, "et-Tahâret", 65 (No. 173); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebîr*, 1/253 (No 394).

³¹ Ebû 'Abdullah Muhammed b. Ahmed b. 'Osmân ez-Zehebî, *el-Mühezzeb fî ihtisârî's-Süneni'l-kebîr li'l-Beyhakî*, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm vd. (Riyâd: Dâru'l-Vatan, 2001), 1/88 (No. 341).

sihhatine zarar vermeyeceğini ve Hâlid b. Ma'dân'ın da bazı sahâbîlere ulaştığını söylemektedir.³² Bu durumda Beyhakî'nin mürsel tabirini hadisin sahâbî râvîsi mübhem olduğu için kullandığı görülmektedir.³³

Elbette Beyhakî, sadece sahâbî râvîsi mübhem olan kimseler için mürsel ıstılahını kullanmamaktadır. Zira senedin sahâbî dışındaki herhangi bir yerinde râvînin mübhem olduğu hadisler için de mürsel ıstılahını zikretmektedir. Meselâ, Nâfi'in (öl. 117/735) Mısır halkından bir adamın kendisine haber verdiğine göre o, el-Câbiye'de Ömer b. el-Hattâb (öl. 23/644) ile birlikte sabah namazını kılmış, Hz. Ömer el-Hac sûresini okumuş ve iki tane tilâvet secdesi yapmıştır.³⁴ Beyhakî, bu hadisin devamında Hz. Ömer'den nakledilen rivayetin Nâfi'in kendisinden hadisi aldığı Mısırlı kimsenin ismini zikretmeyi terk ettiği için mürsel manasında olduğunu ifade etmektedir.³⁵ Burada dikkat çeken, mürsel ıstılahını mevkûf hadis için de aynı manada kullanmasıdır. Merfû' hadisteki kullanımı ise şöyledir: Seleme b. Küheyl→Hadis işittiği bir kimse→Câbir b. 'Abdullah'ın naklettiğine göre Rasûlullah şöyle buyurmuştur: "Bir kimse, malı olan köleyi sattığı zaman alıcının bu yönde herhangi bir şartı olmazsa o kölenin malı satıcıya aittir."³⁶ Beyhakî, senetteki mübhem kimseden dolayı hadisi mürsel olarak nitelendirmektedir.³⁷ Ancak İbnü't-Türkmânî, hadisin mürsel olarak isimlendirilemeyeceği itirazını yöneltmektedir.³⁸

d. *Mürseli munkatı' manasında kullanması*: Mütakaddimûn âlimlerinin mürsel terimini senedinde ınkıtâ'/kopukluk olan hadisler için kullandığı bilinmektedir. Beyhakî'nin de bu kapsamda mürsel ıstılahını yukarıdaki manaların yanında bu anlamda da pek çok yerde kullandığı görülmektedir. Meselâ, 'Abdurrahman b. Ebû Leylâ'nın Bilâl-i Habeşî'den naklettiğine göre Hz. Peygamber, kendisine sabah ezanı okurken tesvîb (es-Salâtu hayrun mine'n-nevm) yapmasını emretmiştir.³⁹ Beyhakî, hadisin mürsel olduğunu, çünkü İbn Ebû Leylâ'nın (öl. 638-639?) hicrî 17-18

³² Ayrıca İbnü't-Türkmânî, sahâbî râvîsi mübhem olan bir hadis için Ahmed b. Hanbel'in sahih dediğini ve hadisin senedinde yer alan Bakıyye b. el-Velîd'in (öl. 197/812) müdellis olduğunu ilave etmektedir. Bk. Ebü'l-Hasen 'Alâ'üddîn 'Alî b. 'Osmân b. İbrâhîm et-Türkmânî el-Mardînî, *el-Cevherü'n-nakî 'alâ Süneni'l-Beyhakî -Beyhakî'nin es-Sünenü'l-kebîr'i* ile birlikte-, thk. Ebü'l-Hasen el-Emrûhî vd. (Suriye: Dâru'n-Nevâdir, 2013), 1/83-84.

³³ Sahâbî râvîsi mübhem olup da mürsel ıstılahını kullandığı diğer örnekler için bk. Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebîr*, 3/520 (No. 2612), 4/407 (No. 3652), 11/170 (No. 10801), 16/445 (No. 16520), 16/502-503 (No. 16607).

³⁴ Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn b. 'Alî el-Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, thk. 'Abdulmu'tî Emîn Kal'acî (Karaçi vd.: Câmi'atu'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye vd., 1991), 3/245 (No. 4437); a.mlf., *es-Sünenü'l-kebîr*, 4/473-474 (No. 3783).

³⁵ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebîr*, 4/474.

³⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 22/124 (No. 14214); Ebû Dâvud, "el-Buyû", 44 (No. 3435); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebîr*, 11/206 (No. 10872).

³⁷ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebîr*, 11/206. Bu minvaldeki bir başka örnek için bk. Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebîr*, 4/358 (No. 3558).

³⁸ İbnü't-Türkmânî, *el-Cevherü'n-nakî*, 5/326.

³⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 39/339 (No. 23913); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebîr*, 3/188-189 (No. 2012).

yıllarında doğduğunu ve Bilâl'e (öl. 20/641) yetişmediğini söylemektedir.⁴⁰ Buna göre İbn Ebû Leylâ'nın arada bir râvî olmadan Bilâl'den hadis nakletmesi mümkün değildir.

Bu başlıkta işaret edilmesi gereken bir husus daha bulunmaktadır: Yukarıda görüldüğü gibi Beyhakî, mürsel ıstılahını farklı manalarda kullanmaktadır. Ancak böyle bir kullanım, sadece mürsel kavramına has olmayıp diğer ıstılahlar için de geçerlidir. Nitekim bunlardan biri de munkatı' kavramıdır. Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebîr*'de munkatı' ıstılahını "*senesinde kopukluk olan hadis, hadisin senesinde mübhem râvînin olduğu hadis, belâğ/mu'dâl hadisler ve tâbî'ye varmadan rivayette bulunduğu kişiden işitmediği bir râvînin rivayeti*" manasının⁴¹ yanı sıra "*mürsel hadis*" anlamında da kullanmaktadır. Ayrıca Beyhakî'den önce Şâfi'î, 'Alî b. el-Medîni (öl. 234/848-49) ile Tirmizî de munkatı' kelimesini mürsel manasında kullanmıştır. Nitekim o da *es-Sünenü'l-kebîr*'de bunu birçok kez zikretmektedir. Meselâ, el-Hasen el-Basrî'den (öl. 110/728) nakledildiğine göre bir adam devesini kaybedince başka birinin deveyi aldığını iddia etmiş ve Rasûlullah'a gelip "Bu adam, benim devemi aldı." deyince işaret ettiği adam "Allah'tan başka ilah olmadığına yemin ederim ki, ben almadım." şeklinde karşılık vermiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber adama "*Deveyi sen aldın, devesini ona geri ver.*" buyurmuştur. Aynı adam, deveyi sahibine geri verince Hz. Peygamber de ona "*İhlasın sebebiyle bağışlandın.*" demiştir.⁴² Beyhakî, bu hadis için öncesinde mürsel ve sonrasında ise munkatı' demektedir.⁴³

Bu bilgilere göre Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebîr*'de mürsel kavramını dört farklı manada kullanmaktadır. Ancak daha ziyade günümüzde yerleşen anlamı olan tâbî'ünün sahâbeyi atlayarak Hz. Peygamber'den naklettiği hadisler için zikrettiği görülmektedir. Ayrıca munkatı' ıstılahını bilinen manadaki mürsel hadisler için kullanması da bir başka işaret edilmesi gereken husustur.

Mevsûl, senedinin başından sonuna kadar her râvînin hocasından semâ' veya başka bir muteber öğrenme yoluyla alıp rivayet ettiği hadistir.⁴⁴ *es-Sünenü'l-kebîr*'de bu kelime, yaklaşık 300 kez yer almaktadır. Ancak mevsûl kelimesini genellikle merfû' hadisler hakkında kullanan Beyhakî'nin kimi zaman mevkûf hadisler için de zikrettiği görülmektedir. Meselâ, Hz. 'Ömer'in sabah namazlarında Mekke'de kunût duası yaptığına dair üç tane hadis naklettikten sonra şunu demektedir: "Bunlar, sahih ve

⁴⁰ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebîr*, 3/189. Buna benzer başka bir örnek için bk. Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebîr*, 8/447-448 (No. 8065), 16/307 (No. 16243).

⁴¹ Munkatı' ıstılahının bu kullanımları hakkında bilgi için bk. Doğan, *Hadis İlmi Açısından Beyhakî'nin (öl. 458/1066) es-Sünenü'l-Kebîr'i*, 190-194.

⁴² Ebû 'Abdullah Muhammed b. 'Abdullah b. Müsennâ el-Ensârî el-Basrî, *Hadîsu Muhammed b. 'Abdullah el-Ensârî*, thk. Mes'ad b. 'Abdulhamîd es-Sa'denî (Riyad: Advâ'u's-Selef, 1998), 54 (No. 49); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebîr*, 20/89-90 (No. 19908).

⁴³ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebîr*, 20/89-90.

⁴⁴ Abdullah Aydın, "Muttasıl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/405; Talat Koçyiğit, *Hadis İstılahları* (Ankara: AÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1980), 225; Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 225-226.

mevsûl rivayetlerdir.”⁴⁵ Bir başka hadisin sonrasında da “Mevkûf da olsa mevsûldür.” cümlesi yer almaktadır.⁴⁶

Beyhakî'nin mevsûl kelimesini muttasıl anlamında kullandığını gösteren diğer bir delil ise munkatı' yani kopukluk anlamına gelen ıstılahla ilişkisidir. Meselâ, müşrik ya da zımmî bir kimseye karşılık Müslüman birinin öldürülemeyeceğine dair iki hadis nakleden Beyhakî, ilkinin mevsûl ve ikincisinin munkatı' olduğunu belirtmektedir.⁴⁷ Sonuç olarak Beyhakî, mevsûl kelimesini muttasıl anlamında hem merfû' hem de mevkûf hadisler için kullanmaktadır. Ancak bu çalışmada mevsûl kelimesiyle muttasıl bir şekilde Hz. Peygamber'den nakledilen hadisler manası dikkate alınacaktır ki, Beyhakî'nin kendisi de bu durumlarda genellikle mürsel ve mevsûl kavramlarını birbirinin karşıtı olarak kullanmaktadır.

2. Beyhakî'nin Mürsel Hadise Bakışı ve es-Sünenü'l-Kebîr'de Mürsel Hadis

Beyhakî'nin *es-Sünenü'l-kebir*'ine yazdığı mukaddimesi *el-Medhal ilâ 'ilmi's-sünen*'in hadis usûlü ile ilgili ilk cildi uzun bir süre elimizde olmasa da yakın bir zamanda Muhammed 'Avvâme tam hâliyle yayımlamıştır.⁴⁸ Zira bu husus, Beyhakî'nin mürsel hadis hakkındaki görüşünü tespit etmek açısından oldukça önemlidir. Çünkü onun mürsel hadise bakışı *el-Medhal*'in eksik olarak yayımlanan baskısında değil de⁴⁹ tam olarak neşredilende yer almaktadır. Dolayısıyla Beyhakî'nin mürsel hadislerle yaklaşımı bilinmemekte ve daha ziyade mürsel hadisi kabul etmeyenler arasında sayılmaktadır.⁵⁰ Oysa Beyhakî'nin *es-Sünenü'l-kebir*'de tâbi'ünün ve az da olsa tebe-i tâbi'ünün Hz. Peygamber'den naklettiği hadis manasında pek çok mürsel hadise yer verdiği görülmektedir ki, birkaçına çalışmada işaret edilmiştir.⁵¹ Bu şekilde *es-Sünenü'l-kebir*'de nakledilen mürsel hadislerin sayısı, yaklaşık bin civarındadır. Mürsel hadislerin sayısına tâbi'ünün Hz. Peygamber'den naklettiklerinin yanı sıra tebe-i tâbi'ünün rivayet ettiklerinin de dâhil edilmesinin nedeni, kendisinin mürsel hadisi bu şekilde tanımlamasıdır. Ayrıca kimi zaman senetsiz olarak naklettiği tâbi'ünün Hz. Peygamber'den naklettiği mürsel hadisler ile

⁴⁵ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebir*, 4/137 (No. 3153-3155).

⁴⁶ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebir*, 3/287 (No. 2204).

⁴⁷ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebir*, 16/188 (No. 16027-16028). Buna benzer bir başka örnek için bk. Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebir*, 16/201-203 (No. 16057-16058).

⁴⁸ Beyhakî'nin *el-Medhal*'i hakkında geniş bilgi için bk. Halil İbrahim Doğan, “Beyhakî'nin Hayatı, Eserleri ve *es-Sünenü'l-kebir*'in Mukaddimesi *el-Medhal ilâ 'ilmi's-sünen*'i”, *ULUM* 4/2 (2021), 297-312.

⁴⁹ *el-Medhal*'in eksik baskısı A'zamî tarafından yayımlanan hâlidir. Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn b. 'Alî el-Beyhakî, *el-Medhal ile's-Süneni'l-kübrâ*, thk. Muhammed Ziyâ'urrahman el-A'zamî, 2 Cilt (Riyad: Advâ'u's-Selef, 1420/1999).

⁵⁰ Bk. Polat, *Mürsel Hadisler*, 130.

⁵¹ Hadis usûlü kitaplarında genellikle sadece tâbi'ûna ait söz ve fiillere maktû' hadis denmesine rağmen İbn Hacer (öl. 852/1449), bunun kapsamını genişletmekte ve tanıma tebe-i tâbi'în ile daha sonraki nesilleri de dâhil etmektedir. Bk. Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. 'Alî b. Muhammed İbn Hacer el-'Askalânî, *Şerhu'n-nühbe Nüzhetü'n-nazar fî tavzihi Nuhbeti'l-fiker fî mustalahi ehli'l-eser*, thk. Nûreddîn 'İtr (Karaçi: Mektebetü'l-Büşrâ, 2011), 110.

sadece senedine işaret ettiği hadislerin dâhil edilmediğini de ilave etmek gerekmektedir.⁵²

el-Medhal'de mürsel hadis konusunun ele alındığı başlıklara bakıldığında Beyhakî'nin tamamen Şâfiî'nin görüşlerini benimsediği söylenebilir. Çünkü o, Şâfiî'nin *er-Risâle*'sinden aktararak mürsel hadis konusuna yer vermektedir. Dolayısıyla Beyhakî'yi mürsel hadisi kabul etmeyenlerin içerisinde değil de çeşitli karinelerle takviye edilen mürsel hadisi kabul edenlerin kapsamında değerlendirmek gerekmektedir.⁵³ Zira Beyhakî, aynı şekilde *er-Risâle*'den Şâfiî'nin mürsel hadislerle ilgili görüşlerini aktarmaktadır. Dolayısıyla mürsel hadis konusunda her iki âlim arasındaki benzerliği görmek ve Beyhakî'nin yaklaşımını tespit etmek için *er-Risâle*'den naklen *el-Medhal*'de zikrettiği şu temel hususlara değinmenin faydalı olacağı düşünülmüştür:

“1. Mana açısından mürsel hadise benzer olarak güvenilir ve hâfız kimselerin naklettiği müsned bir hadisin⁵⁴ bulunması.

2. Başka bir râvî tarafından nakledilen benzer bir mürsel hadisin bulunması.

3. Mürsel hadisin manasına muvafık sahâbeden nakledilen sözlerin bulunması.

4. Âlimlerin çoğunluğunun mürsel hadise uygun olarak fetva vermiş olmaları.”⁵⁵

Beyhakî, Şâfiî'den naklen bu hususların kibâr-i tâbi'ünden olanlar için geçerli olduğunu, ancak onlardan sonra gelen tâbi'ünün naklettiği mürselleri kabul eden kimselerin durumunu sıraladığı şu sebeplerden dolayı bilmediğini ifade etmektedir:

1. Hadisleri aldıkları râvîler konusunda son derece müsamahakâr olmaları.

2. Mürsel olarak naklettikleri hadislerin mahrecinin zayıf olduğunu gösteren delillerin bulunması.

3. Naklettikleri hadislerin senetlerindeki ricalin ve vasıtaların çok olması nedeniyle vehmi ve hadisleri aldıkları kimselerin zayıflığını mümkün kılması.⁵⁶

⁵² Beyhakî'nin senetsiz olarak naklettiği mürsel hadisler için bk. Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebir*, 3/566; 5/173; 6/435, 555; 7/123, 309, 403; 8/144; 9/241, 455, 522; 10/100, 160, 168, 177, 375; 12/129, 245, 583; 13/48-49, 234; 14/198; 16/253, 430; 17/571; 18/176, 183, 282, 288, 368; 20/398.

Sadece senedine işaret ettiği mürsel hadisler için bk. Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebir*, 1/60, 61, 169, 194, 420; 2/276, 304, 379, 406, 414; 3/58, 113, 124, 356, 566, 594; 4/39, 101, 130, 173, 285, 287, 431, 600; 5/36, 38, 221, 399, 400; 6/25, 171; 7/103, 189, 239, 268, 273; 8/89, 290; 11/30, 453, 524; 12/475, 529; 14/231, 242; 15/303, 392, 602; 16/163, 164, 595; 19/446, 511; 20/42.

⁵³ Bk. Polat, *Mürsel Hadisler*, 148-156.

⁵⁴ Müsned hadisin farklı manaları olmakla birlikte genellikle Hz. Peygamber'den muttasıl bir senetle nakledilen hadisler için kullanılmaktadır. Abdullah Aydın, *Hadis İstihlaları Sözlüğü* (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2015), 219.

⁵⁵ Ebû 'Abdullah Muhammed b. İdrîs b. 'Abbâs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. 'Alî b. Muhammed b. Venîs (Dammam: Dâru İbni'l-Cevzî, 1439/2019), 3/1031-1049 (No. 1263-1276); Beyhakî, *el-Medhal*, thk. 'Avvâme, 1/374-375 (No. 810-814).

⁵⁶ Şâfiî, *er-Risâle*, 3/1050-1054 (No. 1277); Beyhakî, *el-Medhal*, thk. 'Avvâme, 1/375-376 (No. 815).

Mürsel hadisin kabulü konusunda farklı görüşler olsa da hepsini şu üç başlık altında toplamak mümkündür: 1. Mürsel hadis mutlak olarak hüccettir. 2. Mutlak olarak hüccet değildir. 3. Bazı şartlarla hüccettir.⁵⁷ Bu konuda Beyhakî'nin görüşü ise kibar-ı tâbî'nin naklettiği mürsel hadislerin zikrettiği delillerden biri olması hâlinde ahkâm konularında kabul edileceği, ancak sigar-ı tâbî'nin naklettiği mürsel hadislerin ahkâm konularında reddedileceğini ve ahkâmı alakası olmayan dua, tergîb-terhîb, megâzî ve benzeri konularda kabul edilebileceği şeklindedir.⁵⁸ Bununla birlikte Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebir*'de birçok mürsel hadise yer vermektedir. Ayrıca *el-Medhal*'de mürsel hadis konusunu ele aldıktan sonra "İnsanların değişip yalancı ve bid'at ehlinin ortaya çıkmasıyla mürsel hadislerin zayıf olduğunu gösteren deliller" adında bir başlığa yer vermekte ve burada ilk olarak İbn 'Abbâs'tan şu rivayeti nakletmektedir: "Biz hadis ezberlerdik. Hadisler de doğrudan Rasûlullah'tan alınarak ezberlenirdi. Fakat şimdi siz, uysal ve hırçın deve ayırt etmeden hepsine binyorsunuz (yani doğru veya yalan demeden her şeyi rivayet ediyorsunuz), bu nedenle hadis rivayet etmekten uzak duruyoruz."⁵⁹ Beyhakî, devamında aynı manaya gelen başka hadisler zikretse de⁶⁰ *es-Sünenü'l-kebir*'de rivayet ettiği birçok mürsel hadisin olması, çelişkili bir durumun ortaya çıktığını söylemeyi mümkün kılmaktadır. Ancak Beyhakî'nin mürsel hadis konusunda böyle bir yaklaşım sergilemesi, onları *es-Sünenü'l-kebir*'deki bâblarda asıl olarak değil de mütâba'ât ve şevâhid olarak zikretmiş olması muhtemeldir.

Bununla birlikte Beyhakî'nin kibâr-ı tâbî'n'den naklettiği mürsel hadisin kabul edilmesi için Şâfi'î'den naklen ileri sürdüğü şartlarının yansımalarını bazen *es-Sünenü'l-kebir*'de görmek mümkündür:⁶¹

1. *Mürsel hadise benzer müsned bir hadisin olması*: Beyhakî, 'Atâ' b. Ebû Rabâh'tan mürsel olarak şu hadisi nakletmektedir: "Namazda selam verme emri nazil olmadan önce Rasûlullah, teşehhüdü bitirdikten sonra yüzüyle cemaate doğru dönerdi."⁶² Aynı hadisin yine 'Atâ' b. Ebû Rabâh'tan bir başka tarikine de işaret eden Beyhakî, bunun mürsel olsa da namazı selamla bitirmek konusunda mevsûl olan müsned hadislere muvafık olduğunu belirtmektedir.⁶³

⁵⁷ Polat, *Mürsel Hadisler*, 116-117.

⁵⁸ Beyhakî, *Delâ'ilü'n-nübüvve*, 1/39-40.

⁵⁹ Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim en-Neysâbü'rî el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fu'âd 'Abdülbâkî (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1991), "el-Mukaddime", 1/13; Ebû 'Abdullah Muhammed b. Yezîd b. Mâce el-Kazvînî, *es-Sünen*, thk. Şu'ayb el-Arna'ût vd. (Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), "es-Sünne", 3 (No. 27); Ebû 'Abdurrahman Ahmed b. Şu'ayb b. 'Alî en-Nesâ'î, *Kitâbu's-Süneni'l-kübrâ*, thk. Hasen 'Abdülmun'im Şilbî (Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 2001), 5/373-374 (No. 5838); Beyhakî, *el-Medhal*, thk. 'Avvâme, 1/386 (No. 843).

⁶⁰ Bk. Beyhakî, *el-Medhal*, thk. 'Avvâme, 1/386-388 (No. 844-848).

⁶¹ Beyhakî, *el-Medhal*'de de bu şartların örneklerini zikretmektedir. Bk. Beyhakî, *el-Medhal*, thk. 'Avvâme, 1/377-385 (No. 818-842).

⁶² Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebir*, 4/60-61 (No. 3011).

⁶³ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebir*, 4/60-61. Bu konudaki başka örnekler için bk. Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebir*, 4/247, 5/468, 6/402-403, 10/432, 11/225, 21/67, 204.

2. *Mürsel bir hadisin bir başka tâbi'iden nakledilmesi*: Beyhakî, mürsel olarak farklı tâbi'ilerden katilin maktulün diyetine varis olamayacağını nakletmiştir.⁶⁴ Ona göre bu mürsel hadisler, birbirini sağlamlaştırmaktadır. Ayrıca Beyhakî, mürsel hadislerin manasına uygun olan mevsûl/müsned hadislerin de nakledildiğini ifade etmektedir.⁶⁵

3. *Mürsel hadise muvafık sahâbî görüşünün olması*: Beyhakî, Yûsuf b. Mâhek'ten (öl. 113/731) mürsel olarak Rasûlullah'ın şöyle buyurduğunu nakletmektedir: “Yetim malını ticarete kullanın ki, zekât onu bitirmesin.”⁶⁶ Beyhakî, bu konuda sahâbeden gelen hadislerle istidlal ederek naklettiği mürsel hadisi sağlamlaştırdığını söylemektedir.⁶⁷

4. *Birçok âlimin mürsel hadise uygun fetva vermesi*: el-Hasen el-Basrî'nin naklettiğine göre Rasûlullah, Kurban ve Ramazan Bayramı namazlarına güneş tam olarak doğduktan sonra çıkmıştır.⁶⁸ Beyhakî, hadis mürsel olsa da Müslümanların amelinin buna şahid olduğunu belirtmektedir.⁶⁹

Beyhakî'nin her bir tâbi'inin naklettiği mürsel hadise yaklaşımı aynı değildir. Çünkü o, Şâfi'î gibi⁷⁰ Sa'îd b. el-Müseyyeb'in (öl. 94/713) mürsel hadislerini kabul etmekte,⁷¹ bazı tâbi'ilerin mürsel hadislerini ise reddetmektedir. Zira bu konuda kimi zaman kendinden önceki âlimlerin görüşlerine yer verirken⁷² kendisinin de bazı değerlendirmeleri vardır. Meselâ, *es-Sünenü'l-kebîr*'de “Zührî'nin (öl. 124/742) mürsel hadislerinin bir değeri yoktur.”⁷³ ve “Ebü'l-Âliye'nin (öl. 90/709) mürsel hadisleri bir şey değildir, çünkü hadisleri kimden aldığına pek dikkat etmemektedir.”⁷⁴ şeklinde tenkitleri bulunmaktadır. Ayrıca bazı mürsel hadisleri naklettikten sonra şu tenkidi yöneltmektedir: “Bu, mürsel bir hadistir. Böyle bir hadis

⁶⁴ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebîr*, 12/452-453 (No. 12365-12368).

⁶⁵ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebîr*, 12/453. Bu minvaldeki diğer örnekler için bk. Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebîr*, 8/165, 14/148.

⁶⁶ Ebû 'Abdullah Muhammed b. İdrîs b. 'Abbâs eş-Şâfi'î, *Müsnedü'l-imâm Muhammed b. İdrîs eş-Şâfi'î* (Sencer b. 'Abdullah en-Nâsirî Tertibi), thk. Rif'at Fevzî 'Abdumuttalib (Beyrut: Dâru'l-Beşâ'iri'l-İslâmiyye, 2005), 1/571 (No. 426); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebîr*, 8/87 (No. 7413).

⁶⁷ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebîr*, 8/87.

⁶⁸ Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, 5/58 (No. 6837); a.mlf., *es-Sünenü'l-kebîr*, 6/546 (No. 6219).

⁶⁹ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebîr*, 6/546.

⁷⁰ Ebû 'Abdullah Muhammed b. İdrîs b. 'Abbâs eş-Şâfi'î, *el-Ümm*, thk. Rif'at Fevzî 'Abdumuttalib (Mansura-Beyrut: Dâru'l-Vefâ'-Dâru İbn Hazm, 2019), 4/390.

⁷¹ Beyhakî, *el-Medhal*'de onun mürsellerinin kabul edileceğini ifade etmektedir. Bk. Beyhakî, *el-Medhal*, thk. 'Avvâme, 1/381-383 (No. 831-838).

⁷² Şâfi'î için bk. Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebîr*, 11/133, 452-454. Ahmed b. Hanbel için bk. Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebîr*, 11/454. Ayrıca *el-Medhal*'de İbn Şihâb ez-Zührî, Ebû İshak es-Sebî'î (öl. 127/745), A'meş (öl. 148/765), İbrâhîm et-Teymî (öl. 92/710-11), Yahyâ b. Ebû Kesîr, Süfyân b. 'Uyeyne (öl. 198/814) ve Süfyân es-Sevrî'nin (öl. 161/778) naklettiği mürsel hadisler hakkında kendinden önceki âlimlerin tenkitlerini aktarmaktadır. Bk. Beyhakî, *el-Medhal*, thk. 'Avvâme, 1/396-399 (No. 868-878).

⁷³ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebîr*, 21/409.

⁷⁴ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebîr*, 1/419 (No. 687).

hüccet olamaz.”⁷⁵ Dolayısıyla Beyhakî'nin Sa'îd b. el-Müseyyeb ile diğer tâbî'lerin mürsel hadisleri arasında fark görmediğinin ileri sürülmesi hatalı bir tespittir.⁷⁶ Ancak bununla birlikte o, diğer kibâr-ı tâbî'în'den olan kimseler gibi Sa'îd b. el-Müseyyeb'in naklettiği mürsel hadislerin kabul edilmesi için *er-Risâle*'den naklettiği karinelerin bulunması gerektiğini ve Şâfiî'nin de böyle düşündüğünü ifade etmektedir.⁷⁷

Bütün bu bilgilerin neticesinde Beyhakî'nin *el-Medhal* ve *es-Sünenü'l-kebir*'de mürsel hadislerin kabul edilmesi noktasında bazı görüşleri olsa da eserinde yaklaşık 260 tâbî'îden 1.000'e yakın mürsel hadis yer almaktadır. Bu çerçevede 'Urve b. ez-Zübeyr'den (öl. 94/713) 68, Sa'îd b. el-Müseyyeb'ten 66, İbn Şihâb ez-Zührî'den 61, el-Hasen el-Basrî'den 51, Muhammed b. 'Alî el-Bâkır'dan (öl. 114/733) 36, 'Atâ' b. Ebû Rabâh'tan 34, 'İkrime b. 'Abdullah'tan (öl. 105/723) 30, Mücâhid b. Cebr'den (öl. 103/721) 29 ve Tâvus b. Keysân'dan (öl. 106/725) 26 olmak üzere pek çok tâbî'îden mürsel hadis nakletmektedir. Burada görüldüğü gibi Beyhakî, Zührî gibi bazı tâbî'lerin mürsel hadislerinin bir değeri olmadığını söylese de kendisinden pek çok hadis nakletmiştir. Dolayısıyla mürsel hadisler konusunda Beyhakî'nin usûl açısından ele aldığı görüşleri *es-Sünenü'l-kebir*'de tatbik etmediği ya da dikkate almadığı görülmektedir. Ancak kendisinin de dediği gibi bu hadislere ahkâm konusunda değil de diğer hususlarda yer verdiği söylenebilirse de *es-Sünenü'l-kebir*'in daha ziyade fıkıhla alakalı olması nedeniyle bu fikri tutarlı kabul etmek pek mümkün görünmemektedir. Fakat benzer bir yaklaşımı Beyhakî'nin kendisinden mürsel hadis konusundaki görüşlerini *el-Medhal*'de aynen aktardığı Şâfiî'nin eserlerinde de bulunduğunu ifade etmek gerekmektedir. Çünkü onun fıkıh kitabı olan *el-Ümm*'de naklettiği beş bin civarındaki hadisin 487 tanesinin mürsel olduğu tespit edilmiştir.⁷⁸

3. *es-Sünenü'l-Kebîr*'de Mevsûl-Mürsel İlişkisi

Hadis edebiyatında hadis usûlü, 'ilel kitapları ile birlikte Tirmizî'nin *Sünen*'i ve Nesâî'nin *es-Sünenü'l-kebir*'inde mevsûl ile mürsel konusuna yer verilmekte ve konuyla alakalı örnekler yer almaktadır.⁷⁹ Bu konuda öne çıkan hadis kitaplarından biri de şüphesiz Beyhakî'nin *es-Sünenü'l-kebir*'idir. Ancak mevsûl-mürsel ilişkisi açısından *es-Sünenü'l-kebir* pek dikkate alınmamıştır. Bunun muhtemel nedeni, Beyhakî'nin eserinin diğer hadis kitaplarına göre oldukça geç telif edilmesi veya başka sebepler olabilir. Burada “mürsel” ile tâbî'ûnun sahâbeyi atlayarak Hz. Peygamber'den naklettiği hadis ve “mevsûl” ile muttasıl olarak Hz. Peygamber'den

⁷⁵ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebir*, 13/216-217 (No. 13013), 13/234, 17/576 (No. 17752), 18/176.

⁷⁶ Bk. Mansur Koçinkağ, “İmâm Şâfiî'nin Mürsel Hadis Anlayışı”, *Journal of Intercultural and Religious Studies* 7 (2014), 69.

⁷⁷ Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn b. 'Alî el-Beyhakî, *Menâkıbu's-Şâfiî*, thk. es-Seyyid Ahmed Sakr (Kahire: Mektebetü Dâru't-Türâs, 1970), 2/32.

⁷⁸ Ramazan Doğanay, “Teori ile Pratik Arasında Mürsel Hadisle Amel: Şeybânî ile Şâfiî Özelinde”, *Hicri İkinci Asırda İslami İlimler-4*, ed. Hidayet Aydar vd. (Ankara: İksad Yayınevi, 2022), 11-15.

⁷⁹ Bu konuyla ilgili bk. Yılmaz, *Çağdaş Hadis Tartışmaları ve Muvatta'*, 187-212.

nakledilen hadis manasındaki kullanımları göz önünde bulundurulmuştur. Yani mürsel ıstılahı hakkındaki Beyhakî'nin kullandığı diğer manalar dikkate alınmamıştır.

Mürsel-mevsûl ilişkisi bağlamında Beyhakî'nin *es-Sünenü'l-kebîr*'i incelendiğinde pek çok misalin olduğu görülecektir. Nitekim böyle bir araştırmanın sonucunda 254 yerde mürsel-mevsûl ilişkisinin ele alındığı tespit edilmiştir. Ancak bunların her birinde Beyhakî'nin bir tercihi olmamış, yani bazılarında bir nevi tevakkuf etmiştir. Tevakkuftan kasıt, hadisin mürsel ya da mevsûl hâlinde birisini seçmemesidir. Bu şekilde olanların sayısının 103 tane olduğu söylenebilir. Beyhakî, hadisin mevsûl ya da mürsel hâlini tercih etmediği yerlerde birbirinden farklı yaklaşımları olduğu görülmüştür. Ancak Beyhakî'nin bir tercihinin olduğu yerler üzerinde durmanın daha faydalı olacağı düşünülerek bu hususlara örnek vermeden ana hatlarıyla şu şekilde zikretmenin yeterli olacağı kanaatine varılmıştır: Kimi zaman hadisin mevsûl hâlini naklettikten sonra mürsel tarikine işaret etmektedir. Bazen de mürseline işaret etmesinin akabinde genellikle senetli ya da kısmen senetsiz olarak nakletmektedir.⁸⁰ Kimi zaman da ifade edilen hususun tam tersi bir durum olduğu görülmektedir.⁸¹ Ayrıca Beyhakî, peş peşe olmak üzere aynı hadisin hem mürsel hem de mevsûl hâlini rivayet etmektedir.⁸² Buna karşılık hadisin mürsel ve mevsûl tariklerinin her ikisini tenkit ettiği ya da ta'dîl ettiğine nadiren de olsa

⁸⁰ Bk. Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebîr*, 1/59-60 (No. 70), 1/60-61 (No. 71), 2/20-21 (No. 808), 2/212 (No. 1132), 2/276-277 (No. 1244), 2/356 (No. 1394), 4/246-247 (No. 3353-3354), 4/287 (No. 3428), 5/38 (No. 4129), 5/85 (No. 4215-4216), 5/398-399 (No. 4806), 6/25 (No. 5254), 6/355 (No. 5888-5889), 6/374 (No. 5919), 6/624-625 (No. 6360-6361), 7/87-88 (No. 6492-6493), 7/102-103 (No. 6515), 7/305-307 (No. 6881-6882), 7/339 (No. 6939), 7/403 (No. 7063), 8/35-36 (No. 7338), 10/229-232 (No. 9854-9856), 10/432 (No. 10223), 10/565 (No. 10490), 11/523-524 (No. 11460), 12/260-261 (No. 12012), 14/25-26 (No. 13630), 14/231 (No. 13984), 14/510-511 (No. 14512-14514), 14/543 (No. 14580-14582), 15/147-148 (No. 14891-14892), 15/602 (No. 15684), 16/163-164 (No. 15982-15983), 16/594-595 (No. 16753), 17/319-320 (No. 17295-17297), 18/331 (No. 18252), 19/133-134 (No. 18852), 19/316-317 (No. 19170), 19/445-446 (No. 19425), 21/188 (No. 21136), 21/228-229 (No. 21216-21217), 21/250-251 (No. 21255-21256).

⁸¹ Bk. Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebîr*, 4/528-529 (No. 3882-3883), 6/365-367 (No. 5906-5908), 8/245-246 (No. 7711-7712), 8/457-458 (No. 8082), 10/375-376 (No. 10112), 11/247-248 (No. 10949-10950), 12/72-76 (No. 11673-11681), 12/329-330 (No. 12137-12139), 12/332 (No. 12142-12143), 13/152 (No. 12903), 13/308-309 (No. 13152-13153), 13/326-327 (No. 13181-13182), 13/396-398 (No. 13294-13296), 15/123-124 (No. 14852), 15/136 (No. 14873), 15/303 (No. 15179), 15/586 (No. 15652), 16/19-20 (No. 15728), 16/248-249 (No. 16138-16139), 16/302-303 (No. 16233-16235), 16/337-338 (No. 16297), 16/469-470 (No. 16548-16549), 17/112-113 (No. 16928), 17/325 (No. 17307), 19/464 (No. 19460), 20/394-395 (No. 20474), 21/149-150 (No. 21066).

⁸² Bk. Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebîr*, 4/430-431, 6/102-105 (No. 5405-5408), 6/519-520 (No. 6172-6173), 8/302-303 (No. 7800-7801), 10/42 (No. 9494-9495), 10/477-478 (No. 10313-10314), 10/564-565 (No. 10488-10489), 11/28-31 (No. 10539-10543), 12/386-387 (No. 12240-12242), 12/452-455 (No. 12365-12372), 15/7-8 (No. 14644-14645), 15/401 (No. 15351-15352), 16/331, 19/182-183 (No. 18921-18922), 19/409-410 (No. 19356-19357), 20/87-90 (No. 19904-19908), 20/117-118 (No. 19953-19956), 20/218-219 (No. 20142-20143).

rastlamak mümkündür.⁸³ Beyhakî'nin bir hadisin mevsûl ya da mürsel hâlini tercih etmemesine karşılık aynı rivayetin mevkûf hâlini sahih olarak kabul ettiği örnekler de bulunmaktadır.⁸⁴

Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebîr'*de mevsûl-mürsel ilişkisinin olduğu yerlerin bir kısmında herhangi bir tercihte bulunmasa da çoğunlukla hadisin mevsûl ya da mürsel olanını kabul etmektedir. Ancak böyle olanların çok az bir kısmında rivayetin mevsûl/muttasıl tarikini seçmekte ve doğrudan ya da çeşitli karinelere dayanarak daha ziyade mürsel olanını tercih etmektedir. Elbette ki bu yaklaşım, sadece Beyhakî'ye özel bir durum değildir. Çünkü 'ilel kitaplarında mevsûl ve mürsel olarak nakledilen rivayetlerin büyük çoğunluğu mürsel olarak kabul edilmektedir.⁸⁵ Ayrıca hadis âlimlerinin çoğunluğunun mürsel hadisi mevsûl hadise tercih ettiği de ifade edilmektedir.⁸⁶

*es-Sünenü'l-kebîr'*de mevsûl-mürsel ilişkisinin bulunduğu 254 yerin 103'ünde herhangi bir tercih yapmamasına karşılık 151'inde ya mürseli ya da mevsûlü seçmektedir. Burada ilk önce mürseli ve sonra mevsûlü tercih ettiği hadislerden bir kısmını zikrederek Beyhakî'nin bu konudaki yaklaşımı örneklerle ortaya konulacaktır:

3.1. Hadisin Mürsel Tarikini Tercih Etmesi

Yukarıda da ifade edildiği gibi bir hadisin *es-Sünenü'l-kebîr'*de hem mürsel hem de mevsûl olarak nakledilmesi hâlinde Beyhakî'nin tercihi genellikle mürselden yana olmuştur. Böyle olan durumların bir kısmında açık bir şekilde yani mürseli sahih, daha sahih, mahfûz, ma'rûf, meşhûr gibi lafızlarla kabul ettiğini göstermektedir. Diğerlerinde ise bazı delillere dayanarak yani dolaylı olarak mürsel tariki tercih ettiği söylenebilir. Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebîr'*de 151 durumdan 131'inde hadisin mürsel tarikini mevsûl olana tercih etmektedir. 131 durumun 73 tanesinde ise açık bir şekilde mürseli kabul etmektedir. Bu örneklerin her birisi incelenmiş olmakla birlikte burada birkaç tanesine yer verilecektir:⁸⁷

⁸³ Bk. Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebîr*, 11/20-21 (No. 10523-10525), 12/426-428 (No. 12315-12317), 12/531-533 (No. 12524-12527), 15/607 (No. 15694-15695), 16/274-276 (No. 16180-16184), 17/576-577 (No. 17752), 18/182-183 (No. 18027-18028). Genelde durum böyle olsa da rehinin telef olması hâlinde borç düşmesi ile ilgili hadiste Beyhakî, bir tercih yapmakta ve zayıflık olsa da mürsel olan hadisin bu konuda asıl olduğunu ifade etmektedir. Bk. Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebîr*, 11/450-452 (No. 11334-11336).

⁸⁴ Bk. Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebîr*, 1/291-292 (No. 460-461), 3/317-318 (No. 2262-2263), 11/323-324 (No. 11085-11086), 12/439-441 (No. 12341-12344), 14/342-343 (No. 14197-14198), 15/204-205 (No. 14998), 18/177-178 (No. 18021), 21/432-433 (No. 21596-21598), 21/467-470 (No. 21680-21683).

⁸⁵ Yılmaz, *Çağdaş Hadis Tartışmaları ve Muvatta'*, 228.

⁸⁶ Nüreddin 'İtr, *Menhecü'n-nakd fî 'ulûmi'l-hadîs* (Dımaşk-Beyrut: Dâru'l-Fikr-Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsır, 2009), 424.

⁸⁷ Zikredilen örnekler dışındaki Beyhakî'nin mürseli tercih ettiği yerler için bk. Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebîr*, 1/162 (No. 242), 1/413-414 (No. 678), 2/217-219 (No. 1141), 3/562-564 (No. 2692-2694), 3/594 (No. 2762), 4/37-38 (No. 2963-2966), 4/285-286 (No. 3424-3425), 4/372-373 (No. 3582-3585), 4/478 (No. 3794), 4/492-494 (No.

Birinci örnek: “İki çeşit fecir vardır: Birincisi, kurt kuyruğu gibi (dikey) olan fecir, namazı helal kılmaz ve yeme-içmeyi de haram kılmaz. İkincisi, ufukta yatay bir şekilde yayılan fecir, namazı helal ve yeme-içmeyi de haram kılar.”⁸⁸ hadisini Muhammed b. ‘Abdurrahman b. Sevbân→Câbir b. ‘Abdullah’tan nakleden Beyhakî, devamında bunun mevsûl olduğunu ifade etmekte, daha sonra ise mürsel olarak da rivayet edildiğini ve mürsel hâlinin daha sahih olduğunu söylemektedir. Akabinde hadisi sahâbî râvîsi Câbir b. ‘Abdullah (öl. 78/697) olmadan Muhammed b. ‘Abdurrahman b. Sevbân’dan (öl. ?) aktarmaktadır.⁸⁹

İkinci örnek: “İmamın arkasında asla kıraat yapılmaması görüşünde olan kimseler” adlı bâb başlığında Beyhakî, ilk olarak Câbir b. ‘Abdullah’tan şu hadisi nakletmektedir: Rasûlullah, namaz kıldırırken cemaatten birisi de içinden Kur’ân okuyordu. Hz. Peygamber’in ashâbından bir adam, onun Kur’ân okumasını engel olmaya başladı. Namaz bitince kıraat yapan adam, diğerine “Rasûlullah’ın arkasında kıraat yapmama engel mi oluyorsun?” diyerek tartışmaya başladılar. Bu durum, Hz. Peygamber’e arz edilince şöyle buyurmuştur: “Bir kimse, imamın arkasında namaz kılıyorsa imamın kıraati kendi kıraati olur.”⁹⁰ Beyhakî, hadisin devamında bu hadisi bir grubun Ebû Hanîfe’den (öl. 150/767) mevsûl olarak rivayet ettiğini, ancak ‘Abdullah b. el-Mübârek’in (öl. 181/797) Câbir b. ‘Abdullah olmadan mürsel şeklinde naklettiğini ve bunun mahfûz olduğunu ifade ederek hadisi ‘Abdullah b. Şeddâd b. el-Hâd’dan (öl. 82/701) aktarmaktadır. Mürsel olan hadisin akabinde ise hadisin yine

3827), 5/36 (No. 4125), 5/326-327 (No. 4672-4674), 6/170-171 (No. 5535-5539), 7/188-189 (No. 6667), 7/308-310 (No. 6885-6889), 7/422-423 (No. 7102-7103), 8/101-102 (No. 7440-7441), 8/214-215 (No. 7646-7647), 8/594-595 (No. 8324-8325), 9/23-24 (No. 8370), 9/215-217 (No. 8711-8713), 9/236-237 (No. 8753), 9/373-374 (No. 8986-8988), 9/521-522 (No. 9281-9282), 10/387-388 (No. 10136-10137), 11/6-7 (No. 10495-10496), 11/85-86 (No. 10631-10632), 11/104 (No. 10665-10666), 11/181-183 (No. 10826-10828), 11/448-450 (No. 11329-11333), 11/473-474 (No. 11372-11373), 12/191-192 (No. 11879-11880), 11/234-235 (No. 11967-11968), 12/391-392 (No. 12250), 13/48-49 (No. 12737-12738), 13/215-217 (No. 13011-13014), 13/544-546 (No. 13524-13527), 14/72 (No. 13711-13712), 14/125-126 (No. 13801), 14/125-126 (No. 13803), 14/135-137 (No. 13822-13825), 14/321-325 (No. 14158-14164), 14/414-416 (No. 14328-14330), 15/180-186 (No. 14952-14964), 15/240 (No. 15058), 15/261-262 (No. 15096-15097), 15/412-413 (No. 15372), 16/284-285 (No. 16198-16200), 17/143-144 (No. 16984-16985), 17/209-210 (No. 17090), 17/334-335 (No. 17325-17327), 17/518-519 (No. 17647-17648), 17/524-525 (No. 17658-17659), 19/510-513 (No. 19562-19567), 19/551-552 (No. 19645), 20/24-25 (No. 19790-19791), 20/36-37 (No. 19812-19813), 20/41-42 (No. 19820-19822), 20/83-84 (No. 19898-19899), 20/264-265 (No. 20226-20227), 20/272-273 (No. 20241-20242), 20/370 (No. 20425-20426), 21/62-64 (No. 20894-20898), 21/198 (No. 21153), 21/258-260 (No. 21269-21270), 21/424-427 (No. 21576-21579).

⁸⁸ el-Hâkim en-Neysâbûrî, *el-Müstedrek*, 1/304 (No. 688); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebîr*, 3/62 (No. 1787).

⁸⁹ Ebü'l-Hasen ‘Alî b. ‘Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekutnî*, thk. Şu‘ayb el-Arna‘ût vd. (Beyrut: Mü’essesetü’r-Risâle, 2004), 1/505 (No. 1053); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebîr*, 3/63 (No. 1788).

⁹⁰ Beyhakî, *Ma‘rifetü’s-sünen ve’l-âsâr*, 3/79 (No. 3761); a.mlf., *es-Sünenü'l-kebîr*, 4/20 (No. 2935).

mürsel olarak başka tariklerine işaret etmektedir: Hadisi 'Alî b. el-Hasen b. Şakîk de (öl. 225/839) İbnü'l-Mübârek'ten aynı şekilde rivayet etmiştir. Yine 'Alî b. el-Hasen dışındaki birisi, Süfyân b. Sa'îd es-Sevrî ve Şu'be b. el-Haccâc'tan (öl. 160/776) böyle nakletmiştir. Yine Mansûr b. el-Mu'temir (öl. 132/750), Süfyân b. 'Uyeyne, İsrâ'îl b. Yûnus (öl. 160/777), Ebû 'Avâne (el-Vaddâh b. 'Abdullah) (öl. 176/792), Ebü'l-Ahves (Sellâm b. Selîm) (öl. 179/795), Cerîr b. 'Abdulhamîd (öl. 188/804) ve sika sağlam (es-sikât el-esbât) olan diğer kimseler, aynı şekilde rivayet etmiştir. Ancak el-Hasen b. 'Umâre (öl. 153/770), Mûsâ b. Ebû 'Â'îşe'den (öl. ?) mevsûl olarak nakletmiştir ki, el-Hasen b. 'Umâre ise metrûk bir kimsedir."⁹¹

Üçüncü örnek, İbnü's-Sebbâk'ın (öl. 81/700) Hz. Peygamber'den naklettiğine göre O'nun Cuma günü insanlara hutbe verirken buyurduğu şu hadistir: *"Ey Müslümanlar! Bugün, Allah'ın Müslümanlara bayram kıldığı bir gündür. Bu yüzden böyle bir günde yıkanın. Kokusu olanın bunu sürünmesinde bir sakınca yoktur. Dişlerinizi de misvaklayın."*⁹² Beyhakî, bu hadisin doğrusunun mürsel olarak rivayet edilmesi olduğunu ifade etmekte ve mevsûl olarak da nakledildiğini, ancak vasl edilmesinin sahih olmadığını söyleyip devamında Ebû Hureyre'den (öl. 58/678) hadisi aktarmaktadır.⁹³

Dördüncü örnek, şuf'a konusuyla ilgili Ebû Hamza es-Sükkerî→'Abdül'azîz b. Rufey'→İbn Ebû Müleyke→İbn 'Abbâs'tan nakledilen Hz. Peygamber'in buyurduğu şu hadistir: *"Ortak, şuf'a hakkına sahiptir. Her türlü şeyde de şuf'a hakkı vardır."*⁹⁴ Beyhakî, devamında hadisin başka bir mevsûl tarikine de yer verdikten sonra Dârekutnî'den (öl. 385/995) şunları aktarmaktadır: *"Şu'be b. el-Haccâc, İsrâ'îl b. Yûnus, 'Amr b. Ebû Kays (öl. ?) ve Ebû Bekir b. 'Ayyâş (öl. 193/809), Ebû Hamza'ya (öl. 167/783) muhalefet ederek hadisi mürsel olarak 'Abdül'azîz b. Rufey'→İbn Ebû Müleyke'den rivayet etmiştir. Doğrusu da hadisin mürsel olarak nakledilmesidir. Ebû Hamza, hadisin senesinde hata yapmıştır."*⁹⁵

⁹¹ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebîr*, 4/20-21 (No. 2936). el-Hasen b. 'Umâre'ye sadece Beyhakî değil, aynı zamanda önde gelen birçok muhaddis de metrûk demektedir. Bk. Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn 'Abdurrahman b. 'Alî b. Muhammed İbnü'l-Cevzî el-Bağdâdî, *Kitâbu'd-Du'afâ' ve'l-metrûkîn*, thk. Ebü'l-Fidâ' 'Abdullah el-Kâdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986), 1/207.

⁹² Ebû 'Abdullah Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebû 'Âmir el-Asbahî el-Yemenî, *el-Muvatta'*, thk. Muhammed Fu'âd 'Abdulbâkî (Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Türâsî'l-'Arabîyye, 1995), "et-Tahâret", 113; Şâfi'î, *el-Müsned*, 1/392 (No. 275); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebîr*, 6/432 (No. 6026).

⁹³ Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsat*, thk. Târik b. 'Avdullah b. Muhammed-'Abdülmuhsin b. İbrâhîm el-Hüseynî (Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1995), 3/372 (No. 3433); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebîr*, 6/432-433 (No. 6027).

⁹⁴ Ebû 'Îsâ Muhammed b. 'Îsâ b. Sevre et-Tirmizî, *el-Câmi'u's-sahîh (Sünenü't-Tirmizî)*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2010), "el-Ahkâm", 34 (No. 13719; Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 6/94 (No. 6259); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebîr*, 12/89 (No. 11708).

⁹⁵ Dârekutnî, *es-Sünen*, 5/398 (No. 4525); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebîr*, 12/89-90 (No. 11710).

Beşinci örnek ise bekar olan bir kızın evlendirilmesi hakkındaki hadistir. İbn ‘Abbâs’tan (öl. 68/687-88) naklen onun anlattığına göre bekar olan birinin Hz. Peygamber’e gelip istemediği hâlde babasının kendisini evlendirdiğini haber vermiş ve Hz. Peygamber de onu evli kalıp kalmama noktasında muhayyer bırakmıştır.⁹⁶ Beyhakî, devamında Cerîr b. Hâzım’ın (öl. 170/786) Eyyûb es-Sahtiyânî’den (öl. 131/749) nakletmesinde hata ettiği bir hadis ve mahfûz olanın Eyyûb es-Sahtiyânî→‘İkrime→Hz. Peygamber tarikiyle mürsel olarak nakledilmesi olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca Ebû Dâvud’un da hadisi İbn ‘Abbâs’ı zikretmeden böyle rivayet ettiğini ve sonunda “Hadis bu şekilde nakledilmiştir ve mürsel ma’rûftur.” dediğini aktarmaktadır.⁹⁷ Beyhakî, daha sonrasında hadisin mevsûl olan diğer tariklerine de yer vermekte ancak doğru/sahih olanın mürsel olarak nakledilmesi gerektiğini her defasında zikretmektedir.⁹⁸

Beyhakî’nin hadisin mürsel hâlini mevsûle tercih etmesine dair vereceğimiz son örnek, Muhammed b. Cübeyr b. Mut’im’in (öl. 100/718) babası Cübeyr b. Mut’im’den (öl. 59/678-79) naklettiği şu hadistir: Hz. Peygamber, ashâbına âmâ bir kimse hakkında şöyle buyurmuştur: “*Haydi Benî Vâkıfa gidip orayı gören adamı ziyaret edelim.*”⁹⁹ Beyhakî, akabinde hadisin mevsûl olarak böyle rivayet edildiğini söylemekte, ancak sahih olanın Süfyân b. ‘Uyeyne→‘Amr b. Dînâr→Muhammed b. Cübeyr b. Mut’im→Hz. Peygamber şeklinde mürsel olarak nakledilmesi görüşündedir.¹⁰⁰

Beyhakî, bu misallerde açık bir şekilde bir hadisin mürsel hâlini mevsûle tercih etmektedir. Ancak bir kısmında mevsûl olana karşılık hadisin mürsel tarikini sahih olarak kabul ettiğini gösteren net bir ifadesi olmasa da bazı karinelere dayanarak mürsel hâlini tercih ettiğini gösteren hadisler de bulunmaktadır. *es-Sünenü’l-kebîr*’de dolaylı olarak bir hadisin mürsel tarikini mevsûle tercih ettiği hususların sayısı 58 olup bazı örnekler şöyledir:

1. *Hadisi çoğunluğun mürsel olarak nakletmesi nedeniyle tercih etmek*: Beyhakî, *el-Medhal*’de konuyla ilgili şöyle bir değerlendirme yapmaktadır: “Doğru sözlü bir râvî, bir konuda merfû’ ve mevsûl bir hadis rivayet eder. Pek çok sika râvî veya daha sağlam ve daha hafız olan kimseler de ya munkatı’ ya mevkûf ya öncekinin naklettiği hadisin manasına muhalif ya da bir kısmı merfû’ ve bir kısmı mevkûf olan bir hadis

⁹⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/275 (No. 2469); İbn Mâce, “en-Nikâh”, 12 (No. 1785); Ebû Dâvud “en-Nikâh”, 24 (No. 2096); Beyhakî, *es-Sünenü’l-kebîr*, 14/116-117 (No. 13786).

⁹⁷ Ebû Dâvud “en-Nikâh”, 24 (No. 2097).

⁹⁸ Beyhakî, *es-Sünenü’l-kebîr*, 14/117-119 (No. 13787-13788).

⁹⁹ Ebû Bekir Ahmed b. ‘Amr b. ‘Abdülhâlik el-Bezzâr el-Basrî, *el-Bahru’z-zehhâr el-ma’rûf bi-Müsnedi’l-Bezzâr*, thk. Mahfûzurrahmân Zeynullah vd. (Beirut-Medine: Mü’essesetü’l-‘Ulûmi’l-Kur’ân-Mektebetü’l-‘Ulûm ve’l-Hikem, 1988-2009), 8/349 (No. 3425); Ebû’l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu’cemu’l-kebîr*, thk. Hamdî ‘Abdülmeccid es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1983), 2/124 (No. 1533-1534); Beyhakî, *es-Sünenü’l-kebîr*, 21/60 (No. 20890).

¹⁰⁰ Beyhakî, *es-Sünenü’l-kebîr*, 21/60.

nakleder. Böyle bir durumda hüküm, daha çok ve daha sağlam olana göredir. Bunlardan uzak olan rivayet ise vehme hamledilir.”¹⁰¹ Dolayısıyla bir hadisin mürsel ya da mevsûl tarikinden hangisini daha çok kimse naklederse Beyhakî'nin onu tercih ettiği söylenebilir. Bu hususa misal olarak şu hadis verilebilir: ‘Âsım el-Ahvel’in (öl. 142/759) Ebû ‘Osmân en-Nehdî’den (öl. 100/718-19) naklettiğine göre Rasûlullah, Bilâl’e “*Benden önce âmin deme.*” buyurmuştur.¹⁰² Beyhaki, aynı şekilde ‘Abdolvâhid b. Ziyâd’ın (öl. 187/802) hadisi ‘Âsım el-Ahvel’den mürsel olarak rivayet ettiğini, ancak zayıf bir senetle ‘Âsım el-Ahvel→Ebû ‘Osmân en-Nehdî→Selmân el-Fârisi senediyle (mevsûl) zikretmekte ve bu tariki “bir şey değil/لَيْسَ بِشَيْءٍ” diye tenkit edip sika olan grubun/cemaatin ‘Âsım el-Ahvel’den Selmân el-Fârisî (öl. 36/656) olmadan mürsel olarak rivayet ettiğini belirtmektedir.¹⁰³

2. *Râvîsi sika veya senedi sağlam olması nedeniyle hadisin mürsel hâlini tercih etmek:* Beyhakî'nin az da olsa bazen hadisin mürsel tarikini nakleden râvîyi sika ya da senedini sahih kabul ederek mevsûle tercih ettiği söylenebilir. Meselâ, Ümmü Seleme'nin (öl. 62/681) naklettiğine göre Rasûlullah, kıllarını almak için hamam otunu kullanmış ve avret yerine onu kendi eliyle sürmüştür.¹⁰⁴ Beyhakî, Kâmil Ebû'l-‘Âlâ'nın (öl. ?) bu hadisi müsned/mevsûl olarak rivayet ettiğini, ancak ondan daha sika olan birisinin ise mürsel olarak naklettiğini söylemekte ve Hâbîb b. Ebû Sâbit'ten (öl. 122/739) mürsel bir şekilde aktarmaktadır.¹⁰⁵ Bir başka misal ise Ebû Üzeyne es-Sadeff'nin (öl. ?) rivayet ettiğine göre Rasûlullah şöyle buyurmuştur: “*En hayırlı kadınlarınız, Allah'a karşı takvalı olduktan sonra sevecen, doğurgan, uyumlu ve paylaşımcı olanlarınızdır...*”¹⁰⁶ Beyhakî, mevsûl olarak bu şekilde hadise yer verdikten sonra sahih bir senetle Süleymân b. Yesâr'ın (öl. 107/725) Hz. Peygamber'den mürsel olarak rivayet ettiğini ifade etmektedir.¹⁰⁷ Beyhakî'nin her ne kadar hadisin mevsûl olanı hakkında bir tenkidi olmasa da mürsel olanı ta'dîl etmesi ve onun hadisin mevsûl hâline karşılık çoğunlukla mürsel olanı tercih etmesi nedeniyle bu hadiste de görüşünün mürselden yana olduğu söylenebilir.

¹⁰¹ Beyhakî, *el-Medhal*, thk. 'Avvâme, 1/267 (No. 576).

¹⁰² Ebû Bekir 'Abdurrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Musannef* -Ma'mer b. Râşid'in *el-Câmi'* ile birlikte-, thk. Habîburrahman el-A'zamî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1983), 2/96 (No. 2636); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 39/315 (No. 23883); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebir*, 3/356 (No. 2332).

¹⁰³ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebir*, 3/356. Beyhakî'nin mürsel hâlini bu nedenden dolayı tercih ettiği diğer hadisler için bk. Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebir*, 1/161 (No. 240), 2/58 (No. 1782), 2/379 (No. 1440), 3/298-299 (No. 2224), 4/173 (No. 3220), 6/172-173 (No. 5541), 6/372 (No. 5916), 8/189 (No. 7599), 8/441-443 (No. 8053-8037), 10/196 (No. 9788), 15/163-164 (No. 14921-14922), 19/461 (No. 19454-19455), 20/507 (No. 20683).

¹⁰⁴ Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd et-Tayâlisî, *Müsnedü Ebû Dâvud et-Tayâlisî*, thk. Muhammed b. 'Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hicr, 1999), 3/183 (No. 1715); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebir*, 1/434 (No. 709).

¹⁰⁵ 'Abdurrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, 1/292 (No. 1127); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebir*, 1/434 (No. 710).

¹⁰⁶ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebir*, 14/11-12 (No. 13607).

¹⁰⁷ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebir*, 14/12.

3. *Hadisin mevsûl hâlinin zayıf olması, sahih veya mahfûz olmaması gibi sebeplerden dolayı mürsel hâlini tercih etmek:* Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebîr*'de sık sık hadisin mürsel tarikini zikredip sıhhati hakkında herhangi bir şey dememekte, ancak buna karşılık mevsûl olanını tenkit etmekte ve böylece dolaylı olarak mürsel hâlini tercih etmektedir. Meselâ, İbn Ebû Hasme'nin (öl. ?) naklettiğine göre Rasûlullah şöyle buyurmuştur: “*Kureyşlilere dini öğretmeyin, siz onlardan öğrenin. Kureyşlilerin önüne geçmeyin, ama onlardan da geri durmayın. Kureyşli bir kimse, isabetli görüş bakımından diğer kimselerden iki kişi gücündedir.*”¹⁰⁸ Beyhakî, hadisin mürsel olduğunu ancak mevsûl olarak da rivayet edildiğini, fakat bunun sağlam olmadığını ifade etmektedir.¹⁰⁹ Bir başka örnek ise şudur: Sa'îd b. el-Müseyyeb'in naklettiğine göre Rasûlullah şöyle buyurmuştur: “*(Sabah namazında) ezandan sonra iki rekât nafile namaz vardır.*”¹¹⁰ Beyhakî, devamında bu hadisin Ebû Hureyre'nin zikredilmesiyle mevsûl olarak rivayet edildiğini, ancak vasl edilmesinin sahih olmadığını belirtmektedir.¹¹¹

4. *Hadisin mevsûl tarikinin râvîsi ya da senedi zayıf olduğu için mürsel hâlini tercih etmek:* Bu başlık ile yukarıdaki başlık arasında bir benzerlik olsa da öncekinde hadisin kendisi hakkında sebebini açıklamadan hüküm verirken burada senedini ya da râvîsini tenkit etmektedir. Beyhakî, bir hadisin mürsel ve mevsûl olarak nakledilmesi hâlinde mürsel hadisin senedi ya da râvîsi hakkında herhangi bir şey dememesine karşılık mevsûl olan tarik için bu tarz tenkitleri bulunmaktadır. Meselâ, Ebû Hureyre'den nakledildiğine göre Rasûlullah şöyle buyurmuştur: “*Bir kimse, Müslüman olurken sahip olduğu mallar yine kendisinin olur.*”¹¹² Beyhakî, hadisin senedinde yer alan Yâsîn b. Mu'âz ez-Zeyyât'ın (öl. ?) zayıf olduğunu ifade etmekte¹¹³

¹⁰⁸ Ebû 'Urve Ma'mer b. Râşid el-Basrî es-San'ânî, *el-Câmi'* -'Abdurrezzâk b. Hemmâm'ın *el-Musannef*'inin 10. ve 11. cildi-, thk. Habîburrahman el-A'zamî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1983), 11/54 (No. 19893); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebîr*, 6/81 (No. 5362).

¹⁰⁹ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebîr*, 6/81. Beyhakî'nin bu şekilde hadisin mürsel tarikini tercih ettiği yerler için bk. Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebîr*, 1/253-254 (No. 394), 3/81, 3/209-210 (No. 2054-2055), 5/127 (No. 4299), 5/142-144 (No. 4329-4332), 5/244-245 (No. 4516-4517), 6/81 (No. 5362), 6/331-332, 7/222-223 (No. 6730-6731), 9/327-329 (No. 8908-8912), 10/71-72 (No. 9547), 12/247 (No. 11992), 12/525-526 (No. 12513), 13/59-60 (No. 12764-12767), 13/78 (No. 12797), 14/499-500 (No. 14492-14494), 15/208-209 (No. 15004-15005), 16/85-86 (No. 15847-15848), 16/180-181 (No. 16016), 17/320-321 (No. 17298-17299), 18/469-470 (No. 18469), 18/511-512 (No. 18524), 19/599-600 (No. 19732-19733), 21/131-132 (No. 21027), 21/205 (No. 21170), 21/368-372 (No. 21461-21466).

¹¹⁰ 'Abdurrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, 3/53 (No. 4756); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebîr*, 5/237 (No. 4504).

¹¹¹ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebîr*, 5/237.

¹¹² Ebû Ya'lâ Ahmed b. 'Alî b. el-Müsennâ et-Temîmî el-Mevsilî, *Müsnedü Ebû Ya'lâ el-Mevsilî*, thk. Hüseyin Selîm Esed (Dimaşk: Dâru's-Sekâfeti'l-'Arabîyye, 1992), 10/226-227 (No. 5847); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebîr*, 18/366-367 (No. 18306).

¹¹³ Birçok âlim de Yâsîn b. Mu'âz'ı tenkit etmektedir. Bk. Ebû Ahmed 'Abdullah b. 'Adiyy b. 'Abdullah el-Cürcânî, *el-Kâmil fî du'afâ'i'r-ricâl*, thk. Mâzin es-Sersâvî (Beyrut: Mektebetü'r-Rüşd, 2012), 10/493-497; Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. 'Alî b. Muhammed İbn Hacer el-'Askalânî, *Lisânu'l-mîzân*, thk. 'Abdülfettâh Ebû Gudde (Beyrut: Dâru'l-Beşâ'iri'l-İslâmiyye, 2002), 8/411-413.

ve İbn Ebû Müleyke (öl. 117/735) ile 'Urve b. ez-Zübeyr'den mürsel olarak nakledildiğini belirtmektedir.¹¹⁴ Beyhakî'nin mevsûl olan tarikin senedini tenkit edip mürsel olanı hakkında herhangi bir şey demediği hususa misal ise şudur: el-Hasen el-Basrî'nin naklettiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “*Kim Kur'ân'dan bir sûre üzerine yemin ederse o sûrenin her bir âyeti için de yalan yere yemin etmiş olur. Dileyen kimse yeminini tutar, iyilik etmiş olur. Dileyen kimse de yeminini tutmaz, günahkâr olur.*”¹¹⁵ Beyhakî, hadisin Mücâhid b. Cebr'den gelen bir başka mürsel tarikine işaret ettikten sonra Sâbit b. ed-Dahhâk'tan (öl. 45/665) merfû' mevsûl olarak da rivayet edildiğini, ancak senedinin zayıf olduğunu ifade etmektedir.¹¹⁶

Zikredilen bu örneklerle göre Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebîr*'de hadisin mevsûl hâlini tenkit ederek ya da mürsel olanı ta'dîl ederek sanki dolaylı olarak tercihini belirtmektedir. Bununla birlikte bazen kendisi de açık bir şekilde böyle bir yaklaşım sergilemektedir. Meselâ, 'Atâ' b. Yesâr'ın (öl. 103/721) mürsel olarak Hz. Peygamber'den namazda kıldığı rekât sayısında şüpheye düşen kimse hakkındaki hadisi naklettikten sonra Hişâm b. Sa'd'ın (öl. 160/776) Ebû Sa'îd el-Hudrî'yi (öl. 74/693-94) zikrederek (mevsûl olarak) rivayet ettiğini, ancak Bahr b. Nasr el-Havlânî (öl. 267/880) ve başkalarının İbn Vehb'ten (öl. 197/813) mürsel tariki naklettiğini ifade etmekte, akabinde hadisin mevsûl olan hâlini aktarıp Müslim'in *es-Sahîh*'inde¹¹⁷ yer verdiğine işaret etmektedir. Bütün bunlardan sonra Beyhakî, bir tercih yaparak Bahr b. Nasr'ın naklettiği (mürsel) rivayetin “sanki daha sahih/صَحِّحًا” olduğunu belirtmektedir.¹¹⁸

3.2. Hadisin Mevsûl Tarikini Tercih Etmesi

Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebîr*'de 254 yerde bir hadisin hem mürsel hem de mevsûl tarikine yer vermiştir. Bunlardan 103'ünde herhangi bir tercihi olmamasına karşılık 131'inde doğrudan ya da dolaylı olarak hadisin mürsel hâlini seçmiştir. Geriye kalan 20 yerde ise yine mürselde olduğu gibi 10 tanesinde net bir şekilde hadisin mevsûl tarikini sahih kabul etmekte ve kalan 10'unda ise bazı karinelere dayanarak mevsulü tercih ettiği görülmektedir. Bu başlıkta her iki duruma birer tane örnek verilip diğerlerinin yerlerine işaret edilecektir:

¹¹⁴ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebîr*, 18/367. Beyhakî'nin mevsûl tarikin râvîsini tenkit edip mürseli dolaylı olarak tercih ettiği diğer hadisler için bk. Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebîr*, 3/124-125 (No. 1896-1897), 4/49-50, 8/87-88 (No. 7413-7414), 8/108-109 (No. 7449), 9/273 (No. 8821), 16/153-154 (No. 15963-15966), 19/37-39 (No. 18705-18706), 21/528-529 (No. 21812-21813).

¹¹⁵ 'Abdurrezzâk b. Hemâm, *el-Musannef*, 8/473 (No. 15949); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebîr*, 20/103 (No. 19926-19927).

¹¹⁶ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebîr*, 20/103. Beyhakî'nin bu şekildeki diğer tercihleri için bk. Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebîr*, 1/116 (No. 163-164), 7/268 (No. 6807), 7/270 (No. 6811), 8/147-148 (No. 7520-7521).

¹¹⁷ Müslim, “el-Mesâcid ve mevâdi'ü's-salât”, 88.

¹¹⁸ Mâlik b. Enes, “es-Salât,” 62; Ebû Dâvud, “es-Salât”, 196 (No. 1026); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebîr*, 4/512-513 (No. 3858-3859).

Beyhakî'nin doğrudan hadisin mevsûl hâlini tercih etmesi: *es-Sünenü'l-kebîr*'de Cuma günü gusûl almakla ilgili nakledilen hadis, bu hususa örnek olarak verilebilir: İbn 'Ömer'in (öl. 73/693) anlattığına göre Hz. 'Ömer, Cuma günü insanlara hutbe verirken Rasûlullah'ın ashâbından ve ilk muhacirlerden olan bir adam geldi. Hz. 'Ömer, ona "Vaktin farkında mısın?" diye sorunca adam şöyle cevap verdi: "Bugün çok meşguldüm. Ezanı işittiğimde evime gelip abdest almaktan daha fazlasını yapamadım." Bunun üzerine Hz. 'Ömer ise şu şekilde karşılık verdi: "Abdest alman zaten gereklidir. Ama biliyorsun ki, Rasûlullah, gusûl almayı da emretmişti." Beyhakî, hadisi Buhârî'nin *es-Sahih*'inde¹¹⁹ naklettiğine işaret etmekte ve Mâlik b. Enes'in *Muvatta*'da¹²⁰ senedinde 'Abdullah b. 'Ömer'i zikretmediği mürsel bir hadis olarak rivayet ettiğini belirtmekte, ayrıca *Muvatta*' dışında mevsûl olarak rivayet ettiğini ve mevsûl hâlinin sahih olduğunu ifade etmektedir.¹²¹

Beyhakî'nin dolaylı olarak hadisin mevsûl hâlini tercih etmesi: *es-Sünenü'l-kebîr*'de "hacda istisna" adlı bâb başlığında Hişâm b. 'Urve'nin babası ('Urve b. ez-Zübeyr)'den naklettiği hadis, bu hususa örnek olarak zikredilebilir: Hz. Peygamber, Dubâ'a bnt. ez-Zübeyr'le karşılaşınca ona "Hac yapmak istemiyor musun?" diye sorunca Dubâ'a da "Ben hastayım." cevabını vermiş ve bunun üzerine Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Hacca git ve 'Beni haccı eda etmekten engelleyeceğin yer ihramdan çıkacağı yer olsun.' diye şart koş."¹²² Beyhakî, devamında bu hadisin başka versiyonlarla Hz. Peygamber'den sabit olarak geldiğini ve Süfyân b. 'Uyeyne'nin Hişâm b. 'Urve'den mevsûl olarak ('Urve b. Zübeyr→'Â'îşe) nakledildiğini işaret edip aktarmakta, sonrasında ise 'Abdulcebbâr b. el-'Alâ'nın (öl. 248/862) Süfyân b. 'Uyeyne'den naklen hadisi vasl ettiğini ve sika biri olduğunu,¹²³ başka birisinin ise mürsel şeklinde rivayet ettiğini, ayrıca Hammâd b. Üsâme (öl. 201/816) ile Ma'mer b. Râşid'in de hadisi mevsûl naklettiğini söylemektedir.¹²⁴ Beyhakî, burada hem hadisi

¹¹⁹ Ebû 'Abdullah Muhammed b. İsmâ'îl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahih*, thk. Şu'ayb el-Arna'ût vd. (Beyrut: er-Risâletü'l-İlmiyye, 2011), "el-Cum'a", 2 (No. 878).

¹²⁰ Mâlik b. Enes, "el-Cum'a", 3.

¹²¹ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebîr*, 2/366-367 (No. 1417). Bu şekilde olan diğer örnekler için bk. Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebîr*, 2/501-502 (No. 1671), 3/70-71 (No. 1806), 3/83-84 (No. 1824-1825), 4/578-579 (No. 3965), 8/494-496 (No. 8139-8141), 9/192-193 (No. 8708-8709), 10/292-293 (No. 9965), 14/240-242 (No. 14004-14008), 18/179-182 (No. 18023-18026).

¹²² Ebû Bekir Muhammed b. İshâk b. Huzeyme es-Sülemî en-Neysâbü'rî, *Sahihu İbn Huzeyme*, thk. Muhammed Mustafâ el-A'zamî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 2003), 2/1236 (No. 2602); Dârekutnî, *es-Sünen*, 3/220 (No. 2429); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebîr*, 10/420-421 (No. 10194-10195).

¹²³ 'Abdulcebbâr b. el-'Alâ'nın sika olduğuna dair bk. Ebû 'Abdullah Muhammed b. Ahmed b. 'Osmân ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şu'ayb el-Arna'ût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984), 11/401-402; Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. 'Abdurrahman b. Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl fî esmâ'i'r-ricâl*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 1988), 16/390-393.

¹²⁴ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebîr*, 10/421. Beyhakî'nin hadisin mevsûl tarikini ta'dîl ederek dolaylı olarak tercih ettiği yerler için bk. Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebîr*, 4/337-338 (No. 3519-3521), 7/340 (No. 6940), 9/386-387 (No. 9013), 16/215-216 (No. 16080), 18/175-176 (No. 18018). Beyhakî'nin hadisin mevsûl tarikini pek çok kimse nakletmesi

mevsûl olarak rivayet edeni ta'dîl etmekte hem de mürsele göre daha çok kimsenin hadisi mevsûl olarak rivayet ettiğini göstermekte, dolaylı olarak mevsûl tariki tercih etmektedir.

SONUÇ

Hicrî beşinci asrın önde gelen âlimlerinden olan Beyhakî'nin *es-Sünenü'l-kebîr'i* Hz. Peygamber'in hadislerinden bir kısmının mevsûl ya da mürsel tarihlerine yer vermesi ve bunların hakkında değerlendirmeler yapılması, sahih hadislerle ulaşmak açısından oldukça önemlidir. Çünkü hadis, İslâm dininin temel kaynaklarından biridir. Dolayısıyla bir hadisin sahih hâlini tespit etmek gerekmektedir. Bu minvalde Beyhakî'nin hadis usûlü görüşlerinin yer aldığı *es-Sünenü'l-kebîr'e* yazdığı mukaddimesi *el-Medhal*'in ilk cildinin ortaya çıkmasıyla onun mürsel hadisleri kabul etmeyenler grubunda değil de Şâfi'î gibi belli şartlar dâhilinde mürsel hadisi kabul eden âlimler zümresinde değerlendirmek gerekmektedir. Zira Beyhakî'nin *el-Medhal*'de mürsel hadis konusunu tamamen Şâfi'î'nin *er-Risâle*'sinden aktarıp aynı şekilde benimsemediği ve herhangi bir itiraz yöneltmediği görülmüştür. O, kibar-ı tâbi'î'nin naklettiği mürsel hadisleri bazı karinelerin desteklemesi hâlinde ahkâm konularında kabul ettiği ve sigar-ı tâbi'î'nin naklettiği mürsel hadisleri ise ahkâm konularında reddettiğini, ama ahkâmla alakası olmayan dua, tergîb-terhîb, megâzî ve benzeri konularda kabul edilebileceğini söylese de *es-Sünenü'l-kebîr*'de naklettiği bine yakın mürsel hadis nedeniyle Beyhakî'nin teoride ileri sürdüğü şartları dikkate almadığı tespit edilmiştir. Çünkü *es-Sünenü'l-kebîr*, ahkâmla ilgili bir hadis kitabıdır ve Beyhakî de naklettiklerini kabul etmeyeceğini söylediği birçok tâbi'î'den mürsel hadislerle yer vermektedir. Dolayısıyla Şâfi'î mezhebinde önemli bir konumu olan ve kendisinden sonraki Şâfi'î âlimleri etkileyen Beyhakî'nin böyle bir yaklaşım sergilemesi dikkat çekmektedir. Ancak mürsel hadis konusunda kendisinden çokça etkilendiği Şâfi'î'nin de bir fıkıh kitabı olan *el-Ümm*'de birçok mürsel hadis bulunduğu görülmüştür. Buna karşılık Beyhakî tarafından Şâfi'î'nin mürsel hadisin kabul edilmesiyle ilgili görüşlerinin tekrar ifade edilmesinin onun fikirlerinin yerleşmesi açısından etkili olduğu söylenebilir.

Beyhakî, mürsel hadisi "*Tâbi'ûn ile etbâ'dan (tebe-i tâbi'în) birisinin kendisinden naklettiği kimsenin adını zikretmeden Hz. Peygamber'den naklettiği hadislerdir.*" şeklinde tanımlamakla birlikte mürsel kavramını farklı anlamlarda kullandığı sonucuna ulaşmıştır: Tâbi'ûnun naklettiği hadisler, tebe-i tâbi'î'nin naklettiği hadisler, senetteki bir râvînin mübhem olduğu hadisler ve munkatî' hadisler. Ayrıca munkatî' kelimesini de başka manalarının yanı sıra mürsel hadisler için de kullandığı tespit edilmiştir. Mevsûl kavramını ise muttasıl manasında hem merfû' hem de mevkûf hadisler için kullandığı görülmüştür.

Mevsûl-mürsel ilişkisi açısından *es-Sünenü'l-kebîr* incelendiğinde 254 yerde ilgili konuya temas edildiği görülmüştür. Bu yerlerin 103'ünde herhangi bir tercih

nedeniyle dolaylı olarak tercih ettiği yerler için bk. Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebîr*, 9/192-193 (No. 8675), 14/110 (No. 13775).

yapmayıp tevakkuf etmiş, yani hadisin mürsel ya da mevsûl hâlini nakletmiş ya da işaret etmiştir. Buna karşılık 151’inde ise hadisin ya mürsel hâlini ya da mevsûlü seçmiştir. Beyhakî, *es-Sünenü’l-kebîr*’deki 151 durumdan 131’inde hadisin mürsel tarikini mevsûl olana tercih etmektedir. 131 durumun 73 tanesinde ise açık bir şekilde doğrudan mürseli sahih/doğru olarak kabul etmektedir. Kalan 58 yerde ise hadisi çoğunluğun mürsel olarak nakletmesi, râvîsi sika veya senedi sağlam olması, hadisin mevsûl tarihinin zayıf olması, sahih veya mahfûz olmaması vb. sebepler ile hadisin mevsûl tarihinin râvîsi ya da senedi zayıf olduğu için mürsel hâlini dolaylı olarak tercih etmektedir. Geriye kalan 20 yerde ise yine mürselde olduğu gibi 10 tanesinde net bir şekilde hadisin mevsûl tarikini sahih kabul etmekte ve kalan 10’unda ise bazı karinelere dayanarak mevsulü tercih ettiği görülmektedir. Sonuç olarak Beyhakî, mürsel hadisi belli şartlar içerisinde kabul etmekte ve *es-Sünenü’l-kebîr*’de mürsel kavramını farklı manalarda kullanmaktadır. Ayrıca bir hadisin mevsûl ya da mürsel olarak nakledilmesi hâlinde bir kısmında tevakkuf ya da çok azında mevsûl hâlini kabul etse de çoğunlukla mürsel hâlini tercih ettiği tespit edilmiştir.

Hadis tarihinde isnâdının hicrî ilk asrın ikinci yarısından itibaren sorulmaya başlandığı ve ikinci asırda ise isnâd sistemi yaygın olarak kullanılsa da tam olarak oturmadığı, ancak hicrî üçüncü asırda hadislerin mümkün merteye muttasıl bir senede sahip olmasına dikkat edildiği malumdur. Ancak beşinci asırda telif edilen *es-Sünenü’l-kebîr*’de birçok yerde hadisin hem mevsûl hem de mürsel olarak nakledilmekte ya da işaret edilmekte ve Beyhakî de hadisin genellikle mevsûl/muttasıl olana karşılık mürsel tarikini seçmektedir. Bu durum, bazı oryantalistlerin isnâdla ilgili bir hadisin zaman geçtikçe muttasıl hâle geldiğine dair görüşlerini geçersiz kılması açısından önemli bir sonuçtur.

Beyhakî’den önceki hadis kitaplarında bir hadisin ya mevsûl ya da mürsel tarihinin yer almasına karşılık onun eserinde her iki hâlinin de bulunması, mevsûl ile mürsel konusu açısından *es-Sünenü’l-kebîr*’in önemini ortaya çıkarmaktadır. Dolayısıyla bu araştırmadaki verilerden ve tespitlerden hareketle mevsûl-mürsel ilişkisi bağlamında *es-Sünenü’l-kebîr* ile diğer hadis kitapları arasında birkaç örnek üzerinden karşılaştırmalı bir inceleme yapmak da mümkündür.

KAYNAKÇA

- ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm, Ebû Bekir es-San’ânî. *el-Musannef -Ma’mer b. Râşid’in el-Câmi’* ile birlikte-. thk. Habîburrahman el-A’zamî. 12 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü’l-İslâmiyye, 1983.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû ‘Abdullah Muhammed b. eş-Şeybânî. *Müsnedü’l-imâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şu’ayb el-Arna’ût vd. 52 Cilt. Beyrut: Mü’essesetü’r-Risâle, 1996-2001.
- ‘Âlâî, Ebû Sa’îd Salâheddîn Halîl b. Keykeldî. *Câmi’u’t-tahsîl fî ahkâmi’l-merâsîl*. thk. Hamdî ‘Abdülmeccid es-Selefi. Beyrut: ‘Âlemü’l-Kütüb, 1987.

- Aydınlı, Abdullah. "Muttasıl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/405. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Aydınlı, Abdullah. *Hadis İstılahları Sözlüğü*. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2015.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn b. 'Alî. *Delâ'ilü'n-nübüvve ve ma'rifetü ahvâli sâhibi's-şerî'a*. thk. 'Abdulmu'tî Emîn Kal'acî. 7 Cilt. Beyrut-Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye-Dâru'r-Reyyân li't-Türâs, 1988.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn b. 'Alî. *el-Medhal ilâ 'ilmi's-sünen*. thk. Muhammed 'Avvâme. 2 Cilt. Cidde-Medine: Dâru'l-Minhâc-Dâru'l-Yüsr, 2016.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn b. 'Alî. *el-Medhal ile's-Süneni'l-kübrâ*. thk. Muhammed Ziyâ'urrahman el-A'zamî. 2 Cilt. Riyad: Advâ'u's-Selef, 1420/1999.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn b. 'Alî. *es-Sünenü'l-kebîr*. thk. 'Abdullah b. 'Abdülmuhsin et-Türkî vd. 25 Cilt. Riyad: Dâru 'Âlemi'l-Kütüb, 2013.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn b. 'Alî. *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*. thk. 'Abdulmu'tî Emîn Kal'acî. 15 Cilt. Karaçi vd.: Câmi'atu'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye vd., 1991.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn b. 'Alî. *Menâkıbu's-Şâfi'i*. thk. es-Seyyid Ahmed Sakr. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü Dâru't-Türâs, 1970.
- Bezzâr, Ebû Bekir Ahmed b. 'Amr b. 'Abdulhâlik el-Basrî. *el-Bahru'z-zehhâr el-ma'rûf bi-Müsnedi'l-Bezzâr*. thk. Mahfûzurrahmân Zeynullah vd. 18 Cilt. Beyrut-Medine: Mü'essesetü'l-'Ulûmi'l-Kur'ân-Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 1988-2009.
- Buhârî, Ebû 'Abdullah Muhammed b. İsmâ'îl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Şu'ayb el-Arna'ût vd. 5 Cilt. Beyrut: er-Risâletü'l-İlmiyye, 2011.
- Cüveynî, İmâmu'l-Harameyn Ebû'l-Me'âlî Rüknuddîn 'Abdümelik b. 'Abdullah b. Yûsuf en-Neysâbûrî. *el-Burhân fî usûli'l-fıkıh*. thk. 'Abdül'azîm ed-Dîb. 2 Cilt. Katar: y.y., 1399.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasen 'Alî b. 'Ömer b. Ahmed. *Sünenü'd-Dârekutnî*. thk. Şu'ayb el-Arna'ût vd. 6 Cilt. Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 2004.
- Doğan, Halil İbrahim. "Beyhakî'nin Hayatı, Eserleri ve es-Sünenü'l-kebîr'in Mukaddimesi el-Medhal ilâ 'ilmi's-sünen'i". *ULUM* 4/2 (2021), 285-317.
- Doğan, Halil İbrahim. *Hadis İlmi Açısından Beyhakî'nin (öl. 458/1066) es-Sünenü'l-Kebîr'i*. Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Doğanay, Ramazan. "Teori ile Pratik Arasında Mürsel Hadisle Amel: Şeybânî ile Şâfiî Özelinde". *Hicri İkinci Asırda İslami İlimler-4*. ed. Hidayet Aydar vd. 1-22. Ankara: İksad Yayınevi, 2022.
- Ebû Dâvud, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. *el-Merâsil*. thk. Şu'ayb el-Arna'ût. Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 1988.
- Ebû Dâvud, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. *Risâletü Ebû Dâvud ilâ ehli Mekke fî vasfi Sünenih (Selâsu Resâ'il fi 'ilmi mustalahi'l-hadis içinde)*. thk. 'Abdulfettâh Ebû Gudde. 7-54. Beyrut: Dâru'l-Beşâ'iri'l-İslâmiyye, 2005.

- Ebû Dâvud, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. *Sünenü Ebû Dâvud*. thk. Şu'ayb el-Arna'ût-Muhammed Kâmil Karâbellî. 7 Cilt. Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 2009.
- Ebû Ya'lâ, Ahmed b. 'Alî b. el-Müsennâ et-Temîmî el-Mevsilî. *Müsnedü Ebû Ya'lâ el-Mevsilî*. thk. Hüseyin Selîm Esed. 16 Cilt. Dımaşk: Dâru's-Sekâfeti'l-'Arabiyye, 1992.
- Erul, Bünyamin. "Hicrî II. Asırda Rivayet Üslubu (I): I. Rivayet Açısından Ma'mer b. Râşid'in (ö. 153) el-Câmi'i". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/1 (2002), 27-61.
- Erul, Bünyamin. "Hicrî II. Asırda Rivayet Üslûbu (III): er-Rabî' b. Habîb (ö. 175-180) ve Rivayet-Dirayet Açısından el-Câmi'i". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44/2 (2003), 27-68.
- Hâkim Neysâbûrî, Ebû 'Abdullah Muhammed b. 'Abdullah b. Muhammed. *el-Müstedrek 'ala's-Sahîhayn*. thk. Mustafa 'Abdülkâdir 'Atâ'. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- Halef, Necm 'Abdurrahman. *es-Sinâ'atu'l-hadîsiyye fî's-Süneni'l-kübrâ li'l-imâm el-Beyhakî*. Mansura: Dâru'l-Vefâ', 1992.
- Hassa es-Sagîr, Binti 'Abdül'azîz. *el-Hadîsu'l-mürsel beyne'l-kabûl ve'r-red*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2000.
- 'Itr, Nüreddîn. *Menhecü'n-nakd fî 'ulûmi'l-hadîs*. Dımaşk-Beyrut: Dâru'l-Fikr-Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsir, 2009.
- İbn 'Adiyy, Ebû Ahmed 'Abdullah b. 'Abdullah el-Cürcânî. *el-Kâmil fî du'afâ'i'r-ricâl*. thk. Mâzin es-Sersâvî. 10 Cilt. Beyrut: Mektebetü'r-Rüşd, 2012.
- İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed 'Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs b. el-Münzir er-Râzî. *Kitâbu'l-Cerh ve't-ta'dîl*. thk. 'Abdurrahman b. Yahyâ el-Mu'allimî el-Yemânî. 9 Cilt. Haydarâbâd: Matba'atu Meclisi Dâ'ireti'l-Ma'ârifî'l-'Osmâniyye, 1941-1953.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. 'Alî b. Muhammed el-'Askalânî. *Şerhu'n-nühbe Nüzhetü'n-nazar fî tavzihi Nuhbeti'l-fiker fî mustalahi ehli'l-eser*. thk. Nüreddîn 'Itr. Karaçi: Mektebetü'l-Büşrâ, 2011.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. 'Alî b. Muhammed el-'Askalânî. *Lisânu'l-mîzân*. thk. 'Abdülfettâh Ebû Gudde. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâ'iri'l-İslâmiyye, 2002.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Ahmed el-Büstî et-Temîmî. *Kitâbu's-Sikât*. thk. Muhammed 'Abdürreşîd. 10 Cilt. Haydarâbâd: Matba'atu Meclisi Dâ'ireti'l-Ma'ârifî'l-'Osmâniyye, 1973-1983.
- İbn Huzeyme, Ebû Bekir Muhammed b. İshâk es-Sülemî en-Neysâbûrî. *Sahîhu İbn Huzeyme*. thk. Muhammed Mustafâ el-A'zamî. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 2003.
- İbn Mâce, Ebû 'Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen*. thk. Şu'ayb el-Arna'ût vd. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-'Âlemiyye, 2009.

- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn 'Abdurrahman b. 'Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Kitâbu'd-Du'afâ' ve'l-metrûkîn*. thk. Ebü'l-Fidâ' 'Abdullah el-Kâdî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986.
- İbnü't-Türkmânî, Ebü'l-Hasen 'Alâ'üddîn 'Alî b. 'Osmân b. İbrâhîm el-Mardînî. *el-Cevherü'n-nakî 'alâ Süneni'l-Beyhakî* -Beyhakî'nin es-Sünenü'l-kebîr'i ile birlikte-. thk. Ebü'l-Hasen el-Emrûhî vd.10 Cilt. Suriye: Dâru'n-Nevâdir, 2013.
- Koçinkağ, Mansur. "İmâm Şâfiî'nin Mürsel Hadis Anlayışı". *Journal of Intercultural and Religious Studies* 7 (2014), 61-80.
- Koçyiğit, Talat. *Hadis İstihlaları*. Ankara: AÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1980.
- Ma'mer b. Râşid, Ebü 'Urve el-Basrî es-San'ânî. *el-Câmi'* -'Abdurrezzâk b. Hemmâm'ın *el-Musannef*'inin 10. ve 11. cildi-. thk. Habîburrahman el-A'zamî. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1983.
- Mâlik b. Enes, Ebü 'Abdullah b. Mâlik b. Ebü 'Âmir el-Asbahî el-Yemenî. *el-Muvatta'*. thk. Muhammed Fu'âd 'Abdülbâkî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Türâsî'l-'Arabiyye, 1995.
- Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. 'Abdurrahman b. Yûsuf. *Tehzîbu'l-kemâl fî esmâ'ir-ricâl*. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. 35 Cilt. Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 1988.
- Muhammed b. 'Abdullah el-Ensârî, Ebü 'Abdullah b. Müsennâ el-Basrî. *Hadîsu Muhammed b. 'Abdullah el-Ensârî*. thk. Mes'ad b. 'Abdulhamîd es-Sa'denî. Riyad: Advâ'u's-Selef, 1998.
- Müslim b. el-Haccâc, Ebü'l-Hüseyn b. Müslim en-Neysâbü'rî el-Kuşeyrî. *Sahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fu'âd 'Abdülbâkî. 5 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1991.
- Nesâî, Ebü 'Abdurrahman Ahmed b. Şu'ayb b. 'Alî. *Kitâbu's-Süneni'l-kübrâ*. thk. Hasen 'Abdülmun'im Şilbî. 12 Cilt. Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 2001.
- Polat, Salahattin. "Mürsel". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/52-54. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Polat, Selahattin. *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. 'Abdurrahman b. Muhammed eş-Şâfiî. *Fethu'l-mugîs bi-şerhi Elfiyyeti'l-hadîs*. thk. 'Abdülkerîm b. 'Abdullah b. 'Abdurrahman el-Hudayr-Muhammed b. 'Abdullah b. Fühayd Âl-i Fühayd. 5 Cilt. Riyad: Mektebetü Dâri'l-Minhâc, 1426.
- Şâfiî, Ebü 'Abdullah Muhammed b. İdrîs b. 'Abbâs. *el-Ümm*. thk. Rıf'at Fevzî 'Abdülmuttalib. 11 Cilt. Mansura-Beyrut: Dâru'l-Vefâ'-Dâru İbn Hazm, 2019.
- Şâfiî, Ebü 'Abdullah Muhammed b. İdrîs b. 'Abbâs. *er-Risâle*. thk. 'Alî b. Muhammed b. Venîs. 3 Cilt. Dammam: Dâru İbni'l-Cevzî, 1439/2019.
- Şâfiî, Ebü 'Abdullah Muhammed b. İdrîs b. 'Abbâs. *Müsnedü'l-imâm Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî* (Sencer b. 'Abdullah en-Nâsirî Tertibi). thk. Rıf'at Fevzî 'Abdülmuttalib. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâ'iri'l-İslâmiyye, 2005.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemu'l-evsat*. thk. Târik b. 'Avdullah b. Muhammed-'Abdülmuhsin b. İbrâhîm el-Hüseynî. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1995.

- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemu'l-kebîr*. thk. Hamdî 'Abdülme'cîd es-Selefî. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1983.
- Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd. *Müsnedü Ebû Dâvud et-Tayâlisî*. thk. Muhammed b. 'Abdülmuhsin et-Türkî. 4 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 1999.
- Tirmizî, Ebû 'Îsâ Muhammed b. 'Îsâ b. Sevre. *el-Câmi'u's-sahîh (Sünenü't-Tirmizî)*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 5 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2010.
- Türkî, Abdullah b. 'Abdülmuhsin. "Mukaddime". *es-Sünenü'l-kebîr*. mlf. Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn b. 'Alî el-Beyhakî. 1/11-183. Riyad: Dâru 'Âlemi'l-Kütüb, 2013.
- Uğur, Mücteba. *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Ulu, Arif. "Hadis Rivâyetinde İsnadın Başlaması Ya Da Fitnenin Tarihi (İbn Sîrîn'in İsnadla İlgili İfadelerinin Muhtevâsı Üzerine Bir İnceleme)". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12/1 (2012), 119-166.
- Yılmaz, Rahile Kızılkaya. "Muvatta' ve Sahîh-i Buhârî Çerçevesinde İrsâl-İttisâl Meselesi". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/2 (2021), 614-629.
- Yılmaz, Rahile Kızılkaya. *Çağdaş Hadis Tartışmaları ve Muvatta'*. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2020.
- Yücel, Ahmet. *Hadis İstilahlarının Doğuşu ve Gelişimi -Hicrî İlk Üç Asır-*. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2014.
- Zehebî, Ebû 'Abdullah Muhammed b. Ahmed b. 'Osmân. *el-Mühezzeb fî ihtisârî's-Süneni'l-kebîr li'l-Beyhakî*. thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm vd. 10 Cilt. Riyâd: Dâru'l-Vatan, 2001.
- Zehebî, Ebû 'Abdullah Muhammed b. Ahmed b. 'Osmân. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. thk. Şu'ayb el-Arna'ût vd. 25 Cilt. Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 1984.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

Bahar/Spring, 2022, 9 (1), 406-429

Dilbilgisi Konularında Şiirsel Kanıtlar: “Lugatu Ekelûni’l-Berâğîs” Örneği
Poetic Evidences in Grammatical Issues (Akeloni el-Baraghith) As a Model

السُّوَاهِدُ الشُّعْرِيَّةُ فِي الْمَسَائِلِ النَّحْوِيَّةِ: مَسْأَلَةُ (أَكَلُونِي الْبَرَاغِيثُ) أَنْمُودَجًا

Bozan ALHAMAD

Dr.Öğr.Üyesi. Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagatı Bilim Dalı, bozan555@hotmail.com, bozanalhamad@aksaray.edu.tr, ORCID: 0000-0001-8446-8505.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received:	26/03/2022
Kabul Tarihi / Accepted:	23/06/2022
Yayın Tarihi / Published:	30/06/2022
Cilt / Volume:	9
Sayı / Issue:	1
Sayfa / Pages:	406-429

Atf / Cite as: ALHAMAD, Bozan. “Dilbilgisi Konularında Şiirsel Kanıtlar: “Lugatu Ekelûni’l-Berâğîs” Örneği” [Poetic Evidences in Grammatical Issues (Akeloni el-Baraghith) As a Mode]. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 9/1 (2022), 406-429. Doi: <https://www.doi.org/10.17859/pauifd.1093652>.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Ithenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 9 (1) 2022: 406- 429
DİLBİLGİSİ KONULARINDA ŞİİRSEL KANITLAR: “LUGATU EKELÛNÎ'L-BERÂĞİS” ÖRNEĞİ*

Bozan ALHAMAD**

Öz

Bu çalışmada geçmişte bazı Arap kabileleri arasında yaygın olarak kullanılan, fiil cümlesinde açık öznenin durumuna göre fiile ikil ve çoğul alametlerinin eklenmesi meselesi ele alınmıştır. “Ekelûni'l-Berâğîs” lugatı diye bilinen bu kullanıma göre fiile bitişen bu alametler (elif, vâv ve nûn), sadece öznenin ikil veya çoğul olduğunun göstergesidir. Nitekim قَامَتْ هُنْدُ cümlesinde tâ sadece dişilik göstergesi olduğu gibi, قَامَا cümlesindeki elif öznenin ikil, قَامُوا إِخْوَتُكَ cümlesindeki vâv öznenin eril çoğul, فَمَنْ نِسْوَتُكَ cümlesindeki nûn ise öznenin dişil çoğul olduğunun göstergesidir. Bu kullanımın fesahatine delil olarak Kur'an-ı Kerîm ayetleri, Hz. Peygamberin hadisi ve eski Arap atasözlerinden öne sürülen kanıtlara ek olarak, İslam öncesi dönemden Abbasi dönemine kadar yirmiyi aşkın şiiri zikretmek mümkündür. Bu çalışmada söz konusu kullanımın fesahatine delil olarak gösterilen şiirler ele alınmıştır. Bunun yanı sıra ilk dönem ve modern dönem bazı gramerci, dil bilimci ve müfessirlerin bu kullanım hakkındaki görüşlerine yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, Arap Lehçeleri, Dilbilgisi Konuları, Arap Şiiri, Ekelûni'l-Berâğîs.

Poetic Evidences in Grammatical Issues (Akeloni el-Baraghith) As a Model

Abstract

The study discusses the issue of adding dual and plural signs to the verb according to the subject in the verb sentence, which was widely used among some Arab tribes in the past. According to this usage, which is known as the "Akeloni el-Baraghith" language, these signs (elif, vav and nun) attached to the verb are only an indication of whether the subject is dual or plural. As a matter of fact, in the sentence of (tâ) قَامَتْ هُنْدُ is only an indication of femininity, in the sentence of (elif) قَامَا إِخْوَاكَ is only an indication of dualism, in the sentence of (vâv) قَامُوا إِخْوَتُكَ is only an indication of masculine plural, and the (nûn) in the sentence قَامَتْ نِسْوَتُكَ is an indication that the subject is feminine plural. Highlighting the elegance of this language Poetic testimony from more than twenty poets from the pre-Islamic period to the Abbasid era is also offered, in addition to evidence from the Holy Qur'an, the noble Prophet's hadith, and the ancient Arab proverb. In this study, the poems that are shown as evidence for the fluency of the usage are discussed. In addition, the views of some grammarians, linguists, and commentators of the old and modern periods about this usage are given.

* Yazar makalede *Etik Kurul İzni* gerektirecek bir durum bulunmadığını ve bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

** Dr.Öğr.Üyesi. Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagatı Bilim Dalı, bozan555@hotmail.com, bozanalhamad@aksaray.edu.tr, ORCID: 0000-0001-8446-8505.

Structured Abstract

The dialects were spread all over the Arabian island, where each tribe had its dialect, and one of these Arabic dialects was the language of (Akeloni el Baraghith (أكلوني الب: راغيثُ) which is about adding (waw, alif and nun) to the verb with the existence of a subject in the sentence. This language had appeared in some poems throughout the ages, from the pre-Islamic era to the Abbasid era, as well as in some verses of the Qur'an and the sayings of the Prophet Muhammad. Some linguists have confirmed that this language is a valid language, that came into the tongue of some Arab tribes in Najd and Yemen. Those who deny this language, what they say is not true, because it is the language of a people of the Arabs, there is no doubt about their eloquence.

There is another group of linguists who say that this language is eloquent, but if it comes in Arabic poetry and prose only, if it is said that it is possible to come in the Qur'an, this is incorrect, because the Qur'an does not doubt it, and this language has deviations in the opinion of some linguists.

According to a third viewpoint, The Qur'an was not revealed in this language, nor uttered by the Prophet Muhammad or transmitted by Arab scholars, therefore it is preferable to use these pronouns (alif, waw, and nun) as symbols for dualism and plurality.

There is a fourth group, and they are some modern linguists, who say that this language was eloquent and was used in the past by the Arabs, as it was used in other Semitic languages such as Hebrew, Aramaic and Abyssinian, but the Arabic language a little bit started to dispense with the phenomenon of (Akeloni el Baraghith (أكلوني البراغيثُ) because there is a sign in the subject that indicates it. Others say that this language remained widespread among the Arabs until a late time, so some scholars came and considered it a melody, but it is not a melody, and among its effects today is what is spread in some dialects in some Arab countries, as in Egypt, where they say: (لأُمُونِي النَّاسُ) (people blame me) and in Iraq and Syria (رَأَوْنَا الْجِيرَانُ) (the neighbors visited us). Additionally, the argument that this language is rare has some basis, because in comparison to the standard language, it is less common. It is a bit of an exaggeration to characterize it as weak and abnormal considering that it is one of the Arabic tribes' languages and no one can deny the existence of any of these languages, even if the Qur'an was not revealed in them.

Keywords: Arabic Language, Arabic Dialects, Grammatical Issues, Arabic Poetry, Akeloni el-Baraghith.

الشواهد الشعرية في المسائل النحوية: مسألة (أكلوني البراغيثُ) أنموذجاً

الملخص

تناول البحث مسألة نحوية كانت شائعة قديماً لدى بعض القبائل العربية، وهي مسألة إحقاق الفعل علامات تدل على التثنية والجمع مع وجود فاعل ظاهر في الجملة، حيث بينوا أنّ وظيفة هذه العلامات (الألف والواو والنون) ماهي إلا بيان أنّ من قام بالفعل مثنى، مثل: (قاما أخواك)، أو جمع مذكر، مثل: (قاموا إخوانك)، أو جمع مؤنث، مثل: (قمن نسوتك)، كالتاء في (قامت هند) علامة تدل على أنّ من قام بالفعل مؤنث، وقد أطلقوا على هذه الظاهرة اسم (أكلوني البراغيثُ)، مُستشهداً على فصاحة هذه اللغة بشواهد شعرية تجاوزت العشرين شاهداً شعرياً من العصر الجاهلي حتى العصر العباسي، إضافة إلى شواهد من القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف والمثل العربي القديم، كما تناول البحث آراء بعض العلماء

والمفسرين - قديمًا وحديثًا - حول فصاحة هذه اللغة وكثرة استعمالها، على الرغم من وجود آراء أخرى مشككة بفصاحتها، واصفة إياها بالضعف والركاكة وقلة الاستعمال، وخصوصًا في التركيب القرآني.

الكلمات المفتاحية: اللغة العربية، اللهجات العربية، المسائل النحوية، الشعر العربي، أكلوني البراغيث.

المقدمة

إنَّ العرب كانوا قبائل متفرقة، وإنَّ هذه القبائل كانت منتشرة في أنحاء الجزيرة العربية، وكان لكلِّ قبيلة أعرافها وتقاليدها وأحكامها ولغتها التي تتميز بها عن غيرها من القبائل الأخرى، ككشكشة ربيعة ومضر¹، وعذينة قيس وتميم²، وجعجة قضاة³، وقحفحة هذيل⁴، وطمطمانية حمير⁵، وشنشة اليمن⁶، فكانت هذه اللهجات تخالف الأصول الوضعية التي اتفق عليها أكثر علماء اللغة في عصر التدوين من حيث الإلحاق والإبدال، وكانت من بين هذه اللغات المخالفة للقياس اللغوي لغة (أكلوني البراغيث)، والتي كانت تُعزى إلى طيئ وأزد شنوءة وبنو الحارث بن كعب، وهي عبارة عن إلحاق علامات التننية والجمع بالفعل المسند إلى اسم ظاهر مثنى أو جمع، مثل: (قامًا أخواك)، أو (قاموا إخوتك)، أو (فمن نسوتك)، وقد جاءت على هذه اللغة بعض الشواهد الشعرية، وبعض الأحاديث النبوية في بعض رواياتها، وبعض آيات القرآن الكريم عند من حملها على هذه اللغة.

الشاهد الشعري في لغة (أكلوني البراغيث)

إنَّ لغة (أكلوني البراغيث) لغة خاصة لبعض قبائل العرب، هم بنو الحارث بن كعب وأزد شنوءة وطيئ، يلحقون الفعل علامات تدلُّ على تننية الفاعل أو جمعه، وهذه العلامات للعدد تشبه علامة التأنيث التي تلحق بالفعل لتدلُّ على تأنيث الفاعل، مثل: (قامت هند)، وقد احتج مجموعة من العلماء على جواز ورود هذه اللغة في كلام العرب وأشعارهم مستدلين عليها بشواهد شعرية عدَّة، بل إنَّهم جوزوا مجيئها في القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، وأول من ذكر هذه اللغة سيبويه في كتابه (الكتاب)، على الرغم من أنه بيَّن أنها لغة قليلة إلا أنَّ مجيئها في لغة بعض العرب وارد، حيث قال: اعلم أنَّ قومًا من العرب من يقول: قاموا قومك، وقامًا أخواك، فشبهوا هذا بالتاء التي يثبونها في (قامت فلانة)، وكانهم أرادوا أن يجعلوا علامات للجمع كما جعلوا للمؤنث علامة، وهي قليلة، كما قال الفرزدق⁷:

[الطويل]

وَلَكِنْ دِيافِيَّ أَبُوهُ وَأُمُّهُ بَخُورَانَ يَعِصِرْنَ السَّلِيظَ أَقَارِيهُ

فسيبويه أوضح أنَّها لغة صحيحة لبعض القبائل العربية مسشتهداً على هذه اللغة بيت الفرزدق الذي أورد الفعل المضارع (يعصرن) ملحقاً به نون النسوة، وهذه النون هي علامة تدلُّ على جمع الفعل، والفاعل (أقاربه)، فهو يقرُّ بهذه اللغة على قلتها في كلام العرب إلاَّ أنَّه في موضوع آخر عند إعرابه لقوله تعالى: "وَأَسْرُوا النَّجُوى الَّذِينَ

¹ Keşkeşe: O muhatap müenneslik kaf (ك) harfinin şin (شين) harfiyle değiştirilmesidir, Örnek: (إنش ذاهبة، أي: إنك ذاهبة)، Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-Müzhir fi 'Ulûmi'l-Luga*, Thk. Fuâd Ali Mansûr (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye: 1998), 1/175.

² Ânâne: O hemze (الهمزة) harfinin âyn (عين) harfiyle değiştirilmesidir, Örnek: (عَنك، وعسلم،)، Süyûtî, *el-Müzhir fi 'Ulûmi'l-Luga*, 1/176.

³ Ce'ce: O şeddeli ya (ياء مشددة) harfinin cim (جيم) harfiyle değiştirilmesidir, Örnek: (العشج، أي: العشي)، Hifnî b. İsmâîl Nâsîf, *Mümeyyizâtü Lugâti'l-'Arab* (Kâhire: Matba'atü bulak, 1304), 12.

⁴ Fehfehe: Hâ (حاء) harfinin âyn (عين) harfiyle değiştirilmesidir, Örnek: (عَيَّ حين، أي: حتى)، Süyûtî, *el-Müzhir fi 'Ulûmi'l-Luga*, 1/176.

⁵ Tamtâniye: O marifelik lam (ل) harfinin mim (ميم) harfiyle değiştirilmesidir, Örnek: (طاب امهواءً وضفاً امجؤ، أي: طاب الهواءً وضفاً الجؤ)، Süyûtî, *el-Müzhir fi 'Ulûmi'l-Luga*, 1/176.

⁶ Şenşene: Hâ (حاء) harfinin âyn (عين) harfiyle değiştirilmesidir, Örnek: (لبيش اللهم، أي: لبيتك)، Nâsîf, *Mümeyyizâtü Lugâti'l-'Arab*, 15.

⁷ Ferezdak Hemmâm b. Gâlib, *ed-Divân*, Thk. Ali Fâûr (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987), 44.

ظَلَمُوا" [الأنبياء:3]، أعرب (الذين) بدلاً من الضمير الواو في (أسروا)⁸، على أن بعض العلماء أعربها فاعل، والواو في كلمة (أسروا) علامة تدلُّ على الجمع.

وهناك بعض من التَّحْوِينِ والمفسرين من جوَّز حمل القرآن الكريم على هذه اللغة، وأيد رأيه بالشواهد الشعرية، فالقرطبي في إعرابه لكلمة (الذين) في قوله تعالى: "وَأَسْرُوا النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا" [الأنبياء:3]، ذكر آراء النحاة في إعراب هذه الكلمة إلا أنه أيد ما ذهب إليه الأخفش بأن هذه الكلمة فاعل، والواو في (أسروا) ضمير يدلُّ على الجمع، واستشهد على هذه الرأي بقول أبي تمام⁹: [الخفيف]

بِكَ عَادَ النَّصَالُ دُونَ الْمَسَائِي وَاهْتَدَيْنَ النَّبَالُ لِلْأَعْرَاضِ

ف (النَّبالُ) فاعل، والنون في (اهتدَيْنَ) علامة جمع الإناث، ومنه كذلك قول الفرزدق¹⁰: [الطويل]

وَلَكِنْ دِيَابِي أَبُوهُ وَأُمُّهُ بِخُورَانَ يَعْصِرَنَّ السَّلِيظَ أَقَارِيهُ

ف (أَقَارِيهُ) فاعل، والنون في (يَعْصِرَنَّ) علامة جمع الإناث، ثم رأى أن الوجه الذي جاء به الأخفش وجه حسن.¹¹

وظَّف المرادي الشَّاهدَ الشَّعْرِيَّ لِيَبَيِّنَ أَنَّ الواو قد تكون علامة لجمع الذكور كما أنَّ النون علامة لجمع الإناث في الفعل المسند إلى الظاهر على لغة (أكلوني البراغيث)، حيث يقول: إنَّ نون التَّأْنِيثِ في الفعل المسند إلى الظَّاهر على لغة (أكلوني البراغيث) كما في قول الشاعر¹²: [الطويل]

وَلَكِنْ دِيَابِي أَبُوهُ وَأُمُّهُ بِخُورَانَ يَعْصِرَنَّ السَّلِيظَ أَقَارِيهُ

حرفٌ يدلُّ على جمع الإناث، وهذه لغة ثابتة بنقل الأئمة على الرغم من أن بعضاً من النحاة قد أنكروا هذه اللغة وأولوا ما جاء منها، ولا يقبل كلامهم في ذلك¹³... وإنَّ الواو التي هي علامة الجمع هي لغة ثابتة، خلافاً لمن أنكروا، ومن شواهدنا في اللغة قول الشاعر¹⁴: [الطويل]

بَيْ الْأَرْضِ قَدْ كَانُوا بَيْيَ فَعَزَّنِي عَلِيَّهُمْ لِأَجَالِ الْمَنَائِيَا كِتَابُهَا

فالواو في (كانوا) علامة لجمع الذكور، وقد نسب قوم من النحاة هذه اللغة إلى قبيلة طيء، ونسبها بعضهم الآخر: إلى قبلية أزد شنوءة، والذي أنكروا هذه اللغة أول ما جاء من ذلك، فهذا غير صحيح؛ لأنَّ الوارد عنهم في هذا الشَّأن متَّفِقُونَ على أن لغة (أكلوني البراغيث) لغة خاصة بِقَوْمٍ من العرب.¹⁵

يرى المرادي أنَّ لغة (أكلوني البراغيث) لغة فصيحة ثابتة بنقل الأئمة، وإنَّ من أنكروا أو أول ما جاء عنها في القرآن أو الحديث أو الشعر العربي، فهو غير صحيح؛ لأنَّها لغة قوم من العرب فصحاء لا يُشكُّ في فصاحتهم، كما استعان ابن هشام بالشاهد الشعري والنثري لِيَبَيِّنَ أَنَّ بعض من العرب يستخدمون لغة (أكلوني البراغيث) في أشعارهم وأخبارهم، فيقول: إنَّ الفعل المسند إلى الاسم الظاهر الدال على التثنية والجمع لا تلحق به علامة تثنية ولا جمع غالباً، نحو: قام أخواك، وقام إخوتك، وقام نسوتك، فهو يعامل معاملة الاسم المفرد، نحو: قام أخوك، إلا أنَّ بعض من العرب

⁸ Sîbeveyhî Amr b. Osman b. Kanber, *el-Kitâb*, Thk. Abdusselâm Hârûn (Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 1988), 1/41.

⁹ Ebû Temmâmm Habîb b. Evs et-Tâî, *ed-Dîvân*, Thk. Muhammed Abduh Azzâm (Kâhire: Dârü'l-Ma'ârif, 1972), 3/313.

¹⁰ Ferezdak, *ed-Dîvân*, 44.

¹¹ Kurtubî Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, Thk. Ahmad el-Berdonî (Kâhire: Dârü'l-Kütübî'l-Misriyye, 1964), 11/269.

¹² Ferezdak, *ed-Dîvân*, 44.

¹³ Bedrüddîn Hasen b. Kâsim el-Murâdî, *el-Cene'd-Dâni fî Hurûfi'l-Me'ânî*, Thk. Fahreddin Kabâve (Beyrût: Dârü'l-Kütüb, 1992), 149-150.

¹⁴ Ferezdak, *ed-Dîvân*, 644.

¹⁵ el-Murâdî, *el-Cene'd-Dâni fî Hurûfi'l-Me'ânî*, 170-171.

يلحق الفعل المسند إلى الاسم الظاهر علامات دالة على الجمع والتثنية شعراً ونثراً، ففي الشعر قول الشاعر عبيد الله الرُّقيات¹⁶: [الطويل]

تَوَلَّى فِتَالِ المَارِقِينَ بِتَفْسِيهِ وَقَدْ أَسْلَمَاهُ مَبْعَدُ وَحْمِيمِ

ف (مَعْبُدٌ) فاعل والألف في (أَسْلَمَاهُ) علامة دالة على التثنية، وَقَوْلِ الشَّاعِرِ¹⁷: [الكامل]

نَجَّحَ الرَّبِيعُ مَحَاسِنًا أَلْقَحْنَهَا غُرَّ السَّحَابِ

ف (غُرٌّ) فاعل، والنون في (أَلْقَحْنَهَا) علامة دالة على جمع المؤنث، وَقَوْلِ الآخر¹⁸: [الطويل]

رَأَيْنَ العَوَانِي الشُّيْبَ لَاحَ يِعَارِضِي فَأَعْرَضْنَ عَنِّي بِالخُدُودِ النُّوَاضِرِ

ف(العَوَانِي) فاعل والتَّوْنُ في (رَأَيْنَ) علامة دالة على جمع المؤنث، أمَّا في النَّثْرِ فقد جاءَ عن الرَّسُولِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قوله: "يَتَعَاقَبُونَ فِيكُمْ مَلَائِكَةٌ بِاللَّيْلِ، وَمَلَائِكَةٌ بِالنَّهَارِ"¹⁹، ف (مَلَائِكَةٌ) فاعل، والواو في (يَتَعَاقَبُونَ) علامة الجمع، وَقَوْلِ بعضِ العرب: (أَكَلُونِي البراغيث)، وقد حملوا على هذه اللغة آيات من القرآن العظيم، منها قوله سبحانه: "وَأَسْرُوا النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا" [الأنبياء:3] والأفضل تخريجها على غير ذلك، وأجود الوجوه فيها إعراب (الذين) مبتدأ وجملة (أَسْرُوا النَّجْوَى) خبراً²⁰، فابن هشام وظَّف ثلاثة شواهد شعرية وحديث نبوي لبيِّن أنه يمكن أن يلحق بالفعل المسند إلى الاسم الظاهر علامات دالة على التثنية والجمع، إلَّا أَنَّهُ عند إعرابه لكلمة (الذين) استحسِن إعرابها مبتدأ مؤخَّر وجملة (أَسْرُوا النَّجْوَى) خبراً، فهو برأيه هذا مثله مثل بعض العلماء الذين أرادوا أن يُترهوا القرآن الكريم من هذه اللغة بحجة أنها لغة غير مشهورة، إلَّا أَنَّ ابن أبي الربيع اعترض على هذه التأويل بحجة أَنَّهُ يجب أن يجري حكم الجمع والتثنية على حكم المفرد، فلا يجوز لأحدٍ أن يقول في مثل: قام زيدٌ، أنَّ الأصل فيها: زيدٌ جاء، أي: زيدٌ مبتدأ مؤخَّر و(جاء) خبر مقدَّم، لأنَّ في ذلك نكث لغرض المتكلم، ولأنَّ العامل اللفظي في الجملة أقوى من العامل المعنوي، فإذا لم يجز هذا في المفرد فلا يجوز في الجمع ولا في التثنية.²¹

وابن مالك يرى أَنَّهُ إذا تقدَّم الفعل على المسند إليه، وكان المسند إليه فاعلاً دالاً على الجمع أو التثنية، فاللغة المشهورة ألا تلحق ذلك الفعل علامة جمع ولا تثنية، بل يكون لفظه كلفظ الواحد، ولكن هناك من العرب من يلحق الفعل علامات قبل المنى ألماً وقبل جمع المذكر واؤاً، وقبل جمع الإناث نوئاً مدلولاً بها على حال الفاعل الآتي قبل أن يأتي، كما دلَّت تاء (قامتْ هندٌ) على تأنيث الفاعلة قبل أن يذكر اسمها، وهذا ما يسمِّه العلماء لغة (أكلوني البراغيث)، وقد تحدَّث بها الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم، فقال: "يَتَعَاقَبُونَ فِيكُمْ مَلَائِكَةٌ بِاللَّيْلِ، وَمَلَائِكَةٌ بِالنَّهَارِ"²²، وهي لغة فصيحة صحيحة، والشواهد الشعرية عليها كثيرة، منها قول الشاعر عبيد الله الرُّقيات²³: [الطويل]

لَقَدْ أَوْرَثَ المِصْرِينَ خِزْيًا وَذِلَّةً قَتَلُ بِدَيْرِ الجَائِلِيْقِ مُقِيمُ

16 Ubeydullâh b. Kays er-Rukayyât. *ed-Dîvân*, Thk. Muhammed Yusuf Necm (Beyrût: Dârü Sadr, 1958), 196.

17 Ebû Firâs el-Hâris b. Saîd el-Hamdânî, *ed-Dîvân*, Thk. Sâmî ed-Dehhân (Dîmaşk: el-Ma'hedü'l-Fransî, 1944), 2/52.

18 Ömer b. Ebî Rebîa, *ed-Dîvân*, Thk. Fâyiz Muhammed (Beyrût: Dârü'l-Kitabi'l-Arabî, 1996), 195.

19 Müslim b. Haccâc, *Sahîh-ü Müslim*, Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrût: Dârü İhyâi't-Türasi'l-Arabî, 1991), 1/439.

20 İbn Hişâm Cemâleddin el-Ensârî, *Şerhu Şüzûri'z-Zeheb fî Ma'rifeti Kelâmi'l-'Arab*, Thk. Abdülganî ed-Dakr (Dîmaşk: eş-Şerketu'l-Müttehîde, 1984), 227-229.

21 İbn Ebî'r-Rebî Ubeydullah b. Ahmed el-İşbîlî, *el-Basît fî şerhi Cümeli'z-Zeccâcî*, Thk. Ayyâd b. İd es-Sübeytî (Beyrût: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1986), 1/270.

22 Müslim b. Haccâc, *Sahîh-ü Müslim*, 1/939.

23 Rukayyât, *ed-Dîvân*, 196.

تَوَلَّى قِتَالَ المَارِقِينَ يَنْفُسِهِ وَفَدُ أَسْلَمَاهُ مُبْعَدٌ وَحَمِيمٌ
مُبْعَدٌ: فاعل، والألف في (أَسْلَمَاهُ) علامة التثنية، وكان القياس على القاعدة أن يقول: أَسْلَمَاهُ مُبْعَدٌ وَحَمِيمٌ،
وقول الفرزدق²⁴: [الطويل]

بَيْ الأَرْضِ قَدْ كَانُوا بَيْيَ فَعَرَنِي عَلَيْهِمْ لِأَجَالِ المَنَايَا كِتَابُهَا
بَيْيَ: اسم كان، والواو في (كَانُوا) علامة الجمع، وكان القياس على القاعدة أن يقول: قَدْ كَانُوا بَيْيَ ، وقول
الشاعر²⁵: [الكامل]

نَصْرُوكَ قَوْمِي فَاعْتَزَلْتُ بِنَصْرِهِمْ وَلَوْ أَنَّهُمْ خَذَلُوكَ كُنْتُ ذَلِيلًا
ف (قَوْمِي): فاعل، والواو في (نَصْرُوكَ) علامة الجمع، وكان القياس على القاعدة أن يقول: نَصْرَكَ قَوْمِي، وقول
الشاعر²⁶: [الخفيف]

نُسيَا حَاتِمٌ وَأَوْسٌ لَدُنْ فَآ ضَثَّ عَظَايَاكَ يَا ابْنَ عَبْدِ العَزِيزِ
حَاتِمٌ: نائب فاعل، والواو في (نُسيَا) علامة التثنية، وكان القياس على القاعدة أن يقول: نُسيَا حَاتِمٌ وَأَوْسٌ،
وقول الشاعر²⁷: [الكامل]

نَتَجَ الرَّبِيعِ مَحَاسِنًا أَلْقَحْنَهَا غُرَّ السَّحَابِ
غُرٌّ: فاعل، والنون في (أَلْقَحْنَهَا) علامة جمع الإناث، وكان القياس على القاعدة أن يقول: أَلْقَحَهَا غُرَّ السَّحَابِ،
وقول الشاعر²⁸: [الطويل]

رَأَيْنَ العَوَانِي السَّيْبَ لَاحَ بِعَارِضِي فَأَعْرَضَنَ عَنِّي بِالأُخْدُودِ النَّوَاضِرِ
العَوَانِي: فاعل، والتَّوْنِ في (رَأَيْنَ) علامة جمع الإناث، وكان القياس على القاعدة أن يقول: رَأَتِ العَوَانِي²⁹، ففي
جميع الشواهد الشعرية والتثنية التي أوردها ابن مالك يُرى أنَّ الفعل المسند إلى الاسم الظاهر الدال على الجمع أو
التثنية قد ألحق به علامة تدل على حال كذلك الاسم، فقد أعرب (مَلَأْنِكَةً) في الحديث النبوي الشريف فاعلاً للفعل
(يَتَعَاقَبُونَ) على الرغم من أنَّ الفعل ألحق به الواو علامة دالة على جمع الذكور، وكذلك في قول عبيد الله بن قيس
الرقيات فقد جاء (مُعْتَبِدٌ وَحَمِيمٌ) فاعلاً للفعل (أَسْلَمَاهُ) مع أنه ألحق بالألف الدالة على التثنية، وفي بيت الفرزدق أعرب
(بَيْيَ) اسم كان مرفوع وأصله (بنوَيَ) فقلبت الواو ياء وأدغمت الياء في الياء، فأصبحت (بَيْيَ)، على الرغم من أنَّ الفعل
الناقص ألحق به الواو علامة دالة على جمع الذكور، وجاء (قَوْمِي) في البيت فاعلاً و (حَاتِمٌ) نائب فاعل، و (غُرَّ السَّحَابِ)
فاعل و (العَوَانِي) فاعلاً، مع أنَّ الأفعال في هذه الأبيات ألحقت بعلامات تدل على التثنية وجمع المذكر وجمع المؤنث،
إلا أنَّ بعض النحويين- حسب رأي ابن مالك- يجعل ما جاء من هذه الشواهد المسند إليه ومبتدأ مؤخرًا، والمسند خبرًا
مُقدِّمًا، وبعض منهم من يجعل الضمائر (الألف والواو والنون) أسماء مسند إليها، والأسماء التي بعدها أبدال منها، وهذا
غير مُسلم به إن كان من سُمع ذلك منه من أهل غير اللغة المذكورة، وأن يُحمل جميع ما جاء من تلك اللغة على أنَّ

²⁴ Ferezdak, *ed-Divân*, 644.

²⁵ İbn Mâlik Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh, *Şevâhidü't-Tavzîh ve'T-tashîh li-Müşkilâti'l-Câmi'i's-Sahîh*. Thk. Taha Muhsin (Kâhire: Mektebetü'ibni Teymiyye, 1405), 247.

²⁶ İbn Mâlik, *Şevâhidü't-Tavzîh ve'T-tashîh li-Müşkilâti'l-Câmi'i's-Sahîh*, 247.

²⁷ Ebû Firâs el-Hamdânî, *ed-Divân*, 2/52.

²⁸ İbn Ebî Rebîa, *ed-Divân*, 195.

²⁹ İbn Mâlik Cemâlüddîn Muhammed b. Abdullâh, *Şerhu't-Teshîl*. Thk. Abdurrahmân es-Seyyid ve Muhammed Bedevî el-Mahtûn (Kâhire: Dârü Hecr, 1990), 2/116-117.

(الألف والواو والنون) فيها ضمائر، فهذا ليس بصحيح، لأن أئمة هذا العلم متفقون على أن تلك اللّغة هي لغة قوم من العرب معينين، فوجب أن تصدّقهم في ذلك كما تصدّقهم في غيره.³⁰

ويرى الأزهري أنّ الفعل المسند إلى الاسم الظاهر يتوجب توحيد مع تثنيته وجمعه كما أوجب توحيد مع إفراده دفعا للإيهام، فتقول: جلس أخواك، وجلس إخوتك، وجلس نسوتك، كما تقول: جلس أخوك؛ لأنه لو قيل: جلس أخواك وجلسوا إخوتك، وجلسن نسوتك، لتوهم السامع أن الاسم الظاهر جاء مبتدأ مؤخر، والفعل والفاعل قبله خبراً مقدّماً، فلغة التوحيد هي اللغة الفصحى التي نزل بها القرآن الكريم، كما في قوله تعالى: "قَالَ رَجُلَانِ" [المائدة: 23]، "وَقَالَ الظَّالِمُونَ" [الفرقان: 8]، "وَقَالَ نِسْوَةٌ" [يوسف: 30]، لكن هناك أقوام من العرب يلحقون الفعل المسند إلى الظاهر علامات تدل على التثنية والجمع، نحو: ضرتاني أخواك وضرتوني قومك وضرتني نسوتك، ونحو قول عمرو بن ملقط الطائي³¹: [السريع]

أَلْفَيْتَا عَيْنَاكَ عِنْدَ القَقَا أَوْلَى فَأَوْلَى لَكَ ذَا وَاقِيَهْ

ف(ألفيتا) فعل ماضٍ مبني للمفعول، و(عيناك) نائب الفاعل، فألحق الفعل علامة دالة على التثنية مع أنه أسند إلى الظاهر، وقول أمية بن أبي الصلت³²: [المتقارب]

يَلُومُونِي فِي إِشْتِرَاءِ النَّخِي لِي قَوْمِي فَكَلُّهُمْ أَلُومُ

ف(أهلي) فاعل الفعل (يلوموني)، فألحق الفعل علامة دالة على الجمع مع أنه أسند إلى الظاهر، والصحيح عند سيبويه ومن تبعه أن هذه العلامات ماهي إلا أحرف، وأن قبيلتي طيء وأزد شنوءة جعلوها علامات دالة على التثنية والجمع تذكيراً وتأنياً، كما جعلت العرب بالتاء في الفعل المسند إلى التأنيت علامة دالة على المفرد المؤنث، إلا أنهم يرون أنها لغة قليلة لا يقاس عليها، والصحيح أيضاً أن لغة (أكلوني البراغيث) لا تمتنع أن تأتي مع المفردين أو المفردات المتعاطفة، نحو قول عبيد الله الرقيبات³³: [الطويل]

تَوَلَّى قِتَالَ المَارِقِينَ بِنَفْسِهِ وَقَدْ أَسْلَمَاهُ مَبْعَدُ وَحْمِيمِ

وقول عروة بن الورد³⁴: [الوافر]

ذَرِينِي لِلسَّعَى فَإِنِّي رَأَيْتُ النَّاسَ شَرُّهُمْ القَقِيرِ

وَأَحْقَرُهُمْ وَأَهْوَنُهُمْ عَلَيْهِ وَإِنْ كَانَا لَهُ نَسَبٌ وَخَيْرِ

فألحق عبيد الله الرقيبات علامة التثنية وهي الألف في (أسلماه) مع المتعاطفين، وهما (مبْعَدُ وَحْمِيمِ)، وألحق عروة علامة التثنية وهي الألف في (كانا) مع المتعاطفين، وهما (نَسَبٌ وَخَيْرِ)، وهذا خلاف لمن أعرب الأسماء الظاهرة مبتدآت، ولمن أعربها أبدال، ولمن ادعى امتناع هذه اللغة مع المتعاطفات، وإما كان الصحيح أن هذه الأسماء الظاهرة على هذه اللّغة أحرف لا ضمائر لقول أئمة اللّغة: إن ذلك لغة لقوم مخصوصين.³⁵

إنّ الأزهري يرى أنّ القياس هو أن تكون لغة التوحيد في الفعل المسند إلى الظاهر هي اللغة الفصحى، ولكن هذا لا يعني إلغاء لغة (أكلوني البراغيث)، فهي لغة طيء وأزد شنوءة وهم قوم من العرب، وقد استشهد على هذه اللّغة

³⁰ İbn Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, 2/117.

³¹ Ebû Zeyd Saîd b. Evs el-Ensârî, *en-Nevâdir fi'l-Luga*. Thk. Muhammed Abdülkâdir Ahmed (Beyrût: Darü's-Şuruk, 1981), 268.

³² Ümeyye b. Ebi's-Salt, *ed-Dîvân*. Thk. Abdül-Hafîz es-Seltî (Dımaşk: el- Matba'atü't-Te'âvuniyye, 1977), 554.

³³ Rukayyât, *ed-Dîvân*, 196.

³⁴ Urve b. el-Verd el-Absî, *ed-Dîvân*, Thk. Esma Ebu Bekr Muhammed (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 79.

³⁵ Hâlid b. Abdillâh el-Ezherî, *et-Tasrîh bi-Mazmûni't-Tavzîh* (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 1/403-306.

بشواهد شعرية لشعراء فصحاء، فهو يقرّ بها على الرّغم من قلّة مجيئها في كلام العرب لإقرار أئمة اللغة بها كسيبويه والفراء والأخفش.

وذكر القرّاز القيرواني (ت412هـ) في كتابه (ما يجوز للشاعر في الصّرورة) أنّ الشّاعر يجوز له استخدام لغة (أكلوني البراغيث) في الصّرورة، وهو جعل في الفعل علامة من التثنية والجمع، والفعل متقدّم، فيقولون: قاما الرّيدان وقاموا الرّيدون، ومنه قول أمية بن أبي الصّلت³⁶: [المتقارب]

يَلُومُونَنِي فِي إِشْتِرَاءِ النَّخِيَةِ لِي قَوْمِي فَكُلُّهُمْ أَلُومٌ
وقول الفرزدق³⁷: [الطويل]

وَلَكِنْ دِيَابِيٌّ أَبُوهُ وَأُمُّهُ بِخُورَانَ يَعْصِرَنَ السَّلِيْطَ أَقَارِيَهُ

ثمّ رأى أنّ سبب تجويزهم أنّهم جعلوا في الفعل علامة من التثنية والجمع، كما جعلوا فيه علامة للتأنيث، وأنّ هذه اللغة ليست خاصّة بالشعر فقط، بل يمكن أنّ تأتي في النثر أيضًا كما زعم أكثر علماء النحو، نحو قوله تعالى: {ثُمَّ عَمُوا وَصَمُوا كَثِيرٌ مِّنْهُمْ} [الأنبياء:71].³⁸

كما استشهد الشهاب الخفاجي (1659هـ) بالشواهد الشعرية في ردّه على الحريري الذي يرى أنّ إلحاق الفعل علامات دالة على التثنية والجمع لغة ضعيفة لم ينزل بها القرآن الكريم ولا تحدّث بها الرسول صلى الله عليه وسلّم، ولا نُقلت عن فصحاء العرب، والأجود في اللغة الفصحى توحيد الفعل سواء أكان مثنى كما في قوله تعالى: "قَالَ رَجُلَانِ" [المائدة:23]، أم كان جمعا كما في قوله تعالى: "إِذَا جَاءَكَ الْمُتَأَفِّقُونَ" [المنافقون:1].³⁹، إذ قال: الأمر ليس كما ذكر الحريري، فإنّ لغة إلحاق العلامات لغة قوم من العرب جعلوا الألف والواو حرفين دالين على التثنية والجمع، والاسم الظاهر فاعلاً، وقد عُرفت في مصطلح النحاة بلغة (أكلوني البراغيث) لأنّه المثال الذي اشتهرت به، وقد جاء منها في آيات الذكر الحكيم وأحاديث النبي الكريم وكلام الفصحاء من العرب ما لا يُحصى، كقوله تعالى: "ثُمَّ عَمُوا وَصَمُوا كَثِيرٌ مِّنْهُمْ" [الأنبياء:71]، وقوله صلى الله عليه وسلّم في الحديث النبوي الشريف: "يَتَعَاقَبُونَ فِيكُمْ مَلَائِكَةٌ بِاللَّيْلِ، وَمَلَائِكَةٌ بِالنَّهَارِ"، وكقول الشاعر⁴⁰: [الطويل]

يَدُورُونَ بِي فِي ظِلِّ كُلِّ كَنِيْسَةٍ فَيَنْسُونَنِي قَوْمِي وَأَهْلِي الْكِنَائِسَا

وإنّ قول الحريري إنّ هذه اللغة لم ينزل بها القرآن الكريم ولا جاءت في أخبار العرب وأشعارهم خلاف الواقع⁴¹.

كذلك استشهد ابن الأثير على وجود هذه اللغة في الحديث النبوي الشريف بشاهد شعري، في قوله صلى الله عليه وسلّم: "إِنَّهُ تَلَدَهُ أُمُّهُ فَيَحْمَلَنَّ النِّسَاءَ بِالْحَطَّائِيْنَ"، إذ قال: والنساء فاعل، والتون في (يَحْمَلَنَّ) علامة جمع الإناث على لغة من يقول: (أكلوني البراغيث)، ومنه قول الشاعر⁴²: [الطويل]

وَلَكِنْ دِيَابِيٌّ أَبُوهُ وَأُمُّهُ بِخُورَانَ يَعْصِرَنَ السَّلِيْطَ أَقَارِيَهُ

36 İbn Ebi's-Salt, *ed-Dîvân*, 554.

37 Ferezdak, *ed-Dîvân*, 44.

38 Kazzâz el-Kayrevânî Muhammed b. Ca'fer. *Mâ Yecûzû li's-Şâ'ir fi'z-Zarûre*, Thk. Ramazan Abdüttevâb ve Selâhaddin el-Hâdî (Küveyt: Dârü'l-Urube, 1981), 218-219.

39 Kâsım b. Alî el-Harîrî, *Dürretü'l-Gavvâs fî Evhâmi'l-Havâs*, Thk. Arafat Metracî (Beyrût: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1998), 128.

40 Yezîd b. Muâviye, *ed-Dîvân*. Thk. Selâhaddin el-Müneccid (Beyrût: Dârü'l-Kitâbi'l-Cedid, 1982), 55.

41 Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Hafâcî, *Şerhu Dürreti'l-Gavvâs fî Evhâmi'l-Havâs*, Thk. Abdülhafiz Fergelî (Beyrût: Dârü'l-Cil, 1996), 415-416.

42 Ferezdak, *ed-Dîvân*, 44.

ف(التَّسَاءُ) ك(أَقَارِبُهُ)، والنون في (يَحْمِلْنَ) كالتَّوْنِ في (يَغْصِرْنَ).⁴³

وقد وظَّف ابن جني الشَّاهد الشَّعْرِيَّ حتَّى يكون حجة لتقوية حكمه التَّحْوِي، إذ إنَّه لا يجد ضيَّرًا في اللِّجْوَاءِ إِلَى لهجة من لهجات العرب لتكون شاهدًا على حكم نحوِّي، فهو في شرحه لبيت أبي قَلَابَةَ الهذلي⁴⁴: [البسيط]

يَا وَيْكَ عَمَّارُ لِمَ تَدْعُو لَتَقْتُلَنِي وَقَدْ أُجِيبُ إِذَا يَدْعُونَ أَقْرَانِي

يرى أنه يجوز إعمال الفعل الثاني في باب التَّنَازَعِ، فيكون (أَقْرَانِي) في موضع فاعل ب (يَدْعُونَ)، حيث جاء بعلامة هذا الجمع (الواو) مع تقدّم الفعل على لغة (أكلوني البراغيث)، وكأنه أراد: وقد أُجِيبُ إِذَا يَدْعُو أَقْرَانِي.⁴⁵

كما أكَّد الواحدِي على وجود هذه اللُّغَة في أشعار العرب، ففي شرحه لبيت المتنبي الذي يقول فيها⁴⁶: [الكامل]

لَا يَسْتَحِي أَحَدٌ يُقَالُ لَهُ نَضَّلُوكَ آلَ بُؤَيْهِ أَوْ فَضَّلُوا

رَأَى أَنَّ الْمَتَنَبِيَّ قَدْ أَحَقَّ بِالْفِعْلِ (نَضَّلُوكَ) عِلَامَةَ الْجَمْعِ، عَلَى الرَّغْمِ مِنْ تَقَدُّمِهِ عَلَى الْفَاعِلِ (آلَ) عَلَى لُغَةِ مَنْ يَقُولُ: (أَكْلُونِي الْبِرَاغِيثَ)، فَيَكُونُ مَعْنَى الْبَيْتِ: لَا يَسْتَحِي مِنْ ذَلِكَ مَنْ كَانَ مَغْلُوبًا بِآلِ بُؤَيْهِ لِأَنَّ لَهُمُ الْعُلْبَةَ عَلَى كُلِّ أَحَدٍ⁴⁷، كَذَا الْعَكْبَرِيُّ فِي شَرْحِهِ لِلْبَيْتِ نَفْسَهُ رَأَى أَنَّ الْمَتَنَبِيَّ جَاءَ بِعِلَامَةِ الْجَمْعِ (الواو) قَبْلَ الْفَاعِلِ (آلَ) عَلَى لُغَةِ (أَكْلُونِي الْبِرَاغِيثَ).⁴⁸

أمَّا أَبُو الْعِلَاءِ الْمَعْرِي فَقَدْ ذَكَرَ لَدَى شَرْحِهِ لِدِيوَانَ الْمَتَنَبِيَّ أَنَّ الْمَتَنَبِيَّ قَدْ اسْتَعْمَلَ هَذِهِ اللَّغَةَ فِي أَرْبَعَةِ أَبْيَاتٍ شَعْرِيَّةٍ، وَهِيَ⁴⁹: [الكامل]

رَبِّي وَمَا رَمَتَا يَدَاهُ فَصَابَنِي سَهْمٌ يُعَدُّبُ وَالسَّهَامُ تُرِيحُ

ف (يَدَاهُ) فاعل ل (رَمَتَا) على لغة (أكلوني البراغيث)⁵⁰، وأيضًا في بيته⁵¹: [الكامل]

نَفْدِيكَ مِنْ سَبِيلٍ إِذَا سُئِلَ النَّدَى هَوْلٌ إِذَا اخْتَلَطَا دَمٌ وَمَسِيحُ

فقد أورد المتعاطفين (دَمٌ وَمَسِيحُ): فاعل ل (اخْتَلَطَا) كقول أقوام من العرب: (أكلوني البراغيث)⁵²، وكذلك في بيته⁵³: [الكامل]

لَا يَسْتَحِي أَحَدٌ يُقَالُ لَهُ نَضَّلُوكَ آلَ بُؤَيْهِ أَوْ فَضَّلُوا

⁴³ İbnü'l-Esîr Mecdüddin, *en-Nihâye fî Garîbî'l-Hadîs ve'l-Eser*, Thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî ve Mahmûd Muhammed et-Tanâhî (Beyrût: el-Matba'atü'l-'İlmiyye, 1979), 2/44-45.

⁴⁴ Ebû Kullâbe el-Hüzelî, *Dîvânü'l-Hüzeliyyîn*, Thk. Ahmed ez-Zeyn ve Mahmud Ebu'l-Vefâ (Kâhire: Dârü'l-Kütübi'l-Misriyye, 1965), 3/38.

⁴⁵ İbn Cinnî Ebü'l-Feth Osmân, *et-Tamâm fî Tefsîri Eş'âri Hüzeyl Mimmâ Agfelehû Ebû Sa'îd es-Sükkerî*. Thk. Ahmed Nâcî el-Kaysî ve Hatîce Abdürrezzâk el-Hadîsî ve Ahmed Matlûb (Bağdat: Matba'atü'l-Ânî, 1962), 77.

⁴⁶ Ebü't-Tayyib Ahmed b. el-Hüseyn el-Mütenebbî, *ed-Dîvân*. Beyrût: Dâr Beyrût, 1983), 549.

⁴⁷ Alî b. Ahmed b. Muhammed el-Vâhidî, *Şerhu Dîvânî'l-Mütenebbî* (Beyrût: Dârü'r-râidî'l-Arabî, 1999), 2079.

⁴⁸ Ebü'l-Bekâ Muhibbüddîn Abdullâh b. el-Hüseyn b. Abdullâh Ukberî, *et-Tibyân fî şerhi'd-Dîvânî'l-Mütenebbî*, Thk. Mustafa es-Sekkâ (Beyrût: Dârü'l-Ma'rife, 1994), 2/309.

⁴⁹ Mütenebbî, *ed-Dîvân*, 66.

⁵⁰ Ebü'l-Alâ' Ahmed b. Abdullâh el-Maarrî, *Şerhu Dîvânî Ebi't-Tayyib el-Mütenebbî (Mu'cizu Ahmed)*, Thk. Abdülmecîd Diyâb. Kâhire: Dârü'l-Ma'ârif, 1992), 1/241.

⁵¹ Mütenebbî, *ed-Dîvân*, 68.

⁵² Maarrî, *Mu'cizu Ahmed*, 1/249.

⁵³ Mütenebbî, *ed-Dîvân*, 66.

ففي قول المتنبي (نَصْلُوكَ آلُ بُؤَيْهِ) جيء بعلامة الجمع (الواو) وأُعْرِبَ (آلُ) فاعلاً مع تقدم الفعل (نَصْلُوكَ) على مذهب من قال: (أكلوني البراغيث)⁵⁴، وفي بيته⁵⁵: [الكامل]

العَارِفِينَ بِهَا كَمَا عَرَفْتُهُمْ وَالرَّاكِبِينَ جُدُودَهُمْ أُمَاتِهَا

يرى أبو العلاء في شرحه لهذا البيت أنَّ الكلام لو كان نثراً لكان الواجب أن يُقال: (والرَّاكِب جُدُودَهُمْ) على لغة توحيد الفعل وما شابهه، لأنَّ اسم الفاعل إذا تقدّم على معموله عمِلَ عمل الفعل، فيقال: جاء الرَّاكِبُ الحَيْلَ جُدُودَهُ وجُدُودَهُمْ؛ لأنَّ (ال) التعريف في المشتقات تنوب عن الذي واللذين والذين، فإذا نثرتها أو جمعتها فهي على قول القائل: قَمَنَ النِّسَاءُ وأكلوني البراغيث⁵⁶، وكذا البرقوقي في شرحه للبيت نفسه يرى أنَّ الوجه أن يقول: والرَّاكِب جُدُودَهُمْ أماتها، أي: والذين ركب جُدُودَهُمْ أماتها، إلا أنَّ هذا على لغة من يقول: قاموا إخوانك، وذهبوا أخواك.⁵⁷

كما ذكر التبريزي في شرحه للبيت عبدة بن الطيب الذي يقول فيه: [الطويل]

وَلَى وَصُرْعَنَ مِنْ حَيْثُ التَّبَسُّنَ بِهِ مُضَرَّجَاتٌ بِأَجْرَاحٍ وَمَقْتُولٌ

أنَّ (مضرجات) مرفوعة، إمّا أن تكون بدلاً من الضمير في (صُرْعَنَ)، وإمّا أن تكون خبر مبتدأ محذوف، تقديره: هنَّ، وإمّا أن تكون النون في (صُرْعَنَ) علامة تؤذن بأنَّ الفعل فعل جمع، ليست ضميراً، و(مضرجات) مرتفع بـ (صُرْعَنَ)، وهذه أوجه.⁵⁸

ويرى أبو منصور الثعالبي أنَّ من سنن العرب أن تجمع الفعل عند تقدّمه على الاسم، لأنّه الأصل في ذلك، فتقول: أكرّموني بنو فلان وأكلوني البراغيث، وقول الشاعر⁵⁹:

رَأَيْتَ الْعَوَانِي الشَّيْبَ لَاحٍ يِعَارِضِي فَأَعْرَضَنَ عَنِّي بِالْخُدُودِ النَّوَاضِرِ

وقول آخر⁶⁰: [الكامل]

نُتِجَ الرَّبِيعَ مَحَاسِنًا أَلْقَحْنَهَا غُرَّ السَّحَابِ

وفي القرآن الكريم قوله جلّ ذكره: "وَأَسْرُوا النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا"، و "ثُمَّ عَمُوا وَصَمُوا كَثِيرٌ مِنْهُمْ".⁶¹

وقد نصَّ على صحة هذه اللغة الألويسي عند تفسيره قوله تعالى: "وَأَسْرُوا النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا"، فقال نقلاً عن أبي عبيدة والأخفش وغيرهما: إنّ لفظ (الذين) في الآية السابقة فاعل لـ(أسروا)، والواو حرف دال على جماعة الذكور كواو(الكاتبون) وكتاء (كتبت)، وهذا على لغة (أكلوني البراغيث)، وهي لغة لأزد شنوءة، قال أمية بن أبي الصلت⁶²: [المتقارب]

يَلُومُونَنِي فِي إِشْتِرَاءِ النَّخِيَةِ لِي قَوْمِي فَكَلُّهُمْ أَلُومٌ

54 Maarrî, *Mu'cizu Ahmed*, 4/362.

55 Mütenebbî, *ed-Dîvân*, 186.

56 Maarrî, *Mu'cizu Ahmed*, 2/310.

57 Abdurrahmân el-Berkûkî, *Şerhu Dîvânî'l-Mütenebbî* (Beyrût: Dârü'l-Kitabi'l-Arabî, 1986), 1/351.

58 el-Hatîb Yahyâ b. Alî et-Tebrîzî, *Şerhu İhtiyârâtî'l-Mufaddal*, Thk. Fahreddin Kabâve (Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987), 666.

59 İbn Ebî Rebîa, *ed-Dîvân*, 195.

60 Ebû Firâs el-Hamdânî, *ed-Dîvân*, 2/52.

61 Seâlibî, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed. *Fikhü'l-Luga ve Sırrü'l-'Arabiyye*. Thk. Abdürrezzâk el-Mehdî. Beyrût: Dârü İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 2002), 226-227.

62 İbn Ebî's-Salt, *ed-Dîvân*, 554.

وهي لغة حسنة كما نصّ على ذلك أبو حيان، وليست شاذة كما زعمه بعضهم.⁶³

كذلك يرى الزعبلوي أنّ إسناد الفعل إلى الضمير وإلى الاسم الظاهر معاً، كان شاعراً في لغة طيء وبني الحارث بن كعب وأزد شنودة، وقد أسموا هذا الأسلوب بلغة (أكلوني البراغيث)، فعمد النحاة إلى تأويل هذه الظاهرة في ثلاثة آراء، هي: أولها: جعل الاسم الظاهر بدلاً من الضمير، وثانيها: جعل الاسم الظاهر مرفوعاً على أنّه مبتدأ مؤخر، والفعل الذي قبله خبر مقدّم، ثالثها: إنّ الحروف المتصلة بالفعل (الألف والواو والتون) تدلّ على التثنية والجمع، لا ضمائر، وهو الأرجح، وإنّ ما يثبت صحّة هذه اللغة مجيئها في القرآن الكريم، كما في قوله تعالى: "وَأَسْرُوا النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا"، وفي الحديث الشريف، كقوله صلى الله عليه وسلّم: "مَنْ كُنَّ لَهُ ثَلَاثُ بَنَاتٍ يُؤْوِيهِنَّ، وَيَرْحُمُهُنَّ، وَيَكْفُلُهُنَّ وَجَبَتْ لَهُ الْجَنَّةُ الْبَيْتَةُ"⁶⁴، وفي الشعر الجاهلي والإسلامي والأموي والعباسي، كقول الشاعر: كقول الشاعر⁶⁵: [الطويل]

وَيُكْرِمْنَهَا جَارَاتُهَا فَيُرْزَنَهَا وَتَعْتَلَّ عَنْ إِثْيَانِهِنَّ فَتُعَدَّرُ
وقول عبدة بن الطيب⁶⁶: [البسيط]
وَلِيَّ وَصَّرَعْنَ مِنْ حَيْثُ التَّبَسَّنَ بِهِ مُصَّرَجَاتٌ بِأَجْرَاحٍ وَمَقْتُولُ

وقول الشاعر⁶⁷: [الطويل]

فَإِنْ نَفَنَ لَا يَبْقُوا أَوْلِيَّكَ بَعْدَنَا لِذِي حُرْمَةٍ فِي الْمُسْلِمِينَ حَرِيمُ
وقول أبي تمام⁶⁸: [الطويل]

بِكُلِّ فَيَّيَّ مَا شَابَ مِنْ رَوْعٍ وَفَعَةٍ وَلَكِنَّهُ قَدْ شِبْنَ مِنْهُ الْوَقَائِعُ

فالأسماء الظاهرة في الأمثلة السابقة فواعل، والعلامات المتصلة بالأفعال حروف تدلّ على التثنية والجمع.⁶⁹

كما ذهب داود الحلبي الموصلي إلى أنّ الفعل في اللغة العربية إذا تقدّم على فاعله لا يطابقه في الجمع والتثنية، بل يبقى على أفرادها، أمّا في الآرامية فيطابقه في الإفراد والجمع، فيقال: رَاحُوا إِخْوَتِي، وكان الأجدر أن يقال: رَاحَ إِخْوَتِي، وإنّ هذا الأسلوب جاء في القديم في لغة بعض العرب الذين احتكوا بالآراميين كقبائل الحيرة، وشمالى الحجاز، وقد عُرف عنده النحاة بما يسمّى لغة (أكلوني البراغيث)⁷⁰، إلا أنّ الزعبلوي عقّب على هذا الرأي قائلاً: إنّّه ليس شرطاً أنّ التشابه في الأصول بين لغتين ساميتين، أن تكون إحدى هاتين اللغتين قد احتكت بالأخرى، فأخذت عنها شيئاً من خصائصها، ما لم يكن هناك دليل علمي تاريخي يثبت ذلك، فقد اتّفق العلماء على أنّ أسلوب إسناد الفعل إلى الضمير والظاهر معاً

⁶³ Âlûsî, Mahmûd b. Abdullâh b. Mahmûd el-Hüseynî. Rûhu'l-Me'ânî fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-'Azîm ve's-Seb'î'l-Mesânî. Thk. Abdûlbârî Atıyye. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415), 9/9.

⁶⁴ Hanbel, Ahmed b. Muhammed. el-Müsned. Thk. Şuayb el-Arnâûd ve Âdil Mürşid. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 39/419.

⁶⁵ Eslet, Ebû Kays Sayfî b. Âmir. ed-Dîvân, Thk. Hasan Bâcude. Kâhire: Dârü't-Tûras, 1973), 72.

⁶⁶ Cebûrî, Yahya, Şi'rü Abdeh b. et-Tayyib. Bağdat: Dârü't-terbiye, ts), 70.

⁶⁷ Rukayyât, ed-Dîvân, 170.

⁶⁸ Ebû Temmâm et-Tâî, ed-Dîvân, 4/588.

⁶⁹ Salahuddin ez-Za'belâvî, Ma'a'n-Nuhât ve Mâ Gâsû Aleyhi min Dekâiki'l-Luga ve Esrâriha (Dimaşq: Menşurâtü İttihâdi'l-Kitabi'l-Arab, 1992), 237-238.

⁷⁰ Dâvûd el-Halebî el-Mevsilî, el-Âsârü'l-Erâmiyye fî Lugatı'l-Mevsil el-Âmiyye (Mevsil: Matba'atü'n-Necmi'l-Kildâniyye, 1935), 13.

كان شائعاً في طور من أطوار العربية، ثم ابتعدت عنه في ارتقائها، وبقيت منه أمثلة تدلّ على ما كان عليه العربية من إسناد الفعل في ذلك الطور الغابر، وقد لاحظنا انتشار هذه اللغة في أشعار اليمنيين، وفي شيء من أشعار المضريين، ولو أنّها كانت نادرة في أشعار سائر العرب.⁷¹

ويرى رمضان عبد التواب كذلك أنّ لغة أكلوني البراغيث لغة فصحي كانت مستخدمة قديماً عند العرب كاستخدامها في اللغات السامية الأخرى كالعبرية والآرامية والحشية، إلّا أنّ اللغة العربية الفصحى رويداً رويداً أخذت تتخلّص من هذه الظاهرة وفق مبدأ الاستغناء عن علامتي التثنية والجمع المتصلتين بالفعل، لوجود دلالة عليهما في صيغة الفاعل نفسها، لكنّ بقاياها بقيت حيّة عند بعض القبائل العربية كقبيلة طيء وبني الحارث بن كعب وأزد شنوءة، وكذلك ثبتت بعض آثارها في القرآن الكريم والحديث الشريف، وبقيت محتفظة بها الكثير من أبيات الشعر العربي القديم، أمّا ما ورد على هذه اللغة في القرآن الكريم قوله تعالى: "ثُمَّ عَمُوا وَصَمُوا كَثِيرٌ مِنْهُمْ" [المائدة: 7] فخرّج بعض العلماء والمفسرين إعراب هذه الآية على لغة (أكلوني البراغيث) كالأخفش والكسائي والقرطبي، ومما جاء في الحديث الشريف، وأحاديث بعض الصحابة والتابعين، قول أنس بن مالك رضي الله عن: "وَكُنَّ أُمَّهَاتِي يَخْتُنُّنِي عَلَى خِدْمَةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ"⁷²، وقول الحسن البصري، واصفاً طالب العلم عنده: "قَدْ أَوْكَدَتَاهُ يَدَاهُ، وَأَعَمَدَتَاهُ رِجْلَاهُ"⁷³، أمّا ما ورد في أبيات الشعر القديم على هذه الظاهرة، فهي كثيرة في دواوين الشعر العربي، ومن أمثلة ذلك قول الشاعر الجاهلي عمرو بن ملقظ الطائي⁷⁴: [السريع]

أَلْفَيْتَا عَيْنَاكَ عِنْدَ الْقَمَا أَوْلَى فَأَوْلَى لَكَ ذَا وَاقِيَه

فقد قال (أَلْفَيْتَا عَيْنَاكَ) بدلاً من (أَلْفَيْتَ عَيْنَاكَ)، ومثله قول مجنون ليلي⁷⁵: [الطويل]

وَلَوْ أَخَذَقُوا بِي الْإِنْسُ وَالْجِنُّ كُلَّهُمْ لِكِي يَمْنَعُونِي أَنْ أَجِيكَ لِحَيْثُ

حيث جعل (الإنس) فاعلاً ل (أَخَذَقُوا)، ومثله قول أبي تمام⁷⁶: [الطويل]

شَجَا فِي الْحَسَى تَزَادُهُ لَيْسَ يَفْتُرُ بِهِ صُمْنٌ آمَالِي وَإِي لَمُفْطِرُ

وقد علّق أبو العلاء المعري على هذا البيت، قائلاً: يظهر لنا في كلام أبي تمام أنّه اختار إظهار علامة الجمع (النون) في الفعل (صمّن)، وجعل (آمالي) فاعلاً له، ولو أنّه قال: صامّ آمالي، لاستقام له الوزن⁷⁷، ومن أمثلة ذلك في شعره أيضاً⁷⁸: [الكامل]

وَعَدَا تَبَيَّنُ كَيْفَ غِبُّ مَدَائِحِي إِنْ مِلَنْ بِي هِمَمِي إِلَى بَعْدَادِ

فقد جعل (هممي) فاعلاً ل (مِلَنْ) المتصل بنون جمع المؤنث، ومنها كذلك قوله⁷⁹: [الطويل]

وَلَوْ كَانَتْ الْأُرْرَاقُ تَجْرِي عَلَى الْحِجَا هَلَكْنَ إِذْنٌ مِنْ جَهْلِهِنَّ الْبَهَائِمُ

71 Za'belâvî, *Ma'a'n-Nuhât ve Mâ Gâsû Aleyhi min Dekâiki'l-Luga ve Esrâriha*, 239.

72 Müslim b.Haccâc, *Sahîh-ü Müslim*, 3/306.

73 İbnü'l-Esîr, en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadîs ve'l-Eser, 2/219.

74 Ensârî, en-Nevâdir fi'l-Luga, 268.

75 Mecnûn Leylâ Kays b. el-Mülevvah, *ed-Dîvân*, Thk. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc (Kâhire: Matba'atü Mîsr, 1979), 68.

76 Ebû Temmâm et-Tâi, *ed-Dîvân*, 2/214.

77 el-Hatîb Yahyâ b. Alî et-Tebrizî, *Şerhu Dîvânî Ebî Temmâm*, Thk. Muhammed Abduh Azzâm (Kâhire: Dârü'l-Ma'ârif,1951), 1/214.

78 Ebû Temmâm et-Tâi, *ed-Dîvân*, 2/131.

79 Ebû Temmâm et-Tâi, *ed-Dîvân*, 3/178.

فقد أورد (هَلَكْنَ وَجَهَلْنَ الْبَهَائِمَ) بدلاً من (هَلَكْتُ وَجَهَلْتُ الْبَهَائِمَ)، كذلك وجدنا انتشار هذه الظاهرة في شعر المتنبي أيضاً، فمن ذلك قوله⁸⁰: [الكامل]

رَبَى وَمَا رَمَتَا يَدَاهُ فَصَابَنِي سَهْمٌ يُعَدَّبُ وَالسَّهَامُ تُرِيحُ

أي: رَمَتْ يدها، وقد مازالت هذه الظاهرة شائعة في أكثر اللهجات العربية الحديثة، كقولنا مثلاً: ظلموني النَّاسُ ولا مُوني العوازلُ وَرَأُونَا الجيرانُ، وهذا كله امتداد للأصل السامي واللهجات القديمة.⁸¹

ويرى عباس حسن أن الشائع في كلام العرب تجريد العامل من العلامات التي تدلُّ على تثنيته، أو جمعه إذا كان الفاعل اسماً ظاهراً دالاً على المثني أو الجمع، نحو: طَلَعَ النَّبْرَانِ وَأَقْبَلَ الْمَهْنُوتُونَ وبرَعَتِ الْفَتَيَاتُ، إلّا على لغة (أكلوني البراغيث) التي تزداد فيها علامات التثنية أو الجمع مع وجود فاعل ظاهر بعدها، وهي لغة فصيحة تكلم بها قوم من العرب، ولكنها لم تصل إلى درجة الشيوخ والجري على ألسنة الفصحاء ما وصلت إليه لغة التجريد والتوحيد التي يحسن الاكتفاء بها اليوم، والاقتصار عليها؛ إيثاقاً للأشهر وتوحيداً للبيان مع صحة الأخرى⁸²، ثم استدلت على صحة هذه اللغة وفصاحتها بأمثلة من القرآن الكريم والشعر العربي، منها قوله تعالى: "وَأَسْرُوا النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا"، فهو يرى أن إعراب كلمة (كثيرٌ) فاعل، والواو في (ظلموا) حرف محض يدلُّ على جمع الذكور، وأن القرآن الكريم إذا ما حاكى هذه اللغة في ألفاظه المفردة والمركبة كانت محاكاة أمرًا سائغًا بل مطلوبًا، فإذا حُكي في مثل الآية السابقة- وغيرها- كانت المحاكاة الدقيقة صحيحة قطعاً، ولا يجرؤ أحد أن يصف تركيب (أكلوني البراغيث) بالخطأ، وعليها أيضاً قول أبي نواس⁸³: [مجزوء الرمل]

جَادَ إِبْرَاهِيمُ حَتَّى جَعَلُوهُ النَّاسُ حُمَقًا

وقول صالح بن عبد القدوس⁸⁴: [الكامل]

لَوْ يُرْزُقُونَ النَّاسُ حَسَبَ عُقُولِهِمْ أَلْقَيْتَ أَكْثَرَ مَنْ تَرَى يَتَّصِدُّ

فإعراب (النَّاس) في كلا البيتين فاعل، والواو حرف يدلُّ على الجمع، ولا داعي للإتيان بضروب التأويل التي منها إعراب الاسم الظاهر مبتدأ متأخراً، والجملة الفعلية التي قبله خبراً متقدماً، أو إعراب ضمير (الواو) فاعل، والاسم الظاهر بعده بدل منه؛ لأن هذه اللغة لغة فصيحة، والوارد المسموع بها كثير في ذاته، وإن كان قليلاً بالنسبة للوارد من اللغة الأخرى، ولا داعي لتكلف بعض النحاة في تأويل ما ورد على تلك اللغة من أمثلة مشتملة على علامة التثنية، أو الجمع مع وجود اسم ظاهر بعد تلك العلامة؛ فاصبداً من تأويله هذا إدخال تلك الأمثلة في حكم مفاده: يمنع اجتماع الضمائر الرفع مع ذلك الاسم المرفوع في جملة فعلية واحدة؛ فهذا خطأ منهم؛ إذ إنه أقر بأن القلة النسبية لا تمنع القياس في اللغة العربية، وأنه لا يصح إخضاع لغة قوم للغة قوم أخرى ما دامت كلتا اللغتين عربيتين صحيحتين.⁸⁵

وذكر خليل عناية أن الحديث عن ظاهرة اشتغال العامل على علامتي التثنية أو الجمع مع وجود فاعل ظاهر بعد تلك العلامتين كانت منتشرة في مصادر التععيد في الشعر والنثر، وكذلك في القرآن الكريم والحديث الشريف، فأطلقوا عليها لغة أكلوني البراغيث⁸⁶... وإذا كانت شواهدا قد جاءت في القرآن الكريم، وهو أفصح نص في العربية، كما في قوله

⁸⁰ Mütenebbî, *ed-Dîvân*, 66.

⁸¹ Ramazan Abdüttevâb, *el-Medhal ilâ 'İlmi'l-Luga ve Menâhici'l-Bahsi'l-Lugavî* (Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1997), 300-307.

⁸² Abbâs Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi* (Kâhire: Dârü'l-Me'ârif, 1960), 2/73.

⁸³ Ebû Nûvâs el-Hasen b. Hâni' el-Hakemî, *ed-Dîvân* Thk. Ahmed Abdülmecîd el-Gazzâlî (Kâhire: Matba'atü Mîsır, 1953), 492.

⁸⁴ Sâlih Abdülkuddûs, *ed-Dîvân*. Thk. Abdullâh Hatîb (Bağdat: Dârü Menşûrâti'l-Basrî, 1968), 122.

⁸⁵ Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi*, 2/74.

⁸⁶ Halil Âmâireh, *Ârâün fi'z-Zamiri'l-Âidi ve Lugatü Ekelûni'l-Berâğîs* (Ammân: Dârü'l-Beşîr, 1989), 39.

تعالى: "وَأَسْرُوا النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا"، وفي الحديث الشريف، وهو على درجة رفيعة من البيان، كما في قوله صلى الله عليه وسلم: "يَتَعَاقَبُونَ فِيكُمْ مَلَائِكَةٌ بِاللَّيْلِ، وَمَلَائِكَةٌ بِالنَّهَارِ"، وفي الشعر العربي كما في قول الشاعر⁸⁷: [الكامل]

أَعْرَثَ هُمُومِي فَاسْتَلَبَنَ فُضُولَهَا تَوَمِّي وَنَمَنَ عَلَى فُضُولِ وَسَادِي
[وقول البحري⁸⁸: [الخفيف]

كِدْنٌ يَنْهَبُنُهُ الْعُيُونُ سِرَاعًا فِيهِ لَوْ أَمَكَنَّ الْعُيُونُ انْتِهَابُهُ
فما المبرر للقول بآنها لغة شاذة؟⁸⁹

ويرى عبد الغفار هلال أن جمهور العرب يفردون الفعل إذا كان الفاعل اسماً ظاهراً مثنى أو جمعاً، فلا يلحقون به علامة تثنية أو جمع، وعلى ذلك تجرى الفصحى، ولكن بعض قبائل العرب تلحق الفعل إذا كان فاعله ظاهراً مثنى أو جمعاً علامة التثنية أو الجمع، فيقولون: قَامَا أَخَوَاكَ، وقَامُوا إِخْوَتَكَ، وقد وردت بعض آيات القرآن الكريم على هذه اللغة، ومن ذلك قوله تعالى: (ثُمَّ عَمُوا كَثِيرٌ) وقوله تعالى: (وَأَسْرُوا الَّذِينَ ظَلَمُوا)، فبعض النحاة والمفسرين يجعل الاسم الظاهر (كثيرون) و(الذين ظلموا) فاعلاً على اللغة السابقة (أكلوني البراغيث) بيد أن بعضهم الآخر يحاولون تخريج الآيتين على اللغة المشهورة، فيعربون (كثيرون والذين ظلموا) بدلاً من الواو، أو يضمرون فعلاً آخر ارتفع به الاسم الظاهر، أو يعربونها خبراً لمبتدأ محذوف، وهذه التأويلات تعدّ تعسفاً وتكلفاً مُستغنى عنه، فإن تلك اللغة (إلحاق علامة الجمع للفعل) لغة مشهورة ولها وجه من القياس واضح، وقد جاءت في الشعر العربي، كقول عمرو بن ملقط الطائي⁹⁰: [السريع]

أَلْفَيْتَا عَيْنَاكَ عِنْدَ الْقَفَا أَوْلَى فَأَوْلَى لَكَ ذَا وَاقِيَهُ
[وقول أمية بن الصلت⁹¹: [المتقارب]

يَلُومُونَنِي فِي إِسْتِرَاءِ النَّخِي لِي قَوْمِي فَكُلُّهُمْ أَلُومُ

وهذه اللهجة ظلت شائعة على بعض الألسنة حتى عصر الحريري المتوفى (516هـ)، حيث عدّها لحنًا ولكنّها لهجة عربية ليست بلحن، ومن آثارها في يومنا هذا ما هو شائع في اللهجات الدارجة في مصر، مثل (لأموني الناس)، وربما كان إلحاق العلامة شائعاً إبان نشأة اللغة ثم تطوّرت إلى ترك تلك العلامة بعد عصر تهذيب اللغة بما استقرت عليه الفصحى.⁹²

كما أورد محمّد محي الدين عبد الحميد سبعة عشر بيتاً شعرياً في شرحه لأوضح المسالك، وفي مذكرته التي قدّمها إلى مجمع اللغة العربية في القاهرة مُستشهداً على صحّة هذه اللغة وفصاحتها، ومنها هذه الأبيات قول أبي تمام⁹³: [الكامل]

أَعْرَثَ هُمُومِي فَاسْتَلَبَنَ فُضُولَهَا تَوَمِّي وَنَمَنَ عَلَى فُضُولِ وَسَادِي

⁸⁷ Ebû Temmâm et-Tâî, *ed-Dîvân*, 2/128

⁸⁸ Buhtürî el-Velîd b. Ubeyd b. Yahyâ et-Tâî, *ed-Dîvân*, Thk. Hasan Kâmil es-Sîrafi (Kâhire: Dârü'l-Ma'ârif, 1978), 1/116.

⁸⁹ Âmâreh, *Ârâün fi'z-Zamiri'l-Âidi ve Lugatü Ekelüni'l-Berâgîs*, 50.

⁹⁰ Ensârî, *en-Nevâdir fi'l-Luga*, 268.

⁹¹ İbn Ebi's-Salt, *ed-Dîvân*, 554.

⁹² Abdülgaffâr Hamîd Hilâl, *el-Lehecâtü'l-'Arabiyye Neş'eten ve Tetavvuran* (Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1993), 330-335.

⁹³ Ebû Temmâm et-Tâî, *ed-Dîvân*, 2/128.

وقوله⁹⁴: [الكامل]

وَعَدَا تَبِينُ كَيْفَ غِبُّ مَدَائِحِي إِنَّ مِلْنَ بِي هِمِّي إِلَى بَعْدَادِ

وقوله⁹⁵: [الطويل]

وَأَكْبِسُ بِمَجْدِ عَادَ فِيهِ نَوَالُهُ وَشَاعِرِ قَوْمِ عُدْنَ فِيهِ قَصَائِدُهُ

وقوله⁹⁶: [الطويل]

شَجَا فِي الْحَسَى تَزْدَادُهُ لَيْسَ يَفْتُرُ بِهِ صُمْنَ آمَالِي وَإِي لَمْفِطُرُ

وقول البحري⁹⁷: [الخفيف]

كِدْنَ يَنْهَبْتُهُ الْعُيُونُ سِرَاعًا فِيهِ لَوْ أَمَكْنَ الْعُيُونُ انْتِهَابُهُ

وقول أبي نؤاس⁹⁸: [الكامل]

رَشَاءً تَوَاصَيْنُ الْقِيَانُ بِهِ حَتَّى عَقَدْنَ بِأُذُنِهِ شَتَفَا

وقوله⁹⁹: [مجزوء البسيط]

وَأَحْسَنْتُ نَفِييَ التَّعْرِي عَنْ شَيْءٍ تَوَلَّى، وَمُنْتَنَ أَوْطَارِي

فقد ألحق أبو تمام في أبياته نون التَّسْوَة بالأفعال (اسْتَلَبْنَ - مِلْنَ - عُدْنَ - صُمْنَ) وجعل الأسماء المرفوعة بعدها فواعل، وكذلك فعل البحري وأبو نؤاس عندما ألحقا نون التَّسْوَة بالأفعال (يَنْهَبْتُهُ - تَوَاصَيْنُ - مُنْتَنَ) وجعلا الأسماء المرفوعة بعدها فواعل على لغة (أكلوني البراغيث)، وقول الشريف الرضي¹⁰⁰: [الكامل]

أُورِدْنُهُ أَطْرَافَ كُلِّ فَضِيْلَةٍ شَيْمٍ تُسَانِدُهَا عَلًّا وَمَنَاقِبُ

وقوله¹⁰¹: [الوافر]

نَهَضْتُ وَقَدْ قَعَدْنَ بِي اللَّيَالِي فَلَا حَيْلُ أَعَنَّ وَلَا رِجَابُ

فكان محل الاستشهاد في البيت الأول (أُورِدْنُهُ شَيْمٍ)، ومحلّه في البيت الثاني قوله (قَعَدْنَ اللَّيَالِي)، وإن كثرة مجيء تلك اللّغة في شعر الفحول البلغاء من المحدثين- من أمثال أبي تمام وأبي عبادة البحري وأبي نؤاس الحسن بن هانئ والشريف الرضي- يدلُّ على أنّ هذه اللّغة لغة فصيحة متداولة في شعر ذلك العصر والعصور السابقة له، وأنّها ليست مهجورة في الاستعمال ولا بعيدة عن الفصاحة.¹⁰²

94 Ebû Temmâm et-Tâi, *ed-Dîvân*, 2/131.

95 Ebû Temmâm, et-Tâi. *ed-Dîvân*, 4/634.

96 Ebû Temmâm et-Tâi, *ed-Dîvân*, 2/214.

97 Buhtürî, *ed-Dîvân*, 1/116.

98 Ebû Nüvâs, *ed-Dîvân*, 432.

99 Ebû Nüvâs el-Hasen b. Hâni' el-Hakemî. *ed-Dîvân*. Thk. Muhammed Kâmil Ferîd (Kâhire: Matba'atü Hicazî, 1937), 196.

100 eş-Şerîf er-Radî Muhammed b. el-Hüseyn. *ed-Dîvân* (Beyrût: Müessesetü'l-Âlemî, 1985), 1/66.

101 eş-Şerîf er-Radî, *ed-Dîvân*, 1/100

102 Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, *Uddetü's-Sâlik ilâ Tahkîki Evdahî'l-Mesâlik* (Beyrût: el-Mektebetü'l-Mısıriyye, ts), 1/100-105.; Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, *Fî Usûli'l-Luga* (Kâhire: Mecmau'l-Lugati'l-Arabiyye,1975), 2/212-213.

وكما هو معلوم أنَّ أكثر المسائل التَّحوية تشتمل على آراء لبعض العلماء إمَّا إثبات لهذه المسائل، وإمَّا نفيَّ لها، ومن هذه المسائل التي تدور حولها الآراء، مسألة (أكلوني البراغيث)، وقد بينتُ سابقاً في البحث أهم الآراء التي تقول بوجود هذه اللغة وفصاحتها وكثرة استعمالها، وأمَّا أهم الآراء التي تنفي هذه الظاهر، إمَّا لبعدها عن الفصاحة أو لقلّة استعمالها في كلام العرب أو لضعفها وركاكتها، حيث قال عنها سيبويه أنّها لغة قليلة لا تُبنى عليها قاعدة نحويّة، وقد أعرب (الدين) في قوله تعالى: "أَسْرُوا الَّذِينَ ظَلَمُوا النَّجْوَى" بدلاً من الضمير (الواو) في الفعل (أَسْرُوا) وواو الجماعة فاعل¹⁰³، كما وصفها أبو البركات الأنباري بأنّها لغة غير فصيحة في إعرابه ل (كثير) في قوله تعالى: "ثُمَّ عَمُوا وَصَمُوا كَثِيرٌ مِّنْهُمْ"، فقال: إنّ (كثير) مرفوع لثلاثة أوجه، الأول: لأنّه بدل، والثاني: لأنّه خبر لمبتدأ محذوف، والثالث: لأنّه فاعل على (لغة أكلوني البراغيث)، وهذا ضعيف لأنّها لغة غير فصيحة¹⁰⁴، كذلك قال عنها السّمين الحلبيّ أنّها لغة ضعيفة لا نبالي بها، في إعرابه ل (كثير) في قوله تعالى: {ثُمَّ عَمُوا وَصَمُوا كَثِيرٌ مِّنْهُمْ}¹⁰⁵، ووصفها الفخر الرّازيّ بأنّها لغة ركيكة في إعرابه ل (أمّة) في قوله تعالى: {لَيْسُوا سَوَاءً مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ} [آل عمران:113]، حيث قال: ذكر أبو عبدة أنّ كلمة (أمّة) مرفوعة بليس، وهي على مذهب من يقول: (أكلوني البراغيث)، إلّا أنّ أكثر النحويين أنكروا هذا الرأي لاتفاقهم أنّ لغة (أكلوني البراغيث) وأمثالها لغة ركيكة.¹⁰⁶

وإنّ الحكم على هذه اللّغة بالقلّة فيه شيء من الصّحّة لأنّها مقارنة بالفصحى هي لغة قليلة الاستعمال، أمّا وصفها بالضعف والزكاكة والشذوذ فيه شيء من المبالغة لأنّها لغة قوم من أقوام العرب ولا يمكن لأحد أن ينكر أي لغة من هذه اللّغات، وإن لم ينزل القرآن بها، وللبغدادي رأي منصف في هذه المسألة، حيث يقول: لا يجوز الحكم على لغة قوم بالضعف، ولا بالشذوذ، نعم، لا يجوز القياس بها، ولكن يُتبع إن سُمع¹⁰⁷، ولابن جني رأي أيضاً، فيقول في باب اختلاف اللّغات وكلّها حجة: إنّ الحكم على لغتين من لغات العرب إذا كانتا في الاستعمال والقياس متدانيّتين، إمّا أن تُقلّ إحداهما جدّاً وتكثر الأخرى جدّاً، فإنّك تأخذ بأوسعهما رواية وأقواهما قياساً وشيوغاً، فلو استعملت الأقل رواية والأضعف قياساً وشيوغاً لم تكن مخطئاً لكلام العرب، لكنّك تكون مخطئاً لأجود اللغتين، وإن احتجت إلى ذلك في شعر أو سجع فإنّه مقبول منك، غير منعيّ عليك، والناطق على قياس لغةٍ من لغات العرب مصيب غير مخطئ، وإن كان غير ما جاء به خيراً منه.¹⁰⁸

الخاتمة

إنّ استشهاد بعض المفسرين واللغويين كالقرطبيّ والفراء والكسائيّ وابن مالك على هذه اللغة بآيات من القرآن الكريم دليل على فصاحتها، لأنّ القرآن الكريم لم ينزل بلغة قريش، ولو أنّه نزل بلغة قريش لما احتاج الصحابة رضوان الله عليهم كعمر بن الخطاب وابن عباس- وهم قريشيون- إلى الاستشهاد بشعر القبائل العربية الأخرى لفهم المشكل والغريب في معانيه وأحكامه ونحوه وصرفه وبلاغته.

لقد انقسم العلماء حول مسألة (أكلوني البراغيث) إلى قسمين، قسم يرى أنّها لغة فصيحة جاءت في شعر العرب ونثرهم، وكذلك في القرآن الكريم والحديث النبويّ الشريف، وقسم يرى أنّها لغة ضعيفة قليلة الاستعمال لم ينزل بها

¹⁰³ Sîbeveyhî, el-Kitâb, 2/14.

¹⁰⁴ Ebu'l-Berekât Kemâluddîn el-Enbârî, *el-Beyân fî Garîbi 'râbi'l-Kur'ânî*, Thk: Tâhâ Abdülhamîd Tâhâ (Kâhire: el-Hey'etü'l-Misriyyetu'l-Âmme, 1980), 1/303.

¹⁰⁵ Semîn El-Halebî Ahmed b. Yûsuf b. İbrâhîm b. Abdiddâim, *ed-Dürrü'l-Masûn fî 'Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*, Thk. Ahmed Muhammed el-Harrât (Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 2011), 4/372.

¹⁰⁶ Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb* (Beyrût: Dârü İhyâi't-Türasi'l-Arabî, 1420), 8/331.

¹⁰⁷ Abdülkâdir b. Ömer el-Bağdâdî, *Şerhu's-Şâfiyeti' İbni'l-Hâcib*, Thk. M. Muhyiddîn Abdülhamîd ve Muhammed ez-Zifzâf ve Muhammed Nur el-Hasan (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1975), 4/451.

¹⁰⁸ İbn Cinnî Ebü'l-Feth Osmân, *el-Hasâ'is*. Thk. Muhammed Ali en-Neccâr (Kâhire: Dârü'l-Kütübi'l-Misriyye, 1952), 2/10-12.

القرآن الكريم ولا تحدّث بها الرسول الأمين، ولا نُقلت عن فصحاء العرب، والأجدر إعراب الضمائر (الألف والواو والتّون) الملحقة بالفعل مع وجود فاعل ظاهر علاقات تدلُّ على التثنية والجمع، وإعراب الاسم الظاهر فاعل.

أكد بعض العلماء المحدثين أنّ لغة (أكلوني البراغيث) لغة فصيحة لها أمثلة مشابهة في معظم اللغات السامية الأخرى كالعبرية والحبشية والآرامية، إلا أنّ اللغة العربية الفصحى أخذت تستغني عن علامتي التثنية والجمع في أغلب لهجاتها ما عدا لهجات طيّ وبنو الحارث وأزد شنوءة، بسبب وجود دلالة عليهما في صيغة الفاعل نفسها.

إنّ ما يبيّنُ شيوع هذه اللغة وكثرة استعمالها، وقوة فصاحتها هو مَجِيؤُها في أشعار شعراء ليسوا من القبائل الثلاث التي نسبت إليهم هذه اللغة، وهي طيّ وبنو الحارث بن كعب وأزد شنوءة، فقد نقلت إلينا المصادر شواهد على هذه اللغة لعروة بن الورد العبسي، وأحوية بن الحلاج الأوسي، وصفي بن الأسلت الأوسي، وعبيد الله بن قيس الرقيات القرشي، وعمر بن أبي ربيعة القرشي، والفرزدق التميمي، وقيس بن الملوّح العامري، وعمرو بن مبرد العبدي، والمنتبي أحمد بن الحسين المذحجي، وأبي فراس الحمداني، وأبي نؤاس المذحجي، وغيرهم.

إنّ شيوع النمط التركيبي للغة (أكلوني البراغيث) في اللهجات العربية الحديثة يؤكّد أنّه امتداد لهذه اللغة التي كانت شائعة في بعض القبائل العربية قديماً.

المصادر والمراجع

ابن أبي الربيع، عبيد الله بن أحمد الأشبيلي. *البسيط في شرح جمل الزجاجي*. تحقيق: عياد بن عيد الثبيتي. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1986م.

ابن أبي الصلت، أمية. *الديوان*. تحقيق: عبد الحفيظ السطلي. دمشق: المطبعة التعاونية، 1977م.

ابن أبي ربيعة، عمر. *الديوان*. تحقيق: فايز محمد. بيروت: دار الكتاب العربي، 1996م.

ابن الأثير، مجد الدين. *النهاية في غريب الحديث والأثر*. تحقيق: طه أحمد الزاوي ومحمود محمد الطنطاوي. بيروت: المكتبة العلمية، 1979م.

ابن جني، أبو الفتح عثمان. *التمام في تفسير أشعار هذيل مما أغفله أبو سعيد السكري*. تحقيق: أحمد ناجي القيسي وخديجة عبد الرازق الحديثي وأحمد مطلوب. بغداد: مطبعة العاني، 1962م.

ابن جني، أبو الفتح عثمان. *الخصائص*. تحقيق: محمد علي النجار. القاهرة: دار الكتب المصرية، 1952م.

ابن مالك، محمد بن عبد الله الأندلسي. *شواهد التوضيح والتصحيح لمشكلات الجامع الصحيح*. تحقيق: طه محسن. القاهرة: مكتبة ابن تيمية، 1405هـ.

ابن مالك، محمد بن عبد الله الأندلسي. *شرح التسهيل*. تحقيق: عبد الرحمن السيد ومحمد بدوي المختون. القاهرة: دار هجر، 1990م.

ابن هشام، جمال الدين عبد الله بن يوسف. *شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب*. تحقيق: عبد الغني الدقر. دمشق: الشركة المتحدة، 1984م.

أبو تمام، حبيب بن أوس الطائي. *الديوان*. تحقيق: محمد عبده عزّام. القاهرة: دار المعارف، 1972م.

أبو نؤاس، الحسن بن هاني. *الديوان*. القاهرة: مطبعة حجازي، 1937م.

أبو نؤاس، الحسن بن هاني. *الديوان*. تحقيق: أحمد عبد المجيد الغزالي. القاهرة: مطبعة مصر، 1953م.

الأزهري، خالد بن عبد الله. *التصريح بمضمون التوضيح*. بيروت: دار الكتب العلمية، 2000م.

الأسلت، أبو قيس صفّي بن عامر. *الديوان*. تحقيق: حسن باجودة. القاهرة: دار التراث، 1973.

- الألوسي، شهاب الدين محمود بن عبد الله. *روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني*. تحقيق: علي عبد الباري عطية. بيروت: دار الكتب العلمية، 1415هـ.
- الأنبازي، أبو البركات عبد الرحمن بن محمد بن عبيد الله الأنصاري. *البيان في غريب إعراب القرآن*. تحقيق: طه عبد الحميد طه. القاهرة: الهيئة المصرية العامة، 1980م.
- الأنصاري، أبو زيد سعيد بن أوس. *النوادر في اللغة*. تحقيق: محمد عبد القادر أحمد. بيروت: دار الشروق، 1981م.
- البحثري، الوليد بن عبيد بن يحيى التنوخي الطائي. *الديوان*. تحقيق: حسن كامل الصيرفي. القاهرة: دار المعارف، 1972م.
- البرقوقي، عبد الرحمن. *شرح ديوان المتنبي*. بيروت: دار الكتاب العربي، 1986م.
- البغدادى، عبد القادر. *شرح شافية ابن الحاجب*. تحقيق: محمد نور الحسن و محمد الزفزاف و محمد مجي الدين عبد الحميد. بيروت: دار الكتب العلمية، 1975م.
- التبريزي، الخطيب يحيى بن علي. *شرح اختيارات المفضل*. تحقيق: فخر الدين قباوة. بيروت: دار الكتب العلمية، 1987م.
- التبريزي، الخطيب يحيى بن علي. *شرح ديوان أبي تمام*. تحقيق: محمد عبده عزّام. القاهرة: دار المعارف، 1951م.
- الثعالبي، عبد الملك بن محمد بن إسماعيل. *فقه اللغة وسر العربية*. تحقيق: عبد الرزاق المهدي. بيروت: إحياء التراث العربي، 2002م.
- الجبوري، يحيى. *شعر عبدة بن الطيب*. بغداد: دار التربية، دون تاريخ.
- الحريبي، القاسم بن علي بن محمد. *درة الغواص في أوهام الخواص*. تحقيق: عرفات مطرجي. بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 1998م.
- حسن، عباس. *النحو الوافي*. القاهرة: دار المعارف، 1960م.
- الحمداني، أبو فراس الحرث بن سعيد. *الديوان*. تحقيق: سامي الدهان. دمشق: المعهد الفرنسي، 1944م.
- حنبل، أحمد. *المسند*. تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد. بيروت: مؤسسة الرسالة، 2001م.
- الخفاجي، أحمد بن محمد. *شرح درة الغواص في أوهام الخواص*. تحقيق: عبد الحفيظ فرغلي. بيروت: دار الجيل، 1996م.
- الرازي، فخرالدين محمد بن عمر. *مفاتيح الغيب*. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1420هـ.
- الرقيات، عبيد الله بن قيس. *الديوان*. تحقيق: محمد يوسف نجم. بيروت: دار صادر، 1958م.
- الرُّعْبَلَاوي، صلاح الدين. *مع النَّحَاة وما غاصُّوا عليه من دقائق اللغة وأسرارها*. دمشق: منشورات اتحاد الكتاب العرب، 1992م.
- السمين الحلبي، أحمد بن يوسف بن عبد الدائم. *الدر المصون في علوم الكتاب المكنون في علوم الكتاب المكنون*. تحقيق: أحمد محمد الخراط. دمشق: دار القلم، 2011م.
- سيبويه، عمرو بن عثمان. *الكتاب*. تحقيق: عبد السلام هارون. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1988م.
- السيوطي، جلال الدين. *المزهر في علوم اللغة*. تحقيق: فؤاد علي منصور. بيروت: دار الكتب العلمية، 1998م.
- الشريف الرضي، محمد بن الحسين. *الديوان*. بيروت: مؤسسة الأعلمي، 1985م.

- عبد التواب، رمضان. المدخل إلى علم اللغة ومناهج البحث اللغوي. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1997م.
- عبد الحميد، محمد محي الدين. عدّة السالك إلى تحقيق أوضح المسالك. بيروت: المكتبة العصرية، دون تاريخ.
- عبد الحميد، محمد محي الدين. في أصول اللغة. القاهرة: مجمع اللغة العربية، 1975م.
- عبد القدوس، صالح. الديوان. تحقيق: عبدالله الخطيب. بغداد: دار منشورات البصري، 1968م.
- العيسي، عروة بن الورد. الديوان. تحقيق: أسماء أبو بكر محمد. بيروت: دار الكتب العلمية، 1998م.
- العكبري، أبو البقاء عبدالله بن الحسين. التبيان في شرح ديوان المتنبي. تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الابياري، وعبد الحفيظ شلي. بيروت: دار المعرفة، 1994م.
- عمّارة، خليل. آراء في الضمير العائد ولغة ألكوني البراغيث. عمان: دار البشير، 1989م.
- الفرزدق، همام بن غالب بن صعصعة الدارمي التميمي. الديوان. تحقيق: علي فاعور. بيروت: دار الكتب العلمية، 1987م.
- القرطبي، محمد بن أحمد. الجامع لأحكام القرآن. تحقيق: أحمد البردوني. القاهرة: دار الكتب المصرية، 1964م.
- القزّاز القيرواني، محمد بن جعفر. ما يجوز للشاعر في الضرورة. تحقيق: رمضان عبد التواب، وصالح الدين الهادي، الكويت: دار العروبة، 1981م.
- المتنبي، أبو الطيب أحمد بن الحسين. الديوان. بيروت: دار بيروت، 1983م.
- مجنون ليلى، قيس بن الملوح. الديوان. تحقيق: عبد الستار أحمد فراج. القاهرة: مطبعة مصر، 1979م.
- المرادي، بدر الدين ابن أم قاسم. الجنى الداني في حروف المعاني. تحقيق: فخر الدين قباوة. بيروت: دار الكتب، 1992م.
- مسلم بن الحجاج. الجامع الصحيح (صحيح مسلم). تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1991م.
- معاوية، يزيد. الديوان. تحقيق: صلاح الدين المنجد. بيروت: دار الكتاب الجديد، 1982م.
- المعري، أبو العلاء. معجز أحمد. تحقيق: عبد المجيد ذياب. القاهرة: دار المعارف، 1992م.
- الموصللي، داود الحلبي. الآثار الآرامية في لغة الموصل العامية. الموصل، مطبعة النجم الكلدانية، 1935م.
- ناصف، حنفي بن اسماعيل. مميزات لغات العرب، القاهرة: مطبعة بولاق، 1304هـ.
- الهنذلي، أبو قلابة. ديوان الهنذليين، تحقيق: أحمد الزين ومحمود أبو الوفا، القاهرة: دار الكتب المصرية، 1965م.
- هلال، عبد الغفار حامد. اللهجات العربية: نشأة وتطورًا. القاهرة: مكتبة وهبة، 1993م.
- الواحدي، علي بن أحمد. شرح ديوان المتنبي. بيروت: دار الرائد العربي، 1999م.

KAYNAKÇA

- Abdülhamîd, Muhammed Muhyiddîn. *Fî Usûli'l-Luga*. Kâhire: Mecmau'l-Lugati'l-Arabiyye, 1975.
- Abdülhamîd, Muhammed Muhyiddîn. *Uddetü's-Sâlik ilâ Tahkîki Evdahî'l-Mesâlik*. Beyrût: el-Mektebetü'l-Mısriyye, ts.

- Abdülkuddûs, Sâlih. *ed-Dîvân*. Thk. Abdullâh Hatîb. Bağdat: Dârü Menşûrâti'l-Basrî, 1968.
- Abdüttevâb, Ramazan, *el-Medhal ilâ 'İlmi'l-Luga ve Menâhici'l-Bahsi'l-Lugavî*. Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1997.
- Âlûsî, Mahmûd b. Abdullâh b. Mahmûd el-Hüseynî. *Rûhu'l-Me'ânî fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-'Azîm ve's-Seb'î'l-Mesânî*. Thk. Abdülbârî Atıyye. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415.
- Âmâireh, Halil, *Ârâün fî'z-Zamiri'l-Âidi ve Lugatü Ekelûni'l-Berâgîs*, Ammân: Dârü'l-Beşîr, 1989.
- Bağdâdî, Abdülkâdir b. Ömer. *Şerhu's-Şâfiyeti' İbni'l-Hâcib*. Thk. M. Muhyiddîn Abdülhamîd ve Muhammed ez-Zifzâf ve Muhammed Nur el-Hasan, Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1975.
- Berkûkî, Abdurrahmân. *Şerhu Dîvânî'l-Mütenebbî*. Beyrût: Dârü'l-Kitabi'l-Arabî, 1986.
- Buhtürî, el-Velîd b. *Ubeyd b. Yahyâ et-Tâî. ed-Dîvân*. Thk. Hasan Kâmil es-Sîrafî. Kâhire: Dârü'l-Ma'ârif, 1978.
- Cebûrî, Yahya, *Şi'rü Abdeh b. et-Tayyib*. Bağdat: Dârü't-terbiye, ts.
- Celâleddin es-Süyûtî. *el-Müzhir fî 'Ulûmi'l-Luga*. Thk. Fuâd Ali Mansûr. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Ebû Nüvâs, el-Hasen b. Hânî' el-Hakemî, *ed-Dîvân*. Thk. Ahmed Abdülmecîd el-Gazzâlî. Kâhire: Matba'atü Mısır, 1953.
- Ebû Nüvâs, el-Hasen b. Hânî' el-Hakemî. *ed-Dîvân*. Thk. Muhammed Kâmil Ferîd. Kâhire: Matba'atü Hicazî, 1937.
- Ebû Temmâm, Habîb b. Evs et-Tâî. *ed-Dîvân*. Thk. Muhammed Abduh Azzâm. Kâhire: Dârü'l-Ma'ârif, 1972.
- el-Absî, Urve b. el-Verd. *ed-Dîvân*. Thk. Esmâ Ebu Bekr Muhammed. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Enbârî, Ebu'l-Berekât Kemâluddin. *el-Beyân fî Garîbi İ'râbi'l-Kur'ânî*. Thk: Tâhâ Abdülhamîd Tâhâ. Kâhire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetu'l-Âmme, 1980.
- Ensârî, Ebû Zeyd Saîd b. Evs. *en-Nevâdir fî'l-Luga*. Thk. Muhammed Abdülkâdir Ahmed. Beyrût: Darü's-Şuruk, 1981.
- Eslet, Ebû Kays Sayfî b. Âmir. *ed-Dîvân*, Thk. Hasan Bâcude. Kâhire: Dârü't-Tûras, 1973.
- eş-Şerîf er-Radî, Muhammed b. el-Hüseyn. *ed-Dîvân*. Beyrût: Müessesetü'l-Âlemî, 1985.

- Ezherî, Hâlid b. Abdillâh. *et-Tasrîh bi-Mazmûni't-Tavzîh*. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Ferezdak, Hemmâm b. Gâlib. *ed-Dîvân*, Thk. Ali Fâûr. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.
- Haccâc, Müslim. *Sahîh-ü Müslim*. Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrût: Dârü İhyâi't-Türasi'l-Arabî, 1991.
- Hafâcî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed. *Şerhu Dürreti'l-Gavvâs fî Evhâmi'l-Havâs*. Thk. Abdülhafîz Fergelî. Beyrût: Dârü'l-Cîl, 1996.
- Hamdânî, Ebû Firâs el-Hâris b. Saîd. *ed-Dîvân*. Thk. Sâmî ed-Dehhân. Dımaşk: el-Ma'hedü'l-Fransî, 1944.
- Hanbel, Ahmed b. Muhammed. *el-Müsned*. Thk. Şuayb el-Arnâûd ve Âdil Mürşid. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Harîrî, Kâsım b. Alî. *Dürretü'l-Gavvâs fî Evhâmi'l-Havâs*. Thk. Arafat Metracî. Beyrût: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1998.
- Hasan, Abbâs. *en-Nahvu'l-Vâfî*. Kâhire: Dârü'l-Me'ârif, 1960.
- Hilâl, Abdülgaffâr Hamîd. *el-Lehecâtü'l-'Arabiyye Neş'eten ve Tetavvuran*. Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1993.
- Hüzelî, Ebû Kullâbe. *Dîvânü'l-Hüzeliyyîn*. Thk. Ahmed ez-Zeyn ve Mahmud Ebu'l-Vefâ. Kâhire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1965.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osmân. *el-Hasâ'is*. Thk. Muhammed Ali en-Neccâr. Kâhire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1952.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osmân. *et-Tamâm fî Tefsîri Eş'âri Hüzeyl Mimmâ Agfelehû Ebû Sa'îd es-Sükkerî*. Thk. Ahmed Nâcî el-Kaysî ve Hatîce Abdürrezzâk el-Hadîsî ve Ahmed Matlûb. Bağdat: Matba'atü'l-Ânî, 1962.
- İbn Ebî Rebîa, Ömer. *ed-Dîvân*. Thk. Fâyiz Muhammed. Beyrût: Dârü'l-Kitabi'l-Arabî, 1996.
- İbn Ebi'r-Rebî, Ubeydullah b. Ahmed el-İşbîlî. *el-Basît fî şerhi Cümeli'z-Zeccâcî*. Thk. Ayyâd b. İd es-Sübeytî. Beyrût: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1986.
- İbn Ebi's-Salt, Ümeyye. *ed-Dîvân*. Thk. Abdü'l-Hafîz es-Seltî. Dımaşk: el-Matba'atü't-Te'âvuniyye, 1977.
- İbn Hişâm, Cemâleddin el-Ensârî. *Şerhu Şüzûri'z-Zeheb fî Ma'rifeti Kelâmi'l-'Arab*. Thk. Abdülganî ed-Dakr. Dımaşk: eş-Şerketu'l-Müttehîde, 1984.
- İbn Mâlik, Cemâluddîn Muhammed b. Abdillâh. *Şevâhidü't-Tavzîh ve'T-tashîh li-Müşkilâti'l-Câmi'i's-Sahîh*. Thk. Taha Muhsin. Kâhire: Mektebetü'ibni Teymiyye, 1405.

- İbn Mâlik, Cemâlüddîn Muhammed b. Abdullâh. *Şerhu't-Teshîl*. Thk. Abdurrahmân es-Seyyid ve Muhammed Bedevî el-Mahtûn. Kâhire: Dârü Hecr, 1990.
- İbnü'l-Esîr, Mecdüddin. *en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadîs ve'l-Eser*. Thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî ve Mahmûd Muhammed et-Tanâhî. Beyrût: el-Matba'atü'l-İlmiyye, 1979.
- Kazzâz el-Kayrevânî, Muhammed b. Ca'fer. *Mâ Yecûzü li's-Şâ'ir fî'z-Zarûre*. Thk. Ramazan Abdüttevâb ve Selâhaddin el-Hâdî. Küveyt: Dârü'l-Urube, 1981.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*. Thk. Ahmad el-Berdonî. Kâhire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964.
- Maarrî, Ebü'l-Alâ' Ahmed b. Abdullâh. *Şerhu Dîvânî Ebi't-Tayyib el-Mütenebbî (Mu'cizü Ahmed)*. Thk. Abdülmecîd Diyâb. Kâhire: Dârü'l-Ma'ârif, 1992.
- Mecnûn Leylâ, Kays b. el-Mülevvah. *ed-Dîvân*. Thk. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc. Kâhire: Matba'atü Mısır, 1979.
- Mevsilî, Dâvûd el-Halebî. *el-Âsârü'l-Erâmiyye fî Lugatî'l-Mevsil el-Âmiyye*. Mevsil: Matba'atü'n-Necmi'l-Kildâniyye, 1935.
- Muâviye, Yezîd. *ed-Dîvân*. Thk. Selâhaddin el-Müneccid. Beyrût: Dârü'l-Kitâbi'l-Cedid, 1982.
- Murâdî, Bedrüddîn Hasen b. Kâsım. *el-Cene'd-Dânî fî Hurûfi'l-Me'ânî*. Thk. Fahreddin Kabâve. Beyrût: Dârü'l-Kütüb, 1992.
- Mütenebbî, Ebü't-Tayyib Ahmed b. el-Hüseyn. *ed-Dîvân*. Beyrût: Dâr Beyrût, 1983.
- Nâsif, Hifnî b. İsmâîl. *Mümeyyizâtü Lugatî'l-Arab*. Kâhire: Matba'atü bulak, 1304.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Mefâtîhu'l-Gayb*. Beyrût: Dârü İhyâi't-Türasi'l-Arabî, 1420.
- Rukayyât, Ubeydullâh b. Kays. *ed-Dîvân*. Thk. Muhammed Yusuf Necm. Beyrût: Dârü Sadr, 1958.
- Seâlibî, Ebü Mansûr Abdülmelik b. Muhammed. *Fikhü'l-Luga ve Sırrü'l-Arabiyye*. Thk. Abdürrezzâk el-Mehdî. Beyrût: Dârü İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2002.
- Semîn El-Halebî, Ahmed b. Yûsuf b. İbrâhîm b. Abdiddâim. *ed-Dürrü'l-Masûn fî 'Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*. Thk. Ahmed Muhammed el-Harrât. Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 2011.
- Sîbeveyhî, Amr b. Osman b. Kanber. *el-Kitâb*. Thk. Abdüsselâm Hârûn. Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 1988.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-Müzhir fî 'Ulûmi'l-Luga*. Thk. Fuâd Ali Mansûr, Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998 .
- Tebrîzî, el-Hatîb Yahyâ b. Alî. *Şerhu Dîvânî Ebî Temmâm*. Thk. Muhammed Abduh Azzâm. Kâhire: Dârü'l-Ma'ârif, 1951.

- Tebrîzî, el-Hatîb Yahyâ b. Alî. *Şerhu İhtiyârâti'l-Mufaddal*. Thk. Fahreddin Kabâve. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.
- Ukberî, Ebü'l-Bekâ Muhibbüddîn Abdullâh b. el-Hüseyn b. Abdullâh, *et-Tibyân fî şerhi'd-Dîvâni'l-Mütenebbî*. Thk. Mustafa es-Sekkâ. Beyrût: Dârü'l-Ma'rife, 1994.
- Vâhidî, Alî b. Ahmed b. Muhammed. *Şerhu Dîvâni'l-Mütenebbî*. Beyrût: Dârü'r-râidi'l-Arabî, 1999.
- Za'belâvî, Salahuddin. *Ma'a'n-Nuhât ve Mâ Gâsû Aleyhi min Dekâiki'l-Luga ve Esrâriha*. Dımaşk: Menşurâtü İttihâdi'l-Kitabi'l-Arab, 1992.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

Bahar/Spring, 2022, 9 (1), 430-449

DİLİN KESİNLİĞİ MÜDAFAASINDA İBN TEYMİYYE
Ibn Taymiyyah In The Defense Of The Certainty of Language

Selma ÇAKMAK

Arş. Gör. Dr. Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, İslam Hukuku Bilim Dalı, cakmakselma86@gmail.com, ORCID: 0000-0001-7551-9315.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi / Received: 15.04.2022

Kabul Tarihi / Accepted: 19.06.2022

Yayın Tarihi / Published: 30.06.2022

Cilt / Volume: 9

Sayı / Issue: 1

Sayfa/ Pages: 430-449

Atıf / Cite as: Çakmak, Selma. "Dilin Kesinliği Müdafaasında İbn Teymiyye" (Ibn Taymiyyah in the Defense Of The Certainty of Language). *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 9/1 (2022), 430-449. Doi: <https://www.doi.org/10.17859/pauifd.1104307>.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Turnitin intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 9 (1) 2022: 430-449

DİLİN KESİNLİĞİ MÜDAFAASINDA İBN TEYMİYYE*

Selma ÇAKMAK**

Öz

Dilin kesinliği meselesi İslâmî ilimlerin birçok alanında farklı şekillerde ortaya çıkan metodolojik yönelimi temsil eden bir konudur. Konunun müstakil olarak İslâmî ilimler literatüründe bir problem olarak tartışılması Fahreddin er-Râzî'nin "lafzî deliller kesinlik taşımaz" iddiası ile başlamıştır. Bu iddia şer'î ilimlerin meşruiyetini sarsması, vahyin güvenilirliğini ve anlaşılabilirliğini tartışmaya açma ihtimali sebebiyle birçok İslam âlimi tarafından eleştirilmiştir. Şüphesiz ki bu iddiaya en sert tepki metodolojilerini naklî delillerin temeli üzerine inşa eden ilim çevrelerinden gelmiştir. Bu âlimlerin sembol ismi de kendine özgü metodolojik yaklaşımı ve açıklamalarıyla ön plana çıkan Takiyyüddîn İbn Teymiyye'dir. Bu çalışmada mantık ilmine ve kelâm âlimlerine karşı çıkışlarıyla bilinen İbn Teymiyye'nin dilin kesinlik taşımadığı iddiasına karşı müdafaası ve "sarih nakille sahih akıl çelişmez" prensibi çerçevesinde geliştirdiği argümanları konu edinmiştir. Bu çerçevede özgün yaklaşımları ile nakli İslâmî ilimlerin temeline yerleştiren İbn Teymiyye'nin esas aldığı ilkelerin bu iddiaya karşı geliştirdiği söylemlerle uyumlu olduğu, müdafaasını güçlü ve tutarlı bir düşünce zeminine yerleştirdiği görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Naklî deliller, dilin kesinliği, Fahreddin er-Razi, İbn Teymiyye, akıl-nakil

Ibn Taymiyya In The Defense Of The Certainty Of Language

Abstract

The case of the certainty of language is an issue that represents the methodological orientation emerging in different forms in many courses of Islamic sciences. Discussion of the subject as an independent problem in the literature of Islamic sciences began with Fakhr ad-Dîn al-Râzî's claim that "literal evidence is not certain". This argument has been criticized by many scholars because it undermines the legitimacy of the shar'î sciences and questions the issue of the reliability and intelligibility of the revelation. Undoubtedly, the harshest reaction to the claims came from the scientific circles that built their methodologies on literal evidence. The symbol name of these scholars is Taqi ad-Dîn İbn Taymiyyah, who stands out with his unique methodological approach and explanations. In this study, the defense of Ibn Taymiyyah, who is known for his opposition to the science of logic and theological scholars, against the claim that the language is not clear enough, and the arguments he developed within the framework of the principle of "explicit reason and authentic transmission do not conflict". In this context, it can be suggested that the principles on which Ibn Taymiyyah, who placed transference based on Islamic sciences with his original approaches, are compatible with the discourses he developed against this argument and that he made his defense on a strong and consistent ground of thought.

* Yazar makalede *Etik Kurul İzni* gerektirecek bir durum bulunmadığını ve bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

** Arş. Gör. Dr. Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, İslam Hukuku Bilim Dalı, cakmakselma86@gmail.com, ORCID: 0000-0001-7551-9315.

Key Words: Literal evidences, the certainty of language, Fakhr ad-Dîn al-Râzî, Ibn Taymiyyah, reason-transmission

Structured Abstract

The claim systematized by Fakhr ad-Dîn al-Râzî that the language is not certain has had a broad repercussion in the Islamic World. Ibn Taymiyyah is one of those who vehemently opposed this claim. Considering that revelation constitutes the basis of the structure of his methodology, the main reason for the opposition makes sense. Undoubtedly, Ibn Taymiyyah is one of the pioneers who objected to the certainty of the literal evidence and put forward a strong and systematic criticism of this framework. Ibn Taymiyyah, who regarded the Quran and the Sunnah as the basic of understanding Islam and drew his methodology within the framework of the authority of revelation, strongly objected to the claim that language is not certain. Concerning this approach, he also rejected accepting logic as the only method of reaching correct knowledge in Islamic sciences. While rejecting the claim that language is not certain, Ibn Taymiyyah supports his idea with arguments and emphasizes that language and, by extension revelation is an understandable and knowable structure. For him, the possibilities put forward to deny this idea cannot eliminate it. However, Ibn Taymiyyah, who accepts that not every word and every speech can be understood precisely, insists that it is possible to understand the meaning with different evidence, presumptions and narration, especially when the revelation is taken into account. Thinking that the basis of the claim that literal pieces of evidence are far from certainty is the understanding of presenting the reason for the revelation, Ibn Taymiyyah expatiates on the misconceptions of claiming that there is a conflict between reason and revelation and that it is an unacceptable approach to make the reason dominate the revelation. Because making logic dominant over revelation is an unacceptable approach. In this regard, obviously Ibn Taymiyyah systematized the idea that authentic transmission and explicit reason do not conflict, to reject the claim that language is not certain. Accordingly, there is no doubt about the authenticity of the revelation, since it was reported by the Prophet (pbuh), whose innocence is known and it is known that the owner of this Holy Word is the best descriptor. With regards to explicit reason, what Ibn Taymiyyah means by explicit reason is the intellectual faculty that is the addressees of the revelation. Therefore, according to him, the reason is the mind that understands the revelation, is the addressee, and is immanent with revelation. For this reason, this mind is not an indefinite mind without any criteria that include different views such as the mind of individuals. As a result, Ibn Taymiyyah rejected the claim that language is far from a certainty, within the framework that explicit reason and authentic evidence cannot conflict, and Ibn Taymiyyah presented a consistent language defense in his methodology.

Key Words: Literal evidences, the certainty of language, Fakhr ad-Dîn al-Râzî, Ibn Taymiyyah, reason-transmission

GİRİŞ

Dilde anlama ve anlatmanın muhataplar arasında tam bir mutabakatla gerçekleşme imkanının bulunup bulunmadığı birçok alanda tartışılmıştır. Allah'ın muradını anlamayı amaç edinen İslâmî ilimler metodolojisinde de anlamanın imkânı çerçevesinde dilin kesinliği bir problem olarak gündeme gelmiştir. Bu çalışmada bu tartışmada dilde kesinliğin imkanını savunan ve dilde kesinliğin olmadığı iddiasını

şiddetle ve kendine ait argümanlarıyla reddeden İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) bu meseleye yaklaşımı ve görüşleri incelenecektir.

Dil insanlararası iletişimin temel aracı olduğu gibi, bir bütün olarak toplumsal yapı ve olguların kurulup devam ettirilmesinde önemli bir işleve sahiptir. Bununla birlikte dil insana toplumsal olanla irtibat kurmanın yanısıra aşkın olan vahye muhatap olma imkanını da sunmaktadır. Nitekim Allah'ın zatında içkin olan kelâm sıfatı dille ifade edilen kelâm-ı lafzîye bürünerek kulların idraklerine hitap etmiştir. Bu itibarla dil, hem insanın ve toplumun hem de ilahî vahyin önemli bir unsurunu teşkil etmektedir. Bu nedenle dilin kaynağı, dilde anlama ve anlatmanın imkanı, lafız-anlam ilişkisi ve dilin kesinliği gibi meseleler çokça tartışılan ve hala da güncelliğini koruyan meselelerdir. Metodolojik arayışların da önemli bir parçasını oluşturan dil meseleleri İslâm düşünce tarihinin önemli isimlerinden Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) de düşünce sisteminde yer almış, bu itibarla o naklî delillerin kesinlikten uzak olduğunu savunarak İslam düşünce sisteminde önemli tartışmalara sebep olan bir problemi gündeme getirmiştir.

Fahreddin er-Râzî dilde kesinliğin bulunması için hem nakil hem de delâlet açısından bazı şartlar zikrederek dilin kesinlik taşımadığı görüşünü sistematize etmiştir.¹ Ona göre lafzî deliller, dilin kesinliği için gerekliliği gördüğü nakil ve delâlet kapsamındaki şartların sağlanamayacağını savunmaktadır. Dilin kesinlikten uzak olduğu savı ile aklın nakle öncelenmesi fikri aynı düzlemde. Buna göre Râzî dilin kesinlikten uzak olması nedeniyle hakikat bilgisine ulaşmada lafzî delillerin metodolojik düzlemde yetersiz olduğunu, bu kapsamda aklî delillere başvurulması gerektiğini vurgulamaktadır. Dolayısıyla dilin kesinliği problemi doğrudan akıl-nakil ilişkisi ile irtibatlıdır.

Râzî'nin sistemleştirdiği dilin kesinlik taşımadığı iddiası İslâmî ilimler literatüründe oldukça yankı uyandırmış, bu yaklaşım hakkında çeşitli yorum ve eleştiriler yapılmıştır. Bu söyleme göre dilin kesinlik taşıyabilmesi için nakil ve dil kurallarının hiçbir hata ihtimali olmaksızın nakledilmiş olması, anlamın delaleti yönüyle de lafzın; mecaz, izmâr, tahsîs, iştirâk, takdim-tehir, nesh, aklî ve sem'î delillere muâriz olmama gibi ihtimallerden tamamen uzak olması gerekmektedir. Çünkü lafzın anlamı muhatap tarafından anlaşılabilir ise de bu durum lafzın muhtemel anlama ihtimallerini ortadan kaldıramaz. Çünkü Râzî'ye göre bir şey hakkında delilin bulunmaması o şeyin olmadığı ile ilgili kesin bilgi oluşturmaz.² Lafızlarla ilgili sıraladığı ihtimallerin bulunmadığı da zannî bir bilgi olduğu için,

¹ Râzî'nin dilde kesinlik bulunmadığı görüşü ile ilgili çalışmalar bulunmaktadır. Konu ile ilgili bkz., Mehdi Cengiz, *Dilde Kesinlik Sorunu –Anlatabilmenin İmkânı-*, (İstanbul: Ketebe Yay., 2021); Mehdi Cengiz & Şükran Fazlıoğlu, "Fahreddin er-Râzî'nin 'Dilde Kesinlik' Sorununa Yaklaşımı: Tespit ve Tercih", *Kutadgu Bilig*, 42, (2020): 37-62; Selma Çakmak, "Fahreddin er-Râzî'de Lafzî Delillerin Kesinlik Sınırı ve Bilgi Değeri", *PÜİFD*, 7/1, (2020): 417-439.

² Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyet'l-usûl*, thk. Sa'îd Abdüllatif Fûde (Beyrut: Dâru'z-zehâir, 1431/2010), 1/124-132.

Râzî'ye göre dilin kesinliği zanna dayanmaktadır. Zanna dayalı bir bilginin kesinliğinden bahsetmek mümkün değildir.³

Râzî esasında lafızların kesinlikten uzak olduğu savını Cüveynî (ö. 478/1085) ve Gazzâlî'den (ö. 505/1111) devr aldığı düşünce yapısından hareketle Eş'arî kelâm metodolojisinin zayıflıklarını giderme ve güçlü ve tutarlı bir metodoloji inşa etme amacıyla ortaya koymuştur.⁴ Bu amacını da bizzat dile getirmiştir.⁵ Bu itibarla dilin kesinlikten uzak olduğunu sadece farazi ihtimallerden ari olması gerektiğini ifade ettiği hakikat bilgisi ile sınırlandırmıştır.⁶ Toplumsal yaşama ilişkin dinin koyduğu kural ve ilkeleri konu edinen fıkıh ve fıkıh usûlü ilminde hakikat bilgisindeki gibi ihtimalden ari kesinliğin şart olmadığını vurgulamakta ve bu alanlarda dilin bilgi kaynağı olduğunu belirtmektedir.⁷ Râzî'nin bu açıklamaları öne sürdüğü dilin kesinlik taşımadığı söyleminin neden olacağı açmazları bertaraf etmeyi amaçladığını düşündürmektedir. Fakat Râzî'nin iddiasını sadece hakikat bilgisi ile sınırlandırması sert eleştirilere muhatap olmasını önleyememiştir. Bu noktada Râzî'ye en sert eleştiri oklarını yöneltenler arasında dikkat çeken isimlerden biri de şüphesiz İbn Teymiyye'dir. Hatta Râzî'nin dilin kesinlik taşımadığı iddiasına yöneltilen ilk sistematik ve kapsamlı eleştirinin İbn Teymiyye'ye ait olduğu dile getirilmektedir.⁸ Sahip olduğu Kur'ân ve Sünneti esas alan metodolojik düşünce yapısı dikkate alındığında İbn Teymiyye'nin bu iddiayı ve Râzî'yi hedef alması oldukça anlamlıdır.

1. Naklin Muhafızı: İbn Teymiyye

İbn Teymiyye, oldukça zeki, kabiliyetli, geniş bir bilgi birikimine, etkileyici bir hitabet yeteneğine sahip olmasının yanı sıra, emri bi'l-ma'rûf ve nehyi 'ani'l-münker düsturunu ilke edinen ve bu doğrultuda hiçbir zaman cesur davranmaktan çekinmeyen bir âlim olarak tavsif edilmektedir.⁹ Dimaşk'ta müderris bir babanın oğlu olarak dünyaya gelen İbn Teymiyye Tatar zulmü sebebiyle çocukluk çağlarında babası ve kardeşleriyle birlikte Şam'a göç etmiştir.¹⁰ İlk eğitimini müderris

³ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin er-Râzî, *el-Erba'în fi usûli'd-dîn*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ (Kahire: Mektebetü'l-külliyetü'l-Ezheriyye, 1406/1986), 2/ 252.

⁴ Geniş bilgi için bk., Ömer Türker, "Eş'arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 19 (2008), 17-22.

⁵ Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl fi dirâyetü'l-usûl*, 1/ 142-145.

⁶ İsmail Hanoğlu, *Fahreddin er-Râzî'nin, Kitâbü'l-Mülâhhas fi'l-mantık ve'l-hikme Adli Eserinin Tahkik ve Değerlendirmesi*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 200-201.

⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl fi ilmi usûli'l-fıkıh*, thk. Câbir Feyyâz el-'Alvânî (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, t.y.), 1/ 94; Fahreddin er-Râzî, *el-Kâşif 'an usûli'd- delâil ve fusûli'l-'ilel*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Beyrut: Dârü'l-cil, 1412/1992), 132; Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl fi dirâyetü'l-usûl*, 1/ 146.

⁸ Mehdi Cengiz, "Dinî Dışlayıcılık Söylemi İnşa Eden Neo-Klasik Selefi Anlayışın Eleştirisi: Dilin Epistemik Değeri Hakkında Fahreddin er-Râzî'ye Yöneltilen Tenkitler Özelinde Bir Değerlendirme", *Nazariyat*, 7/2, (2021), 145.

⁹ Muhammed b. Ahmed b. Abdülhadi el-Makdisi, *el-'Ukûdü'd-dürriyye fi zikri ba'zı menâkibi şeyhülislâm İbn Teymiyye*, thk. Ali b. Muhammed el-'İmran, (Mekke:Dâru 'alemi'l-fevâid, 1432), 33.

¹⁰ Makdîsî, *el-'Ukûdü'd-dürriyye*, 5-6.

babasından alan İbn Teymiyye ardından Dımaşk'ın meşhur hocalarının ilim halkalarından istifade ederek ilmî derinliğini arttırmıştır.¹¹ Geniş ilmi birikiminin yanı sıra ümmetin problemlerine karşı da oldukça duyarlı bir âlim olarak ön plana çıkan İbn Teymiyye bu özelliği nedeniyle siyasi otorite dahil birçok kişi ile karşı karşıya gelmekten çekinmemiştir.¹² Hayatı boyunca doğru bildiği hakikatin peşinden cesurca koşmaktan asla vazgeçmeyen ve bu sebeple hayatının önemli bir bölümünü hapisanelerde geçirmek zorunda kalan İbn Teymiyye h. 728 yılında hastalandığı hapisanede dâr-ı bekâya irtihal etmiştir.¹³

İbn Teymiyye'nin hayatı, İslâm âleminin siyasî ve toplumsal olarak karışıklık içinde olduğu, dine dair bid'atların çoğaldığı toplumda kaos ve bozulmanın baş gösterdiği zaman dilimine denk gelmektedir.¹⁴ Moğol istilaları ve Haçlı seferlerinin siyasî istikrarı ve toplumsal yaşantıyı zorlaştırdığı bu dönemde İslâmî düşünce alanında farklı çıkış yolları aranmaya, kopukluklar yaşanmaya başlamıştır. Müslümanların tefrikaya düşmeye başladığı bu karışıklık ortamında İslâm'ın esaslarını korumak daha önemli bir vazife haline gelmiştir. Böylesi bir karmaşanın ortaya çıktığı dönemde yaşayan İbn Teymiyye toplumsal meselelere duyarlı bir âlim olarak İslâm'ı korumak için kendi metodolojisi ekseninde olanca gayretini sarf etmiş; İslâmî düşünce ve itikat yapısı için tehlikeli gördüğü metot ve düşüncelere olanca gücüyle karşı durmuştur.¹⁵ Bu doğrultuda düşünce yapısının ana karakterini Kur'ân ve Sünnet temeli üzerine inşâ etmiştir. Ona göre özellikle inanç meselelerin temellendirilmesinde Râzî, Gazzâlî gibi kelâmcıların nakli aklın kontrolüne tabi kılması kabul edilebilir bir tutum değildir. İbn Teymiyye, kelâmcıların bu metodolojik yaklaşımını büyük bir yanılığ olarak nitelendirmektedir. Zira İslâm akîdesi akılla değil, naslarla belirlenmiştir.¹⁶ Bu alanda nakli akla tabi kılarak te'vil ile nasları yorumlamak naklin anlatmak istediği esasların gözardı edilmesi hatta tahrif edilmesi tehlikesini barındırmaktadır.¹⁷ Ayrıca akli nakle hakim kılmak, Peygamberlere vahyi anlamadıkları ya da insanlara anlatamadıkları gibi bir yakıştırmayı isnâd etme anlamına da gelmektedir. İbn Teymiyye, inanç esaslarının akılla bilinebileceğini savunan âlimlerin doğru bilginin Peygamberlerin anlama ve bildirmeleri ile değil, kendi akılları ile ulaştıkları içtihatlarla açığa çıktığını savunduklarını söylemekte ve bu yaklaşımın oldukça ironik olduğuna dikkat çekmektedir.¹⁸

¹¹ Makdîsî, *el-'Ukûdü'd-dürriyye*, 6-8.

¹² Faruk Sancar, "Bağnaz bir Selefi mi Endişeli Bir Entellektüel mi?", *Dini Araştırmalar*, 18/46, (2015), 99.

¹³ Makdîsî, *el-'Ukûdü'd-dürriyye*, 70.

¹⁴ Muhammed Hüseyin Zeyn, *Mantıku İbn Teymiyye ve Menhecuhu'l-Fikrî*, (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1979), 13.

¹⁵ Nazım Hasırcı, "Gazzâlî'nin Mantık Anlayışına İbn Teymiyye Eleştirisi", *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi (SBArD)*, 12/24 (2014), 15.

¹⁶ Sancar, "Bağnaz bir Selefi mi Endişeli Bir Entellektüel mi?", s. 108, Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhâlim İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetavâ*, haz. Abdurrahman b. Muhammed Kâsım, (Medine: y.y., 2003), 3/3-8.

¹⁷ Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhâlim İbn Teymiyye, *Der'u te'âruzi'l-akl ve'n-nakl*, thk. Muhammed Reşad Sâlim, (Riyad: Câmîatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1991), 1/6-7.

¹⁸ İbn Teymiyye, *Der'u te'âruzi'l-akl ve'n-nakl*, 1/19-20.

Naklin barındırdığı bir vahiy aklının bulunduğunu, dinî asılların bu çerçevede akıl ve nakil ile uyumlu bir birliktelik içerisinde yer aldığını savunan İbn Teymiyye, naklî delillerin kesinlik taşımamasını diğer şartlarla birlikte aklî delile muarız olmaması şartına bağlayan Râzî'nin dilin kesinlik taşımadığı iddiasını hedef almıştır.¹⁹ İnanç meselelerinde aklın nakle hakim kılınması yöntem olarak vahyin kendi dili doğrultusunda anlaşılma çabasının yeterli görülmemiş, doğru bilgiye ulaşmada metot olarak Aristo mantığının ön plana çıkarılması mantık ilminin İbn Teymiyye'nin eleştirilerine muhatap olmasına zemin hazırlamıştır.²⁰

2. Mantık ilmine karşı söylem

İbn Teymiyye, dilin kesinliği iddiasına karşı müdafaası ile irtibatlı olarak mantık ilminin İslami ilimlerde referans bir yöntem olarak kabul görmesine şiddetle karşı çıkmaktadır. Hatta bu karşı çıkışını detaylarıyla içeren bir eser de kaleme almıştır.²¹ Bu eserinde ciddi bir mantık birikimine de sahip olduğu anlaşılan İbn Teymiyye,²² mantığı eleştiren âlimler arasında teknik ve içerik yönüyle en kapsamlı ve en güçlü eleştirileri ortaya koymuştur.²³ İbn Teymiyye'nin Aristo mantığına yönelttiği kapsamlı ve detaylı eleştirileri, mantığı esas alan metodolojik eğilime karşı vahyi savunan güçlü bir söylem olarak İslâmî literatürde yerini almasının dışında, modern düşünce dünyasında da David Hume ve John Stuart Mill gibi filozofların Aristo mantığına getirdikleri eleştirilerin kaynağını oluşturduğu iddia edilmektedir.²⁴

Sıkı bir Kur'ân ve Sünnet savunucusu olan İbn Teymiyye, vahyi anlamada mantığın yetkin olduğu fikrini asla kabul etmez.²⁵ O, hem bir bütün olarak mantığa karşı vahiy dilini savunmakta, hem de mantığın konuları ile ilgili eleştiri ve değerlendirmelerini inkar eden bir tavırla ve sorgulayıcı bir dille açıkça dile getirmekten çekinmemektedir.²⁶ Bu doğrultuda mantığın Kur'ân ve Sünnetten beslenen istidlâlin haricinde tek ve en doğru bilgi yöntemi olarak sunulmasına hatta mantık ilmini öğrenmenin farz-ı kifâye olduğunun savunulmasına şiddetle karşı çıkmaktadır.²⁷ Zira Aristo'dan önce yaşayan âlimler mantık ilmine ihtiyaç duymaksızın hakikat bilgisine sahiptiler.²⁸ Bu nedenle ona göre doğru bilginin anahtarı mantık ya da felsefe değil, Kur'ân ve Sünnettir.

¹⁹ İbn Teymiyye, *Der'u te'ârûzi'l-akl ve'n-nakl*, 1/ 21-22.

²⁰ Sancar, "Bağnaz bir Selefi mi Endişeli Bir Entellektüel mi?", 105.

²¹ Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhâlim İbn Teymiyye, *Kitâbü'r-Red 'ala'l-mantikiyyîn*, (y.y., t.y.).

²² Nazım Hasırcı, "İbn Teymiyye'nin Mantık Eleştirisi", *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, ed. Murat Demirkol, Enes Kala, (Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Yay., 2014), 148.

²³ Hasan Turgut, "İbn Teymiyye'nin Mantık Eleştirilerinin Kelâm İlmi Açısından Değerlendirilmesi", *Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/1 (2021), 191.

²⁴ Georges Tamer, "The Curse of Philosophy: Ibn Taymiyya as a Philosopher in the Contemporary Islamic Thought", *Islamic Theology, Philosophy and Law*, ed. Birgit Krawietz, Georges Tamer, (Deutch: De Gruyter, 2013), 332, Wael B. Hallaq, *Ibn Taymiyya Against The Greek Logicians*, (Oxford: Clarendon Press, 1993), xlviii.

²⁵ İbn Teymiyye, *Kitâbü'r-Red 'ala'l-mantikiyyîn*, 4

²⁶ Hasırcı, "İbn Teymiyye'nin Mantık Eleştirisi", 136-148; Turgut, "İbn Teymiyye'nin Mantık Eleştirilerinin Kelâm İlmi Açısından Değerlendirilmesi", 192.

²⁷ İbn Teymiyye, *Kitâbü'r-Red 'ala'l-mantikiyyîn*, 180.

²⁸ İbn Teymiyye, *Kitâbü'r-Red 'ala'l-mantikiyyîn*, 28

İbn Teymiyye'nin mantık eleştirisinde hedef aldığı esasında mutlak aklı yöntem değil, İslâm âlimleri tarafından yüceltildiğini düşündüğü Aristo mantığıdır. Zira aklı nakle mukaddem kılanların esas aldığı akıl saf bir akıl değil, Yunan filozofları ve mantıkçılarının sahip olduğu akıldır.²⁹ Belli bir kültür ve coğrafyaya ait bir yöntemi doğru ve kesin bilgiye ulaştırın evrensel bir metot olarak kabul etmek İbn Teymiyye'ye göre kabul edilebilir değildir. Üstelik bahsedilen Aristo mantığı İslâm inanç ve değerleriyle örtüşmemekte, ait olduğu kültürün doğrularını içermektedir.³⁰ Dolayısıyla Yunan kültürünün aklını esas alan mantığı İslâmî ilimlerde doğru bilgiye ulaşma yöntemi olarak kabul etmek, karışık ve çelişkili düşüncelere sahip olan Aristo gibi filozofları, Allah tarafından desteklenen masumiyeti ve sıdkı bilinen peygambere öncelikle demektir. Bu anlayışa göre Aristo hakikat bilgisini özümsemiş ve bu bilgiye ulaştırın doğru yöntemi ortaya koymuşken, peygamberler bu bilgiye sahip değillerdir ya da bu bilgiyi insanlara anlayacakları biçimde açıklayamamışlardır.³¹ Bu iddia ise dini tebyin ve tebliğ etmek üzere Allah tarafından insanlara gönderilen Peygamberlerin vazifelerini yerine getirmediği anlamını taşımaktadır. Halbuki peygamberlere böyle bir isnatta bulunulması düşünülemez. Zira peygamberler hakkı batıldan ayırmak, doğruyu ikame etmek ve insanlığa bildirmek üzere Allah tarafından gönderilmişler ve vazifelerini yerine getirmişlerdir.³²

İbn Teymiyye'nin Aristo mantığını hedef almasının en önemli nedenlerinden biri, kelâmcıların nakli akla tabi kılma ilkelerinin mantık metodunu esas almaları ile ilişkilendirmesidir.³³ Bununla birlikte İslâmî ilimlerde Kur'ân ve Sünnet'in otoritesini korumak adına ayrıca akıl-nakil ilişkisinde naklin akıl gölgesinde değerlendirilmesine karşı çıkmak üzere dilin kesinliğini savunmuş, İslâmî ilimler metodolojisinde dilin önemi ve işlevine vurgu yapmış, bu çerçeve geliştirdiği argümanlarla da Râzî'nin dilin kesinlik taşımadığı iddiasını reddetmiştir.

İbn Teymiyye düşüncenin doğru kuralları mantığın verdiğini kabul etmemekte ve İslâmî ilimlerde mantığın kullanılmasına da karşı çıkmaktadır.³⁴ Zira hiçbir âlim doğru bilgiye ulaşmak için mantığın tanım ve ilkelerine ihtiyaç duymamıştır.³⁵ Bu bağlamda mantığı benimseyenlerin kesin ve doğru bilgi için gerekli gördükleri burhân tanımı ve anlayışı İbn Teymiyye'ye göre tartışmaya açıktır. Örneğin bedîhî olarak bilinen "iki zıt birleşmez, bir ikinin yarısıdır, bu yaratılındır yaratılanın bir yaratıcısı vardır" gibi bilgileri bilmek için insan hiçbir burhânî kıyasa ihtiyaç hissetmemektedir.³⁶

İbn Teymiyye burhânî kıyasın vazgeçilmez bir doğruluk ölçütü olarak sunulmasına karşı çıkarken mantıkta kesinlik taşımadığı kabul edilen temsîlî kıyasın

²⁹ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetavâ*, 9/172.

³⁰ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetavâ*, 9/174-175.

³¹ İbn Teymiyye, *Der'u te'ârûzi'l-akl ve'n-nakl*, 1/10-11, 19.

³² İbn Teymiyye, *Der'u te'ârûzi'l-akl ve'n-nakl*, 1/22-23.

³³ Turgut, "İbn Teymiyye'nin Mantık Eleştirilerinin Kelâm İlmi Açısından Değerlendirilmesi", 192.

³⁴ İbn Teymiyye, *Kitâbü'r-Red 'ala'l-mantikiyyîn*, s. 9.

³⁵ İbn Teymiyye, *Kitâbü'r-Red 'ala'l-mantikiyyîn*, s. 9.

³⁶ Abdurrahman Celâleddin Süyûtî, *Kitâbu Cehdi'l-karîhati fi tecrîdi'n-nasîhati muhtasarı'l-İmâm Celâleddîn es-Suyûtî li'l-İmâm Takıyyuddîn İbn Teymiyye*, thk. Dr. Ali Sâmî en-Neşşâr, Suâd Ali Abdurrezzâk, (y.y.: Silsiletü ihyâu't-türâsi'l-İslâmiyye, t.y.), 35.

bilgiye ulaştırılan yöntemlerden biri olduğunu özellikle dile getirmektedir.³⁷ Bununla birlikte Cüveynî, Gazzâlî ve Râzî'nin kelâm ilminde gâibin şâhîde kıyasını reddetmelerine karşı çıkmakta ve bu kıyasın aklî meselelerde kullanılan bir istidlâl yöntemi olduğunun altını çizmektedir.³⁸ Aslında İbn Teymiyye kesin bilgiye ulaşmanın tek yönteminin burhân olduğuna karşı çıkar.³⁹ Buradan hareketle Râzî'nin lafızların kesinlik ifade etmediği söylemine şiddetle karşı çıkanlardan biri olan İbn Teymiyye'nin bu tavrının genel bilgi anlayışından kaynaklandığını ve mantığa karşı olumsuz tutumuyla ilişkili olduğu rahatlıkla söylenebilir.

İbn Teymiyye'nin mantığa karşı sert tutumu Râzî'yi eleştirmede hedef aldığı konuların başında mantığın İslâmî ilimlerde esas alınmasına karşı gösterdiği tepkiden kaynaklanmaktadır. Nitekim kendisi de bu hususu açık bir biçimde belirtmekte, dil-mantık tartışmaları çerçevesinde dile getirilen Mettâ-Sîrâfî arasındaki tartışmada Arap dilini bilmenin üstünlüğünü ve gerekliliğini savunan Sîrâfî'yi destekleyen ifadeler kullanmaktadır.⁴⁰ Esasında İbn Teymiyye bid'at ve İslâm'a tehdit olarak gördüğü yöntem ve görüşleri İslâm'ı koruma adına reddederek, Allah'ın muradını anlamada vahyi esas almayı gerekli görmektedir.⁴¹

3. Dilin Önemi ve İbn Teymiyye'nin Dilin Kesinliği Savunusu

Dili kullanarak karşılıklı iletişim kurma, maksadını anlatma amacıyla konuşabilme yetisi insanı diğer canlılardan ayıran en belirgin özelliktir.⁴² Bunun için lafızlar dilin vazgeçilmez unsurlarıdır.⁴³ İnsanlar lafızları kullanarak dil aracılığıyla iletişim kurarlar. Bu iletişimin sağlıklı ve anlaşılır olması insanların dilin kurallarını, lafızların anlamlarını bilmeleri ile mümkün olur. Benzer şekilde insanların vahyi anlaması da bu şekilde gerçekleşir.⁴⁴ Çünkü Allah kelâmını insanların anlayacağı şekilde dil kuralları ve kullanımına uygun bir biçimde açıklamıştır.

Doğduğu andan itibaren dil insanın kendini ve dünyayı tanıması için önemli bir araçtır. Nitekim İbn Teymiyye'ye göre insan temel aklî delilleri bilmeden önce dili öğrenir. Dile dair bilgileri sayesinde konuşanın maksadını anlatmak için dili kullanabilmesi dinleyeninin de zihninde yer alan dil bilgisi ile kast edilen anlamı anlaması mümkün olmaktadır. Aynı zamanda henüz dünyayı keşfetmeye başlayan çocuk aklî delilleri bilmeden önce anne-babasından dil öğrenmektedir. Dile dair bilgileri sayesinde çocuk dünyayı anlamlandırmaya başlamaktadır. Bir nevi çocuğun zihin dünyası dil ile gelişmektedir.⁴⁵ Yani İbn Teymiyye'ye göre aklî delillerden önce

³⁷ Suyûtî, *Kitâbu Cehdi'l-karîhati fi tecrîdi'n-nasîhati*, s. 40.

³⁸ Suyûtî, *Kitâbu Cehdi'l-karîhati fi tecrîdi'n-nasîhati*, s. 43.

³⁹ İbn Teymiyye, *Kitâbü'r-Red 'ala'l-mantıkiyyîn*, s. 242; Burhâneddin Kıyıcı, "İbn Teymiyye'ye Göre Akıl-Nakil İlişkinde Delilin Konumu", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 18 (2010), 116; Binyamin Abrahamov, "Akıl-Nakil Uyumu Noktasında İbn Teymiyye'nin Yaklaşımı" çev. Salih Özer, *İslâmî İlimler Dergisi*, 1/2 (2009), 399.

⁴⁰ Suyûtî, *Kitâbu Cehdi'l-karîhati fi tecrîdi'n-nasîhati*, s. 91-92.

⁴¹ Abrahamov, "Akıl-Nakil Uyumu Noktasında İbn Teymiyye'nin Yaklaşımı", 399.

⁴² Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhâlim İbn Teymiyye, *Beyânü telbîsi'l-Cehmiyye fi te'sîsi bide'ihim kelâmiyye*, thk. Yahya b. Muhammed el-Hüneydî, (Medine: y.y., 1426), 8/458.

⁴³ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetavâ*, 4/107.

⁴⁴ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetavâ*, 4/105.

⁴⁵ İbn Teymiyye, *Beyânü telbîsi'l-Cehmiyye*, 8/ 461-462.

insan zarûrî olarak dille ilgili bilgileri öğrenir.⁴⁶ Bu argümana dayanarak İbn Teymiyye söylenilenin anlaşılması için Râzî'nin sıraladığı ihtimallerin hiçbirisine ihtiyaç duyulmadığını savunmaktadır. Öyle ki henüz dünyayla yeni tanışmaya başlayan bir çocuk bile yetiştiği sosyal çevre içerisinde dili özümseyerek söylenilenleri hiçbir delile ihtiyaç duymaksızın rahatlıkla anlayabilmektedir.⁴⁷

Râzî lafzî delillerin kesin olarak anlaşılması için nakil ve delalet ilgili şartları sıralamış, lafzın anlamına kesin bir şekilde delâlet ettiğinin bilinmesi için lafzın; mecaz, tahsis, takdim-tehir, izmâr, nesih, aklî ve sem'î muârizın varlığı gibi ihtimallerden tamamen uzak olması gerektiğini savunmuştur.⁴⁸ Fakat görüldüğü gibi dilde kast edilen anlamın anlaşılması için Râzî'nin gerekli gördüğü ihtimaller İbn Teymiyye'ye göre geçersizdir. Çünkü insanlar birbirlerini anlamak için bu ihtimallerin yokluğunu bilmeye ihtiyaç duymamaktadırlar.⁴⁹ Hal böyleyken herhangi bir kişi lafzî delilleri anlamada ve dili kullanmada bir sorun yaşamazken Allah'ın risâlet görevini verdiği ve kendilerini en mükemmel yeteneklerle donattığı, koruma altına aldığı peygamberlerin vahyi bildirmesinde ve eksikliklerden noksan Allah'ın kelâmının anlaşılmasında bu ihtimaller sebebiyle kesinliğin bulunmadığını öne sürmek kabul edilemez. Ayrıca Allah'ın kelâmı insan sözünden daha açık ve daha anlaşılırdır. Nitekim Allah anlaşılması için Peygamber vasıtasıyla ve muhatap toplumun dili ile insanlara hitap ettiğini bildirmektedir.⁵⁰ Buna binaen vahiy, anlaşılmasında hiçbir eksikliğin bulunmadığı lafzî delillerden oluşmaktadır. Bu nedenle lafzî delillerin kesinlik taşımadığı iddiası doğru değildir.⁵¹ Aksine lafzî deliller filozofların sofistlerin öne sürdüğü aklî delillerden çok daha tutarlıdır. Lafzî deliller üzerinde gerçekleşen ihtilaflar filozoflar arasında aklî deliller üzerinde gerçekleşen ihtilaflardan çok daha azdır. Bu bağlamda İbn Teymiyye'ye göre vahyin kapsamında yer alan lafzî deliller felsefenin konusu olan aklî delillerden çok daha açık ve anlaşılırdır. Bu da lafzî delillerin kesinlik konusunda aklî delillerden daha güçlü olduğuna delildir.⁵²

İbn Teymiyye, akıl-nakil ilişkisinde aklın hakimiyetini reddetmek üzere dilin kesinlik taşımadığı iddiasını da hedef almakta, Râzî'nin söylemini reddetme gerekçelerini tek tek sıralamaktadır. Bu gerekçelerden birinde İbn Teymiyye, insanın yeme, içme vb ihtiyari fiilleriyle maksadı anlaşıldığı gibi, konuşmasındaki maksadın da anlaşılabilmediğini ifade etmektedir. Mesela her ne kadar bazen farklı sebeplere dayansa da genellikle insanın yemesi acıkmasına, içmesi susamasına delalet eder. Konuşanın kişinin maksadı da, genel durumu, hali, vücut dili vb karînelerle birlikte rahatça anlaşılabilir.⁵³ Bu durumun istisnaları olması dilin anlaşılması gerçeğini

⁴⁶ İbn Teymiyye, *Beyânü telbîsi'l-Cehmiyye*, 8/ 463.

⁴⁷ İbn Teymiyye, *Beyânü telbîsi'l-Cehmiyye*, 8/ 463.

⁴⁸ Ebû Abdillâh Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebîr: Mefâtihü'l-gayb*, (Beirut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-'Arabî, 1992). 1/ 28.

⁴⁹ İbn Teymiyye, *Beyânü telbîsi'l-Cehmiyye*, 8/ 463.

⁵⁰ İbrahim, 14/4.

⁵¹ İbn Teymiyye, *Beyânü telbîsi'l-Cehmiyye*, 8/ 464.

⁵² İbn Teymiyye, *Beyânü telbîsi'l-Cehmiyye*, 8/ 465-466.

⁵³ İbn Teymiyye, *Beyânü telbîsi'l-Cehmiyye*, 8/ 470.

ortadan kaldırmayacağı gibi, aksi bir delâletin varlığı halinde buna işaret eden karîneler de bulunur.⁵⁴

Sözün konuşanın maksadına delâletin kimi zaman zarûrî olarak bilinebileceğini ifade eden İbn Teymiyye bazen bu delâletin istidlâlle gerçekleşebileceğini dile getirmektedir. Allah'ın vahiyde maksadının lafızla anlaşılmadığı durumlarda âlimler, ilgili başka âyetler, Peygamber'in (s.a.v.) Sünneti, önceki âlimlerden nakledilen rivâyetlerle istidlâl ederek Allah'ın kullarına bildirmek istediği anlamı keşfetmişlerdir.⁵⁵ İbn Teymiyye bu anlamda Kur'ân'da muhkem âyetler olduğu gibi anlamı açık olmayan müteşâbih âyetlerin de bulunduğunu kabul etmektedir. Bu bağlamda te'vile tam anlamıyla karşı duran bir bakış açısı bulunmamaktadır. Aksine Allah'ın muradının anlaşılmadığını iddia edenlerin tıpkı kendi amaç ve görüşleri doğrultusunda te'vil edenler gibi büyük bir yanılğı içinde olduklarını vurgulamaktadır.⁵⁶ Bu durumda İbn Teymiyye, selef âlimlerinin uygulamasının en doğru yol olduğu görüşündedir. Buna göre, selef âlimleri Kur'ân'ın muhkem âyetlerinin ümmü'l-Kitap olduğunu esas alırlarken, bu derecede açık olarak anlaşılmayan âyetlerin de ya muhkem âyetlere uygun olarak tefsirini bilirler ya da bilmeseler bile bu âyetlerde kast edilenin asla muhkem âyetlerle çatışmayacağını bir ilke olarak kabul ederler.⁵⁷ Bu açıklamadan anlaşılacağı üzere İbn Teymiyye'nin te'vil anlayışı asla vahiyden bağımsız olmamalı nasslarla çatışmamalıdır. Bu çerçevede kendisi de te'vili tefsir kapsamında değerlendirdiğini belirtmektedir.⁵⁸

İbn Teymiyye, Râzî'nin iddiasının geçersizliğini göstermek üzere sahabenin Peygamber'in (s.a.v.) sözlerini bizzat duysa da ya da başkasından işitse de Râzî'nin bahsettiği dilin nakli, aklî ve sem'î muârazın bulunmadığı gibi ihtimallerin yokluğunu bilmeye gerek duymaksızın doğrudan dil yoluyla dini en güzel şekilde anlayıp uygulamalarını örnek vermektedir. Hatta Peygamber'in sözleri doğrudan işitilme bile nesiller boyu kesinlik bildiren bir nakille aktarıla gelmiştir.⁵⁹ Ayrıca İbn Teymiyye, dinleyenin söylenileni anlamasında esas olanın mâna olduğunu, buna bağlı olarak vahyin Arap dilini bilmeyenlere tercüme edilebildiğini, Peygamber'in (s.a.v.) sözlerinin mâna ile rivâyetinin sahih olduğunu dile getirerek, anlamın kesin bir biçimde anlaşılabilmesi için Râzî'nin bahsettiği dil ile ilgili durumların bilinmesine gerek olmadığını vurgulamak istemektedir.⁶⁰ Bunun yanısıra, âlimler Rasûlullah'ün (s.a.v.) sözlerini aktarırken nadir bazı durumlar haricinde dil nakli ile ilgili bilgilere ihtiyaç duymamışlar, bu bilgi olmaksızın anlamın sahih bir şekilde anlaşılması da mümkün olmuştur.⁶¹

İbn Teymiyye, Râzî'nin dilin delaletinin kesinlik taşıması için zikrettiği, mecaz, izmâr, tahsis gibi ihtimallerin yokluğunu tek tek sıralamaktansa lafızla ilgili farklı ihtimaller olarak ifade edilebileceğini belirtir. Lafız bir mânaya delalet ettiğinde, diğer

⁵⁴ İbn Teymiyye, *Beyânü telbîsi'l-Cehmiyye*, 8/ 470.

⁵⁵ İbn Teymiyye, *Beyânü telbîsi'l-Cehmiyye*, 8/ 498.

⁵⁶ İbn Teymiyye, *Beyânü telbîsi'l-Cehmiyye*, 8/ 507.

⁵⁷ İbn Teymiyye, *Beyânü telbîsi'l-Cehmiyye*, 8/ 514.

⁵⁸ İbn Teymiyye, *Beyânü telbîsi'l-Cehmiyye*, 8/ 500.

⁵⁹ İbn Teymiyye, *Beyânü telbîsi'l-Cehmiyye*, 8/ 471.

⁶⁰ İbn Teymiyye, *Beyânü telbîsi'l-Cehmiyye*, 8/ 474-475.

⁶¹ İbn Teymiyye, *Beyânü telbîsi'l-Cehmiyye*, 8/ 476.

anlam ihtimallerinin bulunmaması gerekir. Şayet farklı bir anlam ihtimali söz konusuysa bu durumda İbn Teymiyye lafzın anlama delâletinin kesin olmayacağını kabul etmektedir. Fakat eğer maksat kesin bir biçimde anlaşılabilirse ve farklı anlam ihtimali de bu anlamı ortadan kaldırmıyorsa lafız iki anlama delâlet edebilir. Fakat bu durumda bu anlam kesin olmaz. Bu durumda lafzın kesin bir biçimde anlamına delâlet etmesi için diğer anlam ihtimalinin ortadan kalkması gerekmektedir. Ancak şayet lafızdan kast edilen anlam açık ve net bir biçimde anlaşılabilirse farklı anlam ihtimali de ortadan kalkar. Bu sebeple İbn Teymiyye Râzî'nin öne sürdüğü farklı delâlet ihtimallerinin, aklî ve sem'î muârizın bulunması imkanının konuşanın maksadının lafızla net bir şekilde anlaşıldığı takdirde anlamının kesinliğine engel olamayacağını savunmaktadır. Çünkü bir şeyin bilinmesi, bilinenin aksini destekleyen ihtimali ortadan kaldırmaktadır.⁶² Nitekim İbn Teymiyye'ye göre çoğu zaman konuşanın maksadı kesin olarak anlaşılmaktadır. Kimi zaman kesin olarak anlaşılmadığı durumlarda konuşanın sözünü tekrar etmesi, durumu, dinleyenin birçok kez aynı şeyleri duyması gibi etkenlerle anlamın zarûrî olarak anlaşılması mümkün olur.⁶³ İbn Teymiyye burada karîne ile birlikte sözün söylenmesi iletişimin devamı gibi etkenleri dikkate aldığını söylemek mümkündür. Ona göre Kur'ân'daki birçok lafız ve anlam Râzî'nin sıraladığı ihtimallerin dikkate alınması gerekmeden zorunlu olarak bilinmektedir. Zira, namaz, oruç, zekat vb. birçok hükümler, Allah'ın varlığı, isimleri ve sıfatları ile ilgili bilgiler de bu şekilde mütevatir bir nakille ve kesin bir biçimde anlaşılmaktadır.⁶⁴

İbn Teymiyye esasen lafzî delillerde farklı anlamların ortaya çıkabileceğini kabul eder. Fakat lafzî delillere dayanarak insanların farklı görüşler ortaya koymalarının insanın tabiatı gereğince mümkün olduğunu ve bu durumun lafızların kesinliğini reddetmeyi gerektirmeyeceği görüşündedir.⁶⁵ Bununla birlikte İbn Teymiyye bütün lafzî delillerin kesin olduğunu ileri sürmemektedir. Ancak genel anlamda dilde kesinliği savunmakta; zan ve şekk gibi durumların lafzî delillerde nadiren bulunduğunu düşünmektedir.⁶⁶ İbn Teymiyye dilin kesinliğini savunurken bazı durumlarda dilin zannî bilgi verdiğini kabul etmektedir. Ancak bu gibi durumlarda maksat kimi zaman karîneler vasıtasıyla kesin bir biçimde bilinebilir.⁶⁷ Bununla beraber İbn Teymiyye dilin anlaşılması için her zaman karîne şartını gerekli görmediğini belirtmek gerekmektedir. Zira birbirini görmeyen, el-kol, mimik hareketleri olmaksızın mektuplaşarak da insanların dil aracılığı ile anlaşmazlık olmadan iletişim kurabildiklerini ifade etmektedir.⁶⁸

Dilde yanlış anlaşılma veya zannın varlığı mümkün ise de İbn Teymiyye'ye göre bu dilin ya da vahyin yapısından değil, insanın eksikliğinden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla kişi ne kadar bu konuda bilgili ve donanımlı ise anlayışı ve kavrayışı da o

⁶² İbn Teymiyye, *Beyânü telbîsi'l-Cehmiyye*, 8/ 479.

⁶³ İbn Teymiyye, *Beyânü telbîsi'l-Cehmiyye*, 8/ 480.

⁶⁴ İbn Teymiyye, *Beyânü telbîsi'l-Cehmiyye*, 8/ 489.

⁶⁵ İbn Teymiyye, *Beyânü telbîsi'l-Cehmiyye*, 8/ 467.

⁶⁶ İbn Teymiyye, *Beyânü telbîsi'l-Cehmiyye*, 8/ 468, 481.

⁶⁷ İbn Teymiyye, *Beyânü telbîsi'l-Cehmiyye*, 8/ 470.

⁶⁸ İbn Teymiyye, *Beyânü telbîsi'l-Cehmiyye*, 8/ 463-464.

ölçüde daha doğru ve isabetli olacaktır. Bu sebeple buradaki eksiklik insana ait olduğu için bu noksanlık dile ya da vahye iliştilerilemez.⁶⁹

Lafzî delillerin kesinlik taşımadığı iddiasını reddeden İbn Teymiyye, lafızların kesinlik taşımamasını mutlak olarak karinelerin varlığına bağlamamakla beraber, Râzî'nin lafzın delâletinin kesinliğine engel gördüğü ihtimallerin ise karînelerle ortadan kalkacağını vurgulamaktadır. Çünkü İbn Teymiyye de anlamın lafızdan doğrudan anlaşılmadığı durumlarda karînelerin konuşanın kastının açık bir biçimde anlaşılmasını sağladığını kabul etmektedir.⁷⁰

İbn Teymiyye'ye göre Râzî'nin iddiasının en tutarsız yönü her bir lafzî delilin kesinliğinin bu on ihtimalin bulunmamasına dayandırılması durumunda hiç kimse söylenenleri anlamayacak ve dilin esas fonksiyonu olan iletişim tamamen bir belirsizliğe sürüklenmiş olacaktır. Halbuki dil anlaşma ve maksatların ifade edilme aracıdır. Bu iddia ile dilin işlevi ortadan kaldırılacağı gibi dil ile insanlara aktarılan vahye duyulan güvenilirliği de sarsıntıya uğrar.⁷¹ Bu ise hiçbir âlimin hatta ümmete mensup bir Müslümanın kabul edebileceği bir şey değildir.

4. İbn Teymiyye'nin Dilin Kesinliği Savunusunda Sarih Nakil-Sahih Akıl Dengesi

İbn Teymiyye daha önce benzeri yanlış bir fikrin iddia edilmediği şeklinde suçladığı Râzî'nin dilin kesinlik taşımadığı düşüncesini eleştirmek ve bu düşüncenin alt yapısını oluşturan aklın nakle hakim olduğu fikrinin tutarsızlığını ve yanlışlığını ortaya koymak üzere, *Der'u te'âruzi'l-akl ve'n-nakl* adlı eserini kaleme almıştır.⁷² Eserin adından da anlaşılacağı üzere İbn Teymiyye'nin bu çalışmasındaki temel amacı akıl ve naklin kıyaslanarak naklin aklın emrine verilmesi anlayışına karşın akıl ve naklin doğru olması durumunda herhangi bir çatışmadan söz edilemeyeceğini ispat etmektir.

İbn Teymiyye kelâm ilminde akli delillerin nakle öncelenmesi akımının öncü isminin Râzî olmadığını farkındadır. Bu nedenle Râzî ile birlikte Cüveynî ve diğer Eş'arî kelâmcılarını, Mu'tezilî görüşün hakim kıldığı aklın hükümranlığına sıkı sıkıya tutundukları için eleştirmiştir. Ayrıca Râzî'nin müteşâbihâtı te'vil eden ve akli nakil karşısında önceleyen Cehmiyye'den olduğunu ileri sürmüştür.⁷³ Hatta Râzî ve Râzî'nin etkisinde kalan kelâmcıların metodolojilerinde akıl ve nakil arasındaki dengeyi kuramadıkları için Mu'tezile'nin metodunu esas alan kelâmcılardan daha yanlış bir yola saptıklarını ifade etmiştir.⁷⁴ Lafızların kesinlik ifade etmediği görüşünü ortaya koyarak Râzî'nin felsefecileri, adaleti bilinen sahabeden daha üstün tuttuğunu

⁶⁹ İbn Teymiyye, *Beyânü telbîsi'l-Cehmiyye*, 8/ 466-467.

⁷⁰ İbn Teymiyye, *Beyânü telbîsi'l-Cehmiyye*, 8/ 477-480.

⁷¹ İbn Teymiyye, *Beyânü telbîsi'l-Cehmiyye*, 8/ 488.

⁷² İbn Teymiyye, *Der'u te'âruzi'l-akl ve'n-nakl*, 1/4-22; Ertuğrul Boynukalın, "İslâm Hukukunda Gaye Problemi" (doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1998), 132.

⁷³ Süleyman Uludağ, *Fahreddin er-Râzî: hayatı, fikirleri, eserleri*, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 1991), 89.

⁷⁴ Faruk Sancar, "Selef Geleneğinde Fahreddin er-Râzî'ye Yöneltilen Metodik Eleştiriler", *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker, Osman Demir, (İstanbul: İSAM Yay., 2013), 585.

öne süren⁷⁵ İbn Teymiyye'ye göre onun bu görüşü cevap vermeye bile değmeyen mesnetsiz sofistlik bir şüpheden başka birşey değildir.⁷⁶

İbn Teymiyye eserine Râzî'nin aklın nakle mukaddem olduğunu belirten ifadelerini alıntı yaparak başlar,⁷⁷ ardından Râzî'nin lafızların yakîn ifade etmediği görüşünün yanlışlığını dile getirir ve sem'î delillerin yakîn ifade ettiğini vurgular.⁷⁸ İbn Teymiyye'nin dilin kesinliğini savunarak akıl ve nakil ilişkisinden bahsetmesi, dilin kesinliği problemini akıl-nakil ilişkisi ekseninde değerlendirdiğini göstermektedir.

İbn Teymiyye aklın iddia edildiği gibi hatalardan ârî olamayacağı için naklin aklın kontrolünde değerlendirilmesinin doğru bir yaklaşımlı olmadığı savunmaktadır. Bu doğrultuda naklî delillerin kesinlik taşımamasından hareketle aklın naklin doğrulanmasında ve anlaşılmasında ölçü olarak kabul edilmesine şiddetle karşı çıkmaktadır. Râzî'nin, lafızların kesinlik ifade etmediği ve aklın nakle mukaddem olduğu iddiasına karşılık İbn Teymiyye doğruluğu kesin olarak bilinen naklî delilin, yanlış hüküm içermeyen aklî delille çatışmasının mümkün olmadığı fikrini ortaya koyarak dilin kesinlik taşımadığı iddiası ile ilişkilendirdiği aklın nakle hakim olduğu iddiasını reddeder. Bu anlayışa göre akıl çoğu kez yanlış hükümler verebildiği için bizâtihi naklin dayanağı olamaz. Nasıl ki naklin kesinlik taşıdığının kabul edilmesi için sahih olduğunun bilinmesi şartsa, aklın kesin bilgi vermesi için de hata yapmadığının bilinmesi gerekir. Mutlak olarak akli hakim bir konumda kabul etmek doğru değildir.⁷⁹

İbn Teymiyye Râzî ve ondan önce de bu fikri savunan Cüveynî ve Gazzâlî gibi kelâm âlimlerinin akli nakle öncelermelerini, daha önce kendilerine Kitap gönderilenlerin vahyi tahrif etmelerine benzeterek kendi akıllarını asıl kabul edip, dinin esaslı olan vahyi akla dayandırdıkları görüşlere tabi kılmakla suçlar.⁸⁰ İbn Teymiyye bu yaklaşımlı oldukça tehlikeli görür. Çünkü bu yaklaşımlı vahyi dilin çerçevesinden çıkarıp akıl doğrultusunda mecaz ve istiarelerle yorumlayarak, vahyi dilinin asıllarını ve esas anlamını tahrif etmeye, dilin bilinme yollarını ve vahyin anlamını saptırmaya sebep olmaktadır. Nitekim nakli kendi anlayışlı doğrultusunda yorumlayan kişi, söz sahibinin maksadını anlamayı değil, kendi aklında doğru kabul ettiği düşünceleri vahye söyletmek istemektedir. Oysa ki konuşanın maksadını anlamak, aklın hükmüyle değil, konuşanın kullandığı dili çözümlemek, lafızların delâletini ve anlamı tespit etmekle mümkündür.⁸¹ Bu durum vahyi anlamak için de geçerlidir.

İbn Teymiyye Râzî'nin naklî delillerin kesinlik değeri taşımadığı görüşünü fer'î meseleleri dışarıda tutarak sadece hakikat bilgisi ile sınırlandırmasını anlamsız bulmaktadır. Ona göre naklî delillerin sadece furu' meselelerde bilgi ifade ettiğini

⁷⁵ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetavâ*, 4/105.

⁷⁶ İbn Teymiyye, *Beyânü telbîsi'l-Cehmiyye*, 7/466.

⁷⁷ İbn Teymiyye, *Der'u te'ârûzi'l-akl ve'n-nakl*, 1/4.

⁷⁸ İbn Teymiyye, *Der'u te'ârûzi'l-akl ve'n-nakl*, 1/4-5.

⁷⁹ İbn Teymiyye, *Der'u te'ârûzi'l-akl ve'n-nakl*, 1/192-95.

⁸⁰ İbn Teymiyye, *Der'u te'ârûzi'l-akl ve'n-nakl*, 1/16.

⁸¹ İbn Teymiyye, *Der'u te'ârûzi'l-akl ve'n-nakl*, 1/12, 14.

söylemek bu iddiayı kabul edilebilir bir konuma getirmez. Çünkü itikat şeriatın temelidir. Ayrıca vahiy bu konularda ihtiyaç duyulan bilgilerin kaynağıdır ve İslâm'ın usûl ve fûru'a dair bütün esaslarını bildirmektedir. Bu nedenle ihtiyaç duyulan aklî ve naklî deliller vahiyde birleşmiştir.⁸² İbn Teymiyye'nin bu açıklamalarından hareketle onun bilgi açısından aslî ve fer'î meseleleri birbirinden ayırt etmediği anlaşılmaktadır. Bu Râzî ile ayrıldığı temel noktalardan biridir.

Râzî'nin aklın esas olduğu söylemini sadece hakikat bilgisi ile sınırlandırması bir yönden İbn Teymiyye'ye göre Peygamberin itikadî meseleleri açık ve net biçimde bildirmediği, bu beyanında sözlerinin kapalı, eksik ya da yanlış olduğunu iddia etmek anlamına gelmektedir. Zira inanç ilkelerinin sadece aklî delillerle kesin bir bilgiyle bilinebileceğini savunmak, dinin sadece rivayetten ibaret olduğunu ve akla hitap etmediğini öne sürmek demektir ki bu tutum da dinin temelini birçok yanlış içeren aklın kontrolüne bırakmaktır. Halbuki vahiy, anlaşılması için gerekli olan aklî bilgileri en güzel ve açık bir biçimde açıklamıştır.⁸³ Bunun birçok örneğini Kur'ân'da bulmak mümkündür.⁸⁴

İbn Teymiyye'ye göre vahiy kelâmcılar tarafından akılla bilinebileceği iddia edilen asılları da şer'î hükümleri de tamamıyla kapsayan bir hitaptır. Bu nedenle de asıl fer'den ayrı tutulamaz. Dolayısıyla vahiyden bağımsız aklın sıhhatinden bahsetmek büyük bir hatadır.⁸⁵ Buna bağlı olarak sarîh akılla sahih nakil asla çelişemez. Çünkü şer'î delil nakille bize ulaşsa da akılla bilinir. Bu anlamda şer'î delil aynı zamanda aklî delili de barındırmaktadır. İbn Teymiyye'ye göre aklî delille şer'î delil birbirinin karşıtı olmadığı için çelişmeleri mümkün değildir.⁸⁶ Bu bağlamda aklın nakli bilmenin aslı ve temeli olduğu önermesi de doğru olamaz. Zira vahiy hem aklı hem de nakli mündemiçtir.

Vahyin varlığı hiçbir şeyin varlığına bağlı değildir; bu sebeple naklî delillerin meşruiyeti aklî delillere bağlanamaz. Aksine akıl, dünya ve ahiret işlerini düzene sokmak, hakkı batıldan ayırmak için vahye muhtaçtır. Akıl ancak bir kavrama yetisi anlamında naklin dayanağı olabilir. Nitekim vahiy, herhangi biri tarafından değil, Allah'ın korumasına aldığı ve bizzat hitabına muhatap kıldığı vahyin dilini ve inceliklerini en ince ayrıntısına kadar bildirdiği seçilmiş elçi tarafından tebliğ edilmiştir. Bu anlamda vahiy, zaten akli muhatap almıştır ve vahyi anlamının şartı bu kavrama yetisine sahip olmaktır. Şartın, kendisi için şart kılınan şeye aykırı olması ise düşünülemez. Bu sebeple sahih nakille sarîh aklın da çelişebileceği iddia edilemez. İbn Teymiyye'nin burada sarîh akılla; akıl yetisini, fitrî ve zorunlu olan bilgileri ve akıl melekesini kast etmektedir.⁸⁷ Ona göre Râzî'nin de Sâni'i bilmenin zarûrî olarak gerçekleştiğini ifade ederken bahsettiği akıl da aslında bu kapsamdadır.⁸⁸

⁸² İbn Teymiyye, *Der'u te'ârûzi'l-akl ve'n-nakl*, 1/41.

⁸³ İbn Teymiyye, *Der'u te'ârûzi'l-akl ve'n-nakl*, 1/28-29.

⁸⁴ İbn Teymiyye, *Der'u te'ârûzi'l-akl ve'n-nakl*, 1/30-38.

⁸⁵ İbn Teymiyye, *Der'u te'ârûzi'l-akl ve'n-nakl*, 1/80, 86.

⁸⁶ İbn Teymiyye, *Der'u te'ârûzi'l-akl ve'n-nakl*, 1/198.

⁸⁷ İbn Teymiyye, *Kitâbü'r-Red 'ala'l-mantikiyyîn*, 381.

⁸⁸ İbn Teymiyye, *Der'u te'ârûzi'l-akl ve'n-nakl*, 1/89-92.

Aslında Râzî nakil dışında aklın bilgisine de şüphesle yaklaşmıştır. Bu anlamda sadece insanın zorunlu olarak nefsinde var olan bedîhî bilgilerin ve bu öncüllere dayanarak elde edilen nazarî bilgilerin ilim ifade ettiğini vurgulamıştır.⁸⁹ Bununla birlikte İbn Teymiyye ve Râzî arasındaki en büyük fark şudur: Râzî mantıktaki evrensel akılı bu çerçevede gerçekleştirilen aklî istidlâli benimserken, İbn Teymiyye vahiyde içkin olan akılı vurgulayarak nakli tek başına bir bilgi kaynağı olarak temellendirir. Dolayısıyla Râzî'nin esas aldığı akıl, nakilden bağımsız bir bilgi kaynağı iken; İbn Teymiyye'nin bahsettiği akıl Peygamber'in (s.a.v.) sıdkına şahit olan akıldır. İbn Teymiyye'nin esas aldığı bu sarîh akıl Peygamber'in (s.a.v.) sözlerinin doğru ve buna aykırı delillerin ise yanlış olduğunu bildiği için asla vahiyle çatışması söz konusu olamaz. Dolayısıyla ona göre vahiy destekleyen akıl doğru ve makbuldür, vahye muarız olan aklın doğru ve kesin olması ise mümkün değildir.⁹⁰ Çünkü akıl şer'î meseleleri, gayb bilgisi, ilahî bilgilerin tafsilâtı ile ilgili müstakil bir bilgi kaynağı değildir. Nakille desteklenmediği ve nakille tutarlı bir bilgi sunmadığı sürece aklın bilgisi esas kabul edilemez. Çünkü vahiy hatalardan korunmuş ve sadık bir elçinin bildirdiği sadece hakkı bildiren doğru ve kesin bir haberdır. Fakat vahiy mündemîç olan sarîh aklın dışında insanların bireysel görüşlerini yansıtan akıllar farklı farklıdır ve insana ait birçok yanılığ ve çelişkiyi barındırır. Bu nedenle vahiyden bağımsız akıl, ilahî bilgileri bildirmede kaynak olamaz.⁹¹

İbn Teymiyye'nin reddettiği akıl, nakli anlamada dayanak olan saf akıl melekesi veya sarîh nakle muvafık olan kesin aklî deliller değil nakle muarız olduğu ve takdim edilmesi gerektiği iddia edilen akıldır. Nitekim İbn Teymiyye'ye göre akıl da nakil de kesin ve doğru iseler bir çelişkinin olması mümkün değildir. Bilginin kesinliğinin ve doğruluğunun ölçütü aklî veya naklî olması değil, delilin delâleti ve kuvvetidir. Eğer naklî delilin sahih olduğu biliniyorsa ve aklî delil de Peygamber'in (s.a.v.) sıdkına delâlet eden saf akıl ise bu iki delil de kesinlik ifade eder ve ikisi de kesin olduğu için bunlar arasında çelişkiden söz edilemez.⁹² Çünkü çelişki doğru olmayan ve kesin olmayan deliller arasında gerçekleşir. Bu durumda aklın veya naklin tercih edilmesi yoluna gidilir. Halbuki akıl ve nakil birbirinin karşıtı olarak görülmemeli, öncelikle bu değerlendirmede akıl ve naklin sıhhatinden emin olunmalıdır. Nitekim akılla-vahiy arasında çelişki olduğunu savunanlar ise sahih kaydını dikkate almaksızın akılı kesin kabul ettikleri için naklin akılla çeliştiğini iddia ederek hataya düşmektedirler. Zira İbn Teymiyye'ye göre nakil var olmak için başka bir delile ihtiyaç duymaksızın sabittir ve Allah'ın varlığı, birliği, isimleri, sıfatları gibi meseleleri açık ve kesin bir biçimde ispat etmektedir. Bu sebeple haber tek başına bir bilgi kaynağıdır.⁹³ Dolayısıyla İbn Teymiyye'ye göre akıl-nakil çelişmesinde akılı önceleyenler hatayı naklî delilde değil kesin zannettikleri aklî delilde aramalıdır.⁹⁴ Çünkü tam bir îmanla Allah'a ve Rasûl'e

⁸⁹ Ebû Abdillâh Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, Fahreddin er-Râzî, *Muhassalü efkârî'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-'ulemâi ve'l-hukemâi ve'l-mütekellimîn*, haz. Taha Abdürraûf Sa'd, (Kahire: Mektebetü'l-külliyâti'l-Ezheriyye, t.y), 41; Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, 1/191-192.

⁹⁰ İbn Teymiyye, *Der'u te'ârûzi'l-akl ve'n-nakl*, 1/172-173, 177.

⁹¹ İbn Teymiyye, *Der'u te'ârûzi'l-akl ve'n-nakl*, 1/188-89.

⁹² İbn Teymiyye, *Der'u te'ârûzi'l-akl ve'n-nakl*, 1/79-80, 86-87, 191-92.

⁹³ İbn Teymiyye, *Der'u te'ârûzi'l-akl ve'n-nakl*, 1/178.

⁹⁴ İbn Teymiyye, *Der'u te'ârûzi'l-akl ve'n-nakl*, 1/192-95.

(s.a.v.) inanan, Rasûl'ün (s.a.v.) bildirdiği şeyin doğru olduğunu ve ne kast ettiğini yakînen bilir.⁹⁵

Naklî delilin kesin bilgi vermediğinin gerekçesi olarak aklî bir muâzırın bulunma ihtimalini öne sürenler, İbn Teymiyye'ye göre akılla ispat ettikleri nakli yine akılla ortadan kaldırmaktadırlar. Aslında bu yaklaşım kendi içinde tutarsızdır. Aklın sıhhatine hükmettiği naklin sahih olmadığını iddia etmek, aklın verdiği hükmün yanlış olduğunu dolayısıyla aklın da kesin ve doğru bir bilgi kaynağı olmadığını kabul etmek anlamına gelir.⁹⁶

İbn Teymiyye naklin akıl doğrultusunda yorumlanmasına karşı çıkmakla birlikte, müteşâbihlerin anlamını sadece Allah'ın bildiğini söyleyenleri de eleştirir. Çünkü böyle bir şey iddia etmek Kur'ân'ın anlaşılır olmayan ifadeler içerdiği, Peygamber'in (s.a.v.) de vahyi anlamadığı, dolayısıyla açıklamadığını ileri sürmek anlamına gelir ki bu kabul edilebilecek bir şey değildir. Esasen bu tavır da te'vili esas alanların yaptığı gibi, Kur'ân'da açıkça belirtilmediği gerekçesiyle, kendi doğru kabullerini vahye dayandırma amacını taşır.⁹⁷ Buna bağlı olarak İbn Teymiyye te'vili makbul olan ve olmayan şeklinde iki kısımda değerlendirir. Buna göre vahyin maksadını anlamak için kullanılan te'vil makbuldür ve gereklidir. Makbul te'vil ise konuşanın maksadını dilin kurallarına uygun olarak belirlemekle sınırlıdır. Lafzı dilden bağımsız muhtemel olmayan anlamlara hamletmek batıldır ve bu tavır vahyin muradını anlamaktan öte vahyi tahrif etmektir.⁹⁸ İbn Teymiyye vahyin kendi içerisinde dil mantığı ile kesin ve net bir biçimde anlaşılabilirliğini savunur. Bu nedenle de dilin kuralları çerçevesinde gerçekleşen te'vili kabul eder hatta gerekli görür. Çünkü İbn Teymiyye akla tamamen karşı çıkmamakta, hatta naklin anlaşılması için aklı gerekli görmektedir. Ancak bu akıl bağımsız bir akıl değil, vahiy ve dil sınırları içerisinde tanımlanmış bir akıldır.

SONUÇ

Dilin insanın kendini ifade etmesinde ve toplumsal bir varlık olarak hayatını devam ettirmesinde oldukça temel bir işleve sahip olduğu aşikardır. Bununla birlikte dil aşkın olanla irtibatın da en önemli araçlarından biridir. Dil sayesinde insan Allah'ın kelâmına muhatap olup vahiyle irtibat kurma imkanına kavuşmaktadır. Bu sebeple dil İslâmî ilimlerin en temel konularından biridir. İslam toplumunun ve İslami ilimlerinin teşekkülünde yadsınamaz bir önemi olan dilin konuşan ve muhatap arasındaki ilişkide tam bir uyumu yakalamada ne kadar başarılı olduğu zamanla tartışma konusu olmuştur. Râzî'nin dilin kesinlik taşımadığı iddiası bu sorgulamanın İslâmî ilimler metodolojisindeki bir yansımasıdır. Fakat dilden bağımsız bir metodolojinin hangi sağlam temellere oturtulabileceği de bu iddia kadar önemli olduğu için, dilin kesinlik taşımadığı düşüncesi İslâm düşünce literatüründe birçok âlim tarafından eleştirilmiştir. Şüphesiz naklî delillerin kesinliğine itiraz eden ve bu çerçevede güçlü ve sistematik bir eleştiri birikimi ortaya koyan öncü isimlerden ilk akla gelen kişi İbn Teymiyye'dir. Kur'ân ve Sünnet'i İslâm'ı anlamanın temeline

⁹⁵ İbn Teymiyye, *Der'u te'ârûzi'l-akl ve'n-nakl*, 1/21.

⁹⁶ İbn Teymiyye, *Der'u te'ârûzi'l-akl ve'n-nakl*, 1/181-182.

⁹⁷ İbn Teymiyye, *Der'u te'ârûzi'l-akl ve'n-nakl*, 1/17, 202.

⁹⁸ İbn Teymiyye, *Der'u te'ârûzi'l-akl ve'n-nakl*, 1/201.

yerleştiren ve metodolojisini vahyin otoritesi çerçevesinde çizen İbn Teymiyye dilin kesinlik taşımadığı iddiasına ve bu yaklaşım ile ilişkili olarak mantığın İslâmî ilimlerde doğru bilgiye ulaşmanın yegane metodu olarak kabul edilmesine şiddetle karşı çıkmıştır. Burada dikkati çeken husus, İbn Teymiyye'nin karşı çıktığı görüşlere vukûfiyeti ve sadece eleştirmekle kalmayıp eleştirdiğı fikirler karşısında kendine özgü yöntem ve görüşlerini sistematik bir biçimde ortaya koyabilmesidir.

İbn Teymiyye, dilin kesinlik taşımadığı iddiasını reddederken öne sürdüğü argümanların temelinde dilin ve dolayısıyla vahyin anlaşılabilir ve bilinebilir bir yapıda olduğunu vurgulamaktadır. Bunu inkar etmek için öne sürülen ihtimaller bu gerçeğı ortadan kaldıramaz. Bununla birlikte her lafzın her konuşmanın kesin bir biçimde anlaşılabilirliğini de kabul eden İbn Teymiyye, bu noktada özellikle vahiy dikkate alındığında ilgili farklı delillerle, nakille ve farklı karinelerle anlamının mümkün olduğunun altını ısrarla çizmektedir.

Naklî delillerin kesinlikten uzak olduğu iddiasının temelinde akli nakle takdim etme anlayışının bulunduğunu düşünen İbn Teymiyye, akıl ve nakil arasında çatışmanın bulunduğunu iddia etmenin yanlışlarını ve akli nakle hakim kılmanın kabul edilemez bir yaklaşım olduğunu uzun uzadıya anlatmaktadır. Bu çerçevede İbn Teymiyye'nin kendine özgü bir fikir olarak sistemleştirdiğı sahih nakille sarih akıl çelişmez düşüncesinin dilin kesinlik taşımadığı iddiasını reddetmek üzere dile getirdiğı görülmektedir. Buna göre vahiy masumiyeti bilinen, hatalardan korunan Peygamber (s.a.v.) tarafından bildirildiğine ve bu Kutsal Sözün sahibinin en iyi beyan edici olduğu bilindiğine göre vahyin sıhhati konusunda hiçbir şüphe yoktur. Sarih akla gelince İbn Teymiyye'nin sarih akılla asıl kast ettiği vahye muhatap olan akıl melekesidir. Dolayısıyla ona göre akıl vahiy anlayan ona muhatap olan ve vahiyle içkin olan akıldır. Bu sebeple bu akıl, şahıslara ait akıl gibi farklı farklı görüşleri içeren herhangi bir ölçütü olmayan belirsiz bir akıl değildir. İbn Teymiyye'nin burada bahsettiğı akıl, vahye muhatap olan ve vahiyle mündemiç sarih akıldır. Bu nedenle sahih nakil ve sarih akıl çelişmez. Sonuç olarak dilin kesinlikten uzak olduğu iddiasını İbn Teymiyye sarih akılla sahih naklin çelişmeyeceğı ilkesi çerçevesinde reddetmiş ve kendi metodolojisi içerisinde İbn Teymiyye tutarlı bir dil müdafaası ortaya koymuştur.

KAYNAKÇA

- Abrahamov, Bünyamin. "Akıl-Nakil Uyumu Noktasında İbn Teymiyye'nin Yaklaşımı". çev. Salih Özer. *İslâmî İlimler Dergisi*. 1/2 (2009): 385-400.
- Boynukalın, Ertuğrul. "İslâm Hukukunda Gaye Problemi". doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1998.
- Cengiz, Mehdi. *Dilde Kesinlik Sorunu –Anlatabilmenin İmkânı-*, (İstanbul: Ketebe Yay., 2021).
- Cengiz, Mehdi. "Dinî Dışlayıcılık Söylemi İnşa Eden Neo-Klasik Selefî Anlayışın Eleştirisi: Dilin Epistemik Değeri Hakkında Râzî'ye Yöneltilen Tenkitler Özelinde Bir Değerlendirme", *Nazariyât*, 7/2: 139-156.
- Cengiz, Mehdi, & Fazlıoğlu, Şükran. "Fahredden er-Râzî'nin 'Dilde Kesinlik' Sorununa Yaklaşımı: Tespit ve Tercih", *Kutadgu Bilig*, 42, (2020): 37-62.

- Çakmak, Selma. "Fahredden er-Râzî'de Lafzî Delillerin Kesinlik Sınırı ve Bilgi Değeri", *PÜİFD*, 7/1, (2020): 417-439.
- Fahredden er-Râzî, Ebû Abdillâh Fahredden Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *el-Erba'în fî usûli'd-dîn*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ. Kahire: Mektebetü'l-külliyetü'l-Ezheriyye, 1406/1986.
- Fahredden er-Râzî, Ebû Abdillâh Fahredden Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *el-Kâşif 'an usûli'd- delâil ve fusûli'l-ilel*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Beyrut: Dârü'l-cil, 1412/1992.
- Fahredden er-Râzî, Ebû Abdillâh Fahredden Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fikhç*. thk. Câbir Feyyâz el-'Alvânî. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, t.y.
- Fahredden er-Râzî, Ebû Abdillâh Fahredden Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Muhassalü efkâri'l-mütekaddimîn ve'lmüteahhirîn mine'l-ulemâi ve'l-hukemâi ve'l-mütekellimîn*. haz. Taha Abdürraûf Sa'd. Kahire: Mektebetü'l-külliyâti'l-Ezheriyye, t.y.
- Fahredden er-Râzî, Ebû Abdillâh Fahredden Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyet'l-usûl*. thk. Sa'îd Abdüllatif Fûde. Beyrut: Dâru'z-zehâir, 1431/2010.
- Fahredden er-Râzî, Ebû Abdillâh Fahredden Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *et-Tefsîrû'l-kebîr: Mefâtihü'l-gayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-'Arabî, 1992.
- Hallaq, Wael B. *Ibn Taymiyya Against The Greek Logicians*. Oxford: Clarendon Press, 1993.
- Hanoğlu, İsmail. *Fahredden er-Râzî'nin Kitâbü'l-Mülâhhas fî'l-mantık ve'l-hikme Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Hasırcı, Nazım. "Gazzâlî'nin Mantık Anlayışına İbn Teymiyye Eleştirisi". *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi (SBArd)*. 12/24 (2014): 13-31.
- Hasırcı, Nazım "İbn Teymiyye'nin Mantık Eleştirisi". *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*. ed. Murat Demirkol, Enes Kala. Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Yay., 2014: 132-149.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhâlim. *Beyânü telbîsi'l-Cehmiyye fî te'sîsi bide'ihim kelâmiyye*. thk. Yahya b. Muhammed el-Hüneydî. Medine: y.y., 1426.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhâlim. *Der'u te'ârûzi'l-akl ve'n-nakl*. thk. Muhammed Reşad Sâlim. Riyad: Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1991.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhâlim. *Mecmû'u Fetavâ*, haz. Abdurrahman b. Muhammed Kâsım, (Medine: y.y., 2003)
- Kıyıcı, Burhâneddin. "İbn Teymiyye'ye Göre Akıl-Nakil İlişkisinde Delilin Konumu". *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 18 (2010): 110-134.
- Makdîsî, Muhammed b. Ahmed b. Abdülhadi. *el-'Ukûdü'd-dürriyye fî zikri ba'zı menâkibi şeyhülislâm İbn Teymiyye*. Thk. Ali b. Muhammed el-'İmran. Mekke:Dâru 'alemi'l-fevâid, 1432.
- Sancar, Faruk. "Bağnaz bir Selefi mi Endişeli Bir Entellektüel mi?". *Dini Araştırmalar*. 18/46 (2015):97-125.

- Sancar, Faruk. "Selef Geleneğinde Fahreddin er-Râzî'ye Yöneltilen Metodik Eleştiriler". *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*. ed.Ömer Türker, Osman Demir. İstanbul: İSAM Yay., 2013: 579-601.
- Süyûtî, Abdurrahman Celâleddin. *Kitâbu Cehdi'l-karîhati fi tecrîdi'n-nasîhati muhtasaru'l-İmâm Celâleddîn es-Suyûtî li'l-İmâm Takiyyuddîn İbn Teymiyye*. thk. Dr. Ali Sâmi en-Neşşâr, Suâd Ali Abdurrezzâk. y.y.: Silsiletü ihyâu't-türâsi'l-İslâmiyye, t.y..
- Tamer, Georges. "The Curse of Philosophy: Ibn Taymiyya as a Philosopher in the Contemporary Islamic Thought". *Islamic Theology, Philosophy and Law*. ed. Birgit Krawietz, Georges Tamer. Deutch: De Gruyter, 2013: 329-374.
- Turgut, Hasan "İbn Teymiyye'nin Mantık Eleştirilerinin Kelâm İlmi Açısından Değerlendirilmesi", *Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/1 (2021):187-208.
- Türker, Ömer. "Eş'arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri". *İslâm Araştırmaları Dergisi*. 19 (2008):1-24.
- Uludağ, Süleyman. *Fahreddin er-Râzî: hayatı, fikirleri, eserleri*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 1991.
- Zeyn, Muhammed Hüseyin. *Mantıku İbn Teymiyye ve Menhecuhu'l-Fikrî*. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1979.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

Bahar/Spring, 2022, 9 (1), 450-485

HADİS LİTERATÜRÜNDE YÜZ HADİSLER
One Hundred Hadiths (Propetic Traditions) in the Hadith Literature

Mevlüt HALILOĞLU

Dr. Çorlu Müftüsü (Çorlu/Tekirdağ), mevluthaliloglu@gmail.com, ORCID: 0000-0002-3432-9280.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received:	31/03/2022
Kabul Tarihi / Accepted:	28/06/2022
Yayın Tarihi / Published:	30/06/2022
Cilt / Volume:	9
Sayı / Issue:	1
Sayfa / Pages:	450-485

Atıf / Cite as: Haliloğlu, Mevlüt. "Hadis Literatüründe Yüz Hadisler" [One Hundred Hadiths (Propetic Traditions) in the Hadith Literature]. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 9/1 (2022), 450-485. Doi: <https://www.doi.org/10.17859/pauifd.1096674>.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Ithenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 9 (1) 2022: 450-485

HADİS LİTERATÜRÜNDE YÜZ HADİSLER*

Mevlüt HALİLOĞLU**

Öz

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hadislerinin yazılı metinleri ve bu metinler üzerine yapılan çalışmalar, hadis literatürünü oluşturmaktadır. Hadisler, hıfz, kitâbet ve tedvîn safhalarından sonra tasnîf döneminde kitaplardaki yerini almış, böylece temel hadis kitapları oluşmuştur. Hicrî beşinci asırdan beri hadis âlimlerinin temel hadis kitapları üzerinde yaptıkları çalışmalarla, hadis tarihi boyunca binlerce hadis kitabı tasnîf ve te'lif edilmiştir. Yüz hadis kitapları da bunlar arasındadır. Arapça olarak on beş adet yüz hadis kitabı bulunabilmiş olup bunlardan dördü incelenmiştir. Türkçede ise ulaşılabilen biri mensûr, diğerleri manzûm yedi adet yüz hadis kitabı tetkik edilmiştir. İncelenen eserlerdeki hadisler çoğunlukla ahlâkî konularla ilgilidir. Yüz hadis kitaplarının Türk-İslam kültürünün ürünü olduğu intibâını vermektedir.

Anahtar kelime: Hadis, Hadis Literatürü, Yüz Hadis, Arapça Yüz Hadis, Türkçe Yüz Hadis,

One Hundred Hadiths (Propetic Traditions) in the Hadith Literature

Abstract

The written texts of the hadiths of the Prophet (p.b.u.h.) and the studies on these texts constitute the hadith literature. Hadiths took their place in the books in the classification period after the stages of hifz, epitaph and tadwin, thus the basic hadith books were formed. Thousands of hadith books have been classified and copyrighted throughout the history of hadith, with the work of hadith scholars on the basic hadith books since the fifth century Hijri. One hundred hadith books are among them. Fifteen hundred hadith books were found in Arabic and four of them were studied. In Turkish, seven hundred hadith books, one of which can be accessed in prose and the others in verse, were examined. The hadiths in the studied works are mostly related to moral issues. It gives the impression that one hundred hadith books are the product of Turkish-Islamic culture.

Keywords: Hadith, Hadith Literature, Hundred Hadith, Arabic Hundred Hadith, Turkish Hundred Hadith.

Structured Abstract

* Bu makale, "Hadis Literatüründe Yüz Hadisler ve Halvetî Muhyî'nin Gûl-î Sad-Berk Adlı Eseri (Tahkîk, Tahrîc ve Tesbit)" isimli doktora tezinden üretilmiştir. Yazar makalede *Etik Kurul İzni* gerektirecek bir durum bulunmadığını ve bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

** Dr. Çorlu Müftüsü (Çorlu/Tekirdağ), mevluthaliloglu@gmail.com, ORCID: 0000-0002-3432-9280.

In the center of hadith and hadith literature, there is the Prophet. The written texts of the hadiths of the Prophet and the studies on these texts constitute the hadith literature. Hadiths took their place in the books in the classification period after the stages of hifz, epitaph and tadwin, thus the basic hadith books were formed. Since the fifth century Hijri, Islamic scholars have annotated and shortened these hadith books, and reconsidered their classification and arrangement. Throughout the history of hadith, hadith books have been classified and copyrighted in numbers that are expressed in thousands. Hadith scholars have classified and copyrighted hadith books that appeal to all segments of society. Non-professional hadith scholars, artists, and men of letters made efforts for the moral construction of society, by making use of the hadiths of the Prophet. In this process, Islamic scholars compiled various hadiths that they compiled from the main hadith books. One hundred hadiths are from these studies and can be counted as a type of hadith based on numbers within the group of compilation hadith books. It is thought that among the reasons for the emergence of one hundred hadith compilations, the fact that the number of "hundred" in the Qur'an, hadiths, languages and cultures plays a role, as well as the fact that what is expressed by this number in a figurative sense is too much. It is understood that reading al-Asma al-Husna in dhikr assemblies and then continuing with kalimai tawhid had an effect on the compilation of these works. Especially one hundred hadith books in Turkish appeared after forty hadiths in Turkish and are similar to them in terms of their compilation. It is thought that one hundred hadith books were first compiled forty hadiths in order to gain more rewards. Afterward, another forty hadiths and twenty more hadiths were added resulting in a hundred hadiths. One hundred hadiths, which are regarded as compilation hadith books, are very few in number among the thousands of hadith books. There are a hundred hadith works translated into Arabic and Turkish. Fifteen hundred hadith books were found in Arabic. The first of these works is al-Ahadis al-Mietu al-Şurahiyye by Herevî (d.393/1002). The last one is al-Ahadis al-Mi'etu al-Muştemiletu ala Mi'eti Nisbetin ila as-Sanai by Ibn Tolun (d.953/1546). Of the fifteen works (including these two), only four of them could be studied. The hadiths in these books are given together with their certificates. They are compiled with due consideration of characteristics such as the number and the profession of the narrators in the chain of narration. The topics of the selected hadiths are various and most of them are related to moral issues. In Turkish, there are seven pieces, chronologically the first one is Hundred Hadith, its Hundred Stories by Erzurumlu Mustafa Darir (d.795/1392-1393), and the last is the Forty Gifts of Kemal Ummi (d.893/1412). Hundreds of hadith books were found. The first work is in prose, the others are in verse. It is thought that the hadiths and stories in the Ferahname of Muhammed Hatipoğlu (after d.843/1434-1435) with the work of Erzurumlu Mustafa Darir were translated from the same Arabic book. Other books are copyrighted works. These works were created by selecting a hundred hadiths from the hadith books. These poetic works are the products of classical divan literature. It consist of such section as the introduction, copyright reason hadith commentaries, conclusion etc. From these works, concise hadiths which were related to moral issues were chosen. It is seen that its authors are not professional hadith scholars. Consireding the people they addressed, it is understood that they made an effort for the morality of the Prophet. It is noteworthy that like Turkish translated hundred hadiths, the authors of Arabic hundred hadith works are either of Turkish origin or who grew up in the geography dominated by the Turks, lived or worked with the Turks. It is estimated that there are more than one hundred hadith books in Arabic and Turkish. It is also possible that these works about which we have no information were a part of the

other works of their authors or were mentioned by another name. It can be seen that the tradition of a hundred hadiths continues, and those who desire to leave a legacy behind have compiled 100 hadiths as well as 40 hadiths.

Keywords: Hadith, Hadith Literature, Hundred Hadith, Arabic Hundred Hadith, Turkish Hundred Hadith.

GİRİŞ

Hadîsin ve hadîs literatürünün merkezinde Rasûlullah (s.a.s.) vardır. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) söz, fiil ve takrirlerinden ibaret olan sünnetin sözle ifade edilmiş şekline hadîs denilmektedir.¹ Allah Rasûlü'nün hadîslerinin yazılı metinleri ve bu metinler üzerinde yapılan ilmî çalışmalar da hadîs literatürünü oluşturmaktadır.²

Sahâbîler, hadîsleri ezberlemek ve yazmak suretiyle kayıt altına almak için olağan üstü bir çaba sarf etmişlerdir. Hadîsler, hıfz³, kitâbet⁴ ve tedvîn⁵ safhalarından sonra tasnîf⁶ döneminde kitaplardaki yerini almış, böylece temel hadîs kitapları oluşmuştur. Hicrî beşinci asırdan itibaren İslam âlimleri, bu hadîs kitaplarını şerh etmişler, mübhem yerlerini, anlaşılmayan kelimelerini açıklamışlar, kısaltmışlar, tasnîf ve tertibini yeniden ele almışlar; muhtelif hadîs kitaplarında bulunan aynı konudaki hadîsleri bir araya getirmişlerdir. Böylece bu temel hadîs kitaplarının halk tarafından daha iyi istifade edilebilmesi sağlanmıştır. Bu dönem, hadîs tarihinde, "Şerh ve Derlemecilik Devri" diye isimlendirilir.⁷

Tedvîn ve tasnîf dönemlerinden itibaren hadîs tarihi boyunca sayıları binlerle ifade edilen rakamlarda hadîs kitapları tasnîf ve te'lif edilmiş ya da derlenmiştir.⁸ Bu

¹ Talat Koçyiğit, *Hadîs İstılahları* (Ankara: AÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2. Basım, 1985), 120-123; Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadîs Terimleri Sözlüğü* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 109-112.

² İsmail Lütfi Çakan, *Hadîs Edebiyatı* (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 22. Basım, 2018), 26.

³ Ezberlemek ve muhafaza etmek manasına gelen hıfz, Hz. Peygamber'in hadîslerini ezberleyerek muhafaza edilmesini ifade eden bir hadîs terimidir. bk. Uğur, *Ansiklopedik Hadîs Terimleri Sözlüğü*, 130.

⁴ Hz. Peygamber ve ashâbî döneminde hadîslerin yazılarak kayıt altına alınmasını ifade etmektedir. bk. Koçyiğit, *Hadîs İstılahları*, 189; Uğur, *Ansiklopedik Hadîs Terimleri Sözlüğü*, 183-186; Abdullah Aydın, *Hadîs İstılahları Sözlüğü* (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2012), 151.

⁵ Toplamak, bir araya getirmek manasına gelen tedvîn, sahâbî ve tâbiinin hadîsleri yazarak bir araya toplamasını ifade eden bir hadîs terimidir. Daha geniş bilgi için bk. Koçyiğit, *Hadîs İstılahları*, 436-439; Uğur, *Ansiklopedik Hadîs Terimleri Sözlüğü*, 398; Aydın, *Hadîs İstılahları Sözlüğü*, 314.

⁶ Aynı cinsten olan şeyleri sınıflandırmak, gruplara ayırmak manasına gelen tasnîf, bir hadîs terimi olarak yazıya geçirilmiş (tedvîn) hadîslerin konularına ve sahâbî râvîlerine göre ya da alfabetik olarak sınıflandırarak kitap haline getirilmesidir. Daha geniş bilgi için bk. Koçyiğit, *Hadîs İstılahları*, 429-431; Uğur, *Ansiklopedik Hadîs Terimleri Sözlüğü*, 393-394; Aydın, *Hadîs İstılahları Sözlüğü*, 310.

⁷ Hz. Peygamber devrinden itibaren, hadîslerin, kitâbet, tedvîn, tasnîf ve şerh ve derlemecilik dönemleri ile ilgili daha geniş bilgi için bk. Talat Koçyiğit, *Hadîs Tarihi* (Ankara: AÜİF Yayınları, 1977), 26-41, 199-207; Ali Yardım, *Hadîs II* (İzmir: DEÜ Yayınları, 1984), 5-45, 55-56, 99-100, 115-116; Çakan, *Hadîs Edebiyatı*, 26-53, 137-139.

⁸ Hadîs Tarihinin safhaları ile ilgili daha geniş bilgi için bk. Ebû'l-Fazl Şihâbuddîn Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Hadîs İstılahları Hakkında Nuhbetü'l-Fiker Şerhi*, çev. Talat

kitapları, temel hadîs kitapları ve ahlâk ve âdab hadîslerini içeren derleme kitaplar diye ikiye ayırmak mümkündür.⁹

Hadîs tarihi, oluşum, gelişim, açılma, daralma ve yeniden dönüşüm dönemi şeklinde sınıflandırılacak olursa, Osmanlı Devri “daralma” dönemi içinde yer alır.¹⁰ Bu döneme muhtasar, hâşiye, şerh ve nazım türü eserler rengini vermiştir.¹¹

Bununla birlikte Osmanlı hadîs âlimleri, toplumun her kesimine hitap eden hadîs kitapları da te’lif etmişlerdir. Bu kitaplar içinde kırk hadîs türü eserler önemli bir yer tutar. Arapça kırk hadîs kitapları yanında, çoğu manzûm olan, Türkçe kırk hadîs çalışmaları da yapılmıştır.¹²

Türkçe yüz hadîs eserleri, Türkçe kırk hadîs kitaplarından sonra zuhûr etmiştir ve sebeb-i te’liflerinde kırk hadîs kitaplarıyla benzerlik vardır.¹³ Divan Edebîyatı da denilen, Klasik Türk Edebîyatı’nın egemen olduğu dönemde kaleme alınmış manzûm yüz hadîs eserleri de hadîsi halka ulaştırın ve halk bilgisinin şekillenmesine etki eden hadîs çalışmalarıdır.¹⁴

Türkçeye ilki Erzurumlu Mustafa Darîr (ö.796/1393’den sonra) tarafından mensur olarak kazandırılan *Yüz Hadîs Yüz Hikâye*’den sonra, Muhammed Hatiboğlu’nun (ö.839/1435’den sonra) *Ferahnâme*’si ilk manzûm yüz hadîs eseri olarak bilinmektedir. Bu eserin dışında Türkçede başka manzûm yüz hadîs kitapları da te’lif edilmiştir.

Kırk hadîs ezberleyip öğrenmeyi-dolayısıyla derlemeyi- teşvik eden hadîs¹⁵ vardır. Fakat yüz hadîs ezberlenip-derlenmeyi-teşvik eden bir hadîs tespit

Koçyiğit, (Ankara: AÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971), 7; İzmirli İsmail Hakkı, *Târihi-i Hadîs* (b.y.: y.y., 1340/1921), 278-279’dan nakleden Mehmet Sait Toprak, *Hadîste Derlemecilik Döneminin Başlaması ve Üşî’nin Nisâbü’l-Ahbâr’ı* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005), 15-16; Yardım, *Hadîs II*, 45, 49, 115-116; Ahmet Yücel, *Hadîs Tarihi* (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 11. Basım, 2013), 23. 127, 173.

⁹ Mehmet Emin Özavşar vd. (ed.), *Hadîslerle İslam: Hadîslerin Hadîslerle Yorumu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013), 1/81.

¹⁰ Mehmet Emin Özavşar, “Hadîs’in Niteliği Sorunu ve Akademik Hadîscilik”, *İslamiyat Dergisi*, 3/1, 49-53.

¹¹ Mehmet Emin Özavşar, *Hadîs ve Kültür Yazıları* (Ankara: Otto Yayınları, 2020), 36.

¹² Özavşar vd., *Hadîslerle İslam*, 1/85-86.

¹³ Türkçe’ de ilk kırk hadîs, Mahmud b. Ali’nin (ö.759/1358) *Nehcü’l-Ferâis*’idir. Türkçe ilk manzum kırk hadîs kitabı ise, Kemâl Ümmî’nin (ö. 1412) *Kırk Hadîs Kırk Armağan*’ıdır. bk. Abdülkadir Karahan, *İslam Türk Edebiyatında Kırk Hadîs (Toplama, Tercüme ve Şerhleri)* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991), 143-146, 153-155. Türkçe’deki ilk yüz hadîs kitabı, Erzurumlu Mustafa Darîr’in (ö.796/1393’den sonra) *Yüz Hadîs Yüz Hikâye* adlı mensur eseridir. Türkçe’deki ilk manzûm yüz hadîs kitabı ise, Hatipoğlu’nun (ö.839/1435) *Ferahnâme*’sidir. bk. Nihat Öztoprak, *Klasik Türk Edebiyatında Manzûm Yüz Hadîsler* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Şarkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, 1993) (Manzum Yüz Hadîsler), 5-6.

¹⁴ Özavşar vd., *Hadîslerle İslam*, 1/86.

¹⁵ Mesela bk. Ebû Muhammed Hasan b. Abdurrahmân, Râmahurmuzî, *el-Muhaddisu’l-fasl beyne’r-râvî ve’l-vâî*, thk. Muhammed Acâc el-Hâtîb (Beyrut: y.y., 1404/1984), 173 (No:18).

edilememiştir. Ancak yüz hadîs derlemelerinin, daha çok sevap kazanmak amacıyla önce kırk hadîs derleyip sonra buna bir kırk hadîs daha ilâve edip, yirmi hadîs daha katarak yüz hadîse çıkarıldığı görülmektedir.¹⁶ Öte yandan âyetlerde ve hadîslerde yüz sayısının geçmesi, bir asırlık zamanı ifade etmesi, bir şeyin çok, fazla olduğunu anlatması gibi kültürlerde yüz sayısının önemli olması vb. sebeplerle yüz hadîs kitaplarının derlendiği düşünülmektedir.¹⁷

Türkçedeki yüz hadîs kitapları yanında Arapçada da yüz hadîs derlemeleri vardır. Sayıları az olan yüz hadîs derlemeleri, hadîs Literatürüyle ilgili kaynaklarda bir hadîs nev'i olarak yer almamakla birlikte muhtelif kaynaklarda isimleri zikredilmektedir.¹⁸ Bu eserlerin de Türkçedeki gibi benzer sâiklerle derlenmiş olduğu düşünülmektedir.

Bazı araştırmalarda yüz hadîs eserlerine benzer hadis kitaplarının, “Derleme Hadîs Kitapları” grubunda sayıldığı,¹⁹ ayrıca hadis ilimlerinde tür eserlerine dikkat çekildiği görülmektedir.²⁰ Biz de yüz hadîs kitaplarının, “Derleme Hadîs Kitapları” altında tâlî bir başlık olarak, “Edebî Ahlâkî Türler”, “Edebî Ahlâkî Didaktik Türler”, “Edebî Ahlâkî Estetik Türler”, -ve belki de en uygunu- “Rakamlara Dayalı Hadîs Türleri” gibi bir başlık altında sayılabileceğini düşünüyoruz.

Bu araştırmamızda, ulaşabildiğimiz kadarıyla Arapça ve Türkçe yüz hadîs kitaplarını tespit etmeye çalıştık. Burada önce, yüz hadîs eserlerinin ortaya çıkmasına

¹⁶ Nihat Öztoprak, “Klasik Türk Edebiyatında Yüz Hadîsleri Hazırlayan Sebepler ve Manzum, Yüz Hadîsler”, *Hız Peygamber'i Sanatla Anlatmak*, Serkan Akdeniz-Talip Avcı (ed.), (Sakarya: Sakarya Büyükşehir Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı Yayınları, 2018), (Yüz Hadîsleri Hazırlayan Sebepler), 287.

¹⁷ Öztoprak, *Manzum Yüz Hadîsler*, 5-11; Öztoprak, *Yüz Hadîsleri Hazırlayan Sebepler*, 287-290.

¹⁸ Kettânî, “er-Risâletü'l-müstetrafe” adlı eserinde bazı yüz hadîs kitaplarının ismine yer vermiştir. Bu eserin mütercimi Yusuf Özbek de Kettânî'nin saydığı kitaplara bazı ilaveler yapmıştır. Kettânî'nin zikrettiği kitapların ikisine Mücteba Uğur da işaret etmiştir. bk. Muhammed b. Câfer, el-Kettânî, *er-Risâletü'l-müstetrafe li beyâni meşhûri kütübî's-sünneti'l-müşerrefe* (er-Risâletü'l-müstetrafe), (Mukaddime ve Fihrist: Muhammed el-Mansur b. ez-Zemzemî b. Muhammed b. Câfer el-Kettânî), (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1406/1986), 104-105; Kettânî, *Hadîs Literatürü*, çev. Yusuf Özbek (İstanbul: İz Yayıncılık, 1994), 113-114; Mücteba Uğur, *Hadîs İlimleri Edebiyatı* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 118.

¹⁹ Ali Yardım, “Şerh ve Derlemecilik Devri” ve eserlerini incelerken 19. asırdan itibaren “Seçme Hadîsler” şeklinde zuhûr eden Türkçe hadîs kitaplarından, daha çok içindeki hadîs sayılarıyla adlandırılan Mehmet Ârif'in *Binbir Hadîs*'inin, Ömer Nasûhi Bilmen'in *500 Hadîs*'inin, Ali Himmet Berki'nin *250 Hadîs*'inin, Necip Fâzıl'ın *101 Hadîs*'inin vb. kitapların “Derleme Hadîs Kitapları” içinde mütâla edileceğini ifade etmiştir. bk. Yardım, 104.

²⁰ Veli Atmaca, *Beyhakî, İlmî Hüvviyeti ve Hadîs İlimlerinde “Tür Edebiyatı”na Katkısı* başlıklı makalesinde, Erbeûn (Kırk Hadîs), Salât 'alâ'n-Nebî, Delâil, Kitâbü'l-Kazâ ve'l-Kader, Kitâbü'l-Esmâ ve's-Sıfât ve İmân konularının, hadîs edebiyatında “Tür Eserleri”nden olduğunu kaydetmiştir. bk. Veli Atmaca, “Beyhakî, İlmî Hüvviyeti ve Hadîs İlimlerinde “Tür Edebiyatı”na katkısı”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26 (Erzurum 2006), 172.

zemin hazırlayan arka planı üzerinde durmak istiyoruz. Sonra da tespit Edebildiğimiz Arapça ve Türkçe yüz hadîs kitaplarını sıralayıp ulaşabildiklerimizi kısaca tanıtacağız.

1. Yüz Hadîslerin Arka Planı

Bu başlık altında yüz hadîslerin derlenmesine zemin hazırlayan yüz sayısının önemi ve yüz hadîslerin te'lif edilmesinin diğer sebepleri üzerinde durulacaktır.

1.1. Yüz Sayısının Önemi

Sayıların, tarihte yazının icat edildiği dönemlerden beri kullanımda olduğu, din ve kültürlerde diğer bazı sayılar gibi “yüz” sayısının da bazen hakîkî manada, çoğu kere de mecâzî manada kullanıldığı bilinmektedir. Yüz sayısının mecâzî olarak, dikkat çekme, teşvik etme vb. amaçlarla mübâlağa, kesretten kinâyeye gibi sanatlar bağlamında da kullanıldığı müşâhede edilmiştir.²¹ Yüz hadîslerin derlenmesinin arka planında, Kur'ân'da, sünnette ve kültürde “yüz” sayısının kullanımının rolü olduğu düşünülmektedir. Bu sebeple şimdi, âyetlerde, hadîslerde ve kültürde “yüz” sayısının nasıl geçtiğine değinilecektir.

1.1.1. Âyetlerde Yüz Sayısı

Kur'ân-ı Kerîm'de sekiz yerde, “yüz” kelimesi zikredilmektedir. Bunlar, “yüz yıl” (Bakara, 2/259), “yüz tane” (Bakara, 2/261), “yüz kişi” (Enfâl, 8/65,66), “üç yüz sene” (Kehf, 18/25), “yüz değnek/sopa” (Nûr, 24/2) ve “yüz bin” (Saffât, 37/147) şeklinde sayı ifade etmek için geçmektedir. Kur'ân'ın nâzil olduğu sıralarda pek çok insanın ömrünün yüz yılı bulmadığı düşünüldüğünde, Yüce Allah'ın azametine işaret edilmesiyle birlikte, çoğu insanın ömründen daha uzun bir süreye dikkat çekildiği akla gelmektedir. Yine insan hayatına göre uzun bir süreye ve insanın, Allah'ın kudreti karşısında kendi konumunu doğru idrâk ederek sâlih amel işlemesi gerektiğine işaret edilmiş olduğu düşünülebilir. Bu âyetlerden biri üzerinde duralım.

Bakara sûresinin 259. âyetinde, “Yâhut evlerin çatıları çöküp üzerine duvarları yıkılarak harap olmuş, ıssız bir kasabaya uğrayan kimsenin durumu gibi. Bu kişinin, “Allah, bütün bunları öldükten sonra nasıl diriltecek?” demesi üzerine Allah onu yüzyıl ölü olarak tuttu, sonra diriltti. “Ne kadar kaldın” diye sordu. “Bir gün veya günün bir kısmı kadar kaldım” dedi. Allah “Hayır, yüzyıl kaldın. Anlamak için yiyeceğine içeceğine bak, henüz değişmemiş; eşeğine bak, -seni insanlara bir işaret kılmamız için- ve kemiklere bak, onları nasıl düzeltiyor ve üzerini etle kaplıyoruz” buyurdu. Artık o adam için durum açıkça ortaya çıkınca, “Biliyorum ki Allah, kesinlikle her şeye kadîrdir” dedi.”²²

Tefsîrlerde, bu âyette sözü edilen yerin Beytülmakdis, buraya uğrayan şahsın ise peygamber olduğu şüpheli olan Üzeyir b. Şeryiha (Ezra b. Serayâ) olduğuna işaret edilmektedir. İsrail oğullarına gönderilen peygamberlerden Yeremya ve Danyal (a.s)

²¹ Sayı kavramı, tarihi ve din ve kültürlerdeki kullanımı hakkında daha geniş bilgi için bk. Afra Görücüoğlu Ünsal, *Hadîs Metinlerindeki Sayılar* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 5-32, 235.

²² Kur'an Yolu Meali, çev. Hayrettin Karaman vd. (İstanbul: DİB Yayınları, 2020), el-Bakara 2/259.

döneminde yaşamış Hezekiel olabileceğini tercih edenler de vardır. M.Ö. 586 yıllarında vukû bulan Bâbil sürgünü sırasında ve sonrasında yaşanan olayların hatırlatıldığı da ifade edilmektedir. Hezekiel, M.Ö. 560 yılında vefat etmiş, Kudüs ise Üzeyir (a.s) zamanında 458 yılında yeniden îmar edilmiştir. Allah (c.c) Hezekiel Peygamberi diriltmiştir. İlk öldüğü zaman ile Allah'ın (c.c) yeniden dirilttiği zaman arasında geçen süre yaklaşık yüzyıldır. Burada işaret edilen ibret, Allah'ın insanları öldükten sonra tekrar diriltmeye kadîr olduğu; O'nun kudreti, azameti ve peygamberlere lütfettiği mü'cizeleri ve öldükten sonra diriltmeye de muktedir olduğudur.²³ Burada yüz yıllık zamana işaret edilmiştir.

1.1.2. Hadîslerde Yüz Sayısı

Hadîslerde çok sayıda “مائة-yüz” kelimesi mevcuttur. Yüz sayısı, anlatılan konunun durumuna göre bazen yalnız başına, bazen de “yüz” rakamıyla ifade edilen şeye göre, yüz defa,²⁴ yüz kere,²⁵ yüz sene,²⁶ yüz yalan,²⁷ yüz şart,²⁸ yüz dînâr,²⁹ yüz koyun,³⁰ yüz pay,³¹ yüz derece,³² yüz kat,³³ yüz rahmet³⁴ vb. şekillerde yer almaktadır. Sadece Buhârî'nin Sahîh'inde, “مائة-yüz” kelimesinden hareketle yapılan taramada, yüz elliye yakın yerde zikredildiği görülmüştür. Diğer hadîs kaynaklarında değişik rakamlarda “yüz” sayısı geçmektedir.

Hadîslerde “مائة-yüz” sayısı ile anlatılanları biraz daha müşahhas hale getirmek gerekirse; Allah'ın rahmetini yüz cüz/parçaya ayırdığı,³⁵ cennette bir atının altıyla

²³ Birçok tefsirdeki yorumları da özetleyen açıklamalar için bk. Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu Meal ve Tefsiri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 1/410-412. Ayrıca bk. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkindî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, çev. Bekir Topaloğlu vd. (İstanbul: Ensar Yayınları, 2015), 2/378-385; Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. el-Harizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fi vucûhi't-te'vîl*, çev. Muhammed Çoşkun vd. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016), 1/802-808; Süleyman Ateş, *Kur'an-ı Kerim Tefsiri*, (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988), 1/371-372.

²⁴ Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî, *Sünen*, thk. Şuayb Arnaûd, Muhammed Kâmil Karabilâlî, (b.y.: Dâru Risâle-i Âlemiyye, 1430/2009), “Itak”, 2 (4/73, No. 3929); Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Hacâc el-Kuşeyrî, Müslim, *el-Câmiu's- sahîh*, thk. Muhammed Fuad Abdalbaki, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), (Sahîh), “Itk”, 6 (2/1142, No. 1504).

²⁵ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil, *el-Câmiu's-sahîh*, el-Buhârî, thk. Muhammed Zübeyr b. Nâsır, (b.y.: Dâru Tûgu'n-Necât, 1422/2001), (Sahîh), “Salât”, 73, (1/98, No. 456).

²⁶ Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ, et-Tirmizî, *Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. (Mısır: y.y., 1975/1395), “Fiten”, 64, (4/520, No. 2251).

²⁷ Buhârî, “Bed'ü'l-halk”, 6 (4/111, No. 3210).

²⁸ Buhârî, “Buyû ”, 67 (3/71, No. 2155); Müslim, Sahîh, “Itk”, 8 (2/1142, No. 1504).

²⁹ Buhârî, “Buyû ”, 98 (3/79, No. 2215); Müslim, Sahîh, “Lukata”, 9 (3/1350, No.1723)

³⁰ Buhârî, “Zekât”, 38 (2/118, No. 1454).

³¹ Buhaârî, “Hiyel”, 13 (9/27, No. 6976).

³² Buhârî, “Cihâd ve Siyer”, 4 (4/16. No. 2790).

³³ Buhârî, “İmân”, 30 (1/17, No. 41).

³⁴ Buhârî, “Rikâk”, 19 (8/99, No. 6449); Tirmizî, “Daavât”, 112 (5/549, No. 3541).

³⁵ «جَعَلَ اللَّهُ الرَّحْمَةَ مِائَةَ جُزْءٍ، فَأَمْسَكَ عِنْدَهُ تِسْعَةً وَتِسْعِينَ جُزْءًا، وَأَنْزَلَ فِي الْأَرْضِ جُزْءًا وَاحِدًا، فَمِنْ ذَلِكَ الْجُزْءِ يَبْرَأَحْمُ الْخَلْقِ، حَتَّى تَرْفَعَ الْفَرَسُ حَافِرَهَا عَنْ وَلَدِهَا، حَسْبِيَةَ أَنْ تُصِيبَهُ»

“Allah, rahmeti, yüz parçaya ayırdı. Doksan dokuz parçasını kendi katında tuttu, bir parçasını da yeryüzüne indirdi. Yaratıkların birbirine merhameti de bu bir parçadan

yüz yıl dolaşsa gölgesini aşamayacağı bir ağacın olduğu,³⁶ cennette yüz derece olup her iki derecenin arasında da yüz yılın olduğu,³⁷ kendisine yardımcı hizmetçi vermesini isteyen Hz. Fâtıma'ya Rasûlullah'ın (s.a.s.) yüz adet tesbihat yapmasının bundan daha hayırlı olduğu,³⁸ Rasûlullah'a (s.a.s.) yüz kere salât ve selâm getirenin günahlarının bağışlanacağı,³⁹ her kim günde yüz kere "lâ ilâhe illallah..." derse günahlarının bağışlanacağı⁴⁰ vb. şekillerde geçtiği müşâhede edilmektedir.

Görüldüğü gibi hadîslerde yüz sayısı, çok değişik şekillerde mevcuttur. Normal bir sayı olarak geçtiği gibi, anlatılan şeyin çok olduğunu, fazla olduğunu anlatmak için de bu sayının kullanıldığı anlaşılmaktadır. Özellikle yüz yıl, Allah'ın rahmeti yüz parçaya böldüğü, cennette yüz ayrı derecenin olduğu, atın cennetteki gölgede yüz yıl yürüdüğü anlatılan vb. hadîslerde, "yüz" sayısının çokluğu, fazlalığı anlatmak için geçtiği akla gelmektedir. Hadîslerde yüz sayısı, anlatılan şeyin çok olduğunu ifade etmek için kesretten kinâye olarak geçmektedir.⁴¹ Yüz sayısı hadîslerde- diğer sayılarda olduğu gibi- hem hakîkî hem de mecâzî manada kullanılmıştır.⁴²

1.1.3. Kültürde Yüz Sayısı

tezâhür etmektedir. Hatta, atın yavrusuna zarar vermesinden korktuğu için, ayağını kaldırmaması da bu bir parça rahmetten kaynaklanmaktadır". bk. Buhârî, "Edeb",19 (8/8, No. 600).

36 «إِنَّ فِي الْجَنَّةِ لَشَجَرَةً، يَسِيرُ الرَّابُّ فِي ظِلِّهَا مِائَةَ عَامٍ لَا يَفْطُرُهَا» "Cennette bir ağaç vardır. Bu ağacın gölgesini bir atlı yüz yıl dolaşsa, gölgesini aşamaz". bk. Buhârî, "Rikâk", 51 (8/114, No. 6552).

37 «فِي الْجَنَّةِ مِائَةُ دَرَجَةٍ مَا بَيْنَ كُلِّ دَرَجَتَيْنِ مِائَةُ عَامٍ» "Cennette yüz derece vardır. Her iki derece arasında ise, yüz yıl vardır". bk. Tirmizî, "Sıfatu'l-Cenne", 4 (4/674, No. 2529).

38 "...فَسَبِّحِي ثَلَاثًا وَثَلَاثِينَ، وَاحْمَدِي ثَلَاثًا وَثَلَاثِينَ، وَكَبِّرِي أَرْبَعًا وَثَلَاثِينَ، فَبِئْسَ خَيْرٌ لَكَ مِنْ خَادِمٍ" "...Otuz üç kere "Subhanallah", otuz üç kere "Elhamdulillah", otuz dört kere "Allâhuekber" de. Bunun toplamı yüz eder. Böyle yapman, hizmetçiden (yardım almandan) daha hayırlıdır". bk. Ebû Dâvûd, "Harâic ve'l-imâra", 20 (3/150, No. 2988).

39 "مَنْ صَلَّى عَلَيْهِ مِئَةٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ، غُفِرَ لَهُ" "Müslümanlardan kim yüz kere Peygamberimize salât ve selâm getirirse, günahları bağışlanır". bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî, İbn Mâce, *Sünen*, thk. Şuayb Arnaûd vd. (b.y.: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009), "Cenâiz",19 (2/461, No.1488)

40 "مَنْ قَالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ، وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ. فِي يَوْمٍ مِائَةَ مَرَّةٍ، كَانَتْ لَهُ عِدَّةٌ عَشْرَ رِقَابٍ، وَكُتِبَ لَهُ مِائَةُ حَسَنَةٍ، وَمُحِبَّتٌ عَنْهُ مِائَةُ سَيِّئَةٍ، وَكَانَتْ لَهُ جِزْرًا مِنَ الشَّيْطَانِ، يَوْمَهُ ذَلِكَ حَتَّى يُمَسِّيَ، وَلَمْ يَأْتِ أَحَدٌ بِأَفْضَلٍ مِمَّا جَاءَ إِلَّا رَجُلٌ عَمِلَ أَكْثَرَ مِنْهُ"

"Her kim bir günde yüz kere "Lâ ilâhe illâllâhu vahdehû lâ şerîkeleh, lehü'l-mülkü ve lehü'l-hamdü ve hüve alâ küllî şey'in kadîr" (Allah'tan başka ilah yoktur, O'nun eşi ve ortağı yoktur, mülk O'nundur, hamd O'nundur, O her şeye kadîrdir) derse, bu duayı okuması o kimse için on köle azad etmeye denk olur. O kimseye yüz sevap yazılır ve onun yüz günahı silinir. O gün akşama kadar şeytanın şerrinden emin olunur. Hiçbir kimse, bundan daha faziletli bir amel işlemiş olamaz". bk. Buhârî, "Daavât", 64 (8/85, No. 6403).

41 Ünsal, *Hadîs Metinlerindeki Sayılar*, 88.

42 Yüz sayısının hadîslerde hangi manalarda nasıl kullanıldığıyla ilgili daha geniş bilgi için bk. Ünsal, *Hadîs Metinlerindeki Sayılar*, 78-79, 231-238.

Bir asır yüz yıldır. Yüz sayısının, kadîm kültürlerde mükemmelliği anlatan bir sayı olduğu, on sayısının karesi olarak mükemmelliğe işaret ettiği, “çok sık” ve “kalabalık” gibi anlamlara geldiği ifade edilmektedir.⁴³

Sadece Allah Rasûlünün (s.a.s.) hadîsleri değil, Hz. Ali'nin de yüz vecîz sözünün bir araya getirilerek oluşturulan eser vardır. Molla Câmî olarak mâruf Mevlânâ Abdurrahmân Câmî (ö.898/1492), Hz. Ali'nin yüz vecîz sözünü “Sâd Kelime” adıyla Farsçaya manzûm olarak şerhetmiş ve daha sonra bu eserin Türkçe manzûm şerhi de yapılmıştır.⁴⁴ Bu kitap, Hz. Ali'nin iyi müslüman, iyi insan ve iyi vatandaş olmaya teşvik eden yüz vecîz sözü ve bu sözlerin şerhinden oluşmaktadır.

Büyük Türk şâiri Ali Şir Nevâî (ö.1441-1501), *Muhâkemetü'l-Lüğateyn* adlı eserinde Farsçaya karşı Türkçenin üstünlüğünü ortaya koymak için yüz kelime seçerek bunların anlamları üzerinde durmuştur. XVI. yüzyılın önemli bir şâir ve tarihçisi olan, Gelibolulu Âlî (ö.1008/1599-1600) de, pek çok meshûr şâirin güzel gazellerinin 20-30'u geçmediğini; kendisinin ise onlardan daha iyi olduğunu ispat etmek için, yazdığı yüz gazeli seçerek, bu esere, *Gül-i Sad-Berg* ismini vermiştir.⁴⁵ Ali Şir Nevâî'nin Türkçenin üstünlüğünü delillendirmek için yüz kelime seçmesi ve Âlî'nin de kendisinin daha iyi olduğunu ortaya koymak için yüz gazel seçmesi, Türk kültüründeki yüz sayının önemini anlatmak için olmalıdır. Nitekim Türkçemizde-“yüz” sayısı, hakîkî, mecâzî, isim, deyim muhtelif şekilde kullanılmaktadır.⁴⁶

⁴³ Annemarie Schimmel, *Sayıların Gizemi*, çev. Mustafa Küpüşoğlu (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, ts). 291.

⁴⁴ Sâd Kelime' nin kimin tarafından yapıldığı bilinmeyen Türkçe manzûm şerhi de yapılmıştır. Bu eser, Topyalı Kazasker Mustafa İzzet Efendi'nin (ö.1294/1877) hattı ile Osmanlı Padişahı Sultân Abdulazîz'in (1830-1876) müsaadesiyle İstanbul'da Mühendisioğlu Kulları Matbaasında 1286/1869 yılında *Sâd Kelime-i Hazreti Ali Kerremallahü Veche ve Radiyallahu Anhu* adıyla basılmıştır. Bu kitabı rahmetli Ali Yardım'ın özel kütüphanesinden temin eden Ahmet Cemal Niyazoğlu, üzerinde çalışma yaparak günümüz Türkçesiyle yayınlamıştır. bk. Ahmet Cemal Niyazoğlu, *Hazreti Ali (r.a.)'nin Kulaklara Küpe Olacak Yüz sözü (Sâd Kelime)* (İzmir: yy., 1998).

⁴⁵ Gelibolulu Âlî, *Gül-i Sad-Berg* (İstanbul: Millet Kütüphanesi, Ali Emiri, Manzûm, 1108), 286-290' dan nakleden Öztoprak, Manzum Yüz Hadîsler, 289.

⁴⁶ Türkçe'mizde “yüz” kelimesi, fiil, isim, birleşik isim, birleşik, deyim vb. hakîkî ve mecâzî pek çok şekil ve manada kullanılmıştır. “Doksan dokuzdan sonraki sayı”, “yüzme sporu yapmak”, “deriyi yüzmek”, “başın kaş, göz, ağız ve burundan oluşan ön kısmı”, “yüzey, satıh”, “kumaşın dış yüzü”, “ön taraf” vb. manaları yanında, “yüz akı”, “yüz bulmak”, “yüz çevirmek” (döndürmek), “yüz göstermek”, “yüz karası”, “yüz sürmek”, “yüz görümlüğü”, “yüzbaşı”, “yüzyıl” vb. pek çok şekilde kullanılmıştır. “Yüz” kelimesinin muhtelif şekillerde kullanımları ve manalarıyla ilgili daha geniş bilgi için bk. Kerim Can Bayar, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: Kubbealtı Yayınları, 2006), “yüz”, 3/3458-3464; M. Ertuğrul Saraçbaşı, *Örnekleriyle Büyük Deyimler Sözlüğü* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010), “yüz”, 2/1241-1251; Sevinç Koçak-Kadriye Alkan, *Türkçe Sözlük* (Ankara: y.y., 1999), 2/1488-1493; “yüz”, Ömer Asım Aksoy, *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1984), “yüz”, 2/957-963.

Çokluktan kinâye olarak bir şeyin pek çok defa söylendiğini anlatmak için de “yüz kere söylemek” tabiri de vardır.⁴⁷

Nihat Öztoprak'ın da ifade ettiği gibi,⁴⁸ yüz sayısı ile tertip edilmiş, dînî, tarihî, edebî kitaplar da vardır. Neşet Çağatay'ın *Yüz Soruda İslam Tarihi*, Selahattin Tansel'in *Yüz Fıkra Yüz Tarih*, Doğan Kuban'ın *Yüz Soruda Türkiye Sanat Tarihi*, Nevin Berberoğlu'nun *İstanbul'un Yüz Camisi*, Yaşar Ateşoğlu'nun *Yüz Osmanlı Büyüğü*, Behiye Yılmaz'ın *Yüz Türk Büyüğü*, adlı kitaplara daha başka kitaplar da eklenebilir.

1.2. Yüz Hadîslerin Ortaya Çıkışını Hazırlayan Sebepler

Yüz hadîs kitaplarının zuhûr etmesini hazırlayan -yukarıda işaret edilenler dışında- başka sebepler de vardır. Bu hususlar özellikle Türkçe yüz hadîs kitapları için geçerli olmakla birlikte, Arapça yüz hadîs kitaplarının te'lifleri için de aynı sebeplerin mümkün olabileceği tahmin edilmektedir. Şimdi bunların bazısına değinilecektir.

1.2.1. Kırk Hadîslerle Yüz Hadîslerin Sebeb-i Te'lif Benzerlikleri

Türkçedeki te'lif ve tercüme kırk hadîslerle yüz hadîslerin ilk ortaya çıkışları tarihleri birbirine yakındır.⁴⁹ Türkçe ilk kırk hadîs, Mahmûd b. Alî'nin (ö.759/1358) *Nehcü'l-Ferâdis* adlı eseridir.⁵⁰ Yüz hadîslerinin Türkçedeki ilk örneği ise, Erzurum'lu Mustafa Darîr'in (ö.795/1392-93) *Yüz Hadîs Yüz Hikâye* adlı eseridir.⁵¹ Müellifin bu eserini vefatından bir süre önce te'lif ettiği düşünülmektedir. Yüz hadîs kitabının kırk hadîs eserinden kısa bir süre sonra te'lif edildiği anlaşılmaktadır. İkinci kırk hadîs tercümesi, -ki manzûm olarak ilk kırk hadîs tercümesidir- Kemâl Ümmî'nin (815/1412 yılından sonra) tercüme ettiği *Kırk Armağan*'ıdır.⁵² İlk manzûm yüz hadîs ise, Muhammed Hatiboğlu'nun (ö.834/1435 yılından sonra) *Ferahnâme*'sidir.⁵³ Kastamonu'lu Lâtîfî'nin (ö.990/1582) *Subhânu'l-Uşşâk*⁵⁴ adlı eseri ise, en tanınmış yüz hadîs kitabıdır.

Yukarıda da işaret edildiği gibi Türkçedeki ilk kırk hadîslerle ilk yüz hadîslerin ortaya çıkışları aynı dönem olup te'lif edildikleri yıllar da birbirine yakındır. Bu iki eser grubu arasında başka ortak yönler de bulunmaktadır. Yüz hadîslerle ilgili, kırk

⁴⁷ Türkçede de “yüz” kelimesi, kere, kez, defa kelimeleriyle birlikte kullanıldığında işin çokluğunu mübalağalı bir şekilde anlatmaktadır. Mesela, “Yüz kere söyledim, anlamadı.” cümlesi gibi. bk. Bayar, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, “yüz”, 3/3462.

⁴⁸ Öztoprak, *Manzûm Yüz Hadîsler*, 290.

⁴⁹ Öztoprak, *Manzûm Yüz Hadîsler*, 5-6.

⁵⁰ Bu eser hakkında bilgi için bk. Karahan, *Kırk Hadîsler*, 143-146.

⁵¹ Hayatı ve kitap hakkında bilgi için bk. Erzurumlu Mustafa Darîr, *Yüz Hadîs Yüz Hikâye (Türk Dilinde Art Zamanlı Değişmeler)*, haz. Mustafa Sarı (Ankara: TDK Yayınları, 2016), 19-24; Mustafa Erkan, “Darîr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 8/488-489.

⁵² Hayatı ve eser hakkında bk. Karahan, *Kırk Hadîsler*, 153-155; İsmail Ünver, “Kemal Ümmî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/229-230.

⁵³ Bk. Mustafa Erkan, “Hatiboğlu”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 16/461-462.

⁵⁴ Bu kitap ve müellifi için bk. Ahmet, Sevgi, “Lâtîfî ve Subhânu'l-Uşşâk'ı”, *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1 (1992), 55.

hadîslerde olduğu gibi bilinen bir hadîs yoktur. Fakat yüz hadîs mecmûalarının pek çoğunda, eserin yazılma sebeplerinden biri olarak “مَنْ حَفِظَ عَلَيَّ أُمَّيَ أَرْبَعِينَ حَدِيثًا...” “Her kim ümmetinden dînî işlerine dair dair kırk hadîs ezberlerse...”⁵⁵ hadîsinin olduğu görülmektedir.⁵⁶

XVI. yüzyılda, Türk ve İran Edebîyatında 80 (40+40) veya 120 (40+40+40) yahut yüz (100) hadîsi kırk hadîs niyetine tercüme ve şerh edenlere de rastlanmaktadır. Devrin şâirlerinden Usûlî (ö.945/1538) de bunlar arasındadır.⁵⁷

Bazı âlimlerin ve şâirlerin, daha çok sevap kazanmak için önce kırk hadîs topladığı, daha sonra buna bir kırk hadîs daha ilave ederek seksene çıkardığı; bu seksen hadîse de yirmi hadîs daha ilave etmek suretiyle yüz hadîse tamamlandığı ifade edilmiştir.⁵⁸

Klasik Edebîyat eserlerinde müellifin, ismini (mahlasını) genellikle eserin mukaddimesinde ve son beytinde kullandığına dikkat çeken Nihat Öztoprak, Halvetî Muhyî'nin *Gül-i Sad-Berg*'in de ise, mahlasının, mukaddimede ve daha sonra kırkıncı ve sekseninci beyitlerde geçtiğine işaret etmiştir.⁵⁹

Aynı şekilde Muhyiddîn İbn Arabî'nin (ö.638/1240) *Mişkâtü'l-Envâr* isimli eseri de 101 kudsî hadîsten oluşmaktadır. Bu eserin birinci bölümüne kırk hadîs, ikinci bölümüne de yine kırk hadîs tasnîf etmiştir. Üçüncü bölümüne ise yirmi bir hadîs tasnîf ederek toplamda bu eseri yüz bir (101) hadîsten oluşmaktadır. Neden böyle yaptığını da “...وَهُوَ وَتَرَّ يُحِبُّ الْوَتَرَ...” “...Allah bir dir, biri sever.”⁶⁰ hadîsine işaret ederek; Allah'ın birliğini /vahdâniyetini vurgulamak için yaptığını söylemiştir.⁶¹

1.2.2. Esmâ-i Hüsnâ Etkisi

⁵⁵ Râmahurmuzî, *el-Muhaddisü'l-fasl beyne'r-râvî ve'l-vâî*, 173 (No. 18).

⁵⁶ Bk. Öztoprak, *Manzûm Yüz Hadîsler*, 6.

⁵⁷ Abdülkadir Karahan, “Kırk Hadîs” (Türk Edebiyatında), *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/472.

⁵⁸ Öztoprak, *Yüz Hadîsleri Hazırlayan Sebepler*, 287.

⁵⁹ Öztoprak, *Manzûm Yüz Hadîsler*, 72; Öztoprak, *Yüz Hadîsleri Hazırlayan Sebepler*, 287. Nihat Öztoprak'ın da işaret ettiği gibi Halvetî Muhyî, *Gül-i Sad-Berg*'inin ulaşabildiğimiz dört ayrı nüshasında da mahlasını mukaddimede, kırkıncı ve sekseninci hadîslerin şerhlerinde kullanmıştır. Erzurum nüshasında da hâtime kısmında da kullanmıştır. Kırkıncı ve sekseninci hadîslerin şerhinde kullanması, önce kırk hadîs şerh edip daha sonra bunu yüz hadîse ikmâl ettiğine işaret etmektedir. bk. Muhyiddîn-i Muhammed Karahisârî, Halvetî Muhyî, *Gül-i Sad-Berg* (İstanbul: Bâyezid Genel Kütüphanesi, Nâdir Eserler Bölümü, 1234), 1a-12b; Halvetî Muhyî, *Gül-i Sad-Berg* (İstanbul: Bâyezid Genel Kütüphanesi, Nâdir Eserler Bölümü, 1233/1), 1b-13b; Halvetî Muhyî, *Gül-i Sad-Berg* (Erzurum: Yazma Eserler Kütüphanesi, 115/4), 102b-113a; Halvetî Muhyî, *Gül-i Sad-Berg* (Ankara: Dil ve Tarih Coğrafya Kütüphanesi, Muzaffer Ozak Bölümü, 110/1), 2a-13b.

⁶⁰ Buhârî, “Daavât”, 68 (8/87, No. 6410); Müslim, “Zikir ve Dua”, 5 (4/2062, No. 2677).

⁶¹ Muhyiddîn İbn Arabî, *Mişkâtü'l-Envâr (Nurlar Hazinesi) çev. Mehmet Demirci* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1990), 51-55. Ayrıca *Mişkâtü'l-Envâr*'daki hadîslerle ilgili değerlendirme için bk. Ali Vasfî Kurt, *Mağrib ve Endülüs'de Hadîs İlmî'nin Safhaları ve Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Hadîs Kültürü* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997), 382-390.

İsmin çoğulu “esmâ” ve en güzel anlamına gelen “hüsnâ” kelimelerinin terkibinden meydana gelen “esmâ-i hüsnâ” (el-esmâü'l-hüsnâ), en güzel isimler anlamındadır.⁶² Âyet ve hadîslerde Allah'a (c.c) nisbet edilen güzel isimleri ifade etmektedir.⁶³ Kur'ân'da geçen yüzden fazla isim ve hadîslerde de Allah'a (c.c) nisbet edilen daha başka isimler olmakla birlikte, terim olarak “esmâ-i hüsnâ” terkiбинin, doksan dokuz isim ihtiva ettiği kabul edilir.⁶⁴

Birçok hadîs kaynağında şu hadîs rivayet edilmiştir:

«إِنَّ لِلَّهِ تِسْعَةً وَتِسْعِينَ اسْمًا، مِائَةٌ إِلَّا وَاحِدًا، مَنْ أَحْصَاهَا دَخَلَ الْجَنَّةَ»

“Allah'ın doksan dokuz -yüzden bir eksik- ismi vardır. Bunları ezberleyen cennete girer.”⁶⁵

Bu hadîste isimlerin neler olduğu sayılmamıştır. Tirmizî'nin bir rivâyetinde,⁶⁶ aynı hadîs manayı değiştirmeyecek kelime farklılığıyla zikredilmiştir. Akabinde de isimler sıralanmış olup sayısı doksan dokuzdur. İbn Mâce rivayetinde ise, yüz bir isim zikredilmiştir.⁶⁷ Bazı kaynaklarda da şu rivayet vardır:

«اللَّهُ تِسْعَةٌ وَتِسْعُونَ اسْمًا، مِائَةٌ إِلَّا وَاحِدًا، لَا يَحْفَظُهَا أَحَدٌ إِلَّا دَخَلَ الْجَنَّةَ، وَهُوَ وَتَرٌ يُجِبُ الْوَتْرَ»

“Allah'ın doksan dokuz -yüzden bir eksik- ismi vardır. Bunları ezberleyen cennete girer. Allah tekdir, tek olanı sever”.⁶⁸

Daha önce de işaret edildiği üzere Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, önceden hazırladığı iki ayrı kırk hadîsine yirmi bir hadîs daha ilâve ederek yüz bir kudsî hadîs ihtiva eden *Mişkâtü'l-Envâr* adlı eserinin sebab-i te'lifini anlatırken, “...Allah tekdir, tek olanı sever”⁶⁹ hadîsine işaret etmiştir.⁷⁰ Yani Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin bu eserini te'lif ederken esmâ-i hüsnâ'dan esinlendiği anlaşılmaktadır.

Esmâ-i hüsnâ'nın sayısının doksan dokuz olduğu kabul edilmektedir. Ancak Bekir Topaloğlu, hadîsdeki “esmâ-i hüsnâ”yı sayan doksan dokuz sayısının sınırlandırıcı olmayıp çokluktan kinâyeye olarak düşünenler olduğunu; bazılarına göre de hadîsteki isim sayısının doksan dokuz değil, yüz olduğunu da ifade etmektedir.⁷¹

⁶² Fikret Karaman vd. *Dini Kavramlar Sözlüğü* (Ankara: DİB Yayınları, 2006), 151-152

⁶³ “En güzel isimler, Allah'ındır...” bk. el-A'râf, 7/180; Tâhâ, 20/8; el-Hasr, 59/24

⁶⁴ Bekir Topaloğlu, “Esmâ-i Hüsnâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 11/404.

⁶⁵ Mesela bk. Buhârî, “Tevhîd”, 12 (9/118, No.7392), “Şurût”, 18 (3/198, No. 2736); Tirmizî, “Daavât”, 88 (5/530, No.3506); İbn Mâce, “Daavât”, 10 (5/28, No. 3860).

⁶⁶ Tirmizî, “Daavât”, 88 (5/530, No. 3507).

⁶⁷ İbn Mâce, “Daavât”, 10 (5/28, No. 3861).

⁶⁸ Buhârî, “Daavât”, 68 (8/87, No. 6410); Müslim, “Zikir ve Duâ”, 5 (4/2062); İbn Mâce, “Daavât”, 10 (5/28, No. 3861).

⁶⁹ Buhârî, “Davât”, 68 (8/87, No. 6410); Müslim, “Zikir ve Duâ”, 5 (4/2062); İbn Mâce, “Daavât”, 10 (5/28, No. 3861).

⁷⁰ İbn Arabî, *Mişkâtü'l-Envâr (Nurlar Hazinesi)*, 52; Kurt, *Mağrib ve Endülüs'de Hadîs İlmî'nin Safhaları ve Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Hadîs Kültürü*, 385.

⁷¹ Topaloğlu, “Esmâ-i Hüsnâ”, 404-408.

Çeşitli zikir meclislerinde esmâ-i hüsnâ okunup ardından kelime-i tevhîdle devam edilerek zikrin tamamlandığı müşâhede edilmektedir. Bu bilgiler göz önünde bulundurulduğunda, yüz hadîs kitapları derlenirken esmâ-i hüsnâ'nın da dikkate alınmış olmasının muhtemel olduğu düşünülmektedir.

1.2.3. Yapılan İyiliğe Eser Yazarak Teşekkür Etmek

Yüz hadîs tercümesinin sebeplerinden biri de yapılan iyiliğe karşılık eser takdim etmektir. Öyle anlaşılıyor ki, yaşadığı dönemdeki kültür ortamında, kendisine yapılan iyiliğe teşekkür etmek için bir şâirin, bir yazarın yapabileceği en iyi işlerden biri, kalemini ve sanatını konuşturmaktır. Bunu yapanlardan biri de Niğdeli Visâlî'dir (ö.1056/1646). İki yüz on beyitlik yüz hadîs tercümesinden oluşan *Gül-i Sad-Berg*'ini, kendisini yüksek pâyeli müderrislik makamıyla taltif eden Sultan III. Mehmet'e teşekkür için kaleme almıştır.⁷² Erzurumlu Mustafâ Darîr de, *Yüz Hadîs Yüz Hikâye* adlı eserini, bir beyin arzusunu yerine getirmek için te'lif etmiştir.⁷³

1.2.4. Dünyevî ve Uhrevî Sebepler

Yine, sevgili Peygamberimizin şefâatine nâil olmak, okuyucuların duasını almak, halka faydalı iş yapmak, devlet adamlarından maddî menfaat elde etmek de yüz hadîs tercümelerinin diğer sebeplerinden sayılabilir.⁷⁴

2. Arapça Yüz Hadîs Kitapları

Hadîs Literatüründe yüz hadîs kitaplarının bir hadîs nev'i olarak yer almadığını ifade etmiştik. Fakat sayıları az da olsa, isnadının özellikleri, rivâyet zincirinde bulunan râvîlerin meslekleri, vb. hususiyetleri dikkate alınarak "Yüz Hadîs" adıyla anılan hadîs kitapları/cüzleri bulunmaktadır.⁷⁵

Burada ulaşabildiğimiz kaynaklarda isimleri zikredilen Arapça yüz hadîs eserleri ve müellifleri kaydedilerek kronolojik olarak sıralanacaktır. Bunlardan ulaşabildiğimiz eserler de kısaca tanıtılacaktır.

2.1. Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Ahmed b. Muhammed İbn Ebî Şurayh el-Ensârî el-Herevî'nin (ö.393/1002) *el-Ehâdisü'l-mi'etü'l-şurayhiyye'si*

⁷² İ. Çetin Derdiyok, "Gül-i Sad Berg", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996, 14/226.

⁷³ Darîr, *Yüz Hadîs Yüz Hikâye* (Türk Dilinde Art Zamanlı Değişmeler, 199.

⁷⁴ Öztoprak. *Manzûm Yüz Hadîsler*, 10-11.

⁷⁵ Kettânî (ö.1345/1926), Yusuf Özbek tarafından *Hadîs Literatürü* adıyla Türkçe'ye tercüme edilen *er-Risâletü'l-müstetrafe* adlı eserinde hadîs kaynaklarını tanıtırken, kırk hadîslerden sonra, "Diğer Hadîs Grupları" başlığı altında yüz hadîs kitaplarından bahsetmiştir. Bu başlık altında diğer bazı kitaplarla birlikte sıraladığı "Yüz Hadîs" kitapları; Ebû İsmâil Abdullah b. Muhammed b. Ali el-Ensârî el-Herevî'nin (ö. 481/1089) *el-Mi'e'si*, Ebû Saîd Salâhuddîn Halîl b. Keykeldî el-Alâî'nin (ö.761/1359) *el-Mi'etü'l-müntekât min Sahîh-i Müslim'i* ve yine el-Alâî'nin *el-Mi'etü'l-müntekât min et-Tirmizî'sidir*. Kettânî'nin bu eserini dipnot ilaveleriyle Türkçeye tercüme eden Yusuf Özbek de özellikle İbn Hacer ve Rûdânî'ye atıfta bulunarak bu yüz hadîs kitaplarına bazı ilaveler yapmıştır. bk. Kettânî, *Hadîs Literatürü*, 213-214. el-Alâî'nin yukarıda zikredilen iki adet yüz hadîs kitabını Mücteba Uğur da *Hadîs İlimleri Edebiyatı*'nda kaydetmiştir. bk. Uğur, *Hadîs İlimleri Edebiyatı*, 118.

Bu eser, tespit edebildiğimiz en eski tarihli yüz hadîs kitabıdır. Zehebî, (ö.748/1348) duyduğunu iyi muhafaza eden bir muhaddis olarak nitelediği İbn Ebî Şurayh'in yüz hadîslerle ilgili *Mi'e* adlı bir cüz'ü olduğunu ifade etmiştir. İsmi zikrettiği talebeleri arasında Ebû Âsım el-Fudayl b. Yahyâ b. Fudayl el-Fudaylî de vardır.⁷⁶ İbn Hacer el-Askalânî (ö.852/1448) de, İbn Ebî Şurayh el-Ensârî'el-Herevî'nin, *el-Mi'etü's-şurayhiyye* adlı bir hadîs cüzü olduğunu söylemektedir.⁷⁷ Rûdânî (ö.1094/1683), İbn Ebî Şurayh'in, *el-Mi'e* adlı bir eseri olduğundan bahsetmektedir. Fakat İbn Ebî Şurayh'den intikâl eden bu "*el-Mi'e=Yüz hadîs*" cüzünde toplamda yüz hadîs olmadığını, sanki bu cüzü ondan rivâyet eden öğrencisi Ebû Âsım el-Fudaylî, ondan rivâyet eden Ebû'l-Vakt Abdülevvel es-Siczî ve ondan da rivâyet eden Ebû'l-Müneccâ Abdullah el-Bağdâdî' den biri-nin kısalttığını dile getirir.⁷⁸

Bu kitabın ismi "el-Mi'e" ortak payda olmak kaydıyla- üç farklı şekilde zikrediliyorsa da- *el-Ehâdîsü'l-mi'etü's-şurayhiyye* adıyla, Arapça olarak temel İslâmî kaynakları bulabildiğimiz "el-Mektebetü's-Şâmile" adlı bilgisayar programında, yazma hadîs kitapları bölümünde (el-Mahtûtâtü'l-Hadîsiyye) görülmüştür. Temel İslâmî kaynakları ihtiva eden adı geçen internet sitesinde bu eseri, 2004 yılında birinci baskı olarak "Cevâmiu'l-Kelim" adlı hadîs programı neşretmiştir. Bu yazma eserin hangi kütüphanede olduğuna da işaret edilmemiştir.

Eserin başında, İbn Ebî Şurayh'in işittiği bu hadîs cüzünü, ondan Ebû Âsım el-Fudayl b. Yahyâ b. Fudayl el-Fudaylî'nin rivâyet ettiği, ondan Ebû'l-Vakt Abdülevvel b. İsa b. Şuayb es-Siczî'nin rivâyet ettiği; bu râvîden de Ebû'l-Müneccâ Abdillâh b. Ömer b. Ali b. Ömer Zeyd el-Bağdâdî'nin rivâyet ettiği kaydedilmiştir. Ardından da besmele ile başlanarak hadîsler sıralanmıştır. Bu eserde Rûdânî'nin söylediği gibi, yüz hadîs yoktur, sadece 66 hadîs mevcuttur.

İlk hadîsi ise şöyledir:

أَخْبَرَنَا الشَّيْخُ الْإِمَامُ أَبُو الْمُنَجَّحِ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ بْنِ عَلِيِّ بْنِ عُمَرَ بْنِ زَيْدِ الْبَغْدَادِيِّ ، قَدِمَ عَلَيْنَا حَلَبَ فِي ذِي الْقَعْدَةِ مِنْ سَنَةِ أَرْبَعٍ وَثَلَاثِينَ وَسِتِّ مِائَةٍ ، قِرَاءَةً عَلَيْهِ وَأَنَا أَسْمَعُ ، قِيلَ لَهُ: أَخْبِرْكُمْ الشَّيْخُ أَبُو الْوَقْتِ عَبْدُ الْأَوَّلِ بْنُ عَيْسَى بْنِ شُعَيْبِ السَّخْرِيِّ الْهَرَوِيُّ ، قِرَاءَةً عَلَيْهِ ، وَأَنْتَ تَسْمَعُ فِي شُعْبَانَ مِنْ سَنَةِ ثَلَاثٍ وَخَمْسِينَ وَخَمْسِ مِائَةٍ ، فَأَقْرَأَ بِهِ ، أَنَا أَبُو عَاصِمِ الْفَضْلِيُّ بْنُ يَحْيَى بْنِ الْفَضْلِيِّ ، أَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ أَبِي شَرِيحٍ ، ثنا إِسْمَاعِيلُ بْنُ الْعَبَّاسِ الْوَرَّاقُ ، ثنا الْحَسَنُ بْنُ عَرَفَةَ الْعَبْدِيُّ ، ثنا الْوَلِيدُ بْنُ بَكْرِ بْنِ أَبِي حَبَابٍ ، عَنْ سَلَامِ الْجَرَّارِ ، عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ السَّبَّيْعِيِّ ، عَنِ الْحَارِثِ ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ رِضَى اللَّهِ عَنْهُ ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، قَالَ: «مَا دُعَاءٌ إِلَّا بَيْنَهُ وَبَيْنَ السَّمَاءِ حِجَابٌ حَتَّى يُصَلَّى عَلَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِهِ ، فَإِذَا صَلَّيَ عَلَى النَّبِيِّ انْحَرَقَ الْحِجَابُ ، وَاسْتَجِيبَ الدُّعَاءُ»

⁷⁶ Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârukî ed-Dımaşkî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* (Siyer), thk. Şuayb Arnaûd, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985), 16/526-528.

⁷⁷ Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed, İbn Hacer el-Askalânî, *el-Mu'cemü'l-müfehres ev tecrîdi esânîdi'l-kütübi'l-meshûreti ve'l-eczê'l-mensûre*, (el-Mu'cemü'l-müfehres), thk. Muhammed Şükür el-Meyâdîni (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1998), 347.

⁷⁸ Ebû Abdillâh, Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Süleymân, er-Rûdânî, *Sılatü'l-halef bi mevsîli's-selef*, (Sıla), thk. Muhammed Hâcî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1408/1988), 393.

“Duâ ile semâ arasında Hz. Peygamber’e (s.a.s.) ve âilesine salât-ü selam getirinceye kadar perde vardır. Salât-ü selam getirilince perde yanar/kalkar ve duâ kabul edilir.”

Görüldüğü üzere bu hadîsin senedinde, Hz. Peygamber’den (s.a.s.) itibaren nakleden râvîler sıralanmıştır. Ardından da İbn Ebî Şurayh el-Ensârî el-Herevî yer almaktadır. Sonunda ise el-Herevî’den bu hadîsi – aynı zamanda bu hadîs cüzünü rivâyet eden yukarıda isimleri zikredilen râvîler yer almaktadır.

Bu hadîsi es-Subkî⁷⁹ ilk üç râvîsi aynı ve manayı değiştirmeyecek bir metinle, İbn Kayyim el-Cevziyye⁸⁰ de ilk iki râvîsi aynı ve manayı değiştirmeyecek metinle rivâyet etmiştir.

Takip eden diğer hadîslerin rivâyet zincirinde ise, İbn Ebî Şurayh el-Ensârî ve ondan rivâyet eden yukarıda isimleri anılan üç râvîye yer verilmemiş, İbn Ebî Şurayh’in bu hadîsleri kendilerinden rivâyet ettiği râvîler sıralanmıştır. Bu râvîlerin sayısı, altı ile sekiz arasında değişmektedir.

Birinci hadîs dışında diğer hadîsler, bâb başlığı altında sıralanmıştır. Çoğunlukla her bâb başlığı altında bir hadîs vardır. İki yerde, bir bâb altında iki hadîs, bir “bâb” altında da dört hadîs verilmiştir.

Bu hadîs cüz’ünün son hadîsi ise şu şekildedir:

حَدَّثَنَا ابْنُ عَقِيلٍ، ثنا عَلِيُّ بْنُ خَشْرَبٍ، ثنا عَيْسَى بْنُ يُونُسَ، عَنْ عُثْمَانَ هُوَ ابْنُ حَكِيمٍ، عَنْ زِيَادِ بْنِ عِلَاقَةَ، عَنْ أُسَامَةَ بْنِ شَرِيكٍ، قَالَ: كُنَّا عِنْدَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا يَتَكَلَّمُ مِنَّا مِتَّكَلِمٌ كَانَ عَلَى رُءُوسِنَا الرَّحْمَ إِذْ جَاءَهُ قَوْمٌ مِنَ الْأَعْرَابِ، فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَفْتِنَا فِي كَذَا، أَفْتِنَا فِي كَذَا، فَقَالَ: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ قَدْ وَضَعَ عَنْكُمْ الْحَرَجَ إِلَّا مَنْ افْتَرَضَ مِنْ عَرَضٍ أَحْيَيْهِ فَرَضًا فَذَلِكَ الَّذِي حَرَجَ وَهَلَكَ».

قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَنْتَدَاوَى؟ قَالَ: «نَعَمْ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَمْ يُنَزِّلْ دَاءً إِلَّا أَنْزَلَ لَهُ دَوَاءً إِلَّا دَاءً وَاحِدًا».

قَالُوا: فَمَا هُوَ؟ قَالَ: «الْهَرَمُ».

قَالُوا: فَأَيُّ عِبَادِ اللَّهِ خَيْرٌ؟ قَالَ: «أَحْسَنُهُمْ خُلُقًا»

Bu, kitabın son hadîsidir. Bu hadîs metnini, ilk üç râvîsi aynı senetle ve manayı değiştirmeyecek küçük farklılıkları olan metinle İbn Hıbbân rivâyet etmiştir.⁸¹ Aynı metni, İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye’nin de rivâyet ettiği görülmüştür.⁸²

⁷⁹ Tâcuddîn Abdulvahhâb Takıyyüddîn, es-Subkî, *Tabakâtü's-şâfiyyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmûd Muhammed Hanâkî-Abdulfettâh Muhammed Halevî, (b.y.: yy., 1413/1992), 1/176.

⁸⁰ Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ebû Bekr b. Eyyûb, İbn Kayyim el-Cevziyye, *Celâlül-efhâm fî fadli's-salât alâ Muhammed hayru'l-enâm*, thk. Şuayb Arnaûd-Abdulkadir Arnaûd (Kuveyt: yy., 1407/1987), 42.

⁸¹ Ebû Hâtim, Muhammed b. Hibbân el-Bustî, *Sahîhu İbn Hibbân*, thk. Şuayb Arnaûd, (Beyrut: yy., 1414/1993), 2/236 (No. 486).

⁸² Muhammed b. Ebû Bekir b. Eyyûb, İbn Kayyim el-Cevziyye, *İlâmü'l-muvakkûn an Rabbi'l-âlemîn*, thk. Muhammed Abdüsselam İbrahim (Beyrut: yy., 1411/1991), 4/244.

Hadîsin ikinci kısmını Ebû Dâvûd⁸³ ve Tirmizî de rivâyet etmişlerdir.⁸⁴ Hadîsin “فَقَالُوا: فَأَيُّ عِبَادِ اللَّهِ خَيْرٌ؟ قَالَ: أَحْسَنُهُمْ خُلُقًا” kısmını ise yine Ebû Dâvûd,⁸⁵ İbn Mâce⁸⁶ ve Ahmed b. Hanbel⁸⁷ rivâyet etmişlerdir.

Bu eseri Rûdânî⁸⁸'nin de dediği gibi, İbn Ebî Şurayh'den rivâyet eden- öğrencileri olan- râvîlerin kısaltması mümkündür. Zira ismi yüz hadîs olmasına rağmen yüz hadîs bulunmamaktadır. Eserin sona erdiğine dair bir ifade de yoktur.

Bâb başlıklarına ve altındaki hadîslere bakıldığında, Kur'ân'ı rehber edinme, cennet ve cehenneme götürecektir ameller, kadere îman, kalbi fitneden temizleme, sıla-i rahim, kabir azabından korunma, sadaka, nafîle ibadet, ilmin önemi, misafire ikram, günahlardan sakınma vb. iman, ibadet ve ahlâkî konuların üzerinde durulduğu görülür. Özellikle belli bir konuya ağırlık verildiği söylenemez. Hadîslerin çoğunluğu ahlâkî konularla ilgilidir.

2.2. Saîd b. Ahmed el-Ayyâr'ın (ö.457/1065) rivâyeti ile *el-Mi'etü'l-muntekât min hadîsi Kuteybe b. Saîd'i*

Çeşitli kaynaklarda⁸⁹ adı geçen bu esere ulaşamamıştır.

2.3. Ebû İsmâîl Abdullah b. Muhammed b. Alî el-Ensârî el-Herevî'nin (ö. 481/1089) *el-Mi'e'si*

İbn Hacer el-Askalânî, el-Herevî'nin, *el-Mi'e* adlı bir eserinin olduğunu kaydetmektedir.⁹⁰ Rûdânî ise, *el-Mi'e* adlı bir eserinin olduğunu söyler ve bu eserdeki hadîsleri, Ebû'l-Vakt Abdulvel b. Şuayb'ın rivâyet ettiğini kaydeder.⁹¹ Kettânî (ö.1345/1926), diğer hadîs grupları başlığı altında el-Herevî'nin *el-Mi'e* adlı bir eseri

⁸³ Ebû Dâvûd, “Tıb”, 1 (5/6, No.3855)'da “تَدَاوُوا، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -، أَتَدَاوُوا؟ فَقَالَ: نَدَاوُوا،” (5/6, No.3855)'da “تَدَاوُوا، فَقَالَ: نَدَاوُوا،” rivâyeti vardır ve isnâdının “sahîh” olduğu ifade edilmiştir. Ayrıca bu hadîsle ilgili yapılan değerlendirme için bk. Erdoğan Köycü, *Tıbb-ı Nebevî ve Karantina (Tarih ve Literatür)*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2020), 22-23.

⁸⁴ Tirmizî, “Tıb”, 2 (4/383, No. 2038).

⁸⁵ Ebû Dâvud, “Sünnet”, 16 (7/70, No. 4682) da “عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -، نَدَاوُوا، فَقَالَ: نَدَاوُوا،” rivâyeti vardır ve isnâdının “hasen” olduğu kaydedilmektedir.

⁸⁶ İbn Mâce, “Zuhd”, 31 (5/327, No. 4259) de “عَنْ ابْنِ عُمرَ، أَنَّهُ قَالَ: كُنْتُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -، فَجَاءَهُ رَجُلٌ مِنْ الْأَنْصَارِ فَسَلَّمَ عَلَى النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -، ثُمَّ قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَيُّ الْمُؤْمِنِينَ أَفْضَلُ؟ وَسَلَّمَ -، فَجَاءَهُ رَجُلٌ مِنْ الْأَنْصَارِ فَسَلَّمَ عَلَى النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -، ثُمَّ قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَيُّ الْمُؤْمِنِينَ أَفْضَلُ؟ وَسَلَّمَ -، فَجَاءَهُ رَجُلٌ مِنْ الْأَنْصَارِ فَسَلَّمَ عَلَى النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -، ثُمَّ قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَيُّ الْمُؤْمِنِينَ أَفْضَلُ؟ وَسَلَّمَ -، فَجَاءَهُ رَجُلٌ مِنْ الْأَنْصَارِ فَسَلَّمَ عَلَى النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -، ثُمَّ قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَيُّ الْمُؤْمِنِينَ أَفْضَلُ؟” rivâyeti vardır ve isnâdının “hasen” olduğuna işaret edilmiştir.

⁸⁷ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Musned*, thk. Şuayb Arnaûd vd. (b.y.: Muessesetu'r-Risâle, 1421/2001), 7/208, 7396'da “عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -، نَدَاوُوا، فَقَالَ: نَدَاوُوا،” rivâyeti vardır ve isnâdının “hasen” olduğu kaydedilmektedir.

⁸⁸ Rûdânî, *Sıla*, 393.

⁸⁹ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-mufehres*, 338; Rûdânî, *Sıla*, 393; Kettânî, *Hadîs Literatürü*, 214 (Mütercimim dipnotu).

⁹⁰ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-mufehres*, 347.

⁹¹ Rûdânî, *Sıla*, 393.

olduğu ifade etmiştir.⁹² el-Ensârî el-Herevî'nin hayatı hakkında bilgi veren bazı kaynaklarda bu eserinden söz edilmemiştir.⁹³

Herevî'nin *el-Mi'e* adlı eserine yazma ya da basılı olarak muttali olunamamıştır. Küçük bir cüz mahiyetinde olduğu için, diğer eserlerinin bir bölümü olarak değerlendirilmiş olması da muhtemeldir.

2.4. Ebû Abdillah Muhammed b. Fazl b. Ahmed el-Furâvî'nin (ö.530/1136) *el-Mi'e* veya *el-Mi'etü'l-furâviyye'si*

Zehebî, onun, küçük yaşından itibaren hadîs ile meşgul olduğunu ve *el-Mi'e* adlı bir hadîs cüzü te'lif ettiğini kaydetmiştir.⁹⁴ İbn Hacer de, el-Furâvî'nin *el-Mi'etü'l-Furâviyye* adlı bir kitabı olduğunu, yüz hadîs ihtiva eden eseri ondan Muhammed b. Ali b. Sadaka el-Harrânî'nin rivâyet ettiğini nakletmektedir.⁹⁵ Rûdânî de, el-Furâvî'nin *el-Mi'e* adlı eserinden bahsedip, bu eseri, el-Furâvî'nin oğlu Ebû'l-Berekât Abdullah'ın tahrîc ettiğini, Muhammed b. Sadaka el-Harrânî'nin de bu eseri rivâyet ettiğini dile getirmektedir.⁹⁶

Furâvî'nin *el-Mi'e* ya da *el-Mi'etü'l-Furâviyye* adlı eserinin olduğundan söz edilmekle birlikte bu esere ulaşlamamıştır. Diğer eserlerinin içinde olması veya kayıp olması muhtemeldir.

2.5. Ebû Abdillah Muhammed b. Aybek es-Surûcî' nin (ö.714/1314) *el-Mi'etü'l-mütebâyenetü'l-esânî'di*

Şanlıurfa Suruç'lu olan es-Surûcî'nin hayatı hakkında bilgi veren kaynaklarda bu eserinden bahsedilmemektedir.⁹⁷ İbn Tolûn,⁹⁸ Rûdânî⁹⁹ ve Yusuf Özbek¹⁰⁰ es-Surûcî'nin böyle bir eseri olduğunu kaydederler fakat söz konusu eser hakkında maalesef şimdilik bir bilgiye ulaşlamamıştır.

⁹² Kettâni, *Hadîs Literatürü*, 213.

⁹³ Bk. Ebû'l-Ferec Cemâluddîn Ebû Abdirrahmân b. Ali b. Muhammed el-Bağdâdî, İbn Cevzî, *el-Muntazam fî tevârihi târihi'l-umem* (Beyrut: yy., 1415/1995), 9/620; Ebû Abdillah Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Târihu'l-İslâm ve vefâyâtü'l-meşârîhi'l-â'lâm, (Târihu'l-İslâm)* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1424/2003), 10/489; Zehebî, *Siyer*, 18/503-518; Ebû'l-Fazl Celâluddîn Abdurrahmân b. Alî b. Ebî Bekr b. Muhammed, es-Suyûtî, *Tabâkâtü'l-huffâz* (Beyrut: yy., 1403/1983), 440-441; Bağdatlı İsmâîl Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn ve esmâu'l-müellifîn ve âsâru'l-musannifîn* (İstanbul: 1995), 1/352-353.

⁹⁴ Zehebî, *Siyer*, 19/610-619; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 11/512-514.

⁹⁵ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-mufehres*, 347.

⁹⁶ Rûdânî, *Sıla*, 393.

⁹⁷ Hayatı için bk. Ebû Mehâsin Cemaluddîn Yusuf b. et-Tağriberdî ez-Zâhirî, İbn Tağriberdî, *en-Nucûmu'z-zâhira fî mulûki Mısır ve Kâhire* (Mısır: Vezâratu's-Sakâfe ve'l-İrşâd, ts.), 10/108; Ebû'l-Felâh Abdulhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî İbn'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerâtu'z-zeheb fî ahhâri men zeheb*, thk. Mahmûd Arnaûd (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1406/1986), (*Şezerâtu'z-Zeheb*), 6/141.

⁹⁸ Ebû'l-Fazl (Ebû Abdillah) Şemsuddîn Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Tolûn ed-Dımaşkî, İbn Tolûn, *el-Ehâdisu'l-mi'etu el-muştemiletu alâ mi'eti nisbetin ile's-sanâ*, (el-Ehâdisu'l-mi'e), thk. Abdullah b. Abdilazîz eş-Şebrânî (Beyrut: yy., 1407/2017), 16.

⁹⁹ Rûdânî, *Sıla*, 394.

¹⁰⁰ Kettâni, *Hadîs Literatürü*, 213 (Mütercimmin dipnot ilavesi).

2.6. Takiyyuddîn Ebû'l-Fazl Süleymân b. Hamza b. Ahmed el-Makdisî İbn Kudâmeti'l-Hanbelî'nin (ö.715/1315) *el-Ehâdisu'l-mi'e'si*

Bu eserin Zâhiriyye Kütüphanesi'nde yazma nüshasının olduğu kaydedilmektedir.¹⁰¹ Eserle ilgili başka bir bilgi bulunamamıştır.

2.7. Radiyyuddîn İbraâhîm b. Muhammed et-Taberî el-Mekki'nin (ö.722/1322) *Mi'etü tusâiyyât'ı*

Bu eser, *Tuhfetu't-tâlib ve buğyetu'r-râğib* adıyla da isimlendirilmiştir.¹⁰² Dokuz râvîli ve âlî isnâdli olduğu da ifade edilmektedir.¹⁰³ Muhtelif isimlerle anılan eser bulunamamıştır.

2.8. İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takiyyuddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî'nin (ö.728/1328) *el-Mi'etü'l-muntekât min Sahîhi'l-Buhârî'si*

İbn Teymiyye'nin bu çalışması, adından da anlaşılacağı üzere, Buhârî'nin *Sahîh*'inden seçerek bir araya getirdiği yüz hadîsten oluşmaktadır. Rûdânî,¹⁰⁴ İbn Teymiyye'nin bu kitabını yüz hadîs kitapları arasında saymaktadır. Bu çalışma İbn Teymiyye'nin, diğer bazı müellefâtı ile birlikte, *Mecmûun fîhi musannafât li şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye*¹⁰⁵ başlığı ile te'lif edilen kitabın içinde *el-Mi'etü'l-muntekâ min Sahîhi'l-Buhârî* ya da *el-Muntekât min avâlî "el-Muhtasaru'l-musnedi's-Sahîh min umûri'r-Rasûl ve sünenihî ve eyyâmihî"* adıyla 107-233 sayfaları arasında yer almaktadır.

İbn Teymiyye'nin *el-Mi'etu'l-muntekâ min Sahîhi'l-Buhârî* adlı bu çalışmasının ilk hadîsi, «مَنْ يَقُلْ عَلَيَّ مَا لَمْ أَقُلْ فَلَيْتَبَوَّأَ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ» "Kim söylemediğim bir sözü benden naklederse, cehennemdeki yerini hazırlasın" hadîsidir.¹⁰⁶

Muhakkîk, İbn Teymiyye'nin bu kitapta topladığı hadîslerin bir kısmının "sülâsî"¹⁰⁷ isnâdla rivâyet edildiğini ifade etmektedir ki, toplam yirmi bir hadîstir.

¹⁰¹ Bk. Kettânî, *Hadîs Literatürü*, 214 (Zâhiriyye, Mec. 2/94-116). (Mütercimim dipnotu).

¹⁰² İbn Tolûn, *el-Ehâdisu'l-mi'e*, 16. Bu kitabı Rûdânî "*Tuhfetu't-tali ve buğyetu'r-râğib*" yanında "*Mi'e hadîs ve hamse*" adıyla zikretmektedir. bk. Rûdânî, *Sıla*, 394.

¹⁰³ Kettânî, *Hadîs Literatürü*, 214 (Mütercimim dipnot açıklaması).

¹⁰⁴ Rûdânî, *Sıla*, 393.

¹⁰⁵ Ebû'l-Abbâs Takiyyuddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî, İbn Teymiyye, *Mecmûun fîhi musannafât li Şeyhi'l-İslâm ibn Teymiyye (Mecmûun Fîhi)*, thk. İbrâhîm b. Şerîf el-Mîliyyi (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1422/2002).

¹⁰⁶ Buhârî, "İlm", 38 (1/33, No.109). Ayrıca bu hadis hakkında geniş bilgi için bk. Bekir Kuzudişli, "*Men Kezebe Aleyye...*" *Hadisi ve Lafzen Mütevâtir Meselesi*", Marife 7/1 (2007), 137-166; Erdoğan Köycü, *Men Kezebe Hadisi Üzerine Bir Araştırma* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2013), 9-59.

¹⁰⁷ Senedinde son râvî ile Hz. Peygamber (sas) arasında üç râvî bulunan hadîse, sülâsî isnâdli hadîs veya "sülâsiyyât"; bu isnâda da sülâsî isnad denilir. Böyle isnâdla rivâyet edilen hadîslerin sayısı da azdır. Daha geniş bilgi için bk. Uğur, *Ansiklopedik Hadîs Terimleri Sözlüğü*, 361; Aydın, *Hadîs İstihlâhları Sözlüğü*, 279.

Bazısının da “rubâî”¹⁰⁸ isnâdla rivâyet edildiğini kaydeder. Bu hadîslerin toplamı da yirmi sekiz hadîstir.¹⁰⁹ Yirmi bir kitapta (bölüm) toplam yüz üç hadîs vardır. Eserin son hadîsi ise şöyledir:

عن أبي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، يَقُولُ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " قَالَ اللَّهُ: كُلُّ عَمَلِ ابْنِ آدَمَ لَهُ، إِلَّا الصِّيَامَ، فَإِنَّهُ لِي وَأَنَا أَجْرِي بِهِ، وَالصِّيَامُ جُنَّةٌ، وَإِذَا كَانَ يَوْمٌ صَوْمٍ أَحَدِكُمْ فَلَا يَرْفُثْ وَلَا يَصْحَبْ، فَإِنْ سَابَهُ أَحَدٌ أَوْ قَاتَلَهُ، فَلْيُقِلْ إِيَّيْ امْرُؤًا صَائِمًا " ¹¹⁰

“Allah (c.c.) şöyle buyurdu: Âdemoğlunun oruç hariç her ameli kendisi içindir. Yalnız oruç benim içindir. Onu ben mükafatlandırırım. Oruç bir kalkandır. Sizden biriniz oruç tuttuğunda çirkin söz söylemesin ve bağırmasın. Şayet birisi ona söver ya da kavga ederse, ben oruçluyum desin.”

Yukarıda da zikredildiği üzere eserinin diğer bir ismi, *el-Muntekât min avâlî “el-Muhtasaru’l-musnedi’s-Sahîh min umûri’r-Rasul (s.a.s.) ve sunenihi ve eyyâmihî”dir*. İsminden de anlaşılacağı üzere, bu çalışmasında âli isnâdla rivâyet edilen hadîslerin toplanması amaçlanmıştır. Bu kitaptaki hadîslerin konusu muhtelifdir. İsnâdın âli olması esasına göre tertip edildiği için seçtiği hadîslerde konu bütünlüğü yoktur.

2.9. Cemâluddîn Ahmed b. Muhammed ez-Zâhirî’nin (ö.739/1338) *el-Mi’etu’l-muntekât min musnedi’l aşera ve İbn Abbâs ve İbn Mes’ûd ve İbn Ömer min Musnedi Ahmed b. Hanbel’i*

Ahmed b. Hanbel’in *Musned*’inden seçtiği hadîslerden oluşan bu eserin adı kaynaklarda¹¹¹ zikrediliyorsa da henüz bulunamamıştır.

2.10. Ebû Saîd Salâhuddîn Haliîl b. Keykeldî Alâî’nin (ö.761/1359) *el-Mi’etu’l-muntekât min Sahîhi Müslim’i ve el-Mi’etu’l-muntekât min et-Tirmizî’si*

Alâî, Türk asıllı bir asker çoğu olarak Şam’da doğup (694/1295) küçük yaşlardan itibaren hadîs ve fıkıh ilmiyle ilimleriyle meşgul olmuştur. Devrinin önemli âlimleri arasında sayılmaktadır. Medreselerde ders vermiş, eserler bırakmıştır.¹¹² Kâtib Çelebi (ö. 1067/1657), Alâî’nin *el-Mi’etu’l-muntekât min Sahîhi Muslim, el-Mi’etu’l-muntekât min et-Tirmizî ve el-Mi’etu’l-muntekât min meşîhati’l-fahr* adlı eserleri olduğunu kaydetmektedir.¹¹³ Kettânî, Alâî’nin *el-Mi’etu’l-muntekât min Sahîhi Muslim ve el-Mi’etu’l-muntekât min et-Tirmizî* adlı iki eseri olduğunu ifade etmektedir.¹¹⁴ Yine, *Meşîhatü ibni’l-Buhârî* adlı kitabı tahkîk eden el-Hâzimî de,

¹⁰⁸ Senesinde son râvî ile Hz. Peygamber (sas) arasında dört râvî bulunan hadîse rubâî isnâdla hadîs veya “rubâiyyât” denilmektedir. bk. Uğur, *Ansiklopedik Hadîs Terimleri Sözlüğü*, 331; Aydınli, *Hadîs İstılahları Sözlüğü*, 259.

¹⁰⁹ İbn Teymiyye, *Mecmûun fhi*, 129.

¹¹⁰ Buhârî, “Teheccud”, 18 (3/806, No. 1151).

¹¹¹ İbn Tolûn, *el-Ehâdisu’l-mi’e*, 17; Rûdânî, *Sıla*, 394; Kettânî, *Hadîs Literatürü*, 213-214 (Mütercimim dipnotu).

¹¹² İbnu’l-İmâd, *Şezerâtu’z-zeheb*, 8/327-329; Selman Başaran, “Alâî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 2/331-332.

¹¹³ Kâtib Çelebi, *Keşfu’z-zunûn an esâmi’l-kutub ve’l-funûn*, nşr. Şerâfettin Yalıtıkaya-Kilisli Rifat Bilge (İstanbul: 1360-1362/19411943), 2/1577.

¹¹⁴ Kettânî, *Hadîs Literatürü*, 213.

Alâî'nin, *el-Mi'etu muntekât* adlı bir eserinin olduğuna işaret etmiştir.¹¹⁵ Alâî'nin bu iki eserini Mücteba Uğur da kaydetmiştir.¹¹⁶

Adından bahsedilen bu eserlere muttâlî olunamamıştır.

2.11. Ebû İshâk et-Tenûhî'nin (ö.800/1398) *el-Mi'etu'l-Uşâriyye'si*

Ebû İshâk et-Tenûhî'nin asıl adı, İbrâhîm b. Ahmed b. Abdilvâhid el-Ba'î ed-Dimeşkî olup, İbn Hacer kendisinden *el-Mi'etu'l-uşâriyye* adlı eseri okumuştur.¹¹⁷ İbn Hacer¹¹⁸ ve Rûdânî'nin¹¹⁹ adını zikrettikleri bu eser bulunamamıştır.

2.12. Ebû Zer'a Veliyyuddîn Ahmed b. Abdirrahîm b. Hüseyin el-İrâkî el-Mısırî'nin (ö.826/1422) *el-Mi'e'si*

İrâkî el-Mısırî'ye ait olduğu bazı kaynaklarda¹²⁰ söz edilen bu kitabın mevcudiyeti hakkında bilgi sahibi olunamamıştır.

2.13. İbn Hacer Ebû'l-Fazl Ahmed b. Alî b. Muhammed b. Ahmed b. Hacer el-Askalânî'nin (ö.852/1449) *Nazmu'l-leâlî bi'l-mi'eti'l-avâlî'si*

Eser, Kemâl Yûsuf el-Hût'un tahkîkiyle Beyrut'ta Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye tarafından 1410/1990'da basılmıştır.

İbn Hacer'in, âlî¹²¹ isnâdları olan hadîsler arasından seçtiği yüz hadîsten oluşan bir avâlî¹²² kitabıdır.¹²³ Mukaddimesinde ifade edildiğine göre, uşârî¹²⁴ hadîsleri ihtiva etmektedir. İbn Hacer'in duyduğu âlî isnâdlardan oluşan ve kendisine rivâyet etme izni verilen hadîslerden meydana gelmektedir. Burada yer verdiği hadîslerin çoğunluğunu, Buhârî ve Müslim'in müştereken rivâyet ettikleri hadîslerin oluşturduğunu, bazılarını da bu muhaddislerin münferiden rivâyet ettiklerini; az bir kısmının da Ebû Dâvûd, Tirmizî, Nesâî ve İbn Mâce'nin rivâyet ettikleri hadîslerden

¹¹⁵ Ali b. Ahmed b. Abdilvâhid el-Makdisî, *Meşîhatu ibni'l-Buhârî*, thk. Avaz İtkî Saîd el-Hâzimî (Mekke: yy., 1419/1998), 1/11.

¹¹⁶ Uğur, *Hadîs İlimleri Edebiyatı*, 118.

¹¹⁷ Ebû'l-Fazl Şihâbuddîn Ahmed b. Alî İbn Hacer el-Askalânî. *ed-Dureru'l-kâmine fi a'yâni'l-mi'eti's-sâmine*, thk. Muhammed Abdulmuîn (Haydarabad: yy., 1392/1972), 1/9-10.

¹¹⁸ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-mufehres*, 347.

¹¹⁹ Rûdânî, *Sıla*, 393.

¹²⁰ İbn İmâd, *Şezerâtu'z-zeheb*, 9/251-252; İbn Tolûn, *el-Ehâdisu'l-mi'e*, 17.

¹²¹ Âlî İsnâd: Bir hadîsin râvîsi ile Hz. Peygamber (s.a.s.) arasında râvî sayının az olduğu isnattır. bk. Koçyiğit, *Hadîs İstılahları*, 30-37; Uğur, *Ansiklopedik Hadîs Terimleri Sözlüğü* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 8.

¹²² Avâlî, âlî istilahının çoğuludur. Hz. Peygamber (s.a.s.) den âlî isnâdla rivâyet edilmiş hadîslere denir. bk. Uğur, *Ansiklopedik Hadîs Terimleri Sözlüğü*, 34.

¹²³ Bu kitap, "Avâlî" kitapları arasında da zikretmiştir. bk. Kettânî, *Hadîs Literatürü*, 358 (12 numaralı dipnot).

¹²⁴ Uşârî, kelime olarak, onlu demektir, çoğulu "uşârîyyât"tır. Hadîs usûlü ilminde son râvî ile Hz. Peygamber (sas) arasında on râvî bulunan âlî isnâdlarla rivâyet edilen hadîsleri ifade eden bir tabir olarak kullanılmıştır. bk. Uğur, *Ansiklopedik Hadîs Terimleri Sözlüğü*, 412.

meydana geldiğini ifade etmektedir. Özenle tahrîc ederek topladığı hadîslerden oluşan bu esere de “*Nazmu'l-leâlî bi'l-mi'eti'l-avâlî*” ismini verdiğini söylemiştir.¹²⁵

İbn Hacer'in *Nazmu'l-leâlî bi'l-mi'eti'l-avâlî*'ye aldığı ilk hadîs, Seleme b. el-Ekvâ'dan rivâyet edilmiş bir Buhârî¹²⁶ hadîsi olan «مَنْ يَقُلْ عَلَيَّ مَا لَمْ أَقُلْ فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ» “Kim söylemediğim bir sözü benden naklederse, cehennemdeki yerini hazırlasın” hadîsidir. Hadîsi müteâkiben, bu hadîsin “sahîh” olduğunu, sadece Buhârî'nin rivâyet ettiğini, dile getirmiştir. Bu hadîsin amacının sevgili Peygamber'imizin insanları yalandan sakındırmak olduğunu, yüzün üzerinde sahâbî tarafından rivâyet edildiğini ifade etmiştir.¹²⁷

Bu eserin son hadîsi ise:

«أَنَّ سُبُعِيَةَ الْأَسْلَمِيَّةَ تُوِّفِيَ عَنْهَا زَوْجُهَا وَهِيَ حُبْلَى، فَلَمْ تَمُكِّثْ إِلَّا لَيَالٍ حَتَّى وَضَعَتْ، فَلَمَّا خَلَّتْ حُطْبَيْتَ، فَاسْتَأْذَنَتِ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي النِّكَاحِ حِينَ وَضَعَتْ فَأُذِنَ لَهَا فَتَنَكَحَتْ»

Hadîsin sonunda yaptığı değerlendirmede, bu hadîsi kendisine rivâyet eden râvî Ebû Abbas ile Hz. Peygamber (s.a.s.) arasında on râvî olduğunu söylemiştir. Bu hadîsle ilgili ilginç bir özelliğin, Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd, Nesâî ve İbn Mâce'nin her birinin bu hadîsi, “mükâtebe”¹²⁸ yoluyla rivâyet etmiş olmalarıdır der.¹²⁹

Nazmu'l-leâlî bi'l-mi'eti'l-avâlî'nin en önemli özelliği, adından da anlaşılacağı üzere, İbn Hacer'e kadar bu hadîsi nakleden râvîlerin sayısıdır. Hz. Peygamber (s.a.s.) ile İbn Hacer arasında sekiz asır olduğunu düşündüğümüzde, on râvî vasıtasıyla bir hadîsin kendisine ulaşması önemlidir. Eserin özelliği, Hz. Peygamber'den (s.a.s.) İbn Hacer'e on râvî ile ulaşan âlî isnadlı hadîslere yer vermiş olmasıdır. Seçilen hadîslerden ziyade senedin önemli olduğu görülmüştür.

Eserde çok değişik konularda hadîsler vardır. Seçilen hadîsler arasında konu bütünlüğü yoktur. Çok değişik konularda hadîsler vardır. Özellikle belli konulardaki hadîslerin çoğunlukta olduğu söylenemez. Bu kitap Şâmile programında bulunabilmiştir. Orijinali temin edilememiştir.

2.14. İbn Tolûn Ebû'l-Fazl (Ebû Abdillah) Şemsuddîn Muhammed b. Alî b. Ahmed b. Tolûn ed-Dımaşkî'nin (ö.953/1546) *el-Ehâdisu'l-mi'etü el-muştemiletu alâ mi'eti nisbetin ile's-sanâî'si*

¹²⁵ Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Hacer el-Askalânî, *Nazmu'l-leâlî bi'l-mi'eti'l-avâlî*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1410/1990), 30.

¹²⁶ Buhârî, “İlm”, 38 (1/33, No. 109).

¹²⁷ İbn Hacer, *Nazmu'l-leâlî bi'l-mi'eti'l-avâlî*, 31-32. Ayrıca bu hadîsin sahâbî râvîlerinin rivâyetlerinin değerlendirildiği ve musannıflarına kadar isnâdlarının tablolarının çıkarıldığı müstakil bir çalışma için bk. Köycü, *Men Kezebe Hadisi Üzerine Bir Araştırma*, 9-59.

¹²⁸ Mükâtebe, yazışmak manasındadır. Hadîs istilâhında, hocanın uhdesindeki bir veya birkaç hadîsi yazıp veya yazdırıp talebesine vermesi ya da göndermesidir. Daha geniş bilgi için bk. Koçyiğit, *Hadîs İstilâhları*, 275-277; Uğur, *Ansiklopedik Hadîs Terimleri Sözlüğü*, 82,268; Aydın, *Hadîs İstilâhları Sözlüğü*, 207.

¹²⁹ İbn Hacer, *Nazmu'l-leâlî, bi'l-mi'eti'l-avâlî*, 134-135.

İbn Tolûn, XV. yüzyılın son çeyreğinde Şâm'da doğmuştur. Ticaretle ve bazı aile efrâdı da ilimle meşgul olan bir Türk ailesine mensuptur. Hadîs, fıkıh ve diğer İslâmî ilimler, tıp, hendese ve matematik gibi ilim dallarında eğitim almıştır ve pek çok eseri vardır.¹³⁰

Bu kitabı, her bir hadîsin senedinde bir sanatkâr- veya bu lakapla mâruf-râvînin olduğu yüz hadîsten meydana gelmektedir. Hadîsler, senetlerindeki sanatın/mesleğin harf sırasına göre dizilmiştir.

Kitap, Dr. Abdullah b. Abdilazîz'in tahkîki ile neşredilmiştir.¹³¹ Tamamı iki yüz yirmi dört (224) sayfadan oluşan eserde, muhakkîkin mukaddimesi ve müellifin ön sözünden sonra yüz hadîs sıralanmıştır.

Muhakkik mukaddimede hamdele ve salveleden sonra, İbn Tolûn'un çok eser veren âlimlerden olduğunu ifade eder. Bu eseri te'lif etme sebebinin de "yüz" sayısının özelliği dolayısıyla mükemmelliği amaçlamış olabileceğini; sanatın ve sanatkârın değerini yücelterek, daha önce muhtelif işler yapan pek çok sanatkârın mesleklerini ilimle -özellikle hadîsle- tezyin ederek icra ettiklerini, böylece İslâm'ı gayr-i müslim beldelerde yaydıklarını anlatarak, halefleri olan sanatkârların seleflerini örnek almalarını amaçlayıp bu vesile ile İslam kültürünü anlatmayı hedeflemiş olabileceğini dile getirmektedir.¹³²

Müellif kitabının ön sözünde, bu eserin yüz hadîsten oluştuğunu, her bir hadîsin senedinde bir sanatkâr-veya bu lakapla meşhur olan-râvînin olduğunu, hadîsleri bu mesleklerin harf sırasına göre "elif" den başlayarak sıraladığını ifade etmektedir. İbn Tolûn, muhaddislerden daha önce yüz hadîs toplayıp eser meydana getirenler olduğunu ve kendisinin de onların yolunu takip ederek böyle bir eseri te'lif ettiğini kaydetmektedir. Müellif kendisinden önce yüz hadîs kitabı te'lif edenlerin isimlerini de sıralamıştır. Bunlar, yukarıda kaydettiğimiz et-Taberî el-Mekkî, es-Sûrûcî, İbn Temiyye, İbn Zâhirî, el-Alâî ve el-İrâkî el-Mısrî'dir.¹³³

İbn Tolûn, eserine senedinde "iğneci-الأبار" râvî yer alan bir hadîs ile başlamıştır. İlk hadîs senediyle birlikte şu şöyledir:¹³⁴

أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرِ مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي بَكْرٍ عَنْ أَبِي عُمَرَ بِقَرَاءَتِي عَلَيْهِ أَنَا أَبُو الْفَرَجِ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ يُوسُفَ بْنِ قُرَيْحٍ أَنَا الْحَافِظُ أَبُو بَكْرٍ مُحَمَّدُ بْنُ الْمُحَبِّبِ الْمَقْدِسِيِّ أَنَا الْقَاضِي أَبُو الرَّبِيعِ سَلِيمَانُ بْنُ حَمَزَةَ بْنِ أَبِي عُمَرَ أَنَا الْحَافِظُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الْوَاحِدِ الْمَقْدِسِيِّ وَكَتَبَ إِلَيَّ عَلِيًّا أَبُو عَبْدِ اللَّهِ مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عُمَرَ عَنْ أُمِّ مُحَمَّدٍ عَائِشَةَ بِنْتِ مُحَمَّدٍ الْمَقْدِسِيِّ عَنْ أُمِّ إِبْرَاهِيمَ سِتِّ الْفُقَهَاءِ ابْنَةِ إِبْرَاهِيمَ الْوَأَسِطِيَّةِ عَنِ الْحَافِظِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْمَقْدِسِيِّ أَنَا أَحْمَدُ بْنُ حَمَزَةَ السُّلَيْمِيُّ أَنَا أَبُو عَلِيٍّ الْحَسَنُ بْنُ أَحْمَدَ الْحَدَّادُ ثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ الْأَصْبَهَانِيُّ ثَنَا أَحْمَدُ بْنُ جَعْفَرٍ ثَنَا أَحْمَدُ بْنُ

¹³⁰ Hayatı ve eserleriyle ilgili daha geniş bilgi için bk. Ahmet Kavas, "İbn Tolun", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 20/415-416.

¹³¹ Ebû'l-Fazl (Ebû Abdillâh) Şemsuddîn Muhammed b. Alî b. Ahmed b. Tolûn ed-Dımaşkî, İbn Tolun, ed-Dımaşkî, *el-Ehâdîsü'l-mi'etü el- muştemiletu alâ mi'eti nisbetin ile's-senâi'*, thk. Dr. Abdullah b. Abdilazîz eş-Şebrânî (Beyrut: yy., 1407/2017).

¹³² İbn Tolûn, *el-Ehâdîsü'l-mi'e*, 5-8.

¹³³ İbn Tolûn, *el-Ehâdîsü'l-mi'e*, 15-17.

¹³⁴ İbn Tolûn, *el-Ehâdîsü'l-mi'e*, 19.

عَلِيَّ الْأَبَارِثِ ثَنَا هِشَامُ بْنُ عَمَّارٍ ثَنَا رَفْدَةُ بْنُ قُضَاعَةَ الْعَسَائِيُّ عَنِ الْأَوْزَاعِيِّ عَنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَيْرٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَرْفَعُ يَدَيْهِ فِي الصَّلَاةِ الْمَكْتُوبَةِ مَعَ كُلِّ تَكْبِيرَةٍ وَهَذَا هُوَ الْحَدِيثُ الْأَوَّلُ

“Hz. Peygamber (s.a.s.) farz namazlarda her tekbirde ellerini hafif/alçak kaldırıyordu”

Görüldüğü üzere, hadîsin başından yedinci râvî İmam Hâfız er-Rabbânî el-Mutkin Ebû Abbâs Ahmed b. Alî el-Ebbâr (ö.290/902)'dir¹³⁵. Bu hadîsi Ebû Nuaym el-İsfehânî, rivâyet etmiştir. Ebû Nuaym el-İsfehânî, yaptığı değerlendirmede hadîsin “garîb”¹³⁶ olduğunu ve bu hadîsi sadece râvî Ri'fetu'l-Kadâ' nın rivâyet ettiğini söylemiştir.¹³⁷

İkinci hadîs, senesinde “tuğlacı-الاجرِي” lakaplı bir râvî olan şu hadîstir¹³⁸:

أَخْبَرَنَا أَبُو المحاسن يُوْسُفُ بنِ حَسَنِ الصَّالِحِي وَأَذِنَ لِي عَلِيًّا المَحْبُوبِي يَحْيَى بنُ يَزِيدَ الدِّمَشْقِيُّ عَنْ أُمِّ عَبْدِ اللَّهِ عَائِشَةَ بِنْتِ مُحَمَّدٍ الصَّالِحِيَّةِ عَنْ أُمِّ إِبْرَاهِيمَ سِتِّ الْفُقَهَاءِ ابْنَةِ إِبْرَاهِيمَ الْوَأَسِطِيَّةِ عَنِ الصَّبِيَاءِ مُحَمَّدِ بنِ عَبْدِ الْوَاحِدِ أَنَا أَبُو الفَرَجِ الثَّقَفِيُّ أَنَا أَبُو عَلِيٍّ الحَدَّادُ أَنَا أَبُو نُعَيْمٍ الحَافِظُ قَالَ ثَنَا أَبُو بَكْرٍِ الأَجْرِيُّ قَالَ ثَنَا أَبُو بَكْرٍِ الفَرَزَابِيُّ قَالَ ثَنَا هِشَامُ بْنُ عَمَّارٍ ثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَمَّارٍ خَالِدِ ثَنَا عُثْمَانُ بْنُ أَبِي عَاتِكَةَ عَنْ عَلِيٍّ بنِ يَزِيدَ عَنِ القَاسِمِ عَنِ أَبِي أُمَامَةَ البَاهِلِيِّ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ عَلَيْنَا بِالعِلْمِ قَبْلَ أَنْ يُقْبَضَ وَقَبْلَ أَنْ يُرْفَعَ ثُمَّ جَمَعَ بَيْنَ إصْبَعَيْهِ الوُسْطَى وَالْيَمَانِيَّةِ تَلِي الإِبْهَامَ ثُمَّ قَالَ العَالِمُ وَالمُتَعَلِّمُ شَرِيكَانِ فِي الأَجْرِ وَلَا خَيْرَ فِي سَائِرِ النَّاسِ بَعْدَ وَهَذَا هُوَ الْحَدِيثُ الثَّانِي

Hadîsin başından sekizinci râvîsi olan, İmam Hâfız el-Kudve Şeyhu'l-Harâmi's-Şerîf Ebû Bekir Muhammed b. Huseyn b. Abdillâh el-Bağdâdî el-Âcûrrî (ö.360/970) dir.¹³⁹ Bu hadîsi ayrıca, ismi meşhur olmayan el-Ensârî el-Ka'bî (ö.535) rivâyet etmiştir.¹⁴⁰

Yüzüncü hadîs ise, senesinde “terazici-الوزان” lakaplı bir râvî olan şu hadîstir¹⁴¹:

أَخْبَرَنَا الجَمَّالُ يُوْسُفُ بْنُ حَسَنِ الصَّالِحِي أَنَا أَبُو حَفْصِ السُّلَيْمِي أَنَا أَبُو الفَرَجِ بنُ الزَّعْبُوبِ أَنَا أَبُو العَبَّاسِ الدِّيرِمَقُوتِي وَأَبَاحَ لِي عَلِيًّا الخَيمِيُّ بنِ مُحَمَّدٍ الحَنْفِيُّ عَنْ أُمِّ مُحَمَّدٍ عَائِشَةَ بِنْتِ المُحْتَسِبِ العُمَرِيِّ عَنِ أَبِي العَبَّاسِ الدِّيرِمَقُوتِيِّ أَنَا أَبُو عَبْدِ اللَّهِ بنِ الزَّيْبِيدِيِّ أَنَا أَبُو الوَاقِئِ السَّجَرِيُّ أَنَا الدَّوَادِيُّ السَّرْحَسِيُّ أَنَا الرِّبْرِيُّ أَنَا البُخَارِيُّ ثَنَا الصَّلْتُ بْنُ مُحَمَّدٍ ثَنَا أَبُو عَوَانَةَ عَنْ هَلَالِ الوُرَّانِ عَنْ عُرْوَةَ ابْنِ الزُّبَيْرِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي مَرَضِهِ الَّذِي لَمْ يَقُمْ مِنْهُ لَعَنَ اللَّهُ اليَهُودَ اتَّخَذُوا قُبُورَ أَنْبِيَائِهِمْ مَسَاجِدَ وَهَذَا هُوَ الْحَدِيثُ المِائَةُ

¹³⁵ Bk. Zehebî, *Siyer*, 13/ 443.

¹³⁶ Garîb, kelime olarak yabancı, kimsesiz vb. manadadır. Hadîs istilâhında genelde hangi tabakada olursa olsun bir râvînin tek başına rivâyet ettiği hadîse denilir. Daha geniş bilgi için bk. Koçyiğit, *Hadîs İstilahları*, 114-115; Uğur, *Ansiklopedik Hadîs Terimleri Sözlüğü*, 102.

¹³⁷ Ahmed b. Abdillâh Ebû Nuaym el-İsfehânî, *Hiyletu'l-evliyâ ve tabakâtu'l-asfiyâ* (Beyrut: yy., 1409/1988), 3/356; “a.mlf.”, *Ma'rifetu's-sahâbe*, thk.: Âdil Yûsuf Azzâzî (Riyad: yy., 1419/1998), 4/2091 (No. 5263). Ayrıca *Ma'rifetu's-sahâbe*'nin içeriği, metodu, yazma ve baskı yerleri hakkında geniş bilgi için bk. Erdoğlan Köycü, *Hadîs Tarihi Kütüb-i Sitte Sonrası Dönem IV Ricâl Edebiyatı*, (Ankara: Lisans Yayıncılık, 2019), 227-228.

¹³⁸ İbn Tolûn, *el-Ehâdisu'l-mi'e*, 21.

¹³⁹ Bk. Zehebî, *Siyer*, 16/443.

¹⁴⁰ Muhammed b. Abdalbâkî b. Muhammed, el-Ensârî el-Ka'bî, *Ehâdisu's-şuyûh*, thk. eş-Şerîf Hâtim b. Ârif (b.y.: Dâru'l-Âlemi'l-Fevâid, 1422/2007), 1/1301, (No: 664).

¹⁴¹ İbn Tolûn, *el-Ehâdisu'l-mi'e*, 217.

Bu hadîsin üçüncü râvîsi Hilâl b. Vezzân'dır. Hadîsi, Buhârî,¹⁴² Müslim,¹⁴³ Nesâî¹⁴⁴ ve Ahmed b. Hanbel¹⁴⁵ rivâyet etmişlerdir.

İbn Tolûn'un bu kitabında zikrettiği bu meslekler arasında, ayakkabıcı, kefenci, bakkal, kasap, kalkancı/zırhçı, derici, mürekkepçi, oduncu, mezarıcı, helvacı, ekmeği, terzi, uncu, tellal, hamamcı vb. meslekler vardır.

Eserin özelliği, senesinde sanatkâr râvî olan hadîslerin bir araya getirilmiş olmasıdır. Kitapta muhtelif konularda hadîsler vardır. Bu hadîslerin çoğu kısadır.

Yukarıda on dört müellife ait on beş adet yüz hadîs kitabı tespit edilmiştir. Bunlardan dört eseri inceleme imkânı olmuştur. Birinin de yazma nüshasının olduğu öğrenilmiştir. Diğerlerinin yazma ya da matbû olduğuna dair bilgiye ulaşılammıştır. Bu eserler, zaman içinde kaybolmadı ise el yazması (mahtût) şeklinde kütüphanelerde müstakil ya da başka bir eserin içinde bulunması mümkün olduğu gibi, müstakil ya da müellifin diğer eserleriyle birlikte basılmış olma ihtimali de vardır. Zaman içinde bunlardan haberdar olunacağı ümit edilmektedir.

Yukarıda tespit edilen yüz hadîs kitaplarının kronolojik sıraya göre ilkinin müellifi olan Herevî'nin ölüm tarihi, hicrî 393'tür. Yani Herevî'nin *el-Ehâdisü'l-mi'etü'l-şurayhiyye adlı* eseri, Tasnîf Dönemi eseridir ve bu dönem eserlerinin özelliklerindedir. Hadîslerin senetleri vardır ve şahıstan rivâyet edilmiştir. Diğer yüz hadîs kitapları ise, Şerh ve Derlemecilik Döneminin eserleridir.

Asırlar boyunca tasnîf ve te'lif edilen ve sayıları binli rakamlarla ifade edilen hadîs kitapları içerisinde yüz hadîs kitaplarının sayısının daha fazla olacağı muhakkaktır. Şimdilik bu kadarı tespit edilebilmiştir. İlerleyen zaman içinde başka yüz hadîs kitaplarını bulabilmek amacımız ve başka araştırmacılar tarafından bulunması da beklentimizdir.

Bulabildiğimiz Arapça yüz hadîs kitapları yukarıda sıralanmıştır. Şimdi Türkçe'ye tercüme veya şerh edilen yüz hadîs kitaplarına geçmek istiyoruz.

3. Türkçe Yüz Hadîsler

Türkçe yüz hadîslerden kastettiğimiz, Türkçe yüz hadîs tercümeleridir. Bunların içinde aslı Arapça olan bir kitaptan Türkçeye tercüme edilenleri de Türkçe te'lif edilenler de vardır. Bu eserler, hadîs kitaplarından yüz hadîs seçmek suretiyle mukaddime, sebab-i te'lif, hadîs şerhleri ve hâtime... gibi bölümlerden oluşmaktadır. Bu başlık altında araştırmalarda gün yüzüne çıkarılan yüz hadîs kitaplarının müellif ve isimlerini sıralayıp bu kitaplarla ilgili yapılan çalışmalara atıfta bulunulmuştur. Bu sahada biri mensûr, altısı manzûm toplam yedi adet yüz hadîs kitabı ilim hayatına kazandırılmıştır. Bu nev'i eserler, Klasik Türk Edebîyatı'nın -başka bir ifade ile Divan Edebîyatı'nın- mahsullerindedir.¹⁴⁶ Yapılacak yeni araştırmalarda kütüphanelerde

¹⁴² Buhârî, "Megâzî", 85 (4/11, No. 4441).

¹⁴³ Müslim, "Mesâcid", 18 (1/376, No. 529).

¹⁴⁴ Nesâî, "Mesâcid", 13 (2/40, No. 703).

¹⁴⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, 14/393.

¹⁴⁶ Öztoprak, *Manzûm Yüz Hadîsler*, 13.

bunların dışında da te'lif ve tercüme başka yüz hadîs kitaplarının bulunabileceği ifade edilmektedir.¹⁴⁷Şimdi kronolojik olarak Türkçe yüz hadîs kitaplarını inceleyelim.

3.1. Kâdı Mustafa Darîr'in (ö.795/1393'den sonra) *Yüz Hadîs Yüz Hikâye'si*

Yüz Hadîs Yüz Hikâye adlı bu eserin Erzurumlu Kâdı Mustafa Darîr'e ait olduğu düşünülmektedir.¹⁴⁸ Bu eser, Klasik Türk Edebîyatının ilk yüz hadîsi olma özelliğine sahiptir. Mensûr bir eserdir. Kitap, isminden de anlaşılacağı üzere yüz hadîs ve yüz hikâyeden oluşmaktadır. Kısa bir mukaddimeden sonra, kitabın ana bölümünde hadîslerin Arapça metni yazılmış, ardından Türkçe tercümesi verilmiştir. Akabinde de bu hadîse uygun bir hikâye yer almaktadır. Bu kitaptaki hadîs ve hikâyeler, Muhammed Hatipoğlu'nun *Ferahnâme'si*'ndeki hadîs ve hikâyelerle aynı olup ikisinin de Arapça bir kitaptan tercüme olduğu tahmin edilmektedir. Kitap, te'lif edilmiş eser özelliğindedir. Bu eser, eski Anadolu Türkçesi ile yazılmıştır.¹⁴⁹ Mustafa Darîr'in bu eseri günümüz Türkçesine kazandırılarak yayınlanmıştır.¹⁵⁰

Bu yüz hadîs kitabından başka Klasik Türk Edebîyatında manzûm yüz hadîs kitapları da vardır. Şimdi bunları müelliflerinin vefat tarihlerine göre kronolojik olarak sıralayalım.

3.2. Muhammed Hatiboğlu'nun (ö.834/1434-1435'den sonra) *Ferahnâme'si*

Hatipoğlu'nun *Ferahnâme* adlı bu eseri,¹⁵¹ yüz hadîs ve yüz hikâyeden oluşmaktadır. Eserdeki yüz hadîs ve hikâyelerin Arapça bir kitaptan -ya da bir bölümünden- tercüme edildiğini düşünmekteyiz. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, bu kitaptaki hadîs ve hikâyelerle Mustafa Darîr'in *Yüz Hadîs ve Yüz Hikâye'si*ndeki hadîs ve hikâyelerin aynı Arapça bir kitaptan tercüme olduğu tahmin edilmektedir.¹⁵² Bu

¹⁴⁷ Nihat Öztoprak, bazı kütüphane kataloglarında İbn Kemal ve Âlî adına kayıtlı yüz hadîs tercümelerini gördüğünü; bu eserleri incelediğinde, ilgili şahısların eserleri olmayıp yanlışlıkla onların adına kaydedildiğini, aslında Latîfî'nin *Subhânu'l-Uşşâk*'ının nüshaları olduğunu ifade etmektedir. Fakat İbn Kemal ve Âlî'nin de benzer veya değişik isimlerde yüz hadîslerinin olabileceği ifade edilmiştir. bk. Öztoprak, *Manzum Yüz Hadîsler*, 13, 29.

¹⁴⁸ Hayatı ve kitap hakkında bilgi için bk. Erzurumlu Mustafa Darîr, *Yüz Hadîs Yüz Hikâye* (İstanbul: Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Bölümü, Şeriyye, 1287 (eski no:1154)), 1b-130b'den nakleden, Öztoprak, *Manzûm Yüz Hadîsler*, 30; Erzurumlu Mustafa Darîr, *Siyer-i Nebi* (İstanbul: Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Bölümü, Şeriyye, 720)'den nakleden Öztoprak, *Manzûm Yüz Hadîsler*, 30; Darîr, *Yüz Hadîs Yüz Hikâye*, haz. Mustafa Sarı, 19-24; Mustafa Erkan, "Darîr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 8/488-489.

¹⁴⁹ Öztoprak, *Manzûm Yüz Hadîsler*, 29-32.

¹⁵⁰ Erzurumlu Mustafa Darîr'in bu eseri üzerinde yüksek lisans çalışması yapan Mustafa Sarı, bu kitabı günümüz Türkçesine kazandırmıştır. bk. Erzurumlu Mustafa Darir, *Yüz Hadîs Yüz Hikâye*, haz. Mustafa Sarı (Ankara: TDK Yayınları, 2016).

¹⁵¹ Hayatı ve eseri hakkında daha geniş bilgi için bk. Âmil Çelebioğlu, *II. Murat Devri Mesnevileri* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Doçentlik Tezi, 1976), 125-127, 208-230.

¹⁵² Öztoprak, *Manzûm Yüz Hadîsler*, 32.

eser, tercüme olsa da te'lif eser özelliğindedir. Kitap, 6000'den fazla beyitten oluşmaktadır. Klasik Türk Edebîyatında tespit edilebilen ilk manzûm yüz hadîs kitabıdır. Osmanlı Padişahı Sultân II. Murâd'a takdim etmek üzere kaleme alınmış olup ona ve vezirlerine övgüler vardır. Bu nevi eserlerde bulunması gereken tevhîd, na't, münâcat, medhiye ve sebab-i te'lif bölümleri vardır. Hadîslerin temel hadîs kaynaklarından alındığı anlaşılmaktadır.¹⁵³

3.3. Kadri'nin (ö.?) *Yüz Hadîs Tercüme'si*

Kadri'nin kim olduğu ve ne zaman vefat ettiği kesin olarak bilinmemektedir.¹⁵⁴ *Yüz Hadîs Tercümesi*'nin el yazması mevcuttur.¹⁵⁵ Tevhîd, na't, sebab-i te'lif bölümleri bulunmayan eser, besmele ile başlar. Kısa ve veciz hadîsler seçilmiştir; konuları ise muhtelifdir. Arapça hadîs metni verilmiş, genellikle ilk iki satırda hadîs tercüme edilmiş, üçüncü ve dördüncü satırda da şerh edilmiştir. Bazı Arapça ve Farsça terkipler kullanılmıştır. Bu terkipler dışında dili sade ve anlaşılır şekildedir.¹⁵⁶

3.4. Latîfi'nin (ö.990/1582) *Subhânu'l-Uşşâk'ı*

Latîfi'nin¹⁵⁷ yüz hadîs ihtiva eden *Subhânu'l-Uşşâk*¹⁵⁸ adlı kitabında, bu nevi eserlerde bulunması gereken temel bölümler vardır. Hadîs tercümelere kıt'a, diğer kısımlar, beyit şeklindedir. Hadîs metninin altında genellikle ilk beyit nasihat, ikinci beyit hadîsin tercümesidir. Sosyal hayatta insanları iyiye güzele yönlendirecek hadîsler seçilmiştir. Arapça ve Farsça terkipler azdır ve dili sadedir. Dili, uslûbü ve muhtevâsı bakımından diğer yüz hadîs kitaplarına göre halk tarafından daha fazla tutulmuştur. Çok sayıda yazma nüshasının olması, okuyanlar tarafından hüsn-ü kabul gördüğünün işaretidir. Eser, muhtemelen Kanûnî Sultân Süleymân'a takdim edilmiştir.¹⁵⁹

3.5. Halvetî Muhyî'nin (ö.990-994/1582-1586) *Gül-i Sad-Berg'i*

¹⁵³ Öztoprak, *Manzûm Yüz Hadîsler*, 33-50, 95-354.

¹⁵⁴ Kim olabileceği ile ilgili tahminler için bk. Öztoprak, *Manzûm Yüz Hadîsler*, 51.

¹⁵⁵ Kadri, *Yüz Hadîs Tercümesi* (İstanbul: Yapı Kredi Bankası Yayınları, Fuat Köprülü Kitapları, 52 (77)), 182b-189b. Daha geniş bilgi için bk. Öztoprak, *Manzûm Yüz Hadîsler*, 51.

¹⁵⁶ Öztoprak, *Manzûm Yüz Hadîsler*, 51-57, 354-388.

¹⁵⁷ Hayatı hakkında bilgi için bk. Ahmet Sevgi, *Latîfi (Hayatı ve Eserleri) İnceleme Metin* (Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1987), 9-18; Öztoprak, *Manzûm Yüz hadîsler*, 58.

¹⁵⁸ Latîfi, *Subhânu'l-Uşşâk* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya Bölümü, 387/4), 100b-115b'den nakleden N. Öztoprak, *Manzûm Yüz hadîsler*, 58.

¹⁵⁹ Öztoprak, *Manzum Yüz Hadîsler*, 58-68, 388-433.

Halvetî Muhyî'nin asıl adı Muhyiddîn Muhammed Karahisârî'dir.¹⁶⁰ *Gül-i Sad-Berg*¹⁶¹, te'lif bir eserdir. Mukaddime ve hâtîme bölümleri mesnevî, hadîs tercümelere kitledir.¹⁶² Müellifin mahlası, mukaddime bölümünde yirminci beyitte, kırkıncı ve sekseninci hadîslerin tercümelerinde ve hâtîme bölümünde son beyitte zikredilmektedir. Müellif, mukaddime bölümünde eser hakkında bilgi vermiş; ana bölümde yüz hadîsin şerhi yapılmıştır. Önce hadîs yazılmış, altında da bu hadîs bir kitleda şerh edilmiştir. Hadîsleri takip eden kitleda şerh ederken anlaşılır kelimelerin seçildiği görülmektedir. Sade ve akıcı bir üslûbunun olduğu fark edilmektedir. Ağdalı bir dil kullanılmamış, herkesin anlayabileceği kelimeler seçilmiştir. Bir üst satırda söylenen, alt satırlarda farklı bir şekilde bazen devrik cümle ile anlatılmıştır. Fakat önemli bir söz tekrarına da rastlanmaz. Esas amacın herkesin anlamasını sağlamak olduğu görülmektedir. Seçilen hadîsler kısa ve kolayca ezberlenebilecek özelliktedir. Hadîs tercümelere sade ve samimidir. Okuyucu ile sanki gönül dostu ile karşılıklı konuşuyormuş gibi içten bir hitap şekli vardır. Hâtîme bölümünde, bu nasihatlerin yeterli olduğunu, sözlerini tamamladığını; bundan sonra yapılması gerekenin, kalbinde fikr-i ağıâr'ı terk edip her nefeste Allah'ı zikretmek ve öğrenileni uygulamak olduğunu vurgulamıştır.

Gül-i Sad-Berg'in te'lif edildiği dönemde entelektüel zümreden daha ziyade halkın geneline hitap etme amacıyla yazıldığı tahmin edilmektedir. Eserin temel amacının muhatabının, iyi müslüman, iyi insan, iyi vatandaş olmasını sağlamak olduğu müşâhede edilmektedir.¹⁶³

3.6. Muhammed Visâlî Kütahyevî'nin (ö.1057/1647) *Gül-i Sad-Berg-i Vâlîde-i Pâdişâh-ı Cihan*'ı

Visâlî¹⁶⁴ *Gül-i Sad-Berg*'ini¹⁶⁵ Osmanlı Sultanlarından III. Mehmet'in (1595-1603) vâlidese Safiyye Sultân'a ithâf etmiştir. Sultân'a ve ailesine dúa edip iltifat

¹⁶⁰ Hafız Hüseyin Ayvansarâyî, *Hadîkatu'l-cevâmî* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1281), 270; Ayrıca hayatı hakkında daha geniş bilgi için bk. Halil Kurt, *Türk Edebiyatında Mahzen-i Esrâr Mesnevîleri ve Muhyî'nin Mahzen-i Esrâr (Surûr-Efzâ) Adlı Mesnevîsi (Metin-İnceleme)* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 81; Mevlüt Haliloğlu, *Hadîs Literatüründe Yüz Hadîsler ve Halvetî Muhyî'nin Gül-i Sad-Berg Adlı Eseri (Tahkik, Tesbit ve Tahrîç)* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 69-76

¹⁶¹ Eserin dört yazma nüshası tespit edilmiştir:
1. İstanbul Bayezid Genel Kütüphanesi Nâdir Eserler bölümü, 1234, 1a -12b.
2. İstanbul Bayezid Genel Kütüphanesi Nâdir Eserler bölümü, 1233/1,1b-13b.
3. Erzurum Yazma Eserler Kütüphanesi, 115/4: 102b-113a.
4. Ankara Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Kütüphanesi Muzaffer Ozak-1 Bölümü, 110/1, 2a-13b.

¹⁶² Öztoprak, *Manzûm Yüz Hadîsler*, 14-16, 69.

¹⁶³ *Gül-i Sad-Berg* hakkında daha geniş bilgi için bk. Haliloğlu, *Hadîs Literatüründe Yüz Hadîsler ve Halvetî Muhyî'nin Gül-i Sad-Berg Adlı Eseri*, 80-90

¹⁶⁴ Visâlî'nin hayatı hakkında bilgi için bk. Visâlî, *Kifâyetnâme* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Kütüphanesi A. Sırrı Levend Bölümü, 269); Cahit Baltacı, *XV-XVI Asırlar Osmanlı Medreseleri* (İstanbul: y.y., 1976), 213.

¹⁶⁵ Visâlî, *Gül-i Sad-Berg*, Erzurum Atatürk Üniversitesi Kitaplığı A. Sırrı Levend Kitapları, No. 406: 1b-19b.

etmektedir. Seçilen hadîsler değişik konulardadır. Eserde hadîsler bazen ilk iki mısırda, bazen üçüncü ve dördüncü mısralarda tercüme edilmiş; diğer mısralarda açıklayıcı bilgiler verilmiştir. Zaman zaman da bir kıt'ada tercüme edilmiştir. Mukaddime bölümünde Arapça ve Farsça terkiplere yer verilmiş ve Edebî sanatlar kullanılmıştır. Hadîslerin tercüme edildiği bölümde ise sade anlaşılır bir üslup kullanılmıştır. Nasihat tarzında hitaplar vardır.¹⁶⁶

3.7. İsmail Belîğ'in (ö.1142/1729) *Gül-i Sad-Berg*'i

Bursalı olduğu ifade edilen İsmail Belîğ'in¹⁶⁷ bu eseri,¹⁶⁸ hadîs tercümeleriyle birlikte toplam, 183 beyittir. Bu nev'i eserlerde bulunması gereken bölümler vardır. Hadîsler birer beyitle tercüme edilmiştir. Kırk hadîs ezberleyene verilen müjdeyi duyunca yüz hadîs seçerek eserine *Gül-i Sad-Berg* ismini verdiğini dile getirmektedir. Devrin padişahı III. Ahmed'e (1704-1730) ve 1718 yılında sadârete geçen damadı İbrâhîm Paşa'ya (ö.1730) övgüler düzmüştür. Eserinde yer verdiği hadîsler, kısa, veciz, ekseriyeti ahlâkî konular, bir kısmı da ibadet konularıyla ilgilidir.¹⁶⁹

4. Yüz Hadîs Geleneğinin Devamı

Yüz hadîs derleme geleneğinin, günümüzde de devam ettiği anlaşılmaktadır. Hadîs ilminde ilmî, teknik ve bilimsel tür eserler yanında; ahlâkî, tasavvufî, estetik, eğitim (terbiye, terğib) maksatlı türler içerisinde, meslekten hadîsçi olanların yanında, meslekten hadîsçi olmayanların da ilgilendiklerine şahit olunmaktadır. Onlardan da arkalarında bir yâd-ı cemîl bırakmak maksadıyla günümüzde bu klasik geleneği devam ettirmek üzere 40 hadîs ve 100 hadîs derleme faaliyetini devam ettirenler vardır.

Aslen Irak'ın Musul şehrinden olup Ürdün'de yaşayan muasır elektrik mühendisi Muhammed Zeki Muhammed Hıdır'ın *el-İstikâme fi Mi'eti Hadîsi'n-Nebevî*¹⁷⁰ adlı kitabı bu nev'iden bir çalışmadır. Bu çalışmasında mukaddimedeki istikamet hakkında kısaca bilgi verdikten sonra yüz hadîsi "bâtınî amellerde istikâmet", "ibadet", "günahlardan kaçınma" gibi bölüm başlıkları altında sahâbî râvîsi ile birlikte hadîsi nakledip, Buhârî, Müslim gibi musannif râvîlerin rivâyet ettiğine işaret etmekle yetinmiştir.

Yine aynı şahsa ait, *Hâze'l-Kur'ân fi Mi'eti Hadîsi'n-Nebevî*¹⁷¹, adlı çalışma da da Kur'an hakkında yüz hadîs, dokuz bölüm altında aynı mihval üzere sıralanmıştır.

¹⁶⁶ Öztoprak, *Manzum Yüz Hadîsler*, 74-80, 476-515; İ. Çetin Derdiyok, "Gül-i Sad-Berg", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 14/226.

¹⁶⁷ Abdülkerim Abdülkadiroğlu, *Bursalı İsmâil Belîğ* (Ankara: GÜ Eğitim Fakültesi Yayınları, 1985), 37-842. Ayrıca bk. Öztoprak, *Manzûm Yüz Hadîsler*, 80.

¹⁶⁸ İsmail Belîğ, *Gül-i Sad-Berg* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar Bölümü, 2206/2), 17b-24a.

¹⁶⁹ Öztoprak, *Manzûm Yüz Hadîsler*, 80-91, 515-546; İ. Çetin Derdiyok, "Gül-i Sad-Berg", 14/226.

¹⁷⁰ Muhammed Zekî Muhammed Hıdır, *el-İstikâme fi mi'eti hadîsi'n-nebevî* (Musul: y.y., 1408/1987).

¹⁷¹ Muhammed Zekî Muhammed Hıdır, *Hâze'l-Kur'ân fi mi'eti hadîsi'n-nebevî* (b.y.: 3. Basım,1408/1987).

Bu iki çalışma, yüz hadîs derleme geleneğinin günümüzde de devam ettiğini göstermesi bakımından önemlidir.

SONUÇ

Şerh ve Derlemecilik Dönemi eserlerinden “Derleme Hadîs Grubu” dâhilinde sayılması uygun olan yüz hadîs kitapları, temel hadîs kaynaklarından seçilerek derlenen hadîs kitapçıkları/cüzleridir. Hadîs Literatürünü inceleyen eserlerde bir hadîs kitabı nev’i olarak yer almamıştır. Bu durum, devâsa hadîs müdevvenâtı içinde sayılarının az ve hacimlerinin de küçüklüğünden olmalıdır.

Arapça olarak on dört müellife ait on beş adet yüz hadîs eseri bulunabilmiştir. Kronolojik olarak bu eserlerin ilki el-Herevî’ye (ö.393/1002), sonuncusu da İbn Tolun’a (ö.953/1546) aittir. Bunlardan dördünü inceleme imkânımız olmuştur. Yüz hadîs kitapçıklarının/cüzlerinin daha fazla olduğu, müelliflerinin diğer eserleri içinde ya da başka isimlerle kaydedilmiş olabileceği ve zaman içinde bulunabileceği düşünülmektedir. Bu eserlerde seçilen hadîsler muhtelifdir. İhtiva ettikleri hadîsler bakımından ortak özellikleri de yoktur.

Türkçe yüz hadîs kitapları, mensûr ve manzûm olarak yüz hadîsin Türkçe şerh edilmesi şeklinde ortaya çıkmıştır. İlk te’lif edildikleri dönem ve sebep-i te’lifleri bakımından kırk hadîslerle benzerlikleri vardır. Yüz hadîs kitaplarının, kırk hadîslerle göre daha çok sevap kazanmak amacıyla kırk hadîsi yüz hadîse çıkararak oluşturulduğu düşünülmektedir. Nitekim bazı müelliflerin daha çok sevap kazanmak için önce kırk hadîsi şerh ettikleri, daha sonra buna bir kırk hadîs daha ilave edip sonra yüz hadîse tamamladıkları da ifade edilmektedir.

Türkçede biri mensûr ve altısı manzûm olmak üzere yedi adet yüz hadîs kitabı bulunabilmiştir. Bu manzûm yüz hadîs kitapları klasik divan Edebîyatının mahsulleridir. Gün yüzüne çıkarılmayı bekleyen daha başka Türkçe yüz hadîs eserlerinin olması da muhtemeldir. Bu eserlerin hepsinde ağırlıklı olarak ahlâkî konularla ilgili hadîsler vardır. Muhammed Hatipoğlu’nun *Ferahnâme*’si hariç hepsinde kısa vecîz hadîsler seçilmiştir. Okuyucularının iyi müslüman, iyi insan ve iyi vatandaş olmalarının hedeflendiği görülmektedir. İşlenen konular genel olarak aynı olmakla birlikte seçtikleri, hadîslerin çoğunluğu farklıdır.

Araştırmamız, yüz hadîs kitaplarının, daha ziyade Türk-İslam kültürünün ürünü olduğunu düşünmemize sevk etmektedir. Zira Türkçe yüz hadîsler yanında, Arapça yüz hadîs eserlerinin müelliflerinin de ya Türk asıllı ya da Türklerin hâkim olduğu coğrafyada yetişen, yaşayan veya Türklerle teşrî-i mesai içinde olan müelliflerin olduğu câlib-i dikkattir. Yapılacak yeni araştırmalarda bu husus daha iyi anlaşılacaktır.

KAYNAKÇA

Abdülkadiroğlu, Abdülkerim. *Bursalı İsmail Beliğ*. Ankara: Gazi Üniversitesi Eğitim Fakültesi Yayınları, 1985.

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb Arnaûd vd. 45 Cilt. b.y.: Müessesetu'r-Risâle, 1421/2001.
- Aksoy, Ömer Asım. *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*. 3 Cilt. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 4. Basım, 1984.
- Âlî, Gelibolulu. *Gül-i Sad-Berg*. İstanbul: Millet Kütüphanesi, Ali Emiri, Manzûm, 1108.
- Ateş, Süleyman. *Kur'ân-ı Kerim Tefsiri*. 6 Cilt. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988.
- Atmaca, Veli. "Beyhakî, İlmî Hüviyeti ve Hadîs İlimlerinde "Tür Edebîyatı"na Katkısı". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (Erzurum, 2006): 157-174.
- Aydınlı, Abdullah. *Hadîs İstılahları Sözlüğü*. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2012.
- Ayvansarâyî, Hafız Hüseyin. *Hadîkatü'l-cevâmî'*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1281.
- Bağdatlı İsmâil Paşa. *Hediyetü'l-ârifin esmâu'l-müellifin ve âsâru'l-musannifin*. 2 Cilt. İstanbul: 1955.
- Baltacı, Cahit. *XV-XVI Asırlar Osmanlı Medreseleri*. İstanbul: y.y., 1976.
- Başaran, Selman. "Alâî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/331-332. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Bayar, Kerim Can. *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. 3 Cilt. İstanbul: Kubbealtı Yayınları 2. Basım, 2006.
- Beliğ, İsmail. *Gül-i Sad-Berg*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar Bölümü, 2206/2, 17b-24a.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl, *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Muhammed Zübeyr b. Nâsır en-Nâsır. 9 Cilt. b.y.: Dâru Tûgu'n-Necât, 1422/2001.
- Çakan, İsmail Lütfi. *Hadîs Edebîyatı*. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 22. Basım, 2018.
- Çelebioğlu, Âmil. *II. Murat Devri Mesnevileri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Fen Edebîyat Fakültesi, Doçentlik Tezi, 1976.
- Darîr, Erzurumlu Mustafa. *Yüz Hadîs Yüz Hikâye (Türk Dilinde Art Zamanlı Değişmeler)*. haz. Mustafa Sarı, Ankara: TDK Yayınları, 2016.
- Darîr, Erzurumlu Mustafa. *Yüz Hadîs Yüz Hikâye*. İstanbul: Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Bölümü, Şeriyye, 1287 (Eski Numara: 1154), 1b-130b.
- Derdiyok, İ. Çetin. "Gül-i Sad-Berg", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 14/225-226. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî. *Sünen*, thk. Şuayb Arnaûd-Muhammed Kâmil Karabilâlî. 7 Cilt. b.y.: Dâru Risâle-i Âlemiyye, 1430/2009.
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh el-İsfehânî. *Hilyetu'l-evliyâ ve tabakâtu'l-asfiyâ*. 9 Cilt. Beyrut: y.y., 1409/1998.

- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdullah el-İsfahânî. *Ma'rifetu's-sahâbe*. thk. Adil b. Yûsuf Gazzâzî, 7 Cilt. Riyad: y.y., 1419/1998.
- Ensârî el-Ka'bî, Muhammed b. Abdalbâkî b. Muhammed. *Ehâdisu's-şuyûh*. thk. eş-Şerîf Hâtim b. Ârif. 3 Cilt. b.y.: Dâru'l-Âlemi'l-Fevâid, 1422/2001.
- Erkan, Mustafa. "Darîr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 8/498-489. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Erkan, Mustafa. "Hatiboğlu", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16/461-462. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Haliloğlu, Mevlüt. *Hadîs Literatüründe Yüz Hadîsler ve Halvetî Muhyî'nin Gül-i Sad-Berg Adlı Eseri (Tahkik, Tesbit ve Tahrîc)*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Halvetî Muhyî, Muhyidî-i Muhammed Karahisârî. *Gül-i Sad-Berg*. İstanbul: Bâyezid Genel Kütüphanesi, Nadir Eserler Bölümü, 1234, 1a-12b.
- Halvetî Muhyî, Muhyidî-i Muhammed Karahisârî. *Gül-i Sad-Berg*. İstanbul: Bâyezid Genel Kütüphanesi, Nadir Eserler Bölümü 1233/1, 1b-13b
- Halvetî Muhyî, Muhyidî-i Muhammed Karahisârî. *Gül-i Sad-Berg*. Erzurum: Yazma Eserler Kütüphanesi, 115/4, 102b-113a.
- Halvetî Muhyî, Muhyidî-i Muhammed Karahisârî. *Gül-i Sad-Berg*. Ankara: Dil ve Tarih Coğrafya Kütüphanesi, Muzaffer Ozak Bölümü, 110/1, 2a-13b.
- Hıdır, Muhammed Zekî Muhammed. *el-İstikâme fi mi'eti hadîsi'n-nebevî*. Musul: y.y., 1408/ 1987.
- Hıdır, Muhammed Zekî Muhammed. *Hâze'l-Kur'ân fi mi'eti hadîsi'n-nebevî*. b.y.: y.y., 2. Basım, 1408/1987.
- İbn Arabî, *Muhyiddîn. Mişkâtü'l-Envâr (Nurlar Hazinesi)*. çev. Mehmet Demirci. İstanbul: İz Yayıncılık, 1990.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemaluddin Ebû Abdirrahmân b. Ali b. Muhammed el-Bağdâdî. *el-Muntazam fî tevârîhi târihi'l-umem*. 11 Cilt. Beyrut: y.y., 1415/1995.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbuddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî. *ed-Dureru'l-kâmine fi a'yâni'l-mi'eti's-sâmine*. thk. Muhammed Abdülmuîn, 6 Cilt. Haydarabad: y.y., 6. Basım, 1392/1972.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbuddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî. *Nazmu'l-leâlî bi'l-mi'eti'l-avâlî*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1410/1990.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbuddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî. *el-Mu'cemu'l-müfehres ev tecridi esânîdî'l-kütübi'l-meşhûreti ve'l-eczâi'l-mensûre*. thk. Muhammed Şükür el-Meyâdînî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1998.

- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbuddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî, *Hadîs İstılahları Hakkında Nuhbetü'l-Fiker Şerhi*, çev. Talat Koçyiğit, Ankara: AÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Bustî. *Sahîhu İbn Hibbân*. thk. Şuayb Arnaûd, 18 Cilt. Beyrut: y.y., 3. Basım, 1414/1993.
- İbnü'l-İmâd, Ebu'l-Felâh, Abdulhayy b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî el-Hanbelî. *Şezerâtu'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*. thk. Mahmud Arnaûd. 11 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1406/1986.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebû Bekir b. Eyyûp. *Celâlü'l-efhâm fî fadli's-salât alâ Muhammed hayrû'l-enâm*. thk. Şuayb Arnavud-Arnaûd Abdülkadir Arnaûd. Kuveyt: y.y., 1407/1987.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebû Bekir b. Eyyûb. *İlâmu'l-muvakkîn an Rabbi'l-âlemîn*. thk. Muhammed Abdüsselam İbrahim. 4 Cilt. Beyrut: y.y., 1411/1991.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvinî. *Sünen*, thk. Şuayb Arnaûd vd. 5 Cilt. b.y.: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009.
- İbn Tağriberdî, Ebû Mehâsin Cemâluddîn Yûsuf b. et-Tağriberdî ez-Zahirî. *en-Nucûmu'z-zâhira fî mulûki Mısır ve Kâhire*. 16 Cilt. Mısır: Vezâratü's-Sakafe ve'l-İrşâd, ts.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbâs Takıyyuddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. *Mecmûun fîhi musannafat li Şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye*. thk. İbrâhîm b. Şerîf el-Mîliyyi. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1422/2002.
- İbn Tolûn, Ebû'l-Fazl (Ebû Abdillâh) Şemsüddîn Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Tolûn ed-Dımaşkî. *el-Ehâdîu'l-mi'etu el-müştemiletü alâ mi'eti nisbetin ile's-sanâf*. thk. Abdullah b. Abdilazîz eş-Şebrânî. Beyrut: y.y.,1438/2017.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Târîh-i Hadîs*. b.y.: y.y., 1340/1921.
- Kadrî, *Yüz Hadîs Tercümesi*. İstanbul: Yapı Kredi Bankası, Fuat Köprülü Kitapları, 52 (77), 182b-189b.
- Karahan, Abdülkadir. *İslam Türk Edebîyatında Kırk Hadîs (Toplama, Tercüme ve Şerhleri)*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991.
- Karahan, Abdülkadir. "Kırk Hadîs" (Türk Edebîyatında). *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25/440-473. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Karaman, Hayrettin vd. *Kur'ân Yolu Meal ve Tefsiri*. 5 Cilt. Ankara: DİB. Yayınları, 2007.
- Karaman, Fikret, vd. *Dini Kavramlar Sözlüğü*. Ankara: DİB Yayınları, 2006.
- Kâtib Çelebi. *Keşfu'z-zunûn an esâmî'l-kutub ve'l-funûn*. nşr. Şerâfettin Yaltkaya -Kilisli Rifat Bilge. 2 Cilt. İstanbul: 1360-1362/1941-1943.

- Kavas, Ahmet. "İbn Tolûn, Şemseddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20/415-416. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Kettânî, Muhammed b. Câfer. *er-Risâletü'l-müstetrafe li beyâni meşhûri kutubi's-sünneti'l-müşerrefe*. (Mukaddime ve Fihrist: Muhammed el-Mansûr b. ez-Zemzemî b. Muhammed b. Câfer el-Kettânî) Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1406/1986.
- Kettânî, Muhammed b. Câfer. *Hadîs Literatürü*. çev. Yusuf Özbek. İstanbul: İz Yayıncılık, 1994.
- Koçak, Sevinç – Alkan, Kadriye. *Türkçe Sözlük*. 2 Cilt. Ankara: y.y., 1999.
- Koçyiğit, Talat. *Hadîs İstılahları*, Ankara: AÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2. Basım, 1985.
- Koçyiğit, Talat. *Hadîs Tarihi*. Ankara: AÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1977.
- Kur'ân Yolu Meali*. çev. Hayrettin Karaman vd. 5 Cilt. İstanbul: DİB Yayınları, 12. Basım, 2020.
- Köycü, Erdoğan. *Men Kezebe Hadisi Üzerine Bir Araştırma*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2013. 9-59.
- Köycü, Erdoğan. *Tıbb-ı Nebevî ve Karantina (Tarih ve Literatür)*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2020.
- Köycü, Erdoğan. *Hadîs Tarihi (Kütüb-i Sitte Sonrası Dönem IV Ricâl Edebiyatı)*, Ankara: Lisans Yayıncılık, 2019.
- Kurt, Ali Vasfi. *Mağrib ve Endülüs'de Hadîs İlmi'nin Safhaları ve Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Hadîs Kültürü*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997.
- Kurt, Halil. *Türk Edebiyatında Mahzeni Esrâr Mesnevîleri ve Muhyî'nin Mazen-i Esrâr (Surûr- Efsâ) Adlı Mesnevîsi (Metin- İnceleme)*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Kuzudişli, Bekir. ""Men Kezebe Aleyye..." Hadisi ve Lafzen Mütevâtir Meselesi". Marife 7/1 (2007), 137-166.
- Makdisî, Ali b. Ahmed b. Abdilvâhid. *Meşîhatu ibnu'l-Buhârî*. thk. Avaz İtkî Saîd el-Hâzîmî. 3 Cilt. Mekke: y.y., 1419/1998.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkindî. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. çev. Bekir Topaloğlu vd. 17 Cilt. İstanbul: Ensar Yayınları, 2015.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyin Müslim b. Hacâc el-Kuşeyrî. *el-Câmiu's-Sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Niyazoğlu, Ahmet Cemal. *Hazreti Ali (r.a.)'nin Kulaklara Küpe Olacak Yüz Sözü (Sad Kelime)*. İzmir: y.y., 1998.
- Özavşar, Mehmet Emin. *Hadîs ve Kültür Yazıları*. Ankara: Otto Yayınları, 2020.

- Özavşar, Mehmet Emin. "Hadîsin Niteliği Sorunu ve Akademik Hadîscilik". *İslamiyat Dergisi*, 3/1 (Ankara 2000), 33-53.
- Özavşar, Mehmet Emin vd. (ed.). *Hadîslerle İslam: Hadîslerin Hadîslerle Yorumu*. 7 Cilt. Ankara: DİB Yayınları, 2. Basım, 2013.
- Öztoprak, Nihat. *Klasik Türk Edebiyatında Manzûm Yüz Hadîsler*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Şarkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, 1993.
- Öztoprak, Nihat. "Klasik Türk Edebiyatında Yüz Hadîsleri Hazırlayan Sebepler ve Manzûm Yüz Hadîsler". *Hız Peygamber'i Sanatla Anlatmak*. Serkan Akdeniz-Talip Avcı (ed.). 285-343. Sakarya: Sakarya Büyükşehir Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı Sakarya Yayınları, 2018.
- Râmahürmûzî, Ebû Muhammed Hasan b. Abdurrahmân. *el-Muhaddisu'l-fâsıl beyne'r-râvî ve'l-vâî*. thk. Muhammed Acâc el-Hatîb. Beyrut: y.y., 1404/1984.
- Rûdânî, Ebû Abdillâh, Şemsuddîn Muhammed b. Muhammed b. Süleymân. *Sılatu'l-halef bi mevsili's-selef*. thk. Muhammed Hacı. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1408/1988.
- Saraçbaşı, M. Ertuğrul. *Örnekleriyle Büyük Deyimler Sözlüğü*. 2 Cilt. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010.
- Sevgi, Ahmet. *Latîfî: Hayatı ve Eserleri (İnceleme Metin)*. Ankara: GÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1987.
- Sevgi, Ahmet. "Latîfî ve Subhânu'l-Uşşâk'ı", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1 (1992), 47-92.
- Schimmel, Annemarie. *Sayıların Gizemi*. Çev. Mustafa Küpüşlü. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, ts.
- Subkî, Tâcuddîn Abdulvahhâb Takıyyüddîn. *Tabakâtu's-şâfiyyeti'l-kübrâ*. thk. Mahmûd Muhammed Hanâkî-Abdülfettâh Muhammed Halevî. 10 Cilt. b.y.: y.y., 2. Basım, 1413/1992.
- Suyûtî, Ebû'l Fazl Celâluddîn 'Abdurrahman b. Alî Ebi Bekir b. Muhammed. *Tabakâtu'l-huffâz*. Beyrut: 1403/1983.
- Tirmizî, Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ. *Sünen*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. Mısır: y.y., 1975/1395.
- Topaloğlu, Bekir, "Esmâ-i Hüsnâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 11/404-418. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Toprak, Mehmet Sait. *Hadîste Derlemecilik Döneminin Başlaması ve Üşî'nin Nisâbü'l-Ahbâr'ı*. İzmir: DEÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.
- Uğur, Mücteba. *Ansiklopedik Hadîs Terimleri Sözlüğü*. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- Uğur, Mücteba. *Hadîs İlimleri Edebiyatı*. Ankara: TDV Yayınları, 1996.

- Ünsal, Afra Görücüoğlu. *Hadîs Metinlerindeki Sayılar*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Unver, İsmail. "Kemal Ümmî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25/229-230. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Visâlî, Muhammed Kütahyevî. *Gül-i Sad-Berg'i Vâlide-i Pâdişâh-ı Cihan*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Kitaplığı, A. Sırrı Levend Kitaplığı, 406, 1b-19b.
- Visâlî, Muhammed Kütahyevî. *Kifâyetnâme*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Kütüphanesi A. Sırrı Levend Bölümü, 269.
- Yardım, Ali. *Hadîs II*. İzmir: DEÜ Yayınları, 1984.
- Yücel, Ahmet. *Hadîs Târihi*. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 11. Basım, 2013.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb Arnaûd. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1405/1985.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî. *Târihü'l-İslâm ve vefayâtu'l-meşârihi'l-â'lâm*. 17 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâm, 1424/2003.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. el-Harizmî ez-Zemahşerî. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fî vucûhi't-te'vîli'l-Kur'ân*, çev. Muhammed Coşkun vd. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

Bahar/Spring, 2022, 9 (1), 486-499

LATİN İBN-RÜŞDÇÜLÜĞÜ
Latin Averroism*

Armand Maurer
Çeviren: Osman Zahid ÇİFÇİ

Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü,
Din Felsefesi, zahid.cifci@selcuk.edu.tr ORCID: [0000-0003-0348-594X](https://orcid.org/0000-0003-0348-594X)

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types:	Çeviri/Translation
Geliş Tarihi / Received:	07/03/2022
Kabul Tarihi / Accepted:	20/05/2022
Yayın Tarihi / Published:	30/06/2022
Cilt / Volume:	9
Sayı / Issue:	1
Sayfa/ Pages:	486-499

*Armand Maurer, Medieval Philosophy An Introduction, Pontifical Institute of Medieval Studies, Second Edition, New York: Random House, 1982, s. 192-207. Bu çalışma Armand Maurer'in 1982 yılında basılan Medieval Philosophy An Introduction isimli eserinin 2. baskısında yer alan Latin Averroism başlıklı bölümünün tercümesi olup, yayınevi yöneticisi Bill Harnum tarafından verilen özel izinle tercüme edilmiştir.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 9 (1) 2022: 486-499

LATİN İBN-RÜŞDÇÜLÜĞÜ*

Osman Zahid ÇİFTÇİ**

Öz

Bu çalışma Armand Maurer tarafından kaleme alınmış Medieval Philosophy başlıklı eserin Latin Averroism bölümünün tercümesidir. Ortaçağ felsefe çalışmalarına giriş niteliği taşıyan ilgili kitap birçok üniversitede lisans ve lisansüstü seviyede kaynak eser olarak görülmektedir. Ülkemizdeki İbn Rüşd çalışmalarına katkı sağlamak için Latin İbn Rüşdçülüğü ile ilgili bu çalışma çevrilmiştir. Çevirinin baş ve son kısımlarındaki önceki ve sonraki bölümlere yapılmış atıflar, çalışmanın orijinalliğini korumak için korunmuştur. Çalışmada eklere yapılan atıflar herkesçe bilinen kavram açıklamaları olduğu için göz ardı edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din Felsefesi, İslam Felsefesi, Orta çağ Felsefesi, Brabantlı Siger, Dacialı Boetius.

Latin Averroism

Abstract

This work is a translation of the Latin Averroism section of the work titled Medieval Philosophy by Armand Maurer. The relevant book, which serves as an introduction to medieval philosophy studies, is seen as a reference work at undergraduate and graduate levels in many universities. This study on Latin Averroism has been translated in order to contribute to the studies of Ibn Rushd in our country. The references to the previous and next sections at the beginning and the end of the translation have been preserved in order not to spoil the originality of the work. References to annexes in the study have been ignored as they are well-known concept explanations. The references to annexes in the study have been ignored as they are conceptual explanations of the known.

Keywords: Philosophy of Religion, Islamic Philosophy, Medieval Philosophy, Siger of Brabant, Boetius of Dacia.

GİRİŞ

Şimdiye kadar tanıştığımız skolastik düşünürler meslek olarak ilahiyatçılardı. Felsefeye olan ilgileri keskindi ve felsefenin gelişimine katkıları büyük önem

* Armand Maurer, *Medieval Philosophy An Introduction*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Second Edition, New York: Random House, 1982, s. 192-207. Bu çalışma Armand Maurer'in 1982 yılında basılan *Medieval Philosophy An Introduction* isimli eserinin 2. baskısında yer alan Latin Averroism başlıklı bölümünün tercümesi olup, yayınevi yöneticisi Bill Harnum tarafından verilen özel izinle tercüme edilmiştir. Yazar makalede *Etik Kurul İzni* gerektirecek bir durum bulunmadığını ve bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

** Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Felsefesi, zahid.cifci@selcuk.edu.tr ORCID: [0000-0003-0348-594X](https://orcid.org/0000-0003-0348-594X)

taşıyordu, ancak asıl ilgi alanları felsefe değil teolojydi. Çoğunlukla Paris ve Oxford'daki İlahiyat Fakültelerinde profesördüler ve ara sıra felsefe öğretmenler veya felsefi incelemeler yazarlar bile, bu çalışmalarını ilahiyatçı olarak yaptılar. Kendi zamanlarında, teolojik spekülasyonlarında felsefenin oynadığı büyük rol nedeniyle "felsefeci teologlar" veya sadece "filozoflar" olarak biliniyorlardı.

Aristoteles'in eserlerinin 13. Yüzyıldaki keşfi, sadece ilahiyatçı değil de basitçe filozof olma amacı güden başka bir skolastik düşünür grubunun yükselişine vesile oldu. Aristo ve İbn Rüşd'den esinlenerek, dinin öğretilerini dikkate almadan insan aklını takip etmek istediler. Liderleri Brabantlı Siger'in dediği gibi: "Şu anda Tanrı'nın mucizeleriyle hiçbir ilgimiz yok, çünkü doğal şeyleri doğal bir şekilde ele alıyoruz."² Felsefeyi dinden ayıran bu ayrılıkçı tutum, ortaçağ düşüncesinde yeni bir şeydi ve inanç ve aklın yakın bağlantısı ve uyumuna dair geleneksel görüşle çatışacaktı.

Bu bölümde ilgileneneğimiz skolastik düşünürler, Paris Sanat Fakültesi'ndeki felsefe profesörleriydi. Bu nedenle, o zamana kadar evrensel olarak Filozof kabul edilen Aristo'nun eserleri hakkında ders vermek onların göreviydi. Dolayısıyla felsefede model olarak Aristo'ya dönmeleri oldukça doğaldı. Aynı zamanda, İbn Rüşd, Aristoteles üzerine tanınmış bir yorumcu olduğundan, onların Aristoteles düşüncesini sıklıkla İbn Rüşd'ün bir tarzda yorumladıklarını görmek şaşırtıcı değildir. İbn Rüşd'le olan bağlarından dolayı, bu skolastik düşünürler genellikle Latin İbn Rüşdcüler olarak adlandırılırlar. Bu, hepsinin aynı derecede İbn Rüşd'ün büyüğü altında olduğu veya diğer filozofların onlar üzerinde hiçbir etkisinin olmadığı anlamına gelmez. Bu aynı zamanda, bu kadar erken bir tarihte tutarlı bir felsefi okul oluşturdukları anlamına da gelmez; bu, önümüzdeki birkaç yüzyılın gelişmelerinden olacaktır. Ancak bu skolastik düşünürler İbn Rüşd ile felsefeyi inançtan ayırma ve Aristoculuğu dinden gelen herhangi bir etkiye kapatma arzusunda bir ortak yöne sahiptiler. Ayrıca, İbn Rüşd gibi onlar da inançlarına aykırı felsefi öğretileri öğretmekten çekinmediler. Bu nedenle bazen heterodoks Aristocular olarak adlandırılırlar.

Tam anlamıyla felsefi olan bu hareketin yazarları, Katolik inancına bağlılık ilan ettiler ve bu konudaki samimiyetlerinden şüphe edecek hiçbir kanıt yoktur. Dinlerinin öğretisiyle çelişen bir öğreti öğrettikleri zaman, onu doğru olarak değil, yalnızca aklın ve felsefenin sonucu olarak önermeye dikkat ediyorlardı. Muhaliflerine göre bu, biri felsefe için diğeri din için geçerli olan ve birbiriyle çelişen ikili bir gerçeği öğretmekle eşdeğerti. Ancak İbn Rüşdcüler, bu saçma iddiayı asla kabul etmediler. Teologlar onları heterodoksluklarından dolayı azarlarken, onlar vahyin hakikatini inkâr etmediler. Sadece bir filozofun işini yaptıklarını söylediler ve Brabantlı Siger'e göre bu, gerçeği değil, filozofların öğretilerini aramaktır.³ Ancak İbn Rüşdcüler, aynı zamanda heterodoks öğretilerini felsefenin kaçınılmaz bir sonucu olarak görüyorlardı. Bazen, dini bir hakikatle çelişen rasyonel bir doktrinin, aklın zorunlu bir sonucu değil, sadece olası bir sonuç olduğunu öne sürerek felsefe ve din arasındaki çatışmayı yumuşattılar. Ancak bu, aklın vahyedilmiş hakikatle çelişen önermelere yol açmasının akıl almaz olduğunu düşünen teologların düşmanlığını pek yatıştırmadı. Bu yaklaşımda İbn Rüşdcülerin paradoksal konumunun sonuçta aklın vahiy üzerindeki üstünlüğü iddiasına yol açması ve ikincisinin mit alanına havale edilmesi

² P. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroisme latin au XIII' siecle* (Louvain: Institut Supérieur, ts.), 2/154.

³ Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroisme latin au XIII' siecle*, 2/164.

kaçınılmazdı. İbn Rüşdcü hareket sonraki birkaç yüzyılda gelişirken gerçekten de olan buydu.

Biz burada kendimizi bu hareketin on üçüncü yüzyıldaki bazı liderlerini ele almakla sınırlayacağız. Sonrasında da, yol açtığı teolojik tepkiyi inceleyeceğiz.

Brabantlı Siger

İbn Rüşdcülerin on üçüncü yüzyıldaki lideri olarak kabul gören kişi Brabantlı Siger'di.⁴ Cesur ve maceracı bir ruhu vardı ve otoriteye karşı korkusuz olmakla beraber hatırı sayılır bir felsefi zekâya da sahipti. Kendi zamanında Büyük Siger olarak biliniyordu ve Dante, İlahi Komedi'sinde (1300 civarında yazılmış) ona cennette, bilge adamlar çemberinde, Aquinolu Thomas ve Albertus Magnus'a yakın bir yer vererek onurlandırdı. Dante, Siger'in övgüsünü, onu şu sözlerle tanıtan Aquinolu Thomas üzerinden yapar: "Bu, Saman Sokağı'nda ders verdiğinde istenmeyen gerçekleri ortaya koyan Siger'in ebedi ışığıdır."⁵ Bu, Siger'in Paris Sanat Fakültesi'nde Rue du Fouarre'da verdiği derse bir göndermedir ki buradaki öğretileri onu bir sürü tartışmaya da sokacaktır. Dante'nin Siger'in övgüsünü Aquinolu Thomas'a yaptırması, tarihçileri uzun bir zaman boyunca şaşırtmıştır, çünkü o, onun eleştirmenlerinden biriydi. Bazı tarihçiler, Siger'in sonunda heterodoks görüşlerini terk ettiğini ve Thomizm'e yakın bir pozisyon benimsediğini ve böylece onun övgüsünü hak ettiğini öne sürmüşlerdir, fakat bu, onun otantik yazıları tarafından doğrulanmamaktadır. Dante'nin, kendisinin çok sevdiği felsefi bilgeliği sembolize etmek için seçkin bir Aristocu olarak Siger'i seçmesi daha olası görünüyor. Her halükarda, Aquinolu Thomas ve Siger arasındaki farklar, onların bir felsefe sevgisini ve geçmişin büyük filozoflarına ve özellikle Aristoteles'e olan hayranlığını paylaşmalarına engel olmadı. Aquinolu Thomas'ın Siger'i methedişinde de belli bir şiirsel adalet vardır, çünkü Siger'in kendisi bir zamanlar onu ve Albertus'u "felsefede seçkin adamlar" olarak övmüştür.

Siger'in Tanrı ve evren hakkındaki genel görüşleri, Sebeplerin Zorunluluğu ve Olasılığı Üzerine adlı incelemesinden derlenebilir. O, Tanrı'yı her şeyin İlk Varlığı ve Sebebi olarak tanımlar. Ancak İbn-i Sina gibi o da Tanrı'nın dolaysız etkisini, bütün varlığı Tanrı'dan ebediyen ve zorunlu olarak çıkan ilk semavi Akıl ile sınırlandırır. Bu yaratılmış varlık, sırayla, içinde yaşadığımız diğer Akılları, göksel küreleri ve ay altı

⁴ Siger, 1240'lı yıllarda şu anda Belçika sınırları içerisinde yer alan Brabant'ta doğdu. 1266'da Liege'deki St.Paul's kanonu ve Paris Sanat Fakültesi'nde felsefe öğretmeni idi. Heterodoks öğretileri 1270'de Paris piskoposu Stephen Tempier tarafından kınandı. 1276'da Brabant'tan diğer iki usta, La Chapelle'den Goswin ve Nivelles'ten Bernier ile birlikte, sapkınlık suçlamasını yanıtlamak üzere Fransa Engizisyon Mahkemesi Simon du Val'in huzuruna çağrıldı. Siger Fransa'dan kaçtı ve davasını İtalya'daki papalık mahkemesine taşıdı. 1277'de Paris'te doktrinleri daha kapsamlı bir şekilde kınandı. Siger, 10 Kasım 1284'ten önce Orvieto'da sekreteri tarafından bıçaklanarak öldürüldü. Agostino Nifo, onu İbn Rüşd mezhebinin kurucusu olarak adlandırır.

⁵ Dante Alighieri, *Paradiso The Divine Comedy*, ts., X/133-138; Bu satırların yorumu için bkz: E. Gilson, *Dante the Philosopher*, çev. D. Moore (London: Sheed&Ward, 1948), 257-381.

dünyayı üretir. Bu yaratıcı süreç, belli yasalar tarafından yönetilir ve tesadüfi veya arazi olayları kabul etmez. Sadece oluş ve bozuluş alanı olan ay altı dünyasında imkânla karşılaşırız; yani bir şeyin var olma veya olmama ihtimali. Olasılık, Tanrı'nın evrene müdahalesinden değil, sadece, etkileri o zaman gerçekleşmeyen göksel nedenlerin etkisini almak için uygun bir eğilimden yoksun olabilen maddeye bağlıdır. Dünyevi nedenler, daha yüksek kuvvetlerin etkisinin önünde durabilir ve ayrıca birbirlerinin etkilerine müdahale edebilir. Sonuç olarak, her şey zorunlu olarak ay altı dünyasında gerçekleşmez. Mümkün olaylar zaruri nedenlerin neticesi olmadığı için Dünya kesin olarak tahmin edilemeyen bir çok mümkün olayın sahnesidir.. Kendisinin her şeyin uzak bir nedeni olduğunu bildiği genel anlam haricinde, Tanrı bile gelecekteki olası olayları bilemez.

Evrende tesadüf ve imkân olduğu gibi, insanın iradesinde de tamamen aynı nedenle özgürlük vardır. Aziz Augustinus'un on üçüncü yüzyıldaki bazı takipçilerinin iddia ettiği gibi, insanın iradesi bağımsız ve motive edilmemiş bir güç değildir. Özgürlük insana eylemleri üzerinde tam egemenlik veren içsel bir kendiliğindenlikten oluşmaz. O, sebepler tarafından ve özellikle aklın yargısıyla hareket ettirilir. Fakat bu sebeplerin iradeye göre hareket etmesi engellenebilir ve özgür irade demekle kastedilen de budur. Bununla birlikte, irade harekete geçmeye yatkınsa ve onu hareket ettiren kuvvetler de aynı şekilde onu harekete geçirmeye hazırsa, o zaman eylem de başarısız olamaz. Bu, 1277'de irade özgürlüğünün inkârı olarak kınanmıştır.⁶

Siger'in "Dünyanın Sonsuzluğu Üzerine" denemesinin teması, evren ve insan hakkındaki bu genel görüşle tutarlıdır. Çeşitli doğal türleriyle evreni, zaman içinde bir başlangıcı ve sonu olmayan bir şekilde tasvir eder. İnsan türü bile ebedidir: ne bir ilk insan vardır ne de bir son insan olacaktır. Aristocu evren görüşünü takip eden Siger, tarihin akışını döngüsel olarak sunar. Kürelerin dünya etrafındaki sonsuz hareketi nedeniyle, insanlığın fikirleri ve dinleri de dahil olmak üzere tüm karasal fenomenler, tarih boyunca sonsuz sayıda ortaya çıkıp yok olur. Siger, bunu bir gerçek olarak değil, Aristo'nun öğretisi olarak ortaya koyduğunu hızlıca ekler. Bununla birlikte, dünyanın sonsuzluğunun akılla çürütülebileceğini düşünmez. Aksine, dünya üzerine felsefi bir düşüncenin doğal sonucudur. Hristiyanlığın, dünyanın zamanında yaratıldığı ve belirli bir amaca doğru ilerlediği görüşü, ona akla aykırı bir inanç nesnesi olarak görünür. Burada, diğer konularda olduğu gibi (Siger'in kendi sözleriyle), "insan aklının ulaştığı sonuç reddedilmelidir."⁷

Siger, Tanrı'yı evrenin İlk Nedeni olarak tanımlasa da, bunun yaratıklardaki gerçek bir öz ve varoluş bileşimini gerektirdiğini düşünmez.⁸ Bu noktada İbn-i Sînâ

⁶ Siger'in özgür irade doktrini için bkz: O. Lottin, *Psychologie et Morale aux X et XIII siecles* (Louvain: Abbaye du Mont Cesar, 1942), I/261-271.

⁷ C. A. Graiff, *Siger de Brabant, Questions sur la Metaphysique* (Louvain: Institut Supérieur, 1948), 155.

⁸ Singer'in varlık doktrini için bkz: E. Gilson, *Being and Some Philosophers* (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1952), 61-70.

ve Aquinolu Thomas'a karşı İbn Rüşd'ün yanında kararlılıkla tavır alır. İbn-i Sina'ya inanacak olursak, bir yaratığın varlığı, özüne eklenen bir tesadüftür. Yaratık (mesela bir insan) kendi içinde mümkün bir varlıktır, ancak var olabilmesi için ona İlk Neden tarafından varoluş verilmesi gerekir. Dolayısıyla özü (insanlık), varlığıyla özde değildir. Buna Siger, Tanrı'nın bir yaratıktaki her şeyin nedeni, onun varlığı kadar özü de olduğu yanıtını verir. İlk etkin neden olarak Tanrı, insanın varlığı kadar özünü de üretir. Sonuç olarak, bunlardan birinin Tanrı tarafından yaratıldığı ve diğersinin ise nedeni olmadığı söylenerek ayırt edilemezler.

Siger aynı zamanda Thomist varoluş kavramına da aşınaydı, fakat bu onun kafasını karıştırmıştı. Aquinolu Thomas, yaratılmış varlıklarda öz ve varoluşun gerçek bileşimini öğretti, ancak varoluşun özün bir arazi olduğunu reddetti. O halde varoluş hangi Aristotelesçikategoriye girer? O, yaratılmış bir varlığın mahiyeti olmadığı gibi, maddî bir özü oluşturan madde veya form da değildir. Fakat araz da değildir. Siger, Aquinolu Thomas'a göre, varoluşun Aristo'nun bilmediği dördüncü tür bir doğa olması gerektiği sonucuna varır. Bu, Siger'in Thomist varoluş kavramının yeniliğini ve Aristocu olmayan karakterini takdir ettiğinin açık bir göstergesidir, ancak aynı zamanda onun bunu anlama konusundaki yetersizliğini de ortaya koymaktadır. Gördüğümüz gibi, Aquinolu Thomas için varoluş (esse) bir öz veya doğa değil, bir doğanın var olduğu eylemdir. O, Aristo'nun tanımladıklarına yeni bir tabiat veya kategori eklememiştir, sadece, her varlıkta, o varlığın özünü oluşturan biçimden daha önemli bir edim -yani var olma edimi- olduğuna işaret etmiştir, çünkü bu edim olmaksızın form veya öz bir hiçtir.

Siger şahsen, Aristocu varlık doktrinini, İbn Rüşd'ün yorumladığı şekliyle gerçekliğin yeterli bir açıklaması olarak görür. Bu açıdan varlık, bir yaratığın özüne eklenen bir şey değil, onunla özdeştir. Örneğin, var olmak insanın özüne aittir. Bu şaşırtıcı değildir, çünkü Siger bize tüm doğal türlerin ebedi ve gerekli olduğunu zaten söylemişti. Yalnızca türdeki birey mümkündür, çünkü nedenlerinin onu var etmesi önlenemez. Bununla birlikte, insanın özü her zaman bazı bireysel insanlarda var olmalıdır, çünkü varoluş onun özündendir.

“Nesne” ve “varlık” terimlerinin analiziyle Siger, bunların aynı gerçekliği farklı şekillerde ifade eden iki farklı isim olduğunu gösterir. Bunlar farklı gerçeklikler ya da kavramlar belirtmezler. Bir nesneden varlık veya var olan olarak bahsettiğimizde, onun belirli bir aktüelliğe sahip olduğunu kastediyoruz. “Varlık”, bir eylem biçimindeki bir gerçekliği ifade eder (per modum actus). Aynı realiteye nesne dediğimizde, onun sabit bir varlığa sahip olduğunu kastederiz. “Nesne” ise, bir alışkanlık biçiminde bir gerçekliği ifade eder (per modum habitus). Siger'e göre İbn-i Sina'nın hatası, varlık ve nesne arasındaki bu gramer ayrımını, varlık ve öz arasındaki metafizik bir ayrıma çevirmektir. “Varlık” adı “nesne”ye yeni bir anlam kattığı için, yeni bir gerçeklik (varoluş) de katmıştır.

Peki, yaratılmışlarda bir öz ve varlık bileşimi yoksa bunların Tanrı'dan farkı nedir? Siger, yaratılmış varlıkların İlk Sebeplerinden açıkça ayırt edilmesini sağlayan

başka tür bileşimler olduğuna işaret eder. Tanrı mutlak olarak basittir, oysa maddi şeyler form ve maddeden ve töz ve arazlardan oluşur. Maddi bileşim ruhsal yaratıklarda bile bulunur; örneğin, tözlerinden farklı olan akledilir türler vasıtasıyla bilirler. Dahası, Tanrı saf eylemdir, oysa yaratılmışlarda potansiyellik (bilkuvelik) vardır; gerçekten, sahip oldukları potansiyellik ne kadar fazlaysa, Tanrı'dan o kadar uzaktırlar.

Bu metafizik kavramların izleri Arap filozof İbn Rüşd'e kadar götürülebilir. Aynı Siger'in insan nefsi veaklı doktrini için de geçerlidir. Her insana, bedeninin tözsel formu ve mükemmelliği olan bir nefis bahşedilmiştir.⁹ Ancak bu ruh bedene o kadar bağlıdır ki, yıkımına dayanamaz. Kısacası, felsefe perspektifinde kişisel ölümsüzlük yoktur. Bu, Tanrı'nın kötülükleri cezasız, iyilikleri karşılıksız bıraktığı anlamına mı gelir? Hiç de değil, yaptığımız iyiliğin kendi ödülü olduğu gibi, kötü eylemlerimizin de kendi cezalarını beraberinde getirir. Bu hayatta, bir sonrakinde olmasa bile, ahlaki yaptırımlar vardır.¹⁰

İnsan zekâsına gelince, Siger uzun süre Aristo'nun bu konudaki açıklamalarını ve İbn Rüşd'ün bunlara ilişkin yorumlarını düşünmüştür. Her iki filozofun da aklı, entelektüel bilginin manevi karakteri nedeniyle maddeden ayrılmış manevi bir töz olarak anladığına ikna olmuştur. Manevi ve tümel fikirler aracılığıyla biliriz ki, bedeninin tözsel formu olan duyusal ruhtan farklı bir entelektüel ruh olmalıdır. Bu entelektüel ruh, işleyişinde onunla birleşmiş olsa da, varlığı itibarıyla insan vücudundan ayrılmış, manevi bir tözdür. İnsanın içinde, duyularını ve içsel yetilerini (özellikle bilişsel duyusunu) kullanarak, duyu verilerinden sezdiği kavramları soyutlayarak çalışır. İnsanın içindeki faaliyetinden dolayı, aklın onun şekli ve mükemmelliği olduğu söylenebilir; bununla birlikte, tözsel bir form maddeyi mükemmelleştirdiği ve onunla bir varlık oluşturduğu için değil, bir hareket ettiricinin hareket ettirdiği ve kullandığı nesneyle birleşmiş olduğu içindir.¹¹

Siger, entelektüel ruhun ve insan bedeninin kendi varlıklarında bir olduğunu iddia eden Thomist doktrine şiddetle karşı çıkar. Ona göre bu, insan aklını bedene çok sıkı bağlar ve onu duyularla aynı düzeyde bedensel bir yeti yapar.

Siger tarafından bu şekilde tanımlanan külli akıl, İlk Neden veya Tanrı tarafından üretilen Akıllar dizisinin sonuncusudur. Bu nedenle külli akıl ebedi ve ölümsüzdür. Bireysel insanlar doğar ve ölürler, ama o kalır, her zaman içinde çalışacak yeni insanlar bulur, böylece bilme işini ilerletir. Bu küllî akıl tüm insanlarda ortak olarak bulunur. Bireysel olarak insanların külli akla onunla özel bir ilişkileri olması anlamında sahip oldukları söylenebilir. Ancak her insan kendi duyusal güçlerine ve bilgisine sahiptir. Bunlar aracılığıyla insanın içindeki aklın etkinliği insanda kendisini gösterir.

⁹ Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroisme latin au XIII' siecle*, 2/146-150.

¹⁰ Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroisme latin au XIII' siecle*, 2/163.

¹¹ Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroisme latin au XIII' siecle*, 2/154; B. Nardi, *Sigieri di Brabante nel pensiero del Rinascimento italiano* (Rome: Edizioni italiani, 1945), 19.

Yalnızca Agostino Nifo'nun aktardığı pasajlar aracılığıyla bilinen Mutluluk Üzerine adlı eserinde Siger, insanın içinde işleyen aklın, İbn Rüşd'ün terminolojisindeki olası akıl olduğunu açıkça belirtir. Siger, fail akıl, olası akıl aydınlatan ve böylece ona mutluluk bahşeden Tanrı ile özdeşleştirir. İnsan aklının nihai mutluluğu Tanrı'nın tefekküründe bulunduğu ve bireylerin akıl ile işbirliği yaptıkları ölçüde bu mutluluğa şimdiki hayatta da ortak oldukları konusunda İbn Rüşd'e katılmaktadır.¹²

Dacialı Boetius

Ortaçağ belgelerinde Dacialı Boetius'un (bazen İsveçli Boetius olarak da adlandırılır) adı genellikle, 1277'de Paris piskoposu tarafından mahkûm edilen Brabantlı Siger'in sapkın doktrinlerini öğreten bir yardımcı olarak geçmekteydi.¹³ Gerçekten de, bu mahkûmiyetin en eski el yazmalarından biri, onu kınanmış hataların başlıca temsilcisi olarak adlandırmaktaydı. Ancak yakın zamana kadar sadece birkaç küçük incelemesi biliniyordu ve tarihçiler için bir isimden biraz daha fazlasıydı. Son birkaç yılın keşifleri, bilinen yazılarının sayısını artırdı ve şimdi onun neden piskoposun kınamasına dâhil olduğunu daha iyi anlamamıza yardımcı oldu.

Dacialı Boetius tarafından öğretilen kınanmış önermeler arasında şunlar vardır: 1. Felsefi arayıştan daha mükemmel bir durum yoktur. 2. Dünyanın bilgeleri yalnız filozoflardır. 3. Filozof, insan aklının çözebileceği tüm sorunları ortaya koyma ve çözme hakkına sahiptir. 4. Yaratılış imkânsızdır, ancak tam tersine inançla yapılmalıdır. 5. Ne ilk insan vardı, ne de bir "son insan" olacaktır. 6. Bir vücut bir kez bozuldu mu, hayata geri dönemez. 7. Gelecekteki bir diriliş, filozof tarafından kabul edilmemelidir, çünkü rasyonel araştırmaya tabi değildir. 8. Doğa filozofu, Hristiyan inancına aykırı olsa da, dünyanın zamanla başladığını inkâr etmelidir.

Bu önermeler, felsefe ve dine karşı karmaşık bir tutumu gösterir. En çarpıcı olanı, Dacialı Boetius'un felsefe sevgisi ve felsefenin inanç öğretilerinden bağımsızlığı konusundaki ısrarıdır. İbn Rüşd gibi, her ikisine de saygı duyar, ancak onları dikkatle birbirinden ayırır ve bunun metodolojik bir sebebi vardır. Felsefe, evrenin doğal nedenlerini ve ilkelerini rasyonel araştırma yoluyla ortaya çıkaran insan aklının eseridir. İnanç ise doğaüstü vahye ve Tanrı'nın mucizelerine dayanır. Farklı bakış açılarına ve kaynaklara sahip oldukları için felsefe ve inanç hiçbir zaman tam olarak aynı zeminde buluşmaz. Bu, Dacialı Boetius'un özel olarak incelediği bir konu olan dünyanın sonsuzluğuna yönelik tutumlarıyla açıklanabilir. Filozof, evrenin kökeni hakkındaki bilgileri öğrenmek için doğanın kendisine gider. Tüm doğal olaylara

¹² Nardi, *Sigieri di Brabante nel pensiero del Rinascimento italiano*, 16; F. V. Steenberghen, *Siger de Brabant d'apres ses oeuvres inedites* (Louvain: Institut Supérieur, ts.), II/631.

¹³ Boetius, on üçüncü yüzyılın ilk yarısında İsveç'te doğdu. Muhtemelen İsveç'in Linköping piskoposluğunun bir kanonuydu Brabantlı Siger gibi, Paris'te bir sanat ustasıydı ve orada İbn Rüşdcü hareketin lideriydi. Öğretileri Siger'inkilerle birlikte kınandı. Bilinmeyen bir tarihte Dominik Tarikatı'na katılmış gibi görünüyor. Bu, hem Danimarka'yı hem de İsveç'i içeren Dominik eyaleti Dacia için "Boetius of Dacia" adını açıklıyor. Ölüm tarihi bilinmiyor.

önceki olaylar neden olur. Dolayısıyla doğadaki her olaydan önce başka bir olay gelir ve sonuç olarak hareket ve zamanın mutlak bir başlangıcı yoktur. Kısacası dünya sonsuzdur. İnançlı bir kişi ise, dünyanın her zaman var olmadığını, zamanda bir başlangıçla yaratıldığını vahiyle bilir. Bu, doğanın ve rasyonel araştırma düzeyinin üzerine çıkmadığı için filozofun bilmediği, meselenin gerçeğidir.

Bu nedenle, inanç yoluyla, filozofun bilgisinin ötesindeki gerçeklere erişebiliriz, ancak Boetius, filozofun bu nedenle kendi biliminin sonuçlarını inkâr etmesi gerektiğini düşünmez. “Filozoflar inancın gerçeklerine karşı çıksalar bile, doğal ilkeleri kaçınılmaz sonuçlarına kadar takip etme hakkına sahiptirler” diyerek itiraz eder. Tüm bilimler gibi, felsefenin de sınırlamaları vardır ve tüm sonuçları gerekli değildir; bazıları sadece olasıdır. Dünyanın sonsuzluğu buna bir örnektir. İnsan aklı dünyanın sonsuzluğunu kanıtlayamaz, çünkü bu doğa filozofunun ulaştığı sonuç bu olsa da metafizikçi, evrenin insan aklı için esrarengiz olan ilahi iradeye bağlı olduğunu ve Tanrı'nın dünyayı geçici bir başlangıçla yarattığı savını seçebilirdi.

Böylece Dacia'lı Boetius'un zihninde inanç ve aklın uzlaştırılması için bir yol açılır. İnanç, inanılması gereken mutlak gerçeği öğretir. Akıl bazen inanca aykırı sonuçlara varır, ancak bunlar genellikle yalnızca olası bilgiyi veren rasyonel araştırmanın sonucudur. Dolayısıyla Hristiyanlar, sırf filozoflar ona aykırı sonuçlara vardılar diye inançlarını inkâr etmemelidir.

Filozofun böyle durumlarda susması ve alanı imana ve teolojiye bırakması gerekmez mi? Boetius, ilahiyatçılara bu şekilde teslim olmakla yetinmez. Felsefecilerin insan aklının tartışabileceği tüm sorularla ilgilenme hakkını hararetle savunur. Burada filozofun özgürlüğü tehlikededir ve Boetius'un bazı ilahiyatçıların ona koymak istediği kısıtlamaları kabul etmeye niyeti yoktur. Örnek olarak, Aziz Bonaventura, bu tür cüretkâr araştırmaların filozoflar arasında hatalara yol açtığı gerekçesiyle, filozofların dünyanın sonsuzluğu gibi zor sorunları ele alma hakkını reddetti. 1272'de Paris Sanat Fakültesi, filozofların teolojik meseleleri tartışmasını veya inanca aykırı herhangi bir şey içeren ders kitaplarını kullanmasını yasakladı. Bu, felsefe öğretmenlerinin kendileriyle teologlar arasında çatışmaların çıkabileceği alanlara girmelerini engellemek için disipline edici bir önlemdi. Ancak Boetius bunu filozofun haklarının inkârı olarak görür. Filozof, kendine konu olarak varlığı ele alamaz mı? Bu nedenle, varlığın tüm kapsamı onun kavrayışına gelmelidir. Bilgisizlikleri nedeniyle filozofları eleştiren ve hatta felsefenin kendisini yok etmeye çalışan otorite sahiplerini küçümser. “Son derece zeki bir Hristiyan, din tarafından felsefenin ilkelerini yok etmeye zorlanmaz, ama hem inancını hem de felsefesini, hiçbirine saldırmayarak korur,” diye yazar.¹⁴

O hem inanç hem de felsefenin insan yaşamında yeri ve değeri olduğunu söylediler. Ancak onların barışmalarının koşulu, birbirlerinden ayrı kalmalarıdır. İnanç ve felsefe Bir arada var olabilirler, ancak aralarında hiçbir uyum veya yakın bağlantı

¹⁴ Geza Sajo, *Un Traite Recemment Decouvert De Boece De Dacie, De Mundi Aeternitate* (Budapest: Akademia Kiado, 1954), 119.

olamaz. İnanç, insan aklına ışık tutmaz, akıl da inancın müttefiki değildir ki, Hristiyanın neye inandığını daha iyi anlamasını sağlasın. Tam tersine: inanç ve akıl arasında gerilimler ve hatta çelişkiler beklemeliyiz. Dacalı Boetius, biri inanç için diğeri felsefe için ve birbiriyle çelişen çifte bir hakikat olduğunu iddia etmeyecek kadar zekiydi. Ancak akıl ve inancın farklı seyahat rotaları ve farklı varış noktaları olduğu için felsefenin kaçınılmaz olarak teolojiye aykırı sonuçlara vardığını düşündü. Teologlar için bu, çelişkili gerçeklerin olasılığını öğretmekle eşdeğeri ve onu bu konumu desteklediği için mahkûm ettiler.

Dacalı Boetius'un kınanması pek şaşırtıcı değildir, çünkü onun akli inançtan ayırması, ortaçağ teolojisinin en sevilen ideallerinden biriyle çarpışmıştır. Gerçekten de, Kilise Babaları ve eğitmenlerin anladığı gibi, teolojinin kendisinin inkârı anlamına geliyordu. Orta Çağ boyunca Hristiyanlar, insan aklının en asil görevinin Hristiyan inancını desteklemek ve savunmak olduğuna inanıyorlardı. Dacalı Boetius, diğer Latin İbn Rüşdçülerle birlikte, akli insanın özerk bir aracı olarak yüceltti ve vahyin öğretilerini dikkate almadan kendi yoluna koydu. İbn Rüşd ondan önce de aynı şeyi yapmış ve Müslüman ilahiyatçıların kınamasına maruz kalmıştı. Onun Latin takipçilerinin de aynı kaderi Hristiyan ilahiyatçıların elinde çekmesi sadece bir tesadüf değildir.

Dacalı Boetius'un felsefe ve inanca karşı tutumu, *En Yüksek İyilik Üstüne* veya *Filozofun Hayatı Üstüne* adlı makalesinde açıkça görülebilir. Bu kısa incelemenin amacı, insan aklıyla bilinebildiği kadarıyla, insanın erişebileceği en yüksek iyiliği tanımlamaktır. Bu, Boetius'un bir teolog olarak değil, bir filozof olarak yazdığı konusunda bizi uyarır ve şu soruyu sorar: İnsan aklı, inancın öğretilerini bir kenara bırakarak, insanın mutluluğu hakkında bize ne söyleyebilir?

Boetius'un bu soruya verdiği yanıt, Aristo'nun öğretilerini yakından takip eder. İnsanın en büyük mutluluğu, en asil gücünün, yani aklının kullanılmasında yatar. İnsan aklı hem teorik hem de pratik bir etkinliğe sahip olduğundan, Boethius insanın en yüce iyiliği ile ilgili teorik ve pratik alanlar arasında bir ayrım yapar. Teorik gücü aracılığıyla insan için mümkün olan en yüksek iyilik, gerçeğin bilgisi ve ona eşlik eden hazdır. Bilinen nesnenin asaletine ve bilen gücün kabiliyetine göre fikri zevkimiz artar. Sonuç olarak, insan için spekülâtif akıl yoluyla mümkün olan en büyük iyilik, tüm varlıkların ve özellikle onların İlk Sebebi olan Tanrı'nın en mükemmel bilgisidir.

Pratik düzende insanın üstün iyiliğine gelince, bu erdemli bir şekilde hareket etmekten ibarettir; yani, insan eylemlerindeki altın ortalamaı korumak ve bunu yapmaktan elde edilen zevktir. Boetius, *Düşler Üzerine* adlı incelemesinde, pratik düzende insan için mümkün olan en yüksek iyinin, devletin refahına yardımcı olan faaliyetlerde bulunan mutluluk olduğu yolundaki tipik Aristocu düşünceyi ifade eder ve buna "politik mutluluk" der.

Buna göre mutlu yaşam, hakikati düşünmekten ve iyilik yapmaktan ve her ikisinden de zevk almaktan ibarettir. İnsanın en yüksek mutluluğu, evrenin İlk Nedenini düşünmekten ve bu en soylu Varlığı sevmekten ibarettir. Ve bu yüce bilgiye

ve sevgiye ulaşan, böylece hayatın nihai amacına ulaşan insan da filozoftur. “Bu filozofun hayatıdır ve onu yönetmeyen doğru yaşayamaz. Şimdi, doğanın doğru düzenine göre yaşayan, insan yaşamının en iyi ve nihai amacına ulaşmış herhangi bir adama filozof diyorum.”¹⁵

Saf aklın yaşamının daha parlak ve iyimser bir tasviri Ortaçağ’da bulunamaz. Boetius’un çalışmasına rasyonalist bir ruh hâkimdir, ancak bu iddia edildiği gibi saf rasyonalizm vakası değildir.¹⁶ Boetius, bu durumda felsefeyle süreklilik içinde olduğunu iddia ettiği inanca kısa bir gönderme yapar. Felsefi hayatın mutluluğunu övdükten sonra, “Akılla mümkün olduğunu bildiğimiz mutluluk konusunda bu insan hayatında daha ileri olan insan, ahirette inançla beklediğimiz mutluluğa da daha yakındır.”¹⁷ Bu, Boetius’un gelecekteki bir hayata ve filozofların ötesinde bir mutluluğa inandığının açık bir kanıtıdır. Onun tarif ettiği mutluluk, yalnızca insan aklı açısından üstündür; onun ötesinde, bize inançla bildirilen bir başkası vardır. Yine de, eserini okuyan Paris’teki ilahiyatçıların, onun yazıldığı ruh ve ayrıca aşağıdaki gibi bazı ifadeleri karşısında şok olmaları anlaşılabilir bir durumdur: “Filozof için erdemli olmak herkesten daha kolaydır” ve “Bir insan (felsefi) faaliyetle meşgul olduğunda, insan için mümkün olan en iyi durumdadır.”¹⁸ Ama tepkilerinin ne olduğunu tahmin etmemize gerek yok. Çağdaş ilahiyatçıların yazılarında ve Paris piskoposunun İbn Rüşd’ü kınamasında bu tepkinin ne olduğu yeterince açıktır.

1277 KINAMASI¹⁹

Brabantlı Siger’in Paris’te (1266) dikkat çekmeye başladığı sıralarda, İbn Rüşdcülere karşı teolojik bir tepkinin ilk belirtilerini görüyoruz. Mesleğinin başlangıcından itibaren felsefeye karşı ihtiyatlı bir tutum sergileyen Aziz Bonaventura, Paris’te inanca, özellikle dünyanın sonsuzluğuna, tüm insanlarda aklın birliğine ve kişisel ölümsüzlüğün reddiyle alakalı öğretiler öğreten filozoflara saldırdı. Teologlar ve filozoflar arasındaki savaş daha şiddetli hale geldikçe onun eleştirisinin tonu da daha şiddetli hale geldi. Aquinolu Thomas, *İbn Rüşdcülere Karşı Aklın Birliği ve Dünyanın Ebediyeti Üzerine* adlı denemelerini yazdı. Bu ilk denemenin sonunda, Aquinolu Thomas alışılmış kişisel olmayan tonunu terk eder ve aklın zorunlu olarak tüm insanların aklının birliğine ulaştığını iddia eden, ancak inançla bunun tersini savunanlara kızgınlığını gösterir. Ona göre bu apaçık bir çelişkidir, çünkü aklın zorunlu sonuçları doğru olmalıdır ve inancın gerçeklerine karşı çıkamaz. Aynı

¹⁵ “Die Opuscula De Summo Bono sive de Vita Philosophi und De Sompniis des Boetius von Dacien”, *Archives* 6 (1931), 307.

¹⁶ P. Mandonnet, “Note complementaire sur Boece de Dacie”, *Revue des sciences phil. et theol* 22 (1933), 250.

¹⁷ “Die Opuscula De Summo Bono sive de Vita Philosophi und De Sompniis des Boetius von Dacien”, 300.

¹⁸ “Die Opuscula De Summo Bono sive de Vita Philosophi und De Sompniis des Boetius von Dacien”, 303-304.

¹⁹ E. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages* (New York: Random House, 1955), 402-410; F. V. Steenberghen, *Aristotle in the West* (Louvain: E. Nauwelaerts, 1955), 235-238.

zamanda, ruhun cehennem ateşinden acı çekip çekemeyeceği gibi tamamen teolojik meseleleri tartıştığını zanneden filozoflara da karşı çıkar. Ayrıca bu adamların hatalarını açıktan değil gizlice öğretilmelerinden ve bu kadar zor konuları beceremeyen çocuklara öğretilmelerinden de rahatsız olur. Zamanın sıkıntılı atmosferi, Romalı Giles'in *Filozofların Hataları Üzerine* adlı incelemesinde olduğu gibi, Aquinolu Thomas'ın bu çalışmasında da açıkça görülmektedir.²⁰ Giles, çağdaşlarını geçmişin büyük filozoflarına çok fazla güvenmemeye karşı uyarmak için Aristoteles, İbn Rüşd, İbn-i Sina, Gazzâlî, Kindî ve Musa bin Meymun'un hatalarını listeler.

Romalı Giles'in çalışmasının yayınlandığı yıl (1270), filozoflar ve teologlar arasındaki anlaşmazlık o kadar şiddetli ve tehlikeliydi ki, Paris piskoposu Stephen Tempier, filozoflar tarafından onaylanan on üç önermeyi resmi olarak kınamanın akıllıca olduğunu düşündü: 1. Bütün insanlara bir ve aynı akıl bahşedilmiştir. 2. İnsanın anladığını söylemek yanlıştır. 3. İnsanın iradesine seçme özgürlüğü bahşedilmemiştir. 4. Tüm dünya olayları, gök cisimlerinin etkisiyle zorunlu olarak meydana gelir. 5. Dünya sonsuzdur. 6. İlk insan yoktu. 7. Bedenin sureti olan ruh, bedenle birlikte bozular. 8. Ruh, ölüm anında bedenden ayrıldığında, bedensel ateşten muzdarip olamaz. 9. Seçme özgürlüğü, aktif bir güç değil, pasif bir güçtür ve zorunlu olarak arzu edilen nesne tarafından belirlenir. 10. Tanrı'nın bireysel şeyler hakkında bilgisi yoktur. 11. Tanrı sadece kendini bilir. 12. Tanrı, insan eylemleri üzerinde hiçbir takdir yetkisine sahip değildir. 13. Tanrı ölümlü bir varlığı ölümsüz yapamaz.

Ancak bu kınama, yükselen heterodoksi dalgasını durdurmadı ve 1277'nin başlarında Papa XXI. İoannes, Paris piskoposundan durumu araştırmasını ve kendisine bu konuda rapor vermesini istedi. Piskopos oldukça aceleyle on altı ilahiyatçıdan oluşan bir komisyonu bir araya getirdi ve 219 önermeden oluşan bir liste hazırladı ve piskopos bunları 7 Mart 1277'de kınadı. Aynı yılın 18 Mart'ında Canterbury başpiskoposu Robert Kilwardby 30 önermelik daha kısa bir listeyi kınadı. Papa, Paris piskoposuna yazdığı 28 Nisan tarihli ikinci ve daha ayrıntılı bir mektupta, yine üniversitedeki öğretim hatalarının adları ve yazıları hakkında bilgi ister. Paris'teki durumla ciddi şekilde ilgilenmesine ve sapkınlıktan şüphelenilen kişilerin yazılarının incelenmesini ve hatalarının kınanmasını istemesine rağmen, 7 Mart'ın kınanmasından haberi olup olmadığı veya onaylayıp onaylamadığı belli değildir. Ancak kınanma fiilen gerçekleştiği için, yalnızca Paris piskoposunun ve Canterbury başpiskoposunun yetkisinde gerçekleşmişti.

Stephen Tempier, kınama kararnamesinin önsözünde, putperest felsefenin etkisi altında Katolik inancına karşı yanlışlar öğreten ve ardından inanç ve felsefenin gerçeğini, "sanki iki karşıt gerçek varmış gibi" ayırt ederek sapkınlık suçlamasından kaçınmaya çalışan Sanat Fakültesi üyelerini kınadı. Kınanan belirli doktrinler arasında 1270'te yasaklanmış olan on üç doktrin de vardı ve bunlara kökeni İbn-i Sina, İbn Rüşd ve diğer Hristiyan olmayan filozoflara kadar götürülebilecek doktrinler

²⁰ Giles of Rome, *Errores Philosophorum*, ed. J. Koch, çev. J.O. Riedl (Milwaukee: Marquette University Press, 1944).

de eklendi. Saldırının temel saiki, tüm biçimleriyle pagan natüralizmine ve inançtan ayrı ve ona karşı olan bir felsefeyeydi. Hatta bazı Thomistik tezler de piskoposun hatalar müfredatında listelenmişti ve bunlara aşağıdakiler de dâhildi: Bu mesele, bireyleşme ilkesidir; her melek ayrı bir tür oluşturmaktadır ve iradenin eylemi, doğal olarak aklın yargısını takip etmektedir Robert Kilwardby tarafından mahkûm edilen tezler arasında, insanın yalnızca bir tözsel forma sahip olduğu şeklindeki Thomist doktrin de vardı. Aquinolu Thomas'ın bu öğretileri onun Aristo'dan kalan mirasının bir parçasıydı ve onların yasaklanmış hatalar listesine dâhil edilmeleri, kilise otoritelerinin Aristoculuğun tüm biçimlerine yönelik saldırısının ne kadar kapsamlı olduğunu ortaya koymaktadır.

Greko-Arap felsefesi ile Hristiyan düşüncesi arasındaki çatışmanın uzun dramı, 1277'deki kınanmayla doruğa ulaştı. Yüzyılın başında Hristiyan çevrelerde kuşkularla karşılanan Aristoculuk, yavaş yavaş genel bir kabule ulaştı ve Hristiyanlığın en büyük iki öğrenme merkezi olan Paris ve Oxford'taki felsefe müfredatlarının çekirdeği haline geldi. On üçüncü yüzyılın ortalarındaki skolastik teolojiler, Hristiyan inancı ile Aristoculuğun verimli birlikteliğinden doğdu. Thomizm, aralarındaki en ince dengeyi kurmuş, Aristo ve müfessirlerinden elde edilen felsefi anlayışlarla inanç anlayışını zenginleştirirken, inancın ışığının rehberliğinde yeni bir felsefe yaratmıştır. Ancak bu ince denge uzun süre korunamamıştır. İbn Rüşd ve İbn Sînâ'dan ilham alan heterodoks felsefelerin yükselişi, (kalpleri her zaman Aziz Augustinus'a ve onun savunduğu Yeni Platonculuğa sadık kalmış olan) muhafazakâr teologları, Aristoteles ve takipçilerinin temelinde din düşmanı olduklarına ikna etti. Sonuç olarak, 1277'de Aristoculuğun çeşitli biçimleri kınandı.

Bu kınama, ortaçağ düşüncesinin geleceği için büyük önem taşıyordu. Aristoteles'in öğretisini durdurmamış ve Rönesans'a kadar uzanan İbn Rüşdcü felsefe geleneğini de öldürememiştir. Bununla birlikte, 1277'den itibaren teologlar, filozoflara karşı artan bir şüphe gösterdiler ve felsefenin bulgularını inanç ilkelerinden ayırma eğilimindeydiler. Filozoflar ise Katolik olduklarını iddia ettikleri dine bakmaksızın kendi yollarına gitmeye devam ettiler. Kısacası burada, modern zamanlarda boşanmalarıyla doruğa ulaşan inanç ve akıl arasındaki aşamalı ayrılığı görüyoruz. Mahkûmiyetten sonraki Thomizm tarihine gelince, bu bir sonraki bölümümüzün konusu olacak.

KAYNAKÇA

Alighieri, Dante. *Paradiso The Divine Comedy*, ts.

Giles of Rome. *Errores Philosophorum*. ed. J. Koch. çev. J.O. Riedl. Milwaukee: Marquette University Press, 1944.

Gilson, E. *Being and Some Philosophers*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1952.

Gilson, E. *Dante the Philosopher*. çev. D. Moore. London: Sheed&Ward, 1948.

- Gilson, E. *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*. New York: Random House, 1955.
- Graiff, C. A. *Siger de Brabant, Questions sur la Metaphysique*. Louvain: Institut Superieur, 1948.
- Lottin, O. *Psychologie et Morale aux X et XIII siecles*. Louvain: Abbaye du Mont Cesar, 1942.
- Mandonnet, P. "Note complementaire sur Boece de Dacie". *Revue des sciences phil. et theol* 22 (1933), 246-250.
- Mandonnet, P. *Siger de Brabant et l'averroisme latin au XIII' siecle*. Louvain: Institut Superieur, ts.
- Nardi, B. *Sigieri di Brabante nel pensiero del Rinascimento italiano*. Rome: Edizioni italiani, 1945.
- Sajo, Geza. *Un Traite Recemment Decouvert De Boece De Dacie, De Mundi Aeternitate*. Budapest: Akademia Kiado, 1954.
- Steenberghen, F. V. *Aristotle in the West*. Louvain: E. Nauwelaerts, 1955.
- Steenberghen, F. V. *Siger de Brabant d'apres ses oeuvres inedites*. Louvain: Institut Superieur, ts.
- "Die Opuscula De Summo Bono sive de Vita Philosophi und De Sompniis des Boetius von Dacien". *Archives* 6 (1931), 287-317.