

tasavvur

Tekirdağ İlahiyat Dergisi
Tekirdag Theology Journal

tasavvur

Tekirdağ İlahiyat Dergisi
Tekirdag Theology Journal

e-ISSN: 2619-9130

Yıl / Year: 2023/1 | Cilt/Volume: 9 | Sayı / Issue: 1

Dergi Eski Adı / Previous Title:

Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / Journal of
Namık Kemal University Faculty of Theology (Yayınlanan Sayılar /
Numbers of Publication: Yıl / Year: 2015, Cilt/Volume: 1 | Sayı /
Issue: 1- Cilt/Volume: 3 | Sayı / Issue: 2)

Kapsam / Scope : Dini Araştırmalar, İslam Araştırmaları / Religious Studies, Islamic Studies

Periyot / Period: Yılda 2 Sayı (30 Haziran & 31 Aralık) / Biannual (30 June & 31 December)

Yayın Dili / Language Publication: Türkçe & İngilizce & Arapça / Turkish & English & Arabic

tasavvur: tekirdağ ilahiyat dergisi bilimsel hakemli bir dergidir.
tasavvur: tekirdag theology journal is a peer-reviewed academic journal.

Dergide yayınlanan makalelerin telif hakları Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat
Fakültesi Dekanlığına, hukuki sorumluluğu da yazarlarına aittir.
Copyrights of the articles published in the journal belongs to the Dean of the Faculty of Theology of
Tekirdag Namık Kemal University; and the legal responsibility belongs to the authors.

İletişim / Communication:

Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi-59100 /

Süleymanpaşa-Tekirdağ Tel: +90 282 250 49 03

e-mail: ilahiyatdergi@nku.edu.tr

<http://dergipark.gov.tr/tasavvur>

T.C.
TEKİRDAĞ NAMIK KEMAL
ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT
FAKÜLTESİ

Yayıncı | Publisher

Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | Tekirdağ Namık Kemal
University Faculty of Theology

Sahibi | Owner

Prof. Dr. Hasan KESKİN

Yazı İşleri Müdürü | Responsible Manager

Dr. Hızır YAĞCI (Tekirdağ NKÜ)

Editör | Editor

Doç. Dr. Vezir HARMAN (Tekirdağ NKÜ)

Editör Yardımcısı | Editorial Assistant

Dr., Halil İbrahim DELEN (Tekirdağ NKÜ)

Yayın Kurulu | Editorial Board

Prof. Dr. Hasan KESKİN (Tekirdağ NKÜ) Doç. Dr. Ramazan AKKIR (Tekirdağ NKÜ)
Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ (İstanbul Ü.) Dr. Hızır YAĞCI (Tekirdağ NKÜ)
Prof. Dr. Süleyman BAKİ (Tetova Ü.) Dr. Zehra GÖZÜTOK TAMDOĞAN
Prof. Dr. Kadir ÖZKÖSE (Sivas (Tekirdağ NKÜ)
Cumhuriyet Ü.) Dr. Nizamettin KARATAŞ (Tekirdağ
Prof. Dr. Halil İbrahim Şimşek (Hitit Ü.) NKÜ)
Prof. Dr. Necmettin GÖKKIR (İstanbul Ü.) Dr., Halil İbrahim DELEN (Tekirdağ
Doç. Dr. Vezir HARMAN (Tekirdağ NKÜ) NKÜ)

Danışma Kurulu | Advisory Board

Arap Dili Ve Edebiyatı: Halil İbrahim KAÇAR (Prof. Dr.- Marmara Ü), Galip Yavuz (Prof. Dr.- İstanbul 29 Mayıs Ü.), Murat Sula (Doç. Dr.- Trabzon Ü) **Tefsir:** Hasan Keskin (Prof. Dr.- Tekirdağ NKÜ), İsmail Çalışkan, (Prof. Dr.- Ankara Ü) Ali Akpınar, (Prof. Dr.- Necmettin Erbakan Ü), Ömer Kara (Prof. Dr.- Atatürk Ü.), Zekeriya Pak, (Prof. Dr.- Kahraman Maraş Sütçü İmam Ü) **İslam Hukuku:** Hasan Hacak (Prof. Dr.- Marmara Ü), Abdullah Kahraman (Prof. Dr.- Kocaeli Ü), Necmettin Kızılkaya (Prof. Dr.- İstanbul Ü) **Hadis:** Zekeriya Güler (Prof. Dr.- İstanbul 29 Mayıs Ü), Hasan CİRİT (Prof. Dr.- Marmara Ü), Özcan Hıdır (Prof. Dr.- İstanbul Sabahattin Zaim Ü), Cemal Ağırman (Prof. Dr.- Sivas Cumhuriyet Ü), Bekir Kuzudişli (Prof. Dr.- İstanbul Ü), Erdinç Ahatlı (Prof. Dr.- Sakarya Ü) **Kelam ve Mezhepler Tarihi:** Cağfer Karadaş (Prof. Dr.- Uludağ Ü), Mehmet Ali BÜYÜKKARA (Prof. Dr.- Marmara Ü), Ramazan Altıntaş (Prof. Dr.- Necmettin Erbakan Ü) **Tasavvuf:** Necdet Tosun (Prof. Dr.- Marmara Ü), Reşat Öngören (Prof. Dr.- Üsküdar Ü) **İslam Tarihi:** İsmail Yiğit (Prof. Dr.- Fatih Sultan Mehmet Vakf Ü), Levent Öztürk, (Prof. Dr.- Sakarya Ü), Casim Avcı (Prof. Dr.- Marmara Ü), Mehdi Çiftçi (Doç. Dr.- Ankara Hacı Bayram Veli Ü) **Türk İslam Edebiyatı Ve İslam Sanatları:** Bilal Kemikli (Prof. Dr.- Uludağ Ü) Ali Yılmaz, (Prof. Dr.- Ankara Ü) **İslam Felsefesi:** Ömer TÜRKER (Prof. Dr.- Marmara Ü), Celal Türer (Prof. Dr.- Ankara Ü), Eşref ALTAŞ, (Doç. Dr.- İstanbul Medeniyet Ü) **Felsefe Tarihi:** Bayram Ali Çetinkaya (Prof. Dr.- İstanbul Ü) **Din Psikolojisi:** Asım Yapıcı (Prof. Dr.- Ankara Sosyal Bilimler

Ü), M. Doğan Karacoşkun (Prof. Dr.- Kilis 7 Aralık Ü), Ali Ayten (Prof. Dr.- Marmara Ü), Ümit Horozcu (Doç. Dr.- İstanbul Ü) **Din Eğitimi:** Muhiddin Okumuşlar (Prof. Dr.- Necmettin Erbakan Ü), Şuayip Özdemir (Prof. Dr.- Amasya Ü), Cemal TOSUN (Prof. Dr.- Ankara Ü) **Din Sosyolojisi:** Vejdi Bilgin (Prof. Dr.- Uludağ Ü), Ejder Okumuş (Prof. Dr.- Ankara Sosyal Bilimler Ü), Mustafa Tekin (Prof. Dr.- İstanbul Ü) **Dinler Tarihi:** Fuat Aydın (Prof. Dr.- Sakarya Ü) **Din Felsefesi:** Muammer İskenderoğlu (Prof. Dr.- Recep Tayyip Erdoğan Ü), Recep Alpyağıl (Prof. Dr.- İstanbul Ü) **Mantık:** Ruhattin Yazoğlu, (Prof. Dr.- Atatürk Ü), Ferruh Özpilavcı (Doç. Dr.- Marmara Ü).

Alan Editörleri | Field Editors

Ali SEVER (Arş. Gör. Tekirdağ NKÜ)
Muhammed Emin BAYIR (Arş. Gör. Tekirdağ NKÜ)
Sümeysra TURAN (Arş. Gör. Tekirdağ NKÜ)
Yusuf BUHAN (Arş. Gör. Tekirdağ NKÜ)
Nuran ÇINAR (Arş. Gör. Tekirdağ NKÜ)

Dil Editörleri | Language Editors

Mahmoud Saad Eddin SHABAN (Öğr. Gör. Tekirdağ NKÜ)
Nuran ÇINAR (Arş. Gör. Tekirdağ NKÜ)

Hakem Kurulu | Referee Board

tasavvur: tekirdağ ilahiyat dergisi en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır.

tasavvur: tekirdag theology journal uses double - blind review fulfilled by at least two reviewers.

Açık Erişim Politikası | Open Access Policy









tasavvur: tekirdağ ilahiyat dergisi içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır.

tasavvur: tekirdag theology journal provides immediate open access to its content.

Dizgi ve Tasarım | Design

Halil İbrahim DELEN

DİZİNLENME BİLGİLERİ/ ABSTRACTING AND INDEXING SERVICES

	<p>ATLA RDB©: ATLA Religion Database© Başlangıç / Start Date: 07/03/2019</p>
	<p>EBSCO Academic Search Complete EBSCO Arab World Research Source: Al Masdar Başlangıç / Start Date: 07/06/2018</p>
	<p>ProQuest Central Başlangıç / Start Date: 21/03/2019</p>
	<p>Ulakbim Tr Dizin Sosyal Ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı / Turkish National Database Social Science And Humanities Database Başlangıç / Start Date: 01/01/2018</p>
	<p>CEEOL: Central and Eastern European Online Library Başlangıç / Start Date: 16/04/2018</p>
	<p>ICI: Index Copernicus International Başlangıç / Start Date: Şubat 2018</p>
	<p>İSAM İlahiyat Makaleleri Veri Tabanı / ISAM Articles on Theology Database Başlangıç / Start Date: 15/09/2017</p>
	<p>SOBIAD: Sosyal Bilimler Atf Dizini Başlangıç / Start Date: Haziran 2018</p>
<p style="text-align: center;">Dergimizin yer aldığı diğer indeksler için: https://dergipark.org.tr/tr/pub/tasavvur/page/4208</p>	

Editörden...

Tasavvur Tekirdağ İlahiyat Dergisi, amaçları ve vizyonu çizgisinde yayın hayatına devam etmekte olup yeni sayısı ile ilim dünyasına katkıda bulunmanın memnuniyetini yaşıyor. Ulusal ve uluslararası indekslerde taranırılığı her geçen gün artan dergimize olan teveccühe teşekkür ediyoruz.

2023 yılı için belirtebileceğimiz bir husus yurtdışından Arapça ve İngilizce makale gönderimi ile dergimize yapılan atıflardır. Bu durum akademik yayıncılıkta uluslararasılaşma adına dergimiz için bir adım niteliğini taşımaktadır.

Dergimizin on yedinci sayısının (9/1) oluşmasında, çalışmalarını titizlikle şekillendirip dergimizde yayınlamayı tercih eden kıymetli ilim adamlarımıza, sayı hakemlerimize ve emeği geçen herkese en kalbi duygularıyla teşekkür ederim .

Nitelikli çalışmalarınızı uluslararası akademiye kazandırma adına Tasavvur olarak talip olduğumuzu belirterek gelecek sayımızda katkılarınızı beklemekteyiz. Allah'a emanet olunuz.

Doç. Dr. Vezir HARMAN

vharman@nku.edu.tr

From the editor...

Tasavvur Tekirdağ Theology Journal is glad about contributing to the scientific world by its new issue, keeping the line of its aims and vision. We would like to thank for the favor showed to our journal which is increasingly searched in national and international indexes.

One of the most important issue for the year 2023, is the submission of articles from abroad in Arabic and in English as well as the references to our journal. This is a step forward for our journal in terms of internationalization in academic publishing.

I would like to express my sincere thanks to those who spent effort in the formation of the seventeenth issue (9/1), to the precious scholars who preferred to publish their rigorous works in our journal and to the referees of the issue.

We are waiting for your contributions to the next issue by stating that we are desirous of seeing your qualified works in our journal to bring them to the international academical area. May Allah save you.

Assoc. Prof. Dr. Vezir HARMAN

vharman@nku.edu.tr

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

Endülüs Tarihinin Unutulmuş Bir Taht Mücadelesi Kurbanı: Abdullah b. Abdurrahman en-Nâsır (ö. 338/950 veya 339/951)

One of The Forgotten Victims of Throne Struggle in The History of Al-Andalus: 'Abdallâh b. 'Abd al-Rahmân Al- Nâsir (d. 338/950 or 339/951)

Mesut CAN

1-16

Fusûlü'l-İmâdî'nin Osmanlı Dönemi Fetâvâ Mecmualarına ve Hanefi Fıkıh Literatürüne Katkısı

Contribution of Fusûlü'l-İmâdî to Ottoman Period Fatawa Journals and Hanafi Fiqh Literature

Şerif GEDİK

17-51

Memlûk Devlet Düzeninde Yönetimin Görev ve Sorumluluklarına Dair Nisan-1281 Tarihli Tezkire'nin Tahlili

Analysis of the April-1281 Tezkire on the Duties and Responsibilities of the Administration in the Mamluk State Order

Ahmet SAĞLAM

53-77

İslam Hukukunda Cehâletin Alışveriş Akdine Etkisi Bağlamında TOKİ'nin İlk Evim Sosyal Konut Projesinin Değerlendirilmesi

Evaluation of TOKİ's 'my First House Social Housing Project' Within the Context of the Effect of Ignorance on the Contract of Purchase in Islamic Law

Üveys ATEŞ

79-112

Erken Dönem Kûfe'de Mescidlerin Fıkıh Tedrisatındaki Yeri ve Önemi

The Position and Importance of Masjids in Kufa in the Early Period in Fiqh Education

Abdullah ÖNDER

113-144

Karadâvî'ye Göre Fetvanın Değişmesine İmkân Veren Unsurlar
In al-Qaradawî's Opinion, The Factors That Allow The Fatwa To Change

Fatih ÇİNAR

145-176

Kur'ân'da D-r-r Kökünün Semantik Analizi

Semantic Analysis of the Root "D-r-r" in the Qur'an

Faruk Özdemir

177-214

**Alâaddin Musannifek'in Şerhu'l-Misbâh fi'n-nahv'inde Naklî Kaynaklar:
Âyet, Hadis ve Arap Kelamı**

Narrative Sources in Alaaddin Musannifek's Sharh al-Misbah fi'n-nahw:
Qur'an, Hadith and Arabic words

Necmettin ÖZTÜRK - İbrahim ŞABAN

215-238

الحديث والأخلاق الصوفية: دراسة في دور الأحاديث في بناء التصور الأخلاقي عند الحكيم الترمذي في
إطار كتابه نواذر الأصول من أحاديث الرسول

Hadis ve Tasavvuf Ahlakı: Hâkim Tirmizî'nin Nevâdiru'l-Usûl Adlı Eseri
Çerçevesinde Hadislerin Ahlakın İnşasına Etkisi Üzerine Bir İnceleme

Hadith And Sufi Ethics: a Study on The Effect of Hadiths on The Construction
Of Morals in The Framework of Al-Hakîm Al-Tirmidhî's Work Titled Nawadir
Al-Usûl

Muhammed Sıddık

239-294

İbrâhîm Abdülkâdir el-Mâzinî'nin Romanlarında Öne Çıkan Temalar

Prominent Themes in İbrâhîm 'Abd al-Qâdir al-Mâzinî's Novels

Adem KESER

295-323

Mağrib ve Kuzey Afrika Bölgesinde Nâfi' Kirâati ve On Tarîki

Nâfi's Qur'ân and the Ten Ways in the Maghrib and North Africa Region

Alaaddin SALİHOĞLU

**Mezhep Ashâbına Ait Görüşlerin Temel Bir Argüman Olarak Kullanımı:
Hanefîlerin Benimsediği Yönteme Dair Bir İzah Denemesi**

The Use of the Opinions of the Madhab Scholars as a Basic Argument: An
Explanatory Essay on the Method Adopted by the Hanafis

Kamil YELEK

359-385

İftitâh Dualarıyla İlgili Rivâyetlerin Tespit ve Tahlili

Detection and Analysis of the Rivayah About the Prayers of Iftitah

Rıdvan KALAÇ

387-432

**Arap Belâgatinde Kinaye Tanımları ve Tasniflerindeki Farklılıkların
Değerlendirilmesi: Modern Dönem Bağlamında**

The Evaluation of Differences in Definitions and Classifications of Kinâya in
Arabic Rhetoric: In the Context of the Modern Period

Ahmet GEZEK

433-457

**Hudeybiye Antlaşması'nın Sosyo-Politik ve Stratejik Açından Tahlili Üzerine
Bazı Tespitler**

Some Findings on the Socio-Psychological and Strategic Analysis of
Hudaybiyyah Peace

Mücahit YÜKSEL

459-482

Roger Garaudy'ye Göre İslam Toplum Medeniyeti ve Çöküş Nedenleri

Islamic Society According to Roger Garaudy Civilization and Causes of
Collapse

Mehmet SULHAN

483-501

**Zeydî Muhaddis Ahmed b. Süleyman'ın (öl. 566/1171) Ahkâm Hadislerini
Anlamada Esas Aldığı Prensipler**

The Principles on Which Zaydî Muhaddith Ahmad b. Suleiman (d. 566/1171)
Used to Understand The Hadiths of Ahkâm

Semih YOLAÇAN

503-544

Kur'ân'ın Secili Söz Dizgelerinin 7. Yüzyıl Arapların Lügavî Örf ve Âdetleriyle Diyalektik İlişkisi

The Dialectical Relationship of the Syntax of the Qur'ân with the Lexical Customs and Traditions of the 7th Century Arabs

Emrah DİNDİ

545-578

Hadis Tenkidinde Arap Dilinin Kullanımı ve İmkanı Bağlamında Bir İnceleme

A Study in the Context of the Usage and Possibility of the Arabic Language as a Method of Hadith Criticism

Nilüfer KALKAN YORULMAZ

579-617

Hanefî İmamların Zekât Konusundaki İhtilafları ve İhtilaf Sebepleri

Disputes and Causes of Dispute of Hanafi Imams on Zakat

İlyas KAPLAN

619-648

Meçhul Bir Hemziyye Şerhi: el-Cevâhiru's-Seniyye fî Şerhi'l-Hemziyye

An Unknown Commentary of Hamziyah: Al-Cavâhir Al-Seniyye fî Sharh al-Hamziyah

Zahir ASLAN

649-672

Müddessir Sûresi 30-31. Âyetler Bağlamında On Dokuzla Kimler Sınıyor?

Surah Müddessir 30-31. Who is Tested by Nineteen in the Context of Verses?

Cengiz GÜNEŞ

673-699

Teolojide İlişkisellik: Jürgen Moltmann'ın Ekoteolojik Antropolojisinden Hareketle Bir Değerlendirme

Relationality in Theology: A Study in the Context of Jürgen Moltmann's Theological Anthropology

Sevcan ÖZTÜRK

701-729

İşitme Engelli Öğrencilerin Sorunları ve Dini Başa Çıkma Yöntemleri
Problems and Religious Coping methods of Hearing Impaired Students

Eyyüp KAYACI

731-761

İslam Hukuku Açısından Çift Bozan Vergisi

Çift Bozan (lit. Farm Breaker) Tax in Terms of Islamic Law

Akif DURSUN

763-802

Arnavutça Kur'an Meali Bağlamında Kādiyânîliğin Mesihlik/Mehdilik Anlayışı

The Mahdist/Messianic Understanding of Qāadianism in the Context of Translation of the Qur'an in Albanian

Abdylkader DURGUTİ

803-835

Buhârî'nin Sahîh'inde Hocası Abdullah b. Sâlih el-Mısırî'den (ö. 223/838) Rivâyette Bulunup Bulunmamasının Araştırılması

Investigating Whether al-Bukhârî Narrated From His Teacher 'Abdullah b. Salih al-Misrî in (d. 223/838) 'al-Sahîh

İbrahim HANEK

837-867

'Âmmînin Mezhebi Kendisine Danıştığı Müftînin Mezhebidir' Kaidesi Bağlamında Günümüzde Âmmînin Taklid Meselesi

Taqîd of the Layperson in Today's World from the Perspective of in the Context of the Legal Maxim: "The Madhhab of the Layperson is the Madhhab of the Muftî whomi Hhe Consulted"

Ömer ASLAN

869-899

YAYIM İLKELERİ - PUBLICATION PRINCIPLES

901-906

tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Haziran/June 2023, c. 9, s. 1: 1-16

Endülüs Tarihinin Unutulmuş Bir Taht Mücadelesi Kurbanı: Abdullah b. Abdurrahman en-Nâsır (ö. 338/950 veya 339/951)

One of The Forgotten Victims of Throne Struggle in The History of Al-Andalus: 'Abdallâh b. 'Abd al-Rahmân Al- Nâşir (d. 338/950 or 339/951)

Mesut CAN

Doç. Dr., Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi,

İslami İlimler Fakültesi, İslam Tarihi ABD

Associate Professor, Karamanoglu Mehmetbey University, Faculty of Islamic Sciences, Department of History of Islam

mesutcan@kmu.edu.tr

ORCID: 0000-0001-9915-9238

DOI: 10.47424/tasavvur.1230758

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 7 Ocak / January 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 14 Mart / March 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atf / Citation: Can, Mesut. "Endülüs Tarihinin Unutulmuş Bir Taht Mücadelesi Kurbanı: Abdullah b. Abdurrahman en-Nâsır (ö. 338/950 veya 339/951)". Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi 9 / 1 (Haziran 2023): 1-16. <https://doi.org/tasavvur.1230758>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdağ Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC 4.0



Öz

III. Abdurrahman'ın oğlu Abdullah b. Abdurrahman en-Nâsır, gerek klasik kaynaklarda gerekse günümüz araştırmalarında dikkatlerden uzak kalmış şahsiyetlerden biridir. Endülüs tarihine dair kaynakların büyük kısmında hakkında ya hiç bilginin verilmediği ya da birkaç cümleyle geçirildiği bu şahsiyetin hayatına dair malumatın derlenip toplanması bu araştırmanın temel hedeflerindedir. Tarihî kaynaklar, Abdullah b. Abdurrahman'ın kardeşi Hakem'in veliaht tayin edilmesine karşı çıktığı, bu sebeple ileri gelen birtakım Şafiî ulemayla birlikte darbe hazırlığı içerisinde olduğu iddiasıyla 338/950 veya 339/951 yılının Kurban Bayramı günlerine yakın bir tarihte tutuklandığını, ardından bizzat babası tarafından infaz edildiğini belirtmektedir. Ancak bu yazılı, kısa ve görünüşte yanlı anlatı bir darbe hazırlığı mıydı, yoksa Abdullah'a ve yakın çevresine karşı düzenlenen bir komplo muydu? Babası III. Abdurrahman, öz oğlu hakkında böylesi bir elim kararı vermekte neden tereddüt göstermedi? Bu ve benzeri sorular çerçevesinde Abdullah b. Abdurrahman'ın, babası tarafından ortadan kaldırılışı ve eldeki veriler ışığında bu hadisenin arkasındaki psikososyal sebeplerin gerçekte neler olduğunun orta-ya konması araştırmanın hedefleri arasındadır.

Anahtar Kelimeler: Endülüs, Taht Mücadelesi, III. Abdurrahman, Abdullah b. Abdurrahman en-Nâsır, II. Hakem.

Abstract

'Abdallāh b. 'Abd al-Rahmān al-Nāşir the son of 'Abd al-Rahmān III is one of the figures who have remained unnoticed both in classical sources and in contemporary studies. Among the main objectives of this research are to compile and collect information about his life, about whom most of the historical sources of al-Andalus give little or no information. According to historical sources, 'Abdallāh b. 'Abd al-Rahmān opposed the appointment of his brother al-Hakam II as the heir apparent and was alleged to have masterminded a coup d'état together with some prominent Shāfi'i scholars of the time, therefore he was arrested at a date close to the Eid al-Adha of 338/950 or 339/951, and then was executed by his very father. However, was this short and seemingly biased narrative really a preparation for a coup d'état or a conspiracy against 'Abdallāh and his proponents? Why did 'Abd al-Rahmān

not hesitate to make such a sad decision about his own son? So, within the framework of these and similar questions, to reveal the details of the event of 'Abd al-Rahmān's disappearance by his father and the psychosocial reasons behind it in the light of the current data are among the aims of the research.

Keywords: Al-Andalus, Throne Struggle, 'Abd al-Rahmān III, 'Abdallāh b. 'Abd al-Rahmān Al-Nāsir, al-Hakam II.

Giriş

Miladi 711 yılından itibaren Müslümanların İber Yarımadası'na hâkim olma teşebbüsleri, son derece önemli birçok değişimin ve gelişmenin de habercisidir. Bu dönem, dünya tarihinde meydana getirdiği siyasî, sosyal, ekonomik, askerî ve kültürel etkileriyle araştırmacıların dikkatini çekmektedir. Bununla birlikte, Endülüs'ün hızlı gelişen ve karmaşık tarihî olayları arasında gerek klasik kaynaklarda gerekse günümüz araştırmalarında hakkıyla yer edinememiş hadiseler ve şahsiyetler de bulunabilmektedir.

Bunlardan biri, elinizdeki çalışmanın konusunu teşkil eden, Endülüs'ün ilk Halifesi III. Abdurrahman'ın oğlu Abdullah b. Abdurrahman en-Nâsır'dır. Endülüs tarihine dair kaynakların büyük kısmında hakkında ya hiç bilginin verilmediği ya da birkaç cümleyle geçiştirildiği bu şahsiyetin hayatına dair malumatın derlenip toplanması, devrin siyasî ve sosyokültürel gelişmelerindeki rolü, ortadan kaldırılışı ve arkasındaki sebeplerin gerçekte neler olduğuna dair tespitlerin yapılması bu araştırmanın temel hedeflerindedir. Bu gayeyle öncelikle doğumundan başlayarak hayatına dair ulaşılabilen kısıtlı bilgilere yer verilecek, ardından şahsiyeti ve ilmî yönüne değinilecek ve nihayetinde ortadan kaldırılışı ele alınacaktır. Son kısımda özellikle kaynaklarda Abdullah b. Abdurrahman'ın babasına isyan etmesinden dolayı öldürüldüğüne dair tarihî malumat, devrin siyasî atmosferi dikkate alınarak bir değerlendirmeye tabi tutulacaktır.

1. Hayatı ve Ailesi

Tam adı Abdullah b. Abdurrahman en-Nâsır Lidinillah b. Muhammed b. Abdullah b. Muhammed b. Abdurrahman b. el-Hakem b. Hişam b. Abdurrahman b. Muaviye el-Kuraşî (el-Emevî) el-Mervânî olup künyesi Ebû Mu-

hammed'dir.¹ Kurtuba'da doğmuş olduğu tahmin edilse de tam tarihi bilinmemektedir.

Abdullah b. Abdurrahman'ın hayatı, babası III. Abdurrahman'ın (912-961) isyanlarla parçalanmanın eşiğine gelen Endülüs'ü yeniden huzura ve istikrara kavuşturma mücadelesi verdiği bir tarihi sürece tekabül eder. Babası yirmi üç yaşında Endülüs Emevî tahtına oturduğunda (300/912) Endülüs, Büyük Fitne (el-Fitnetü'l-Kübrâ) adı verilen isyanlar ve siyasî buhranlar içerisindeydi. Daha önce yönetimi üstlenen bazı kudretli emirlere rağmen fitne ve fesadın kökü kazınamamıştı. Sabık halife, Abdurrahman'ın dedesi Abdullah da fitne devrinin en sıkıntılı zamanlarında görev yaptı. Ancak ülkenin huzur ve sükûnete ermesine ömrü vefa etmedi. III. Abdurrahman bir taraftan fetihleri devam ettirirken diğer taraftan isyanların bastırılması için aynı bölgeye bazen defalarca seferler düzenledi. En büyük ve en tehlikeli isyanın başlatıcısı Müvelled lider Ömer b. Hafsûn'la yaklaşık yirmi beş yıl süren mücadele sonucunda isyanı bastırmaya muvaffak oldu (928). Müvelled isyancılardan bir diğeri olan, Batalyevs'teki İbn Mervân hareketine son vererek Aşağı Sınır Bölgesini temizledi. Yukarı Sınır Bölgesinde ise önce Tuleytula'da hakimiyeti sağladı (932), ardından Sarakusta ve civarında meskûn bulunan Arap soyundan gelen Benû Tucîbî ailesini itaat altına aldı (937). Sonuçta Endülüs'te yetmiş yıldır varlığını sürdüren Büyük Fitne Dönemi sona ererek Endülüs Emevî Devleti'nin siyasî bütünlüğü yeniden sağlanmış oldu. Daha sonra III. Abdurrahman, gerek kurulan siyasî birliğin devamlılığını sağlamak gerekse Kuzey Afrika'da güçlenen Şîî Fâtımîler'le mücadele edebilmek için 929'da Nâsır-Lidînillâh unvanını alarak halifeliğini ilân etti. Böylece Endülüs Emevî Emirliği, Endülüs Emevî Halifeliği'ne dönüşmüş, İslâm dünyasında Abbâsîler ve Fâtımîler'den sonra üçüncü bir halifelik ortaya çıkmış oldu.² Tarihçiler bu

¹ Muhammed b. Abdullah b. Ebû Bekr el-Kudâi el-Belensî İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile li Kitâbi's-Sıla*, thk. Abdüsselam el-Herrâs (Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1995), 2/231; Şalâhuddîn Hâlîl b. Aybek b. 'Abdullâh eş-Şafedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnâ'ût - Turki Mustafâ (Beyrut: y.y., 1420/2000), 17/128.

² Hakkı Dursun Yıldız, "Abdurrahman III", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/154; Mehmet Özdemir, "Endülüs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/213-214; Nizamettin Parlak, *Endülüs'ün Yükselişi (Endülüs'te 3. Abdurrahman Dönemi (300-350/912-961) ve Yükseliş Sebepleri)* (İstanbul:

devri gerek siyasî istikrarın sağlanması gerekse ilmî ve kültürel faaliyetlerdeki büyük gelişmeler açısından “Endülüs’ün Altın Çağı”nın başlangıcı olarak kabul ederler. Yükseliş devri, oğlu II. Hakem ve kısmen el-Mansur devirlerinde de devam etti. Bu süreçte devletin idarî, malî ve askerî alanda güçlenmesi sağlandı. İmar faaliyetlerinin gerçekleştirilmesinin yanı sıra bilimsel ve kültürel çalışmalar da desteklendi.

Abdullah b. Abdurrahman, Endülüs tarihinde Halîfelik Devri diye adlandırılan, Endülüs’ün kendine mahsus bir medeniyet ortaya koyduğu bir dönemde yetişmiştir. Babası III. Abdurrahman devri Endülüs’ün siyasî, sosyokültürel, ekonomik vb. yönlerden zirveye ulaştığı bir zaman dilimidir. Bu tarihlerde Endülüs’te III. Abdurrahman’ın izlediği siyaset neticesinde farklı etnik ve dinî grupların “Endülüslülük” adı verilen ortak bir kimlik etrafında birleştiği görülür. Böylece Endülüslülük, Müslüman, Hıristiyan, Yahudi, Arap, Berberî ve İspanyol gibi alt kimliklerin üzerinde bir üst kimlik haline gelmiştir. Hilafet merkezi olarak Kurtuba, Endülüs kimliğinin ve Endülüs medeniyetinin en belirgin gözlemlenebildiği bir şehir olarak X. asırda Bağdat, Kahire ve Kostantiniyye ile rekabet edecek medeniyet seviyesine ulaşmıştır. Avrupa’da ise o dönemde henüz Kurtuba’ya denk kabul edilebilecek tek bir şehir dahi bulunmamaktadır.³ Bu sebeple o dönemde Kurtuba Avrupa’nın en gelişmiş ve göz alıcı şehri konumundadır. Şehrin 8 km kuzeybatısında Cebelülârûs (Sierra Morena) dağının güney eteklerinde kurulan Medînetüzzehrâ Sarayı,⁴ İspanya’da Endülüs Emevîleri’nin ulaştığı ihtişamın tam bir timsalidir. Söz konusu tarihlerde şehir, cadde aydınlatmasına sahip olması ve hamamları ile Avrupa şehircilik tarihinde çığır açmıştır.⁵

İşte Abdullah b. Abdurrahman en-Nâsır, çocukluk ve gençlik yıllarını babasının Kurtuba’da tesis ettiği böyle bir barış ve refah ortamında, kendini

Hikmetevi, 2021), 44-72; Maribel Fierro, *III. Abdurrahman İlk Kurtuba Halifesi*, çev. Firdevs Bulut Kartal (Vakıfbank Kültür Yayınları, 2021), 45-78.

³ Şevket Yıldız, *Kurtuba (VIII.-XIII. Yüzyıllar)* (Bursa: Uludağ Ü. S.B.E., Doktora Tezi, 2008), 68-69.

⁴ Bk. Birsal Küçüksipahioğlu, “Medînetüzzehrâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/320-322.

⁵ Thomas B. Irving, “Kurtuba”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/452.

şehirdeki ilmî ve kültürel faaliyetlere adanarak, siyasî ve idarî işlerden uzak bir şekilde geçirmiştir. Zira biyografisine yer veren kaynaklarda bu dönemde aldığı idarî veya askerî herhangi bir göreve değinilmemekte, herhangi bir hadisede ismine yer verilmemektedir. Muhtemelen o, bürokrasinin şatafatından uzak, ilme adanmış gösterişsiz hayatıyla insanlar arasında “zâhid” diye anılmaktadır.⁶

Ailesine gelince, Abdullah b. Abdurrahman’ın oldukça kalabalık bir aileye mensup olduğu görülmektedir. İbn Hayyân el-Kurtubî, III. Abdurrahman’ın Abdullah ile birlikte kırk kadar erkek çocuğunun, kırk beş kadar da kız çocuğunun olduğunu belirtmekte ve her birinin isimlerine yer vermektedir. Hakem, Münzir, Ubeydullah, Abdülcebbar, Abdülaziz, Abdülmelik, Asbağ, Mervan, Zübeyr ve Muğire, Abdullah’ın erkek kardeşleri arasında en meşhur olanlardır.⁷

Abdullah b. Abdurrahman’ın Kurtuba’da ikamet ettiği evi Bâbü’l-Kantara yakınlarındadır.⁸ Eşi ve çocuklarına dair kaynaklarda sadece Zübeyr adında bir çocuğunun ismine rastlanmış olup, öldürülmesinden sonra neslinin onunla devam ettiği kaydedilmektedir.⁹

2. Yetiştirilmesi ve İlmî Yönü

Abdullah’ın, halife ailesinden olmasına rağmen Kurtuba’da siyasetten uzak bir hayat yaşadığını, herhangi bir idarî görev almadığını, vaktini ilimle meşgul olarak ve âlimlerle geçirdiğini belirtmiştik. İlim öğrenme, kitap toplama, âlimlere destek olma ve ikramda kardeşi Hakem ile yarış içindeydi. Öyle ki hem Abdullah’ın hem de kardeşi Hakem’in zamanla hatırı sayılır miktarda kitabın bulunduğu koleksiyonları oluşmuştu. II. Hakem (961-976) halife olduğunda Kurtuba Kütüphanesi’ne kardeşi Abdullah’dan kalanla birlikte

⁶ Ebû’l-Hasan ‘Alî b. Mûsâ el-Endelüsî İbn Sa‘îd el-Mağribî, *el-Muğrib fî Hulâ’l-Mağrib*, thk. Şevkî Dayf (Kahire: Daru’l-Me‘ârif, 1375/1955), 1/188.

⁷ Hayyân b. Hâlife b. Huseyn İbn Hayyân el-Kurtubî, *el-Muktebes min Enbâ’l-Endelus*, thk. Maḥmûd ‘Alî Mekki (Kahire: y.y., 1390), 163-164.

⁸ Abdülaziz Sâlim, *Kurtuba Hâdîratü’l-Hilafe fî’l-Endelüs* (İskenderiye: Müessesetü Şebâbi’l-Câmîa, 1997), 1/220.

⁹ Ebû Muhammed ‘Alî b. Ahmed el-Endelüsî İbn Hâzım, *Cemheretu Ensâbi’l-‘Arab* (Beyrut: y.y., 1403/1983), 100-103; ayrıca bk. İbnü’l-Ebbâr, *et-Tekmilê li Kitâbi’s-Sıla*, 4/84.

kendisine ait koleksiyonu ekleyerek kütüphaneyi zenginleştirecektir.¹⁰ O, görevlendirdiği memurlar vasıtasıyla Kayrevan, İskenderiye, Dımaşk ve Bağdat gibi ilim merkezlerindeki kitapları satın almakta veya istinsah ettirmekte, bu sayede kimi zaman bazı eserlerin orijinal nüshalarından İslâm dünyasının doğusundakilerden çok daha erken haberdar olmaktaydı. Öyle ki, bu muaz-zam kütüphanedeki kitap sayısının 400.000'i aştığı belirtilmektedir.¹¹

Aldığı eğitimler, onun biyografi yazarlarınca bir Şafîî fakihi, şair,¹² dil ve edebiyat âlimi ve tarihçi olarak kaydedilmesini sağladı.¹³ Ayrıca hadis râvisi olup Muhammed b. Muaviye el-Kuraşî, Hassan b. Sa'd, Abdullah b. Yunus, Kasım b. Esba', Müslime b. Kasım, Muhammed b. Abdülmelik b. Eymen, Muhammed b. Muhammed b. Abdüsselam el-Huşenî, Ahmed b. Muhammed b. Abdilber, Ahmed b. Muhammed b. Kasım gibi kimselerden rivayette bulunduğu kaydedilir. Telif ettiği belirtilen iki eser şunlardır:

1. *el-Alîl ve'l-Katîl fî Ahbâri Beni'l Abbâs fî Esfârin*: Eserde er-Râzî İbnü'l-Muktedir'e kadar Abbâsî ailesine mensup şahıslar hakkında bilgiler verildiği belirtilmektedir.

2. *el-Müskite fî Fazâili Bakî b. Mahled*: Bu eser altı cilt olup Bakî b. Mahled'in (ö. 276/889) faziletlerini ortaya koymaktadır. Ayrıca Muhammed b. Vaddah'a reddiye olduğu kaydedilir. Yahya b. Mu'in'den aktarıldığına göre, Abdullah bu eseri sebebiyle tenkit edilmiştir.¹⁴ Bakî b. Mahled'e dair yazılan eserlerden bir diğeri, torunu Abdurrahman b. Ahmed b. Bakî'nin (ö. 366/976-

¹⁰ İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile li Kitâbi's-Sıla*, 1/226-227; Saim Yılmaz - Furkan Erbaş, "Endülüs Emevî Halifesi II. Hakem'in İlmî Kişiliği ve İlim Hayatına Sağladığı Katkılar", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 17/1 (30 Haziran 2017), 173.

¹¹ Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları (Kültür ve Medeniyet)* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 155; Irving, "Kurtuba", 26/452.

¹² Şiirlerinden bazı örnekler için bk. Muhammed b. Fütûh Humeydî, *Cezvetü'l-Muktebis fî Zikri Vülâti'l-Endelüs* (Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye li't-te'lif ve'n-neşr, 1966), 262-263; İbn Sa'îd el-Mağribî, *el-Muğrib fî Hulâ'l-Mağrib*, 1/187-188.

¹³ Tâceddin Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyeti'l-Kübrâ*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî - Abdülfettâh Muhammed el-Hulvî (Hicr li't-tubâ'a ve'n-neşr ve't-tevzî', 1413), 309.

¹⁴ İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile li Kitâbi's-Sıla*, 2/231-232; Ebû Gays Hayreddin b. Mahmud Zirikî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-İlm Li'l-Melâyîn, 2002), 4/96.

77) *Fezâ'ilü Bakî b. Mahled* adlı eseri olup her ikisi de henüz keşfedilebilmiş değildir ve günümüze gelip gelmediği bilinmemektedir.¹⁵

Abdullah'ın, faziletine dair eser kaleme aldığı Bakî b. Mahled, Kurtuba'da ilmî hayatın gelişmesinde büyük katkıları olan şahsiyetlerin başında gelir. Yaklaşık otuz dört yıl İslam dünyasının doğusuna yaptığı seyahatler esnasında semâ ve icâzet yoluyla rivayet hakkını elde ettiği Ebû Bekir b. Ebû Şeybe'nin *el-Muşannef*'ini, İmam Şâfiî'nin *el-Ümm*'ünü, Halife b. Hayyât'ın *et-Târîh* ve *Tabakâtü'r-ruvât*'ını, Devrakî'nin *Sîretü 'Ömer b. 'Abdil 'azîz*'ini ve benzeri kitapları Endülüs'e ilk defa o getirmiştir. Endülüs ilmî çevreleri bu kitaplardan onun sayesinde haberdar olmuş, böylece özellikle Kurtuba sadece Malikî mezhebinin bilindiği bir yer olmaktan çıkarak tam bir hadis merkezi konumuna gelmiştir. Bu hizmetlerine karşın, devrin hâkim çevrelerince bidatçılıkla ve zındıklıkla suçlanarak Endülüs Emîrine şikâyet edilmiş, Endülüs'ten kaçmayı düşündüğü bir anda canını ancak Emîr I. Muhammed'in kendisine sahip çıkmasıyla kurtarabilmiştir.¹⁶ Böylece Endülüs'te başta Şafiîlik olmak üzere diğer mezheplerin nispeten gelişmesine imkân doğmuştur.

Abdullah'ın fıkıhta Şafiî mezhebine meylinde, babası Abdurrahman en-Nâsır döneminde Endülüs kadılığı yapmış olan Eslem b. Abdülaziz'in (ö. 319/931) tesiri olması gerekir. Eslem b. Abdülaziz, bizzat Bakî b. Mahled'in sohbetinde bulunmuş, sema yoluyla ilim tahsil etmişti. Ayrıca Doğu'ya yaptığı seyahatlerde Şafiî'nin ashabından bazılarıyla görüşmüştü.¹⁷ Muhtemelen buna istinaden biyografilerde Mâlikî nisbesiyle yer verilmesine rağmen Şafiî mezhebine meylettiğine vurgu yapılır.¹⁸

Endülüs'teki Emevî ailesi içerisinde Abdullah'tan çok daha önceleri Şafiîliğe meyleden kimseler olduğu görülmektedir. Abdullah ile soylarının Merwan b. Hakem'de (ö. 65/685) birleştiği Amr adlı bir emîr, Abdullah'ın dedesi

¹⁵ M. Yaşar Kandemir, "Bakî b. Mahled", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/542.

¹⁶ Kandemir, "Bakî b. Mahled", 4/541.

¹⁷ Şemsüddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhiri ve'l-A'lâm*, thk. Beşşar Avvad Ma'ruf (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2003), 7/352.

¹⁸ Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 173.

ve babası zamanında bazı illerin yöneticiliğini üstlenmişti. Amr, idarî görev almadan önce Bakî b. Mahled'in gözde öğrencilerinden biriydi.¹⁹

Yukarıda isimlerine yer verdiğimiz Hassân b. Sa'd ve darbe planlarında adının karıştığı Ahmed b. Muhammed b. Abdilber²⁰ fıkhîta hocaları arasında zikredilen kimselerdir. Daha önce belirttiğimiz üzere Abdullah'ın kendisi de Şafiî ulema arasında sayılmakta olup ilmî seviyesine veya dönemin mezhep müntesipleri nezdindeki konumuna işaret etmesi bakımından önemlidir. Yine dikkat çekici noktalardan biri de aile bireyleri arasındaki mezhebî farklılıklardır. Zira Abdullah Şafiî iken kardeşi Abdülaziz Hanefî, el-Mustansır (Hakem II) ise Mâlikî'dir. Bu durum, Endülüs'ün bu tarihlerde sahip olduğu fikrî ve dinî özgürlüğün göstergelerinden biri olarak yorumlanabilir. Bununla birlikte, mezheplerin devlet gücünü ele geçirme arzu ve çabalarının bir yansıması olmasının yanı sıra veliaht adaylarının kendilerine taraftar edinme gayretlerinin bir sonucu olarak değerlendirmek de mümkündür.

Abdullah b. Abdurrahman'ın eğitimi ve diğer hocalarına dair burada ifade edilenler dışında detaylı bilgilere rastlanılmamaktadır. Bununla birlikte dil alanında Arap dili ve edebiyatı âlimi Ebû Ali el-Kâlî'nin (ö. 356/967) onun hocaları arasında olduğunu tahmin ediyoruz. Zira el-Kâlî Musul, Bağdat (yaklaşık 23 yıl) ve bir süre Kayravan'da kaldıktan sonra Abdullah'ın yaşadığı yıllarda Endülüs'e geçmişti. Şiir, siyer, ensâb, eyyâmü'l-Arab, özellikle lügat ve nahiv âlimlerinin biyografisi konularında geniş bilgiye sahip olan Kâlî, 330/942 yılında Kurtuba'ya geldi. III. Abdurrahman'ın teveccühüne mazhar olarak birtakım heyetlerde görev aldı. Yine birçok öğrenci yetiştirdi ve eser kaleme aldı. Ebû Bekir Muhammed b. Hasan ez-Zübeydî, İbnü's-Sannâ' Abdullah b. Asbağ, Muhammed b. İbrâhim el-Kureşî, Ebû Eyyûb Süleyman b. Halef, Ebû Nasr Hârûn b. Mûsâ öğrencileri arasındadır. Kâlî'nin beraberinde getirdiği çok sayıda divan ve edebî eser, Endülüs'te edebiyatın inkişafının

¹⁹ İbn Hâzım, *Cemheretu Ensâbi'l-'Arab*, 108.

²⁰ Özellikle Fıkıh ve Hadis ilminde devrin önde gelenlerinden olduğu kaydedilmekte olup, İbnü'l-Faradî onun bir de Endülüs Kadıları hakkında kitabının olduğunu ve kendi çalışmasında bu eserden istifade ettiğini kaydetmektedir. Bk. Ebû'l-Velîd Abdullah b. Muhammed b. Yûsuf el-Kurtubî el-Ezdi İbnü'l-Faradî, *Târîhu Ulemâi Endelîs*, nşr. Rûhyye Abdurrahmân es-Süveyfî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 1/51.

başlangıcı olarak kabul edilir.²¹ Dolayısıyla şair olarak da nitelenen Abdullah b. Abdurrahman'ın devrin bu önde gelen dil âlimi ve edebiyatçısından istifade etmiş olduğu düşünülmelidir.

3. Öldürülmesi ve Sebepleri

Kaynaklar'ın kaydettiğine göre tarihler 338/950'yi veya 339/951'i gösterdiğinde Abdullah b. Abdurrahman en-Nâsır beklenmedik bir şekilde babası tarafından tutuklatıldı. İddiaya göre III. Abdurrahman, oğlu Hakem'i veliaht ilan edip birtakım devlet görevlerini ona tevdi edince diğer oğlu Abdullah buna rıza göstermeyerek bir grup devlet adamı ve ulema ile birlikte bir darbe planı hazırladı. Durumdan haberdar olan Abdurrahman en-Nâsır, oğlu Abdullah'ı ve onunla iş birliği yapanların elebaşlarını tutuklattı. Darbe planına katıldığı öne sürülen devlet adamları arasında Yâsir el-Fetâ, ulemeden ise tarihçi ve Kurtuba fakihlerinden, *Târîhu'l Fukahâ bi-Kurtuba* veya diğer adıyla *Târîhu'l Fukahâ ve'l Kudât* eserinin sahibi Ahmed b. Muhammed b. Abdilber ile Sâhibü'l-Verde olarak bilinen Ahmed b. Abdullah b. el-Attâr da bulunmaktaydı. Kaynaklar, adı geçen Ahmed b. Muhammed b. Abdilber'in Ramazan ayı içerisinde hapiste öldüğünü ve na'sının ailesine teslim edildikten sonra Rabad Kabristanı'na defnedildiğini, Abdullah b. Abdurrahman'ın ise Kurban Bayramı günlerinden birinde bizzat babası eliyle kurbanlık hayvan gibi boğazlandığını, diğer suçluların da adamlarına boğazlattığını kaydeder.²²

İbn Haldun'un ismine yer verdiği Yâsir el-Fetâ, Sakâlibe²³ adı verilen, muhtemelen Slav kökenli kölelerin seçkinlerinden olup bunlara el-Fityân veya el-Fityânü'l-Kibâr denilmekteydi. *el-Fetâ* nisbesi de buna işaret etmektedir. Abdurrahman en-Nâsır tarafından görevlendirilen Yâsir ile birlikte Temâm

²¹ Hüseyin Elmalı, "Kâlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/259-260.

²² Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyeti'l-Kübrâ*, 3/309-310; Şafedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, 17/128-129; Muhammed b. 'Abdullâh b. Ebî Bekr el-Ķâdî el-Belensî İbnü'l-Ebbâr, *el-Hulletu's-Sîrâ*, thk. Hüseyin Mu'nis (Kahire: y.y., 1406/1985), 206-208; İbnü'l-Faradî, *Târîhu Ulemâi Endeliüs*, 1/51; Abdurrahman İbn Haldun, *Târîhu İbn Haldûn/Kitâbü'l-İber ve Divânü'l-Mübtedei ve'l-Haber fi Eyyâmî'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve Men Âsârahüm min Zevî's-Sultânî'l-Ekber*, nşr. Halil Şehhâde vd. (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1988), 4/184.

²³ Endülüs toplumu oluşturan gruplardan olan Sakâlibe (Saklabiler) hakkında detaylı bilgi için bk. Özdemir, *Endülüs Müslümanları (Kültür ve Medeniyet)*, 21-22.

adı verilen bir diğer şahıs, Fityân'ın en meşhurları arasında olup el-Fityânü'l-Kebîrân diye isimlendirilmekteydiler. Bu şahıslardan biri Divânü'l-Ceyş'e başkanlık ederken diğeri el-Hidmetü's-Sultâniyye denilen saray muhafızlığına başkanlık etmekteydi.²⁴ Anlaşılan o ki, Sakâlibe Endülüs'teki taht mücadelelerinin cereyanında doğrudan veya dolaylı olarak rol almaktadır. İbnü'l-Ebbâr ise Abdullah b. Abdurrahman en-Nâsir'ın babasına karşı kurduğu darbe planının arkasında yukarıda adı geçen Ahmed b. Muhammed b. Abdilber'in olduğuna dair kesin bilgiye sahip olduğunu, bu şahsın amacının ise *kâdi'l-cemâ'a* olmak, yani Kurtuba kadısı ve hatibi olarak topluma yön vermek olduğunu iddia etmektedir.²⁵

Abdullah ve bir grup ileri gelen insanın alelacele ortadan kaldırılması, gerçekten bir darbenin engellenmesi mi yoksa bizzat onlara yönelik bir komplo muydu? Bunu eldeki veriler ışığında kesin olarak tespit edebilmek oldukça zor görünmektedir. Bununla birlikte, kaynaklarda halifeye durumu haber verenin Abdullah'ın veliaht kardeşi Hakem veya plana dâhil ulemadan Ahmed b. Muhammed b. Abdilber olduğu kaydedilir.²⁶ İddia sahiplerinden birinin müstakbel halife olması, diğerinin ise hapiste ölü bulunması, bir komploya kurban gittikleri iddiasını kuvvetlendirmektedir.

Zaman zaman Müslüman coğrafyaların genelinde de görüldüğü üzere mezhepler arasındaki ilmî tartışmalar iktidara da taşınabilmekte, bir mezhep diğer mezhebe karşı devlet gücünü kullanarak üstünlük sağlama arayışına girebilmekteydi. Günümüz araştırmaları, Endülüs coğrafyasında da benzer bir durumun gözlemlendiğini, devrin siyasi gelişmelerde Endülüs'teki fukahâ sınıfının zamanla sahip olduğu önemli makamlar ve malî kaynaklarla bir aristokrasi sınıfına dönüştükleri üzerinde durmaktadırlar. Özellikle Abdurrahman ed-Dâhil'in (138-172/756-788) Emevî Emirliği'ni kurarken gücünü Suriye'den gelen ve çoğunluğu Evzâî mezhebine bağlı askerlerden alması, daha sonra halefi I. Hişâm döneminde bu askerlerin iktidarı için bir tehdit olarak algılanmasına sebep olmuştu. Bu nedenle I. Hişâm söz konusu askerlerin ida-

²⁴ Yıldız, *Kurtuba (VIII.-XIII. Yüzyıllar)*, 146-147.

²⁵ İbnü'l-Ebbâr, *el-Hulletu's-Sîrâ*, 207-208.

²⁶ Ebû Abdullah Muhammed B. Muhammed İbn İzârî, *el-Beyânü'l-Muğrib fi Ahbâri'l-Endelüs ve'l-Mağrib*, thk. Évariste Lévi Provençal - Georges Séraphin Colin (Beirut: Dâru's-Sekâfe, 1983), 2/217.

rededilen nüfuzunu kırmak için Mâlikî fukahâsıyla bir tür iş birliğine girdi. Özellikle İmam Mâlik'in öğrencilerinden Yahya b. Yahya el-Leysî, halifenin sık sık görüşlerine müracaat ettiği birisi olarak Mâlikîliğin Endülüs'te gelişmesindeki öncülerden biri olarak kabul edilir.²⁷ Mâlikî mezhebi bu tarihten sonraki süreçte Endülüs'ün dinî olduğu kadar siyasî hayatında da etkili olmaya devam etti. Öyle ki, İslâm coğrafyacısı el-Makdisî (ö. 390/1000 civarı), Endülüs'te mezhep taassubunun çok ileri boyutlarda olduğunu, halkın "Allah'ın Kitabı ve *Muvatta'*dan başkasını tanımıyoruz" dediklerini aktarmaktadır. Dahası, Şâfiî ve Hanefilere karşı baskı uygulandığını, Mu'tezilî veya Şii mezhep mensuplarının ise öldürülme tehlikesiyle karşı karşıya olduklarını kaydetmektedir.²⁸ Şahsiyeti ve ilmî yönüne dair başlıkta ifade edildiği üzere, böyle bir ortamda saray içerisinde bir veliaht adayının Şâfiî olması dikkat çekici bir gelişme olup Mâlikîlerle yaşanan gerilimin aktörleri arasında olması muhtemeldir. Bundan ötürü, her ne kadar tarihi kayıtlarda dile getirilmese de, ortadan kaldırılmasının arkasında mezhepsel kavgaların etkisi de göz ardı edilmemelidir. Nitekim Abdullah b. Abdurrahman'ın ortadan kaldırılması olayı kimi araştırmacılarca Şâfiî mezhebinin bu tarihlerde Endülüs'te etkinliğini yitirmesi olarak değerlendirilmektedir.²⁹

Halife de olsa bir babanın oğlunu kendi elleriyle ölüme mahkûm etmesi, hayatın akışına uymayan bir olaydır. Ancak tarihte örneklerine rastlandığı üzere, iktidar hırsı insan doğasına en aykırı işleri dahi kendince meşru kılabilir. Üstelik III. Abdurrahman bu elim hadisenin benzerini daha önce tecrübe etmiş biridir. Abdurrahman daha yirmi günlük bebekken, babası Muhammed, kardeşi Mutarrif'le yaşadığı bir sorun nedeniyle babası (Abdurrahman'ın dedesi Abdullah, ö. 300/912) tarafından hapsedilmiş, ardından hapiste katledilmişti (277/891).³⁰ Yıllar sonra Abdurrahman'ın oğluyla yaşadığı hadisenin aynısının, çok daha önceleri benzer şekilde dedesiyle babası arasında meydana gelmiş olması, trajik olduğu kadar Halife Abdurrahman'ın ruh ve

²⁷ Muhammed Halid Mesud - Muhammed Tayyib Kılıç, "Endülüs İslâm Hukuk Tarihi: Genel Bir Bakış", *İSTEM* 14 (2009), 409; Angel González Palencia, *Târîhu'l-Fikri'l-Endelûsî*, çev. Hüseyin Mûnis (Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, 1955), 418.

²⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm fî Ma'rifeti'l-Ekâlîm*, thk. M. J. De Goeje (Kahire: Mektebe Medbûlî, 1991), 236.

²⁹ Palencia, *Târîhu'l-Fikri'l-Endelûsî*, 434.

³⁰ İbn İzâri, *el-Beyânü'l-Muğrib fî Ahbâri'l-Endelûs ve'l-Mağrib*, 2/156-157.

zihin dünyasında bu tür hadiselerle karşı takınacağı tavrı ve alacağı kararları etkilediği ileri sürülebilir.

Ayrıca o, kişilik olarak düşmanlarına ve muhaliflerine karşı akrabaları bile olsalar sert ve acımasızlığıyla bilinmekteydi. Nitekim daha önce, biatlerini bozmaları sebebiyle amcası Âsî ve Muhammed b. Abdülcebbâr'ı infaz ettirmişti (309/921-922).³¹

Tüm bunlar, oğlu hakkındaki iddialar karşısında Abdurrahman'ın bir şeyler yapmak için harekete geçmesinde etkili olmuşa benzemektedir. Neticede Abdullah b. Abdurrahman, babasına karşı kalkışmanın gerçekleşeceği ileri sürülen Kurban Bayramının ikinci veya üçüncü günü babası tarafından öldürülmüştür.³²

Sonuç

Abdullah b. Abdurrahman en-Nâsır, Endülüs tarihi kaynaklarının hakkında çok az bilgiye yer verdiği şahsiyetlerden biridir. Bunda onun, gerek devrin hadiselerinden uzak, mütevazı bir hayatı ve kişiliğinin olmasının gerekse babası III. Abdurrahman'ın parçalanmanın eşiğine gelen Endülüs Emevî Devleti'nin birliğini yeniden tesis etmek için içeride ve dışarıda muazzam mücadele veren bir halife olması sebebiyle babasının gölgesinde kalmasının etkisi olduğu söylenebilir. III. Abdurrahman devri yalnız siyasî ve askerî bakımdan değil, iktisadî, mimarî ve kültürel açıdan da Endülüs'ün en parlak devri kabul edilir. Bununla birlikte, Abdullah'ın halifeye ihanet eden biri olarak kayıtlara geçmesi, devrin tarihçilerinin ona dair malumata ilgi göstermemelerine sebebiyet vermiş gibi durmaktadır.

Abdullah b. Abdurrahman, çocukluğu ve gençliğini babası devrinde Avrupa'nın en görkemli başkentlerinden biri haline gelen Kurtuba'da geçirmiştir. Devlet işlerine ilgi duymamış veya babası tarafından bilinçli olarak uzak tutulmuş, bu sayede kendini ilme adanmıştır. Entelektüel ilgisi, bu tarihlerde göz alıcı bir gelişmişliğe sahip olan Kurtuba'nın ilmî ve kültürel imkânlarından istifade etmesini sağlamıştır. Endülüs ilmî çevrelerinin genelinin aksine o,

³¹ İbn İzârî, *el-Beyânü'l-Muğrib fi Ahbâri'l-Endelüs ve'l-Mağrib*, 2/181-182; İbn Haldun, *Kitâbü'l-İber*, 4/178.

³² İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile li Kitâbi's-Sıla*, 2/232.

Şâfiî mezhebini benimsemiş, mezhebin tabakatında yer alacak kadar fıkıhta derinleşmiş, geride iki de eser bırakmıştır.

Eldeki mevcut veriler, Abdullah b. Abdurrahman'ın kardeşi ve babasına karşı bir darbe hazırlığı içerisinde olduğu iddiasıyla önce tutuklandığını, ardından bizzat babası tarafından infaz edildiğini belirtmektedir. Kaynaklara aksettığı şekliyle fiiliyata geçmeyen bu iddianın gerçekten bir darbe girişimi mi yoksa hanedan üyeleri ve kendilerini destekleyen sosyal gruplar arasındaki mücadelede rakiplerinin bir komplosu mu olduğuna dair kesin bir sonuca ulaşmak mümkün görünmemektedir. Bununla birlikte, Endülüs'ün içinde bulunduğu siyasî ve sosyal durum dikkate alınırca, sonuçta, bu hadise ister Abdullah'a karşı düzenlenen bir komplo olsun isterse gerçekten bir darbe hazırlığı olsun, hayatını devleti parçalanmanın eşiğinden döndürmekle geçen III. Abdurrahman'ın, kendisine ulaşan bilgileri ciddiyetle değerlendirerek söz konusu elim kararı uygulamakta tereddüt etmediği anlaşılmaktadır.

Kaynakça

- Elmalî, Hüseyin. "Kâlî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/259-260. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Fierro, Maribel. III. Abdurrahman İlk Kurtuba Halifesi. çev. Firdevs Bulut Kartal. Vakıfbank Kültür Yayınları, 2021.
- Humeydî, Muhammed b. Fütûh. *Cezvetü'l-Muktebis fî Zikri Vülâti'l-Endelüs*. Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye li't-te'lif ve'n-neşr, 1966.
- Irving, Thomas B. "Kurtuba". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/451-453. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- İbn Haldun, Abdurrahman. *Târîhu İbn Haldûn/Kitâbü'l-İber ve Divânü'l-Mübtedei ve'l-Haber fî Eyyâmî'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve Men Âsârahüm min Zevî's-Sultânî'l-Ekber*. nşr. Halil Şehhâde vd. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1988.
- İbn Hıyyân el-Şurubî, Hıyyân b. Hâlife b. Hıseyin. *el-Muktebes min Enbâi'l-Endelus*. thk. Maḥmûd 'Alî Mekki. Kahire: y.y., 1390.
- İbn Hızam, Ebû Muhammed 'Alî b. Ahmed el-Endelusî. *Cemheretu Ensâbi'l-Arab*. Beyrut: y.y., 1403/1983.

- İbn İzârî, Ebû Abdullah Muhammed B. Muhammed. *el-Beyânü'l-Muğrib fi Ahbâri'l- Endelüs ve'l-Mağrib*. thk. Évariste Lévi Provençal - Georges Séraphin Colin. Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1983.
- İbn Sa'îd el-Mağribî, Ebû'l-Hasan 'Alî b. Mûsâ el-Endelûsî. *el-Muğrib fi Hulâ'l-Mağrib*. thk. Şevkî Dayf. 2 Cilt. Kahire: Daru'l-Me'ârif, 1375/1955.
- İbnu'l-Ebbâr, Muḥammed b. 'Abdullâh b. Ebî Bekr el-Ḳâḏî el-Belensî. *el-Hulletu's-Sîrâ*. thk. Ḥuseyn Mu'nis. Kahire: y.y., 1406/1985.
- İbnü'l-Ebbâr, Muhammed b. Abdullah b. Ebû Bekr el-Kudâî el-Belensî. *et-Tekmile li Kitâbi's-Sıla*. thk. Abdüsselam el-Herrâs. 4 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1995.
- İbnü'l-Faradî, Ebü'l-Velîd Abdullah b. Muhammed b. Yûsuf el-Kurtubî el-Ezdî. *Târîhu Ulemâi Endelüs*. nşr. Rûhıyye Abdurrahmân es-Süveyfî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Kandemir, M. Yaşar. "Bakî b. Mahled". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/541-542. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Küçüksipahioğlu, Birsal. "Medînetüzzehrâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/320-322. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Makdisî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Ahsenü't-Tekâsüm fi Ma'rifeti'l-Ekâlîm*. thk. M. J. De Goeje. Kahire: Mektebe Medbûlî, 3. Basım, 1991.
- Mesud, Muhammed Halid - Kılıç, Muhammed Tayyib. "Endülüs İslâm Hukuk Tarihi: Genel Bir Bakış". *İSTEM* 14 (2009), 403-433.
- Özdemir, Mehmet. "Endülüs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/211-225. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Özdemir, Mehmet. *Endülüs Müslümanları (Kültür ve Medeniyet)*. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Palencia, Angel González. *Târîhu'l-Fikri'l-Endelûsî*. çev. Hüseyin Mûnis. Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısrıyye, 1955.
- Parlak, Nizamettin. *Endülüs'ün Yükselişi (Endülüs'te 3. Abdurrahman Dönemi (300-350/912-961) ve Yükseliş Sebepleri)*. İstanbul: Hikmetevi, 2021.

- Şafedî, Şalâhuddîn Hâlıl b. Aybek b. ‘Abdullâh eş-. *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnâ'ût - Turkî Muştafâ. 29 Cilt. Beyrut: y.y., 1420/2000.
- Sâlim, Abdülaziz. *Kurtuba Hâdîratü'l-Hilafe fi'l-Endelüs*. 2 Cilt. İskenderiye: Müessesetü Şebâbi'l-Câmia, 1997.
- Sübki, Tâceddin. *Tabakâtü's-Şâfi'iyeti'l-Kübrâ*. thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî - Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. 10 Cilt. Hicr li't-tibâ'a ve'neşr ve't-tevzî', 2. Basım, 1413.
- Yıldız, Hakkı Dursun. "Abdurrahman III". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/152-155. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Yıldız, Şevket. *Kurtuba (VIII.-XIII. Yüzyıllar)*. Bursa: Uludağ Ü. S.B.E., Doktora Tezi, 2008.
- Yılmaz, Saim - Erbaş, Furkan. "Endülüs Emevî Halifesi II. Hakem'in İlmî Kişiliği ve İlim Hayatına Sağladığı Katkıları". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 17/1 (30 Haziran 2017), 157-185. <https://doi.org/10.30627/cuilah.326626>
- Zehebî, Şemsüddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhiri ve'l-A'lâm*. thk. Beşşar Avvad Ma'ruf. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2003.
- Ziriklî, Ebû Gays Hayreddin b. Mahmud. *el-A'lâm*. Beyrut: Dâru'l-İlm Li'l-Melâyîn, 15. Basım, 2002.

tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Haziran/June 2023, c. 9, s. 1: 17-51

Fusûlü'l-İmâdî nin Osmanlı Dönemi Fetâvâ Mecmualarına ve Hanefî Fıkıh Literatürüne Katkısı

Contribution of *Fusûlü'l-İmâdî* to Ottoman Period Fatawa Journals and
Hanafi Fiqh Literature

Şerif GEDİK

Dr. Bilecik Pazaryeri İlçe Müftüsü
Dr. Bilecik Pazaryeri District Mufti
hacegan85@hotmail.com

ORCID: 0000-0002-2032-119X

DOI: 10.47424/ tasavvur.1232507

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 11 Ocak / January 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 22 Mart / March 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Gedik, Şerif. "Fusûlü'l-İmâdî'nin Osmanlı Dönemi Fetâvâ Mecmualarına ve Hanefî Fıkıh Literatürüne Katkısı" *Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 9 / 1 (Haziran 2023): 17-51. <https://doi.org/10.47424/ tasavvur.1232507>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC 4.0



Öz

Fürû-i fıkıh ve yargılama hukukuna dair konuları içeren meşhur *Hidâye* sahibi Burhâneddîn el-Mergînânî'nin (ö. 593/1197) torunu Ebü'l-Feth Zeynüddîn el-İmâdî'e (ö. 670/1271) ait *Fusûlü'l-İmâdî* adlı eser, Osmanlı şeyhülislâmları başta olmak üzere birçok müftü, kadı ve fakihî etkileyerek müracaat edilen temel eserlerden biri olmuştur. Birçok fetvâ ve fürû-i fıkıh eserine kaynaklık etmesi açısından da eser, önem arz etmektedir. Fergana bölgesinde kaleme alınan eserin gerek Osmanlı coğrafyasında gerekse diğer Müslüman coğrafyalarda müracaat edilen önemli kaynaklardan birisi olması da eserin ne kadar değerli ve kıymetli olduğunu göstermektedir. Bu çalışmada, eserin önem ve kıymetine işaret edilerek, Osmanlı dönemi fetvâ mecmualarına ve Hanefî fıkıh literatürüne katkısı tespit edilmeye çalışılmıştır. Çalışmada Ebü'l-Feth Zeynüddîn el-İmâdî'nin hayatına değinilmiş, *Fusûlü'l-İmâdî* adlı eseri ise detaylı olarak incelenmiştir. *Fusûlü'l-İmâdî*'yi kaynak olarak kullanan Osmanlı Fetvâhâne'sinin en muteber fetâva mecmualarından kabul edilen bazı fetvâ eserlerine katkısı ele alınmış ve eserden yapılan bazı iktibaslara örnekleriyle birlikte yer verilmiştir. Ayrıca eserin, Hanefî fıkıh literatürüne katkısı Osmanlı dönemi bazı fürû-i fıkıh eserleri ile *Mir'ât-ı Mecelle* adlı eser esas alınarak incelenmiştir. Böylece *Fusûlü'l-İmâdî*'nin önemine, fıkıh ve fetvâ literatürüne katkısına işaret edilerek yeni çalışmalar için bu esere dikkat çekilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Hanefî Fıkıhı, Fusûlü'l-İmâdî, İmâdî, Fetâvâ Mecmuaları.

Abstract

The work named *Fusûlü'l-İmâdî*, which belongs to Ebü'l-Feth Zeynüddîn el-İmâdî, the grandson of Burhaneddin el-Merginani, the owner of the famous *Hidaye*, which includes the subjects of *Fürû-i Fiqh* and the law of trial, has been one of the main works that has been applied by influencing many mufti, kadi and jurists, especially the Ottoman sheikhs. The work is also important in terms of being a source for many fatawa and *fürû-i fiqh* works. The fact that the work written in the Fergana region is one of the main sources referenced both in the Ottoman geography and in other Muslim geographies also shows that the work is valuable. In this study, by pointing out the importance and value of the work, it was tried to determine the contribution of the work to the

Ottoman period fetâvâ mecmuas and Hanafi fiqh literature. In the study, the life of Ebü'l-Feth Zeynüddîn el-İmâdî was mentioned, and his work *Fusûlü'l-İmâdî* was examined in detail. The contribution of the Ottoman Fetvâhâne, which uses *Fusûlü'l-İmâdî* as a source, to some of the fetâva works, which are accepted as one of the most respected fetâva journals, is discussed and some quotations from the work are included with their examples. In addition, the contribution of the work to the Hanafi fiqh literature was examined on the basis of some *fürû-i fiqh* works of the Ottoman period and the work called *Mir'ât-ı Mecelle*. Thus, by pointing out the importance of *Fusûlü'l-İmâdî* and his contribution to the literature of fiqh and fatwa, this work was drawn attention to new studies.

Keywords: Islamic Law, Hanafi Fiqh, Fusulu'l-Imadi, Imadi, Fatawa Journals.

Giriş

Fergana bölgesinin Mergînân şehrinde yetişen ve çeşitli âlimlerin yetişmesine katkı sunan bir aileye mensup olan Ebü'l-Feth Zeynüddîn el-İmâdî ve *Fusûlü'l-İmâdî* adlı eseri hakkında tarafımızca yapılan araştırmada 1991 yılında Ürdün Üniversitesinde yüksek lisans düzeyinde bir çalışmanın yapıldığı tespit edilmiştir. Bu çalışmada *Fusûlü'l-İmâdî*'nin ilk beş faslının tahkikine yer verilmiş, tez ilk beş faslın tahkikiyle sınırlandırılmıştır.¹ Bu çalışmanın dışında eser ve müellifi hakkında kaleme alınmış müstakil bir çalışma tespit edilememiştir. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'nde de eser ve müellifi hakkında müstakil bir çalışmaya/maddeye yer verilmemiştir. Dedesi ve babası gibi fakih bir kişiliğe sahip ve daha önce sınırlı bir çalışmaya konu olan Ebü'l-Feth Zeynüddîn el-İmâdî ve eseri hakkında bir çalışma yapmak önem arz etmektedir. *Fürû-ı fıkıh* alanında kaleme alınan ve kırk fasıldan müteşekkil olan *Fusûlü'l-İmâdî*'nin Osmanlı coğrafyasında şöhret bulması, birçok şeyhülislâm ve fakih tarafından müracaat edilen bir eser olması da ayrıca bu alanda çalışma yapmanın ne kadar kıymetli olduğunu göstermektedir.

¹ İsmâil Muhammed Hasan Berîşi, *Fusûlü'l-ihkâm fi usûli'l-ahkâm el-m'aruf bi Fusûli'l-İmâdî* (Ürdün: Ürdün Üniversitesi, 1991), 1-426.

Kaynaklarda hayatı hakkında sınırlı bilgiye ulaşabildiğimiz Ebü'l-Feth Zeynüddîn el-İmâdî' in fıkıh alanında bilenen tek eseri *Fusûlü'l-ihkâm fi usûli'l-ahkâm* adlı eserdir. Bu eser, *Fusûlü'l-İmâdî* olarak meşhur olmuş ve daha çok böyle tanınmıştır. Eserde ibadetler bahsi istisna edilecek olursa fûrû-i fıkıh eserlerinde incelenen konularının neredeyse tamamına yakını ele alınmış, yargılama hukukuyla ilgili ise önemli bilgilere yer verilmiştir. Eserde konuların müstakil başlıklar altında incelenmesi, gündelik hayatta karşılaşılabilecek bazı sorunların çözümüne yer verilmesi, akitler bağlamında ortaya çıkabilecek bazı anlaşmazlıkları ortadan kaldıracak görüşlerin aktarılması, eserin muteber ve güvenilir kaynaklardan beslenmesi gibi özellikler birçok fakihin esere yönelmesini ve kendisinden istifade etmesini kolaylaştırmıştır.

Kendisinden sonra kaleme alınan birçok fetvâ ve fûrû-i fıkıh kitabına kaynaklık eden eser, dönemi ve sonrası için temel kaynaklardan biri olmuş ve özellikle Osmanlı dönemi fetvâ mecmualarının büyük bir kısmını etkilemiştir. Hanefî fıkıh literatürü içerisinde de önemli bir eser olarak değerlendirdiğimiz bu eser, *Câmiu'l-Fusûleyn'* den *Mecma'u'l-Enhur'a*, *Bahru'r-râik'* dan *Reddü'l-muhtâr'* a kadar birçok eseri etkilemiş ve bunlara kaynaklık etmiştir. Ancak bu eser, günümüz araştırmacıları tarafından bilinen ve kendisine pek müracaat edilen bir eser değildir. Bu çalışmada Ebü'l-Feth Zeynüddîn el-İmâdî' in hayatı, *Fusûlü'l-İmâdî* adlı eseri ile eserin Osmanlı fetvâ mecmualarına ve Hanefî fıkıh literatürüne katkısı gibi konular ele alınmıştır.

1. Ebü'l-Feth Zeynüddîn el-İmâdî ve Fusûlü'l-İmâdî Adlı Eseri

Bu bölümde Ebü'l-Feth Zeynüddîn el-İmâdî'nin hayatına yer verdikten sonra, *Fusûlü'l-İmâdî* adlı eserin önemine işaret edilerek, eserin muhtevasına, özelliklerine ve kaynaklarına değinilmiştir.

1.1. Ebü'l-Feth Zeynüddîn el-İmâdüddîn'in Hayatı

Kaynaklarda hayatı hakkında kısıtlı bilgiye ulaşabildiğimiz İmâdî'nin asıl adı Ebü'l-Feth Zeynüddîn Abdürrahîm b. Ebû Bekr İmâdüddîn el-Mergînânî'dir.² Mâverâünnehir'in Fergana bölgesinin Mergînân şehrinde ye-

² Ebü'l-Feth Zeynüddîn el-İmâdî, *Fusûlü'l-ihkâm fi usûli'l-ahkâm* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, 3627), 390a; (Ankara: DİB Kütüphanesi, 3759), 260b; (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Rağıp Paşa, 573), 415a; Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî, *Ketâbü*

tişmiş olan meşhur *Hidâye* sahibi Burhâneddîn el-Mergînânî'nin torunudur.³ Babası İmâdüddîn lakabıyla bilinen Ali b. Ebî Bekr b. Abdülcelil el-İmâdüddîn el-Mergînânî (ö. 620/1223)⁴ olup, *Hidâye* sahibinin oğludur.⁵ İlim ehli bir aileden gelen Ebü'l-Feth Zeynüddîn el-İmâdî, babasından ve Hüsâmüddîn el-'Ulyâbâzî/ el-'Ulyâbâdî'den⁶ fıkıh okumuştur.⁷ İmâdî, *Fusûlü'l-İmâdî* adlı eserinde babası, amcası ve dedesinin isimlerini zikretmiş ve bunların görüşlerine atıfta bulunmuştur. Eserde babasının ismini İmam Mecidüddîn,⁸ amcasının ismini Şeyhülislâm Nizâmüddîn,⁹ dedesinin ismini ise Şeyhülislâm Burhâneddîn¹⁰ olarak zikretmiştir.

alâmi'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Rağıp Paşa, 887), 277b; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.), 1270-1271; Abdulhay Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye* (Beyrut: Dâru'l-Ma'ruf, ts.), 93; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-'ârifîn, esmâ'ü'l-mü'ellevîn* (By.: Müessesetü't-Târîhi'l-'Arabî, ts.), 1/560; Yûsuf İlyân Serkîs, *Mu'cemu'l-matbû 'âti'l-'Arabiyye ve'l-mu'arreb* (Mısır: Matbaa' Serkîs, 1928), 1740; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-mü'ellifin: Terâcimü musannifi'l-kütübi'l-'Arabiyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993), 2/129; Murteza Köse, "Ferganalı Bir Hukukçu Merginani ve Hidaye Adlı Eseri", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 17 (Erzurum 2001), 350; Murat Şimşek, "Bir Hanefî Klasîği: Mergînânî'nin el-Hidâye'si ve Üzerine Yapılan Çalışmalar", *Türkiye Araştırmalar Literatür Dergisi* 12/23 (2014), 289.

³ Kefevî, *Ketâibü alâmi'l-ahyâr* (Rağıp Paşa, 887), 277b; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 93-94; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-'ârifîn*, 1/560.

⁴ Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 146-147; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-'ârifîn*, 1/235.

⁵ Abdulkâdir b. Muhammed el-Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye fî-tabakâti'l-Hanefiyye*, nşr. Abdulfettâh Muhammed el-Hulv (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, 1413/1993), 3/277. Kureşî "İbnü Sahibi'l-Hidâye" ifadesinin Burhâneddîn el-Mergînânî'nin oğulları Muhammed b. Ali b. Ebî Bekr ile kardeşi Ömer b. Ali için kullanıldığını belirtir. Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, 4/490.

⁶ İmâdî *Fusûlü'l-ihkâm* isimli eserinde hocası Hüsâmüddîn el-'Ulyâbâdî için "Üstadım Mevlâna Hüsâmeddîn" tabirini kullanmış ve hocasının *el-Fevâid* isimli eserinden nakilde bulunmuştur. İmâdî, *Fusûlü'l-ihkâm*, (Rağıp Paşa, 573), 141a, 156a, 157a; Hüsâmüddîn el-'Ulyâbâdî'nin hayatı hakkında detaylı bilgi için bakınız: Kefevî, *Ketâibü alâmi'l-ahyâr*, (Rağıp Paşa, 887), 257a-b; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 59-60.

⁷ Kefevî, *Ketâibü alâmi'l-ahyâr* (Rağıp Paşa, 887), 277b; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 93-94.

⁸ İmâdî, *Fusûlü'l-ihkâm*, (Rağıp Paşa, 573), 99b; (DİB Kütüphanesi, 3759), 99b.

⁹ İmâdî, *Fusûlü'l-ihkâm*, (Rağıp Paşa, 573), 10b, 11a, 86a, 135b, 136b.

¹⁰ İmâdî, *Fusûlü'l-ihkâm*, (Rağıp Paşa, 573), 9b, 11b, 14b, 134b, 135a, 136b, 137b.

1.2. Fusûlü'l-İmâdî

Fusûlü'l-İmâdî olarak meşhur olan eserin tam adı *Fusûlü'l-ihkâm fi usûli'l-ahkâm*'dır. İmâdî eserin her bir faslının farklı bir konuyu/aslı ihtiva etmesinden dolayı eserini *Fusûlü'l-ihkâm* diye isimlendirdiğini ve eserin yazım aşamasında zihinsel olarak yorulduğunu ve büyük bir çaba sarf ettiğini belirtmektedir.¹¹ Eser, büyük ölçüde Üsrûşenî'nin (ö. 637/1240) *Fusûlü'l-Üsrûşenî* isimli eserinden istifade edilerek hazırlanmış olup, fûrû-i fıkıh ve yargılama hukukuna dair bilgileri içermektedir. Üsrûşenî'nin *Fusûl*'ü otuz fasıldan ibaretken, İmâdî'nin eseri kırk fasıldan müteşekkildir.¹² Eserin kütüphanelerde birçok yazma nüshası bulunmakla birlikte basımı henüz gerçekleştirilmemiştir.¹³

1.2.1. Eserin Önemi ve Yazılış Tarihi

Eserin tam olarak ne zaman yazılmaya başlandığı bilinmemektedir. Zira bu konuda müellif ne eserin mukaddimesinde ne de eserin en son kısmına düşmüş olduğu notta herhangi bir bilgiye yer vermemiştir. Eser hakkında bilgi aktarımı yapılan kaynaklarda da konuyla ilgili bir bilgiye ulaşılamamıştır. Eserin en son kısmında müellif tarafından düşülen nottaki bilgiye göre eserin yazımı hicri 651/1253 yılının Şaban ayının sonunda Semerkant'ta tamamlanmıştır.¹⁴

İmâdî eserin önem ve kıymetini mukaddimedede şöyle ifade etmiştir: “*Mu-teber kaynaklarda nakledilen ve birçok teliften süzülerek elde edilen ahkâmın kıymetli incilerini ve fayda sağlayacak güzel ve ilgi çekici bilgileri eserimde topladım ve bu*

¹¹ İmâdî, *Fusûlü'l-ihkâm* (DİB Kütüphanesi, 3627), Mukaddime; (Rağıp Paşa, 573), Mukaddime.

¹² *Fusûlü'l-İmâdî* ile *Fusûlü'l-Üsrûşenî*'nin içerik yönünden karşılaştırılması hakkında detaylı bilgi için bakınız: Şerif Gedik, *Câmiu'l-Fusûleyn İsimli Eseri Işığında Şeyh Bedreddin'in Fikhi Görüşleri* (Yalova: Yalova Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 44.

¹³ İmâdî, *Fusûlü'l-ihkâm fi usûli'l-ahkâm* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Rağıp Paşa, 573; Amcazade Hüseyin, 218; Cârullah, 823, 824; Esad Efendi, 840; Fâtih, 2428, 2431, 2303, 2393, 2432, 2436, 2438; Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyüddin, 1532, 1535, 1561; Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, 3627; 3759; Edirne Selimiye Yazma Eserler Kütüphanesi, 22 sel 870).

¹⁴ İmâdî, *Fusûlü'l-ihkâm* (Rağıp Paşa, 573), 415a; (DİB Kütüphanesi, 3627), 390a; (DİB Kütüphanesi, 3890), 261a; Kefevî, *Ketâibü alâmi'l-ahyâr* (Rağıp Paşa, 887), 277b; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 93-94.

bilgileri kısa ibarelerle ve eksiksiz olarak aktardım. Ayrıca gönlüme düşen bilgileri siz ilim sahiplerine (akıl sahiplerine) de sundum.”¹⁵

Müellif eserin en son kısmına düşmüş olduğu notta eserin önemini şöyle dile getirmiştir: “Bu eserde dönemin en yaygın fetvâları ile çağın insanların davaları konusunda ulaşılması zor, önemli, eşsiz ve istisnai bilgileri kaydettim.”¹⁶

1.2.2. Eserin Özelliği ve Muhtevası

Fusûlü'l-İmâdî'nin mukaddimesinde fıkıh ve fetvâ ilminin yüceliğinden övgüyle bahsedilmiş, fıkıh ilmi “eşrefü'l-ulûm” fetvâ ilmi ise “en büyük hazine” olarak nitelendirilmiştir. Mukaddimededen sonra fihriste yer verilmiş ve her bir fasılda ele alınacak ana konuya ve alt başlıklarına işaret edilmiştir. Eserde ele alınan konular incelendiğinde on yedi faslın yargılama hukukuyla diğer fasılların ise muâmelâtla ilgili olduğu görülmektedir. Hâkimlik, hüküm verme, dava türleri ve davanın sıhhat şartları, davada çelişki, akar, vakıf ve zilyedle ilgili davalar; şahitlerin kendi aralarında uyuşmaması gibi meseleler yargılama hukukuyla ilişkili olarak ele alınan konulardan bazılarıdır. Bey' bi'l-vefâ, muhâlea, fuzûlinin tasarrufları, şartla batıl olan ve olmayan akitler, ferâiz ve tazmin sorumluluğu gibi meseleler ise eserde ele alınan fûrû-i fıkıh konularının bir kısmını teşkil etmektedir.¹⁷

Fusûlü'l-İmâdî'de rumuz kullanılmamış, genelde fakih ve eser isimleri meşhur oldukları şekliyle zikredilmiştir.¹⁸ Hanefi fakihleri arasındaki ihtilaflara değinilmiş ve Hanefilerle diğer mezhepler arasındaki görüş ayrılıklarına yer verilmiştir.¹⁹

Eserde nadiren de olsa ayet ve hadislere atıfta bulunulmuş, ancak hadislerin kaynakları belirtilmemiştir. Ayrıca ayet ve hadisler hükme delil teşkil

¹⁵ İmâdî, *Fusûlü'l-ihkâm*, (Rağıp Paşa, 573), Mukaddime.

¹⁶ İmâdî, *Fusûlü'l-ihkâm* (Rağıp Paşa, 573), 415a; (DİB Kütüphanesi, 3627), 390a.

¹⁷ İmâdî, *Fusûlü'l-ihkâm* (Rağıp Paşa, 573), 2a-7b; (DİB Kütüphanesi, 3627), 2b-6b.

¹⁸ Şemsüleimme Halvânî, Şemsüleimme es-Serahsî, Şeyhülislâm Nizâmüddîn, Fetâvâ Kâdî Zahîreddîn, Cevâhirü'l-fıkıh, ez-Zahîra, el-Muhît gibi. İmâdî, *Fusûlü'l-ihkâm*, (Rağıp Paşa, 573), 10a-b, 11a-b, 399a.

¹⁹ İmâdî, *Fusûlü'l-ihkâm*, (Rağıp Paşa, 573), 7a-b, 9a-b, 12a-b.

etmekten daha ziyade konunun anlaşılmasına katkı sunması için zikredilmiştir.²⁰

Fusûlü'l-İmâdî' nin önemli bir özelliği ise aktarılan bazı konuların “ve'l-hâsıl” denilerek özetlenmesidir. Bu özetlerde ele alınan meseleyle ilgili önemli bilgilerin yeniden derlenip değerlendirildiğini söyleyebiliriz. Nitekim eserde ele alınan her bir konunun her faslın sonunda baştan sona özetlenmesi söz konusu değildir.²¹

Eserin diğer önemli bir özelliği ise vuku bulmuş bazı hadiselerin “vâkî'atü'l-fetvâ” adı altında aktarılması ve konuyla ilgili fakihlerin görüş ve fetvâlarına yer verilmesidir. Eserin birçok yerinde bu şekildeki aktarımlarla karşılaşmak mümkündür.²²

Fusûlü'l-İmâdî' nin kaynaklarının büyük bir kısmı Hanefî mezhebinin fûrû-i fıkıh, fevâid ve fetâvâ türü eserlerden müteşekkildir. Nadir de olsa hadis, kelim ve tefsir alanında yazılmış eserlere de müracaat edilmiştir. Kaynaklarının tamamına yakını Arapça eserler oluştursa da Farsça yazılmış kitaplar da esere kaynaklık etmiştir.²³

²⁰ İmâdî, *Fusûlü'l-ihkâm*, (Rağıp Paşa, 573), 398a, 402a-b.

²¹ İmâdî, *Fusûlü'l-ihkâm*, (Rağıp Paşa, 573), 17a-b, 32b, 39b, 113b, 115a-b, 125a, 140b, 231a.

²² Eserde vâkî'atü'l-fetvâ adı altında aktarılan meselelerden birisi şudur: Bir adam falanca kadınla nikâhlandığını iddia etse, kadın nikâhı reddetmesine rağmen adamla muhâlea yapsa, yapılan bu mehâlea akdinin sahilliği ve kadının boşanmak kastıyla adama ödediği malı geri alma hakkının olup olmadığı meselesi ele alınmıştır. İmâdî, daha önce sulh konusunda aktarmış olduğu açıklamaların mehâlea akdinin sahil olduğuna ve kadının verdiği bedeli ise alamayacağına işaret ettiğini belirtir. Ancak babası İmam Mecidüddîn'e göre yapılan muhâlea akdinin sahil olmadığını ve boşama bedelinin ise kadına geri iade edilmesi gerektiğini ifade eder. İmâdî, *Fusûlü'l-ihkâm*, (Rağıp Paşa, 573), 99b. Diğer örnekler için bakınız: 25b, 29b, 37a, 84a, 86b, 95a, 138b.

²³ *Fusûlü'l-İmâdî'* nin önemli kaynaklarından birisi de Farsça kaleme alınan Alâeddîn ed-Dinârî'nin (ö. 593/1197) *el-Fetâva'd-Dinârî* isimli eseridir. Hanefî mezhebiyle ilgili olan esere *Fusûlü'l-İmâdî'* de birçok kez atıf yapılmıştır. Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 88; İmâdî, *Fusûlü'l-ihkâm*, (Rağıp Paşa, 573), 9b, 14a, 99b, 135b, 139b, 140b.

Eserin orijinal yönlerinden birisi müellifin kendi görüş, yorum ve değerlendirmelerini “Ben derim ki” ifadesiyle aktarmasıdır. Eserin muhtelif yerlerinde müellife ait birçok görüş ve yorumla karşılaşmak mümkündür.²⁴

İmâdî, eserinde dönemin gereksinimlerini gözeterek bazı konuları öncelmiştir. Buna örnek olarak eserine dârüislâmın hangi şartlarda dârülharbe dönüşebileceği konusuyla başlamış olması gösterilebilir. Zira İmâdî, eserine bu konuyla başlamasının gerekçesini şöyle ifade etmiştir: “Dönemin insanların bu konuları bilmeleri gerekir. Zira yaşamış olduğumuz bu çağda kâfirler, Müslümanların topraklarını istilâ etmektedir.”²⁵ Müellifin eserini kaleme aldığı dönemde Fergana bölgesi Moğol işgali (XIII-XIV. yüzyıl) altındadır.

1.2.3. Kaynakları

Bu bölümde *Fusûlü'l-İmâdî*'nin kaynakları arasında yer alan bazı eserler hakkında kısa bilgilere yer verilecek olup, bütün kaynaklar detaylı olarak incelenmeyecektir. Çünkü eserin bütün kaynaklarının baştan sona incelenmesi ve her bir eser hakkında detaylı bilgi sunulması özel bir çaba ve gayreti gerektirmesinin yanı sıra, makalenin ana gayesinden sapmaya ve konunun hacminin haddinden fazla genişlemesine sebebiyet verecektir. Ancak bu çalışmada aktarılan bilgilerden hareketle eserin kaynakları hakkında genel bir kanaate sahip olmak, hangi tür eserlerden istifade edilerek eserin kaleme alındığını tespit etmek ve daha yoğun olarak kendisine atıfta bulunulan kaynakları belirlemek mümkün olacaktır.

Ebü'l-Feth Zeynüddîn el-İmâdî eserini, büyük ölçüde Üsrûşenî'nin *el-Fusûl* isimli eserinden istifade ederek kaleme almış olsa da eserin kaynakları incelendiğinde iki yüze yakın kaynaktan istifade edildiği müşahade edilmektedir. Kaynak olarak kullanılan eserlerin büyük çoğunluğunun Hanefi mezhebinin gelişimine katkı sunmuş büyük fakihlere ait olduğu ve muteber kaynak olarak nitelendirilen eserlerden oluştuğu görülmektedir.

Kaynak kullanım yoğunluğu fasıllarda ele alınan meselelerin içeriğine göre farklılık arz etmektedir. Eserde bazı kaynakların yoğun bir şekilde kulla-

²⁴ İmâdî, *Fusûlü'l-ihkâm*, (Rağıp Paşa, 573), 9b, 10b, 11b, 15b, 37b, 44b, 53a, 73b, 100a-b, 136a, 137a, 140a, 141b.

²⁵ İmâdî, *Fusûlü'l-ihkâm*, (Rağıp Paşa, 573), 7a.

nıldığı bazılarına ise nadiren atıfta bulunulduğu gözlemlenmektedir. Örneğin bir esere herhangi bir fasılda birçok kez müracaat edilmesine rağmen aynı esere diğer fasıllarda hiç müracaat edilmemiş veya nadiren müracaat edilmiştir. Eser ismi zikredilmeksizin sadece fakihlerin isim ve görüşlerinin nakledildiği yerlerin sayısı ise azımsanmayacak kadar çoktur.²⁶

Hanefî mezhebinde “zâhirü'r-rivâye” olarak nitelendirilen İmam Muhammed'in eserleri ile bu eserlere yazılan şerh, haşiye ve muhtasarların eserin kaynakları arasında önemli bir yer tuttuğu müşahede edilmektedir. Dedesi Burhâneddîn el-Mergînânî'nin *el-Fevâid*'i²⁷ başta olmak üzere *Fetâvâ-yı Reşididdîn*,²⁸ *el-Muhît*²⁹ ve *ez-Zahîre*³⁰ gibi eserler ise kendisine en çok müracaat edilen kaynakların başında gelmektedir.

Eserin kaynaklarını kendi içerisinde şöyle kategorize etmek mümkündür: Usûl-i fıkıh, fîrû-ı fıkıh, fetâvâ, fevâid, vâkıât ve şürût eserleri

1- Usûl-i Fıkıh Eserleri

Fusûlü'l-İmâdî'nin kaynakları arasında usûl eserlerine nadiren yer verilmiştir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla İmâdî'nin *Fusûl*'ünde iki usûl eserine atıfta bulunulmuştur. Bu eserler ise şunlardır:

²⁶ *Fusûlü'l-İmâdî* de genellikle kendisinden nakil yapılan eserlere atıfta bulunulsa da bazen alıntı yapılan eserler belirtilmeksizin sadece fakih ve görüşlerinin nakledilmesiyle yetinilir. Kendisine yoğun bir şekilde atıfta bulunulmasına rağmen hangi eserlerinden nakilde bulunulduğu belirtilmeyen fakihlerden bazıları şunlardır: Şeyhülislâm Mahmûd Özcendî, Şemsüleimme el-Halvânî, Şemsüleimme es-Serahsî, Zahirüddîn el-Mergînânî vd. İmâdî, *Fusûlü'l-ihkâm*, (Rağıp Paşa, 573), 9b, 10a, 12b, 16a, 17b, 36a, 157b.

²⁷ *Fusûlü'l-İmâdî* de esere atıfta bulunulan yerlerden bazıları şunlardır: İmâdî, *Fusûlü'l-ihkâm*, (Rağıp Paşa, 573), 9a-b, 11b, 14b, 134b, 135a, 136b, 137b, 139b, 158a.

²⁸ Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1223; *Fusûlü'l-İmâdî* de esere atıfta bulunulan yerlerden bazıları şunlardır: İmâdî, *Fusûlü'l-ihkâm*, (Rağıp Paşa, 573), 9b, 10a, 13b, 28a, 32b, 131b.

²⁹ Burhânüddîn (Burhânü's-şerîa) Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Cârullah, 852; Damat İbrahim Paşa, 656; Fâtih, 2010); *Fusûlü'l-İmâdî* de esere atıfta bulunulan yerlerden bazıları şunlardır: İmâdî, *Fusûlü'l-ihkâm*, (Rağıp Paşa, 573), 12a-b, 13b, 14a, 34b, 121a, 143b.

³⁰ Burhânüddîn (Burhânü's-şerîa) Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz el-Buhârî, *ez-Zahîretü'l-Burhâniyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Cârullah, 650; Yeni cami, 613); *Fusûlü'l-İmâdî* de esere atıfta bulunulan yerlerden bazıları şunlardır: İmâdî, *Fusûlü'l-ihkâm*, (Rağıp Paşa, 573), 8b, 11a, 13a-b, 31a, 36a, 39a, 140a, 157b, 159a.

a- Serahsî'nin *Usûlü'l-fıkh*'i³¹

b- *Usûlü'l-Mirsemendekî*³²

2- Fürû-i Fıkıh Eserleri

Fusûlü'l-İmâdî'nin kaynakları arasında önemli bir yekûnu oluşturan fürû-i fıkıh eserlerinden bazıları şunlardır:

a- *Hidâye* sahibinin oğlu ve aynı zamanda İmâdî'nin amcası Şeyhülislâm Nizâmeddîn'in *Cevâhiru'l-fıkh*'i,³³

b- Mergînânî'nin *el-Hidâye*'si³⁴

c- Serahsî'nin *el-Mebsût*'u³⁵

d- Kudûrî'nin *Muhtasar*'ı³⁶

3- Fetâvâ Türü Eserler

Kaynak belirtilmeksizin sadece fakih ismi ve görüşlerinin zikredildiği yerler olmakla birlikte eserde birçok fetvâya yer verilmiş, kendisinden nakil yapılan eserlerin çoğuna ise atıfta bulunulmuştur. *Fusûlü'l-İmâdî*'ye kaynaklık teşkil eden fetâvâ tarzı eserlerinden bazıları şunlardır:

³¹ Şemsüleimme es-Serahsî, *el-Usûlü-s-Serahsî*, neşr. Ebu'l Vefâ el-Efgânî (İstanbul: 1990); *Fusûlü'l-İmâdî* de esere atıfta bulunulan yerlerden bazıları şunlardır: İmâdî, *Fusûlü'l-ihkâm*, (Rağıp Paşa, 573), 167b, 170a.

³² Eserin *Usûlü'l-Mürsemendekî* veya *Usûlü'l-Mersemendekî* şeklinde okunması da mümkündür. Süleymaniye Kütüphanesi Rağıp Paşa 573'de kayıtlı nüshanın ilk sayfasında belirtildiğine göre bu eser *Mirsemendekî* Abdü'l-Melik isimli bir zata aittir. *Fusûlü'l-İmâdî* de esere yapılan atıf için bkz.: İmâdî, *Fusûlü'l-ihkâm*, (Rağıp Paşa, 573), 266b.

³³ Nizâmeddîn b. Burhan b. el-Mergînânî, *Cevâhiru'l-fıkh* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, 00341); *Fusûlü'l-İmâdî* de esere atıfta bulunulan yerlerden bazıları şunlardır: İmâdî, *Fusûlü'l-ihkâm*, (Rağıp Paşa, 573), 10a-b, 66b, 116a, 135b, 142b

³⁴ Ebü'l-Hasen Burhâneddîn el-Mergînânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*, (Leknevî şerhiyle birlikte) (Karachi: Mektebetü'l-büşrâ, 2011); *Fusûlü'l-İmâdî* de esere atıfta bulunulan yerlerden bazıları şunlardır: İmâdî, *Fusûlü'l-ihkâm*, (Rağıp Paşa, 573), 66b, 99b, 173a, 174a.

³⁵ Şemsü'l-eimme es-Serahsî, *el-Mebsût* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye, 595); *Fusûlü'l-İmâdî* de esere atıfta bulunulan yerlerden bazıları şunlardır: İmâdî, *Fusûlü'l-ihkâm*, (Rağıp Paşa, 573), 16a, 50b, 100b, 115a-b.

³⁶ Ebü'l- Hüseyin Ahmed el-Kudûrî, *el-Muhtasar*, (*el-Lübâb* şerhiyle birlikte) (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-Arabî, 2010).

a- Mahmûd el-Özkendî'nin *Fetâvâ Kâdîhân'*³⁷

b- Ebû Nasr Alâeddîn ed-Dinârî'nin *el-Fetâvâ'd-Dinârî'si*³⁸

c- Ömer en-Nesefî'nin *el-Fetâvâ* isimli eseri³⁹

d- Zahîrüddîn Ahmed b. Ömer'in *Fetâvâ'z-Zahîriyye* veya *Fetâvâ-yı Kâdî Zahîr* isimli eseri⁴⁰

4- Fevâid Türü Eserler

Garip ve nadir rivâyetlerin kendisinde toplandığı eserleri ifade eden fevâid tarzı eserler *Fusûlü'l-İmâdî*'nin kaynakları arasında önemli bir yer tutar. Esere kaynaklık eden bazı fevâid tarzı eserler şunlardır:

a- İmâdî'nin amcası Şeyhülislâm Nizâmeddîn'in *el-Fevâid'i*⁴¹

b- Zahîrüddîn Ahmed b. Ömer'in *el-Fevâid* isimli eseri⁴²

c- Muhît sahibi Burhânü's-şerîa'nın *el-Fevâid'i*⁴³

³⁷ Fahrüddîn Mansûr b. Mahmûd el-Özkendî, *el-Fetâvâ* (Bulak, 1310); *Fusûlü'l-İmâdî* de esere atıfta bulunulan yerlerden bazıları şunlardır: İmâdî, *Fusûlü'l-ihkâm*, (Rağıp Paşa, 573), 11a, 35a, 101b, 102b, 121a, 134a, 155b.

³⁸ Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 101; Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 88; *Fusûlü'l-İmâdî* de esere atıfta bulunulan yerlerden bazıları şunlardır: İmâdî, *Fusûlü'l-ihkâm*, (Rağıp Paşa, 573), 9b, 14a, 99b, 135b, 139b, 140b.

³⁹ Necmüddîn Ömer en-Nesefî, *el-Fetâvâ'n-Nesefiyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fâtih, 2345, 2380); *Fusûlü'l-İmâdî* de esere atıfta bulunulan yerlerden bazıları şunlardır: İmâdî, *Fusûlü'l-ihkâm*, (Rağıp Paşa, 573), 9a, 13b, 133a-b, 157b.

⁴⁰ Zahîrüddîn Ebû Bekr Ahmed b. Ömer, *Fetâvâ'z-Zahîriyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Âşîr Efendi, 136; Cârullah, 952); *Fusûlü'l-İmâdî* de esere atıfta bulunulan yerlerden bazıları şunlardır: İmâdî, *Fusûlü'l-ihkâm*, (Rağıp Paşa, 573), 8b, 15a, 16b, 39b, 40a, 43a, 100a.

⁴¹ Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1294; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 149; *Fusûlü'l-İmâdî* de esere atıfta bulunulan yerlerden bazıları şunlardır: İmâdî, *Fusûlü'l-ihkâm*, (Rağıp Paşa, 573), 11a, 56b, 86a, 135b, 136a, 145a, 159b.

⁴² Zahîrüddîn Ebû Bekr b. Ahmed b. Ömer, *el-Fevâ'idü'z-Zahîriyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hekimoğlu, 423); Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 122-123; *Fusûlü'l-İmâdî* de esere atıfta bulunulan yerlerden bazıları şunlardır: İmâdî, *Fusûlü'l-ihkâm*, (Rağıp Paşa, 573), 41a, 42b.

⁴³ Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1296; *Fusûlü'l-İmâdî* de esere atıfta bulunulan yerlerden bazıları şunlardır: İmâdî, *Fusûlü'l-ihkâm*, (Rağıp Paşa, 573), 106b, 141a-b, 170b, 172a, 173b, 174b.

5- Vâkıât ve Nevâzil Türü Eserler

Mezhep imamları veya fikhî mezheplerin teşekkülünden sonra ortaya çıkmış fikhî meselelerin kendisinde toplanmış olduğu eserleri ifade eden vâkıât ve nevâzil türü eserler, *Fusûlü'l-İmâdî*'nin kaynaklarının önemli bir kısmını oluşturur. Bu eserlerden bazıları şunlardır:

- a- Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin *en-Nevâzil*'i⁴⁴
- b- Ebü'l-Abbâs Ömer en-Nâtîfî'nin *el-Vâkıât* isimli eseri⁴⁵

6- Şürût Türü Eserler

Yargı kararları ve hukukî muamelelere yönelik bilgi aktarımı sağlayan ve *Fusûlü'l-İmâdî*'nin kaynakları arasında yer alan şürût türü eserlerden bazıları şunlardır:

- a- Zahîrüddîn Ahmed b. Ömer'in *eş-Şürût* isimli eseri⁴⁶
- b- Hâkim'in *eş-Şürût* isimli eseri⁴⁷

Fusûlü'l-İmâdî'nin güvenilir ve muteber kaynaklardan istifade edilerek kaleme alınması, ulemanın esere olan ilgisini arttırmış ve diğer eserlere kaynaklık etmesinde de etkili olmuştur. Zira güvenilir ve sağlam kaynaklardan nakilde bulunmayan, zayıf rivayetlere yer veren veya yanlış bilgi aktaran eserlere itibar edilmez. Ulema bu tarz eserleri kaynak olarak kullanmaktan imtina eder ve herhangi bir zaruret olmadıkça da bu tür eserlere müracaat etmez. Kaynakların güvenilirliği eserin bir nevi kalitesini ortaya koyar.

⁴⁴ Ebü'l-Leys-es-Semerkandî, *en-Nevâzil* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hekimoğlu Ali Paşa, 418); *Fusûlü'l-İmâdî* de esere atıfta bulunulan yerlerden bazıları şunlardır: İmâdî, *Fusûlü'l-ihkâm*, (Rağıp Paşa, 573), 8a,

⁴⁵ Ebü'l-Adl Zeynüddîn İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, nşr. Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf (Dımeşk; Dârü'l-Kalem. 1992), 102; *Fusûlü'l-İmâdî* de esere atıfta bulunulan yerlerden bazıları şunlardır: İmâdî, *Fusûlü'l-ihkâm*, (Rağıp Paşa, 573), 9b, 95a, 100b.

⁴⁶ *Fusûlü'l-İmâdî* de esere atıfta bulunulan yerlerden bazıları şunlardır: İmâdî, *Fusûlü'l-ihkâm*, (Rağıp Paşa, 573), 9b, 42a, 48b, 52b, 93a, 112b, 113b, 114a, 131a, 177a.

⁴⁷ İmâdî, bu eseri Hâkim'in *eş-Şürût*'u şeklinde zikretmiş ancak müellifin kim olduğunu tam olarak belirtmemiştir. Hâkim *eş-Şehîd*'in *eş-Şürût* isimli bir eserinin olduğu bilinmektedir. Bu eserin Hâkim *eş-Şehîd*'e ait olması ise muhtemeldir. *Fusûlü'l-İmâdî* de esere atıfta bulunulan yerlerden bazıları şunlardır: İmâdî, *Fusûlü'l-ihkâm*, (Rağıp Paşa, 573), 45a, 153b, 156a.

1.2.4. Yazma Nüshaları

Süleymaniye ve Diyanet İşleri Başkanlığı kütüphaneleri başta olmak üzere *Fusûlü'l-İmâdi'* nin farklı kütüphanelerde birçok yazma nüshası bulunmaktadır. Yaptığımız araştırmada eserin müellif nüshasına ulaşamamıştır. Müellif nüshasından istinsah edilen bir nüshaya ulaşılmasına rağmen bu nüshanın da baş tarafından önemli bir kısmının eksik olduğu tespit edilmiştir. Ulaşabildiğimiz ve önem arz ettiğini düşündüğümüz nüshalardan bazıları şunlardır:

1- Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi 21 Hk 1641'de kayıtlı nüsha; Ahmed b. Ahmed tarafından hicri 871/1466 tarihinde istinsah edilmiştir. Bu nüsha müellif nüshasından istinsah edilmiş olup eserin baş kısmından 80 yapraklık kısmı eksiktir. Nüsha, kırık nesih yazısıyla yazılmış olup 198 varaktan ibarettir.

2- Ankara Milli Kütüphane 03 Gedik 17340'da kayıtlı nüsha; Muhammed b. Muhammed el-Hüseyin tarafından hicri 870/1465 tarihinde istinsah edilmiştir. 544 varaktan oluşan eserin hatime kısmında eserin hangi tarihte yazıldığına ve müellifin ismine yer verilmiştir.

3- Süleymaniye Kütüphanesi Rağıp Paşa 573'de⁴⁸ kayıtlı nüsha çalışmamızda esas aldığımız nüshalardan birisidir. Nüshada ferağ kaydına yer verilmemesine rağmen eserin son sayfasında kitap tamamlandıktan sonra musannif tarafından düşülen nota yer verilmesi ve bu notun musannif tarafından yazıldığının belirtilmesi önem arz etmektedir. Ayrıca eserin ilk sayfasında eserde geçen bazı kaynakların zikredilmesi ve bunların musannif hattından alındığının belirtilmesi ve eserin okunaklı olması da ayrıca tercih sebebidir.

4- Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi 3627'de kayıtlı nüsha; Muhammed b. Halil el-İzmîrî tarafından hicri 1116/1704-1705 tarihinde istinsah edilmiştir. Nüshada ferağ kaydı ve hatime kısmı bulunmaktadır. Nüshada fasıl başlıkları ile bazı konu başlıkları kırmızı mürekkeple

⁴⁸ Eser Süleymaniye Kütüphanesinin kayıtlarında Rağıp Paşa 573'de kayıtlı iken nüshanın ilk sayfasında katalog numarası 567 ve 445 şeklinde olmak üzere iki farklı kayıt numarasına da işaret edilmiştir.

belirtilmiştir. Bu nüsha bazı bilgileri karşılaştırmak ve teyit etmek amacıyla kendisine atıfta bulunduğumuz diğer bir eserdir.

2- Fusûlü'l-İmâdî'nin Osmanlı Fetâvâ Literatürüne Katkısı

Osmanlı'da ferdî, siyâsî, idarî, hukukî, ictimâî ve gündelik hayata dair birçok mesele hakkında şeyhülislâmlar ve müftüler tarafından fetvâlar verilmiş ve farklı meseleler hakkında birçok görüş beyan edilmiştir. Verilen fetvâ ile beyan edilen görüşler bir araya toplanarak aslî ve menkûl fetvâ mecmuaları⁴⁹ oluşturmuş ve bu mecmualar, Osmanlı dönemi fetvâ literatürünün gelişimine önemli katkılar sunmuştur. Nitekim verilen fetvâların önemli bir kısmı günümüze orijinal şekliyle ulaşmış ve fetvâ mecmualarında kayıt altına alınmıştır. Hakkında görüş beyan edilen meseleler ve verilen fetvâlar bizzat şeyhülislâmlar, kadılar, müftüler veya fetvâ eminleri tarafından derlenerek müstakil fetvâ mecmuaları oluşturulmuştur. Fetvâ mecmualarının genellikle soru ve cevap şeklinde hazırlanması, konuyla ilgili farklı görüşlerden sadece birine yer verilmesi ve toplumsal sorunlara çözüm üretmesi bu eserleri daha kullanışlı kılmıştır.⁵⁰ Fıkıh literatüründe önemli bir yere sahip olan fetâvâ türü eserlerin sayısı ise azımsanmayacak kadar çoktur. Zira *Keşfü'z-zunûn*'da *Fetâvâ* kaydıyla 150 esere yer verilmiş; *Osmanlı Müellifleri* isimli eserde ise Osmanlı ulemasına ait 100'e yakın fetvâ mecmuasına atıfta bulunmuştur.⁵¹

Bu çalışmada, Osmanlı Fetvâhâne'sinin muteber kabul ettiği dört aslî fetvâ mecmuasıyla, Müeyyedzâde ve İbn Kemalpaşazâde'nin fetvâ mecmuaları incelenmiş ve *Fusûlü'l-İmâdî*'nin bu eserlere katkısı ve kendisine yapılan atıflar tespit edilmeye çalışılmıştır.

2.1. Mecma'ü'l-Fetâvâ

Eser, Amasya doğumlu Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi'ye (ö. 922/1516) aittir. Osmanlı döneminde yetişmiş önemli âlimlerinden biri olan

⁴⁹ Aslî ve menkûl fetvâ mecmuaları hakkında detaylı bilgi için bkz.: Şükrü Özen, "Osmanlı Dönemi Fetvâ Literatürü", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 3/5 (İstanbul 2005), 254-258, 335-343.

⁵⁰ Fahrettin Atar, "Fetvâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/486-496.

⁵¹ Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1218-1231; Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Matba Âmir, 1333/1915), 2/61-64.

Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi, Edirne'de (899/1494) kadılık, Anadolu ve Rumeli de (907/1501-1511) ise kazaskerlik görevlerini ifâ etmiştir. Ayrıca Hafız-ı Acem, Kemalpaşazâde ve Ebüssuûd Efendi gibi birçok âlimin yetişmesine de katkı sunmuştur.⁵² Daha çok muâmelât konularını içeren *Mecma'u'l-Fetâvâ*, birçok farklı kaynaktan istifade edilerek yazılmış, dönemi ve sonrası için önem arz eden nadir eserlerdendir. Eserin farklı kütüphanelerde birçok yazma nüshası bulunmaktadır.⁵³

Çalışmamıza kaynaklık eden eser Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi 1215 de kayıtlı olan nüshadır. Yaptığımız araştırmada tespit edebildiğimiz kadarıyla *Füsûlü'l-İmâdî*'ye *Füsûlü'l-İmâdî* kaydıyla 37, *İmâdî* kaydıyla ise 24 kere atıfta bulunulmuştur.⁵⁴ Eserde *Füsûlü'l-İmâdî*'nin kaynak olarak kullanılmasının misallerinden birisi şudur:

"*Füsûlü'l-İmâdî*'den nakledildiğine göre: Bir kimse bir ev satın alsın veya bir eve yerleşse daha sonra bu evin vakıf malı veya küçük bir çocuğa ait olduğu anlaşılrsa bu kimseye vakıf veya küçüğün malını koruduğu için ecr-i misil ödenmesi gerekir."⁵⁵

2.2. Mühimmâtü'l-Müftî

Eser, Osmanlı tarihçisi ve şeyhülislâmı Kemalpaşazâde'ye (ö. 940/1534) aittir. Kemalpaşazâde II. Bayezid, Yavuz ve Kanuni döneminin önemli fikir adamlarından ve fakihlerindedir. Kendisi müderrislik, kadılık, kazaskerlik

⁵² Taşkoprîzâde Ahmed b. Mustafa, *eş-Şekâiku'n-Nu'maniyye fî ulemâi'd devleti'l-Osmâniyye* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1975), 176-179; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Büyük Osmanlı Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1988), 2/604-606; Emine Arslan, "Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi'nin Fetvâ Mecmuası ve Kaynaklarının Değerlendirilmesi", *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası, Âlimler, Müesseseler ve Fikri Eseler XVI. Yüzyıl*, 2017, 277-293; Hasan Aksoy, "Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/485-486.

⁵³ Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi, *Müeyyezzâde Mecmûası* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi: 1215; 1268; 1662; 6226; İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 1109; Ayasofya, 1594; Hacı Mahmud Efendi, 376; Damad İbrahim, 624, 653).

⁵⁴ Eserde *Füsûlü'l-İmâdî*'ye yapılan bazı atıflar için bkz: Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi, *Müeyyezzâde Mecmûası* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi: 1215), 7b, 10a-b, 15a, 16b, 18b, 19b, 25a, 28a, 31b, 38a, 47a, 103b, 136a, 213a, 221a, 241a.

⁵⁵ Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi, *Müeyyezzâde Mecmûası* (Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi: 1215), 10b.

ve şeyhülislâmlık gibi üst düzey görevleri ifâ etmiştir.⁵⁶ Yazma nüshaları günümüze ulaşmış olan eser, müftüler için pratik bilgiler içermektedir.⁵⁷

Tespit edebildiğimiz kadarıyla *Mühimmâtü'l-müftî* de *Füsûlü'l-İmâdî*'ye eserin kendi ismiyle 38, müellifinin ismiyle de 8 kere atıfta bulunulmuştur.⁵⁸ Eserde *Füsûlü'l-İmâdî*'nin kaynak olarak kullanılmasının misallerinden birisi sudur:

“*Füsûlü'l-İmâdî*'den nakledildiğine göre: Bir kimse başka bir kimsenin binekli olarak konağına girmesine izin verse, izin verilen kimsenin bineği de çiğnemek/ezmek suretiyle bir şeye zarar verse binek sahibinin zararı tazmin etmesi gerekir.”⁵⁹

2.3. Fetâvâ-yı Ali Efendi

Şeyhülislâm Çatalcalı Ali Efendi'ye (ö. 1103/1692) ait olan eser, Osmanlı Fetvâhâne'sinin en önemli fetvâ mecmualarından biridir. Dönemin kültürel, sosyal ve gündelik hayatıyla ilgili birçok meselesini ihtiva eden eser, 4412 fetvâdan müteşekkildir. Eserde meseleler soru ve cevap şeklinde ele alınmış, verilen fetvâların kaynaklarına ise nüküllü nüshalarda işaret edilmiştir.⁶⁰ Yazma nüshaları⁶¹ mevcut olan eserin, basımı gerçekleştirilmiştir.⁶²

⁵⁶ Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, 226-228; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmûsu* (İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, 1985), 1/409-411; Abdülkadir Altınsu, *Osmanlı Şeyhülislâmları* (Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1972), 17-20; Şerafettin Turan, “Kemalpaşazâde”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 25/238-240.

⁵⁷ Şemsüddin Ahmed Kemalpaşazâde, *Mühimmâtü'l-Müftî* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi: 6227; 3510; İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Çorlulu Ali Paşa, 280; Karaçelebizâde Hüsameddin, 204, 280; Kılıç Ali Paşa, 464; Yeni Cami, 688).

⁵⁸ Eserde *Füsûlü'l-İmâdî*'ye yapılan bazı atıflar için bkz: Kemalpaşazâde, *Mühimmâtü'l-Müftî* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi: 6227), 34b, 37b, 42a, 49b, 52a, 56b, 57b, 58a-b, 123b, 128a, 136b, 145a, 146a, 148b, 149a, 151a, 154b, 156b, 189b.

⁵⁹ Kemalpaşazâde, *Mühimmâtü'l-Müftî* (Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi: 6227), 123a.

⁶⁰ Altınsu, *Osmanlı Şeyhülislâmları*, 94-95; Esra Kılavuz Eser, *17 yüzyıl Şeyhülislâmlarından Çatalcalı Ali Efendi'nin (1631-1692) Fetâvâ'sı Işığında Fıkhi Düşünceleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 9-26; Özen, “Osmanlı Dönemi Fetvâ Literatürü”, 298-300.

⁶¹ Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İzmir, 251; Serez, 1113; Esad Efendi, 1090; Süleymaniye, 1074).

⁶² (İstanbul: 1245, 1258, 1289, 1322, 1324-1325).

Fetâvâ-yı Ali Efendi maa'n-nukûl ismiyle basımı gerçekleştirilen eserde tespit edebildiğimiz kadarıyla *Füsûlü'l-İmâdî*'ye *İmâdî* kaydıyla 115, *Füsûlü'l-İmâdî* ismiyleyse 29 defa atıfta bulunulmuştur.⁶³ Eserde *Füsûlü'l-İmâdî*'nin kaynak olarak kullanılmasının örneklerinden birisi şudur:

“Zeyd herhangi bir boşama sözcüğü kullanmaksızın eşi Hind'in mehri müeccelini ödese eşi boşanmış olur mu?”

el-Cevâb: Olmaz

Bir kimsenin nikâh esnasında ödemediği mehrini eşine göndermesi veya ona ödemesi onu boşayacağı anlamına gelmez. Her ne kadar boşanmadan önce kadının mehrinin ödenmesi kocaya vâcip olsa bile mehir bedelini ödemek boşanmanın gerekçesi kabul edilemez. (*İmâdî*: 22 Fasil)⁶⁴

2.4. Fetâvâ-yı Fevziyye

Şeyhülislâm Feyzullah Efendi'ye (ö. 1115/1703) ait olan eser, XVIII. yüzyıl Osmanlı toplumunun gündelik hayatının yanı sıra ibadet, muamelât ve ferâizle ilgili fetvâları ihtiva etmektedir. Eserde fetvâyaya mesnet teşkil eden görüş ve kaynaklara yer verilmemiş olsa da eserin nüköüllü nüshalarında hükmün kaynağına ve hangi eserde geçtiğine atıfta bulunulmuştur. Eserin yazma nüshaları⁶⁵ mevcut olup, eserin basımı⁶⁶ da gerçekleştirilmiştir.⁶⁷

Fetâvâ-yı Fevziyye maa'n-nukûl ismiyle basımı gerçekleştirilen eserde tespit edebildiğimiz kadarıyla *Füsûlü'l-İmâdî*'ye *Ahkâmü'l-İmâdî* kaydıyla 3, *İmâdî*

⁶³ Eserde *Füsûlü'l-İmâdî*'ye yapılan bazı atıflar için bkz: Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi maa'n-nukûl* (İstanbul 1272), 1/21, 73, 89, 106, 132, 168, 182, 218, 279, 302, 323, 338, 395, 409, 445, 452, 493, 565, 677, 701, 704, 710.

⁶⁴ Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi maa'n-nukûl*, 1/68.

⁶⁵ Seyyid Feyzullah Efendi, *Fetâvâ-yı Fevziyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 1112).

⁶⁶ (İstanbul: 1266, 1324-1325)

⁶⁷ Sâlim, Ögüt, “Fetâvâ-yı Fevziyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/443; Özen, “Osmanlı Dönemi Fetvâ Literatürü”, 300-301.

ismiyle ise 39 defa atıfta bulunulmuştur.⁶⁸ Eserde *Füsûlü'l-İmâdî*'nin kaynak olarak kullanılmasının örneklerinden birisi şudur:

“Zeyd, Amr'ın mülkiyet üzere yedinde olan dükkân için mülkümdür deyu dava açsa Amr bunu inkâr etse, Zeyd'in müddaâsına Bekir ve Beşir tesamu'u şehâdet eyleseler makbul olur mu?

el-Cevâb: Olmaz

*Tesamu'a dayalı şehâdet caiz değildir. (İmâdî: 13 Fesul)*⁶⁹

2.5. Behcetü'l-Fetâvâ

Eser, Halep ve Bursa kadılığı, Anadolu kazaskerliği ve Osmanlı şeyhülislâmlığı yapmış Yenişehirli Abdullah Efendi'ye (ö. 1156/1743) aittir. XVIII. yüzyılda gündelik hayatta karşılaşılan meselelerle ilgili fetvâları ihtiva etmekte olan eser, soru cevap şeklinde hazırlanmış olup, Osmanlıca olarak kaleme alınmıştır. Eser, klasik fıkıh kitaplarının tertibine göre Mehmet Fıkhî el-Aynî tarafından yeniden düzenlenmiş, fetvâlara mesnet teşkil eden hüküm ve kaynaklara ise işaret edilmiştir.⁷⁰ Eserin birçok yazma nüshası⁷¹ mevcut olup, nüküllü nüshalarının basımı⁷² gerçekleştirilmiştir.

Behcetü'l-Fetâvâ maa'n-nukûl ismiyle basımı gerçekleştirilen eserde tespit edebildiğimiz kadarıyla *Füsûlü'l-İmâdî*'ye *İmâdî* kaydıyla 43, *Füsûlü'l-İmâdî*

⁶⁸ Eserde *Füsûlü'l-İmâdî*'ye yapılan bazı atıflar için bkz: Feyzullah Efendi, *Fetâvâ-yı Fevziyye maa'n-nukûl* (İstanbul 1266), 7, 95, 96, 171,204, 233, 244, 252, 260, 277, 279, 323, 357, 404, 443, 476, 507, 509, 513, 515.

⁶⁹ Feyzullah Efendi, *Fetâvâ-yı Fevziyye maa'n-nukûl*, 304.

⁷⁰ Altınsu, *Osmanlı Şeyhülislâmları*, 117-118; Hayri Ergin, 18. yy. *Fetvâlarına Göre Osmanlı'da Gündelik Hayat (Behcetü'l-Fetava) Örneği* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 19-20; Ahmet Özel, “Behcetü'l-Fetâvâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/346.

⁷¹ Yenişehirli Abdullah Efendi, *Behcetü'l-Fetâvâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 576; Fâtih, 2276).

⁷² (İstanbul: 1266, 1289)

ismiylese 3 defa atıfta bulunulmuştur.⁷³ *Füsûlü'l-İmâdî'nin Behcetü'l-Fetâvâ'* da kaynak olarak kullanımına örnek olarak şu meseleyi zikredebiliriz:

“Hind küçük kızı Zeynep'i kendisine denk olmayan Amr ile evlendirse bu nikâh akdi geçerli ve sahih olur mu?

el-Cevâb: Olmaz

Baba ve dedenin dışındaki veliler küçük kızı dengi olmayan birisiyle evlendirse ittifakla bu akid geçerli olmaz. (İmâdî: Fuzûlî'nin tasarrufları bahsinin son kısmı)”⁷⁴

2.6. Netîcetü'l-Fetâvâ

Bu eser Osmanlı devletinde müderrislik, kadılık, nakîbüleşraflık, kazas-kerlik ve şeyhülislâmlık görevlerini ifâ eden Dürrîzâde Mehmed Ârif Efendi'ye (ö. 1215/1800) aittir. Eser, müellifin şeyhülislâmlık yaptığı dönemde Fetvâhâne'ye sorulan sorulara verdiği cevap ve fetvâlardan müteşekkildir. Dürrîzâde Ârif Efendi'nin talebi üzerine vermiş olduğu fetvâlar, Fetvâ Emîni Ahmed Efendi tarafından derlenmiş ve kitap haline getirilmiştir.⁷⁵ Eserin nüküllü nüshalarının basımı ise gerçekleştirilmiştir.⁷⁶

Netîcetü'l-Fetâvâ maa'n-nukûl ismiyle basımı gerçekleştirilen eserde tespit edebildiğimiz kadarıyla *Füsûlü'l-İmâdî*'ye *İmâdî* kaydıyla 46, *Füsûlü'l-İmâdî* ismiylese 8 defa atıfta bulunulmuştur.⁷⁷ Eserde *Füsûlü'l-İmâdî*'nin kaynak olarak kullanımına atıfta bulunulan misallerden birisi şudur:

⁷³ Eserde *Füsûlü'l-İmâdî*'ye yapılan bazı atıflar için bkz: Yenişehirli Abdullah Efendi, *Behcetü'l-Fetâvâ maa'n-nukûl* (İstanbul 1266), 61, 63, 67, 102, 171, 183, 279, 282, 291, 301, 302, 312, 339, 357, 376, 384, 388, 446, 469, 513.

⁷⁴ Yenişehirli Abdullah Efendi, *Behcetü'l-Fetâvâ maa'n-nukûl*, 56.

⁷⁵ Dürrîzâde Mehmed Ârif Efendi, *Netîcetü'l-Fetâvâ* (İstanbul: İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 338; Süleymaniye Kütüphanesi, Serez, 1146); Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, haz. Nuri Akbayar (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996), 1/315; Altınsu, *Osmanlı Şeyhülislâmları*, 156-157; Özen, “Osmanlı Dönemi Fetvâ Literatürü”, 268-270; Saffet Köse, “Netîcetü'l-Fetâvâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/26-27.

⁷⁶ (İstanbul: 1237, 1265)

⁷⁷ Eserde *Füsûlü'l-İmâdî*'ye yapılan bazı atıflar için bkz: Dürrîzâde Mehmed Ârif Efendi, *Netîcetü'l-Fetâvâ maa'n-nukûl* (1265), 9, 20, 38, 43, 80, 81, 99, 121, 122, 125, 137, 140, 188, 192, 201, 217, 244, 247, 255, 279, 291, 309.

“Zeyd, üzerinde yapı bulunan arazisinin üzerindeki yapıyı yıktıktan sonra Amr’a o araziye satsa, satış bedelini alsın ve araziye teslim etse, daha sonra Amr pişman olsa bu akdi fesh etmeye kadir olur mu?”

el-Cevap: Olmaz

Bir adam arazisinden bahsetmeksizin bir bina satın alsın, satış işlemi sadece bina için geçerli olup, arazi satışına konu olmaz. (İmâdî: 25 Fasil)⁷⁸

2.7. Değerlendirme

Yukarıda incelemiş olduğumuz eserler göz önünde bulundurulduğunda *Füsûlü'l-İmâdî*'ye 42 defa olmak kaydıyla en az atıf, *Fetâvâ-yı Fevziyye maa'n-nukûl* isimli eserde; 144 kere olmak kaydıyla en çok atıf ise *Fetâvâ-yı Ali Efendi maa'n-nukûl* isimli eserde gerçekleştirilmiştir. Yani incelemiş olduğumuz bütün eserlerin müellifleri 42'den az olmamak şartıyla *Füsûlü'l-İmâdî*'ye müracaat etmiş, verdikleri fetvâlara ise bu eserdeki meseleler mesned teşkil etmiştir. Elde ettiğimiz bu veriler, *Füsûlü'l-İmâdî*'nin Osmanlı şeyhülislamı, müftü ve kadıları tarafından ne kadar çok önemsendiğini ortaya koymaktadır.

Zikretmiş olduğumuz veriler ve esere yapılan atıf sayılarından hareketle *Füsûlü'l-İmâdî*'nin Osmanlı şeyhülislamı tarafından muteber bir kaynak kabul edildiğini ve Osmanlı dönemi fetâva türü eserlerinin temel kaynaklarından birisi olduğunu söylemek yanlış olmaz. Zira Osmanlı Fetvâhâne'sinin en önemli ve muteber fetâva mecmualarına bu eser kaynaklık etmiş ve nukûlü nüshalarda kendisine birçok kez atıfta bulunulmuştur.

3. Fusûlü'l-İmâdî'nin Hanefi Fıkıh Literatürüne Katkısı

Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve talebelerinin görüşleri Hanefi fıkıh literatürünün temellerini oluşturmuştur. Hanefi mezhebinin görüşlerinin önemli bir kısmı Ebû Hanîfe'nin önde gelen talebeleri vasıtasıyla kayıt altına alınmıştır. Zira Ebû Hanîfe'nin bizzat fikhî konulara hasredilmiş bir eserinin olmadığı ve görüşlerinin talebeleri aracılığıyla sonraki nesillere aktarıldığı bilinmektedir.

İmam Muhammed'nin “zahirü'r-rivâye”⁷⁹ olarak anılan eserleri mezhebin ilk ve en güvenilir fûrû-i fıkıh kaynaklarını oluştururken; “nadirü'r-

⁷⁸ Dürrîzâde Mehmed Ârif Efendi, *Netîcetu'l-Fetâvâ maa'n-nukûl*, 118.

⁷⁹ *el-Asl, el-Câmi'u'l-kebir, el-Câmi'u's-sagîr, es-Siyerü'l-kebir ve es-Siyerü's-sagîr, ez-Ziyâdât.*

rivâye"⁸⁰ olarak adlandırılan ve âhâd yollarla rivayet edilen eserleri ise mezhep için önemli temel kaynaklardan sayılmıştır. Ebû Yûsuf'un günümüze ulaşmış fıkıh alanındaki ilk telif olarak kabul edilen *Kitâbü'l-Harac*'ı başta olmak üzere diğer eserleri de Hanefî fıkıh literatürünün gelişimine önemli katkı sunmuştur.⁸¹

Hanefî fıkıh literatürü içerisinde mezhep imamlarına ait görüşlerin delilleriyle birlikte açıklandığı, sistemli olarak tahlillerin yapıldığı muhtasar tarzı eserlerin yanı sıra, birçok metin, şerh ve haşiye çalışmaları da mezhep birikimi içerisinde yer almıştır.⁸² Ayrıca birçok fikhî problem ve meseleleri içeren "nevâzil/vâkıât" türü eserler ile fetâvâ türü⁸³ eserlerin sayısı da azımsanmayacak kadar çoktur. Ebû Hanîfe'den günümüze kadar mezhep birikimi içerisinde yer alan ve sayısı binlerce cilde ulaşan birçok eser, zengin bir literatürün oluşmasını sağlamıştır. Bu zengin literatür içerisinde yer alan *Füsûlü'l-İmâdî*'nin de etkilemiş olduğu birçok eserin var olduğu bilinmektedir. Çalışmamızda *Füsûlü'l-İmâdî*'nin etkilemiş olduğu bütün eserleri incelemek mümkün olmasa da uzun yıllar boyunca müftü, kadı ve müderrislerin müracaat ettiği fıkıh kitaplarından *Câmiu'l-Fusûleyn*, *Mecma'u'l-enhur* ile *Bahrü'r-râ'ik* isimli eserler incelenmiştir. Ayrıca kendisine kadar yazılan temel Hanefî kaynaklarının neredeyse tamamına atıfta bulunan *Reddû'l-muhtâr* ile *Mecelle*'nin kaynaklarını ortaya koyan *Mir'ât-ı Mecelle* de bu çalışma kapsamına dâhil edilmiştir.

⁸⁰ *el-Asâr, el-Kesb, Keysâniyyât, el-Hücce 'alâ ehli'l-Medine, el-Cürcâniyyât, el-Hârûniyyât, er-Rakkıyyât*. Hanefî mezhebindeki nevâdir literatürü hakkında detaylı bilgi için bakınız: Orhan Ençakar, *Hanefî Mezhebi Nevâdir Literatürü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 91-105.

⁸¹ Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1281-1283; Muhammed Emîn İbn Âbidîn, *Mecmû'atü resâ'ili İbn Âbidîn* (Beyrut: ts), 1/16-17; Fuat Sezgin, *Geshichte des arabischen Schrifttums* (Leiden: 1967-2010), 1/422-431; Hayreddin Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi* (İstanbul: İrfan Yayınevi, 1974), 96-99; Ahmet Özel, "Fıkıh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/14-22; Ahmet Özel, "Hanefî Mezhebi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/21-27.

⁸² Ahmed b. Muhammed Nasîrüddîn el-Nigîb, *el-Mezhebü'l-Hanefî* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2001), 2/441-603; Ali Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/1-21.

⁸³ Özen, "Osmanlı Dönemi Fetvâ Literatürü", 262-375.

3.1. Câmîu'l-Fusûleyn

Müftü ve kadıların el kitabı olarak nitelendirilen eser, Osmanlı fetret döneminin önemli fakihlerinden Bedreddin Simâvî'ye (ö. 823/1420) aittir. Simâvî; *Câmîu'l-Fusûleyn*'i Edirne'de Mûsâ Çelebi'nin kazaskeri iken 814/1411 yılında on aydan daha kısa bir sürede tamamlamıştır. Eser, mukaddimedede ifade edildiği üzere Usrûşenî ile İmâdî'nin *el-Fusûl* isimli eserlerinden derlenerek yazılmıştır. *Fusûl*'lerin bir derlemesi olan eser, müellif tarafından *Câmîu'l-Fusûleyn* olarak adlandırılmıştır. *Câmîu'l-Fusûleyn* kendisinden sonra yazılan birçok fûrû-i fıkıh, fetâvâ ve fevâid kitaplarını etkilemiş ve *Mecelle*'de yer alan maddelere de kaynaklık etmiştir.⁸⁴ *Câmîu'l-Fusûleyn*, Osmanlı muhitinde kendisinden çokça iktibas yapılan eserlerin başında gelmektedir.⁸⁵ Farklı kütüphanelerde eserin birçok yazma nüshası⁸⁶ olmakla birlikte eserin basımı⁸⁷ da gerçekleştirilmiştir.

3.2. Bahrü'r-râ'ik

Eser, Neseî'nin (ö. 710/1310) *Kenzü'd-Dekâik* isimli eserin en önemli şerhlerinden biridir. Bu şerh, Zeynüddîn İbn Nüceym (ö. 970/1563) tarafından "el-İcâretü'l-fâside" bölümüne kadar yazılmış, Muhammed Ali et-Tûrî (ö. 1004/1595) tarafından bir tekmile ile tamamlanmıştır. Eser, İbn Âbidîn'e ait *Minhatü'l-hâlik* haşiyesiyle birlikte 1311/1893 yılında Kahire'de 8 cilt olarak

⁸⁴ Bedreddin Simâvî, *Câmîu'l-Fusûleyn* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi, 119), Mukaddime; Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, 33; Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/566; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 127; Gedik, *Câmîu'l-Fusûleyn* İsimli Eseri Işığında Şeyh Bedreddin'in Fıkhi Görüşleri, 10-108; Recep Cici, "Osmanlı Klâsik Dönemi Fıkıh Kitapları", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 3/5 (2005), 233-234; Özen, "Osmanlı Dönemi Fetvâ Literatürü", 344-346.

⁸⁵ *Câmîu'l-Fusûleyn*'i kaynak olarak kullanan ve ondan iktibasta bulunan bazı eserler hakkında detaylı bilgi için bkz.: Gedik, *Câmîu'l-Fusûleyn* İsimli Eseri Işığında Şeyh Bedreddin'in Fıkhi Görüşleri, 112-118; Pehlül Düzenli, "Osmanlı Fetvâsında 'Muteber Kaynak' ve 'Müftâ Bih Mesele' Problemi", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 9/22 (2013), 32-65.

⁸⁶ Bedreddin Simâvî, *Câmîu'l-Fusûleyn* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi, 119; Ayasofya, 1531; Mahmud Paşa, 176; Damad İbrahim, 502).

⁸⁷ Kahire 1300; Bulak 1301.

basılmıştır. Eserin son cildi et-Tûrî'ye ait tekmiledir.⁸⁸ Hanefî fıkının önemli kaynakları arasında yer alan eserde tespit edebildiğimiz kadarıyla *Füsûlü'l-İmâdî*'ye kendi ismiyle 24, İmâdî ismiyle 163 defa atıfta bulunulmuştur.⁸⁹

3.3. Mecma'u'l-enhur fi şerhi Mülteka'l-ebhur

Eser, Osmanlıda müderrislik, kadılık ve kazaskerlik gibi önemli görevleri ifâ eden Şeyhîzâde Abdurrahman Efendi'ye (ö. 1078/1667) aittir. İbrâhim el-Halebî'nin (ö. 956/1549) *Mülteka'l-ebhur* isimli eserinin en meşhur şerhlerden olan *Mecma'u'l-enhur*, Osmanlı döneminin önemli eserlerinden biri olmuş ve *Mecelle'*de zikredilen birçok maddeye de kaynaklık teşkil etmiştir.⁹⁰ Eserin farklı baskıları bulunmaktadır.⁹¹ Eser üzerinde yapmış olduğumuz çalışmada tespit edebildiğimiz kadarıyla *Füsûlü'l-İmâdî*'ye *Füsûlü'l-İmâdî* kaydıyla 2, İmâdî kaydıyla ise 16 defa atıfta bulunulmuştur.⁹²

3.4. Reddû'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr

Eser, son dönem Hanefî fakihlerinden İbn Âbidîn'e (ö. 1252/1836) aittir. Bu eser, Timurtaşî'nin (ö. 1004/1596) *Tenvîrü'l-ebşâr*'ına Haskefî'nin (ö. 1088/1677) *ed-Dürrü'l-muhtâr* adıyla yazdığı şerhin haşiyesidir. Veciz bir üslupla kaleme alınan eserde sahih, esah, mutemet ve müftâ bih olan görüşlere işaret edilmiş, hükümlerin delillerine yer verilmiş ve Hanefî eserlerin yanı sıra diğer mezheplerin eserlerinden de istifade edilmiştir. İbn Âbidîn kendi görüşlerini aktarmış, başvurduğu eserlerde yanlış olduğunu düşündüğü bazı ibareleri ise düzeltmiştir.⁹³ Ayrıca eserin farklı baskıları yapılmıştır.⁹⁴ Yapmış ol-

⁸⁸ Ahmet Özel, "İbn Nuceym (Hayatı ve Eserleri)", Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi 3 (Ankara 1979), 371-372; Ahmet Yaman, "Kenzü'd-dekâ'ik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2022), 25/261-262.

⁸⁹ Eserde *Füsûlü'l-İmâdî*'ye yapılan bazı atıflar için bkz: Zeynüddin İbn Nuceym, *Bahrü'r-râ'ik Şerhi Kenzi'd-dekâ'ik* (Minhatü'l-Hâlik haşiyesiyle birlikte) thk. Zekeriyya Ümeyrât (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997).

⁹⁰ Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1815; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-ârifin*, 1/549.

⁹¹ İstanbul, 1240, 1241, 1300, 1310; Kahire, 1298.

⁹² Şeyhîzâde Damad Efendi, *Mecma'u'l-enhur fi şerhi Mülteka'l-ebhur* (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998/1419)

⁹³ Muhammed Abdüllatif Salih el-Ferfûr, *İbn Âbidîn ve eseruhû fi'l-fikhi'l-İslâmî* (Dımeşk: Dârü'l-beşâir, 2001), 2/665-676; Mustafa Ateş, *Son Dönem Osmanlı Fakihlerinden İbn Âbidîn'in Fıkıhcılığı (Reddû'l-Muhtâr Örneği)* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü,

duğumuz araştırmada tespit edebildiğimiz kadarıyla *Füsûlü'l-İmâdî'*ye *Füsûlü'l-İmâdî* kaydıyla 18, İmâdî ismiyle ise 130 defa atıfta bulunulmuştur.⁹⁵

3.5. Mir'ât-ı Mecelle

Eser, Kayseri doğumlu Mesud Efendi'ye (ö. 1311/1894) aittir. Osmanlının son dönem âlimlerinden Mesud Efendi, Mûzıkâ-i Humâyun Mektebi'nde Arapça muallimliği görevini ifâ etmiş, Mekke payesi unvanını almış ve Kayseri müftülüğü yapmış, dönemin önemli âlimlerindedir. *Mir'ât-ı Mecelle* isimli eserde *Mecelle'*de zikredilen maddelerin dayandığı fikhî hükümler ve bu hükümlere mesnet teşkil eden kaynaklara işaret edilmiştir. Eserin hicri 1299 ve 1302 tarihli baskıları bulunmaktadır.⁹⁶ Tespit edebildiğimiz kadarla *Mir'ât-ı Mecelle'*de *Füsûlü'l-İmâdî'*ye 25 yerde atıfta bulunulmuştur. Esere bu kadar atıfta bulunulması eserin Osmanlının son dönemine kadar önemini yitirmediğini ve muteber kaynaklardan sayıldığını göstermektedir.

4. Fetâvâ ve Hanefi Fürû-ı Fıkıh Eserlerinde Fusûlü'l-İmâdî'nin Kaynak Olarak Kullanılmasının Örnekleri

*Füsûlü'l-İmâdî'*den yapılan nakiller incelendiğinde eserden yapılan nakil ve iktibasları kendi içerisinde doğrudan iktibas, dolaylı iktibas ve karma yöntem olmak üzere üç kısma ayırabiliriz. Bu iktibas yöntemleri ve örnekleri kısaca şunlardır:

4.1. Fusûlü'l-İmâdî'den Doğrudan İktibas Yapılmasına Örnekler

Burada doğrudan iktibastan kastımız fakihlerin başka kaynaklar üzerinden değil de bizzat *Füsûlü'l-İmâdî'*den alıntı yaparak meseleyi aktarmalarıdır. Bu iktibas yönteminde “Bu mesele *Füsûlü'l-İmâdî'*de şöyledir/şöyle denmiştir”, “*Füsûlü'l-İmâdî'*de böyle zikredilmiştir” veya “İmâdî'nin *Füsûlü'*nde böy-

Doktora Tezi, 2019), 31-113; Ahmet Özel, “İbn Âbidîn, Muhammed Emîn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/292-293.

⁹⁴ Bulak, 1272, 1286; İstanbul, 1291, 1307; Kahire, 1263, 1323.

⁹⁵ Muhammed Emîn İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr şerhi Tenwîri'l-ebşâr* (Beyrut: Dâri'l-Fikr, 1412/1992).

⁹⁶ Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, 4/1088-1089; Kemal Yıldız - Tayyip Nacar, “Mir'ât-ı Mecelle'de Belirtilen Mecelle Kaynakları” *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 20 (2012), 89; Ferhat, Koca, “Mesud Efendi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2004), 29/344-345.

ledir" şeklinde ifadeler kullanılarak alıntı yapılır. Konumuza örneklik teşkil eden misallerden bazıları şunlardır:

1- Bedreddin Simâvî *Câmiu'l-Fusûleyn* isimli eserinde caiz bir akitle satın alınan malın müşterinin elindeyken noksanlaşması durumunda satıcının paranın tamamını alıp alamayacağı konusunu ele almış ve konuyla ilgili *Fusûlü'l-İmâdî*'den şu aktarımda bulunmuştur:

"İmâdüddîn'in *el-Fusûl*'ünde: Zamanımız fakihlerinin fetvâsı böyle bir işlemin hükmünün rehin hükmü gibi olduğu ve dolayısıyla satılan malın noksan olan kısmının düşeceği, geri kalanın ise bedelinin ödeneceği yönündedir. Ancak müşteri kendisi malı telef etmişse kıymetini tazmin etmesi gerekir."⁹⁷

2- *Reddü'l-muhtâr*'da yük taşımak için kiralanan bineğe binilip binilmeyeceği konusunda *Fusûlü'l-İmâdî*'den şu iktibasta bulunulmuştur:

"Bir kimse bir yerden evine kadar buğday taşımak için bir binek kiralasa, yük taşıdıktan sonra dönüş yolunda kiralamış olduğu bineğe binebilir."⁹⁸

İbn Âbidîn'in yukarıdaki açıklamasına göre yük taşımak için kiralanan bineğe binilebilir. Bunda bir beis olmadığı gibi, kişi bu fiili gerçekleştirmekle kira akdine muhalefet etmiş de değildir.

3- İbn Nüceym, *Bahrü'r-râ'ik*'da itikâfın şarta bağlanmasının caiz olup olmayacağı konusunu ele almış ve konuyla ilgili *Fusûlü'l-İmâdî*'den doğrudan alıntı yaparak şu açıklamaya yer vermiştir:

"*Fusûlü'l-İmâdî*'de belirtildiğine göre itikâfın şarta bağlanması sahih değildir ve böyle bir şart bağlayıcılık da ifade etmez."⁹⁹

4- *Fetâvâ-yı Ali Efendi maa'n-nukûl* isimli eserde borç iddiasıyla ilgili bir fetvâ nakledilmiş ve fetvâyı mesned teşkil eden olay *Fusûlü'l-İmâdî*'den doğrudan nakil yapılmak suretiyle aktarılmıştır. Konumuza örneklik teşkil eden mesele kısaca şöyledir:

⁹⁷ Bedreddin Simâvî, *Câmiu'l-Fusûleyn* (Halet Efendi, 119), 149b.

⁹⁸ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*, 6/34.

⁹⁹ İbn Nüceym, *Bahrü'r-râ'ik Şerhi Kenzi'd-dekâ'ik* (Minhatü'l-Hâlik haşiyesiyle birlikte), 6/201.

“Zeyd Amr’a sana şu kadar kuruş borç vermiştim geri ver diye dava etse Amr da benim Bekir’den o kadar kuruş alacağı vardı. Bekir’e ‘alacağı sana havale etmesini söylemiş sen de bunu kabul etmiştin ve daha sonra sana havale edilen kuruşları ise bana vermiştin’ dese ve bu konuda beyyine getirse Zeyd davayı def’e¹⁰⁰ kadir olur mu?

el-Cevap: Olur

Bir kimse başka birisine sana on dirhem borç vermiştim diye iddiada bulunsa diğeri de ‘Evet bana on dirhemi falanca kimseye vermem için verdin ben de o kişiye dirhemleri verdim’ dese ve beyyine sunsa bu def’ sahih olur. (İmâdî; yedinci faslın son kısmı)”¹⁰¹

5- *Behcetü’l-Fetâvâ maa’n-nukûl* isimli eserde babanın yetişkin kızının bilgisi olmaksızın gerçekleştireceği muhâlea¹⁰² akdinin geçerliliği konusu ele alınmış konuyla ilgili fetvâya mesned teşkil eden mesele *Fusûlü’l-İmâdî*’den naklen şöyle aktarılmıştır:

“Zeyd, büyük kızı Hind’in eşi Amr ile Hind’in haberi olmaksızın mehrine karşılık muhâlea akdi gerçekleştirse ancak kocası mehri tazmin etmeden Hind’in konudan haberi olsa ve bu anlaşmaya onay vermese boşanma vuku bulur mu?

el-Cevap: Olmaz

Tazmin sorumluluğu olmayan fuzûlînin gerçekleştirmiş olduğu muhâlea akdi geçerli olmaz ve talak da vuku bulmaz. Ancak buluşa ermeyen küçük kız için böyle bir durum da muhayyerlik vardır. Buluşa erdiğinde fuzûlînin gerçekleştirdiği akde onay verirse boşanma gerçekleşir ve koca da mehri ödemekten beri olur. (İmâdî; yirmi dördüncü fasıl fuzûlînin sulh bölümü)”¹⁰³

Yukarıda zikredilen örnekler incelendiğinde iki farklı şekilde kaynak kullanımı yapılarak doğrudan iktibas yöntemine müracaat edildiği görülür. Birincisi, “*Fusûlü’l-İmâdî*+mesele” şeklinde olup, yani önce kaynak zikredilmiş

¹⁰⁰ Def’ 1) Vermek, ödemek, savmak. 2) Davalı tarafından davacının davasını bertaraf edecek karşı bir dava açılması. Hacı Yunus Apaydın, *Yargılama Usûlüne Dair Câmiu’l-Fusûleyn* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2012), 1203.

¹⁰¹ Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi maa’n-nukûl*, 2/430.

¹⁰² Muhâlea (Hul’): Bir bedel karşılığında kocanın karısını boşaması. Seyyid Şerif el-Cürçânî, “hul’”, *Mucemü’t-Ta’rifât*, tahk. Muhammed Sıddık Mişâvî (Kahire: Dârü’l-Fazile, ts.), 89.

¹⁰³ Yenişehirli Abdullah Efendi, *Behcetü’l-Fetâvâ maa’n-nukûl*, 102.

daha sonra ise mesele aktarımına geçilmiştir. İkincisi ise “mesele+Fusûlü'l-İmâdî” şeklinde olup, bu yöntemde ise önce mesele zikredilmiş daha sonra kaynağa atıfta bulunulmuştur.

4.2. Dolaylı İktibas Yöntemi

Dolaylı iktibastan kastımız fakihlerin ele almış oldukları konuyu *Fusûlü'l-İmâdî* den aktardığını söyleyen başka kaynaklardan iktibas etmeleridir. Yani fakihlerin *Fusûlü'l-İmâdî* yerine ondan aktarım yapan kaynaklara müracaat ederek meseleyi o kaynaklar üzerinden aktarmalarıdır. Konumuza örneklik teşkil eden misallerden bazıları şunlardır:

1- *Mecma'u'l-enhur* isimli eserde bir çocuğun nesebinin tespiti konusunda şu açıklamaya yer verilmiştir:

*“ed-Dürer'de Fusûlü'l-İmâdî'den naklen şöyle denilmiştir: Bir adam bir çocuk için 'bu çocuk benimdir' dese daha sonra 'benim değildir' dese sonra tekrardan 'bu çocuk benim çocuğumdur' dese adamın bu ikrarı sahih ve geçerli olur. Bu ikrarla çocuğun nesebi belli olur ve çocuk veledi zina isnadından korunmuş olur.”*¹⁰⁴

2- *Bahrü'r-râ'ik* da *Şerhi'l-Vahbâniyye'nin Fusûlü'l-İmâdî* den neseb tespiti konusunda şu aktarımda bulunduğu zikredilir:

*“Ebû Hanîfe'ye göre yalan söylemesi mümkün olmayan bir topluluğun şahadeti ile nesebi tespit edilemeyen çocuğun nesebi bilinebilir. İmameyn'e göre ise adil iki kişinin şahadeti nesebin tespiti için yeterlidir. Fetvâ İmameyn'in kavline göredir.”*¹⁰⁵

Dolaylı iktibas yöntemi doğrudan iktibas yöntemine kıyasla kendisine daha az müracaat edilen yöntemlerinden biridir.

4.3. Karma Yöntem

Bu yöntemden kastımız fakihlerin iktibas yaptıkları kaynakları zikrettikten sonra “*Fusûlü'l-İmâdî* de de böyledir” diyerek meselenin bu kaynakta da zikredildiğine işaret etmeleri veya meselenin *Fusûlü'l-İmâdî* den aktarımı sağlandıktan sonra diğer kaynaklarda da geçtiğine atıfta bulunmalarıdır. Konumuza örneklik teşkil eden misallerden bazıları şunlardır:

¹⁰⁴ Şeyhizâde Damad Efendi, *Mecma'u'l-enhur*, 2/287.

¹⁰⁵ İbn Nüceym, *Bahrü'r-râ'ik Şerhi Kenzi'd-dekâ'ik (Minhatü'l-Hâlik haşiyesiyle birlikte)*, 7/73.

1- *Fetâvâ-yı Ali Efendi maa'n-nukûl* isimli eserde vakfedilen malların satışıyla ilgili aktarılan fetvâ ve fetvâyâ mesned teşkil eden mesele şöyle nakledilmiştir:

“Zeyd, mütevellisi olduğu vakfa ait orman korusundan ağaç kesmeleri için bazı kimselerle anlaşsa, orman korusunun yakınında bulunan köy ahalisi de ‘bu ağaçlar bizim köye daha yakındır biz bunları kestirmeyiz’ diyerek buna engel olmak isteseler buna engel olabilirler mi?”

el-Cevap: Olamazlar

Vakfedilen binanın yıkılmadan önce satışı caiz olmadığı gibi vakfedilen meyve ağaçlarının da kesilmeden önce satışı caiz değildir. Ancak vakfedilen bina yıkıldıktan sonra; vakfedilen meyve ağaçları da kesildikten sonra satılabilir. (*Fusûlü'l-İmâdî'de Tatarhâniyye ve Bahrü'r-râ'ik'da böyledir.*)¹⁰⁶

2- *Mecma'u'l-enhur* isimli eserde nakledildiğine göre *el-Muhît* sahibine bir kimse bir adamın damarını kesse ve adam kan kaybından ölse ne gerekir diye sorulmuş o da kisasın vâcib olduğunu belirtmiştir. *Mecma'u'l-enhur* sahibi aynı görüşün *Fusûlü'l-İmâdî'de* de yer aldığını belirtmektedir.¹⁰⁷

3- *Bahrü'r-râ'ik'da* istihkâk ve hibe konusunu kapsayan bir mesele aktarılmış ve konuyla ilgili benzer hükümlerin *Fusûlü'l-İmâdî ve el-Muhîtü'l-Burhânî'de* geçtiğine işaret edilmiştir. Konumuza örneklik teşkil eden mesele kısaca şöyledir:

“Bir kimse bir konağın kendisine hibe edildiğini iddia etse diğer bir kimse ise konağın yarısını satın aldığını söylese ve bunu beyyineyle ispat etse konağın hibe edildiğini iddia eden kimsenin beyyinesi kabul edilmez. Hâkim satın aldığını iddia edip bunu ispatlayan kimsenin lehine hükmeder. *Fusûlü'l-İmâdî ve el-Muhîtü'l-Burhânî'de* böyledir.”¹⁰⁸

İncelemiş olduğumuz eserler dikkate alındığında kullanılan üç iktibas yöntemi arasından doğrudan iktibas yöntemine daha fazla müracaat edildiği

¹⁰⁶ Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi maa'n-nukûl*, 1/242.

¹⁰⁷ Şeyhizâde Damad Efendi, *Mecma'u'l-enhur*, 2/393; Benzer örnekler için bakınız: 1/714.

¹⁰⁸ İbn Nüceym, *Bahrü'r-râ'ik Şerhi Kenzi'd-dekâ'ik (Minhatü'l-Hâlik haşiyesiyle birlikte)*, 7/239.

ve fakihlerin karma iktibas yöntemini dolaylı iktibas yönteminden daha fazla kullandıkları gözlemlenmektedir.

Sonuç

Birçok âlimin yetiştiği ilmiyeye mensup bir ailede yetişen Ebü'l-Feth Zeynüddîn el-İmâdî meşhur *Hidâye* sahibi Burhâneddîn el-Mergînânî'nin torunu olup, dedesi ve babası gibi fakih bir kişiliğe sahiptir. Fürû-ı fıkıh ve yargılama hukukuna dair yazmış olduğu *Fusûlü'l-İmâdî* adlı eseri fıkıh alanında bilinen tek eseridir. Mâverâünnehir'in Fergana bölgesinde Osmanlı devleti kurulmadan önce kaleme alınan eserin Osmanlı coğrafyasında şöhret bulması, birçok fakihin esere teveccüh göstermesi, şeyhüislâm, kadı ve müftülerin eserlerine kaynaklık etmesi eserin ne kadar önemli olduğunu göstermektedir.

Osmanlı şeyhüislâmlık makamının en çok itibar ettiği bazı fetvâ mecmualarının nüküllü nüshalarında esere birçok kez atıfta bulunulması, şeyhüislâm, müftü ve kadıların verdikleri fetvâ ve hükümlere eserin kaynaklık teşkil etmesi, eserin fakihler nezdinde ne kadar kıymetli olduğunu ortaya koymasının yanı sıra mezhep birikimi ve mezhep fıkıh literatürüne katkısına da işaret etmektedir.

Osmanlı coğrafyasında kaleme alınan ilk dönem fürû-ı fıkıh eserlerinden biri olarak değerlendirebileceğimiz *Câmiu'l-Fusûleyn*'den, son dönem fürû-ı fıkıh eserlerinden *Reddü'l-muhtâr*'a kadar birçok fıkıh eserine kaynaklık eden *Fusûlü'l-İmâdî*'nin mezhep literatürüne katkısı aşikârdır. Zira bu eserden sayısız yüzlere ulaşan iktibaslar yapılmış ve birçok görüş ve fetvâ nakledilmiştir. Ayrıca bu eser, *Mecelle*'de yer alan birçok kanun maddesine de kaynaklık etmiştir. Bu da bize eserin Osmanlı'nın son dönemlerine kadar önemini yitirmediğini ve muteber kaynaklardan sayıldığını göstermektedir.

Kaynakça

Aksoy, Hasan. "Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/485-486. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Altınsu, Abdülkadir. *Osmanlı Şeyhüislâmları*. Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1972.

- Apaydın, Hacı Yunus. *Yargılama Usûlüne Dair Câmiu'l-Fusûleyn*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2012.
- Arslan, Emine. "Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi'nin Fetvâ Mecmuası ve Kaynaklarının Değerlendirilmesi". *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası, Âlimler, Müesseseler ve Fikri Eseler XVI. Yüzyıl*. 2017, 277-293.
- Atar, Fahrettin. "Fetvâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/486-496. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Ateş, Mustafa. *Son Dönem Osmanlı Fakihlerinden İbn Âbidîn'in Fıkıhcılığı (Reddü'l-Muhtâr Örneği)*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Bağdatlı İsmâil Paşa. *Hediyetü'l-ârifîn, esmâ'ü'l-mü'ellefîn*. By.: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, ts.
- Bardakoğlu, Ali. "Hanefi Mezhebi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/1-21. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Bedreddin Simâvî. *Câmiu'l-Fusûleyn*. Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi, 119.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhâtı Fıkhiyye Kâmûsu*. İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, 1985.
- Buhârî, Burhânüddîn (Burhânü's-şerîa) Mahmûd b. Abdilazîz. *ez-Zahîretü'l-Burhâniyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Cârullah, 650.
- Cici, Recep. "Osmanlı Klâsik Dönemi Fıkıh Kitapları". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*. 3/5 (2005), 215-248.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Mucemü't-Ta'rîfât*. thk. Muhammed Sıddîk Minşavî. Kahire: Dârü'l-Fazile, ts.
- Çatalcalı Ali Efendi. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye, 1074.
- Çelebi, Kâtib. *Keşfü'z-zunûn*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

- Dürrîzâde Mehmed Ârif Efendi. *Netîcetu'l-Fetâvâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Serez, 1146.
- Ebü'l-Leys-Semerkindî. *en-Nevâzil*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, He-kimoğlu Ali Paşa, 418.
- Ençakar, Orhan. *Hanefî Mezhebi Nevâdir Literatürü*. İstanbul: Marmara Üniver-sitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Eser, Esra Kılavuz. *17 yüzyıl Şeyhülislâmlarından Çatalcalı Ali Efendi'nin (1631-1692) Fetâvâ'sı Işığında Fıkhi Düşünceleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Ergin, Hayri. *18. yy. Fetvâlarına Göre Osmanlı'da Gündelik Hayat (Behcetü'l-Fetava) Örneği*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yük-sek Lisans Tezi. 2006.
- Ferfûr, Muhammed Abdülatîf Salih. *İbn Âbidîn ve eseruhû fi'l-fıkhi'l-İslâmî*. Dımeşk: Dârü'l-beşâir, 2001.
- Gedik, Şerif. *Câmiu'l-Fusûleyn İsimli Eseri Işığında Şeyh Bedreddin'in Fıkhi Görüş-leri*. Yalova: Yalova Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer. *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr şerhi Tenvîri'l-epsâr*. Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 1412/1992.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn. *Mecmû'atü resâ 'ili İbn Âbidîn*. Beyrut: ts.
- İbn Kutluboğa, Ebü'l-Adl Zeynüddîn. *Tâcü't-terâcim*. nşr. Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf. Dımeşk; Dârü'l-Kalem, 1992.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dâru's-sadr, ts.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn. *Bahrü'r-râ'ik Şerhi Kenzi'd-dekâ'ik (Minhatü'l-Hâlik haşiyesiyle birlikte) thk. Zakeriyya Ümeyrât*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l 'İl-miyye, 1418/1997.
- İmâdî, Ebü'l-Feth Zeynüddîn. *Fusûlü'l-ihkâm fi usûli'l-ahkâm*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, 297.5.

- İmâdî, Ebü'l-Feth Zeynüddîn. *Fusûlü'l-ihkâm fi usûli'l-ahkâm*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Rağıp Paşa, 561.
- Karaman, Hayreddin. *İslam Hukuku*. İstanbul: İrfan Yayınevi, 1974.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-mü'ellifîn: Terâcimü musannifi'l-kütübi'l-'Arabiyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.
- Kefevî, Mahmûd b. Süleyman. *Ketâibü alâmi'l-ahyâr min fukahâî mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Rağıp Paşa, 887.
- Kemalpaşazâde, Şemsüddîn Ahmed. *Mühimmâtü'l-Müftî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Çorlulu Ali Paşa, 280.
- Koca, Ferhat. "Mesud Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/344-345. İstanbul: TDV Yayınları, 2004.
- Köse, Murteza. "Ferganalı Bir Hukukçu Mergmani ve Hidaye Adlı Eseri". *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*.17 (Erzurum 2001), 345-363.
- Köse, Saffet. "Neticetü'l-Fetâvâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/26-27. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Kudûri, Ebü'l- Hüseyin Ahmed. *el-Muhtasar, (el-Lübâb şerhiyle birlikte)* Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-Arabî, 2010.
- Kureşî, Abdulkâdir b. Muhammed. *el-Cevâhirü'l-mudiyye fi-tabakâti'l-Hanefiyye*. nşr. Abdulfettâh Muhammed el-Hulv. Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-'Arabiyye, 1413/1993.
- Leknevî, Abdulhay. *el-Fevâidü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*. Beyrut: Dârü'l-Ma'ruf, ts.
- Mehmed Süreyya. *Sicill-i Osmanî*. haz. Nuri, Akbayar. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.
- Mergînânî, Burhâneddîn. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedâ*. thk. Abdülhay el-Leknevî. Karachi: Mektebetü'l-Büşrâ, 2011.
- Mergînânî, Nizâmeddîn b. Burhan. *Cevâhiru'l-fikh*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, 00341.

- Mevsilî, Ebü'l-Fazl Abdullah b. Mahmûd. *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*. thk. Şuây Arnavût. Dimeşk: Dâru'l-Risâleti'l-İlmiyye, 2009.
- Molla Hüsrev. *Mir'atü'l-usû'l fi şerhi Mirkâti'l-vusûl*. İstanbul: Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye Matbaası, 1321.
- Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi. *Müeyyezzâde Mecmûası*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 1109.
- Nesefî, Necmüddîn Ömer. *el-Fetâva'n-Nesefiyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fâtih, 2345.
- Nıgîb, Ahmed b. Muhammed Nasîrüddîn. *el-Mezhebü'l-Hanefî*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2001.
- Öğüt, Sâlim. "Fetâvâ-yı Fevziyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/443. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Özel, Ahmet. *Hanefî Fıkıh Âlimleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.
- Özel, Ahmet. "İbn Nuceym (Hayatı ve Eserleri)". *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*. 3 (Ankara 1979), 361-378.
- Özel, Ahmet. "Behcetü'l-Fetâvâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/346. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Özen, Şükrü. "Osmanlı Dönemi Fetvâ Literatürü". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*. 3/5 (İstanbul 2005), 249-378.
- Semerkandî, Ebü'l-Leys. *en-Nevâzil*. İstanbul: Süleymaniye, Hekimoğlu Ali Paşa, 418.
- Serkîs, Yûsuf İlyân. *Mu'cemü'l-matbûâti'l-'Arabiyye ve'l-mu'arrebe*. Mısır: Matbaa' Serkîs, 1928.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme. *el-Uşûlü-s-Serahsî*. nşr. Ebu'l Vefâ el-Efgânî İstanbul: 1990.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme. *el-Mebsût*. Beyrut: Dârü'l-M'arife, 1989.
- Seyyid Feyzullah Efendi. *Fetâvâ-yı Fevziyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 1112.

- Sezgin, Fuat. *Geshichte des arabischen Schrifttums*. Leiden: 1967–2010.
- Şeyhîzâde Damad Efendi. *Mecmau'l-Enhur fî Şerhi Mülteka'l-ebhur*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998/1419.
- Şimşek, Murat. "Bir Hanefî Klasiği: Mergînânî'nin el-Hidâye'si ve Üzerine Yapılan Çalışmalar". *Türkiye Araştırmalar Literatür Dergisi* 12/23 (2014), 279–321.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer. *el-Muhtasar*. nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî. Kahire: 1370/1951.
- Taşköprizâde, Ahmed b. Mustafa. *eş-Şekâiku'n-Nu'maniyye fî ulemâi'd devleti'l-Osmâniyye*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1975.
- Turan, Şerafettin. "Kemalpaşazâde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/238–240. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Büyük Osmanlı Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1988.
- Yaman, Ahmet. "Kenzü'd-dekâ'ik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/261–262. İstanbul: TDV Yayınları, 2022.
- Yenişehirli Abdullah Efendi. *Behcetü'l-Fetâvâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fâtih, 2276.
- Yıldız, Kemal - Nacar, Tayyip. "Mir'ât-ı Mecelle'de Belirtilen Mecelle Kaynakları" *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*. 20 (2012), 87–105.
- Zahîrüddîn Ebû Bekr b. Ahmed b. Ömer. *el-Fevâ'idü'z-Zahîriyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hekimoğlu, 423.
- Zahîrüddîn Ebû Bekr Ahmed b. Ömer. *Fetâvâ'z-Zahîriyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Âşîr Efendi, 136.



tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Haziran/June 2023, c. 9, s. 1: 53-77

**Memlûk Devlet Düzeninde Yönetimin Görev ve Sorumluluklarına
Dair Nisan-1281 Tarihli Tezkire'nin Tahlili**
Analysis of the April-1281 Tezkire on the Duties and Responsibilities of the
Administration in the Mamluk State Order

Ahmet SAĞLAM

Doç. Dr. Öğr. Üyesi, Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi,
Fen Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Ortaçağ Tarihi ABD
Assoc. Dr. Burdur Mehmet Akif Ersoy University,
Faculty of Arts and Sciences, Department of History, Medieval History USA
ahmetsaglam352@gmail.com

ORCID: 0000-0002-9002-529X

DOI: 10.47424/tasavvur.1240105

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 20 Ocak / January 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 22 Mart / March 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Sağlam, Ahmet. "Memlûk Devlet Düzeninde Yönetimin Görev ve Sorumluluklarına Dair Nisan-1281 Tarihli Tezkire'nin Tahlili". *Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 9 / 1 (Haziran 2023): 53-77.
<https://doi.org/10.47424/tasavvur.1240105>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC 4.0



Öz

Memlûk Sultanı Kalavun (1279-1290), Suriye'ye Moğollarla savaşmak üzere ordusuyla hareket ettiğinde Mısır'da olağan üstü bir yönetim ilan edilir. Kalavun'un oğlu Sâlih Ali, Mısır'da vâli olarak saltanat nâibi Zeyneddin Ketboğa'ya savaş hâli kararlarını içeren Nisan-1281 tarihli bir tezkire yayınlar. Tezkire devlet-emniyet-hizmet bağlamında devlet yöneticilerinin görev ve sorumluluklarından bahsediyor. Bu kararlar yargı, hukuk, adalet, güvenlik, ulaşım, hizmet, ticaret, toprak, adil vergi düzeni, memurların ve devlet işlerinin denetimi gibi günlük hayatın akışında önemli devlet işleridir. Ayrıca tezkirede tutukluların sağlıklı yaşam koşulları, kilise ve hamam gibi ihtiyaçlarının karşılanması gibi konular yer alır. Savaş zamanında Mısır'da olası bir istikrarsızlığa yol açmadan günlük hayatın akışını sağlamayı amaçlayan tezkire kararları devlet düzeni ve toplumsal refahı amaçlayan her zaman geçerli devlet politikalarıdır. Makalemizde İbnü'l-Furât (ö. 1405) ile Kalkaşendî (ö. 1418)'nin tam metin olarak naklettiği bu tezkireden bahsedeceğiz.

Anahtar kelimeler: Memlûk Devleti, yöneticiler, tezkire, sıkıyönetim kararları

Abstract

When the Mamluk Sultan Qalawun (1279-1290) moves to Syria with her army to fight the Mongols, martial law is declared in Egypt. Kalavun's son as heir Salih Ali in Egypt, published to Zaynaddin Ketboğa a tazkire that dated April-1281 containing the martial law decisions. Tezkire talks about the duties and responsibilities of administrators in the context of state-security-service. These decisions are important state affairs in the flow of daily life such as the judiciary, law, justice, security, transportation, service, trade, land, fair tax system, control of civil servants and state affairs. In addition, the healthy living conditions of the detainees, It also includes issues such as meeting the needs of the detainees such as churches and baths. Tazkire decisions aiming to ensure the flow of daily life in Egypt during wartime without causing a possible instability are always valid state policies aiming at state order and social welfare. In our article, we will talk about this tezkire, which was narrated as a full text by İbnü'l-Furât (d. 1405) and Kalkaşendî (d. 1418).

Keywords: Mamluk State, administrators, tazkire, martial law decisions

Giriş

Devlet, insanların can ve mal güvenliğini sağlayan ve karşılığında vergi alan kurumsal bir yapı olarak ortaya çıkmıştır. Zamanla devlet anlayışı ve devlet davranışı gelişmiş, ülke sakinlerine hizmet etmek için var olan çok karmaşık-sofistike bir yapıya evrilmiştir. Doğrusu devlet, toplum hayatını tanzim eden, insanların can ve güvenliğini temin eden, gündelik hayatın olağan akışını sağlayan kurumların genel adıdır. Geçmişte güvenlik kaygısı öne çıkarken günümüzde hizmet anlayışı ile sayısız alanda sorumlulukları söz konusudur.

Memlûk Devleti, Türk-İslâm devlet anlayışı ve geleneğine göre varlık göstermiş bir devlettir. İslâm devlet yapılanmasının ilham kaynağı Kur'an-ı Kerim'de yöneticilerle ilgili bir ayet dikkat çekicidir. "Allah size, emanetleri mutlaka ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emreder. Allah size ne güzel öğüt veriyor. Şüphesiz Allah her şeyi işitmekte, her şeyi görmektedir. [Nisa-58]" Yöneticilerin ve memurların vasıflarından söz eden bu ayette iki husus öne çıkmaktadır. İlgili alanda atanan memurun o alanda yetkin olması diğer bir husus yargılamada ve kararda adil davranılmasıdır. Kısaca liyakat ve adalet konusu öne çıkarılmaktadır. Yöneticinin liyakat sahibi olduğu kadar halk nezdinde ülkesi için çalışan, emniyet, adalet ve hizmet konularında gayret eden bir sultan zihniyeti Ortaçağ İslâm devlet düzeni ve toplum hayatında her zaman kabul görmüştür. Bu anlamda devlet adamlarına eğitici amaçla öğütler veren ve uyarılar içeren siyasetname, nasihatname, pendname türü eserler kaleme alınmıştır. Bu eserler siyaset yani yönetimle ilgili dikkat edilmesi gereken yöneticilerin görev ve sorumluluklarıdır.

İslâm devlet geleneğinden beslenen ve aynı siyasi çizgiden gelen devlet adamları içerisinde bazıları takdir görmüş, her kesimden herkesin teveccühüne mazhar olmuştur. Övgüyle adlarından söz ettirmişlerdir. Siyaset alanında mâhir oldukları kadar başkentte türlü entrikalarla mücadele ederken halka hizmet götürmeyi başarmış nadir devlet vardır. Memlûk sultanları arasında Baybars (1260-1277), Kalavun (1279-1290), Nâsır Muhammed (1310-1341) bu hususta örnek devlet başkanlarıdır.

Memlûk Sultanı Kalavun sultan olduktan sonra Dımeşk nâibi Sungur'un isyanını bertaraf etmiş, bu gelişmeyi fırsat bilerek Suriye topraklarına saldıran İlhanlılarla savaşmak için büyük bir sefer düzenlemiştir. Suriye'ye giderken oğlu Alâeddin Ali'yi *el-Melikü's-Sâlih* unvanıyla Mısır'da veliahdı ilan ederken Emir Zeyneddin Ketboğa'yı¹ da nâibi² olarak Mısır'ın idaresinden sorumlu tutmuştur (Nisan 1281) Tecrübeli, işinin ehli birçok devlet adamı geçici yönetimde görev almıştır.³ Kalavun'un bu Suriye seferi sonucunda Memlûklerin kesin zaferiyle sonuçlanan Humus Savaşı (30 Ekim 1281) vaki olur. İşte bu olağanüstü savaş zamanı Mısır'da bu tezkire yayınlanmış ve cami minberlerinde halkın kararlara uyması hususunda ilan edilmiştir.

Makalemizde yönetimin görev ve sorumluluklarını konu edinen tezkire ve muhtevası hakkında mufassal bilgi verip değerlendireceğiz. Çalışmamıza ilham kaynağı olan Japon tarihçi Sato Tsugitaka, bir kitap çalışmasının konusu bağlamında tezkire'den bahsetmiştir. Makalemizde konu çerçeveli olmandan tezkire'yi bir bütün olarak konu başlıkları altında değerlendireceğiz.

1. Tezkire

Tezkire veliaht Sâlih Ali adına fakih Ahmed b. el-Mükerrem b. Ebi'l-Hasan el-Ensârî tarafından kaleme alınmış ve saltanat nâibi Ketboğa'ya hitaben yazılmıştır. Tezkire Memlûk tarihçileri İbnü'l-Furât (ö. 1405) ile Kalkasendî (ö. 1418)'nin eserlerinde mufassal olarak yer almaktadır. Devlet düzeni

¹ Ketboğa savaş esiri olarak katıldığı Memlûk devlet düzeni ve toplumunda sultan olan nadir bir şahsiyettir. Ketboğa hakkında bkz. Ahmet Sağlam, "Memlûk Tahtında Moğol Asıllı Bir Sultan: Zeyneddin Ketboğa ve Saltanat Dönemi (694-696/1294-1296)", *Marmara Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 2 (2), 2015, s. 53-79.

² Saltanat nâibliği makamı Sultan sonrası en üst idari birimdir. Savaş zamanı bu görev saltanat nâibinin Mısır'ı terk etmesinden dolayı yerine ayrıca Mısır saltanat nâibi atanır. Ketboğa bu görevle görevlendirilmiştir. Memlûk devlet yapısında saltanat nâibliği makamının görev ve yetkileri hakkında bkz. M. Fatih Yalçın, "Bahrî Memlûkler Döneminde Taht Değişikliğinde Saltanat Nâibinin Rolü", *Turkish Studies*, Yıl:8, Sayı:11, 2013, s. 389-405.

³ İbn Devâdârî, *Kenzü'd-Dürrer ve Câmiu'l-Gurer*, IX, ed-Dürrü'l-Fâhir fî Sîreti'l-Meliki'n-Nâsir, thk. Hans Robert Roemer, (Kahire 1960), 238; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb fî Fünûni'l-Edeb*, thk. Dr. Necip Mustafa Fevvez, Dr. Hikmet Keşli Fevvez, (Beyrut 2004), XXXI,45-47; Baybars el-Mansûrî, *Zübdetü'l-Fikre fî Târîhi'l-Hicre*, thk. D. S. Richards, (Beyrut Das Arabische Buch Berlin, 1998), 185-186; Makrîzî, *Kitâbü's-Sülûk li-Ma'rifeti Düveli'l-Mülûk*, thk. Muhammed Mustafa Ziyade-Said Abdülfettah Âşûr, (Kahire 1958), II, 137.

ve toplum hayatı ile ilgili konuları içeren tezkire, devrin devlet anlayışı ve davranışını, tebaasına bakışını anlatan ve bu konuda detaylı bilgiler veren kayıtlardır. Bu tezkirede, devlet-siyaset-hizmet üçgeninde yer alan görevler bağlamında halkın emniyet-adalet-himaye-hizmet konularından istifade etmesini amaçlayan kararlar vardır. Bu noktada yargıdan güvenliğe, ulaşımdan günlük hayatın akışına, toprak yönetiminden alım-satım işlerine ve resmî işlemlerin divan yazılarına/hukuka uygunluğuna değin hayatın her alanını ilgilendiren genel kararlar olup kişi ya da özel durumlardan bahsedilmemektedir.

Güvenlik konularının ön planda olduğu tezkirede yer alan konular sadece savaş vakti değil aynı zamanda barış günlerinde de geçerli günlük hayatın salimen akışını sağlayan önemli kararlardır. Moğollarla savaşmak gibi devletin beka meselesinin ayyuka çıktığı bir zamanda söz konusu tezkire kararlarını takip ve icra ederek olası siyasi bir istikrarsızlığa yol açacak gelişmeleri engellemektir. Hâsılı devlet otoritesini tesis etmektir. Tarihi kaynakların savaşa odaklandığı ve bu hususta aktarımların öne çıktığını göz önüne aldığımızda tezkire ve içeriğinin önemi ortadadır.

Sato Tsugitaka, İslâm devlet düzeni ve toplum hayatını kentli-köylü bir bütün olarak kaleme aldığı, "*Rural Society in Medieval Islam, Sultans, Muqta's and Fallahun*"⁴ adlı çalışmasında tezkireyi kitabın konusu bağlamında değerlendirmiştir. Metin hakkında bilgi vermiş, tezkirede Mısır idari yapısından bahsedildiğini, sosyal refah ile tarım ve ticaretteki istikrarın adil vergi düzeni ile ilişkilendirildiğini belirtmiştir. Ayrıca Makrîzî'nin *İğâsetü'l-Ümmeti bi Keşfi'l-Ğummeti ev Târîhu'l-Mecâât fî Mısır* adlı eserinin başlarında yöneticilerin sosyal kalkınma politikalarının ihmalinin kaçınılmaz fesadı/çöküşü hızlandıracağı uyarısını hatırlatır.⁵ Doğrusu bu uyarısı her zaman geçerliliğini koruyan bir husustur.

Tsugitaka, tezkire'nin 1-3. fasılların kanun ve adaletle ilgili, 4-14. fasılların Kahire ve Fustat'ta şehir hayatıyla alakalı, 7 ve 8. fasılların şehirde halkın güvenliği, 10. faslın geceleyin şehir dışında güvenliğin sağlanmasıyla alakalı

⁴ Sato Tsugitaka, *State and Rural Society in Medieval Islam, Sultans, Muqta's and Fallahun*, (Leisen-New York-Köln: 1997), 105-123.

⁵ Sato Tsugitaka, *State and Rural Society in Medieval Islam*, 115.

olduğunu belirtir. Devamında 13-14. fasılların Kahire dışı suyollarının güvenliği, 15. fasıl başkent dışında yerel valilerin yol, köprü, kanal ve suyollarının bakım ve onarımıyla alakalı devletin hizmeti olarak ele alır. Yerel yönetimle alakalı 16 ve 17. fasılların valilerin görevleri ile ilgili olduğunu, özellikle 18. fasılın valilerin devlet kontrolünde hasadı yapılan şeker kamışı ekimi ve işlenmesi ile ilgili görevinden söz ettiğini vurgular. Şeker kamışının önemli ticari bir ürün ve getirisinin fazla olduğuna temas eder.⁶ Tsugitaka, tezkirenin 24-26. fasıllarının valilerin davranışlarını düzenlendiğinden bahisle tezkirenin ilgili fasıllarını dikkate alarak valinin görev ve sorumluluklarını şöyle özetler:

- Kanal, hendek ve suyollarının yapım ve onarımı valilerin kontrolünde (15. Fasıl)
- Geceleyin yolların ve seyahatin güvenliğinin sağlanması (16. Fısl)
- Vergilerin tespiti ve toplanması (18-19-24-26. Fasıllar)
- Şeker kamışının ekimi ve işlenmesi (18. Fasıl)
- İktâ'lı toprakların gelir belgelerinin tanzim edilmesi (21. Fasıl)
- İktâ' sahiplerinin vekillerinin araştırılması ve belgelerin ilgili kişilere ait olduğunun tescil edilmesi (23. Fasıl)⁷

Tezkirenin genel mahiyette devlet idaresinin prensiplerinden bahsettiğini vurgulayan Tsugitaka, tezkirenin içerdiği konu başlıklarını ise şu şekilde özetler. Hukuk ve adalet, Kahire ve Fustat'ta halkın güvenliği, suyollarının yönetimi, eyalet yöneticilerinin görevleri, ticari faaliyetlerin kontrolü ve korunması, iktâ' topraklarında devlet kontrolünün sağlanması olarak ele alır. Son olarak Tsugitaka tezkireyi genel olarak değil de kitabın konusu merkezinde değerlendirir.⁸

2. Tezkire Hakkında

Tezkire, veliaht Sâlih Ali tarafından saltanat nâibi Zeyneddin Ketboğa'ya yazılmıştır. Tezkire tarihi İbnü'l-Furât tarafından Zilhicce-679 /Mart-Nisan

⁶ Sato Tsugitaka, *State and Rural Society in Medieval Islam*, 119.

⁷ Sato Tsugitaka, *State and Rural Society in Medieval Islam, Sultans, Muqta's and Fallahun*, 120.

⁸ Sato Tsugitaka, *State and Rural Society in Medieval Islam*, 123.

1281 tarihi olarak verilirken Kalkaşendî tarafından Zilhicce-699 olarak yazılmıştır. Kalkaşendî'nin tarihi sehven yazdığı anlaşılmaktadır.⁹ Tezkirenin yazımıyla alakalı yönetimden sorumlu olan ilgili kişiler hakkında bilgi verildikten sonra fasıl fasıl kararlar yazılmıştır. Her iki müellifin metinlerini mukayese ettiğimizde tek fark yirmi iki, yirmi üç ve yirmi dördüncü fasıllar sadece İbnü'l-Furât'ın eserinde yer almasıdır. Kalkaşendî'nin bu üç fasla değinmediği görülür. İbnü'l-Furât yirmi sekiz fasıl olarak, Kalkaşendî yirmi beş fasıl olarak tezkireden bahseder. Aşağıda İbnü'l-Furât ile Kalkaşendî'nin eserlerinde yer alan tezkirenin Arapça metni dikkate alınarak fasıllar tek tek tercüme edilmiştir.

Tezkire; kim tarafından, kime, ne zaman, kim eliyle yazıldığına dair bilgiler sonrası dua cümleleriyle başlar. Bu hususta tezkiredeki kararları yürütmekle görevli Ketboğa'nın izzetinin, saygınlığının daim olması için ayrıca Mısır ve ülkenin selameti için dua edilir. Dönemin inşa sanat geleneğine göre tanzim edilen bir tezkire söz konusudur.

Birinci fasıl: İlk iş olarak saltanat nâibi, şer-i şerifi tatbiki hususunda dikkatli davransın! Hâkimlerin ve kadıların davaları karara bağlamasında, hükümlerin icrasında işlerini sağlam yapmaları ve bu hususta dikkatli olmaları;¹⁰

İkinci fasıl: Adalet, insaf ve hakkaniyetle ülke genelinde şehirlerde ve köylerde yaşayan avam-havas herkes hakkında adil, insafli ve hakkaniyetli davranılması;¹¹

Üçüncü fasıl: Kan davaları hususunda şer-i şerifin hükmünün uygulanması, gerektiğinde şer-i şerife göre kısas yapılması;¹²

⁹ İbnü'l-Furât, *Târîhu İbnü'l-Furât=Târîhu'd-Düvel ve'l-Mülûk*, thk. Necla İzzeddin, Konstantin Züreyk, (Beyrut 1942), VII, 197; Kalkaşendî, *Subhü'l-A'sa fi Sinâati'l-İnşâ*, thk. Muhammed Hüseyin Şemseddin, (Beyrut 1918), XIII, 91.

¹⁰ İbnü'l-Furât, *Târîhu İbnü'l-Furât*, VII/196; Kalkaşendî, *Subhü'l-A'sa fi Sinâati'l-İnşâ*, XIII/91-92.

¹¹ İbnü'l-Furât, *Târîhu İbnü'l-Furât*, VII/196; Kalkaşendî, *Subhü'l-A'sa fi Sinâati'l-İnşâ*, XIII/91-92.

¹² İbnü'l-Furât, *Târîhu İbnü'l-Furât*, VII/196; Kalkaşendî, *Subhü'l-A'sa fi Sinâati'l-İnşâ*, XIII/91-92.

Dördüncü fasıl: Mısır ve Kahire'nin özel işlerinin takibinden bahisle kimsenin kibirlenmemesi, güçlünün zayıfı ezmemesi ve hiç kimsenin bir başkasının hakkını gasp etmemesi;¹³

Beşinci fasıl: Geceleyin zaruri olmadığı sürece şehirde kimsenin yürümemesi, hiç kimsenin evden çıkmaması, kadınların geceleyin bir yere gitmemesi ve kesinlikle dışarı çıkmamaları;¹⁴

Altıncı fasıl: Hapishanelerin korunup himaye edilmesi, esir olan Haçlılar ile Antakyalıların (gayrimüslimler) hepsinin tıraş edilmesi, hapishanelerde dâhili işlerin takip edilmesi, çalıştırılan esirlere ve beraberindeki adamlara dikkatli davranılması hususunda özen gösterilmelidir. Güvenilir kefilleri hazırlamak Emir-i Cândâr'ın işidir. Yabancılar ve şüpheli kimseler bu hususta kefil yapılmasın. Esirler çalıştırıldığı vakitler hapishaneler dışında gecelemsinler. Asla dışarı çıkmalarına müsaade edilmesin. Ancak hamam, kilise gibi yerlere gidebilirler. Her zaman kayıtları tutulsun. Özellikle hapishanelerde (Hızânetü'l-bünûd ile Hızânetü's-şemâil) geceleyin kontroller iki katına çıkarılsın.¹⁵

Yedinci fasıl: Bir grup asker görevlendirilerek şehrin dar, ıssız mahalleleri kontrol edilsin. Hane sakinleri evlerini terk etmesinler. Kapılar kilitli olsun. Bu konuda gerekli uyarıları iyi niyetli insanlar yapsınlar. Geceleyin mazeretsiz yürüyen ve emre itaat etmeyen kişiler bu yüzden tedip edilsin.¹⁶

Sekizinci fasıl: Şehir kapıları gayet özenli bir şekilde takip edilsin. Kapıları açılıp kapanması sırasında açık-gizli kayıplar olur. Dikkat edilsin.¹⁷

Dokuzuncu fasıl: Gençlerin, kötü karakterli (=kanunsuz) insanların toplandığı mekânlarda toplanılmasına gece-gündüz izin verilmesin.¹⁸

¹³ İbnü'l-Furât, *Târîhu İbnu'l-Furât*, VII/196; Kalkaşendî, *Subhü'l-A'sa fî Smâati'l-İnşâ*, XIII/91-92.

¹⁴ İbnü'l-Furât, *Târîhu İbnu'l-Furât*, VII/196; Kalkaşendî, *Subhü'l-A'sa fî Smâati'l-İnşâ*, XIII/91-92.

¹⁵ İbnü'l-Furât, *Târîhu İbnu'l-Furât*, VII/196-197; Kalkaşendî, *Subhü'l-A'sa fî Smâati'l-İnşâ*, XIII/92-93.

¹⁶ İbnü'l-Furât, *Târîhu İbnu'l-Furât*, VII/197; Kalkaşendî, *Subhü'l-A'sa fî Smâati'l-İnşâ*, XIII/93.

¹⁷ İbnü'l-Furât, *Târîhu İbnu'l-Furât*, VII/196; Kalkaşendî, *Subhü'l-A'sa fî Smâati'l-İnşâ*, XIII/93.

¹⁸ İbnü'l-Furât, *Târîhu İbnu'l-Furât*, VII/196; Kalkaşendî, *Subhü'l-A'sa fî Smâati'l-İnşâ*, XIII/93.

Onuncu fasıl: Kahire ve Mısır'da şehirlerin çevresinde âdet olduğu üzere asayişin sağlanması için karakol vazifesi gören kolluk kuvvetleri her tarafta bir gece olsun ihmâl etmeden görevlerini yaparlar. Olağan dışı durumlar hariç yerlerini asla terk etmesinler.¹⁹

On birinci fasıl: Kadın ve erkeklerin Cuma geceleri Karâfe/Kurâfe yakınlarında toplanmaları ve özellikle kadınlar bölgeye yaklaştırılması.²⁰

On ikinci fasıl: Mısır dışında bulunan kimselerin yani seferdekilerin işlerini yürütmekle görevli nâibler, vekiller görevlerini bihakkın icra etsinler, bu hususta müvekkilleri aleyhinde şikâyetçi olmasınlar.²¹

On üçüncü fasıl: Kahire'de kanal çalışmaları titizlikle takip edilsin.²²

On dördüncü: Kahire ve çevresindeki yol ve köprülerin bakım ve onarımının titizlikle yapılması, ayrıca güvenliğinin sağlanması, bu hususta geleneğin sürdürülmesi;²³

On beşinci fasıl: Halkın gündelik işleriyle alakalı olarak valiler/yöneticiler yolların güvenli bir şekilde faal olmasını sağlasınlar. Köprülerin bakım ve onarımını ihmâl etmesinler. Kemerli köprüler, Nil nehri üzerinden geçişleri sağlayan unsurlar emredildiği şekilde faal olsun. Kısaca kara ve su ulaşım yollarının faal olması için görevliler sorumluluklarını yerine getirsinler.²⁴

On altıncı fasıl: Bekçiler, Sultan Baybars günlerinde olduğu gibi geceyin güvenliği sağlasınlar. Şehirlerarası yolların güvenliğini takip etsinler. Görev yerlerinden ayrılmasınlar. Ayrıca geceyin kimse misafirliğe gitmesin. Güneşin doğumundan batımına gidebilirler. Bu konu hassasiyetle takip edilsin.²⁵

¹⁹ İbnü'l-Furât, *Târîhu İbnu'l-Furât*, VII/196; Kalkaşendî, *Subhü'l-A'sa fi Sinâati'l-İnşâ*, XIII/94.

²⁰ İbnü'l-Furât, *Târîhu İbnu'l-Furât*, VII/196; Kalkaşendî, *Subhü'l-A'sa fi Sinâati'l-İnşâ*, XIII/94.

²¹ İbnü'l-Furât, *Târîhu İbnu'l-Furât*, VII/196; Kalkaşendî, *Subhü'l-A'sa fi Sinâati'l-İnşâ*, XIII/94.

²² İbnü'l-Furât, *Târîhu İbnu'l-Furât*, VII/197; Kalkaşendî, *Subhü'l-A'sa fi Sinâati'l-İnşâ*, XIII/94.

²³ İbnü'l-Furât, *Târîhu İbnu'l-Furât*, VII/197-198; Kalkaşendî, *Subhü'l-A'sa fi Sinâati'l-İnşâ*, XIII/94-95.

²⁴ İbnü'l-Furât, *Târîhu İbnu'l-Furât*, VII/198; Kalkaşendî, *Subhü'l-A'sa fi Sinâati'l-İnşâ*, XIII/95.

²⁵ İbnü'l-Furât, *Târîhu İbnu'l-Furât*, VII/198; Kalkaşendî, *Subhü'l-A'sa fi Sinâati'l-İnşâ*, XIII/95.

On yedinci fasıl: Ülke sınırları, önemli geçiş noktaları sıkı bir şekilde takip edilsin. Bu yerlerin önemi, ahvali ve hıfzı konusunda fermanlar çıkarılsın. Tacirlerin güvenli bir şekilde seyahatleri sağlanıp korkularına yer verilmesin. Bu hususta tüccara iyi davranılsın. Tüm işlerde adil davranılsın. Ticaret mallarının güvenli bir şekilde ulaşımı, esnafın ticari hayatının sekteye uğramaması esasen güvensizlik ve kaygıdan uzak her zaman olduğu gibi ticari hayatın güvenli bir şekilde akışı sağlansın. Çünkü memlûkler (=asker adayları), cariyeler, ipek, atlas, külçe altın ve gümüş dışarıdan ulaştığında vergiler tahsil edilir. Böylece ticaret güvenli bir şekilde yürür.²⁶

On sekizinci fasıl: Taşrada valiler divan işlerini düzenli bir şekilde takip etsinler. Hakkaniyet çerçevesinde eşit olarak idari vergiler tahsil edilsin. Her iş görevlilerce gereğince yerine getirilsin. Şeker kamışının ekimi, hasadı ve işlenmesi önemlidir. Ayrıca valiler işlerinde denetlenip kontrol edilsin.²⁷

On dokuzuncu fasıl: Haraç malları yani toprak vergisi divandan çıkan resmî yazılarımıza (mersum-u şerife) göre toplanılsın, aykırı davranılmasın.²⁸

Yirminci fasıl: Emirlerin ve ordunun (bahriler ve halka askerinin) hakları yani gelirleri gözetilsin. Vekillerine malları belgelerde yazılı şekli ile aynı ya da nakdi olarak verilsin.²⁹

Yirmi birinci fasıl: Valiler, nazırlar ve görevliler iktâ' ile ilgili işlemleri her beldede resmî evraklarla yapsınlar. Emirler ve iktâ' sahipleri seferde olduğu için yetkili vekiller görevlerini kötüye kullanıp ihmalkâr davranmasınlar.³⁰

Yirmi ikinci fasıl: Ülkedeki göçebe Araplar işlerine baksınlar. Valilere, nâiblere mektuplar yazılıp hiçbir şekilde göçebe Arapların silahlı gezmelerine müsaade edilmesin. Bu hususta aykırı davrananların cezalandırılınsın.³¹

²⁶ İbnü'l-Furât, *Târîhu İbnu'l-Furât*, VII/198; Kalkaşendî, *Subhü'l-A'sa fî Sinâati'l-İnşâ*, XIII/96.

²⁷ İbnü'l-Furât, *Târîhu İbnu'l-Furât*, VII/199; Kalkaşendî, *Subhü'l-A'sa fî Sinâati'l-İnşâ*, XIII/96.

²⁸ İbnü'l-Furât, *Târîhu İbnu'l-Furât*, VII/199; Kalkaşendî, *Subhü'l-A'sa fî Sinâati'l-İnşâ*, XIII/97.

²⁹ İbnü'l-Furât, *Târîhu İbnu'l-Furât*, VII/198; Kalkaşendî, *Subhü'l-A'sa fî Sinâati'l-İnşâ*, XIII/95.

³⁰ İbnü'l-Furât, *Târîhu İbnu'l-Furât*, VII/199; Kalkaşendî, *Subhü'l-A'sa fî Sinâati'l-İnşâ*, XIII/97.

³¹ İbnü'l-Furât, *Târîhu İbnu'l-Furât*, VII/199.

Yirmi üçüncü fasıl: Vekillerin iktâ'lı mallarla ilgili gerçek sahipleri ve malikleri gibi ticaret yapıp tasarrufta bulunduğu, bu hususta gerekli inceleme ve araştırmanın yapıp ilgili evrakın bâb-ı şerîfee (=başkente) gönderilsin.³²

Yirmi dördüncü fasıl: Köy, kasaba ve beldelerle ilgili divan adına alınacak mutat haklar/ödemeler muayyendir. Bu hususta ilave vergiler konulmama, reyanın hayat şartları zorlaştırılmamalıdır. Vergiler adil bir biçimde toplanıp öylece merkeze gönderilmelidir.³³

Yirmi beşinci fasıl: Cândâr Mısır'dan taşraya yani eyaletlere görev için çıktığı zaman iki dirhemden fazla verilmez. Hakkı ne ise o verilir. Bu konuda dedikodu çıkarsa hakkında soruşturma açılır ve cândâr sorguya çekilir.³⁴

Yirmi altıncı fasıl: Valiler köylerden alınması gereken haklar için görevlendirilen cândârlara yol hakkı olarak bir günlük mesafe için yarım dirhem, iki günlük mesafe için bir dirhem verir. Başka vermez. Hangi cândâr aşırıya kaçar ve fazlasını alırsa cezalandırılır ve o vilayetten gönderilir.³⁵

Yirmi yedinci fasıl: Belge olmadan işlem yapılmasın. Belgeler vekiller için önemlidir. Divan adına çiftçilerden iktâ' geliri olarak alınan aynı ve nakdi vergi belge ile tahsil edilir. Yanlış işlere ve şikâyetlere mahal verilmemiş olur.³⁶

Yirmi sekizinci fasıl: Bu tezkireleri minberlerde fasıl fasıl okunması, uzak-yakın, huzurda olan olmayan herkes duysun. Herkes bu emirlere riayet etsin. Riayet etmeyenlere, karşı çıkanlara satvet ve şiddetimiz erişir vesselam...³⁷

3. Tezkire'nin Tahlili ve Tespitler

Tezkire metni devlet yönetiminden sorumlu en üst idari bir mevki olan saltanat nâibi Zeyneddin Ketboğ'a'nın olağanüstü bir dönemde takip etmesi gereken devlet işleridir. Tezkire savaş zamanı yazılan bir metindir. Ancak tezkirenin muhtevası bir bütün olarak değerlendirildiğinde sadece savaş za-

³² İbnü'l-Furât, *Târîhu İbnu'l-Furât*, VII/199.

³³ İbnü'l-Furât, *Târîhu İbnu'l-Furât*, VII/199-200.

³⁴ İbnü'l-Furât, *Târîhu İbnu'l-Furât*, VII/200; Kalkaşendî, *Subhü'l-A'sa fî Smâati'l-İnşâ*, XIII/97

³⁵ İbnü'l-Furât, *Târîhu İbnu'l-Furât*, VII/200; Kalkaşendî, *Subhü'l-A'sa fî Smâati'l-İnşâ*, XIII/98.

³⁶ İbnü'l-Furât, *Târîhu İbnu'l-Furât*, VII/200; Kalkaşendî, *Subhü'l-A'sa fî Smâati'l-İnşâ*, XIII/98

³⁷ İbnü'l-Furât, *Târîhu İbnu'l-Furât*, VII/200; Kalkaşendî, *Subhü'l-A'sa fî Smâati'l-İnşâ*, XIII/98

manı değil aynı zamanda barış günlerinde de geçerli konuları içermektedir. Mısır ülkesinin meselelerinden bahisle devlet yöneticilerinin ve memurların görevlerinden, halkın da devlete karşı sorumluluğundan bahseden konulardır. Fasıl fasıl yazılan kararlar Suriye'de Moğollarla savaş durumu söz konusu olduğundan olağanüstü hâl kararlarını içermekte ve bir yerde devlet kontrolünün daha sıkı bir şekilde takibi emredilmektedir. Bu konular yargı, hukuk, adalet, güvenlik, asayiş, ulaşım, vergi gibi günlük hayatın akışında önemi haiz hayati kararlardır. Aşağıda tezkirenin muhtevasıyla alakalı tespitlerimi ilgili konu başlıkları altında ele alacağım.

3.1.Yönetim

İdari açıdan ne denli önemli bilgiler içerdiği izahından varestedir. Tezkirenin giriş kısmında yer alan bilgiler savaş zamanı Mısır'ın kimler tarafından nasıl idare edilmesi gerektiği bilgilerini verir. Suriye'de savaşın olduğu ve devletin tüm imkânlarını bu savaş için seferber ettiği bir zamanda tezkire Mısır idaresi hakkında bize malumat verir. Kalavun'un oğlu Sâlih Ali'nin Mısır idaresinde veliaht olarak görev yaptığı yönetimin saltanat naibi Ketboğa'ya deruhte edildiği görülür. Normal şartlardaki idarenin bir benzerinin olağanüstü durumlarda icra edildiği anlaşılıyor. Yerelde valilerin görev ve sorumlulukları, güvenlik açısından önemli olan cândârlığın görevleri tezkirede yer alır. Örneğin borçluları ve kefilleri mahkemeye hazır etmenin Emir-i Cândâr'ın işi olduğu kayıtlardan anlaşılmaktadır.

3.2.Yargı

Tezkirenin ilk faslı yargı ile ilgilidir. Yargı, Şer-i şerif olarak önem atfedilen dini hükümlerin ve davaların karara bağlanması hususudur.³⁸ İlgili fasıl, yargının işini bihakkın yapması hususundadır. Yargının düzenli çalışması, davalıların mahkemeye sevk ve sonrasında mahkeme kararlarının icra ve infaz edilmesi yönetim eliyle mümkündür. Dolayısıyla yargının rahat çalışması için yönetimin gerekli şartları oluşturma görevi ilgili faslın konusudur.

Nizamülmülk'ün meşhur eseri Siyasetname'de yer alan "Küfr ile belki amma zulm ile payidar kalmaz memleket" sözleri adaletin ve yargının öne-

³⁸ İbnü'l-Furât, *Târîhu İbnu'l-Furât*, VII/196; Kalkaşendî, *Subhü'l-A'sa fî Sinâati'l-İnşâ*, XIII/91-92.

mini özetleyen veciz sözlerdir. Bir devletin varlığı ve devamı adil bir yargılama ile mümkündür. Siyasetname türü eserlerin odak konusu adil yargı düzenidir. Bu konuda halktan adil bir biçimde toplanan vergilerle teçhiz ve istihdam edilen ordunun zulmü engelleyerek ülke sathında asayişini sağlaması ve devlet düzenini hâkim kılarak istikrarın mümkün olacağı kaydı dikkati çeker. İstikrarın adil bir yargı sistemi ile mümkün olacağı ve bu hususta işinin ehli bilge insanlara olan ihtiyaç vurgulanır. Kolluk kuvvetleri zulmeden zalimi mahkemeye sevk edip cezasını adil bir yargılama sonrazı infaz edeceklerdir. Tüm bunlar devlet düzeni ve adil yargı sistemi ile mümkündür.

Siyasetname türü eserlerde devlet başkanının devlete ve reayaya karşı görev ve sorumluluğu olarak vurgulanan hususlardan birisi zulmü yok eden adil uygulamadır. Doğrusu yargı konusu devlet başkanının sorumlu olduğu en temel konulardan birisidir. Bir Memlûk kaynağında yer alan, “zulmü yok etmek ve adaleti sağlamak için sultan elinden geleni yapmalı” sözü yargı konusunda devlet başkanının asla taviz vermemesi gereken bir mesele olarak önemsenmektedir. Kanun koymak ve kanunları tatbik etmek, karşı gelenleri yargılamak, ülke genelinde birlik ve düzeni sağlamak zorundadır. Kaşgarlı Mahmud’un “zor kapıdan girerse törü (kanun) bacadan çıkar”, sözleri kanunların tatbikinin önemini özetler.³⁹

3.3.Adalet ve Hukuk

Tezkirenin ikinci faslında adalet, insaf ve hukuk vurgusu vardır. Kuşkusuz adalet ve yargı içindedir. Bir önceki başlıkta üzerinde durduğumuz yargı meselesi adalet ve hukuku tahkim ve tanzim etmek için mühümdür. Ülke topraklarında yaşayan reayanın tamamı köylü-şehirli herkes hakkında adil ve insafli kararlar verilip uygulanmasına dair emirler bu faslın konusudur. Adaletin her türlü zararın ve yıkımın üstesinden geleceği uyarısı dikkat çekicidir. Özellikle kan davaları hususunda tezkirenin üçüncü faslında kısasa kısas yapılması vurgusu vardır. Dördüncü faslında kimsenin kibirli davranmaması dolayısıyla güçlünün zayıfı ezmemesi ve hiç kimsenin bir başkasının hakkını gasp etmemesi emri vurgulu bir şekilde ifade edilmiştir.⁴⁰

³⁹ Özbek, Süleyman, “Zübdetü Keşfü'l-Memâlik’de Türk Devlet Telâkkisinin Yansımaları”, G.Ü. Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi, Prof. Dr. Reşat Genç Özel Sayı I-II, s. 87-89.

⁴⁰ İbnü'l-Furât, *Târîhu İbnü'l-Furât*, VII/196; Kalkaşendî, *Subhü'l-A'sa fî Smâati'l-İnşâ*, XIII/92.

Savaş dolayısıyla Mısır'ı terk etmiş kimselerin işlerini takip etmekle görevli vekillerinin işlerini aksatmamaları titiz bir şekilde takip etmeleri on ikinci faslın konusudur.⁴¹ Hukuken müvekkillerinin kendilerine verdikleri yetki ile işlerini yürüten kimselerin olası suiistimallerine karşı dikkatli davranılması ve bu hususta kadıların dikkatli olması uyarısı söz konusudur.

Vergilerin tespiti ve tahsili noktasında divandan çıkarılan resmî yazılara yani mersûm-u şerife göre hareket edilmesi ve aykırı davranılmaması hususu on dokuzuncu faslın konusudur.⁴²

Yapılan işlemlerin belgeler düzenlenerek hukuka uygunluğu önemlidir. Yirmi birinci fasıl tüm işlemlerde resmî belgelere vurgu yapar. Olası suiistimallerin önüne geçmeyi amaçlar.⁴³ Yine yirmi yedinci fasıl, ilgili devlet işlerinde belge şartını koşar. Çiftçilerden toplanacak aynı veya nakdi verginin ne kadar tahsil edileceğine dair belge zorunluluğu⁴⁴ hukuka uygun işlem yaparak şikâyetlerin önüne geçmeyi amaçlamaktadır.

3.4.Güvenlik

Tezkire bir bütün olarak değerlendirildiğinde en çok üzerinde durulan konu kuşkusuz güvenlik meselesidir. Doğrusu savaş zamanı olması hasebiyle gayet doğasına uygundur. Durum bu olunca tezkirenin beş ila on birinci fasılları arası güvenlik konularına hasredilmiştir. Söz konusu fasıllar şehirlerin güvenliği ve gündelik hayatın akışının sağlanması ile ilgilidir. Güvenlikle ilgili fasılları özetleyelim.

• Geceleyin kimsenin zorunlu olmadığı sürece evden dışarıya çıkmaması özellikle kadınların kesinlikle dışarı çıkmamaları emredilmiştir.⁴⁵

• Şehrin تنها mahallelerinin kontrol edilerek asayişin temin edilmesi emredilmiştir.

⁴¹ İbnü'l-Furât, *Târîhu İbnu'l-Furât*, VII/197; Kalkaşendî, *Subhü'l-A'sa fî Sinâati'l-İnşâ*, XIII/94.

⁴² İbnü'l-Furât, *Târîhu İbnu'l-Furât*, VII/199; Kalkaşendî, *Subhü'l-A'sa fî Sinâati'l-İnşâ*, XIII/97.

⁴³ İbnü'l-Furât, *Târîhu İbnu'l-Furât*, VII/199; Kalkaşendî, *Subhü'l-A'sa fî Sinâati'l-İnşâ*, XIII/97.

⁴⁴ İbnü'l-Furât, *Târîhu İbnu'l-Furât*, VII/200; Kalkaşendî, *Subhü'l-A'sa fî Sinâati'l-İnşâ*, XIII/98.

⁴⁵ İbnü'l-Furât, *Târîhu İbnu'l-Furât*, VII/196; Kalkaşendî, *Subhü'l-A'sa fî Sinâati'l-İnşâ*, XIII/92.

• Geceleyin evlerin kapılarının kilitli olması ve hane sakinlerinin evlerinden ayrılmamaları aksi halde davranan kişilerin cezalandırılacağı tehdidi söz konusudur.⁴⁶

• Mısır ve Kahire’de şehirlerin güvenliğinden sorumlu kolluk kuvvetlerinin yerlerini terk etmeden görevlerini ifa etmeleridir.⁴⁷

• Kadın ve erkeklerin Cuma geceleri Karafe yakınlarında toplanmaları yasaklanmıştır.⁴⁸ Yine geceleyin bekçilerin görevlerini yapmalarıdır. Bu hususta bekçiler şehirlerarası yolların güvenliğinden sorumludurlar. Ayrıca hane sakinlerinin evlerinden ayrılmamaları hususunda takip bekçilerin işidir.

• Gayri ahlaki kimselerin birlikte olduğu mekânların kapanması ve bu hususta gerekli kontrollerin sağlanması güvenlikle ilgili bir başka karardır.⁴⁹

• Esir ve tutukluların hapishanelerde güvenli ortamlarının tesis edilmesi, dışarıda çalıştırıldıkları gün kesinlikle hapishane dışında gecelememeleri emredilmiştir. Bu durum hem esirler açısından hem de mesken mahallede sakinlerin can ve mal güvenliği açısından önemlidir. Olası bir iç karışıklık durumunda adi suçlular yanında özellikle Haçlı ve Antakyalı esirlerin katılacağı nümayişlerin sonucu bellidir. Dolayısıyla hapishanelerin sıkı bir şekilde kontrol edilmesi özellikle geceleyin kontrollerin iki katına çıkarılması söz konusudur.⁵⁰

• Ortaçağ şehirleri surlarla çevrilidir. Şehir giriş çıkışları şehrin belli noktadaki kapılarından sağlanır. Gündüz kontrollü bir biçimde kapılar açılırken geceleyin bu kapılar kapalı tutulur. Bu durumun gayet özenli bir şekilde takip edilmesi sıkıyönetim kararları arasındadır. Özellikle kapıların

⁴⁶ İbnü'l-Furât, *Târîhu İbnu'l-Furât*, VII/197; Kalkaşendî, *Subhü'l-A'şâ fî Sinâati'l-İnşâ*, XIII/93.

⁴⁷ İbnü'l-Furât, *Târîhu İbnu'l-Furât*, VII/197; Kalkaşendî, *Subhü'l-A'şâ fî Sinâati'l-İnşâ*, XIII/94.

⁴⁸ İbnü'l-Furât, *Târîhu İbnu'l-Furât*, VII/197; Kalkaşendî, *Subhü'l-A'şâ fî Sinâati'l-İnşâ*, XIII/94.

⁴⁹ İbnü'l-Furât, *Târîhu İbnu'l-Furât*, VII/197; Kalkaşendî, *Subhü'l-A'şâ fî Sinâati'l-İnşâ*, XIII/93.

⁵⁰ İbnü'l-Furât, *Târîhu İbnu'l-Furât*, VII/196-197; Kalkaşendî, *Subhü'l-A'şâ fî Sinâati'l-İnşâ*, XIII/93.

açılıp kapanması sırasında vukuatların olduğu giriş ve çıkışların kontrolünün tam olarak karşılanması güvenlik açısından önem arz etmektedir.⁵¹

• Tezkirede sınır güvenliğine de temas vardır. Ülke sınırları ile önemli geçiş noktalarının sıkı bir şekilde takibi ve korunması, özellikle tacirlerin güvenli bir şekilde seyahatlerinin sağlanarak ticari hayatın akışının sağlanması hususudur.⁵²

3.5.Ulaşım

Tezkirenin içeriğinde savaş durumu olması hasebiyle güvenlik ön plan-dadır. Bu hususta tezkirenin on dört, on beş, on altı ve on yedinci fasılları ulaşım ile ilgilidir. On dördüncü fasıl başkent Kahire ve çevresindeki yol ve köprülerin bakım ve onarımından bahisle seyahat güvenliği ile ilgilidir.⁵³ On beşinci fasıl valilerin yolların güvenliğini sağlanmasıyla, köprülerin bakım ve onarımı, bilcümle kara ve su ulaşım yollarının her daim faal olmasıyla alakalıdır. On altıncı fasıl şehirlerarası yolların güvenliğinin sağlanması üzerinedir. Yine on yedinci fasıl tacirlerin güvenli bir şekilde ülke içinde ve ülke dışına salimen seyahat konusuna değinmektedir.⁵⁴

3.6.Ticaret

Ticaret için güvenli seyahat önemlidir. Can ve mal güvenliğinin olmadığı durumlar ticari hayatı sekteye uğratar. Ticaret ise hayatın akışı için vazgeçilmezdir. Ülke insanı üretir, satar ve ihtiyaçlarını alır. Durum bu olunca güvenli ticaret ve güvenli seyahat iç içe ilişkilidir. Tezkirenin on yedinci faslı ticaret ile ilgilidir. Ülke sınırlarının güvenliği, asayişin sağlanması, tacirlerin ülke topraklarında güvenli bir şekilde seyahati, tüccara iyi muamelede bulunup adil bir şekilde davranılması istenir. Ticaret mallarının güvenli bir şekilde esnafa ulaşması ve esnafın işlerinin sekteye uğramaması, güvensizlik ve kaygıdan

⁵¹ İbnü'l-Furât, *Târîhu İbnu'l-Furât*, VII/197; Kalkaşendî, *Subhü'l-A'sa fî Sinâati'l-İnşâ*, XIII/93.

⁵² İbnü'l-Furât, *Târîhu İbnu'l-Furât*, VII/198; Kalkaşendî, *Subhü'l-A'sa fî Sinâati'l-İnşâ*, XIII/96.

⁵³ İbnü'l-Furât, *Târîhu İbnu'l-Furât*, VII/197-198; Kalkaşendî, *Subhü'l-A'sa fî Sinâati'l-İnşâ*, XIII/94-95.

⁵⁴ İbnü'l-Furât, *Târîhu İbnu'l-Furât*, VII/198; Kalkaşendî, *Subhü'l-A'sa fî Sinâati'l-İnşâ*, XIII/95-96.

uzak her zaman olduğu gibi ticari hayatın güvenli bir şekilde akışının sağlanmasıdır.⁵⁵

3.7.Haberleşme

Devrin şartları dikkate alındığında halk ile iletişim kurmanın birçok yöntemi vardır. Tezkirenin halka ulaştırılması ve bu hususta bilgi sahibi olmaları için cami minberlerinde fasıl fasıl okunması emredilmiştir. Yirmi sekizinci fasılda tezkirelerin minberlerde fasıl fasıl okunması, uzakta yakında, huzurda olan olmayan herkesin tezkireden haberdar olması ve riayet etmesi emredilir. Aykırı davrananların cezalandırılacağı uyarısı yapılır.⁵⁶

Devletlerin posta teşkilatı eski çağlardan beri vardır. Bu anlamda haberleşmenin önemi malumdur. Günümüzdeki karşılığı olan iletişim tarih boyunca pek çok araçlarla gelişme göstermiştir. İslâm tarihinde berid teşkilatı posta teşkilatı yapılanmasının adıdır. Bu dönemde, çok acil durumlarda önemli haberlerin güvercin kanadında ulaştırıldığını hatırlatmakta yarar vardır.⁵⁷ Esasen bu dönem Müslüman toplumlarda geniş halk kitlelerine ulaşmanın en önemli aracı her Cuma günü sağlıklı erkeklerin biraraya gelip eda ettiği Cuma namazı vaktidir. Birçok şehir ve kasabada hem açık Pazar yerlerinin kurulduğu hem de belirli camilerde kılınan namazda hutbede hatip dini vaaz ve nasihatın ardından önemli havadis hakkında cemaat bilgilendirilir. Haftalık toplanma günü olan bu günde hem ihtiyaçların karşılanması hem de doğal olarak iletişimin kurulması sağlanır. Bu şekilde iyi-kötü haberlerin tez elden ulaştırılması mümkün olur. Hâliyle gelişmelerin seyrine göre halk gerekeni yapmaya çalışır. Elbette anlık gelişen ivedilikle tepki verilmesi gereken durumlarda tellallar sokak sokak dolaşarak ya da halk camiye toplanarak bilgilendirilir.

3.8.Hizmetler

Devlet güvenliği sağlar ve karşılığında köylü-kentli herkesten vergi alır. Ziraat, ticaret ve seyahat devletin sağladığı güvenli ortam ile mümkündür.

⁵⁵ İbnü'l-Furât, *Târîhu İbnu'l-Furât*, VII/198; Kalkaşendî, *Subhü'l-A'sa fî Sinâati'l-İnşâ*, XIII/96.

⁵⁶ İbnü'l-Furât, *Târîhu İbnu'l-Furât*, VII/200; Kalkaşendî, *Subhü'l-A'sa fî Sinâati'l-İnşâ*, XIII/98.

⁵⁷ Özbek, Süleyman, "Güvercin Kanadında Gelen Haber: Ortaçağ Türk-İslam Devletlerinde Posta Güvercinleri", *Gazi türkيات*, Güz 2018/23: s.19-44.

Üretimin güvenli bir şekilde yapılması, paraya dönüşüp ihtiyaçların karşılanması için ulaşım önemlidir. Tezkirenin on üçüncü, on dördüncü ve on beşinci fasılları ulaşım konusuna değiniyor. Bu hususta Kahire ve çevresindeki kanal çalışmalarının, yol ve köprülerin bakım ve onarımlarının titizlikle yapılması, bu yapıların yıl boyunca faal olmalarının sağlanmasıdır. Bu işlerin takibi valilerin görev ve sorumluluğundadır. Tezkirede ilgili fasıl şöyledir; "Halkın gündelik işleriyle alakalı olarak valiler/yöneticiler yolların güvenli bir şekilde faal olmasını sağlasınlar. Köprülerin bakım ve onarımını ihmal etmesinler. Kemerli köprüler Nil nehri üzerinden geçişleri sağlayan unsurlar emredildiği şekilde faal olsun. Kısaca kara ve su ulaşım yollarının faal olması için görevliler sorumluluklarını yerine getirsinler."⁵⁸

On yedinci fasılda sınır güvenliği ve önemli geçiş noktalarının güvenliğinden bahsedilmiş, tacirlerin güvenli bir şekilde seyahatinin sağlanması emredilmiştir. Satırların devamındaki kayıtlar önemli ve dikkat çekicidir. Tacirlere adil ve iyi davranılması, ticari hayatın akışının sağlanması ülke dışından getirilen ticari emtiadan alınacak vergilerle karşılık bulacağı hatırlatılır.⁵⁹

3.9.Valilerin Görevleri

Devletin taşrada üst düzey idari bir mevkide yetkili memuru olan valilerin görev ve sorumluluklarıyla ilgili tezkirede bilgiler yer alır. Ulaşımın güvenliği meselesiyle ilgili valilerin görevi olarak özel bir vurgu vardır. Yolların güvenliği, köprülerin bakım ve onarımı özellikle aşırı yağışlarda Nil nehri üzerinden geçişlerde önemli olan kemerli köprülerin faal olması on beşinci fasılın konusudur.⁶⁰

Valilerin en önemli görevi vergilerin tespiti ve tahsilidir. On sekizinci fasılda valinin divan işlerini taşrada yürütmekle görevli bir yönetici olduğu kaydı valinin görevini tanımlar. Bu hususta vergilerin tespiti ve tahsili valinin görev alanıdır. İlgili kayıt vergilerin tahsili konusunda eşit ve hakkaniyetli davranılmasına vurgu yapar. Aynı fasılda dikkat çeken bir diğer görev şeker

⁵⁸ İbnü'l-Furât, *Târîhu İbnu'l-Furât*, VII/197-198; Kalkaşendî, *Subhü'l-A'ş'a fî Sınâati'l-İnşâ*, XIII/94-95.

⁵⁹ İbnü'l-Furât, *Târîhu İbnu'l-Furât*, VII/198; Kalkaşendî, *Subhü'l-A'ş'a fî Sınâati'l-İnşâ*, XIII/96.

⁶⁰ İbnü'l-Furât, *Târîhu İbnu'l-Furât*, VII/198; Kalkaşendî, *Subhü'l-A'ş'a fî Sınâati'l-İnşâ*, XIII/95.

kamışının ekimi, hasadı ve işlemiyle ilgilidir.⁶¹ Uluslararası ticarete önemli gelir kalemi olan şeker kamışına özel vurgu vardır. Aynı fasıl bu işlerle ilgili suiistimalleri de dikkate alarak bu işleri takip etmekle görevli valilerin de ayrıca denetlenmesi emri vardır.

On dokuzuncu fasılda haraç mallarının divan yazılarına göre toplanılması emri vardır.⁶² Elbette bu işlerin takibi valilerin görev ve sorumluluğuna girer.

Valilerin kırsalda asayiş ve güvenlikle ilgili bir diğer görevi göçebe Arapların silahlı gezmelerine müsaade etmemeleri, aykırı davrananlar hakkında yetkisini kullanarak cezalandırmasıdır. Sadece İbnü'l-Furât'ta yer alan bu bilgi yolların kolluk kuvvetleri tarafından tutulması ve kontrolünün sağlanmasıyla alakalıdır.⁶³

Valilerin iktâ'lı arazilerle ilgili görevleri ayrıca belirtilmiştir. İktâ' ile ilgili işlemlerin bu hususta tanzim edilen ilgili resmî belgelere göre icra edilmesi, görevini kötüye kullananlar tespit edilmelidir.⁶⁴ Ayrıca iktâ'lı arazilerde bu hususta ilgili kararların icrasına dair gerekli inceleme ve araştırmanın yapılp ilgili evrakın bab-ı şerife (=başkente) gönderilmesi emredilir.⁶⁵ (İbnü'l-Furât, 1942, s. 199). Tezkirede valilerin görevleriyle alakalı cândârların yevmiyelerinde aşırıya gidip gitmedikleri hususunda denetim yapılması ve bu hususta aşırıya gidenleri cezalandırma yetkisi vardır.⁶⁶

3.10.Emir-i Cândâr'ın görevleri

Emir-i Cândârlık, sultan ve sarayın emniyetini sağlamak, siyasi suçluları yakalamak, idam mahkûmlarının cezalarını infaz etmek (Taneri, 1993, s. 145-146) gibi görevleri olan üst düzey saray teşkilâtına mensup idari-askeri bir memuriyettir. Tezkirede cândârlık hizmet ve görevlerine dair kayıtlar vardır. Altıncı fasılda hapishanelerden ve mahkûmların sağlıklı ortamda kalmalarından bahsettikten sonra kefillerden söz edilmiştir. Kefilleri hazır etme görevi-

⁶¹ İbnü'l-Furât, *Târîhu İbnu'l-Furât*, VII/199; Kalkaşendî, *Subhü'l-A'sa fî Sinâati'l-İnşâ*, XIII/96.

⁶² İbnü'l-Furât, *Târîhu İbnu'l-Furât*, VII/199; Kalkaşendî, *Subhü'l-A'sa fî Sinâati'l-İnşâ*, XIII/97.

⁶³ İbnü'l-Furât, *Târîhu İbnu'l-Furât*, VII/199; Kalkaşendî, *Subhü'l-A'sa fî Sinâati'l-İnşâ*, XIII/97.

⁶⁴ İbnü'l-Furât, *Târîhu İbnu'l-Furât*, VII/199; Kalkaşendî, *Subhü'l-A'sa fî Sinâati'l-İnşâ*, XIII/97.

⁶⁵ İbnü'l-Furât, *Târîhu İbnu'l-Furât*, VII/199.

⁶⁶ İbnü'l-Furât, *Târîhu İbnu'l-Furât*, VII/199.

nin Emir-i Cândâr'ın işi olduğu vurgulanır. Hatta kefil olacak kimselerin yabancı ve şüpheli kişilerden yapılmaması ikazı da vardır.⁶⁷ Yirmi beşinci ve yirmi altıncı fasıllar cândâr'ın yolluklarıyla alakalıdır. Mısır'dan taşraya eyaletlere görev için gittiğinde hakkının iki dirhem olduğu açıkça yer alır.⁶⁸ Taşrada ise valiler tarafından köylere görev için gönderilen cândârlara yol hakkı olarak bir günlük mesafe için yarım dirhem, iki günlük mesafe için bir dirhem verilmesi, fazlasını alırsa cezalandırılması ve o vilayetten gönderilmesi emredilmiştir.⁶⁹

3.11. Vergiler

Vergilerle ilgili husus yirmi dördüncü fasılda ifade edilir. Köy, kasaba ve beldelerle ilgili divan adına alınacak mutat haklar/ödemeler muayyendir. Bu hususta ilave vergiler konulmaması ve buna bağlı olarak reayanın hayat şartlarının zorlaştırılmaması emredilmektedir. Velhâsıl vergiler adil bir biçimde toplanıp merkeze gönderilmelidir.⁷⁰ Yine yirmi yedinci fasılda divan adına çiftçilerden iktâ' geliri olarak alınan aynı ve nakdi vergilerin belge ile tahsil edilmesi, yanlış işlere ve şikâyetlere mahal verilmemesi emredilmiştir.⁷¹ Kısaca adil bir vergi düzeni devletin görevidir.

3.12. Yazışmaların Tanzimi

Savaş hâli sebebiyle asıl görevlilerin Mısır dışında bulunması tüm işlerin vekâleten yürütülmesi demektir. Dolayısıyla suiistimalleri önlemek ve işlerin aksamaması için her zaman olduğu gibi tüm işlemlerin resmî belgelerde düzenlendiği şekilde icra edilmesi emredilmiştir. Mısır topraklarının önemli kısmı iktâ'lı topraklardır. Yani gelirleri devlet hizmetine tahsis edilmiştir. Ordunun asıl gelir kaynağı bu topraklardır. Dolayısıyla bu topraklarla ilgili işlemlerde yetkililer adına vekâleten yürüten görevliler ile asıl sorumlular valiler ve nazırların dikkatli davranması, ihmalkâr davranmamaları hususunda

⁶⁷ İbnü'l-Furât, *Târîhu İbnu'l-Furât*, VII/196-197; Kalkaşendî, *Subhü'l-A'sa fî Sinâati'l-İnşâ*, XIII/93.

⁶⁸ İbnü'l-Furât, *Târîhu İbnu'l-Furât*, VII/200; Kalkaşendî, *Subhü'l-A'sa fî Sinâati'l-İnşâ*, XIII/97.

⁶⁹ İbnü'l-Furât, *Târîhu İbnu'l-Furât*, VII/200; Kalkaşendî, *Subhü'l-A'sa fî Sinâati'l-İnşâ*, XIII/98.

⁷⁰ İbnü'l-Furât, *Târîhu İbnu'l-Furât*, VII/199-200.

⁷¹ İbnü'l-Furât, *Târîhu İbnu'l-Furât*, VII/200; Kalkaşendî, *Subhü'l-A'sa fî Sinâati'l-İnşâ*, XIII/98.

yirmi birinci fasıl gayet açıktır.⁷² Yine yirminci fasıl ile yirmi yedinci fasılda belge olmadan her hangi bir işlemin yapılmaması, divan adına çiftçilerden iktâ' geliri olarak tahsil edilen aynı ve nakdi vergilerin belge ile tahsil edilme zorunluluğu⁷³ yazılıdır. Buna rağmen sıkıntılar söz konusu olursa yirmi üçüncü fasılda tedbir amaçlı yol gösterici bilgiler yer alır. İlgili fasılda vekillerin müvekkilleri adına yetkili oldukları emtia üzerinde her hangi bir tasarrufta bulunması ya da tasarrufta bulunma olasılığı söz konusu olursa işlem yapılan evrakların başkente ilgili merkeze yani bab-ı şerife gönderilmesi emredilir.⁷⁴

3.13. Tutuklular

Tezkirenin altıncı faslı mahkumlar ve esirlerle ilgilidir. İlgili fasıl genel mahiyette güvenlik meselesinin yanı sıra esir ve tutukluların sağlıklı yaşam koşullarını konu alır. Tutukluların ikamet ettiği hapisanelerin korunması, tutukluların can güvenliğinin sağlanmasına ve dâhili işlerinin özenle takibine özel bir vurgu vardır. Hapishanelerde tutulan Haçlı ve Antakyalı fark etmeksizin hepsinin tıraş edilmesinden bahsedilmesi türlü salgın hastalıkların oluşmasına engel bir durum olduğu kadar onların insani bir görünüme her zaman sahip olmalarını sağlama yönünde vicdani bir karardır. Esirler çalıştırıldığı zamanlar hapishaneler dışında geceleme yasaktır. Asla dışarı çıkmalarına müsaade edilmemiştir. Ancak hamam, kilise gibi yerlere gitmelerine müsaade vardır. Bu hususta her zaman kayıtlarının tutulması özellikle hapishanelerde (Hızânetü'l-bünûd ile Hızânetü's-şemâil) gecelemin kontrollerin iki katına çıkarılması emri vardır. Tutuklularla ilgili dikkat çeken bir diğer husus mahkûmların kefalet meselesidir. Kefillerin güvenilir olması, yabancı ve kuşkulu kimselerin kefil yapılmaması belirtilir.⁷⁵

Tezkirenin on üçüncü, on dördüncü, on beşinci fasılları yol, köprü ve kanalların yapım, bakım ve onarımıyla alakalıdır. Bu yapıların faal olması güvenlik için son derece önemlidir. Devletin hızlı bir şekilde olaylara müdahale-

⁷² İbnü'l-Furât, *Târîhu İbnu'l-Furât*, VII/197; Kalkaşendî, *Subhü'l-A'sa fî Sinâati'l-İnşâ*, XIII/98-99.

⁷³ İbnü'l-Furât, *Târîhu İbnu'l-Furât*, VII/200; Kalkaşendî, *Subhü'l-A'sa fî Sinâati'l-İnşâ*, XIII/98.

⁷⁴ İbnü'l-Furât, *Târîhu İbnu'l-Furât*, VII/200; Kalkaşendî, *Subhü'l-A'sa fî Sinâati'l-İnşâ*, XIII/97.

⁷⁵ İbnü'l-Furât, *Târîhu İbnu'l-Furât*, VII/196-197; Kalkaşendî, *Subhü'l-A'sa fî Sinâati'l-İnşâ*, XIII/93.

si elbette güvenli yollar sayesinde. Ülke genelinde Nil kolları önemli ulaşım ağı imkanı sunar. Yol, köprü ve kanalların her zaman faal olması için gereken hizmetin yapılması emredilmektedir.

3.14. Toprak/Araziler

Taşrada valilerin divan işlerini düzenli bir şekilde vergileri de hakkaniyet ölçüsünde tahsil etmeleri on sekizinci fasılda ele alınır. Yine bu fasılda önemli ihracat malı olan şeker kamışı ekimi, hasat ve işlenmesinin önemi belirtilir. Toprak ile ilgili olarak haraç vergisinin divan yazılarına uygun tahsil edilmesi, iktâ' ile ilgili işlemleri her beldede resmî evraklara uygun olarak yapılması, müvekkilli adına işlem yapan vekillerin görevlerini kötüye kullanmayıp ihmalkâr davranmaması,⁷⁶ iktâ'lı işlemlerle ilgili evrakın bab-ı şerife (=başkente) gönderilmesi ilgili fasıllarda yer alır.⁷⁷ Yine belge ile işlem yapılması ve iktâ' geliri olarak tahsil edilen aynı ve nakdi vergilerin belgeler ile yapılması yirmi yedinci fasılda belirtilir.⁷⁸

Sonuç

Devlet kurumu ortaya çıkışından çağlar boyunca nasıl işlediği kuşkusuz hep merak konusudur. Doğrusu her toplumun kendi gelenekleri ve bu geleneklere yön veren unsurlar devlet kurumunu şekillendirmiştir. Türk devlet geleneği, İslâm devlet yapılanması ve Selçuklu devlet geleneğinde bir devlet olan Memlûk devlet yapısında yöneticilerin görev ve sorumlulukları nedir? Makalemiz, orta çağlarda bir Türk-İslâm devleti olan Memlûk devlet yapısının işleyişi özellikle de yöneticilerin görevleri hakkında bilgiler sunmakta ve söz konusu suale cevap verecek bir mahiyet arz etmektedir. Doğrusu makalemiz bir tezkire kararları bağlamında bu sorunun cevabını konu alan bir çalışmadır.

Sultan Kalavun Moğollarla savaşmak için ordusuyla Mısır'ı terk eder. Mısır idaresinden sorumlu oğlu veliaht Sâlih Ali tarafından saltanat nâibi Zeyneddin Ketboğa'ya hitaben savaş durumu dikkate alınarak olağan üstü

⁷⁶ İbnü'l-Furât, *Târîhu İbnu'l-Furât*, VII/198; Kalkaşendî, *Subhü'l-A'şâ fi Sinâati'l-İnşâ*, XIII/96-97.

⁷⁷ İbnü'l-Furât, *Târîhu İbnu'l-Furât*, VII/199.

⁷⁸ İbnü'l-Furât, *Târîhu İbnu'l-Furât*, VII/200; Kalkaşendî, *Subhü'l-A'şâ fi Sinâati'l-İnşâ*, XIII/98.

hâl döneminde Nisan-1281 tarihli tezkire yayınlar. Savaş zamanı takip ve icra edilecek devlet politikalarını konu alan tezkire aslında her zaman geçerli olan devlet yöneticilerinin görevleridir. Tezkire bu hususta önemli bilgiler verir. Tezkirede devlet-emniyet-hizmet üçgeninde yer alan görevler bağlamında halkın emniyet-adalet-himaye-hizmet konularında devlet yöneticilerinin görev ve sorumluluklarını belirten kararlar yer alır. Bu kararlar yargı, hukuk, adalet, güvenlik, ulaşım, hizmet, ticaret, toprak, vergi gibi günlük hayatın akışında önemi haiz hayati unsurlardır. Kişi ya da özel durumlardan bahsedilmemektedir. Güvenlik ön plandadır. Olası siyasi bir istikrarsızlığa engel olmayı amaçlamaktadır.

Tarihi kayıtlar geçmiş dönemlere dair bilgiler verir. Tarihçiler farklı bakış açılarıyla bu kayıtları yorumlar ve yaşadığı devrin öne çıkan değerleriyle ilişkilendirir. Tezkire içerdiği kararlar bakımından yazıldığı döneme göre insani, vicdani ve toplumsal anlamda evrensel değerler taşımaktadır. Avam-havas herkesi kucaklayan din-dil ayrımı yapmaksızın tebaayı bir bütün olarak değerlendiren bu anlayış adalet, emniyet ve hizmet konularında eşit bir yaklaşım derdine düşer. Tutuklular azılı düşmanlara mensup olsalar da Haçlı ya da Antakyalı gayrimüslimler fark etmeksizin sağlıklı bir ortamda güven ve huzur içinde hatta kilise ihtiyaçlarının karşılanmasına değin geniş çaplı sorumluluk duygusu söz konusudur.

Sato Tsugitaka, sosyal refahın tezkireye göre iki husus ile öne çıktığını belirtir. Bunlar tarım ve ticaretteki istikrar diğeri adil vergi düzenidir. Doğrusu her kesimi ilgilendiren konuları içeren tezkirede devlet yöneticilerinin görevleri ile tebaanın sorumlulukları yer almaktadır. Devlet yapısının adalet ve hukuk çerçevesinde tesis edilmesi, asayiş, güvenlik, ticaret, seyahat ve adil vergi düzeni devletin asli görevlerini yerine getirmesidir. Kısaca devletin asli görevi istikrarı tesis etmek yani gündelik hayatın akışını sağlamaktır. Devletin bu hizmetleri sayesinde çiftçiler, hayvancılıkla uğraşan göçebeler, tacirler ve esnaf işlerini rahat yaparak devlet ekonomisine katkı sağlarlar. Bu şekilde toplumsal refah sağlanır.

Son olarak bu tezkireden haberdar olmamızı sağlayan en önemli husus hiç şüphesiz Memlükler dönemi tarihçiliğinin oldukça gelişmiş olmasıdır. Bu dönemin tarihçilerinin devletin resmî kayıtlarına dair aktarımları günümüz

araştırmacıları için son derece önemlidir. Bu bağlamda İbnü'l-Furât ve Kalkaşendî özellikle zikredilmelidir. Bu tezkireyle ilgili dikkat çeken bir diğer husus içeriğinden hareketle Memlûk devlet teşkilatının ne kadar gelişmiş olduğuna işaret etmesidir.

Kaynakça

- Baybars el-Mansûrî, *Zübdetü'l-Fikre fî Târîhi'l-Hicre*, (Thk. D. S. Richards), Beyrut Das Arabische Buch Berlin, 1998.
- Hammâde, M. M. *el-Vesâiku's-Siyâsiyyeti ve'l-Idâriyyeti li'l-Asri'l-Memlûki*, Dırmaşk 1978.
- İbn Devâdârî, *Kenzü'd-Dürer ve Câmiu'l-Gurer*, IX, *ed-Dürri'l-Fâhir fî Sîreti'l-Meliki'n-Nâsir*, (Thk. Hans Robert Roemer) Kahire 1960.
- İbnü'l-Furât, *Târîhu İbnu'l-Furât=Târîhu'd-Düvel ve'l-Mülûk*, c. VII, (Thk. Necla İzzeddîn, Konstantin Züreyk), Beyrut 1942.
- Kalkaşendî, *Subhü'l-A'şâ fî Sınâati'l-İnşâ*, XIII, (Thk. Muhammed Hüseyin Şemseddin) Beyrut 1918.
- Makrîzî, *Kitâbü's-Sülûk li-Ma'rifeti Düveli'l-Mülûk*, II, (Thk. Muhammed Mustafa Ziyade-Said Abdülfettah Âşûr), Kahire 1958.
- Makrîzî, *İğâsetü'l-Ümmeti bi Keşfi'l-Ğummeti ev Târîhu'l-Mecâât fî Mısr*, (Thk. Bedreddîn Sibâî), Kahire 1956.
- Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb fî Fünûni'l-Edeb*, XXXI (Thk. Dr. Necip Mustafa Fevvez, Dr. Hikmet Keşli Fevvez), Beyrut 2004.
- Özbek, Süleyman, "Zübdetü Keşfü'l-Memâlik'de Türk Devlet Telâkkisinin Yansımaları", G.Ü. Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi, Prof. Dr. Reşat Genç Özel Sayı I-II, s. 82-93.
- Özbek, Süleyman, "Güvercin Kanadında Gelen Haber: Ortaçağ Türk-İslam Devletlerinde Posta Güvercinleri", Gazi türkiyat, Güz 2018/23: s.19-44.
- Sağlam, Ahmet, "Memlûk Tahtında Moğol Asıllı Bir Sultan: Zeyneddîn Ketboğa ve Saltanat Dönemi (694-696/1294-1296)", *Marmara Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 2 (2), 2015, s. 53-79.

Taneri, Aydın, "Candar", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1993, VII, 145-146.

Tsugitaka, Sato, *State and Rural Society in Medieval Islam, Sultans, Muqta's and Fallahun*, Leisen-New York-Köln 1997.

Yalçın, M. Fatih, "Bahrî Memlûkler Döneminde Taht Değişikliğinde Saltanat Nâibinin Rolü", *Turkish Studies*, Yıl:8, Sayı:11, 2013, s. 389-405.



tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Haziran/June 2023, c. 9, s. 1: 79-112

İslam Hukukunda Cehâletin Alışveriş Akdine Etkisi Bağlamında TOKİ'nin İlk Evim Sosyal Konut Projesinin Değerlendirilmesi

Evaluation of TOKİ's 'my First House Social Housing Project' Within the Context of the Effect of Ignorance on the Contract of Purchase in Islamic Law

Üveys ATEŞ

Dr. Öğr. Üyesi, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi

İslâmî İlimler Fakültesi Fıkıh Anabilim Dalı

Asst. Prof. Dr., Fatih Sultan Mehmet Vakıf University

Faculty of Islamic Sciences Department of Islamic Jurisprudence

uates@fsm.edu.tr

ORCID: 0000-0002-5128-9751

DOI: 10.47424/tasavvur.1255368

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 23 Şubat / February 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 03 Nisan / April 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Ateş, Üveys. "İslam Hukukunda Cehâletin Alışveriş Akdine Etkisi Bağlamında TOKİ'nin İlk Evin Sosyal Konut Projesinin Değerlendirilmesi". *Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 9 / 1 (Haziran 2023): 79-112.
<https://doi.org/10.47424/tasavvur.1255368>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC 4.0



Öz

Fıkhî bir terim olarak hukuki işlemlerdeki belirsizlikleri ifade eden *cehâlet* kavramı, İslam hukukunda akitlerin meşruiyetine olumsuz etkisi bulunan bir durum olarak kabul edilmektedir. Alım satım işlemlerinde karşılıklı rıza esasının zedelenmemesi ve taraflar arasında çekişme yaşanmaması için satılan mal, karşılığında ödenecek bedel, satış vadeli ise bedelin teslim zamanı, taksit sayısı vb. hususların akit sırasında netleştirilmesi yapılan alışverişlerin sıhhati için şart görülmektedir. Bununla birlikte her belirsizlik akdin sıhhatine engel sayılmamakta, çekişmeye götürecek boyutta olmayan küçük belirsizlikler müsamahayla karşılanmaktadır. Dört mezhebin de fıkıh kaynaklarında bu duruma örnek teşkil eden çok sayıda mesele yer almaktadır. Bu çalışmada öncelikle İslam hukukunda cehâletin alışveriş akitlerinin sıhhatine etkisi klasik fıkıh kaynaklarında yer verilen meseleler üzerinden incelenmekte, daha sonra bu bağlamda TOKİ'nin ilk evim sosyal konut projesinin içerdiği konut satış sözleşmesi fıkhî yönden analiz edilmektedir. Ayrıca projenin toplumun önemli bir ihtiyacını karşılama ve maslahatı gerçekleştirme yönü dikkate alınarak söz konusu konut satış sözleşmesi istihsan yöntemi açısından da analiz edilmekte, mesele fıkhî açıdan değerlendirilirken kamu yararı göz ardı edilerek "cehâlet akdi fâsid kılar" kuralının mutlak ve katı biçimde yorumlanmasının isabetli sonuçlar doğurmayacağı üzerinde durulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Akit, Alışveriş, Cehâlet, TOKİ.

Abstract

As a *fiqh* (Islamic jurisprudence) term, the concept of "ignorance" expresses uncertainties in legal transactions and, in Islamic law, is accepted as a situation that negatively impacts the legitimacy of contracts. If the sale is deferred, clarification of the delivery time of the price to be paid for the goods sold, the number of installments, etc. during the contract is considered essential for the validity of the transactions in order not to damage the principle of mutual consent in purchase and sale transactions and to avoid conflicts between the parties. However, not every uncertainty is considered an obstacle to the validity of the contract, and minor uncertainties that do not lead to disputes are tolerated. The *fiqh* sources of four Islamic sects contain many examples of these uncertainties. This study firstly examines the effect of ignorance

on the validity of purchasing contracts in Islamic law using the issues in classical *fiqh* sources and then analyses the housing sales contract of TOKİ's (housing development administration of Turkey) "my first house social housing project" in this context from a *fiqh* perspective. In addition, the study addresses the related housing sales contract in terms of the juristic preference method by considering the aspect of meeting an important need of society and realizing the purpose of this project. Then, while evaluating the issue from a jurisprudential point of view, the study discusses that the absolute and strict interpretation of the rule of "ignorance renders the contract void," which is adopted by ignoring the public interest, does not produce favorable results.

Keywords: Contract, Ignorance, Islamic Law, Purchase, TOKİ

Giriş

İslam hukuku, insanların toplumsal hayatlarının çok önemli bir parçası olan alışveriş sözleşmelerinin sağlıklı bir şekilde kurulabilmesi için birtakım şartlar aramaktadır. Bunlardan birisi yapılan alışverişin tarafları anlaşmazlığa götürecek boyuttaki belirsizliklerden arındırılmış olmasıdır.¹ Akitlerin içerdiği belirsizliklere fıkıh terminolojisinde *cehâlet* adı verilmektedir.² Klasik fıkıh kaynaklarında alışverişler başlığı altında çok sayıda mesele zikredilmekte ve bu meselelerde ilgili alışveriş akdinin fıkhen meşru olup olmadığı sahih, fâsid, bâtil terimleriyle ortaya konulmaktadır. Meşru görülmeyip bâtil ya da fâsid olarak nitelendirilen birçok akdin meşru olmama gerekçesi olarak *cehâlet* unsuru gösterilmektedir. Güncel fıkıh meseleleri içerisinde yer alan bazı akitler de bu açıdan değerlendirilmekte ve İslam hukuku açısından meşru görülüp görülmeyeceği tartışılmaktadır. Bunlardan birisi de TOKİ'nin "İlk Evim İlk İşyerim" isimli sosyal konut projesi çerçevesinde konut alma hakkı kazanan vatandaşlarla kurum arasında gerçekleştirilecek konut alım satım sözleşmeleridir.

¹ Vehbe b. Mustafa ez-Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletühû* (Dımaşk: Dârü'l-Fikr, t.s.), 5/3345-3346.

² Bk. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010), "Cehâlet", 68; İbrahim Kâfi Dönmez, "Cehâlet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/219-222.

Projenin açıklanmasının ardından bu yolla ev almanın fikhî hükmü tartışılmış, projeye cevaz verenler olduğu gibi câiz olmadığını düşünenler de olmuştur. Cevaz vermeyenlerin yaklaşımları incelendiğinde en çok öne çıkan gerekçelerinin, proje kapsamında yapılacak ev satım sözleşmelerinin belirsizlikler içermesi, yani cehâlet unsuru olduğu görülmektedir. Bu münasebetle bu çalışmada alışveriş akitlerinin meşru olup olmaması noktasında etkisi bulunan cehâlet mefhumu fıkıh kaynaklarındaki ilgili meseleler üzerinden analiz edilecek ve buradan hareketle TOKİ'nin sözü geçen projesi bünyesindeki ev satım sözleşmelerinin fikhî durumu değerlendirilecektir.

TOKİ'nin sözü geçen projesi çok yeni olduğundan, tespit ettiğimiz kadarıyla henüz konuyu fikhî yönden inceleyen iki akademik çalışma bulunmaktadır. Bunlardan birisi Soner Duman'ın "TOKİ'nin Sosyal Konut Projesi Bağlamında Vadeli Satım Bedeli Belli Olmayan Konut Satımının Fikhî Açısından Değerlendirilmesi" isimli çalışmasıdır. TOKİ'nin İlk Evim Sosyal Konut Projesini fikhî yönden değerlendirmeye tahsis edilmiş bu çalışmada yazar uygulamayı câiz görenlerin ve câiz görmeyenlerin delillerini açıkladıktan sonra kendi kanaatini gerekçeleriyle birlikte ortaya koymaktadır. Çalışma hakemli akademik bir dergide yayımlanmak üzere yazılmış olmayıp, İslam İktisadı. Net web sayfasında köşe yazısı formatında yayımlanmıştır.

Diğer çalışma Orhan Yılmaz'ın yazdığı, Kilitbahir dergisinin 2023 yılı Mart ayında çıkan 22. sayısında yayımlanan "TOKİ ve Tasarrufa Dayalı Finansman Şirketlerindeki Konut Finansmanının Fikhî Boyutu" isimli makaledir. Bu makale İlk Evim projesi özelinde yazılmış bir çalışma değildir. Makalede TOKİ ve Tasarrufa Dayalı Finansman Şirketlerinin konut edindirme projeleri genel olarak incelenmekte, İlk Evim projesinin fikhî analizine de bu kapsamda yer verilmektedir.

Konuyu farklı bir boyutuyla ele aldığımız bu çalışmada ise; cehâletin alışverişlerin sıhhati noktasındaki etkisine dair bir çerçeve çizilmeye çalışılıp, TOKİ'nin İlk Evim projesinin içerdiği konut satım sözleşmelerinin bu açıdan ayrıntılı bir fikhî değerlendirmesinin yapılması amaçlanmıştır. Ayrıca konu fikhî problemlerin çözümünde önemli bir yeri olan istihsan prensibi yönünden de detaylı bir şekilde ele alınmıştır.

1. Cehâlet Kavramı

Cehâlet kavramı fıkıh kaynaklarında hukuki işlemlerdeki belirsizlikleri ifade etmek için kullanılmaktadır. Satılan/satın alınan malda, kira ve iş sözleşmeleri, ödünç verme vb. hukuki işlemlerde, bunların şartlarında söz konusu olan belirsizlikleri ifade etmek için fakihler *cehâlet* kavramını kullanmaktadırlar.³ Mesela Hanefî fakihlerden Abdullah b. Mahmûd el-Mevsîlî (öl. 683/1284) şöyle söylemektedir: “Gerek akde konu olan şeydeki, gerek ücretteki, gerekse akit süresindeki belirsizlik olsun, alışveriş akdini fâsid kılan her cehâlet icâre akdini de fâsid kılar.”⁴ Şâfiî fakih Hatîb eş-Şirbînî (öl. 977/1570) ise fıkhen geçersiz sayılan bir alışveriş akdinden söz ederken: “Bu alışverişin bâtil olmasının sebebi semenin ödeneceği vakitteki cehâlettir” demiştir.⁵ Mâlikî fıkıh kaynaklarından *Minehu’l-celîl*’de müsâkât akdi ile ilgili bir meselede şu ifade geçmektedir: “Cehâlet akdin sıhhatine engel olur.”⁶ Meşhur Hanbelî fakih Muvaffakuddin İbn Kudâme de (öl. 622/1223) *el-Muğnî* adlı eserinde sahih görülmeyen iki alışveriş türünden söz ederken: “Bu iki işlemde yapılan alışveriş iki gerekçeden dolayı sahih olmaz. Bunlardan birisi cehâlettir...” ifadelerini kullanmaktadır.⁷

Cehâletin yanı sıra, yine akitlerdeki belirsizliklerle ilgili olarak kullanımı yaygın bir kavram da *garar* terimidir. Sözlükte: “Risk”,⁸ “tehlikeye atma”⁹ manalarına gelen *garar* terimi bir hadiste şöyle geçmektedir: “Hz. Peygamber (s.a.v.) *garar satımını yasakladı.*”¹⁰ Bir fıkıh terimi olarak bu kavramın çeşitli

³ “Cehâlet”, *el-Mevsûatü’l-fıkhiyyetü’l-Kuveyyiyye* (Kuveyt: Dârü’s-Selâsil, 1404-1427/1986-2006), 16/167.

⁴ Ebü’l-Fazl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsîlî, *el-İhtiyâr li-ta’lîli’l-Muhtâr* (Kahire: Matbaatü’l-Halebî, 1356/1937), 2/57.

⁵ Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî, *Muğni’l-muhtâc ilâ ma’rifeti me’ânî elfâzi’l-Minhâc* (b.y.: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1415/1994), 2/379.

⁶ Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İliş el-Mısri, *Minehu’l-celîl şerhu Muhtasari Halîl* (Beyrut: Dârü’l-Fikr, 1409/1989), 7/397.

⁷ Ebü Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî, *el-Muğnî* (b.y.: Mektebetü’l-Kâhire, 1388/1968), 4/156.

⁸ Ebü’l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Feyyûmî, *el-Misbâhu’l-münîr*, thk. Yûsuf eş-Şeyh Muhammed (b.y.: el-Mektebetü’l-Misriyye, t.s.), “grr”, 230.

⁹ Ebü’t-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya’kûb el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü’l-muhîr*, thk. Mektebü Tahkîkî’t-Türâs (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1426/2005), “grr”, 449.

¹⁰ Ebü Dâvûd Süleyman b. el-Eş’as es-Sicistânî, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût-Muhammed Kâmil Karabelli (b.y.: Dârü’r-Risâleti’l-Âlemiyye, 1430/2009), “Buyû’”, 25 (No. 3376).

tanımları yapılmıştır. Bunlardan birinde garar: “Cehâlet” şeklinde tanımlanır-ken,¹¹ garar satımı ise: “Bedelde, satılan malda, bedelin ödenme zamanında ya da malın teslim edilebilirliğinde olsun, kendisine cehâletin girdiği satıştır” şeklinde tarif edilmiştir.¹² Bu tanıma göre cehâlet ve garar kavramları eş anlamlı olarak değerlendirilmiştir. Bir başka tarifte alışverişte yer alan garar: “Akibeti meçhul, var olup olmadığı bilinmeyen şey” olarak tanımlanmıştır.¹³ Diğer bir tarif ise şöyledir: “Garar satışı: Var olup olmadığı veya azlığı ya da çokluğu bilinmeyen yahut teslim edilebilir olmayan şeylerin satımıdır.”¹⁴ Öte yandan Mecdüddin İbnü'l-Esîr (öl. 606/1210) Hz. Peygamber'in (s.a.v.) yasakladığı garar satışını açıklarken şöyle demiştir: “Bu, hem müşteriyi aldatan görünür bir yönü hem de meçhul olan gizli bir yönü bulunan satıştır.”¹⁵

Şehâbeddin el-Karâfi (öl. 684/1285) *el-Furûk* adlı eserinde birbirine yakın anlamda kullanılan *cehâlet* ve *garar* kavramları arasındaki farkı açıklarken şunları söylemiştir:

“Âlimler bu iki terimin kullanımında esnek hareket etmekte olup birini diğerinin yerine kullanmaktadırlar. Aslında *garar*, havadaki kuş, sudaki balık gibi ele geçip geçmeyeceği bilinmeyen şey demektir. Elde edileceği bilinen fakat niteliği bilinmeyen şey ise *meçhûl* adını alır. Bir kimsenin elbisesinin yennin içinde saklı bulunan şeyi satması buna örnektir...”¹⁶

Ayrıca Karâfi bir alışverişte garar ve cehâletin bir arada bulunabileceği gibi bunlardan her birinin diğeri olmadan da bulunabileceğini ifade etmektedir. Cehâlet olmaksızın garar içeren alışverişe, kaçmadan önce kimliği ve özellikleri bilinen kaçıp gitmiş bir kölenin satımını örnek veren Karâfi; garar bu-

¹¹ Muhammed Revvâs Kal'acı - Hâmid Sâdık Kanîbî, *Mu'cemu lügati'l-fukahâ* (b.y.: Dârü'n-Nefâis, 1408/1988), “garar”, 330; Erdoğan, “Garar”, 154.

¹² Kal'acı - Kanîbî, “garar”, 154.

¹³ Muhammed Amîmü'l-İhsân el-Müceddidî el-Bereketî, *et-Ta'rîfâtü'l-fikhiyye* (b.y.: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2003), “garar fi'l-bey”, 157.

¹⁴ Sa'dî Ebû Ceyb, *el-Kâmûsü'l-fikhî* (Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1413/1993), “grr”, 272.

¹⁵ Ebû's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *en-Nihâye fi ğarîbi'l-hadîs ve'l-eser*, thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî-Mahmûd Muhammed et-Tinnâhî (Beirut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1399/1979), “grr”, 3/355.

¹⁶ Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrrahmân el-Mısri el-Karâfi, *el-Furûk* (b.y.: Âlemü'l-Kütüb, t.s.), 3/265.

lunmayan ama cehâlet içeren alışverişe ise, müşterinin gözü önünde bulunan fakat cam mı yoksa yakut mu olduğunu bilmediği bir nesnenin satımını örnek vermektedir.¹⁷

Bu tarif ve açıklamalardan hareketle şunu söyleyebiliriz: Garar içeren alışverişler: Müşterinin satın aldığı malın eline geçip geçmeyeceğine, ondan yararlanıp yararlanamayacağına emin olamadığı, bu konuda riskin bulunduğu alışverişlerdir. Cehâlet barındıran alışverişler ise: Tarafların alınan malın miktarı, özellikleri, ödenecek bedel, malın veya bedelin teslim zamanı vb. hususları ya da bunlardan birini netleştirmedikleri, bu yüzden belirsizliklerin bulunduğu alışverişlerdir.

İki kavram arasında mahiyet olarak böyle bir ayırım bulunmakla birlikte, pratikte alışverişlerde garar ve cehâletin çoğu zaman iç içe geçmiş bir halde olduğu görülmektedir. Zira cehâlet barındıran alışverişler aynı zamanda akit konusu malın müşterinin eline geçip geçmeyeceği noktada riske yol açabilmektedir. Nitekim İbn Rüşd (öl. 595/1198) de bu duruma dikkat çekmiş ve alışverişlerde gararın cehâletten kaynaklı olarak var olduğunu, bunun da akit konusunun veya yapılan akdin mahiyetindeki belirsizlikten ya da semenin veya meb'ın vasfındaki yahut miktarındaki ya da teslim vaktindeki bilinmezlikten ileri geldiğini ifade etmiştir.¹⁸ Çünkü bu hususlardan birinin bilinmemesi çoğu zaman müşteri ile satıcı arasında anlaşmazlıklara yol açar ve buna bağlı olarak da tarafların bedelleri karşılıklı teslim tesellüm yükümlülüğünü yerine getirmesine engel olur.¹⁹

2. Cehâletin Alışveriş Akdine Etkisi

Cehâletin alışverişlerin meşruiyetine menfi manada etkisinin olduğu yukarıda da değinildiği gibi İslam hukukçularının ittifakla benimsedikleri bir husustur. Bununla birlikte cehâletin hangi boyutta olduğu takdirde yapılan

¹⁷ Karâfi, *el-Furûk*, 3/265.

¹⁸ Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid* (Kahire: Dârü'l-Hadîs, 1425/2004), 3/166; Necmeddin Güney, "İslam Borçlar Hukukunda Satım Akdinin Konusuna Dair Cehâlet ve Akde Etkisi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 16 (2010), 493.

¹⁹ Alâüddin Ebû Bekir b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i' fî tertîbi's-şerâ'i'* (b.y.: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1406/1986), 5/156.

alışverişin meşruiyeti üzerinde menfi etkiye sahip olacağını ve bu menfi etkinin derecesinin tespit edilmesi, günümüzdeki belirsizlik içeren kimi akitlerin fikhî durumunu doğru analiz edebilme noktasında çok faydalı olacaktır. Bunun için fıkıh kaynaklarında cehâlet içeren akit örneklerinin geçtiği ve bu akitlerin meşruiyet durumlarının değerlendirildiği bazı meseleleri incelemeyi uygun görüyoruz.

2.1. Alışverişe Konu Olan Maldaki Cehâlet

Bu cehâlet, akit konusu malın bizzat kendisinin belli olmaması şeklinde gerçekleşebileceği gibi malın miktar veya niteliklerinin belirsiz olması vb. şeklinde de olabilir.²⁰ Hanefî fakih Şemsüleimme es-Serahsî (öl. 483/1090 [?]), satılan malın bizzat kendisinin belli olmadığı bir alışverişin hükmünden şöyle bahsetmektedir:

“Bir kimse her biri on dirhemden iki elbiseyi, üç gün süreyle muhayyer olup bu süre zarfında dilediği elbiseyi seçip diğerini geri vermek üzere satın alsın, bu akit bize göre istihsânen câiz olur...İstihsânın gerekçesi, bu akitteki cehâletin anlaşmazlığa götürmeyecek olmasıdır.”²¹

Bu alışverişte, akit sırasında müşterinin birbirinden farklı olan iki elbiseden hangisini satın aldığı netleştirilmemiş, bunun belirlenmesi daha sonraki bir zamana ertelenmiştir. Dolayısıyla akit, satılan malın iki elbiseden hangisi olduğu hususunda belirsizlik içermektedir. Bununla birlikte her bir elbisenin fiyatının ve meb'ın ne zamana kadar tayin edileceğinin konuşulmuş olması, taraflar açısından bu belirsizliği önemsiz kılmakta ve herhangi bir anlaşmazlığa yol açmamaktadır. Bu sebeple Hanefî fakihler tarafından belirsizliğin akdi fâsid kılması ilkesinden istisna edilerek câiz görülmüştür.

Alışverişe konu olan malın niteliğindeki belirsizlikler de akdin sıhhati üzerinde etkili görülmektedir. Burhâneddin el-Mergînânî (öl. 593/1197) bununla ilgili bir meseleyi şöyle aktarmaktadır:

“Ebû Hanîfe'ye (öl. 150/767) göre etin selem usulüyle satılmasında hayır yoktur. İmâmeyn ise: ‘Satıcı hayvanın belli bir yerindeki eti belli özellikleriyle

²⁰ Bk. Güney, “Cehâlet ve Akde Etkisi”, 497-499.

²¹ Ebû Bekir Şemsüleimme Muhammed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1414/1993), 13/55.

birlikte zikrettiği takdirde bu satış câiz olur' demişlerdir. Çünkü bu usulle satılan etin ağırlık olarak miktarı zikredilmiş, nitelikleri belirlenmiştir... Ebû Hanîfe'ye göre ise bu usulle satılan et meçhuldür. Çünkü kemiğinin azlığı-çokluğu veya yağlı-yağsız olması hususlarında etten ete farklılıklar vardır. Böyle bir belirsizlik çekişmeye götürecektir boyuttur." ²²

Aktarılan meselede akit konusu olan et, cins ve miktarı belirtilerek satılan bir üründür. Dolayısıyla satılan şeyin kendisinde bir belirsizlik yoktur. Ancak Ebû Hanîfe, etin birim miktarları arasında önemli nitelik farklılıklarının söz konusu olduğu ve bunun anlaşmazlığa götürecektir ölçüde belirsizliğe yol açtığı gerekçesiyle, cins ve miktarı zikredilse bile selem usulüyle et satışına cevâz vermemiştir. İmâmeyn ise akit sırasında etin hayvanın neresine ait olduğunu ve bazı özelliklerinin zikredilmesiyle bu belirsizliklerin büyük ölçüde aşılabileceğini ve niza çıkmasına engel olacağını göz önünde bulundurarak, sözü geçen şartlarla bu akdin câiz olacağı kanaatine varmışlardır.

Alışverişlerde satılan malın ya da karşılığında ödenecek bedelin tarafların gözü önünde bulunması hâlinde miktarının bilinmesinin şart olmadığı, göz önündeki malın tartılmadan, sayılmadan ya da ölçülmeden götürü usulüyle alınıp satılabileceği İslam hukukçularının geneli tarafından benimsenmiştir. Mesela Şâfiî fakih Ebû İshak eş-Şîrâzî (öl. 476/1083) bu tür bir satış örneğinin hükmünü şöyle aktarmaktadır:

"Şayet satıcı: 'Şu tahıl yığınınu sana sattım' dese, yığında kaç kafîz tahıl olduğu bilinmese de bu satış câiz olur. Yine satıcı: 'Sana şu arsayı -ya da şu kumaşı- sattım dese, satılan şeyin kaç arşın olduğu bilinmese de bu satış câiz olur. Çünkü satılan malın görülmesi sebebiyle bu iki satışta cehâletten kaynaklı bir garar/risk bulunmamaktadır." ²³

Peşin bedel karşılığında henüz mevcut olmayan malın veresiye satımını konu edinen selem akdinde satılan malın, durumuna göre ölçek, tartı, sayı vb. olarak miktarının belirlenmesi ve teslim edileceği zamanın zikredilmesi İslam hukukçularınca ittifakla şart görülmüştür. Bu konuda Mâlikî fıkhnın önemli

²² Ebû'l-Hasen Burhânüddîn Ali b. Ebî Bekr b. Abdilcelil el-Fergânî el-Mergînânî, *el-Hidâye*, thk. Tallâl Yûsuf (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.s.), 3/72.

²³ Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrahim b. Ali b. Yusuf eş-Şîrâzî, *el-Mühezzeb fî fıkhi'l-İmâm eş-Şâfiî* (b.y.: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, t.s.), 2/17.

isimlerinden Halil b. İshak (öl. 776/1374 [?]) şöyle demiştir: “Selem akdinin şartları şunlardır: ..., selem usulüyle satılan malın teslimi için taraflarca bilinen, altı aydan fazla bir süre belirlenmesi..., satılan malın âdetine göre ölçek, tartı ya da sayı olarak miktarının belirlenmesi...”²⁴

Selem akdinde satılan mal vadeli olup akit sırasında göz önünde bulunmadığı için, malın teslim zamanı ve miktarının bilinmemesinin akdin tarafları arasında anlaşmazlık çıkarabilecek bir durum olduğu açıktır. Göz önünde bulunan mallarda ise miktarın bilinmemesi böyle bir risk içermemektedir.

2.2. Satılan Malın Bedelindeki Cehâlet

Alışveriş akdinin sıhhati için müşterinin ödeyeceği bedelin de belirsizliklerden uzak olması gerekir. Bunun için İslam hukukçuları, satıcının gözü önünde bulunmayıp müşterinin zimmetinde sabit olan bir bedelin konuşulduğu alışverişlerde bedelin miktar ve niteliğinin bilinir olmasını şart görmüşlerdir. Ayrıca bedel vadeli ise teslim edileceği vaktin de konuşulmuş olması şarttır. Bu hususta Hanefî fakih Molla Hüsrev (öl. 885/1480) şunları söylemektedir:

“Yine zimmette olan semenin miktarının... ve niteliğinin de bilinmesi şart görülmüştür... Çünkü bunlardaki cehâlet anlaşmazlığa götürür. Bundan dolayı da akit maksadı gerçekleştirmekten uzak olur. Öte yandan malın peşin bedel karşılığında da vadeli bedel karşılığında da satılması sahih bir alışveriş olur... Semeninin teslim edileceği vadenin mutlaka malum olması gerekir. Çünkü vadedeki cehâlet, akit sebebiyle gerekli olan semenin (istenildiği anda) teslimine mâni olur. Zira satıcı semenin yakın zamanda teslimini isterken, müşteri daha uzak bir zamanda teslim edecektir.”²⁵

Şâfiîlerden en-Nevevî (öl. 676/1277) semendeki belirsizlikten ötürü geçersiz kabul edilen alışverişlere örnek olarak şunları zikretmektedir: “Satıcı şayet malını, şu oda dolusu buğdaya yahut şu çakıl taşı ağırlığında altına ya

²⁴ Ziyâüddîn Ebü'l-Mevvedde Halil b. İshak el-Cündî, *el-Muhtasar* (Kahire: Dârü'l-Hadîs, 1426/2005), 162-163.

²⁵ Mehmed b. Ferâmurz b. Ali Molla Hüsrev, *Dürrü'l-hükkâm fî şerhi Ğureri'l-ahkâm* (b.y.: Dâru İhyâ'l-Kütübî'l-Arabiyye, t.s.), 2/145.

da falanın atını sattığı fiyata veya dirhem ve dinarın birlikte bulunduğu bin tane paraya verdiğini söyleyerek satarsa bu alışveriş geçerli olmaz.”²⁶

Bu tür alışverişlerin geçersiz sayılması, müşterinin ödeyeceği bedelin miktarındaki belirsizlikten kaynaklanmaktadır. Bunun için Hatîb eş-Şirbînî (öl. 977/1570) Nevevî'nin eserine yazdığı şerhte, bu zikredilen alışverişlerin semenin zimmette olması hâlinde geçersiz olacağını, semenin muayyen olup satıcıya gösterildiği durumlarda ise yapılan akitlerin sahih olacağını belirtmiştir.²⁷ Çünkü bedelin satıcının gözü önünde bulunması hâlinde miktardaki belirsizlik anlaşmazlığa götürecektir boyutta olmaz.

İbn Kudâme semendeki belirsizlikten ötürü sıhhati mezhep müçtehitlerince tartışılan bir alışveriş örneğinden şöyle bahsetmektedir:

“Satıcı: ‘Şu tahıl yığınının her kafizi bir dirheme olmak üzere sana sattım’ dese, taraflar akit sırasında yığındaki tahıl miktarını bilmeseler bile bu akit sahih olur. Mâlik (öl. 179/795), eş-Şâfiî (öl. 204/820), Ebû Yûsuf (öl. 182/798) ve Muhammed [b. Hasan eş-Şeybânî] (öl. 189/805) de böyle söylemiştir. Ebû Hanîfe ise: ‘Bu alışveriş tek bir kafiz tahılda sahih olur, yığının geri kalanında geçersiz olur’ demiştir. Çünkü semenin toplamı meçhuldür... Bizim gerekçemiz ise şudur: Bu akitteki mebi’ görülmesi sebebiyle malumdur. Semen de malumdur. Çünkü satıcı, semenin miktarının belirlenmesinde akdin taraflarının dahlinin olmayacağı bir yöneme işaret etmiştir. Bu yöntem, önce ölçüğe yığının miktarının belirlenmesi, sonra da semenin yığındaki kafiz sayısına göre hesaplanarak toplam miktarının tespit edilmesidir. Bundan dolayı bu alışveriş geçerlidir.”²⁸

Sözü geçen akitte müşterinin satılan tahıl yığınının toplam ne kadar bedel ödeyeceğinde belirsizlik olmasına rağmen mezhep müçtehitlerinin çoğunluğu bu akdin sahih olduğu kanaatine varmışlardır. Bunun gerekçesi ise İbn Kudâme'nin belirttiği gibi, semenin toplam miktarının tespitinin akit sırasında objektif bir ölçüye bağlanıp tarafların inisiyatifine bırakılmamasıdır. Bu

²⁶ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Minhâcû't-tâlibîn*, thk. İvaz Kâsım Ahmed İvaz (b.y.: Dârü'l-Fikr, 1425/2005), 95.

²⁷ Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 2/354.

²⁸ İbn Kudâme, *el-Muğni*, 4/97.

durum belirsizliğin taraflar arasında anlaşmazlığa yol açmasının önüne geçmektedir.

Öte yandan müşterinin ödeyeceği bedelin sadece miktarından söz edilip hangi para birimi olduğu zikredilmediğinde, tarafların yaşadıkları memleket-te yaygın olan para biriminin esas alınacağı, bu belirsizliğin akdin sıhhatine zarar vermeyeceği İslam hukukçularınca ifade edilmiştir.²⁹ Çünkü taraflar zikretmemiş bile olsa insanlar arasında cari olan örf ve teamül akdin hangi para birimiyle yapıldığını belirlemektedir. Ancak akdin yapıldığı yerde yaygın olarak kullanılan birden fazla para birimi bulunur ve bunların değerleri birbirlerinden farklı olursa, akdin sıhhati için akit sırasında semenin hangi para birimi ile ödeneceğinin belirtilmesi şart görülmüştür.³⁰ Mergînânî bundan şöyle bahsetmektedir:

“Eğer söz konusu para birimlerinin değerleri birbirinden farklıysa, bunlardan birinin belirlenmemesi halinde alışveriş fâsiddir. Tabii bu, bu para birimlerinin hepsinin revacının eşit olması durumunda böyle olur. Çünkü bu durumdaki cehâlet anlaşmazlığa götürücü boyuttadır.”³¹

2.3. Muhayyerlik Süresindeki Cehâlet

Müşteri ya da satıcının yahut her ikisinin akdi bozup bozmama hususunda muhayyer olma şartıyla yaptıkları alışverişler, muhayyerlik süresinin akit sırasında belirlenmesi şartıyla meşru görülmüştür. Muhayyerlik süresinin belirtilmediği bu tür alışverişler ise Hanefî ve Şâfiî mezheplerince fâsid ya da bâtil sayılmıştır. Nitekim Hanefî fakihlerden Alâeddin es-Semerkindî (öl. 539/1144) bu hususta şöyle söylemektedir:

“...Akdi yapan kişi: ‘Muhayyer olmam şartıyla...’ demek suretiyle muhayyerlik şartını kayıtsız bir şekilde zikredip hiçbir süre belirtme yahut:

²⁹ Mergînânî, *Bidâyetü'l-mübtedî* (Kahire: Matbaatü Muhammed Ali Subh, t.s.), 130; Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî, *el-Muhtasar*, thk. Kâmil Muhammed Muhammed Uveyza (b.y.: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997), 78; Nevevî, *Minhâc*, 95; Cündî, *el-Muhtasar*, 181.

³⁰ Kudûrî, *el-Muhtasar*, 78; Nevevî, *Minhâc*, 95.

³¹ Mergînânî, *el-Hidâye*, 3/24.

‘Birkaç gün muhayyer olmam şartıyla...’ diyerek meçhul bir vakit zikreder, belli bir vakit belirtmezse...bu alışveriş fâsiddir.”³²

Şâfiî fakih Nevevî ise şöyle demiştir:

“Kayıtsız olarak muhayyerlik şartı ileri sürmek de, muhayyerlik için meçhul bir süre takdir etmek de câiz olmaz. Şayet muhayyerlik şartını ileri süren kişi bunu yaparsa alışveriş bâtil olur.”³³

İlgili tarafın süresi belli olmayan bir muhayyerlik hakkının olduğu alışverişlerde taraflar arasında anlaşmazlık yaşanacağı açıktır. Bu sebeple böyle alışverişler Hanefî ve Şâfiîlerce geçersiz (fâsid ya da bâtil) sayılmıştır. Hanbelî fakihler de süresi meçhul bir muhayyerlik şartını geçerli görmemiş fakat bunun akdin sıhhatine etki etmeyeceğini, yalnızca ileri sürülen şartın hükümsüz olacağını belirtmişlerdir.³⁴ İmam Mâlik ise vakitle kayıtlanmadan muhayyerlik şartının ileri sürüldüğü akdin geçerli olduğunu fakat böyle bir alışverişte yetkili merciin emsal bir muhayyerlik süresi tayin edeceğini söylemiştir.³⁵ Netice itibariyle dört mezhep müçtehitleri de -akdin sıhhatine etkisi noktasında ayrışsalar da- süresi belirlenmeden ileri sürülen muhayyerlik şartının geçersiz olacağı noktasında birleşmişlerdir.

2.4. Cehâletin Akde Etkisinde Örfün Belirleyiciliği

İslam hukukçuları, hukuki işlemlerin netleştirilmemiş noktalarında örfün belirleyici, boşlukları doldurucu bir rolü olduğunu benimsemektedirler. Fıkıh kaynaklarında ele alınan pek çok meselede bunun örneklerini görmek mümkündür. Bunun için *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*’de örfün bu rolünü ortaya koyan şu kaidelere yer verilmiştir: “Örfen maruf olan şey şart kılınmış gibidir”, “Beyne’-tüccar maruf olan şey beyinlerinde şart kılınmış gibidir”, “Örf ile tayin nass ile tayin gibidir.”³⁶

³² Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkindî, *Tuhfetü’l-fukahâ’* (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1414/1994), 2/65.

³³ Nevevî, *Ravzatü’l-tâlibîn ve ‘umdetü’l-müttakîn*, thk. Zühayr eş-Şâvîş (Beyrut: el-Mektebü’l-İslâmî, 1412/1991), 3/445.

³⁴ Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn el-Buhûtî, *Keşşâfü’l-kınâ’ ‘an metni’l-İknâ’* (b.y.: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, t.s.), 3/202-203.

³⁵ İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, 3/225.

³⁶ *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*, md. 43-45.

Buna göre akit sırasında mebî ya da semenle ilgili taraflarca dile getirilmeyen bazı hususlar örf ve teamüller tarafından belirleniyorsa, bu akitte akdin sıhhatine zarar verecek boyutta bir cehâletten söz edilemez. Esasen cehâletin taraflar arasında anlaşmazlığa neden olacak boyutta olup olmadığına karar verilirken de esas alınması gereken husus örf olmalıdır. Yoksa söz gelimi yumuşak huylu bir kimse için anlaşmazlık sebebi görülmeyecek bir cehâlet sert mizaçlı birisi açısından problem teşkil edebilir. Bunun için bu noktada objektif bir kriterin esas alınması gerekmektedir ki, o da örftür. Zira örneğin bir yerleşim yerinde alışverişlerde cari olan birtakım örf ve teamüller varsa, orada yaşayan insanların alım satımlarını bu örf ve teamülleri bilerek yaptıkları kabul edilir. Dolayısıyla yapılan alışveriş -akit sırasında taraflar arasında konuşulmamış bile olsa- örf ve teamülün gerektirdiği hususlar açısından fâhiş cehâletten uzak bir akit olarak değerlendirilir.³⁷

Alışverişlerde örfün belirleyici olduğu durumlara bir örnek olarak, konak (dâr) ve arazi satışlarında nelerin satışa dâhil sayılıp sayılmayacağı hususundaki yaklaşım örnek verilebilir. Bununla ilgili olarak Hanefî fakihlerden Osman b. Ali ez-Zeylaî'nin (öl. 743/1343) şu ifadelerini aktaralım:

“Konağın (dârın) satışına anahtarlar ve içindeki ev, arazinin satışına da içindeki ağaçlar (akit sırasında) söz edilmese de dâhil olur. Çünkü 'dâr (دار)' ismi lügatte arsa için kullanılmakta, örfte ise arsaya tabi olarak içindeki evi de kapsamaktadır. Çünkü ev arsaya sürekli olacak şekilde eklidir. Ağaçlar da araziye kalıcı olarak ekli durumdadır. Bunun için araziye tabi olarak onun satımına dâhil olur.”³⁸

Bu örnekte, taraflar akit sırasında mebî'in kapsamını açıkça belirtmeseler de örfün bu noktada belirleyici olduğu ve bundan dolayı yapılan akdin sahih kabul edildiği görülmektedir. Günümüzde mesela daire satımlarında demirbaş eşyaların akit sırasında konuşulmasa da satıma dâhil sayılması yine bu

³⁷ Cehâletin akdi geçersiz kılıp kılmayacağı noktasında örfün belirleyici olduğuna dair ayrıca bkz. Bedri Aslan, “İslam Borçlar Hukukunda Cehâletin Sözleşmelere Etkisi (Borsa, Sigorta ve İnternet Üzerinden Yapılan Alım-Satım Örneği)”, *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 10/3 (2018), 1100-1101.

³⁸ Ebû Muhammed Fahrüddîn Osman b. Ali b. Mihcen b. Yûnus ez-Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâ'ik* (Bulak: el-Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1313/1895), 4/9.

kapsamda bir örnek olarak zikredilebilir. Öte yandan arazideki ekinler, ağaçlardaki meyveler, evin içindeki ev eşyaları gibi ayrılır parçaların özellikle şart koşulmadıkça arazi, ağaç ve gayrimenkullerin satışına dâhil sayılmayacağı da ifade edilmiştir.³⁹ Çünkü örfte bunlar mebî'e dâhil sayılmamaktadır.

Konuyla ilgili çok çarpıcı bir örnek de, Hanbelîlerden el-Buhûtî'nin (öl. 1051/1641) semenin net olarak belirlenmediği bir akde dair aktardığı şu meseledir:

“Bir kimsenin malını, kölesi olan falan kişinin ya da cariyesi olan falan kadının bir aylık ya da az veya çok olsun belli bir zamanlık nafakası karşılığında satması şeklindeki alışveriş sahih olur. Çünkü bu şekilde belirlenen semenin miktarını belirleyen bir örf vardır.”⁴⁰

Buna çok benzer bir mesele -icâre akdiyle ilgili bir örnek olsa da- yiyecek ve giyecek ihtiyaçlarının temin edilmesi karşılığında sütanne tutulması meselesidir. İhtilafı olan bu meseleyi Şeyhîzâde (öl. 1078/1667) şöyle aktarmaktadır:

“İmam'a (Ebû Hanîfe'ye) göre yiyecek ve giyim ihtiyacının temini karşılığında süt anne tutulması istihsânen câiz olur. Çünkü buradaki cehâlet anlaşmazlığa götürmez. Çünkü âdet, çocuklara olan şefkatten ötürü süt anneye bolca verilmesi şeklinde caridir. İmâmeyn'in görüşü buna muhaliftir. Yani onlar: 'Cehâletten ötürü kural olarak bu akit câiz/sahihsiz olmaz' demişlerdir. Bu aynı zamanda Şâfiî'nin görüşüdür.”⁴¹

Örnekte Hanefîlerden İmâmeyn'in ve İmam Şâfiî'nin ücretteki cehâletten dolayı sözü geçen icâre akdini sahih görmedikleri, İmam Ebû Hanîfe'nin ise yerleşik örfün cehâletin anlaşmazlığa yol açmasının önüne geçeceği düşüncesiyle genel kuraldan istisna ederek bu akdi sahih kabul ettiği görülmektedir. Ayrıca Arapların çocuklarını süt anneye verme geleneğinde çocuğun birkaç yıl boyunca süt annede kalmakta olduğu gerçeği göz önünde bulunduruldu-

³⁹ Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâ'ik*, 4/11.

⁴⁰ Buhûtî, *Keşşâfî'l-kınâ'*, 3/173.

⁴¹ Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman Şeyhîzâde Damad Efendi, *Mecma'u'l-enhur fi şerhi Mülteka'l-ebhur* (b.y.: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, t.s.), 2/386.

ğunda,⁴² süt anneye verilecek bedelin yiyecek ve giyim ihtiyaçları olarak belirlenmesi hâlinde bu bedelin miktarının seneden seneye farklılık gösterebileceğini söyleyebiliriz. Bu durumda süt anneye yapılan bu şekildeki bir icâre akdinde, yıllara göre ne kadar artış göstereceği net olarak bilinmeyen bir ücret üzerinde anlaşılmaktadır. Buna rağmen Ebû Hanîfe'nin yaklaşımına göre yerleşik örf bu gibi belirsizlikleri tolere edilebilir kılmaktadır.

3. TOKİ'nin İlk Evim Sosyal Konut Projesi

Toplu Konut İdaresi'nin (TOKİ) 2022 yılında açıklanan İlk Evim Sosyal Konut Projesi, dar ve orta gelirli vatandaşlara uygun fiyat ve ödeme koşullarıyla ev satın alma imkânı sunan bir konut edindirme projesidir. Projeye göre, farklı kategorilerden projeye başvuranlar içerisinde kura yöntemiyle seçilecek belli sayıdaki kişiler TOKİ'den ev alma hakkı elde etmektedirler. Hak sahiplerine satılacak konutların brüt m², net m² ve fiyat bilgileri projenin ihalesi yapıldıktan sonra kesinlik kazanacaktır. Konutlar 2+1 ve 3+1 olmak üzere iki tip olarak yapılacaktır. Projelerin ihalesi yapıp fiyatlar belirlendikten sonra İdarece belirlenen tarihte hak sahipleri için "Konut Belirleme Kurası" çekilecektir. Kurayla belirlenen konutlar hak sahiplerine; belirlenen fiyata, %10 peşinat ve 240 ay vade ile satılmaktadır. Ancak kalan borç bakiyesi ve aylık taksitler her yılın Ocak ve Temmuz aylarında olmak üzere yılda iki kez, bir önceki altı aylık dönemdeki Memur Maaş Artış Oranı dikkate alınarak İdarece tespit edilen oranda artırılabilecektir. Belirtilen bu şartlar çerçevesinde TOKİ ile kura yoluyla konutu belli olan alıcılar arasında İdarenin ilan edeceği tarihte Gayrimenkul Satış Sözleşmesi imzalamaya işlemi gerçekleştirilecektir.⁴³

4. Proje Kapsamındaki Konut Satımının Fıkhî Yönden Değerlendirilmesi

TOKİ'nin ilk evim sosyal konut projesi, kurum ile projeye başvurup ev alma hakkı kazanan vatandaşlar arasında yapılacak konut satım işlemini ihtiva etmektedir. Burada bu satım işleminin klasik fıkıh literatüründeki hangi

⁴² Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v.) beş yaşına gelinceye kadar süt annesi Halîme'nin yanında kalmıştır. Bk. Asri Çubukçu, "Halîme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997, 15/338).

⁴³ Toplu Konut İdaresi Başkanlığı (TOKİ), "İlk Evim" (Erişim 27 Ekim 2022).

alışveriş türü kapsamında olduğunu ve alışveriş akitlerinde aranan şartlar açısından işlemin fikhî hükmünü değerlendireceğiz.

4.1. TOKİ ile Hak Sahipleri Arasında Yapılacak Konut Satış Sözleşmesinin Mahiyeti

TOKİ'nin hak sahibi vatandaşlarla yapacağı gayrimenkul satış sözleşmesi, akit sırasında mevcut olmayan bir konutun proje üzerinden satımını konu edinmektedir. Bu akde konu edilen mebî, satıcı durumundaki TOKİ tarafından ileride inşa edilecek olan konuttur. Bu şekliyle yapılan akit fıkihtaki *istisnâ* (الاستثناء) 'akdi kapsamına girmektedir. Zira sözlükte "bir şeyin imal edilmesini istemek" anlamına gelen *istisnâ* 'bir akit olarak: "Nitelikleri belirlenmiş, imal edilmesi şart koşulan, zimmette sabit bir mebî 'üzerine yapılan akit" şeklinde tarif edilmektedir.⁴⁴ Mecelle'de bu akitle ilgili olarak şöyle denilmektedir:

"Bir kimse, ehl-i sanâyi'den birine, 'bana şu kadar kuruşa şöyle bir şey yap' deyip, o dahi kabul etse *istisnâ*'an bey 'mün'akid olur...Kezâlik tûl ve hacmi ve sair evsâf-ı lâzimesi beyan olunarak her biri şu kadar kuruşa olmak üzere bir fabrikacı ile şu kadar işneli tüfenk yapmak üzere pazarlık olursa, *istisnâ* 'mün'akid olur."⁴⁵

Bu maddeden de anlaşıldığı üzere *istisnâ* 'akdi bir bey'/satış türüdür. Bu akdin konusu ise icâre akdindeki gibi amel/iş değil, imal edilmesi istenen üründür.⁴⁶ TOKİ ile yapılan akitte de, satıcı tarafından inşa edilecek olan, vasıfları belirlenmiş konutun satımı söz konusudur. Öte yandan *istisnâ* 'akdine benzer bir akit olan *selemde*, satılan malın satıcı tarafından imal edilmesi söz konusu olmamaktadır. Bu akit yalnızca peşin verilen bedel karşılığında nitelikleri belirlenmiş olan zimmetteki mebî'in satımını konu edinmektedir.⁴⁷ Ayrıca *selem* usulü satış yalnızca piyasada emsali bulunabilen standart mallarda yapılabilmektedir. Emsali olmayan kıyemî mallar ise *selem* akdine konu olmamaktadır.⁴⁸ Bu bakımdan TOKİ'nin konut satışlarını *selem* satışı olarak

⁴⁴ Kal'acî - Kanîbî, "İstisnâ", 62.

⁴⁵ Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye, md. 388.

⁴⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 12/139.

⁴⁷ "Selem", 25/191.

⁴⁸ Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, 2/34, 37.

değerlendirmek mümkün gözükmemektedir.⁴⁹ İstisnâ 'akdinin selemden ayrıldığı bir başka nokta da bu akitte selem akdinin aksine semenin peşin ödenme zorunluluğunun bulunmamasıdır. İstisnâ 'akdi peşin bedel karşılığında olduğu gibi bir kısmı ya da tamamı vadeli olan bir bedel karşılığında da yapılabilmektedir.⁵⁰ Bu itibarla TOKİ'nin konut satış sözleşmesinde bedelin taksitli olmasının fikhî açıdan bir sakıncası bulunmamaktadır.

4.2. Sözleşmenin Cehâlet ve Akde Etkisi Açısından Analizi

TOKİ ile ev alma hakkı kazanan vatandaşlar arasında yapılacak gayrimenkul satış sözleşmesinde, hem mebî 'hem de semen açısından bazı belirsizliklerin olduğu öne sürülebilir. Belirsizlik mevzuunu mebî 'açısından ele alacak olursak, TOKİ'nin web sayfasında yer alan Başvuru Bilgilendirme Formundaki şu bilgiler bu konuda bize ışık tutacaktır:

- Konutların, adet, brüt m², net m² ve fiyat bilgileri projenin ihalesi yapıldıktan sonra kesinlik kazanacaktır.
- Projelerin ihalesi yapıлып, bağımsız bölüm listesi ve şerefiyeli satış fiyatları belirlendikten sonra İdarece tespit edilecek tarihte, asil hak sahipleri için "**Konut Belirleme Kurası**" çekilecektir.⁵¹

Bu ifadelerde; projenin ihalesi yapıldıktan sonra konutların brüt ve net m² bilgilerinin ve ayrıca konutların bulunduğu mevki, kat, cephe gibi bilgilerin yer aldığı bağımsız bölüm listelerinin belirleneceği, daha sonra "Hak Sahibi Belirleme Kurası" sonucu konut alma hakkı kazananlar için "Konut Belirleme Kurası" çekilerek hak sahiplerinin konutlarının da netleştirileceği ortaya konulmaktadır.

Yine ilgili formda şöyle denilmektedir: "Konut tipi (2+1 ve 3+1) ayrımı olmadan, proje bazında başvuru yapılacaktır. (Hak sahiplerinin konut tipleri

⁴⁹ Soner Duman, "TOKİ'nin Sosyal Konut Projesi Bağlamında Vadeli Satım Bedeli Belli Olmayan Konut Satımının Fikhî Açından Değerlendirilmesi", İslam İktisadı Net (Erişim 3 Kasım 2022).

⁵⁰ Bk. Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye, md. 391; Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*, çev. Fehmî el-Hüseynî (b.y.: Dârü'l-Cil, 1411/1991), 1/424.

⁵¹ Toplu Konut İdaresi Başkanlığı (TOKİ), "250 Bin Sosyal Konut Projesi" (Erişim 7 Kasım 2022).

ihale yapıldıktan sonra gerçekleştirilecek olan ‘Konut Belirleme Kurası’ ile belirlenecektir.)”⁵²

Buna göre hak sahibinin konut tipi de söz konusu kura ile netleşmiş olacaktır. Sözleşmenin konutun yukarıda belirtilen vasıfları netleştikten sonra yapılacağı aynı formda şöyle ifade edilmektedir: “Konut belirleme kurası ile konutu belli olan alıcılar İdarenin tespit edeceği ve ilan edeceği tarihlerde Bankada (Sözleşme imzalanacak Şubeler ilan edilecektir.) Gayrimenkul Satış Sözleşmesi imzalama işlemlerini gerçekleştireceklerdir.”⁵³

Bu bilgilere göre konut satış sözleşmesinin yapıldığı tarihte hak sahibine satılan mebî‘, proje üzerinden tipi, konumu ve vasıfları ile belirlenmiş bir haldedir. Fıkıh kaynaklarında istisnâ ‘akdinin sıhhati için; üretilecek mebî‘in cins, tür (nev’), miktar ve niteliklerinin akit sırasında beyan edilmesinin şart olduğu zikredilmektedir.⁵⁴ Bu bağlamda TOKİ ile yapılan sözleşmenin mebî ‘ açısından akdın sıhhatine zarar verecek bir belirsizlik taşımadığını söyleyebiliriz. Ancak bu sözleşmede mebî ‘akit sırasında mevcut olmadığından, müşterinin malı görmeden satın almış bulunması sebebiyle görme muhayyerliğine sahip olması gerektiği ileri sürülebilir. Hanefî mezhebi kaynaklarında da öne çıkan görüş istisnâ ‘akdinde müşterinin ürünü gördüğünde görme muhayyerliğinin bulunduğu yönündedir.⁵⁵ Bununla birlikte Ebû Yûsuf’tan, istisnâ ‘akdinin iki taraf için de bağlayıcı bir akit olduğu, müşterinin görme muhayyerliğinin bulunmadığı yönünde bir görüş nakledilmiştir. Bu görüşe göre satıcı kendi malzemelerini kullanarak müşterinin istediği vasıflara uygun bir ürün ortaya koyduğunda, müşterinin vazgeçmesi satıcıya zarar vermek anlamına gelecektir.⁵⁶ Mecelle’de de Ebû Yûsuf’un görüşü benimsenmiş, müşterinin yalnızca ürün akit sırasında belirtilen niteliklere uygun olmadığı takdirde vasıf muhayyerliğinin olacağı zikredilmiştir.⁵⁷

⁵² TOKİ, “250 Bin Sosyal Konut Projesi”.

⁵³ TOKİ, “250 Bin Sosyal Konut Projesi”.

⁵⁴ Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, 5/3.

⁵⁵ Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, 5/3-4; Mergînânî, *el-Hidâye*, 3/77; Molla Hüsrev, *Dürerü’l-hükkâm*, 2/198.

⁵⁶ Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, 5/4; Mergînânî, *el-Hidâye*, 3/77.

⁵⁷ Bk. Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye, md. 392. TOKİ’nin söz konusu projesiyle ev alan vatandaşların daha sonra akdi feshetme haklarının olup olmadığına dair kurumun web

TOKİ ile yapılacak olan gayrimenkul satış akdinde esasen tartışmaların odağındaki nokta semendeki belirsizliktir. Yukarıda da temas edildiği üzere Toplu Konut İdaresi ile konut alma hakkı kazanan ve konutları belirlenen vatandaşlar arasında yapılacak sözleşmede; akit sırasında satılan konut için bir fiyat zikredilmekte, bu fiyatın %10'unun peşin ödeneceği, geri kalan bedelin ise 240 ay taksitle ödeneceği belirtilmektedir. Ayrıca bu süre zarfında 6 ayda bir kalan borç bakiyesinin ve aylık taksitlerin, bir önceki 6 aylık dönemdeki Memur Maaş Artış Oranı dikkate alınarak İdarece tespit edilen oranda artırılacağı da sözleşmede yer almaktadır.⁵⁸ Buna göre bu işlem, müşterinin ödeyeceği toplam bedelin miktarının akit sırasında belirlenmediği fakat peşinat miktarının, vadenin, ilk altı aylık dönemdeki aylık taksit miktarının ve toplam taksit sayısının belli olduğu bir konut satış sözleşmesidir.⁵⁹

sayfasında bir bilgiye rastlamadık. Bu konuda basında konutu alan vatandaşın cayma hakkının olduğuna dair bir bilginin aktarıldığı bazı haberler yer almıştır. [Buna dair bir haber için bkz. TGRT Haber, "Cayma, Satma, Kiraya Verme Hakkı Var mı? Bakan Kurum Sosyal Konutta Merak Edilenleri Cevapladı" (Erişim 20 Mart 2023.)] Ancak bu haberlerde bu hakkın mutlak surette kullanılabilir bir hak mı yoksa belirli durumlarda yararlanılabilir bir imkân mı olduğu hususunda net bir bilgi yer almamaktadır. Bununla birlikte cayma hakkının olup olmaması yapılan konut satış sözleşmesinin sonuçlarıyla alakalı bir durum olup bunun sözleşmenin sıhhatiyle bir ilgisi bulunmamaktadır.

⁵⁸ TOKİ, "250 Bin Sosyal Konut Projesi".

⁵⁹ Bu sözleşmeye şöyle bir itiraz da yapılabilmektedir: Konut satış sözleşmesi yapılırken satılan konut için belli bir fiyat zikredilmektedir. Sözleşme, bu fiyatın belli bir miktarının peşinat olarak, geri kalan borcun ise taksitler halinde ödenmesini içermektedir. Ancak sözleşmeye göre aylık taksit miktarının altı ayda bir güncellenerek kalan borç miktarının vadeye bağlı olarak artırılması söz konusudur. Bu faiz sayılmaz mı? Bu itiraza şöyle cevap verebiliriz: Bizce bu işlem faiz olarak değerlendirilemez. Çünkü her ne kadar sözleşme sırasında satılan konut için belli bir fiyat zikredilse de, bu fiyatın konutun toplam fiyatı olmadığı, sözleşmenin yapıldığı tarihteki peşinat ve taksit miktarlarını tespit için zikredilen bir meblağ olduğu sözleşmenin şartlarından net olarak anlaşılmaktadır. Taksit miktarı ve borç bakiyesinin altı ayda bir güncelleneneğinin sözleşmede açıkça belirtilmesi, aslında konutun başta belirlenen bedel karşılığında satılmadığını, satış bedelinin peşinat ile birlikte yirmi yıllık vade içerisinde belli periyotlarla güncellenecek aylık taksitlerin toplamından ibaret olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla bu işlemde başlangıçta miktarı belli olan bir borcun vadeye bağlı olarak artırılması değil, toplam satış bedeli akit sırasında miktar olarak netleştirilmeyen fakat miktar tespitinde uyulacak kriterlerin belirlendiği bir satış sözleşmesi söz konusudur. Bu şekilde yorumlandığında sözleşme ribâ değil anlaşmazlığa götürmeyecek boyutta cehâlet içeren bir işlem olmaktadır. Özellikle Hanefilerce

Daha önce üzerinde durulduğu gibi İslam hukukçularının akdin sıhhati-ne engel gördükleri cehâlet, akdin tarafları arasında anlaşmazlığa yol açabilecek boyuttaki belirsizliktir. TOKİ projesindeki gayrimenkul satış sözleşmesinde ise kanaatimizce semende de böyle fâhiş bir belirsizlik bulunmamaktadır. Çünkü sözleşmeye göre öncelikle müşterinin ne kadar peşinat ödeyeceği, kalan borcu ne kadarlık bir vadede ve kaç taksit halinde ödeyeceği ve yine ilk altı aylık dönemde aylık kaç TL taksit ödeyeceği net olarak bellidir. Kalan borç bakiyesi ve ilk altı aydan sonraki her altı aylık dönemde ödenecek aylık taksit miktarı ise güncelleneceği için belirsizlik taşısa da, altı ayda bir taksit miktarında yapılacak artışlar ve buna bağlı olarak kalan borçta yapılacak güncellemeler vade boyunca müşterinin başlangıçtaki ödeme koşullarını koruyan makul ve hakkaniyetli bir ölçüye bağlanmıştır. Buna göre yapılacak artışlarda “Memur Maaş Artış Oranı” dikkate alınacaktır. Dolayısıyla memur olan veya maaşları memurlarla benzer oranlarda artış gösteren sabit gelirli vatandaşlar, sözleşmenin yapıldığı ilk altı ayda maaşlarından ne kadar oranda ev taksitine ödeme yapıyorlarsa vade boyunca hemen hemen aynı oranlarda ödeme yapacaklarını bilerek sözleşmeye imza atacaktırlar. Bu ise, TOKİ’den ev satın alacak vatandaşlara gelir durumları doğrultusunda hesaplarını yaparak hareket etme imkânı sağlamakta olup, burada onları neyle karşılaşacaklarını bilmedikleri belirsiz bir yola sürükleyen bir durum bulunmamaktadır.⁶⁰

Ayrıca ev kiralari genellikle TOKİ’nin konut taksitlerinden çok daha yüksek olduğu gibi, kiracı olan bir kimsenin oturduğu evden çıkmak zorunda kalma ihtimali de her zaman mevcuttur. Buna göre TOKİ ile yapılacak gayrimenkul satış sözleşmesinin sunduğu ödeme koşulları, dar ve orta gelirli insanlar için kira ödemeye nispetle çok daha avantajlı olduğu gibi mülk sahibi olma imkânı sağladığı için son derece teşvik edicidir. Dolayısıyla kendi mas-

benimsenen, yapılan hukuki işlemin mümkün oldukça sahih sayılacak şekilde yorumlanması ilkesi de, işlemin bu şekilde yorumlanmasını teyit etmektedir. [Bu ilkeyle ilgili ayrıntılı bir çalışma olarak bkz. Ozat Shamshiyev, *Haneî Mezhebinde Tashîlu'l-Ukûd Teorisi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Doktora Tezi, 2022.)]

⁶⁰ TOKİ projesindeki altı ayda bir yapılacak güncellemelerde memur maaş artış oranı yerine enflasyon oranının esas alınmasının daha doğru olacağını savunan bir değerlendirme için bkz. Orhan Yılmaz, “TOKİ ve Tasarrufa Dayalı Finansman Şirketlerindeki Konut Finansmanının Fikhî Boyutu”, *Kilitbahir Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (Mart 2023), 217-218.

lahatına olan böyle bir sözleşmeye imza atacak bir vatandaş için, sözleşmede anlaşmazlık ve çekişmeye neden olacak bir belirsizlik olduğunu söylemek kanaatimizce makul gözükmemektedir. Öte yandan sözleşmenin bir tarafında, kâr amacı gütmeyen ve ekonomik durumları çok iyi olmayan vatandaşlara konut sahibi olabilmeleri için yardım sağlama amacıyla kurulmuş olan bir devlet kurumu bulunmaktadır. Bu da sözleşmeye imza atacak kimseler için risk ve belirsizlikleri büyük oranda azaltan bir faktördür.

4.3. TOKİ'nin Gayrimenkul Satış Sözleşmesinin İstihsan Delili Bakımından Tahlili

Bir fıkıh usulü terimi olarak istihsan: "Müctehidin bir meselede özel bir gerekçeden dolayı, açık kıyasın ya da genel kuralın dışına çıkarak benzer meselelerde verdiği hükümden farklı bir hükme ulaşması" demektir.⁶¹ Bu özel gerekçe bir nas olabileceği gibi icmâ, zaruret, hâcet, gizli kıyas, örf, maslahat vb. olabilir.⁶² İstihsan lafzı bir terim olarak daha çok Hanefî fakihler tarafından kullanılmakla birlikte, mana ve mefhum olarak bu yöntemin başta Mâlikîler olmak üzere diğer fıkıh mezheplerinde de uygulandığı görülmektedir.⁶³ İstihsan yönteminin uygulandığı bazı icthadları inceleyelim.

Hanefîlerden Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf, malın müşteri tarafından henüz teslim alınmadan satılması yasağından taşınmaz malları istisna etmişlerdir. Kâsânî (öl. 587/1191) iki imamın bu konudaki görüşünü ve aksi yöndeki diğer görüşü şöyle aktarmıştır:

"Müşterinin taşınmaz malı teslim almadan önce satması, Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a göre istihşânen câizdir. Muhammed, Züfer ve Şâfiî'ye göre ise genel kural gereği bu satış câiz olmaz. Onlar, daha önce aktarmış olduğumuz yasağın umumî olmasını delil olarak öne sürmüşlerdir... Oysa bu yasak garar durumundan dolayıdır. Buradaki garar, akde konu olan malın yok olmasıyla

⁶¹ Bk. Vehbe ez-Zühaylî, *el-Vecîz fî usûli'l-fikh* (Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1426/2005), 86; Abdülvehhâb Hallâf, *'İlmü usûli'l-fikh* (Kahire: Dârü'l-Hadîs, 1423/2003), 70; Zekiyyüddin Şâbân, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî* (İstanbul: el-Mektebetü'l-Hanîfiyye, t.s.), 174; Ali Bardakoğlu, "İstihsan" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/339-347.

⁶² Zühaylî, *el-Vecîz*, 86; Şâbân, *Usûlü'l-fikh*, 175, 180.

⁶³ Şâbân, *Usûlü'l-fikh*, 189-190.

akdin infisâh etme riskidir. Taşınmaz malın yok olması ise düşünülemez. Dolayısıyla garar sabit olmamaktadır..."⁶⁴

Bu meselede Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'un, malın teslim alınmadan satılma yasağını gerekçesini dikkate alarak yorumladıkları, yasağa neden olan gerekçenin taşınmaz mallarda söz konusu olmaması sebebiyle bu malların teslim alınmadan satımını genel kuralın dışında tutarak/istihsânen câiz kabul ettikleri görülmektedir.

İstihsan metodunun uygulandığı bir başka mesele Serahsî'nin *el-Mebsût*'unda şöyle aktarılmaktadır:

"Müşteri (selem akdinde), satıcının malı kendisine evinde teslim etmesini şart koşsa ve müslem ileyh (satıcı) müşterinin evinin o yerleşim yerinin neresinde, hangi mahallesinde olduğunu bilmiyorsa, genel kurala göre bu akit cehâletten dolayı câiz olmaz. Ancak istihsânen câiz olur. Çünkü bir yerleşim yerinin bölgeleri tek bir yer gibi değerlendirilir."⁶⁵

Burada sözü edilen akitte, müşterinin nerede oturduğu belirtilmeksizin vade sonunda satılan malın müşteriye evinde teslim edilmesi şart koşulmaktadır. Böyle bir akdin genel kurala göre belirsizlik içermesi gerekçesiyle fâsid sayılması gerekmektedir. Ancak o dönemki yerleşim yerlerinin bütün bölgelerinin tek bir bölge hükmünde görülebilecek kadar küçük olması sebebiyle, müşterinin hangi yerleşim yerinde yaşadığı bilindikten sonra neresinde oturduğunun bilinmemesi taraflar açısından problem olarak görülmemiş ve genel kuralın dışına çıkılarak yapılan akit sahih görülmüştür.

Mâlikî mezhebinde istihsan yönteminin uygulandığı bir fikhî mesele şöyle aktarılmıştır:

"Akdin taraflarının nakit bedelleri birbirlerine sarf akdini yaptıkları meclisin dışındaki bir mecliste vermemeleri şart koşulmuştur. Ancak istihsan, bu hususta akit meclisine yakın olan yerlere müsamaha gösterilmesi yönündedir. Çünkü nakit bedellerin tartılması, kalp paraların ayıklanması işlemleri için buna ihtiyaç duyulmaktadır... İmam Mâlik, akit meclisine yakın bir yere ta-

⁶⁴ Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi'*, 5/181.

⁶⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 12/160-161.

rafların ikisinin birden gitmesi ile onlardan birinin gitmesini istihsan noktasında eşit görmüştür.”⁶⁶

Bu meselede Mâlikî fakihlerce; sarf akdinde aranan, nakit bedellerin akit meclisinde karşılıklı teslimi şartında bazı durumlar için esneklik gösterildiği, bedellerin karşılıklı tesliminden önce taraflardan birinin ihtiyaç dolayısıyla kısa mesafelere gidip gelmesinin sarf akdinin sıhhatine zarar vermeyeceğinin genel kuralın istisnası olarak benimsendiği görülmektedir.

İstihsan yöntemine dayanan bir ictihâd örneği de, şart muhayyerliğinin tarafların dışındaki üçüncü bir şahıs için şart koşulmasıdır. Mergînânî bu hususta şöyle demiştir: “Kişinin (akit sırasında) kendisinden başkasının muhayyer olmasını şart koşması istihsânen câizdir. Genel kurala göre ise bu câiz değildir. Bu Züfer'in (öl. 158/775) görüşüdür.”⁶⁷

Şâfiî fakihler de bu konuda Hanefîlerle aynı kanaati benimsemişlerdir. Şîrâzî bununla ilgili şöyle demiştir:

“Bir kimse akdin taraflarının dışındaki birisinin muhayyer olmasını şart koşsa, bu konuda iki görüş vardır... İkinci görüş bu şartın geçerli olacağı yönündedir... Çoğu zaman ihtiyaç, muhayyerliğin -satın alınan eşyayı taraflardan daha iyi tanınması sebebiyle- üçüncü bir şahıs için şart koşulmasını gerektirmektedir.”⁶⁸

Esasen akitten doğan hak ve yükümlülüklerden birinin akdin taraflarından başka birisine ait olmasının şart koşulması prensip olarak geçersiz bir şarttır.⁶⁹ Ancak üçüncü bir şahsın alışverişten daha iyi anlayan, piyasayı daha iyi bilen birisi olabileceği, bu sebeple böyle birinin muhayyer olmasına alışve-

⁶⁶ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdirrahmân el-Hattâb er-Ruaynî, *Mevâhibü'l-celîl li-şerhi Muhtasarı Halîl* (b.y.: Dârü'l-Fikr, 1412/1992), 4/304.

⁶⁷ Mergînânî, *el-Hidâye*, 3/32.

⁶⁸ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 2/5. Şâfiîler bu ve benzeri görüşlerini istihsan olarak adlandırmazlar. Ancak Hanefîlerin istihsan adını verdikleri; ihtiyaç vb. özel bir gerekçeden dolayı bazı meselelerde genel kuralın işletilmeyip istisnai hüküm verilmesi yönündeki uygulamanın örnekleri dört mezhebin de kaynaklarında görülmektedir. Yukarıda aktarılan mesele de bu kabilden bir örnek olarak zikredilmiştir.

⁶⁹ Mergînânî, *el-Hidâye*, 3/32.

riş yapan kişi açısından ihtiyaç bulunduğu gerekçesiyle bu şart fakihlerin çoğunluğu tarafından genel kuralın dışına çıkılarak geçerli kabul edilmiştir.⁷⁰

Bir diğer önemli istihsan örneği ise neseb, nikâh, ölüm gibi durumların ispatı için yaygın olarak duyulma (tesâmu‘) yoluyla elde edilen bilgiye dayalı şahitliklerin İslam hukukçularınca geçerli sayılmasıdır.⁷¹ Serahsî bu konuda şöyle söylemiştir:

“Yerleşik kurala göre bu durumlardan biri için yaygın duyuma dayalı şahitlik geçerli olmaz. Çünkü bilgisiz şahitlik geçersizdir. Kişi bilgiyi ancak şahitlik konusu durumun sebebini görerek ya da mütevâtir haber ile elde edebilir... Ancak biz bu durumlara dair şahitliği istihşânen câiz gördük. Çünkü insanların teamülleri bu doğrultudadır... Bu durumların sebebine hakiki olarak çok az şahit olunmaktadır. Mesela nesebin sebebi doğumdur ve doğum olayında yalnızca ebe hazır bulunmaktadır... Dolayısıyla yaygın duyuma dayalı olarak bu olaylara şahitlik etmek câiz olmasaydı bu durum sıkıntıya yol açardı.”⁷²

Şâfiîlerden Şirbînî de bu konudan bahsederken şöyle demiştir:

“Kişinin yaygın duyuma dayanarak bir soy bağına dair şahitlikte bulunması câiz olur... İhtiyaç, vefat eden atalara ve eski kabilelere kadar soy bağını/nesebi ispat etmeyi gerekli kılmaktadır. Bunun için bu konuya müsama-hayla yaklaşılmıştır. İbnü’l-Münzir [en-Nisâbûrî] (öl. 318/930 [?]): ‘Bu, hakkında ihtilaf olduğunu bilmediğim konulardan birisidir’ demiştir.”⁷³

İslam hukukçularının sözü geçen durumlarda işitme yoluyla elde edilen bilgiye dayanarak yapılan şahitliği geçerli saymaları istihsan esasına dayanmaktadır. Zira nesebin sübutuna sebep olan doğum hali ile nikâh ve ölüm

⁷⁰ Üsâme el-Hamevî, *Nazariyyetü’l-istihsân inde’l-usûliyyîn* (İstanbul: Mektebetü’l-Üsretü’l-Arabiyye, 1443/2021), 195. Mezheplerin bu konudaki görüşleri için bk. Mergînânî, *el-Hidâye*, 3/31-32; Ebü’l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İbn Cüzey el-Kelbî el-Gırnâtî, *el-Kavânînu’l-fikhiyye* (b.y.: y.y., t.s.), 180; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 2/5.

⁷¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 16/149; Şirbînî, *Muğni’l-muhtâc*, 6/377; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 10/141. Ayr. bk. Osman Şahin, “İstihsan Yönteminin Akli Gerekçeleri ve Bazı Uygulama Şekilleri”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 8/4 (2008), 60.

⁷² Serahsî, *el-Mebsût*, 16/149-150.

⁷³ Şirbînî, *Muğni’l-muhtâc*, 6/377.

durumlarının vukuuna dair, bazı durumlarda -özellikle o dönemin şartlarında- çok az sayıda kimsenin bizzat tanıklığı söz konusu olabilmektedir. Bu durumda bu gibi durumların geleceğe dönük etkilerinin bulunması itibariyle bunların duyuma dayalı şahitlikle ispat edilememesi maslahatların kaybına yol açacaktır. Bundan dolayı şahitliğin kesin bilgiye dayanmasının gerekliliğini öngören yerleşik kural (kıyas), bu kuralı işletmenin doğuracağı sıkıntı ve güçlüğü aşılması amacıyla terk edilmiştir.⁷⁴

İslam hukukçularının bir kısmını yukarıda aktardığımız pek çok meselede muteber bir gerekçeye istinaden yerleşik kuralı işletmeyip maslahata ve hukukun amacına daha uygun çözümler ortaya koyma çabaları, esasen fikhî şekilcilikten kurtaran ve sürekli değişip gelişmekte olan hayat şartları karşısında onun etkinliğini koruyan bir özelliğe sahiptir. Bu itibarla güncel meseleleri fikhî yönden değerlendirirken fukahânın bu *istihsan* prensibinin işlevsel kılınmasının elzem olduğunu düşünüyoruz.⁷⁵ TOKİ'nin sosyal konut projesindeki konut satış sözleşmesini bu açıdan ele aldığımızda, bu sözleşmenin semenin miktarının akit sırasında belli olması kuralından istisna edilmesi kanaatimizce *istihsan* prensibinin de bir gereğidir. Zira bu istisnayı gerektiren birden çok sebep (vechü'l-*istihsân*) bulunmaktadır. Bunlardan birisi, kuralın gerekçesi olan belirsizliğin taraflar arasında nizaa yol açma riskinin daha önce açıklandığı üzere bu sözleşme için söz konusu olmamasıdır.

Meselenin yerleşik kuraldan istisna edilmesini gerektiren bir başka sebep bu sözleşmeye yönelik önemli bir ihtiyacın bulunmasıdır. Fıkıhta ihtiyaç: "Karşılanmaması halinde insanın zorluk ve sıkıntıya düşmesine yol açan gereksinimler" demektir.⁷⁶ İslam hukukçuları barınmak için kullanılan evi kişinin asli ihtiyaçlarından saymışlardır.⁷⁷ Ev kiralamak suretiyle de barınma ih-

⁷⁴ Şahin, "İstihsan Yönteminin Aklı Gerekçeleri", 60.

⁷⁵ İstihsan yönteminin işlevsel kılınmasının önemine dair yukarıdaki yaklaşımımızı teyit eden daha ayrıntılı bir açıklama için bkz. Bedri Aslan, *İslam Hukukunun Esnekliği* (Ankara: Fecr Yayınları, 2019), 113.

⁷⁶ Rahmi Yaran, "İhtiyaç", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/573-574; Erdoğan, "Hâcet", 165. Ayr. bk. Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/38.

⁷⁷ Radıyyüddîn Ebû Bekr b. Ali b. Muhammed el-Haddâd, *el-Ceheretü'n-neyyire* (b.y.: el-Matbaatü'l-Hayriyye, 1322/1904), 1/129; Buhûti, *Keşşâfü'l-kanâ'*, 6/243; Vehbe ez-Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 3/1795.

tiyacı karşılanabilirse de, yüksek enflasyon probleminin yaşandığı yer ve zamanlarda çok yüksek kira bedelleri ödemek zorunda kalan dar ve orta gelirli kimseler için bu durumun ciddi maddi zorluklara sebep olduğu açıktır. Öte yandan kiracı kiraladığı bir evde istediği kadar oturma hakkına sahip olmayıp belli durumlarda evi tahliye edip yeni bir eve taşınmak mecburiyetindedir. Bunun için yapılacak maddi harcamalar çoğu kimse için aylık maddi gelirden fazla olmakta ve bu durumdaki kimseler taşınma masrafları için borçlanmak zorunda kalmaktadırlar. Bu gibi meşakkatler yüksek geliri olmayan kimseler için ev sahibi olmanın ne derece önemli bir ihtiyaç olduğunu göstermektedir. Konut fiyatlarının son yıllarda aşırı artış gösterdiği ülkemizde dar ve orta gelirli vatandaşlar için TOKİ projesi dışında ev satın alma imkânı ise bulunmamaktadır. Buna göre bu önemli toplumsal ihtiyacı karşılamak üzere ortaya konan söz konusu proje, aynı zamanda toplumun faydasına bir uygulama olup maslahat-ı mürsele kapsamında da değerlendirilebilir.⁷⁸

Öte yandan TOKİ'nin mevcut enflasyonist ortamda sattığı konutlar için baştan sabit bir fiyat belirlemesinin makul ve hakkaniyetli bir çözüm olmayacağı kanaatindeyiz. Çünkü ileriki yıllarda yüksek enflasyonun devam etmesi halinde; belirlenen sabit fiyat düşük ise devlet ve kurum için ciddi bir zarar söz konusu olacak, yüksek bir sabit fiyat belirlenmiş ise de dar ve orta gelirli-lerin yararlanamayacağı yüksek peşinat ve taksitler ortaya çıkacaktır. Konut taksitlerinin altına endekslenmesi de bizce isabetli bir öneri değildir. Zira altın fiyatlarının taksitlerin ödeneceği vade içerisinde nasıl bir seyir izleyeceğine dair belirsizlik ve öngörülemezlik, 6 ayda bir taksitlerde yapılacak artışların memur maaşlarına endekslenmesinden kaynaklanan belirsizlikten daha fazla ve daha çok risk taşımaktadır. Dolayısıyla hem devletin ve kurumun hem de projenin hitap ettiği gelir gruplarının maslahatı açısından, konut satış işleminin TOKİ tarafından mevcut haliyle yapılması daha makul gözükmektedir. Dolayısıyla bu işlem hakkında "semenin akit sırasında belli olma zorunlulu-

⁷⁸ **Maslahat-ı Mürsele:** Geçerli veya geçersiz sayıldığına dair hakkında nas ya da icmâ bulunmayan, kıyas kapsamına da girmeyen, bununla birlikte hem akli ölçülere hem de şer'i düzenlemelerin amaçlarına uygunluk gösteren menfaatleri ifade etmektedir. (Bkz. Ebû İshak İbrahim b. Musa b. Muhammed el-Lahmî el-Gırnâî eş-Şâtîbî, *el-İ'tisâm* (Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, t.s.) 111, 114-115, 129; İbrahim Kâfi Dönmez, "Maslahat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/79-94.)

ğu” kuralının esnetilmesi, hem toplumun önemli bir ihtiyacını karşılaması hem de gerek vatandaşın gerekse yardım amaçlı bir devlet kuruluşunun maslahatını koruması itibariyle kanaatimizce hakkaniyete en uygun yaklaşımdır.⁷⁹ İbn Rüşd’ün ifadesiyle istihsan da: “Maslahata ve adalete yönelmek” demektir.⁸⁰

Sonuç

İslam hukukuna göre bir alışveriş sözleşmesinin sahih sayılabilmesi için satılan mal, mala karşılık ödenecek bedel, vadeli satışlarda bedelin ödeneceği vade, muhayyerlik şartıyla yapılan satışlarda ilgili tarafın muhayyerlik süresi gibi hususlar akit sırasında netleştirilmiş olmalıdır. Ancak bu hususlardan birinde belirsizlik olması mutlak olarak akdi geçersiz (bâtil) ya da gayrimeşru (fâsid) kılan bir durum olmayıp, akdin sahih sayılmamasında ölçü belirsizliğin taraflar arasında anlaşmazlık/niza çıkmasına neden olabilecek boyutta olmasıdır. Belirsizliğin/cehâletin niza sebep olup olmayacağı akdi yapan kişilerin huy ve karakterlerine göre farklılık gösterebileceğinden, cehâletin niza götürür potansiyelde olup olmadığını tespit için objektif bir kritere ihtiyaç vardır. Bu kriter örftür. Buna göre insanların örf ve teamüllerine göre genelde anlaşmazlığa götürmeyen küçük belirsizlikler müsamahayla karşılanırken, böyle olmayan aşırı belirsizlikler akdin sıhhatine engel teşkil etmektedir. Dört mezhebin fıkıh kaynaklarında da akitlerdeki anlaşmazlığa götürmeyecek ölçüdeki belirsizliklerin tolere edildiğinin, nizaa götüren cehâletin ise akdin sıhhatine engel görüldüğünün çok sayıda örneği bulunmaktadır.

Spesifik bir meselede, özel bir gerekçeye dayanarak benzer meselelerde işletilen genel kurala göre hareket etmeyip hakkaniyete daha uygun bir çözüm üretme şeklindeki yöntemin uygulamadaki örneklerine dört fıkıh mezhebinin de kaynaklarında rastlanmaktadır. Hanefîlerin ve Mâlikîlerin *istihsan* terimiyle ifade ettikleri bu yöntem, fikhî katı kuralcılıktan koruyan ve zamanın ilerlemesiyle değişen hayat şartlarında fikhın işlevselliğini koruyan bir özelliğe sahiptir. Güncel meseleleri fikhî yönden değerlendirirken bu yöntemin işletilmesi, kanaatimizce çağdaş Müslüman toplumların karşılaştıkları

⁷⁹ Bu doğrultudaki bir yaklaşım için bk. Duman, “TOKİ'nin Sosyal Konut Projesi Bağlamında Vadeli Satım Bedeli Belli Olmayan Konut Satımının Fikhî Açıdan Değerlendirilmesi”.

⁸⁰ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3/201.

problemlere yönelik daha hakkaniyetli ve maslahatı koruyan çözümler üretilmesini sağlayacaktır.

TOKİ'nin 2022 Eylül ayında açıkladığı sosyal konut projesinin içerdiği konut satış sözleşmesi, konut peşinatının ve ilk altı ayda ödenecek aylık taksit miktarının belli olduğu fakat daha sonraki her altı ayda kalan borç bakiyesinin ve aylık taksit miktarının memur maaş zammı dikkate alınarak güncelleneceğinin belirtildiği bir satım akdidir. Bu akitte sözleşmeye imza atan alıcıların konutlara toplam ne kadar bedel ödeyecekleri akit sırasında belli olmadığından, sözleşme fikhî hükmü açısından tartışma konusu olmuştur. Kanaatimizce bu sözleşmede semende söz konusu olan belirsizlik akdin sıhhatine engel sayılacak boyutta değildir. Çünkü sözleşmede konut satın alan vatandaşların ilk altı aydan sonraki her altı ayda ödeyecekleri güncel aylık taksit miktarının tespiti, alıcının akdin yapıldığı zamandaki ödeme koşullarını koruyan hakkaniyetli bir ölçüye bağlanmaktadır. Bu durumda semenin toplam miktarındaki belirsizliğin nizaa götürülecek bir potansiyeli kalmamaktadır. Ayrıca TOKİ evlerinin aylık taksitlerinin mevcut kira ücretlerine göre daha uygun olması ve taksit ödeyenin kendi evine ödeme yapıyor olması, projenin muhatabı olan gelir grupları için kiracı olmaktan çok daha avantajlı ve teşvik edici bir durumdur. Öte yandan sözleşmenin bir tarafında imkânları müsait olmayan vatandaşlara konut sahibi olabilmeleri için yardımda bulunma amacıyla kurulmuş, kâr amacı gütmeyen bir devlet kuruluşunun olması da anlaşmazlık riskini ortadan kaldıran bir faktördür. Bu koşullar içerisinde TOKİ'den ev alanlar için yapılan sözleşmenin nizaa götürücü boyutta olduğunu söylemek makul ve gerçekçi durmamaktadır.

TOKİ projesinin içerdiği konut satış sözleşmesinin mevcut şekli, kanaatimizce yüksek enflasyonun yaşandığı bugünün koşullarında hem satıcı konumundaki kurumun hem de alıcı taraf olan dar ve orta gelirli vatandaşların zarar görmesini önleyen, onların maslahatını koruyan bir mahiyettedir. Bunun yanında söz konusu proje başka yolla konut sahibi olma imkânı bulunmayan ve toplumun büyük bir kısmını teşkil eden kesimlerin önemli bir ihtiyaçlarını karşılamaktadır. Dolayısıyla proje kapsamında yapılacak konut satış sözleşmesinde, istihsan prensibine göre hareket edilerek *maslahat ve hacet* gerekçelerine istinaden “semenin miktarının akit sırasında belli olması” kuralını

işletmede esnek hareket edilmesinin daha isabetli bir yaklaşım olduğunu düşünüyor, sözleşmenin mevcut haliyle fıkhen câiz olduğu kanaatini taşıyoruz.

Kaynakça

- Ali Haydar Efendi. *Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*. çev. Fehmî el-Hüseynî. 4 Cilt. b.y.: Dârü'l-Cil, 1411/1991.
- Aslan, Bedri. "İslam Borçlar Hukukunda Cehâletin Sözleşmelere Etkisi (Borsa, Sigorta ve İnternet Üzerinden Yapılan Alım-Satım Örneği)". *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 10/3 (2018), 1100-1101.
- Aslan, Bedri. *İslam Hukukununun Esnekliği*. Ankara: Fecr Yayınları, 2019.
- Bardakoğlu, Ali. "İstihsan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/339-347. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Bereketî, Muhammed Amîmü'l-İhsân el-Müceddidî. *et-Ta'rîfâtü'l-fıkhiyye*. b.y.: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Buhâtî, Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn. *Keşşâfü'l-kınâ' 'an metni'l-İknâ'*. 6 Cilt. b.y.: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, t.s.
- "Cehâlet". *el-Mevsûatü'l-fıkhiyyetü'l-Kuveytiyye*. 16/167-179. Kuveyt: Dârü's-Selâsil, 1404-1427/1986-2006.
- Cündî, Ziyâüddîn Ebü'l-Mevedde Halil b. İshak. *el-Muhtasar*. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 1426/2005.
- Çubukçu, Asri. "Halîme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/338. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Cehâlet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/219-222. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Maslahat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/79-94. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Duman, Soner. "TOKİ'nin Sosyal Konut Projesi Bağlamında Vadeli Satım Bedeli Belli Olmayan Konut Satımının Fikhî Açından Değerlendirilmesi". *İslam İktisadı Net*. Erişim 3 Kasım 2022. <https://islamiktisadi.net/2022/09/19/tokinin-sosyal-konut-projesi->

baglaminda-vadeli-satim-bedeli-belli-olmayan-konut-satiminin-fikhi-acidan-degerlendirilmesi

Ebü Ceyb, Sa' dî. *el-Kâmûsü'l-fikhî*. Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1413/1993.

Ebü Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaût-Muhammed Kâmil Karabelli. 7 Cilt. b.y.: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009.

Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 3. Basım, 2010.

Feyyûmî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Ali. *el-Misbâhu'l-münîr*. thk. Yûsuf eş-Şeyh Muhammed. b.y.: el-Mektebetü'l-Mısıriyye, t.s.

Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kâmûsü'l-muhît*. thk. Mektebü Tahkîkî't-Türâs. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1426/2005.

Güney, Necmeddin. "İslam Borçlar Hukukunda Satım Akdinin Konusuna Dair Cehâlet ve Akde Etkisi". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 16 (2010), 491-502.

Haddâd, Radyyyüddîn Ebû Bekr b. Ali b. Muhammed. *el-Cevheretü'n-neyyire*. 2 Cilt. b.y.: el-Matbaatü'l-Hayriyye, 1322/1904.

Hallâf, Abdülvehhâb. *İlmü usûli'l-fikh*. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 1423/2003.

Hamevî, Üsâme. *Nazariyyetü'l-istihsân inde'l-usûliyyîn*. İstanbul: Mektebetü'l-Üsreti'l-Arabiyye, 1443/2021.

Hattâb, Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdirrahmân er-Ruaynî. *Mevâhibü'l-celîl li-şerhi Muhtasarı Halîl*. 6 Cilt. b.y.: Dârü'l-Fikr, 3. Basım, 1412/1992.

İbn Cüzey, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî el-Gırnâtî. *el-Kavânînü'l-fikhiyye*. b.y.: y.y., t.s.

İbnü'l-Esîr, Ebü's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *en-Nihâye fi ğarîbi'l-hadîs ve'l-eser*. thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî-Mahmûd Muhammed et-Tinnâhî. 5 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1399/1979.

- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Cemmâilî el-Makdisî. *el-Muğnî*. 10 Cilt. b.y.: Mektebetü'l-Kâhire, 1388/1968).
- İliş, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Mısrî. *Minehu'l-celîl şerhu Muhtasari Halîl*. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1409/1989.
- Kal'acî, Muhammed Revvâs - Kanîbî, Hâmid Sâdik. *Mu'cemu lügati'l-fukahâ*. b.y.: Dâru'n-Nefâis, 1408/1988.
- Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısrî. *el-Furûk*. 4 Cilt. b.y.: Âlemü'l-Kütüb, t.s.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekir b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâ'i'u's-sanâ'i' fî tertîbi's-şerâ'i'*. 7 Cilt. b.y.: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1406/1986.
- Kudûrî, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed. *el-Muhtasar*. thk. Kâmil Muhammed Muhammed Uveyza. b.y.: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Kurtubî, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. 4 Cilt. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 1425/2004.
- Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye.
- Mergînânî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Ali b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî. *Bidâyetü'l-mübtedâ*. Kahire: Matbaatü Muhammed Ali Subh, t.s.
- Mergînânî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Ali b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî. *el-Hidâye*. thk. Tallâl Yûsuf. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, t.s.
- Mevsilî, Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*. 5 Cilt. Kahire: Matbaatü'l-Halebî, 1356/1937.
- Molla Hüsrev, Mehmed b. Ferâmurz b. Ali. *Dürrerü'l-hükkâm fî şerhi Ğureri'l-ahkâm*. 2 Cilt. b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübü'l-Arabiyye, t.s.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *Minhâcü't-tâlibîn*. thk. İvaz Kâsım Ahmed İvaz. b.y.: Dârü'l-Fikr, 1425/2005.

- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *Ravzatü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müttakîn*. thk. Züheyr eş-Şâvîş. 12 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 3. Basım, 1412/1991.
- "Selem". *el-Mevsûatü'l-fikhiyyetü'l-Kuveytiyye*. 25/191-230. Kuveyt: Dârü's-Selâsil, 1404-1427/1986-2006.
- Semerkandî, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed. *Tuhfetü'l-fukahâ'*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1414/1994.
- Serahsî, Ebû Bekir Şemsüleimme Muhammed b. Ebî Sehl. *el-Mevsûat*. 30 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1414/1993.
- Shamshiyev, Ozat. *Hanefî Mezhebinde Tashîhu'l-Ukûd Teorisi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Şâbân, Zekiyyüddin. *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*. İstanbul: el-Mektebetü'l-Hanîfiyye, t.s.
- Şahin, Osman. "İstihsan Yönteminin Aklî Gerekçeleri ve Bazı Uygulama Şekilleri". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 8/4 (2008), 41-75.
- Şâtıbî, Ebû İshak İbrahim b. Musa b. Muhammed el-Lahmî el-Gırnâtî. *el-İ'tisâm*. 2 Cilt. Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, t.s.
- Şeyhîzâde, Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman Damad Efendi. *Mecma'u'l-enhur fî şerhi Mülteka'l-ebhur*. 2 Cilt. b.y.: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, t.s.
- Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrahim b. Ali b. Yusuf. *el-Mühezzeb fî fikhi'l-İmâm eş-Şâfi'î*. 3 Cilt. b.y.: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, t.s.
- Şîrbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*. 6 Cilt. b.y.: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994.
- TGRT Haber. "Cayma, Satma, Kiraya Verme Hakkı Var mı? Bakan Kurum Sosyal Konutta Merak Edilenleri Cevapladı". Erişim 20 Mart 2023. <https://www.tgrthaber.com.tr/ekonomi/sosyal-konut-projesinin-merak-edilenleri-2846941>

TOKİ. Toplu Konut İdaresi Başkanlığı. "250 Bin Sosyal Konut Projesi". Erişim 7 Kasım 2022.

<https://www.toki.gov.tr/Ba%C5%9Fvuru%20Bilgilendirme%20Formu.pdf>

TOKİ. Toplu Konut İdaresi Başkanlığı. "İlk Evim". Erişim 27 Ekim 2022.
<https://www.toki.gov.tr/sosyal-konut.html>

Yaran, Rahmi. "İhtiyaç". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/573-574. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Yılmaz, Orhan. "TOKİ ve Tasarrufa Dayalı Finansman Şirketlerindeki Konut Finansmanının Fıkhî Boyutu". *Kilitbahir Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (Mart 2023), 207-228.

Zeylaî, Ebû Muhammed Fahrüddîn Osman b. Ali b. Mihcen b. Yûnus. *Tebyñnü'l-hakâ'ik*. 6 Cilt. Bulak: el-Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1313/1895.

Zühaylî, Vehbe b. Mustafa. *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletühû*. 10 Cilt. Dımaşk: Dârü'l-Fıkr, t.s.

Zühaylî, Vehbe b. Mustafa. *el-Vecîz fî usûli'l-fıkh*. Dımaşk: Dârü'l-Fıkr, 1426/2005.

tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Haziran/June 2023, c. 9, s. 1: 113-144

Erken Dönem Kûfe’de Mescidlerin Fıkıh Tedrisatındaki Yeri ve Önemi
The Position and Importance of Masjids in Kufa in the Early Period in
Fiqh Education

Abdullah ÖNDER

Dr. Öğr. Üyesi, Adıyaman Üniversitesi,
İslami İlimler Fakültesi, İslam Hukuku ABD
Assistant Professor, Adıyaman University, Faculty of Islamic Sciences, Department
of Islamic Law
onderabd@gmail.com

ORCID: 0000-0002-4141-5873

DOI: 10.47424/tasavvur.1244385

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 30 Ocak / January 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 4 Nisan / April 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Önder, Abdullah. "Erken Dönem Kûfe’de Mescidlerin Fıkıh Tedrisatındaki Yeri ve Önemi". *Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 9 / 1 (Haziran 2023): 113-144. <https://doi.org/10.47424/tasavvur.1244385>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | [mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr](mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr)

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC 4.0



Öz

İslâm tarihi boyunca cami ve mescidler müslümanların hem ibadetlerini ifa ettikleri hem de ilmî faaliyetlerini icra ettikleri mekânlardan biri olmuştur. Bu anlamda İslâm kültür tarihinde müslümanlar medreselerin yaygınlaşmasına kadar Kur'an, tefsir, hadis ve fıkıh gibi ilimleri çoğunlukla bu mekânlarda öğrenmişlerdir. Özellikle müslümanların Mekke'den Medine'ye hicretleriyle birlikte burada inşa ettikleri Mescid-i Nebevî tam bir ilim merkezi haline gelmiştir. Bunda *Ashâb-ı Suffe* denilen kimselerin büyük payı vardır. Çünkü bunlar burayı hem barınak hem de okul olarak kullanmışlardır. Mescid-i Nebevî'nin bu fonksiyonu daha sonra inşa edilmiş Kûfe gibi şehirlerin mescidlerini etkilemiştir. 17/638 yılında Kûfe şehrinin kuruluşuyla birlikte şehrin merkezinde ve mahallelerinde mescidler inşa edilmiştir. Çeşitli vesilelerle buraya gelen sahâbe bilgi birikimlerini buradaki mescidlerde halka aktarmışlardır. Böylece Kûfe'deki mescidler ilk zamanlarında sahâbenin İslâmî ilimlere dair bilgilerini aktardıkları merkezler olmuştur. Zamanla bu mescidlerde çeşitli ilim halkaları kurulmuş, kurulan bu halkalarda âlimler kıraat, tefsir, hadis ve fıkıh birikimlerini sonraki nesillere aktarmışlardır. Özellikle bu mekânlardaki fıkıh halkalarında birçok önemli fakih yetişmiştir. Alkame b. Kays, Mesrûk b. Abdurrahman (el-Ecda'), Esved b. Yezîd, İbrâhim en-Nehaî, Hammâd b. Ebî Süleyman, Ebû Hanîfe, Süfyân es-Sevrî, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed gibi fakihler bunlardan bazılarıdır. Bu önemli fakihlerin fıkıh birikimlerini çoğunlukla Kûfe'deki mescidlerde edinmiş olmaları ve bunlardan bazılarının ise Hanefî mezhebinin oluşumunda önemli katkılarının olması, söz konusu mekânlardaki fıkıh tedrisatının nicelik ve niteliğini önemli kılmıştır. Neticede birçok fakihin yetişmesinde mekân hizmeti sunması açısından Kûfe'deki mescidlerin önemli rolünün olduğu görülmüş ve bu mekânların bu husustaki fonksiyonu çalışma konusu edilmiştir. Böylece bu çalışma cami ve mescidlerin tarihsel süreçteki fonksiyonunu sınırlı da olsa gün yüzüne çıkarmayı amaçlamaktadır.

Anahtar kelimeler: İslam Hukuku, Fıkıh, Tedrisat, Mescid, Kûfe.

Abstract

Throughout the history of Islam, mosques and masjids have been in a position where Muslims both perform their prayers and perform their scientific

activities. In this sense, in the history of Islamic culture, Muslims mostly learned and taught sciences such as the Qur'an, tafsir, hadith and fiqh in these places until the spread of madrasahs. Especially the al-Masjid al-Nabawi, which the Muslims built here with their migration from Mecca to Medina, has become a full center of science. People called *Companions of Suffa* have a great share in this situation. Because they used this place both as a housing and a school. This function of al-Masjid al-Nabawi affected the mosques of cities such as Kufa. With the foundation of Kufa in 17/638, mosques were built in the center and in the quarters of the city. The Companions who came here for different reasons conveyed their knowledge to the public in these mosques. Thus, in the first period the masjids in Kufa became the centers where the Companions conveyed their knowledge of Islamic sciences. Over time, various scientific circles were established in these mosques, and scholars transferred their knowledge of tafser, hadith and fiqh to the next generations. Especially many important jurists were trained in these places. Some of them are 'Alqamah b. Qays, Masruq b. Abdurrahman, Aswad b. Yazid, Ibrâhîm al-Naha'i, Hammâd b. Abû Suleimân, Abû Hanîfah, Sufyan al-Thawri, Abû Yûsuf and Imam Muhammad. That these important jurists mostly acquired their knowledge of fiqh in the mosques in Kûfa and that some of them had important effects on the formation of the Hanafi sect made important the quantity and quality of the fiqh education in these places. As a result, it has been seen that the masjids in Kûfa have an important role in the raising of many jurists and the function of these places in this regard has been studied. Thus, this study aims to reveal the function of mosques and masjids in the historical process, albeit limited.

Keywords: Islamic Law, Fiqh, Education, Mosque, Kûfa.

Giriş

İlk dönem İslâm kültür tarihinde birçok mekân eğitim kurumu işlevi görmüştür. Okuma yazma öğretiminin yapıldığı kütüphaneler, devlet idarecilerinin çocuklarına yönelik eğitim öğretim faaliyetlerinin yapıldığı saray okulları, daha çok ticari amaçla açılmış olsa da eğitim öğretime de katkıda bulunan kitapçı dükkanları, birçok âlimin aynı zamanda ilmî faaliyetlere açtıkları evleri ve namaz ibadetinin ifa edildiği, sosyal faaliyetlerin yürütüldüğü ve ilmî faa-

liyetlerin yapıldığı cami ve mescidler bu eğitim kurumlarına örnek verilebilir. Bunlar arasında yer alan ve çalışmamıza konu olan mescidler, asırlar boyunca müslümanlar nezdinde dinî eğitimin vazgeçilmez olduğu ve süreklilik arz ettiği mekânlar olmuştur.¹

İslâm tarihinde ilk mescid olma özelliğini taşıyan Kubâ Mescidi ile mescidler önemli dinî, sosyal ve kültürel mekânlar haline gelmiştir. Bu mescidden sonra inşa edilen Mescid-i Nebvî ile mescidin taşıdığı bu fonksiyonlar ileri seviyeye taşınmıştır. Öyle ki bu mescidde ibadetlerin yanında eğitim öğretim faaliyetleri de yoğun bir şekilde yürütülmüş, bu durum mescide ibadet mekânı olmasının yanında eğitim öğretim yeri olma özelliğini de kazandırmıştır. Bundan sonra inşa edilen cami ve mescidlerde bu özellik yer almaya devam etmiştir. Dolayısıyla eğitim öğretim faaliyetindeki aktif rolünü, medreselerin kuruluşuna kadar korumayı başarmış cami ve mescidler ilk dönem İslâm kültür tarihinde önemli bir işlev görmüştür denilebilir.

Hz. Peygamber zamanından özellikle Emevîlerin ilk dönemine kadar mescidlerde eğitim öğretim kapsamında Kur'an, tefsir, hadis ve fıkıh gibi ilimlerin bir bütün olarak öğretildiği görülürken, daha sonra bu ilimlerin yavaş yavaş birbirinden ayrıştığı, her bir ilimde ihtisas sahibi âlimlerin yetiştiği anlaşılmaktadır. Mescidlerde başta iç içe öğretilen söz konusu ilimler yine bu mekânlarda her biri bir ilim dalına ait olmak üzere farklı halkalarda öğretilmiştir. Çoğunlukla bu halkalarda yetişmiş hocalar zamanla buldukları beldelerde ön plana çıkmaya başlamışlardır. Bu beldelerden biri de birçok fakih yetiştiren Kûfe'dir.

Hz. Ömer (ö. 23/644) zamanında Kûfe şehri kurulurken (17/638) merkezi konumda olacak şekilde ilk önce mescidin yeri tespit edilmiş ve burada Kûfe Mescidi inşa edilmiştir. Zamanla bu mescid ibadet mekânı olmasının yanında eğitim öğretim faaliyetleri için de önemli bir mekân haline gelmiştir. Mescidde ilim halkaları oluşturulmuş, bu ilim halkalarında Kur'an, tefsir, hadis ve fıkıh gibi ilimler okutulmuştur. Bu merkez mescidinin yanı sıra mahalle mescidlerinde de bu ilmî faaliyetler yürütülmüştür. Kûfe'de bu mescidlerdeki yoğun

¹ Adnan Adıgüzel, "İslâmiyet'in İlk Dönemlerinde Eğitim Öğretim", *Diyanet İlmî Dergi* 37/2 (2001), 46; Ahmet Akın, "Tarihi Süreç İçinde Cami ve Fonksiyonları Üzerine Bir Deneme", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/29 (2016), 204.

ilmî faaliyetler neticesinde bir kısmı Hanefî mezhebinin kurucu âlimleri arasında yer alacak olan birçok önemli fakih de yetişmiştir. Söz gelimi Alkame b. Kays (ö. 62/682), Mesrûk b. Abdurrahman (el-Ecda') (ö. 63/683), Esved b. Yezîd (ö. 75/694), İbrâhim en-Nehaî (ö. 96/714), Şa'bî (ö. 104/722), Hammâd b. Ebî Süleyman (ö. 120/738), Ebû Hanife (ö. 150/767), Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778), Ebû Yûsuf (ö. 182/798) ve İmam Muhammed (ö. 189/805) gibi fakihler bunlardan bazılarıdır. Bu ve diğer birçok fakih, genel olarak fıkıh birikimlerini Kûfe'deki mescidlerde elde etmişlerdir. Dolayısıyla bu mescidler fıkıh ilminin oluşumuna, gelişimine ve yaygınlık kazanmasına önemli bir katkı sunmuştur. Bu çalışma ile birinci amacımız Kûfe'deki mescidlerin fıkıh ilmine olan bu katkısını ortaya çıkarmaktır. İkinci amacımız ise okuyucuya günümüzdeki cami ve mescidlerin fonksiyonları ile erken dönem Kûfe'deki cami ve mescidlerin fonksiyonları arasında mukayese yapma imkânı kazandırarak İslâm mabedinin tarihsel süreçteki serüvenine ışık tutmaktır.

Esasında cami ve mescidlere yönelik birçok çalışma yapılmıştır. Bu anlamda *İSAM* gibi veri tabanlarını taradığımızda onlarca çalışma karşımıza çıkmaktadır. Bu çalışmalarda çoğunlukla doğrudan veya dolaylı bir şekilde mescidin fonksiyonları ve tarihsel işlevi hakkında genel bilgiler görmek mümkündür. Ancak yaptığımız bu çalışmayla mescidin fonksiyonu ve tarihsel işlevi hakkında daha özel ve detaylı bir çalışma ortaya koymaya çalıştık. Ayrıca bu çalışmayla mescidin tarihsel değişimine de dikkat çekmeye gayret ettik. Diğer taraftan Kûfe özelinde dil, tefsir, fıkıh, hadis ve kıraat gibi ilimlere dair -eksiklikler olmakla birlikte- birçok çalışma yapılmıştır. Biz de bu çalışmayla özel olarak Kûfe, genel olarak fıkıh ve mescid ile ilgili çalışmalardaki eksikliklerin giderilmesine katkıda bulunmaya çalıştık.

1. Kûfe Şehrinin Kuruluşuna Kadar Mescidlerde Fıkıh Tedrisatı

Hız. Peygamber'e risâlet görevinin verildiği 610 yılından itibaren genelde İslâmî ilimlerin, özeldir fıkıh öğretiminin de başladığını söylemek mümkündür. Ancak Mekke Dönemi'nin kapsadığı yaklaşık 13 yıl boyunca daha çok inanç ve ahlak konuları öncelikli olmuş, fıkıha dair konular bu alanlara nazaran zayıf kalmıştır.² Buna rağmen ahkâm içerikli Mekki âyetler üzerine müstakil çalışma yapılmış ve bu çalışma neticesinde Mekke'de inen ahlak, ibadet,

² Hayreddin Karaman, *İslam Hukuk Tarihi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 53.

muâmelat ve ceza hukuku ile ilgili temel düzeyde hüküm ihtiva eden âyetlerin olduğu görülmüştür.³ Dolayısıyla Mekke'de temel düzeyde de olsa bir fıkıh tedrisatından bahsetmek mümkündür. Ancak bu fıkıh tedrisatının mescid merkezli yapıldığı söylenemez. Zira bu dönemde her ne kadar bazı mescidlerden söz edilse⁴ de öyle anlaşılmaktadır ki bu mescidler kişiye has ibadet yeri olma özelliği taşımakta, umuma açık mescid intibai vermemektedir. Bu dönemde eğitim öğretim daha çok nâzil olan âyetlerin öğrenilmesi/ezberlenmesi istikametinde yürütülmüş ve mekân olarak daha çok herkese açık olmayan Darü'l-Erkam gibi evler kullanılmıştır.⁵ Yani Mekke Dönemi'nde temel düzeyde olan fıkıh tedrisatı mescid merkezli değil "ev" merkezli yürütülmüştür. Hz. Peygamber'in hicretinden önce bazı müslümanların Medine'ye geldiği, bu dönemde Esad b. Zürâre tarafından şehirde bir mescid inşa edildiği ve kendisinin burada oturup diğer müslümanlarla sohbet ettiği ve namaz kıldıkları belirtilmektedir.⁶ Bunun yanında Medine'den Mekke'ye giden ve burada Hz. Peygamber'den İslâm'ı öğrenip müslüman olan Râfi' b. Mâlik ez-Zurakî ve Mu'âz b. Afrâ'nın da Medine'de Mescid-u Benî Zurayk adında bir mescidlerinin olduğu, hatta bu mescidin Medine'de içerisinde Kur'an okunan ilk mescid olduğu söylenmiştir.⁷ Dolayısıyla henüz Hz. Peygamber'in Medine'ye gelmediği dönemde burada mescidlerin varlığından ve bu ortamlarda Mekke'de olduğu gibi temel düzeyde bir fıkıh tedrisatından bahsetmek mümkündür.

İslâm'da umûma açık ilk resmî mescid hicret esnasında inşa edilmiştir. Kubâ Mescidi olarak adlandırılan bu mescid ibadetle birlikte başta temizlik ile ilgili hususlar olmak üzere eğitim öğretime dâhil olan dinî bilgilerin öğretildi-

³ Rûmeysa Şahin, *Hüküm İfade Etmesi Açısından Mekkî Ayetler* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi SBE, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2022), 172.

⁴ Mesela Hz. Ebû Bekir'in kendisine ait bir mescidinin olduğu kaynaklarda yer almaktadır. (bk. Ebû'l-Fidâ' İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî (Dâru Hicr, 1997), 4/519.)

⁵ Eyup Şimşek, "Camilerde Eğitim", *Ana Hatlarıyla İslam Eğitim Tarihi*, ed. Mustafa Köylü - Şakir Gözütok (İstanbul: Ensar Yayınları, 2017), 117.

⁶ Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebir*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 2001), 1/239; Şakir Gözütok, *Hz. Peygamber Döneminde Eğitim Öğretim* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2017), 128.

⁷ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 1/186.

ği bir mekân olmuştur.⁸ Ancak burada fikhî bilgilerin ne oranda ve nasıl verildiğini bilmek pek mümkün olmamaktadır. Bununla birlikte Hz. Peygamber'in her cumartesi bazen yürüyerek bazen binekle bu mescide gelip namaz kıldığı rivayet edilmiştir.⁹ Buna göre Hz. Peygamber'in burayı ziyareti esnasında mescidde toplanan kimseleri fıkıh konularının da dahil olduğu dinî konularda bilgilendirdiği ve buna binaen fıkıh tedrisatının bu mescidde yapıldığı söylenebilir.

Medine Dönemi'ne gelince, bu dönemde genelde İslâmî ilimlerin özelde fıkıh tedrisatının daha yoğun yapıldığını, üstelik bunun mekân olarak daha çok mescid ortamında yürütüldüğünü söylemek mümkündür. Artık fıkıh tedrisatı bu dönemde müslümanların sayısının artışına paralel olarak yoğunlaşmış, ileri düzeye çıkararak diğer mescidlere de taşınmıştır. Böylece *ev merkezli* fıkıh tedrisatından *mescid merkezli* fıkıh tedrisatına ve temel fıkıh bilgisinden ileri düzey fıkıh bilgisine geçiş yapılmıştır.

Medine Dönemi'nde ciddi anlamda fıkıh tedrisatının Hz. Peygamber'in hicretiyle birlikte burada inşa edilen Mescid-i Nebevî de başladığı söylenebilir. Başta vakit namazlarını kılmak amacıyla bu mescidde toplanan müslümanlar, bir taraftan nâzil olan âyetleri, bir taraftan da Hz. Peygamber'in fiilî ve kavli sünnetlerini öğrenmiş, neticede Mescid-i Nebevî, namaz ibadetinin yanında eğitim öğretim faaliyetinin de mekânı haline gelmeye başlamıştır. Mescid-i Nebevî'de gerek nâzil olan ahkâm içerikli âyetleri tebliğ, gerekse tebyin amaçlı fıkıh tedrisatı Hz. Peygamber öncülüğünde yapılmaya başlanmıştır. Bu mescidde Hz. Peygamber'in müslümanlara yönelik fıkıh tedrisatını, gelen ahkâm âyetlerini tebliğ etmesi, hutbe ve vaazlarında ahkâma dair bilgiler vermesi ve uygulamaya dair ahkâmı öğretmesi şeklinde sıralamak mümkündür. Bunun yanında O'na (s.a.s.) Kur'an'da yer alan *يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخُمْرِ وَالْمَيْسِرِ* "Sana içki ve kumar hakkında soruyorlar..."¹⁰ *وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَىٰ* "Yetimler hakkında sana soruyorlar..."¹¹ *وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَجِيضِ* "Sana kadınların âdet dönemi hakkında soru

⁸ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 4/518.

⁹ İbn Sa'd, *eş-Tabakât*, 1/210; Ebû Bekr b. Zeyd el-Cerâî, *Tuhfetu'r-râkiu ve's-sâcîdu bi ahkâmi'l-mesâcid* (Kuveyt: Vizâretu'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye, 2004), 295.

¹⁰ *Kur'ân Yolu* (Erişim 16 Ocak 2022), el-Bakara 2/219.

¹¹ el-Bakara 2/220.

soruyorlar..."¹² şeklindeki soruların çoğunlukla mescid ortamında sorulduğunu ve O'nun (s.a.s.) yine bu soruları çoğunlukla burada cevapladığını, böyle olmasa dahi bu soru ve çözümlerinin çoğunlukla mescid ortamında daha çok kişiye aktarıldığını söylemek mümkündür. Ayrıca Hz. Peygamber namaz ibadetinin yapılışını minbere çıkıp uygulamalı bir şekilde ashâbına öğretmiştir.¹³ Böylece Resûlullah'ın (s.a.s.) Mescid-i Nebevî'de fıkıhın teorik öğretiminin yanında pratiğini de gösterdiği söylenebilir. Hz. Peygamber'in fıkıh öğretimi ni kimi zaman mescidde oturup ashâbın sorularını cevaplamak suretiyle yaptığı görülmektedir. Mesela Ebû Mûsâ el-Eş'arî (ö. 42/662-63) şöyle diyor: "Allah Resûlü sabah namazını kıldırdıktan sonra yakınına varırdık. Bazılarımız Kur'an hakkında, bazılarımız miras hakkında, bazılarımız da rüya ile ilgili soru sorardık."¹⁴ Görüldüğü gibi Hz. Peygamber hem fikhî içerikli âyetleri tebliğ ederek, hem namaz gibi fikhî boyutu olan konuları öğreterek, hem de fikhî konulara dair sorulara cevap vererek mescidde ashâbına yönelik fıkıh tedrisatında bulunmuştur. Bu şekilde bir taraftan mescidde bizzat fıkıh tedrisatının başında yer alan Hz. Peygamber, diğer taraftan mescidin bir ilim yuvası haline gelmesi için teşviklerde bulunmuştur. Nitekim bir rivayete göre şöyle demiştir: " مَنْ غَدَا إِلَى الْمَسْجِدِ لَا يُرِيدُ إِلَّا لِيَتَعَلَّمَ خَيْرًا أَوْ يُعَلِّمَهُ كَانَ لَهُ أَجْرٌ مُغْتَمِرٍ تَامَ الْعُمْرَةَ، فَمَنْ رَاحَ إِلَى الْمَسْجِدِ لَا يَرِيدُ إِلَّا لِيَتَعَلَّمَ خَيْرًا أَوْ يُعَلِّمَهُ فَلَهُ أَجْرٌ حَاجَ تَامَ الْحِجَّةِ " "Her kim sırf hayırlı bir şey öğrenmek için sabah mescide gelirse ona tam bir umre sevabı verilir. Her kim de sırf hayırlı bir şey öğrenmek için mescide gitmek üzere yolculuk yaparsa ona da tam bir hac sevabı verilir."¹⁵

Mescid-i Nebevî'de fıkıha dair bilgilerin öğretilmesinde Hz. Peygamber'le birlikte bazı sahâbilerin de görev aldıklarını söylemek mümkündür. Mesela

¹² el-Bakara 2/222.

¹³ Muhammed b. İsmâil Buhârî, *el-Câmi'u's-Şaîhîh*, thk. Mustafa Dîb (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1987), "Salât", 18 (No. 370).

¹⁴ Nürüddîn Ali b. Ebî Bekr el-Heysemî, *Mecma'u'z-zevâid ve menbau'l-fevâid*, thk. Abdullah Muhammed ed-Dervîş (Beyrut: Dâru'l-Fiker, 1994), 1/159.

¹⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek üle's-Şaîhîhayn*, thk. Mustafa Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990), 1/169. Hz. Peygamber'in Mescidde yaptığı tedris faaliyetleri hakkında geniş bilgi için bk. Mustafa Ağırman, "Hz. Peygamber'in Mescidde Yaptığı Sohbetler", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (2007), 99-123.

Hiz. Ömer, Hiz. Ali (ö. 40/661), Muâz b. Cebel (ö. 17/638) ve Ebû Mûsâ el-Eş'ârî gibi sahâbilerin mescidde insanlara fetva verdikleri rivayet edilmiştir.¹⁶ Bu rivayet sahâbenin daha Hiz. Peygamber hayattayken mescidde fikhî birikimlerini başkalarına aktardıklarını ve böylece bu ortamda fıkıh tedrisatına katkıda bulduklarını göstermektedir.

Hiz. Peygamber döneminde Mescid-i Nebevî dışında Medine'de otuz tane mescidin varlığından bahsedilmektedir.¹⁷ Bu mescidlerde de fıkıha dair bilgilerin öğretiminin az-çok yapıldığını tahmin etmek mümkündür. Bu durum müslümanların Medine'de ahkâma dair bilgileri birçok mescidde öğrenme fırsatı elde ettiklerini göstermektedir.

Medine'de durum böyle olmakla birlikte genel olarak mescidde tedrisat denilince akla ilk olarak Ashâb-ı Suffe gelir. Genelde barınacak yeri olmayan ve gıda ihtiyaçları Hiz. Peygamber ve ashâbı tarafından karşılanan kimseler için Mescid-i Nebevî'nin bir tarafı barınak haline getirilmiştir.¹⁸ Bunlar bir taraftan mescidde barınırken aynı zamanda hem ibadet hem de ilimle meşgul olmuşlardır. Zamanla kaldıkları mescidin bir bölümü eğitim öğretim faaliyetine özgü hale gelmiştir. Bu kimselere *suffe ashâbı* denilmiştir. Bunların eğitim öğretimdeki faaliyetleri dolayısıyla Mescid-i Nebevî'nin bu bölümü *İslâm'ın ilk üniversitesi* olarak nitelendirilmiştir.¹⁹ Mescidin bu bölümünde yazının yanında Kur'an, tefsir, hadis ve fıkıh gibi ilimler öğrenilmekteydi.²⁰ Ashâb arasında Kur'an'ı en iyi bilen kendisi olduğunu söyleyen Abdullah b. Mes'ûd'un (ö. 32/652-53)²¹ ve sahâbe arasında binden fazla hadis rivayet eden (muksirûn) yedi sahâbeden üçü olan Ebû Hüreyre (ö. 58/678), Abdullah b. Ömer (ö.

¹⁶ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed Zehebî, *Siyeru alâmi'n-nübelâ'* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 2/389.

¹⁷ Ebû'l-Hasen Nûrüddîn es-Semhûdî, *Vefâü'l-vefâ bi-ahbâri dâri'l-Muştafâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419), 3/159-184.

¹⁸ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 1/219.

¹⁹ Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi* (İstanbul: İrfan Yayınları, 1980), 2/830.

²⁰ Mehmet Abdullah Aksoy, *Suffa Ashâbı ve İslâm Hukukunun Oluşmasına Etkileri* (İzmir: DEÜSBE, Basılmamış Doktora Tezi, 2010), 32.

²¹ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 2/295; Buhârî, *el-Câmi*; "Fedâilu'l-Kur'an", 8; İbn Abdülberr, *el-İstîâb*, 409-410; İbn Kayyim, *İlâm*, 2/29.

73/693) ve Ebû Saîd el-Hudrî'nin (ö. 74/693-94) suffe ashâbından olmaları,²² Mescid-i Nebevî'nin eğitim öğretim faaliyetinde önemli bir konuma geldiğini göstermesi açısından önemlidir.

Suffe'de öğrenilen ilimlerden biri de fıkıh ilmidir. Nitekim kendisi de suffe ashâbından olan Ebû Saîd el-Hudrî başka birilerinin kendilerinden Kur'an'dan okumalarını istemedikleri sürece ashâbın oturup fikhî konular konuştuğunu söylemiştir.²³ İbn Ömer de şöyle diyor: "Bir defasında Resûlullah mescide girdi. Bir grup toplanmış Allah'ı zikrediyor, bir grup da toplanmış fıkıh meselelerini müzakere ediyorlardı. Resûlullah şöyle buyurdu: 'İki grup da hayır üzeredir. Allah'ı zikredip ondan dileyenlere Allah dilerse verir, dilemezse vermez. Bunlar ise ilim öğreniyor ve öğretiyorlar. Ben muallim olarak gönderildim, bu daha faziletlidir.' dedi ve ilimle meşgul olanların yanına oturdu."²⁴ Mescidin Hz. Peygamber'in ashâbının daha çok birbirlerini gördükleri ve oturup konuşma imkânı elde ettikleri bir mekân olduğunu dikkate aldığımızda bu rivayetlerden Hz. Peygamber'in ashâbının mescidde zaman zaman oturup fikhî konuları müzakere ettikleri ve mescidde fıkıh tedrisatına katkıda buldukları söylenebilir. Bunun yanında bu dönemde Kur'an'da iki yüz, beş yüz ve sekiz yüz²⁵ şeklinde farklı sayılarla ifade edilen ahkâm âyetlerinin çoğunlukla mescidde öğrenildiğini, böylece mescidin bu âyetlerin öğrenilmesinde ve ayrıca daha çok kişiye ulaşmasında önemli bir işlevinin olduğu söylenebilir.

Suffe ashâbının sadece erkeklerden oluşmadığı, kadınlara ait bir suffenin de olduğu rivayetlerde yer almıştır.²⁶ Bunun yanında kadınların mescidde Hz. Peygamber'e zaman zaman sorular sordukları, hatta Hz. Peygamber'den özel

²² Aksoy, *Suffa Ashâbı*, 37-38.

²³ Muhammed Abdülhay Kettânî, *et-Terâtîbü'l-idâriyye (Nizâmü'l-hükûmeti'n-nebeviyye)*, thk. Abdullah el-Halidî (Beyrut: Dâru'l-Erkam, ts.), 2/154.

²⁴ Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd et-Tayâlisî, *el-Müsned*, thk. Muhammed b. Abdulmuhsin et-Türkî (Mısır: Dâru Hicr, 1999), 4/11.

²⁵ Bedreddin Çetiner, "Ahkâmü'l-Kur'ân" (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 551.

²⁶ Nitekim Abdullah b. Ömer Hz. Peygamber'in kadınların suffesinden (من صُفَّةِ النِّسَاءِ) kalkan çalan birine had uyguladığını söylemiştir. (Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, ts.), "Hudûd", 11 (No. 4387).) Geniş bilgi için ayrıca bk. Şâkir Gözütok, "İslam Eğitiminde Kadınlar", *Ana Hatlarıyla İslam Eğitim Tarihi* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2017), 413-414.

sohbet taleplerinin karşılandığı aktarılmıştır.²⁷ Bu rivayetleri dikkate alarak kadınların da mescidde fıkıh öğreniminde aktif rol aldıklarını söylemek mümkündür. Böylece daha Hz. Peygamber döneminde mescid, kadınların da fıkıh tedrisatından yararlanmaları için önemli bir mekân görevi görmüştür.

Hz. Peygamber'in vefatından sonra da Mescid-i Nebevî'nin özellikle suffice bölümünde ilmî faaliyetler sürmüştür. Mesela Cündüb b. Abdullah el-Beceli şöyle diyor: "Medine'ye ilim öğrenmek için geldiğimde Resûlullah'ın mescidine vardım, orada insanlar halka kurmuş (ilmî) sohbet yapıyorlardı."²⁸ Durum böyle olmakla birlikte burada yetişmiş birçok sahâbînin başta fetih hareketleri olmak üzere çeşitli vesilelerle Medine dışına çıktığı, bundan dolayı Mescid-i Nebevî'nin Hz. Peygamber döneminde olduğu kadar ilmî faaliyet bakımından işlevsel olmadığı da belirtilmiştir.²⁹

Neticede İslâm'ın ilk döneminde -özellikle Medine'de- mescid, müslüman bireyin inşa edildiği mekân olmuş ve Asr-ı saâdet denilen dönemin eğitim merkezi haline gelmiştir.³⁰ Bu mekânlarda bu dönemde fıkıh tedrisatı diğer ilimlerle iç içe öğrenilmiştir. Yine bu dönemde mescidin kadın-erkek, genç-yaşlı herkese açık olması, fıkıh öğretimi de dahil olmak üzere mescid merkezli tedris faaliyetlerinin yaygınlaşmasına olanak sağlamıştır. Bunun neticesinde mescidlerde yetişen birçok sahâbî başta Kur'an olmak üzere tefsir, fıkıh ve hadis gibi ilimlerde önemli mevkilere yükselmişlerdir. Sonrasında başta fetih hareketleri olmak üzere bu sahâbîler çeşitli vesilelerle Medine dışına çıkarak buradan edindikleri fıkıh bilgilerini ve eğitim öğretim metotlarını farklı şehir ve beldelerin cami ve mescidlerinde devam ettirmişlerdir. Bu belgelerden biri de Kûfe şehridir.

2. Kûfe'deki Mescidler

²⁷ Buhâri, *el-Câmi*; "İlim", 35.

²⁸ İbn Sa'd, *eş-Tabakât*, 3/466.

²⁹ Aksoy, *Suffa Ashâbı*, 49.

³⁰ Mustafa Ağırman, *Hz. Muhammed (sav) Devrinde Mescid ve Fonksiyonları* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2010), 133.

Kûfe Hz. Ömer zamanında 17/637 yılında kurulmuştur.³¹ Hz. Ömer, Sa'd b. Ebî Vakkâs'a (ö. 55/675) Kûfe şehrini kurma talimatı verirken aynı zamanda halkın cuma namazını kılacağı bir mescid ve ayrıca vakit namazlarını kılacağı mahalle mescidleri yapması talimatını da vermiştir.³² Bu talimat doğrultusunda merkezî konumda olacak şekilde ilk önce cami yeri tespit edilmiştir. Caminin etrafında belli bir alan boş bırakılarak geri kalan kısımda yerleşmeye izin verilmiştir. Böylece şehrin merkezinde Kûfe Camii yer almıştır. Bu cami zamanla cemaat sayısına da bağlı olarak genişletilmiş, neticede kapasitesi altmış bin kişiye çıkarılmıştır.³³ Kûfe Camii kaynaklarda *el-Mescidu'l-Câmi'* (cemaati toplayan mescid) ismiyle yer almaktadır.³⁴ Halkın cuma namazı için toplandığı mekân olması hasebiyle bu şekilde nitelendirilmiştir.³⁵ Kûfe'nin bu mescidi şehrin dinî, siyasi ve ilmî hayatına yön vermiş önemli mescidlerden biridir.³⁶ Bu mescid şehrin adeta kültür seviyesinin şekillendiği, medeniyetinin inşa edildiği bir mekân olmuştur. Ayrıca İslâm'ın yayıldığı, âlimle halkın, hocayla talebenin bulunduğu ortam haline gelmiştir. Bu mescid, Kûfe fakihlerinin çoğunun -fıkıh dersleri vermenin yanında- çoğunlukla namaz kıldıkları bir mekân olmuştur.³⁷ Dolayısıyla bu mescidin Kûfe fıkıh müktesebatının tedris merkezi olduğunu söylemek mümkündür.

Kûfe'de el-Mescidu'l-Câmi'n yanı sıra birçok mahalle mescidi mevcuttur. Kûfe ile ilgili yaptığı çalışmalarla bilinen M. Mahfuz Söylemez burada elliye yakın mahalle mescidi tespit etmiştir.³⁸ Bu mescidlerin bazıları şahıslara bazıları da kabileye nispetle adlandırılmıştır. Mesela Kûfe fakihlerinden Mesrûk

³¹ Halife b. Hayyât, *et-Târîh*, thk. Ekrem Ziyâ el-Ömerî (Riyad: Dâru Tayyibe, 1985), 1/138; Ahmed b. Ebî Ya'kûb Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, thk. Muhammed Sadık (Necef: el-Mektebetü'l-haydariyye, 1964), 2/139; Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân* (Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 1988), 2/387.

³² Cemâleddin el-Kâsımî, *İslâhu'l-mesâcid mine'l-bed'i ve'l-avâid* (el-Mektebu'l-İslâmî, 1983), 52-53.

³³ M. Mahfuz Söylemez, *Bedevilikten Hadariliğe Kûfe* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 40-43.

³⁴ İbn Sa'd, *eş-Tabakât*, 8/398.

³⁵ Said b. Ali b. Vehf el-Kahtânî, *el-Mesâcid* (Riyad: Matbaatü Sefîd, ts.), 7.

³⁶ Mehmet Necmeddin Bardakçı, "İmâm-ı Âzam Ebü Hanîfe'nin İbadet Ahlâk, Zühd Ve Takvâ Anlayışı", *Hikmet Yurdu* 12/24 (2019), 13.

³⁷ Hüseyin b. Ali es-Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve aşâbih* (Beyrut: Alemül-Kütüb, 1985), 53.

³⁸ Söylemez, *Kûfe*, 64-66.

b. Abdurrahman'a nispetle Mescid-u Mesrûk adıyla bir mescid bulunmaktadır.³⁹ Yine Mescid-u Semmâk⁴⁰ da şahıs ismiyle anılmıştır. Mescid-u Benî Mukâsif,⁴¹ Mescid-u Benî Erkam⁴² ve Mescid-u Cüheyne⁴³ de kabile isimleriyle anılan Kûfe'deki bazı mescidlerdir. Neticede Kûfe'de merkezde büyük bir cami ve sayılarının nüfusa paralel bir şekilde arttığını düşündüğümüz birçok mahalle mescidi bulunmaktadır. Böylece Kûfe'de ibadetlerin ifasının yanında fıkıh tedrisatında önemli bir fonksiyonunun olduğunu düşündüğümüz birçok mescid vardır.

2.1. Kûfe'deki Mescidlerde Fıkıh Tedrisatının Öncüleri: Sahâbe

Kûfe mescidinin inşasıyla birlikte burada eğitim öğretim faaliyetinin başladığı söylenebilir. Buradaki fıkıh tedrisatına çeşitli vesilelerle buraya gelen sahâbe öncülük etmiştir. Zira sahabe gittikleri beldelerde dini daha rahat ve kolay bir şekilde halka anlatmak için ilk iş olarak mescid inşa etmişlerdir.⁴⁴ Nitekim yetmiş kadar Bedir Savaşı'na, üç yüze yakın Rıdvan Biatı'na katılmış sahâbînin gelip Kûfe'ye yerleştiği aktarılmaktadır.⁴⁵ Bunun yanında Hz. Ali'nin başkenti Kûfe'ye taşınmasıyla birlikte buraya bin beş yüz civarında sahâbînin geldiği mervidir.⁴⁶ Başta Mescid-i Nebevî olmak üzere Medine'nin mescidlerinde fıkıh öğrenmiş olan bu sahâbîler Kûfe'deki cami ve mescidlerde fıkıh tedrisatının başlatılmasında ve yaygınlaştırılmasında önemli rol oynamışlardır. Mesela Abdullah b. Mes'ûd, Hz. Ali, Ammâr b. Yâsir (ö. 37/657), Sa'd b. Ebî Vakkâs (ö. 55/675), Selmân-ı Fârisî (ö. 36/656), Ebû Mûsâ el-Eş'arî, Ebû Hüreyre, Karaza b. Ka'b (ö. 41/661), Enes b. Mâlik (ö. 93/711-12), Habbâb b. Eret (ö. 37/657-58), Abdullah b. Abbas (ö. 68/687-88), Muğîre b. Şu'be (ö. 50/670), Huzeyfe b. el-Yemân (ö. 36/656), İmrân b. Husayn (ö. 52/672), Saîd

³⁹ Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef fi'l-eĥâdîs. ve'l-âsâr*, thk. Kemal Yusuf el-Hût (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409), 3/157.

⁴⁰ Belâzürî, *Fütûh*, 278.

⁴¹ Belâzürî, *Fütûh*, 280.

⁴² İbn Sa'd, *eş-Tabakât*, 6/244.

⁴³ İbn Sa'd, *eş-Tabakât*, 8/370-371.

⁴⁴ Mesut Avcı, "Kur'an ve Sünnette Sahabenin Fazileti ve Tarihsel Değeri", *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 1 (2019), 34.

⁴⁵ İbn Sa'd, *eş-Tabakât*, 8/5 vd.

⁴⁶ Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf ez Zeylaî, *Naşbü'r-râye li-tahrîci eĥâdîs'i'l-Hidâye*, thk. Muhammed Avâme (Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1997), 4/432.

b. Zeyd (ö. 52/672), Velîd b. Ukbe (ö. 61/680-81) ve Süleymân b. Surad (ö. 65/685) gibi sahâbîlerin bu hususta önemli rolü olduğu söylenebilir.⁴⁷ Bu sahâbîlerin bir kısmı cami ve mescidlerde aktif ders halkaları kurup fıkıh birikimlerini buranın halkına ve talebelerine aktarırken, bir kısmı ise uğradığı bu mekânlarda daha çok sorulara cevaplar vererek fıkıh birikimlerini aktarmışlardır. Böylece Kûfe'deki mescidler halkla sahabenin bulunduğu, görüştüğü mekânlar olmuştur. Bu durum sadece buradaki mescidlere özgü bir durum değildir. Diğer İslâm beldelerinde inşa edilmiş mescidler de o dönemde aynı işlevi görmüştür. Mesela Kûfe fakihlerinden Alkame, Şam'a gittiğinde buradaki mescide uğradığını ve burada Ebu'd-Derdâ (ö. 32/652) ile karşılaşmış sohbet ettiğini ifade etmiştir.⁴⁸ Dolayısıyla sahabe döneminde Kûfe dahil İslâm beldelerindeki mescidlerin sahabe ilminin/fıkıhının insanlara aktarıldığı mekânlar olduğu görülmektedir.

Kûfe Camii'nde ders halkası kurup burada Kur'an, tefsir ve hadis gibi ilimlerle birlikte fıkıh birikimini de halka ve talebelerine aktaran sahâbîlerden biri Hz. Ömer'in buraya gönderdiği ve "Kûfe halkını Abdullah hususunda kendi nefsimce tercih ettim."⁴⁹ dediği Abdullah b. Mes'ûd'dur. Onun çoğunlukla camide verdiği dersler neticesinde Kûfe'de birçok fakih yetişmiştir. Mesela sahabenin bile kendisinden fetva istediği Alkame b. Kays⁵⁰, ilmî açıdan Hz. Aişe'nin (ö. 58/678) övgüsüne mazhar olmuş Esved b. Yezîd⁵¹, Kûfe'de miras hukukunu kendisinden daha iyi bilen olmadığı söylenen Abîde es-Selmânî (ö. 72/691)⁵², fetva konusunda Kâdı Şüreyh'ten (ö. 80/699) daha maharetli olduğu söylenen Mesrûk b. Abdurrahman⁵³, altmış yılı aşkın süreyle Kûfe'de yargı makamında bulunan Kâdı Şüreyh⁵⁴, yine miras hukukunda Kûfe'de bilgi sahibi sayılan⁵⁵ Harîsu'l- 'Aver ve Amr b. Şürabhîl (ö. 63/683)

⁴⁷ İbn Kayyim, *İlâm*, 1/25; Karaman, *Hukuk Tarihi*, 150.

⁴⁸ Tayâlisî, *el-Müsned*, 2/319.

⁴⁹ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8/131.

⁵⁰ Ebû İshâk Şîrâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ*; thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru'r-Râidu'l-Arabî, 1970), 79.

⁵¹ Şîrâzî, *Tabakât*, 79.

⁵² Şîrâzî, *Tabakât*, 79.

⁵³ Şîrâzî, *Tabakât*, 79.

⁵⁴ Şîrâzî, *Tabakât*, 79.

⁵⁵ Şîrâzî, *Tabakât*, 79.

bunlardan bazılarıdır.⁵⁶ Bunlar çoğunlukla mescid ortamında İbn Mes'ûd'dan fıkıh tahsil etmişlerdir. Örneğin onun talebelerinden Mesrûk, şöyle demiştir: "Abdullah mescidde bize Kur'an okurdu, sonra oturup insanlara fetva verirdi."⁵⁷

İbn Mes'ûd'un bazı talebeleri aynı zamanda Kûfe'deki mahalle mescidlerinde imamlık da yapmışlardır. Mesela Amr b. Şürahbîl Mescidu Beni Vad''da imamlık yapmıştır.⁵⁸ Bu âlimin aynı zamanda mahalle mescidinde imamlık yapmış olmasından hareketle Abdullah b. Mes'ûd'un fıkha dair görüşlerinin mahalle mescidlerinde de öğretildiği söylenebilir.

Abdullah b. Mes'ûd'un yanı sıra diğer bazı sahâbilerin etrafında da Kûfe mescidinde halkalar oluşturulmuştur. Mesela Şa'bî, Kûfe mescidinde Huzeyfe b. Yemân'ın oturmuş olduğunu ve etrafında bir halkanın oluştuğunu söylemiştir.⁵⁹ Bu halkada Huzeyfe fıkıh birikimini etrafındakilere aktarmış olmalıdır.

Bazı sahâbilerin aktif ders halkası olmasa da halk bu sahâbilerle özellikle mescid ortamında buluşma imkânı elde etmiş ve bu mekânlarda onlara bazı meseleleri sormuşlardır. Mesela Kâdî Şüreyh'ten sonra Kûfe kadısı olan⁶⁰ Ebû Bürde (ö. 104/722) Kûfe mescidinde Hz. Peygamber'in ashâbından birinin kendi yanına oturduğunu ve kendisine hadis rivayet ettiğini söylemiştir.⁶¹ Bu rivayet sahâbenin kendilerine sorulmasa dahi hadisleri rivayet etmek için mescid ortamını bir fırsat olarak değerlendirdiklerini göstermektedir. Abdullah b. Ma'kıl da Kûfe mescidinde sahâbî Kâ'b b. Ucre'nin (ö. 52/672) yanına

⁵⁶ Şîrâzî, *Tabakât*, 79-81; Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, thk. İbrahim ez-Zeybek - Adil Muşid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995), 8/47.

⁵⁷ Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Çâyetü'n-Nihâye fî tabakâti'l-kurrâ*; nşr. Gotthelf Bergstraesser (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2006), 2/294.

⁵⁸ Zehebî, *Siyer*, 4/135.

⁵⁹ Ebû Osmân Saîd b. Mansûr, *es-Sünen*, thk. Said b. Abdullah el-Hümejd vd. (Riyad: Dâru'l-Alûke, 2012), 6/514.

⁶⁰ İbn Sa'd, *eş-Tabakât*, 8/386.

⁶¹ İbn Ebi Şeybe, *el-Muşannef*, 16/220.

oturduğunu ve ona *...oruç veya sadaka yahut kurban olarak bir fidye ödesin...*"⁶² âyetini sorduğunu söylemiştir.⁶³

Kûfeyi başkent yapıp buraya gelip yerleşen Hz. Ali'nin burada herhangi bir ders halkası kurup kurmadığı bilgisine ulaşamadık. Onun daha çok siyasi işlerle ilgilenmiş olması, böyle bir halka kurmasına mâni olmuş olabilir. Bununla birlikte o, Kûfe Camii'nde çeşitli hutbeler vermiştir ki bu hutbe içeriklerinde fikhî bilgiler de yer almıştır.⁶⁴ Ayrıca o, Kûfe Camii'nin minberindeyken insanlar ona bazı fikhî meseleler sormuşlardır.⁶⁵

Sahâbe, fıkıh birikimini Kûfe mescidlerinde sadece Kûfe halkına aktarmıyordu, aynı zamanda bir başka sahâbiye de aktarabiliyordu. Mesela Kûfe valisi ve aynı zamanda sahâbî olan Velid b. Ukbe (ö. 61/680) Kûfe Camii'ne geldiğinde burada oturmakta olan Abdullah b. Mes'ûd, Ebû Mûsâ el-Eş'arî ve Huzeyfe'nin yanına gelerek onlara bayram namazının nasıl kılınacağını sormuş, Abdullah b. Mes'ûd da ona anlatmıştır.⁶⁶ Bu rivayet aynı zamanda birçok sahâbînin Kûfe Camii'nde bir araya gelerek burada ilmî ortam oluşturduğunu ve bu ortamda fıkıh birikimlerini müzakere etme şansı elde ettiklerini de bize göstermektedir.

Kûfe'ye gelen sahâbîler, zaman zaman bu şehirdeki mahalle mescidlerine de uğrayarak bu mekânlarda halkla iletişim kurmuşlardır. Bunun neticesinde sahâbenin fıkıh bilgisinin bu mescidler vasıtasıyla da öğretildiği söylenebilir.

⁶² Bakara 2/196.

⁶³ Ebü'l-Hasen Ali b. el-Ca'd el-Cevherî, *Müsned*, thk. Amir Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü Nâdir, 1990), 102.

⁶⁴ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân an tevîli âyi'l-Kurân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 8/235. Hz. Alinin bu sözünde yer alan " والتعرب بعد الهجرة " sözünü taberi Muhammed suresi 25. âyet bağlamında açıklamış biz de onun bu açıklamasını esas alarak söz konusu anlamı verdik. (bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 8/236.)

⁶⁵ Ebû Mervân Abdülmelik b. Habîb es-Sülemî, *Kitâbü Edebi'n-nisâ'* (*Kitâbü'l-Gâye ve'n-nihâye*), thk. Abdülmecîd Turki (Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1992), 193.

⁶⁶ Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Âsâr*, thk. Halid el-Avvâd (Kuveyt: Dâru'n-Nevâdir, 2011), 1/537.

Mesela Mescid-u Sa'd imamı, Ebû Hüreyre'nin mescide gelip öğlen ve ikinci namazını kıldığını ve bu esnada insanların etrafına toplandığını söylemiştir.⁶⁷

Diğer taraftan Kûfe dışında sahâbenin fıkha dair görüşlerini öğrenen kimseler, Kûfe Camii'nde bu bilgilerini başka insanlara anlatma imkânı bulmuşlardır. Böylece Kûfe Camii'ne uğramasa bile sahâbenin fıkıh bilgisi burada öğrenilmiştir. Mesela Süleyman et-Teymî, bir adamın Kûfe mescidinde kendisine, İbn Ömer'in "ezan ikişerli, kamet teklidir." sözünü söylediğini ifade etmiştir.⁶⁸

Sahabenin Kûfe Camii ve mahalle mescidlerindeki bu ilmî faaliyetleri neticesinde birçok fakih yetişmiştir. Söz gelimi; Alkame b. Kays burada Hz. Ali, Abdullah b. Mes'ûd, Selmân-ı Fârisî, Huzeyfe, Ammâr ve Ebû Mûsâ el-Eş'arî gibi sahâbilerden⁶⁹; Esved b. Yezîd, Selmân-ı Fârisî, Hz. Ali, İbn Mes'ûd, Huzeyfe, Ebû Mûsâ el-Eş'arî gibi sahâbilerden⁷⁰; Mesrûk Hz. Ali, İbn Mes'ûd, Habbâb b. Eret, Abdullah b. Amr, Mugîre b. Şu'be ve Ma'kıl b. Sinân gibi sahâbilerden⁷¹; Abîde es-Selmânî, Hz. Ali ve Abdullah b. Mes'ûd gibi sahâbilerden⁷²; Şa'bî, Abdullah b. Mes'ûd, Ebû Mûsâ el-Eş'arî, Sa'd b. Ebû Vakkâs, Ebû Hüreyre, Mugîre b. Şu'be, Abdullah b. Ebî Evfâ, Enes b. Mâlik gibi sahâbilerden⁷³ fıkıh ilmi almışlardır.

2.2. Sahâbeden Sonra Kûfe'deki Mescidlerde Fıkıh Tedrisatı

Kûfe'deki cami ve mescidlerde alanın ilk üstadları olan sahâbeden fıkıh tahsil etmiş birçok âlim, çeşitli vesilelerle geliştirip zenginleştirdikleri bu bilgi birikimlerini yine aynı mekânlarda kendilerinden sonraki nesle aktarmışlardır. Dolayısıyla onların da fıkıh müktesebatının aktarma mekânı çoğunlukla cami ve mescidler olmuştur. Bu dönemde insanlar da zaten fakihlerinden

⁶⁷ Ebû'l-Kâsım Ali b. el-Hasen İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, thk. Muhibuddin Ebi Saîd Ömer b. Ğurame el-Umerî (Beyrut: Dâru'l-Fiker, 1995), 67/366.

⁶⁸ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 2/440.

⁶⁹ İbn Sa'd, *eş-Tabakât*, 8/207-208.

⁷⁰ İbn Sa'd, *eş-Tabakât*, 8/192; İbnü'l-Esîr, *el-Muhtâr min menâkıbi'l-aşyâr*, thk. Me'mûn es-Sâğircî, Muhammed Edîb el-Câdir, vd. (Merkezü Zâyed li't-Turâs vet-Târih, 2003), 1/414-415; Zehebî, *Siyer*, 4/50.

⁷¹ İbn Sa'd, *eş-Tabakât*, 8/198; İbnü'l-Esîr, *el-Muhtâr*, 4/496; İbn Hacer, *Tehzîb*, 4/59.

⁷² İbn Sa'd, *eş-Tabakât*, 8/214.

⁷³ İbn Sa'd, *eş-Tabakât*, 8/366.

mescidde oturup fetva vermelerini istemişlerdir.⁷⁴ Nitekim böyle bir talep neticesinde olacak ki bu dönemde hocaların Kûfe mescidinde bulunan sütunların etrafında kendilerine ait ders verme yerleri olmuş ve ders halkaları buralarda kurulmuştur. Kûfe Camii ve mescidlerinde bu şekilde kimi âlimler düzenli ders halkaları oluşturmuşken kimileri ise sadece oturup etrafına toplananların sorularını cevaplamakla yetinmişlerdir. Mesela ferâiz ilminde Kûfe'de önemli bir âlim olan Abîde es-Selmânî mescidde oturur, Kadı Şüreyh'in kendisine yönlendirmiş olduğu kimselerin sorularını cevaplardı.⁷⁵ Yine oturduğunda etrafında insanların toplandığı fakihlerden biri İbrâhim en-Nehaî'dir. İttifakla Irak'ın fakihi olarak vasıflandırılan İbrâhim en-Nehaî⁷⁶ Kûfe Camii'nde diğer âlimler gibi sütunun yanına oturmamış, bu davranışıyla meşhur olmuştur.⁷⁷ Nitekim talebesi A'meş (ö. 148/765) de: "İbrâhim'den sütunun yanına oturmasını istedik, fakat o, bundan kaçındı."⁷⁸ demiştir. Aslında Nehaî'nin sütunun yanına oturmamakla meşhur olması o dönemde âlimlerin genelde camideki sütunların yanına oturup ders halkaları oluşturduğunu göstermektedir. Yani o dönemde camide sütunun yanına oturarak ders halkası kurmak bir tedris yöntemidir denilebilir. Nehaî, Kûfe Camii'nin yanı sıra Kûfe'deki Mescid-u Hayy'da da oturup halkın sorularını cevaplandırmıştır. Nitekim Hasan b. Ubeydullah, İbrâhim en-Nehaî'ye niçin hadis rivayet etmediğini sorunca, Nehaî: "Filan kişi gibi olmamı mı istiyorsun? Hay Mescidi'ne gel, bir insan bir şey sorduğunda sen de (cevabını) işitirsin."⁷⁹ demiştir. Bu rivayetten Nehaî'nin hadis rivayet etmekten ziyade oturup mescidde halkın

⁷⁴ Zehebî, *Siyer*, 5/20.

⁷⁵ Ebû Bekr Ahmed İbn Ebû Hayseme, *et-Târîhu'l-kebîr*, thk. Salâh b. Fethî Helel (Kahire: el-Fârûku'l-Hadîsiyye, 2006), 3/136.

⁷⁶ Abdülhay b. Ahmed İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, thk. Abdülkâdir el-Arnaûd, Mahmûd el-Arnaûd (Beyrut: Daru İbn Kesîr, 1986), 1/387; Muhammed b. Ahmed Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-alâm*, thk. Ömer Abdüsselam, Tedmürî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1990), 6/263; Muhammed Hayrüddîn ez-Ziriklî, *el-Alâm* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), 1/80; M. Esad Kılıçer, *İslâm Fıkıhında Rey Taraftarları* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1994), 53.

⁷⁷ Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî İbnü'l-Cevzî, *Şifatü's-şafve*, thk. Mahmûd Fâhûrî (Haleb: Dâru'l-Ma'rife, 1971), 3/88; Zehebî, *Siyer*, 4/522.

⁷⁸ Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân Dârimî, *es-Sünen*, thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî (Riyad: Dâru'l-Muğnî, 2000), "Mukaddime", 45 (No. 535).

⁷⁹ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8/390.

sorularına cevaplar verdiği anlaşılmaktadır. Nehaî'nin "Otururuz, bildiğimiz bir şey sorulduğunda da cevap veririz."⁸⁰ sözü de bunu göstermektedir. Yine Abdullah b. Yezid, Nehaî ile Mescidu Muhârib'e girdiklerini, Nehaî'nin kendisine imamlık yaptığını, fakat ne ezan okuduğunu ne de kamet getirdiğini söylemiştir.⁸¹ Bu rivayet fakihlerin mesciddeki uygulamalarının da mescidlerdeki fıkıh tedrisatının bir parçasını teşkil ettiğini göstermektedir. Nehaî'nin hem Kûfe Camii'nde hem de mahalle mescidinde oturup halkın sorularına cevap vermesi, fakihlerin Kûfe'deki farklı cami ve mescidlerde halk ve talebelerle buluşup fıkıh tedrisatına katkı sağladıklarını göstermektedir. Bu şekilde fakihler, Kûfe'deki farklı cami ve mescidler aracılığıyla daha çok kişiye fıkıh bilgisini aktarma imkânı yakalamışlardır.

Hz. Ali, İbn Mes'ûd ve Habbâb b. Eret gibi âlimlerden fıkıha dair bilgiler alan tâbiîn nesli âlimlerinden birinin Mesrûk olduğunu ifade etmiştik. Aynı şekilde bu âlimin kendi ismine nispetle bir mescidinin olduğunu da belirtmiştik. Onun fıkıh bilgisinin bu mescid ortamında aktarımına şahit olmuştuk. Mesela bir kimse, bu mescidin imamının namaz kılarken iki selam verdiğini, bu durumu Mesrûk'a söylediklerinde o bunu, imama kendisinin emrettiğini söylemiştir.⁸² Bu durum genelde ilmiyle özelde fakihliğiyle ön plana çıkmış birinin mescid imamı üzerindeki etkisini de göstermektedir. Dolayısıyla Mesrûk'un namazda iki selam verilmesi ile ilgili görüşünün mahalle mescidinde kılınan namaz vasıtasıyla öğrenildiği anlaşılmaktadır. Ayrıca bir rivayette Mesrûk ve Şüteyr b. Şekel'in (ö. ?) mescidde oturdukları ve bu esnada insanların onların etrafında toplanıp onlardan ilim aldıkları aktarılmıştır.⁸³

Kûfe mescidinde dikkatimizi çeken bir husus da Kâdî Şüreyh'in yargılama faaliyetlerini burada yürütmüş olmasıdır.⁸⁴ Mescid ortamında böyle bir faaliyetin yürütülmüş olmasının buradaki fıkıh tedrisatına katkıda bulunduğu söylenebilir. Zira birçok kişinin başta namaz ibadeti olmak üzere başka vesilelerle uğradığı bu mekânda Kâdî Şüreyh'in verdiği hükümlere şahitlik yaptığı

⁸⁰ Ebû Abdillâh Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü'l-İlel ve marifeti'r-ricâl* (Alemü'l-Kütüb, 1997), 2/145.

⁸¹ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 2/475.

⁸² İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 3/157.

⁸³ Ebû Bekr b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî Abdürrezzâk, *el-Muşannef fi'l-ḥadîs.*, thk. Habiburrahman el-E'zamî (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1403), 4/107.

⁸⁴ İbn Ebû Hayseme, *et-Târîḥ*, 3/146.

söylenbilir. Nitekim Temîm b. Atiyye adında bir kimse, altı ay Şüreyh'in yanında bulunduğu halde ona hiçbir şey sormadığını, sadece onun yargılama esasında verdiği hükümleri işitmekle yetindiğini söylemiştir.⁸⁵

Muhaddisliğinin yanında fakihliğiyle de ön plana çıkmış olan İbrâhim et-Teymî (ö. 92/710-11) de Kûfe Camii'nde halka kurup ders vermiş bir âlimdir. Öyle ki onun camide devamlı aynı sütunun yanında ders verdiği söylenmiştir.⁸⁶

Hadis bilgisinin yanında fıkıh bilgisiyle de ön plana çıkmış olan Âmir b. Şerâhîl eş-Şa'bî'nin de Kûfe mescidinde bir ders halkasının olduğu, bu halkada ferâiz, meğâzî, fıkıh ve şiir öğretiminde bulunduğu ifade edilmiştir.⁸⁷ Şa'bî'nin bu ders halkası, mescidde aynı ders halkasında birden fazla ve birbirinden farklı alanlara ait bilgilerin öğrenildiğini göstermektedir. İbn Sîrîn (ö. 120/738) de Şa'bî'nin Kûfe mescidinde kalabalık bir ders halkasının olduğunu ve bu halkada bulunanların Şa'bî'den fetva istediklerini söylemiştir.⁸⁸ Yine rivayete göre bir adam evinin ihtiyaçları için çarşıya giderken iki rekat namaz kılmak için mescide uğrar. Namazı kıldıktan sonra Şa'bî'nin sohbet ettiğini görür ve oturup dinler. Ancak uzun süre Şa'bî'yi dinlemeye daldığından çarşı kapanır. Bunun üzerine Şa'bî'ye: "Ey ihtiyaçlardan alıkoyan! Ey ihtiyaçlardan alıkoyan." diye serzenişte bulunur.⁸⁹ Bu, mescidin ilmin/fıkıhın yayılmasına katkı sağladığını gösteren önemli bir rivayettir. Zira iki rekât namaz kılmak için bu mekâna uğrayan bir kimse hesapta olmadığı halde uzun süre buradaki ders halkasına katılarak ilim/fıkıh öğrenmiştir.

Kûfe mescidinde dikkatimizi çeken bir husus da farklı bilgi birikimlerine sahip fakihlerin bir arada oturup halkın sorularına cevaplar vermeleridir. Nitekim rivayete göre Nehâî, Şa'bî ve Ebû Duhâ (ö. ?) mescidde otururlarken insanlar gelip kendilerinden fetva istemişler. Ancak rivayetten cevap bulama-

⁸⁵ İbn Ebû Hayseme, *et-Târîh*, 3/146.

⁸⁶ İbnü'l-Cevzî, *Şıfat*, 3/92; Zehebî, *Siyer*, 5/62.

⁸⁷ İrfan Aycan vd., *Emevîler Dönemi Bilim, Kültür ve Sanat Hayatı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011), 94.

⁸⁸ Zehebî, *Siyer*, 4/300,304.

⁸⁹ İbn Asâkir, *Dımaşk*, 25/377.

yan Şa'bî ve Ebû Duhâ bakışlarını Nehaî'ye yöneltmişlerdir.⁹⁰ Nehaî'nin daha çok re'yle/kıyasla, Şa'bî'nin ise daha çok rivayet ilmiyle öne çıktığını dikkate aldığımızda mescidin sorularına cevap arayan kimselere aynı ortamda farklı bilgi birikimlerine sahip âlimleri bir arada bulabilme imkanı sağladığını söylemek mümkündür.

Küfeli bir diğer fakih Hammâd b. Ebî Süleyman'dır. İbrâhim en-Nehaî'nin önemli talebelerinden olan Hammâd, ilminin çoğunu Nehaî'den almıştır.⁹¹ Nehaî'nin vefatından sonra yerine ders halkasının başına geçen Hammâd, yirmi dört yıl boyunca Kûfe Camii'nde ders vermiştir.⁹² Hammâd'ın bu kadar uzun süre ders vermiş olması caminin sağladığı mekân imkânından kaynaklanmaktadır. Zira cami ve mescidler müslümanların süreklilik arzeden ibadet mekânlarıdır. Durum böyle olunca bir âlim aynı mekânda uzun bir müddet ders verebilmiştir. Daha çok kıraat âlimi olarak ön plana çıkmış Ebû Abdurrahmân es-Sülemî (ö. 73/692) de Kûfe Camii'nde kırk yıl boyunca Kur'an dersleri vermiştir.⁹³ Buradan anlaşılmaktadır ki Kûfe Camii âlimlere ilimlerini talebelerine devamlı bir şekilde aktarma imkânı sunmuştur.

Rivayetlerden anlaşıldığına göre Hammâd'ın Kûfe Camii'nde kalabalık ders halkası bulunmaktadır. Öyle ki kimileri bu ders halkasının gürültüsünden rahatsız olduklarını dile getirmişlerdir.⁹⁴ Esasında bu durum mescid ortamında yürütülen tedris faaliyetlerinin olumsuz yanlarından biri olarak değerlendirilebilir. Zira ders halkalarının kalabalık olması gürültülü bir ortamın olmasına neden olur. Buna aynı ortamda birden fazla ders halkasının olması, bu ders halkalarının birbirinden farklı programlara tabi olması gibi hususlar da eklendiğinde gürültünün seviyesi artacaktır. Bu da hem cami ortamında

⁹⁰ Ahmed b. Abdullah el-İsfahânî Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ' ve tabakâtü'l-aşfiyâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1988), 4/221; Zehebî, *Siyer*, 4/522.

⁹¹ Abdullah Önder, *İbrâhim en-Nehaî, Fıkıhçılığı ve Hanefî Fıkıhına Etkisi* (Malatya: İÜSBE, Basılmamış Doktora Tezi, 2022), 34-35.

⁹² Mehmet Özgü Aras, *Ebû Hanîfe'nin Hocası Hammâd ve Fıkhi Görüşleri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1996), 83-84.

⁹³ Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Aşl*, thk. Muhammed Boynukalın (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012), "Mukaddime", 187.

⁹⁴ İbn Sa'd, *eş-Tabakât*, 8/369.

ibadetle meşgul olanların hem de ders görenlerin olumsuz etkilenmesine yol açar. Ancak planlı ve programlı tedris faaliyetiyle bu olumsuz durumun önüne geçilebilir.

Küfe'nin önemli bir diğer fakihî olan Ebû Hanîfe de Küfe Camii'nde yetişmiş ve burada öğrenci yetiştirmiş bir âlimdir. O, burada Arapça öğrenmiş, sonra kıraat halkasına katılmıştır.⁹⁵ Daha sonra da yine bu mescidde Hammâd'dan ders alarak hocalığa yükselmiştir. Dolayısıyla onun ilim hayatında bu caminin önemli bir yerinin olduğu söylenebilir.⁹⁶ Bu camide ilim öğrenmeye başlayan Ebû Hanîfe ilk başlarda fıkha ilgi duymamıştı. O, ancak belli bir süre sonra Hammâd'ın ders halkasına geçiş yapmıştır. Nitekim bir rivayete göre o, başta kelam konularıyla meşgul olmuş, fakat mescidde Hammâd'ın ders halkasına yakın bir yerde otururken bir kadın gelip kendisine soru sormuş, soruyu cevaplayamayınca Hammâd'a sormasını ve cevabından da kendisini haberdar etmesini istemiş, cevaptan haberdar edilince de fıkıh halkasına katılmaya karar vermiştir.⁹⁷ Bu rivayete göre Ebû Hanîfe'nin Hammâd'ın ders halkasına katılmasında Küfe Camii'nin önemli bir rolünün olduğunu düşünüyoruz. Zira bu caminin aynı anda birçok ders halkasına ev sahipliği yapması, ilim talibi kimselerin diğer halkaların ders içeriği hakkında bilgi sahibi olmasını ve gerektiğinde başka bir halkaya katılabilemesini sağlamıştır. Mescidin sağladığı bu imkândan olsa gerektir ki Küfe Camii'nde ders halkası kurmuş olan kıraat âlimi Talha b. Musarrif, kendi ders halkasını bırakarak A'meş'in halkasına katılmıştır.⁹⁸ Yukarıdaki rivayette dikkatimizi çeken bir husus da soruyu soranın kadın olmasıdır. Bir kadının gelip Hammâd'a soru sorabilmesi cami ortamının sunduğu bir imkândır. Zira cami kadın-erkek herkese açık bir yerdir. Bu ilim halkalarının âlimlerin evlerinde kurulduğunu farz ettiğimizde özellikle kadınların âlimlere soru sormada geri duracakları rahatlıkla söylenebilir.

⁹⁵ Bardakçı, "İmâm-ı Âzam", 14.

⁹⁶ Metin Yiğit, "İslam Hukuk Tarihinde Örnek Bir Teşebbüs: İmam Ebû Hanîfe'nin İlim Halkası", *İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2011), 140.

⁹⁷ Muhammed Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe: Hayâtühû ve aşruhû-ârâühû ve fıkhuhû* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1947), 26.

⁹⁸ İbnü'l-Cevzî, *Şifat*, 2/55.

Ebû Hanîfe'nin Hammâd'ın ders halkasına katılmasında mescidin rolünün olması kadar onun ilme merak salıp hayatına bu yönde devam etmesinde de bu mekânın önemli bir rolünün olduğunu düşünüyoruz. Zira o, ilme merak salmadan önce kumaş ticareti yapıyordu ve dükkânı da Kûfe Camii'nin yanındaydı. Bu da onun camiye gittiğinde buradaki ilmî faaliyetlerden haberdar olmasını ve bunlara merak duymasını sağlamıştır.⁹⁹

Diğer taraftan Ebû Hanîfe, Kûfe Camii'nde yaklaşık yirmi yıl boyunca Hammâd'ın ders halkasına devam etmiştir.¹⁰⁰ Onun bu kadar uzun süre Hammâd'ın ders halkasına devam etmesinde mescidin/mabedin süreklilik arz etmesinin önemli bir yeri vardır.

Hammâd'ın vefatından sonra Ebû Hanîfe mescidde ders halkasının başına geçmiş ve burada birçok öğrenci yetiştirmiştir. Ebû Yûsuf, İmam Muhammed, Züfer b. Hüzeyl (ö. 158/775) gibi fıkhıta ün yapmış kimseler Ebû Hanîfe'nin burada kurmuş olduğu ders halkasında yetişmişlerdir. Mesela Ebû Yûsuf'un Ebû Hanîfe'nin ders halkasına katılmasında mescidin önemli rolünün olduğunu düşünüyoruz. Zira Ebû Yûsuf daha önce aynı mescidde ders vermekte olan İbn Ebî Leylâ'nın (ö. 148/765) ders halkasına devam etmiş, daha sonra Ebû Hanîfe'nin ders halkasına geçiş yapmıştır.¹⁰¹ Bu geçiş -daha önce de ifade ettiğimiz gibi- mescidin aynı anda birden fazla ders halkasına imkân sağlamış olması ve bu imkândan dolayı talebelerin farklı hocaların ders içeriklerinden haberdar olabilmelerine bağlanabilir. Böylece bir talebe dersini ve ilmini daha çok beğendiği başka bir hocanın halkasına geçiş yapabiliyordu.

Ebû Hanîfe'nin yanı sıra Kûfe Camii'nde başka birçok âlim ders halkası kurmuş burada fıkhî ilmi gibi ilimler okutmutur. İbn Şübrüme'nin (ö. 144/761) kazâ ve iftâ halkası, İbn Ebî Leylâ'nın yargılama faaliyetinde bulun-

⁹⁹ M. Mahfuz Söylemez, "Kûfe'nin Yetiştirdiği Mütebahhir Bir Âlim: İmam Azam Ebû Hanîfe Numan b. Sabit", *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2015), 39.

¹⁰⁰ Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Mustafa Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417), 15/444; Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe*, 30.

¹⁰¹ Ahmed b Muhammed İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâ'i'z-zamân*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sadır, 1968), 6/379.

duğu halkası, A'meş ve Mis'ar b. Kidâm'ın (ö. 155/772) ilim halkaları¹⁰² bunlara örnek verilebilir.

Kûfe'deki cami ve mescidlerde yetişmiş ve ders halkaları kurup talebe yetiştirmiş fakihlerden biri de Süfyan es-Sevrî'dir. O, öğrenciyken kendisine Kur'an'ı ve ferâizi Amr b. Kays'ın (ö. 149/763) öğrettiğini, onu dükkanında bulamadığı zaman evinde bulduğunu, evinde bulamadığında ise Kûfe'deki mescidlerden birinde bulduğunu söylemiştir.¹⁰³ Bu rivayetten anlaşılmalıdır ki Kûfe'deki mescidler talebeyle hocanın bulunduğu mekânlar olmuştur.

Ebû Hanîfe'nin talebelerinin de Kûfe mescidinde zaman geçirip fıkıh birikimlerini buraya gelenlere aktardıklarına şahit olmaktayız. Mesela İmam Züfer ile Ebû Yûsuf'un buradaki ders halkalarının yanı sıra burada birlikte oturdukları ve insanların gelip kendilerine sorular yönelttikleri görülmektedir.¹⁰⁴ Ebû Hanîfe'nin bir diğer talebesi İmam Muhammed'in de yirmili yaşlarında Kûfe Camii'nde bir ders halkasının olduğu, ancak daha sonra Bağdat'a taşındığı ve burada etrafına toplananlara fıkıh birikimini aktardığı ifade edilmiştir.¹⁰⁵

Neticede Kûfe mescidlerinde fıkıh bilgisi alan birçok âlim, sahabeden sonra aynı yöntemle bu mescidlerde ilim halkaları kurmuş, bu halkalarda yaptıkları dersler neticesinde birçok fakih yetiştirmişlerdir. Dolayısıyla Kûfe'de mescidler tâbiîn fakihleri ve onlardan sonra gelen fakihlerin yetişmesinde önemli rol oynamıştır.

2.3. Kûfe'deki Mescidlerde Fıkıh Tedrisatı Gören Öğrenci Sayısı

Kûfe'deki cami ve mescidlerdeki öğrenci sayıları öğrenim gördükleri alana göre çeşitlilik göstermiştir. Nitekim Enes b. Sîrîn'in: "Kûfe'ye gittiğimde gördüm ki dört bin kişi hadis ilmiyle meşgul, fakat fıkıh ile iştilal eden sadece dört yüz kişi vardı."¹⁰⁶ sözü bunu desteklemektedir. İbn Sîrîn'in bu sözünün

¹⁰² Abdulhalim el-Cündî, *Ebû Hanîfe batalu'l-Hürriyye ve't-Tesâmuh fi'l-İslâm* (Kahire: el-Meclisu'l-Ala li Şuûni'l-İslâm, 1966), 46.

¹⁰³ İbnü'l-Cevzî, *Şıfat*, 3/125.

¹⁰⁴ Saymerî, *Ahbâr*, 111.

¹⁰⁵ Şeybânî, *el-Aşl*, "Mukaddime", 18.

¹⁰⁶ Ebû Muhammed İbn Hallâd el-Hasen Râmhürmüzi, *el-Muḥaddis ü'l-fâşıl beyne'r-râvî ve'l-vâî*, thk. Muhammed 'Ecâc el-Hatîb (Beyrut: Dâru'l-Fiker, 1404), 560.

Kûfe Camii'ndeki öğrenci sayısı ile ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Kûfe Camii'nin altmış bin kişi kapasitesinde olduğunu göz önünde bulundurduğumuzda -aynı anda bu kadar öğrencinin aynı ortamda ders görmesi biraz abartılı gelse de- dört bin dört yüz kişinin bu camide ders aldığı sonucu çıkmaktadır. Bu sözün bizim için bir önemi de birçok kişinin cami ortamında aynı anda öğrenim görebilmesidir. Yani Kûfe Camii mekân genişliği açısından birçok insanın ders görebilmesine, ilim alabilmesine imkân vermiştir denilebilir. Nehaî'nin öğrencisi A'meş: "İbrâhim'in halkasında derslere devam ederdik. Ders verirken bazen uzaktakiler işitmezdi. İşitmeyenler İbrâhim'in ne dediğini ancak işitenlere sorarak öğrenirdi."¹⁰⁷ demiştir ki bu da Kûfe Camii'nde kalabalık ders halkalarının olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla Kûfe Camii'nin mekân genişliği açısından -her ne kadar tam bir sayı verme imkânı olmasa da- birçok talebenin aynı anda ders görebilmesine ve birden fazla hocanın aynı anda ders verebilmesine imkân verdiği anlaşılmaktadır.

Sonuç

Hız. Peygamber döneminden itibaren mescid, ibadetin yanında eğitim öğretim için de önemli bir mekân olmuştur. Özellikle Hız. Peygamber'in Medine'ye hicretiyle birlikte inşa edilen Mescid-i Nebevî, ilmî faaliyetlerde diğer mescidlere örnek teşkil etmiştir. Bundan sonra yapılmış mescidler ibadetin yanında ilmî faaliyetlere de öncülük etmiştir. Bunda Hız. Peygamber'in mescidlerde ilim öğrenmeye teşvik etmesi de etkili olmuştur. Bununla birlikte mescidlerde beş vakit namazın kılınması, hoca ile talebenin ve halk ile fakihinin daha çok bir araya gelmesini sağlamış, bu da genel olarak mescidlerde fıkıh tedrisatının yaygınlaşmasını olumlu yönde etkilemiştir.

Kûfe mescidi de ibadetin yanında öğretimin yapıldığı önemli mekânlardan biri olmuştur. Bu mescidde çeşitli hocalar nezaretinde ilim halkaları kurulmuş, bu halkalarda fıkıh gibi ilimler okutulmuştur. Mescidin şehrin merkezinde yer almış olması ve birçok fakihinin başta namaz ibadeti olmak üzere çeşitli vesilelerle buraya uğraması buradaki fıkıh tedrisatının canlılığını artırmıştır. Kûfe Camii'nin fiziki olarak geniş olması, cami bünyesinde aynı anda farklı hocaların etrafında fıkıh halkalarının kurulmasını sağlamıştır. Bu da farklı

¹⁰⁷ Ebü'l-Fazl Celâlüddin es-Süyûtî, *Tedribü'r-râvî fî şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, thk. Abdulvahhab Abdullatif (Riyad: Mektebetü'r-Riyad el-Hadîse, ts.), 2/26.

fıkıh halkalarının birbirleriyle iletişim kurmasına ve rekabet ortamı oluşturmaya vesile olmuştur. Kûfe'deki cami ve mescidlerin yaz kış demeden sürekli açık tutulması, derslerin gündüz olduğu gibi gece vakitlerinde de yapılması buradaki fıkıh tedrisatının devamlılığını ve geniş bir zaman dilimine yayılmasını da sağlamıştır. Ayrıca Kûfe'deki camide irad edilen hutbe ve vaazlarla buradaki fıkıh tedrisatına katkıda bulunulmuştur. Buradaki bu mekânlar fıkıh tedrisatının teorik boyutuna mekân hizmeti sunduğu gibi namaz ibadeti ve yargılama faaliyeti gibi uygulamalı fıkıhın tedrisatına da imkân tanımıştır. Ayrıca bu yerlerin teoride kimsenin tekelinde bulunmaması buradaki ilmî faaliyetlerde eleştiri ruhunu güçlendirmiştir ki bu da fıkıh tedrisatına olumlu yansımıştır.

Kûfe'deki cami ve mescidlere erkeklerin yanı sıra kadınların da girebilmesi ve burada ibadetlerini ifa edebilmeleri kadına da fıkıh bilgisine ulaşabilme imkânı sunmuştur. Kûfe'deki cami ve mescidlerin yıllarca varlığını sürdürmesi, talebelerin hocalarının derslerine uzun bir zaman devam edebilmesine ve aynı şekilde hocaların da uzun süreler ders halkasının başında bulunabilmesine imkân vermiştir.

Buraya kadar vermiş olduğumuz bilgilerden görülmektedir ki Kûfe Camii ve mescitleri ibadetin yanı sıra içerisinde başta fıkıh halkaları olmak üzere birçok ilim halkasını barındırmakla eğitim öğretim faaliyetine de öncülük etmiştir. Bu mekânlar ayrıca genç-yaşlı, hoca-talebe, kadın-erkek gibi farklı kesim, kültür ve cinsiyetteki insanları da bir araya getirerek toplumsal birliktelik ve etkileşimin sağlanmasında önemli rol oynamıştır. Bu durumu günümüzdeki cami ve mescitlerle kıyasladığımızda aralarında önemli derecede fark olduğu görülür. Mesela günümüzde cami ve mescidlerin fonksiyonunun daha çok namaz ibadetinin ifa edildiği, cenaze namazı, sala ve vaaz gibi belli ve sınırlı faaliyetlerin icra edildiği ve daha çok yaşlı erkek nüfusa hitab eden mekânlar haline geldiği görülmektedir. Dolayısıyla bu mekânların günümüzde toplumun kadın-erkek, çocuk, genç-yaşlı şeklinde her kesimine hitap edecek şekilde işlevsel hale getirilmesi, ibadetlerin ifa edilmesinin yanında toplumun dini hususlarda aydınlatılmasında daha aktif ve nitelikli bir rol üstlenmesi, okul ve üniversite ortamında verilecek dini bilgilere hazırlayıcı, verilen dini bilgileri ise tamamlayıcı ve noksanlıklarını giderici bir ortam haline dönüştürülmesi ve tüm bunların yanında pozitif bilime de bu mekânlarda yer

verilmesi İslâm'ın mabed ruhunun yeniden canlandırılması açısından bir zorunluluk arz etmektedir.

Diğer taraftan bu çalışmamızın cami ve mescidlerle ilgili sınırlı bir çalışma olduğunu da belirtmek istiyoruz. Bu minvalde başta Hz. Peygamber ve sahâbe dönemi olmak üzere ilk dönemlerde farklı beldelerdeki cami ve mescidlerin rolünün detaylı bir şekilde ortaya konulması gerekir. Böylece günümüz cami ve mescidleri ile ilk asırlardaki cami ve mescidleri arasındaki fark daha detaylı bir şekilde gün yüzüne çıkartılmış olur. Bu da camilerimizin ilk asırlardaki çok fonksiyonlu rollerine evrilmesi için önemli bir veri elde etmimize imkân sağlar.

Kaynakça

- Abdürrezzâk, Ebû Bekr b. Hemmâm b. Nâfi' es-Sar'ânî. *el-Muşannef fi'l-ḥadîs*. thk. Habiburrahman el-E'zamî. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1403.
- Adıgüzel, Adnan. "İslâmiyet'in İlk Dönemlerinde Eğitim Öğretim". *Diyanet İlmî Dergi* 37/2 (2001), 43-57.
- Ağırman, Mustafa. *Hz. Muhammed (sav) Devrinde Mescid ve Fonksiyonları*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2010.
- Ağırman, Mustafa. "Hz. Peygamber'in Mescidde Yaptığı Sohbetler". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (2007), 99-123.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed. *Kitâbü'l-İlel ve ma'rifeti'r-ricâl*. Alemü'l-Kütüb, 1997.
- Akın, Ahmet. "Tarihi Süreç İçinde Cami ve Fonksiyonları Üzerine Bir Deneme". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/29 (2016), 179-211.
- Aksoy, Mehmet Abdullah. *Suffa Ashâbi ve İslâm Hukukununun Oluşmasına Etkileri*. İzmir: DEÜSBE, Basılmamış Doktora Tezi, 2010.
- Aras, Mehmet Özgü. *Ebû Hanîfe'nin Hocası Hammad ve Fıkhi Görüşleri*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1996.
- Avcı, Mesut. "Kur'an ve Sünnette Sahabenin Fazileti ve Tarihsel Değeri". *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 1 (2019), 30-40.

- Aycan, İrfan vd. *Emevîler Dönemi Bilim, Kültür ve Sanat Hayatı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011.
- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *Târîhu Bağdâd*. thk. Mustafa Abdulkadir Atâ. 24 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1417.
- Bardakçı, Mehmet Necmeddin. "İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin İbadet Ahlâk, Zühd Ve Takvâ Anlayışı". *Hikmet Yurdu* 12/24 (2019), 11-36.
- Belâzürî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd. *Fütûhu'l-büldân*. Beyrut: Dâru ve Mektebetu'l-Hilâl, 1988.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi'u's-şâhîh*. thk. Mustafa Dîb. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1. Basım, 1987.
- Cerâî, Ebû Bekr b. Zeyd. *Tuhfetu'r-râkiu ve's-sâcidu bi ahkâmî'l-mesâcid*. Kuveyt: Vizâretu'l-Evkâfî'l-Kuveytiyye, 1. Basım, 2004.
- Cevherî, Ebü'l-Hasen Alî b. el-Ca'd. *Müsned*. thk. Amir Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü Nâdir, 1990.
- Cündî, Abdulhalim. *Ebû Hanîfe batalu'l-Hürriyye ve't-Tesâmuh fi'l-İslâm*. Kahire: el-Meclisu'l-Ala li Şuûni'l-İslâm, 1966.
- Çetiner, Bedreddin. "Ahkâmü'l-Kur'ân". 551-552. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân. *es-Sünen*. thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî. 4 Cilt. Riyad: Dâru'l-Muğnî, 2000.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. *es-Sünen*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, ts.
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdullah el-İsfahânî. *Hilyetü'l-evliyâ' ve tabakâtü'l-aşfiyâ*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1988.
- Ebû Zehre, Muhammed. *Ebû Hanîfe: Hayâtühû ve 'aşruhû-ârâ'ühû ve fıkhuhû*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 2. Basım, 1947.
- Gözütok, Şakir. *Hz. Peygamber Döneminde Eğitim Öğretim*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2017.

- Gözütok, Şakir. "İslam Eğitiminde Kadınlar". *Ana Hatlarıyla İslam Eğitim Tarihi*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2017.
- Hâkim en-Nisâbüri, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed. *el-Müstedrek 'ale's-Şahîhayn*. thk. Mustafa Abdulkadir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.
- Halîfe b. Hayyât, Ebû Amr. *et-Târîh*. thk. Ekrem Ziyâ el-Ömerî. Riyad: Dâru Tayyibe, 3. Basım, 1985.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. İstanbul: İrfan Yayınları, 1980.
- Heysemî, Nûrüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân. *Mecma'u'z-zevâ'id ve menba'u'l-fevâ'id*. thk. Abdullah Muhammed ed-Dervîş. Beyrut: Dâru'l-Fiker, 1994.
- İbn Abdülberr, Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî. *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-aşhâb*. Amman: Dâru'l-A'lâm, 2002.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen. *Târîhu medîneti Dimaşk*. thk. Muhibuddin Ebi Saîd Ömer b. Ğurame el-Umerî. Beyrut: Dâru'l-Fiker, 1995.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdillâh b. Muhammed. *el-Muşannef fî'l-eĥâdîs ve'l-âşâr*. thk. Kemal Yusuf el-Hût. Riyad: Mektebetü'r-Rüsd, 1409.
- İbn Ebû Hayseme, Ebû Bekr Ahmed. *et-Târîhu'l-kebîr*. thk. Salâh b. Fethî Helel. Kahire: el-Fârûku'l- Hadîsiyye, 2006.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. *Tehzîbü't-Tehzîb*. thk. İbrahim ez-Zeybek - Adil Murşid. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995.
- İbn Hallikân, Ahmed b Muhammed. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân*. thk. İhsan Abbas. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sadır, 1968.
- İbn Kayyim, el-Cevziyye. *İ'lâmü'l-muvakkî'in 'an rabbi'l-âlemîn*. thk. Ebû Ubeyde, Meşhûr b. Hasan Alü Selmân. Cidde: Dâru İbnî'l-Cevzî, 1423.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ'. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî. Dâru Hicr, 1997.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebîr*. thk. Ali Muhammed Ömer. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1. Basım, 2001.

- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî. *Şıfatü's-şafve*. thk. Mahmûd Fâhûrî. Halep: Dâru'l-Ma'rife, 1971.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed. *Ġâyetü'n-Nihâye fi tabakâti'l-kurrâ'*. nşr. Gotthelf Bergstraesser. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006.
- İbnü'l-Esîr, Mecdüddin. *el-Muhtâr min menâkıbi'l-ahyâr*. thk. Me'mûn es-Sâğircî, Muhammed Edîb el-Câdir, vd. 6 Cilt. Merkezü Zâyed li't-Turâs ve't-Târîh, 1. Basım, 2003.
- İbnü'l-İmâd, Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed. *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*. thk. Abdülkâdir el-Arnaûd, Mahmûd el-Arnaûd. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1. Basım, 1986.
- Kahtânî, Said b. Ali b. Vehf. *el-Mesâcid*. Riyad: Matbaatü Sefîd, ts.
- Karaman, Hayreddin. *İslam Hukuk Tarihi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- Kâsımî, Cemâleddin. *İslâhu'l-mesâcid mine'l-bed'i ve'l-'avâid*. el-Mektebu'l-İslâmî, 1983.
- Kettânî, Muhammed Abdülhay. *et-Terâtîbü'l-idâriyye (Nizâmü'l-hükûmeti'ne-beviyye)*. thk. Abdullah el-Halidî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Erkam, 2. Basım, ts.
- Kılıçer, M. Esad. *İslâm Fıkıhında Rey Taraftarları*. Ankara: DİB. Yayınları, 1994.
- Önder, Abdullah. *İbrâhim en-Nehâî, Fıkıhçılığı ve Hanefî Fıkıhına Etkisi*. Malatya: İÜSBE, Basılmamış Doktora Tezi, 2022.
- Râmhürmüzî, Ebû Muhammed İbn Hallâd el-Hasen. *el-Muhaddisü'l-fâsil beyne'r-râvî ve'l-vâ'î*. thk. Muhammed 'Ecâc el-Hatîb. Beyrut: Dâru'l-Fiker, 3. Basım, 1404.
- Saîd b. Mansûr, Ebû Osmân. *es-Sünen*. thk. Said b. Abdullah el-Hümejd vd. Riyad: Dâru'l-Alûke, 1. Basım, 2012.
- Saymerî, Hüseyin b. Ali. *Ahbâru Ebî Hanîfe ve aşhâbih*. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1985.

- Semhûdî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn. *Vefâ'ü'l-vefâ bi-ahbâri dâri'l-Muştafâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1419.
- Söylemez, M. Mahfuz. *Bedevilikten Hadariliğe Kûfe*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Söylemez, M. Mahfuz. "Kûfe'nin Yetiştirdiği Mütebahhir Bir Âlim: İmam Azam Ebû Hanîfe Numan b. Sabit". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2015), 33-47.
- Sülemî, Ebû Mervân Abdülmelik b. Habîb. *Kitâbü Edebi'n-nisâ' (Kitâbü'l-Ġâyeye'n-nihâye)*. thk. Abdülmecîd Türkî. Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1992.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn. *Tedribü'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî*. thk. Abdulvahhab Abdullatif. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Riyad el-Hadîse, ts.
- Şahin, Rûmeysa. *Hüküm İfade Etmesi Açısından Mekkî Ayetler*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi SBE, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasan. *el-Âşâr*. thk. Halid el-Avvâd. Kuveyt: Dâru'n-Nevâdir, 2. Basım, 2011.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasan. *el-Aşl*. thk. Muhammed Boynukalın. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012.
- Şimşek, Eyup. "Camilerde Eğitim". *Ana Hatlarıyla İslam Eğitim Tarihi*. ed. Mustafa Köylü - Şakir Gözütok. İstanbul: Ensar Yayınları, 2017.
- Şîrâzî, Ebû İshâk. *Tabakâtü'l-fukahâ'*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru'r-Râidu'l-Arabî, 1. Basım, 1970.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 2000.
- Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd. *el-Müsned*. thk. Muhammed b. Abdulmuhsin et-Türkî. 4 Cilt. Mısır: Dâru Hicr, 1999.
- Ya'kûbî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb. *Târîhu'l-Ya'kûbî*. thk. Muhammed Sadık. Necef: el-Mektebetü'l-haydariyye, 1964.
- Yiğit, Metin. "İslam Hukuk Tarihinde Örnek Bir Teşebbüs: İmam Ebû Hanîfe'nin İlim Halkası". *İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2011), 139-156.

- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Ömer Abdüsselâm, Tedmürî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1990.
- Zeylaî, Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf. *Naşbü'r-râye li-tahrîci ehâdîsi'l-Hidâye*. thk. Muhammed Avâme. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1. Basım, 1997.
- Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn. *el-A'lâm*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 15. Basım, 2002.

tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Haziran/June 2023, c. 9, s. 1: 145-176

Karadâvî'ye Göre Fetvanın Değişmesine İmkân Veren Unsurlar
In al-Qaradawi's Opinion, The Factors That Allow The Fatwa To Change

Fatih ÇİNAR

Doç. Dr., Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku ABD

Associate Professor, Osmaniye Korkut Ata University, Faculty of Theology,
Department of Islamic Law
fatih11982@hotmail.com

ORCID: 0000-0002-5901-3135

DOI: 10.47424/tasavvur.1256364

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 25 Şubat / February 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 04 Nisan / April 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Çınar, Fatih, "Karadâvî'ye Göre Fetvanın Değişmesine İmkân Veren Unsurlar". *Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 9 / 1 (Haziran 2023): 145-176.
<https://doi.org/10.47424/tasavvur.1256364>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.
web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC 4.0



Öz

Bu makalede, Yusuf el-Karadâvî'nin (öl. 2022) fetvanın değişmesi konusundaki görüşleri ele alınmıştır. Fetva usulünün diğer konuları genel olarak kapsam dışında bırakılmıştır. Yeni sorunları çözme noktasında fetvanın değişimi önem arz eder. Çalışmanın amacı Karadâvî'nin fetvanın değişmesi meselesine verdiği katkıyı ortaya çıkarmaktır. Nitel araştırma yönteminin kullanıldığı bu çalışmada tematik okuma yapılmıştır. Bilindiği gibi âlimler, ictihada açık hükümlerin değişebileceği fikrini benimsemiştir. Hatta Karadâvî'ye göre bunda görüş birliği bulunmaktadır. Keza katî hükümlerin değişime kapalı olduğunda da fikir birliği vardır. Karadâvî, müstakil ictihad faaliyetlerinin devam etmesi gerektiğini zikretmiştir. Zira fıkıh ancak bu şekilde canlı ve dinamik kalabilir. Dolayısıyla yeni problemleri çözebilir. Bundan ötürü ictihad kapısının kapalı olduğu düşüncesi kabul edilemez. Diğer yandan âlimler, kadim fikhî bilgileri dikkate almalıdır. Bu bilgilere ekleme veya tashih yoluyla katkı vermelidir. Fetvanın değişimine imkân veren ilkeler zaman, mekân, durum ve örf şeklinde dört tanedir. Karadâvî bunlara altı yeni unsur eklediğini ifade etmiştir. Bunlar şu şekildedir: Malumatın değişimi, insanların ihtiyaçlarının değişimi, insanların kudret ve imkânlarının değişimi, umûmü'l-belvâ, ictimai, iktisadi ve siyasi şartların değişimi, görüş ve fikrin değişimi. Yazar bu altı unsura derin bir araştırma neticesinde ulaşmıştır. Müftüler fetva verirken bu unsurları gözetmelidir. Çünkü kulların maslahatı ve kolaylık ilkesi bunu gerektirmektedir.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Fetvanın Değişmesi, Karadâvî, Ahkâm, Unsur.

Abstract

In this article, the views of Yusuf al-Qaradawi (d. 2022) on the change of the fatwa are discussed. Other issues of the fatwa method are generally excluded from the scope. At the point of solving new problems, the change of the fatwa is important. The aim of the study is to reveal al-Qaradawi's contribution to the issue of changing the fatwa. In this study, in which the qualitative research method was used, thematic reading was made. As it is known, scholars have adopted the idea that the provisions open to ijihad can be changed. According to al-Qaradawi, there is even a consensus on this. Likewise, there is a consensus that the final provisions are not subject to change.

al-Qaradawi mentioned that independent ijthad activities should continue. Because only in this way can fiqh remain alive and dynamic. Therefore, it can solve new problems. Therefore, the idea that the door of ijthad is closed cannot be accepted. On the other hand, scholars should take into account the ancient jurisprudence. It should contribute to this information by adding or correcting it. The principles that allow the change of the fatwa are four in the form of time, place, situation and custom. al-Qaradawi stated that he added six new elements to these. These are as follows: The change of information, the change of people's needs, the change of people's power and possibilities, umumu'l-balwa, the change of social, economic and political conditions, the change of opinion and idea. The author has reached these six elements as a result of a deep research. Muftis should take these factors into consideration when issuing a fatwa. Because the maslahah of the servants and the principle of convenience require this.

Keywords: Fiqh, Change of Fatwa, al-Qaradawi, Provision, Element.

Giriş

Bu makalede fetvanın değişmesine imkân veren zaman ve mekân gibi unsurlar ele alınacaktır. Bu unsurlara geçmeden önce fetvanın değişiminin gerekçesi ve değişim çerçevesindeki hükümlere Karadâvî'nin görüşleri çerçevesinde açıklık getirilerek girizgâh niteliğinde bir zemin oluşturulacaktır. Daha sonra Karadâvî'nin değerlendirmeleri merkezinde değişime imkân veren unsurlar açıklığa kavuşturulacaktır. Nitel araştırma yönteminin kullanıldığı araştırmada müellifin ilgili pek çok eseri derinlemesine araştırılmıştır. Diğer yandan hem klasik hem de yeni pek çok eser gözden geçirilmiştir. Böylelikle tespit edilen bilgi ve değerlendirmeler Karadâvî'nin görüşleri bağlamında telif edilmiştir.

Fetva, sözlükte *izhar etmek ve açıklamak* gibi anlamlara gelir.¹ Terim olarak, "müftünün şer'î-amelî bir konudaki soruyu cevaplaması" şeklinde tanımlanabilir.² Fetvanın değişmesi şer'î-amelî hükmün değişmesi ve gelişmesi, yani

¹ Cemâleddin Muhammed İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sadır, ts.), 15/147.

² Muhammed Yüsri İbrâhim, *el-Fetvâ ehemmiyetuhâ, davâbituhâ, âsâruhâ* (Medine, 2007), 27-30; Fahrettin Atar, "İftâ Teşkilâtının Ortaya Çıkışı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*

deveranı şeklinde değerlendirilmiştir. Fetvanın değişimi fikhın canlı ve dinamik yönünü temsil etmektedir. Şâriin hükümlere yüklediği makâsıd gözetilerek insanların değişen maslahatlarına göre fetvanın değişmesi elzemdir. Fetvanın değişimini bizzat Râsûl-i Ekrem'in (s.a.v.) tatbik ettiği izahtan varestedir. Sahâbe de değişim fikrini verdiği fetvalarda somut olarak göstermiştir.³

İslam dünyasında yeri zor doldurulacak bir şahsiyet olan Karadâvî, fikhî açıdan önemli bir konuma sahiptir. Uzun yıllar Dünya İslam Âlimleri Birliği'nin başkanlığını yürütmüş, çok sayıda eser telif etmiş ve aynı zamanda fetva alanında haklı bir şöhrete ulaşmış büyük fakih Yusuf el-Karâdâvî'nin görüşlerinin çeşitli açılardan çalışılması önem arz etmektedir. Bu itibarla amacımız fetvanın değişmesine imkân veren unsurlar konusunda Karadâvî'nin görüşlerini tespit ve tahlil ederek fikhî araştırma yapanların literatürüne katkı sağlamaktır.

Fetvanın değişimi konusunda pek çok eser telif edilmiştir. Ancak Karadâvî bağlamında fetvanın değişmesine imkân veren unsurlara dair bir çalışma yapılmamıştır. Mehmet Şener'in, "Ahkâmın Değişmesi ve Buna Tesir Eden Faktörler" ve Ahmet Yaman'ın, "Fikhın Sosyolojik Yürürlüğü Bağlamında Fetvada Değişim" yazıları çalışmamızda geçen unsurların bir kısmı hakkında bazı bilgiler vermektedir. Çalışmamız Karadâvî ile sınırlandırıldığından bu çalışmalardan ayrılmaktadır.

1. Fetvanın Değişiminin Gerekçesi

İnsanlığın ihtiyaçlarını giderecek ölçüdeki değişimin varlığı, dahası gerekliliği yadsınamaz bir gerçektir. İnsanların yeni soru ve sorunlarına cevap vermek fakihlerin uhdesinde bulunmaktadır. Karadâvî, şeriatın zaman ve mekân açısından genel bir mana ifade ettiğini söyleyerek değişimin varlığına vurgu yapmıştır. "Biz seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik."⁴ ayeti şeriatın

Dergisi 3 (1985), 19. Nasi Aslan, "Osmanlı Hukuku'nun Oluşumunda Fetvâ ve Kazâ Münasebeti", *Dinî Araştırmalar* 2/4 (1999), 85.

³ Hz. Ömer'in üç talak meselesindeki görüşü değişme örnek olarak verilebilir. Bk. Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakki'în 'an Rabbi'l-âlemîn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1996), 3/332-35.

⁴ el-Enbiya 21/107.

mekân; “Ama o, Allah’ın Rasûlü ve peygamberlerin sonuncusudur.”⁵ ayeti ise zaman cihetinden genel olduğunun göstergesidir.⁶ Karadâvî, “Allah sizin için kolaylık diler, zorluk dilemez.”⁷; “Allah size herhangi bir sıkıntı çıkarmak istemez.”⁸ şeklindeki ayetlerin kolaylık ilkesini ikâme ettiğini belirtir. Diğer yandan onun ifadesine göre sertlik ve katılık ulemâ arasında giderek yaygınlaşmış, sonuçta müteahhirûn âlimler sert bir tabiata ve anlayışa sahip olmuştur.⁹

Esasında kolaylık ilkesi genel fukahanın görüşüdür.¹⁰ İslam şeriatının merî oluşunu vurgulayan Karadâvî, bu noktada maslahatın işlevinin önemine vurgu yapar. Ona göre adâletin tesisi ve zulmün son bulması ancak makâsı-dın gözetilmesine bağlıdır.¹¹ Böylelikle fıkhıta yeni her problem çözüm bulur.¹² Kulların maslahatlarının gözetilmesi fikrinin ahkâmın değişmesinde önemli bir etken olduğu aşikardır. Şelebî’nin de ifade ettiği gibi maslahat yönünden değişim fikrine muhalefet etmek sahâbe icmâına karşı gelmek anlamına gelir.¹³ Maslahatı dikkate almakla birlikte lafzın önemi ihmal edilemez. Çünkü maslahat ruh ise lafız da ruhu ayakta tutan beden gibidir.¹⁴

“Ezmanın tegayyürü ile ahkâmın tegayyürü inkâr olunamaz.” şer’î küllî kaidesi ahkâmın değişmesini sarih bir şekilde ifade etmiştir. Bu kaideye temas eden Karadâvî, Karâfî (öl. 684/1285), İbn Kayyim el-Cevziyye (öl. 751/1350) ve İbn Âbidîn (öl. 1252/1836) gibi âlimlerin bu yönde açık beyanları olduğunu

⁵ el-Ahzâp 33/40.

⁶ Yusuf Karadâvî, *Mûcibâtü tegayyüri’l-fetvâ fi asrinâ* (Kahire: Mektebü’l-Emâneti’l-Âmme, 2007), 17.

⁷ el-Bakara 2/185.

⁸ el-Mâide 5/6.

⁹ Yusuf Karadâvî, *el-Fetvâ beyne’l-indibât ve’t-teseyyüb* (Kahire: Dâru’s-Sahvâ, 1988), 110, 112; Yusuf Karadâvî, *fi Fıkhî’l-evleviyyât*, ts., 46.

¹⁰ Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *Makâsüdü’ş-şer’iati’l-İslâmiyye* (Kahire: Dâru’l-Kitâbi’l-Mısri, 2011), 171.

¹¹ Yusuf Karadâvî, *Avâmilü’s-sia ve’l-murûne fi’ş-şer’iati’l-İslâmiyye* (Devha: Câmîiatu Katar, 1994), 74.

¹² Karadâvî, *Mûcibâtü tegayyüri’l-fetvâ*, 18-19, 21. Ayrıca bk. İbrâhim, *el-Fetvâ*, 357-359.

¹³ Muhammed Mustafa Şelebî, *Ta’lîlü’l-ahkâm* (Kahire: Matba’atu’l-Ezher, 1947), 38.

¹⁴ Mehmet Şener, “Ahkâmın Değişmesi ve Buna Tesir Eden Faktörler”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1994), 12.

belirtir.¹⁵ Bu noktada Karâfi âdetlerin değişmesinin ahkâmı değiştireceğini ifade eder.¹⁶ İbn Kayyim el-Cevziyye, değişimin kulların maslahatı çerçevesinde zarûret arz ettiğini kaydeder.¹⁷ İbn Âbidîn zaman faktörünü dikkate almanın önemine vurgu yapar.¹⁸

Seleften de bu yönde ibareler geldiğini belirtmekte fayda var. Misalen Tahâvî (öl. 321/933), "Benim sünnetime ve Râşit Halifeler'in sünnetine sarılın."¹⁹ hadisi bağlamında şöyle demiştir: "Zamanın değişimi ahkâmın değişiminin gerekliliğini gösterir ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) de açıkladığı gibi her bir zamana uygun hükümler bulunmaktadır."²⁰

Karadâvî'nin işaret ettiği gibi Râşid Halifeler'de bu değişimi görmek mümkündür. Örneğin Hz. Ömer'in (öl. 23/644) atları zekâta tabi mallar arasında sayması²¹, müellefe-i kulûbu zekâttan men etmesi zikredilebilir. Karadâvî, Hz. Ömer'in nasları neshetmediğini, dolayısıyla müellefe-i kulûbun sehminin baki olduğunu belirtir.²² Nitekim Hanbelî fakihler müellefe-i kulûba zekât verileceğinde hemfikirdir.²³ Buna göre Hz. Ömer aslî hükmü değiştir-

¹⁵ Yusuf Karadâvî, *fi Fikhi'l-ekalliyâti'l-müslime* (Kahire: Dâru's-Şürûk, 2001), 51; Yusuf Karadâvî, *Şerî'atü'l-İslâm sâliha li't-tatbîk fi külli zamân ve mekân* (Kahire: Dâru's-Safva, 1993), 53.

¹⁶ bü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs Karâfi, *el-İhkâm fi temyîzi'l-fetâvâ 'ani'l-ahkâm ve tasarrufâti'l-kâdî ve'l-imâm* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1995), 219.

¹⁷ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakkî'n*, 3/11.

¹⁸ Muhammed Emin İbn Âbidîn, *Neşru'l-arf fi binâi ba'di'l-ahkâm 'ala'l-örf* (Mecmûatu resâil İbn Âbidîn içinde) (b.y.: Dâr Saadet, ts.), 2/125.

¹⁹ Süleyman b. el-Eş'as Ebû Dâvud, *es-Sünen*, thk. Şu'ayb el-Arnaût vd. (Dimaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), "Sünnet", 6.

²⁰ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-âsâr*, thk. Şu'ayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994), 3/224.

²¹ Karadâvî, *Mûcibâtü tegayyüri'l-fetvâ*, 37.

²² Karadâvî, *Avâmîl*, 97; Yusuf Karadâvî, *Fikhu'z-zekât* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1973), 2/598-605.

²³ Muhammed Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Ahkâmü's-sultâniyye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 132.

memiştir. Şelebi'nin ifadesiyle hükmü gerektiren illetin ortadan kalkması sebebiyle böyle bir tasarrufta bulunmuştur.²⁴

Şer'î hükümlerin batı menşeli hükümlere dönüşeceği kaygısıyla Kevserî (öl. 1952) gibi âlimler fetvanın değişimi fikrine ihtiyatlı davranmıştır.²⁵ Bu kaygının farkında olan Karadâvî, ahkâmın değişmesi fikrinin, ehliyesiz ve liyakatsiz kimileri tarafından suistimal edilerek şeriatın sabit hükümlerinin değişimine kapı açacağı noktasında bazı ehl-i ilmin endişeye kapıldığını zikreder. Bu çerçevede Hz. Ömer'in bazı hükümleri iptal ettiği şeklindeki iddiaların gerçeği yansıtmadığını dile getirir.²⁶ Diğer yandan kadim fikhî kaynaklardaki hükümlerin yeni problemleri çözülmede yeterli olduğu, dolayısıyla yeni icthadlara ihtiyaç bulunmadığı şeklindeki iddiaların doğru olmadığını söyler. Onun ifadelerine göre eski fakihlerin kendi zamanlarına uygun olarak icthadda bulunmaları her türlü takdirin üstündedir. Bununla birlikte onları örnek alarak yeni icthadlarda bulunmak gerekmektedir.²⁷

Karadâvî, kadim bilgiyi görmezden gelerek sadece Kitap ve sünnetten hareketle sıfırdan yeni bir fıkıh inşa edilemeyeceğini söyler. Ancak klasik fikhî bilgilerin günümüzün bütün sorunlarını çözmede yetersiz kaldığını belirtir. Bu sebeple her âlim ilmî birikime ekleme ya da tashih yoluyla katkıda bulunarak fikhî çalışma yapmalıdır. Karadâvî, *Fikhu'z-zekât* adlı eserini on dört asırlık birikimden yararlanarak telif ettiğini zikreder.²⁸ Kadim bilgidен yararlanmakla birlikte tecdîd yapmanın gereğini, "Yüce Allah bu ümmet için her yüzyılın başında dinlerini yenileyecek bir âlim gönderir."²⁹ hadisine dayandırır.³⁰

²⁴ Şelebî, *Ta'lîl*, 37. Ayrıca bk. Saffet Köse, "Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 7 (2006), 24.

²⁵ Pehlul Düzenli, "Allame Kevserî'nin Fetva Usulü Anlayışı", *Uluslararası Düzceli M. Zahid Kevseri Sempozyumu*, (Düzce 2007), 420-421.

²⁶ Karadâvî, *Mûcibâtü tegayyürî'l-fetvâ*, 21; Yusuf Karadâvî, *Dirâse fi fikhî makâsidi's-şerî'a* (Kahire: Dâru'ş-Şurûk, 2008), 102-103.

²⁷ Karadâvî, *Mûcibâtü tegayyürî'l-fetvâ*, 22.

²⁸ Karadâvî, *Mûcibâtü tegayyürî'l-fetvâ*, 23-24.

²⁹ Ebû Dâvud, "Melâhim", 1; Ebu'l-Kâsım Süleyman Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat* (Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1995), 6/323.

³⁰ Yusuf Karadâvî, *el-Fikhu'l-İslâmî beyne'l-asâleti ve't-tecdîd* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1999), 23-24.

İctihad kapısının kapanması fikrinin, ilmî donukluğa yol açtığını belirten Karadâvî, İslam şeriatının her zaman ve mekânda uygulanmasını müstakil icthad faaliyetlerinin tekrar başlamasına bağlar.³¹ Rasûlullah'ın (s.a.v.) açtığı kapıyı kimsenin kapatma yetkisinin olmadığını ifade ederek müstakil icthad faaliyeti yapmanın gerekliliğine vurgu yapar.³² Hicrî dördüncü asırdan itibaren taklidin yaygınlık kazanmaya başlaması, tatbikatta müstakil icthad kapısının kapandığı gibi bir durum ortaya çıkarmıştır.³³ İctihad kapısının kapandığına dönük iddiaların kendisinin bir yorum olması bu iddianın tutarlılığına gölge düşürmektedir.

Karadâvî, tartışmayı doğru noktadan ele almaktadır. Şöyle ki mutlak müctehid lafzıyla mezhep imamları ya da müntesip veya mukayyed müctehid mertebesindeki fakihler kastedilmektedir. Karadâvî'ye göre mutlak ve müstakil müctehid arasında umum-husus ilişkisi vardır. Buna göre her müstakil, mutlak müctehid olmakta, fakat her mutlak aynı zamanda müstakil olmamaktadır.³⁴ Ezcümle icthad kapısının kapandığı şeklindeki iddiaları müstakil icthad düzeyinin sonlandığı şeklinde anlamak daha sağlıklı sonuçlara ulaşmayı sağlar.³⁵

İctihad kapısının kapandığını ileri süren âlimlerin asıl kasıtlarının icthadî faaliyetler konusunda yüksek hassasiyet göstermek olduğu söylenebilir. Onların bir diğer amaçları da İslam hukukun güvenliğini sağlamaktır.³⁶ Bütün müctehid tabakalarındaki fakihler için icthad yapma imkânı olmadığı şeklindeki sözlerin ise isabetli olmadığı izahtan varestedir. Fakihler için icthad yapma imkânı olmadığını ileri sürmek İbn Kayyim el-Cevziyye'nin de ifade

³¹ Karadâvî, *Şerî'atü'l-İslâm*, 49-50, 80.

³² Karadâvî, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, 41.

³³ Hayreddin Karaman, *İslam Hukukunda İctihad* (İstanbul: İFAV, 1996), 176; Wael b. Hallaq, "İctihad Kapısı Kapandı mı?", çev. Kamil-Enes Yelek-Eryılmaz, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 29 (2017), 457.

³⁴ Yusuf Karadâvî, *el-İctihâd fi'ş-şerî'ati'l-İslâmiyye ma'a nazarâti tahlîliyye fi'l-ictihâdi'l-mu'asır* (Kuveyt: Dâru'l-Kalem, 1996), 75.

³⁵ H. Yunus Apaydın, "Hanefî İctihad Teorisi ve Molla Hüsrev'in Bu Teoriyi Sunumu", *Uluslararası Molla Hüsrev Sempozyumu*, (2013), 271.

³⁶ Vehbe Zuhaylî, *Usûlü'l-fıkhi'l-İslâmî* (Dumaşk: Dâru'l-Fikr, 1986), 2/1085; Hayreddin Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 242.

ettiği gibi ilmin ortadan kalkması manasına gelir.³⁷ Son tahlilde çeşitli tabakalardaki bütün müctehidler için ictihad kapısının her zaman ve mekânda açık olduğunu ifade etmek gerekir.³⁸ Nitekim Karadâvî de bunu ısrarla savunmaktadır.³⁹

2. Değişime Konu Olan Hükümler

Genel olarak hükümler taabbudî ve muallel olmak üzere iki kısma ayrılır. Ahkâmındaki değişmezliği beyan eden taabbudilik daha çok ibadetler gibi dinin özüyle alakalı hususlar olduğundan sınırlıdır.⁴⁰ İletleri doğrudan akılla kavranamayan, insanların yapmakla mükellef olduğu taabbudî hükümleri değiştirmek mümkün değildir.⁴¹ Muallel hükümlerin makâsîd çerçevesinde değişime açık olduğu fikri ise genel kabul görmektedir.⁴² Şer'î-amelî hükümler katî ve zannî olmak üzere iki kısma ayrılır.⁴³ Karadâvî İbn Kayyim el-Cevziyye'ye atıfla bu hükümler hakkında özetle şunları söylemektedir: "Farzların vucûbiyeti ve had cezaları gibi şeriatın takdir ettiği hükümler değişime kapalıdır. Maslahat bağlamında zaman ve mekâna göre değişime açık hükümler vardır."⁴⁴

Karadâvî, değişimin söz konusu olduğu ahkâmın zannî/ictihadî olduğunu teyit ederek katî hükümlerin değişime kapalı olduğunu belirtir.⁴⁵ Çünkü insanla ilgili pek çok şey değişse de aslında insanın özü/cevheri değişmez.

³⁷ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakkî'in*, 2/190-191.

³⁸ Zuhaylî, *Usûlü'l-fikh*, 2/1086;

³⁹ Karadâvî, *Şer'atü'l-İslâm*, 80. Ayrıca bk. Celâleddin Süyûtî, *er-Red ala men ahlede ile'l-ard ve cehile enne'l-ictihâde fi külli asrin fard* (Kahire: Mektebetü's-Sakâfeti'd-Diniyye, ts.), 38-39; Karaman, *Hukuk Tarihi*, 242.

⁴⁰ Fatih Orhan, "Şer'î Naslar Karşısında İctihadın İmkânı 'Mevrid-i Nasta İctihada Mesâğ Yoktur' Kaidesi", *İslâmî İlimler Dergisi* 16/1 (2021), 120.

⁴¹ Abdullah Kahraman, "İslam Hukuk Düşüncesinde Taabbudî Hükümler ve Taabbudiyâtın Sahası Üzerine", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 2 (2003), 28.

⁴² Ebû İshak Şâtîbî, *el-Muvâfakât* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2006), 2/513; Âdil Şüveyh, *Ta'lîlü'l-ahkâm fi'ş-Şer'ati'l-İslâmiyye* (Tanta: Dâru'l-Beşîr li's-Sakâfe ve'l-Ulûm, 2000), 220.

⁴³ Yusuf Bulutlu, *İslam Hukukunda Makâsîd İctihadının İlke ve Sınırları* (Bursa: Emin Yayınları, 2022), 45-46.

⁴⁴ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye, *İğâsetü'l-lehfân min mesâyidi'ş-şeytân* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1975), 1/330-331.

⁴⁵ Karadâvî, *Avâmil*, 75; Karadâvî, *el-İctihâd*, 65.

Öte yandan sadece ferî meselelerde değil, ibadet, muamelat ve muharremât gibi aslî hükümlerde mezhepler arasındaki ihtilaflar değişim fikrini teyit etmektedir. Onun ifadesine göre muhakkik âlimler, bu hususlardaki ihtilafın rahmet ve genişlik, ittifakın ise katî delil olduğu fikrinde birleşmişlerdir.⁴⁶

Delâleti zannî olup hakkında icmâ bulunmayan şer'î naslarda icihad yapılabileceği hususunda herhangi bir görüş ayrılığı bulunmamaktadır.⁴⁷ Karadâvî, hükümlerin çoğunluğunun icihadî meselelerden oluştuğunu ifade ederek icihad faaliyetinin kıyas, istislah ve istihsan gibi yöntemlerle sınırlı olmadığını, esasında naslardan elde edilen pek çok hükmün icihadî olduğunu söyler. Ayrıca onun da vurguladığı gibi hadislerin hem sübûtunda hem de delâletinde zannîlik bulunmaktadır. Dolayısıyla bu hadislerden istinbat edilen hükümler de zannî olmaktadır ki bu durum değişime ortam hazırlamaktadır.⁴⁸ Muhtelif fûrû-i fıkıh eserlerinde icihadla elde edilmiş hükümlerin hacmi⁴⁹ dikkate alındığında onun sözlerinin vakayı yansıttığı rahatlıkla söylenmelidir.

Karadâvî, bazı seküler çevrelerin, hayatın yenilik ve değişime açık; şeriata ise kapalı olduğu şeklindeki iddialarına temas eder. Karadâvî bu iddia sahiplerini ön yargılı, dahası taassup sahibi olarak niteler.⁵⁰ Bu itibarla fıkıhın statik olduğu savı dayanaktan yoksundur.⁵¹

Katî hükümlerin değişime kapalı olduğu hususunda genel bir kanaat olmasına rağmen kimi araştırmacıların aksi kanaatte olduğu bilinmektedir.⁵² Bu fikrin geçmişte de olduğunu savunan bazıları ise Necmeddin et-Tûfî (öl. 716/1316) vb. usülcülerin görüşlerini kendilerine payanda yapmıştır. Bilhassa

⁴⁶ Karadâvî, *Mûcibâtü tegayyürî'l-fetvâ*, 20-21; Karadâvî, *Avâmil*, 75.

⁴⁷ Şüveyh, *Ta'lîl*, 222.

⁴⁸ Karadâvî, *Mûcibâtü tegayyürî'l-fetvâ*, 19-20; Karadâvî, *Avâmil*, 17-39.

⁴⁹ Hallâf, *Masâdiru't-teşrii'*, 11-12; Abdulkerim Nemle, *el-Mühezzebe fi 'ilmi usûli'l-fikhi'l-mukâran* (Riyad: Mektebetü'r-Rüsd, 1999), 5/2320-2321.

⁵⁰ Karadâvî, *Avâmil*, 11.

⁵¹ Allâl Muhammed Fâsî, *Makasidu's-şerîati'l-İslâmiyye ve mekârimuhâ* (Beirut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993), 168-169, 173.

⁵² Bk. Mehmet Erdoğan, "Asıl Mevrid-i Nasda İçtihada Mesağ Vardır!", *Yetkin Düşünce* 1/3 (2018), 61-78.

Tûfî, bazı kesimlerin bayraktarı olmuştur.⁵³ Şöyle ki Tûfî şer'î naslar ve icmâ ile insanların maslahatlarının teâruzunda kulların maslahatlarının tercih edileceği görüşünü dile getirmiştir.⁵⁴ Onun hakkında pek çok söz söylendiği aşikardır⁵⁵ ki bu husus ayrı bir tartışma konusu olduğundan bu kadarla iktifa ediyoruz.

3. Fetvanın Değişimini Gerekli Kılan Unsurlar

Fetvanın değişmesi meselesinin dikkate alınması iftâ faaliyetlerinde büyük önem arz eder. Karadâvî fetvanın değişimi fikrinin şer'î delillere dayandığını belirtir.⁵⁶ Değişimi sadece zamanla gerekçelendirmenin doğru olmayacağını belirterek “ezmanın tegayyürü ile ahkâmın tegayyürü inkâr olunamaz” şeklindeki ilkede sadece zaman unsurunun zikredilmesinin eksiklik olduğunu ihsas ettirir. Onun da vurguladığı gibi klasik dönemde zaman yanında mekân, örf ve durum şeklinde toplamda dört unsur, değişimin sebepleri arasında zikredilmiştir.⁵⁷ İbn Kayyim el-Cevziyye ise niyeti de ekleyerek toplamda beş unsur tespit etmiştir.⁵⁸

Karadâvî bu dört unsura altı yeni unsur daha ekleyerek ahkâmın değişimi için toplamda on etken tespit ettiğini belirtmiştir. Onun tespit ettiği on unsur şu şekildedir:⁵⁹

- I- Mekânın değişimi,
- II- Zamanın değişimi,
- III- Durumun değişimi,
- IV- Örfün değişimi,

⁵³ Mehmet Erdoğan, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi* (İstanbul: İFAV, 2014), 91.

⁵⁴ Hallâf, *Masâdiru't-teşrii'*, 110; Abdulaziz İbn Rebîa, *İlmu makâsıdı's-Şâri'* (Riyâd: Mektebetü'l-Melik Fehdü'l-Vatanî, 2002), 64.

⁵⁵ Bk. Muhammed Ebû Zehra, *Mâlik hayâtuhû ve asruh-ârâhû ve fikhuh* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.), 418-424.

⁵⁶ Karadâvî, *Mûcibâtü tegayyüri'l-fetvâ*, 25.

⁵⁷ Yusuf Karadâvî, *Medhal li-dirâseti's-şerî'ati'l-İslâmiyye* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1993), 74; Karadâvî, *Mûcibâtü tegayyüri'l-fetvâ*, 20; Karadâvî, *Avâmil*, 74.

⁵⁸ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakkî'in*, 3/11.

⁵⁹ Karadâvî, *Mûcibâtü tegayyüri'l-fetvâ*, 10-11.

- V- Malumatın değişimi,
- VI- İnsanların ihtiyaçlarının değişimi,
- VII- İnsanların kudret ve imkânlarının değişimi,
- VIII- Umûmü'l-belvâ,
- IX- İctimai, iktisadi ve siyasi şartların değişimi,
- X- Görüş ve fikrin değişimi.

Karadâvî, değişim için tespit ettiği yeni altı unsura derin bir araştırma ve inceleme sonucu ulaştığını kaydetmiş, insaf ve teenni ile hareket eden bir kimsenin bu unsurlardaki uyumu göreceğini dile getirmiştir.⁶⁰ Kendisinin de ifade ettiği gibi bu unsurlar ve onların açıklaması alt başlıklar halinde şöyledir:

3.1. Mekânın Değişimi

Karadâvî, fetvanın değişimine imkân veren unsurundan birinin mekân olduğu hususunda âlimlerin sarîh açıklamaları bulunduğunu belirtir. Onun ifadelerine göre insanların fikirleri ve davranışları üzerinde çevrenin yadsınamaz bir etkisi bulunmaktadır. Örneğin kırsaldaki yaşam şehir merkezindeki yaşamdan; sıcak memleketteki yaşam soğuk memleketteki yaşamdan, doğu batıdan; dâru'l-İslam dâru'l-harpten birtakım farklılıklar gösterir. Bu itibarla âlim bir fetva ile yetinmeyip farklı mekânlara göre fetvasını değiştirmelidir. Böylelikle şeriâtın gerçekleştirmeyi hedeflediği adalet ve maslahat elde edilmiş olur. Karadâvî, mekân faktörü ile ilgili birçok etken zikretmesine karşılık meseleyi temelde medenî-bedevî ve dâru'l-İslam-dâru'l-harp olmak üzere iki açıdan ele almıştır.

Karadâvî'ye göre medenî-bedevî ayrımında hükümlerin değişmesi kadar doğal bir şey olamaz. Zira kırsal yaşamın insan üzerinde bazı tesirleri vardır. Bu çerçevede kırsal insan, dini öğrenme, şehirli insanlara şahitlik yapma gibi kimi hususlarda medenî insanlardan ayrılır. Karadâvî, bedevînin medenî in-

⁶⁰ Karadâvî, *Mûcibâtü tegayyüri'l-fetvâ*, 39.

sana imamlık yapmasının caiz olmadığı şeklindeki Kurtubî'nin kaydını⁶¹ zikredir. Karadâvî'nin, "Bedevîler inkârcılık ve iki yüzlülükte daha ileridedirler."⁶² ayeti bağlamında daha başka açıklamalar yaptığı görülmektedir.⁶³ Onun verdiği örnekler dikkatli bir şekilde incelendiğinde bu ayrımın geçmişte daha belirgin olduğu, ancak küreselleşen dünyada ise tesirinin giderek azaldığını belirtmek gerekir.

Karadâvî'ye göre sıcak ve soğuk iklimlere göre de fetva değişebilir. Çünkü iklimin insan üzerinde muhtelif etkileri vardır. Örneğin sıcak iklim insanları daha öfkeli olabilmektedir. Uzun süreli yağmur ve yoğun kar yağışı gibi faktörler meşakkate neden olduğundan fetvanın değişiminde etkili olur. Karadâvî Allah Teâlâ'nın dinde zorluk kılmadığını, uzun süreli ve yoğun yağmur-kar yağışı ve benzeri nedenlerden ötürü cemaatle mescitte namaz kılma yükümlülüğünün insanlardan sakıt olabileceğini belirtir. Yağmur nedeniyle namazların cem edilebilmesine cevaz veren bazı hadislerin varit olduğunu, su bulunmasına rağmen onu ısıtma imkânı olmadığına fakihlerin soğuk sebebiyle teyemmüm etmeye izin verdiğini dile getirir. Karadâvî buna dayanak olarak özetle şu rivayeti zikreder: Rasûlullah (s.a.v.) Amr b. el-Âs'ı bir grup askerle seriyye vazifesiyle görevlendirir. Bu sırada cünüp olan seriye komutanı Amr, su ile gusletmek yerine teyemmüm ile yetinerek bu şekilde imamlık yapar. İnsanların şikâyeti üzerine Rasûlullah (s.a.v.) niçin böyle yaptığını sorduğunda Amr, "Kendinizi öldürmeyin. Şüphesiz Allah, size karşı merhametlidir."⁶⁴ ayetini okuyarak soğuk hava ve soğuk suyun kendisi için ölüm tehlikesi taşıdığını ihsas ettirir. Bunun üzerine Rasûlullah (s.a.v.) tebessüm ederek Amr'ı ikrâr eder.⁶⁵ Karadâvî kutup bölgelerinde karşılaşılan sorunların soğuk mekân kapsamında değerlendirilebileceğini belirtir. Örneğin Kuzey kutup bölgesinde teyemmüm yapmak durumunda kalan bir kişinin kar ve buz yığınları arasında toprak bulması imkânsız olabilmektedir. Bu itibarla Karadâvî karın, bu

⁶¹ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Câmi'u li-ahkâmi'l-Kur'ân* (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003), 8/232.

⁶² Tevbe 9/97.

⁶³ Karadâvî, *Mûcibâtü tegayyüri'l-fetvâ*, 41-42.

⁶⁴ en-Nisâ 4/29.

⁶⁵ Ahmed b. Muhammed Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şu'ayb el-Arnaût vd. (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1995-2001), 29/347.

insanlar için toprak hükmünde olduğunu söyler. Keza onların kızak çekmeleri için köpek beslemesinin caiz olduğunu belirtir.⁶⁶

Karadâvî, altı ay gece veya gündüzün yaşandığı bu bölgeler için namaz vakitleri hususunda fetvanın değişebileceğini belirterek bu bölgelerde yaşayan insanlara özetle şöyle fetva verilebileceğini kaydeder: Gece ve gündüz her ne kadar altı ay sürse de bu bölgedeki insanlar bu zaman dilimini yirmi dört saat esasına göre taksim etmeli, namaz vakitleri için ya Mekke ve Medine'nin vakitlerini esas almalı ya da kendilerine en yakın bir bölgeyi dikkate almalıdırlar. Mekân faktörü bağlamında İmam Şâfiî'nin (öl. 204/820) fetvalarındaki değişime işaret eden Karadâvî Mısır muhitinin Irak ve Hicaz muhitinden farklılık arz etmesinin doğal olduğunu belirtir. Ancak Şâfiî'nin fetvalarındaki değişimde mekân, unsurlardan sadece biridir.⁶⁷

Karadâvî, mekân faktörünü dâru'l-İslam-dâru'l-harp açısından da ele alır. Ona göre dâru'l-İslam'dakinin aksine dâru'l-harpte Müslümanlar pek çok sıkıntı ve sorunla karşılaştıklarından vâcipleri eda etme ve günahlardan kaçınma hususunda zorluk çekmektedir. Karadâvî nezdinde bu vb. sebeplerden ötürü dâru'l-İslam dışındaki Müslümanlar için hükümleri kolaylaştırmak önem arz eder.⁶⁸

3.2. Zamanın Değişimi

Ahkâmın değişimi denildiğinde ilk akla gelen unsur zamandır. Yukarıda da geçtiği üzere, "Ezmanın tegayyürü ile ahkâmın tegayyürü inkâr olunamaz" ilkesiyle zamanın önemi ifade edilmiştir. Karadâvî, zamandan asıl kasıtın eşyanın değişimine bağlı olarak insan unsurunu etkileyen yeni faktörlerin ortaya çıkması olduğunu belirtir. Bilhassa iyilikten kötülüğe, hatta kötülükten daha fazla kötülüğe olan değişimler gözetilmelidir. Karadâvî eskilerin bunu, *fesâdü'z-zaman* olarak nitelediklerini, fesada neden olanın zaman değil insan faktörü olduğunu belirtir. Nitekim İbn Âbidîn *fesâdü ehli'z-zaman* ifadesi kullanmıştır.⁶⁹ Karadâvî'nin ifadelerine göre insanın fesadından kasıt ahlak ve erdemlerdeki yozlaşmadır. Bu itibarla kötüleşen ahlaka göre fetvalarda de-

⁶⁶ Karadâvî, *Mûcibâtü tegayyüri'l-fetvâ*, 43-44.

⁶⁷ Karadâvî, *Mûcibâtü tegayyüri'l-fetvâ*, 45-46.

⁶⁸ Karadâvî, *Mûcibâtü tegayyüri'l-fetvâ*, 46-48.

⁶⁹ İbn Âbidîn, *Neşru'l-arf*, 2/125.

ğişmeler elzemdir.⁷⁰ Ömer b. Abdulazîz'in (öl. 101/720) de ifade ettiği üzere insanların ahlakındaki yozlaşma miktarınca fetvalar değişir.⁷¹

Zaman faktörünün fetvayı değiştirmesinin mühim olduğunu vurgulayan Karadâvî, Ebû Yusuf (öl. 182/798) ve Muhammed'in (öl. 189/805) hocaları Ebû Hanîfe'nin (öl. 150/767) görüşlerinin üçte birine, hatta üçte ikisine muhalefet ettiklerini belirtir.⁷² Sahibeynin bir kısım görüşünün Ebû Hanîfe'nin vefatından sonra değiştiği dikkate alındığında bu yargı isabetli gözükmektedir. Öte yandan sahibeynin görüşlerindeki değişimi sadece zamanın değişimiyle izah etmek yetersiz bir gerekçe olacaktır. Karadâvî zaman bağlamında bu açıklamayı yapsa da sahibeynin görüşlerindeki değişimi malumatın değişimi kısmında bilginin, özellikle de hadis bilgisinin değişimiyle de ilişkilendirmiştir. Zaten sahibeyn ve İmam Züfer'in (öl. 158/775), Ebû Hanîfe'nin vefatından sonra başka fakihlerden, bilhassa İmam Mâlik'ten hadis öğrenmiş olmaları⁷³, dolayısıyla bazı fetvalarının değişmesi Karadâvî'yi doğrulamaktadır.

Karadâvî zamana bağlı olarak ahlakın değişmesini örnek verme adına Ömer b. Abdulazîz'in Medine'de valilik yaptığı yıllarda yargılamalarda bir şahit ve yeminle hüküm vermesini zikreder. Ömer b. Abdulazîz Dimaşk'ta yaşadığı yıllarda insanlardaki ahlaki yozlaşma nedeniyle bunu yeterli görmez. Karadâvî, Mustafa Ahmed ez-Zerkâ'ya (öl. 1999) atıfla görüşünü teyit etmeye çalışır.⁷⁴ Şöyle ki Zerkâ, zaman faktörü nedeniyle ictihadî hükümlerin değişmesini ahlakın bozulması ve veranın kaybolması ile ilişkilendirir.⁷⁵

Karadâvî zamanın değişmesine bağlı olarak değişen hükümlerden örnekler zikreder. Onun ilk zikrettiği örneğe göre şarap için uygulanacak cezanın miktarındaki değişimdir. O, Rasûlullah (s.a.v.) zamanında bunun için belirli

⁷⁰ Karadâvî, *Mûcibâtü tegayyüri'l-fetvâ*, 49.

⁷¹ Ahmet Yaman, *Fetva Usûlü ve Âdâbı* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2017), 206; Ahmet Yaman, "Fıkhın Sosyolojik Yürürlüğü Bağlamında Fetvada Değişim", *Diyanet İlmî Dergi* 50/2 (2014), 15.

⁷² Karadâvî, *Mûcibâtü tegayyüri'l-fetvâ*, 50.

⁷³ Salim Ögüt, "Ebû Yûsuf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/263; Aydın Taş, "Şeybânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/38.

⁷⁴ Karadâvî, *Mûcibâtü tegayyüri'l-fetvâ*, 50.

⁷⁵ Mustafa Ahmed Zerkâ, *el-Medhalü'l-fikhiyyu'l-Âm* (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 2004), 2/942-943.

bir miktar öngörülmediğini zikrederek Buhârî rivayetini aktarır. Bu rivayete göre Rasûlullah (s.a.v.) sarhoş olan Nuaymân'a terlik vb. şeyle vurarak ceza uygulamıştır.⁷⁶ Daha başka rivayetler de zikreden Karadâvî Rasûlullah'ın (s.a.v.) bu konuda müsamahalı davrandığını, zamanla kırk, kırkın altında veya üzerinde kırbaç vurma gibi muhtelif uygulamalarda bulunduğunu belirtir. Hz. Ebû Bekir'in (öl. 13/634) hilafetinde kırk kırbaç, Hz. Ömer'in ise seksen kırbaç tatbik ettiğini çeşitli rivayetlere⁷⁷ dayanarak kaydeder.⁷⁸

Karadâvî'nin, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in uygulamaları bağlamında zikrettiği rivayetler aslında sahabe arasında şarap had cezasının ihtiyaç ve istişareye göre farklılık arz ettiğini açıkça göstermektedir. O, şarap haddinin miktarı hususunda bağlayıcı bir hükmün olmamasının, sahabenin muhtelif miktarlar benimsemesinde yani fetvasını değiştirmesinde etkili olduğunu söyler.⁷⁹

Karadâvî'nin zikrettiği bir diğer örnek Arabistan'ın ırza tecavüze idam cezası vermesidir. Kendisinin de caydırıcı olarak nitelediği bu cezayı teyit ettiğini belirtir.⁸⁰ Uyuşturucu ticareti suçu için de aynı cezanın gerektiğini söyler.⁸¹ İnsanların ahlakının bozulduğu bu zamanda evliliğin tescilinin gerekliliğine dikkat çeker. Bilindiği gibi nikâh akdinin rükûnları ve şartları arasında tescil bulunmamaktadır. Nikâh akdi, esasında şahitler huzurunda icra edilen sözlü bir tasarruftur. Karadâvî tarafların haklarının korunabilmesi ve çocuğun nesebinin sübutunda herhangi bir niza çıkmaması için nikâh akdinin tescilini gerekli görür.⁸² Nitekim Din İşleri Yüksek Kurulu da bu görüştedir. Evlilik akdinin ispatı ve tarafların haklarının korunması, yerine göre devlet

⁷⁶ Muhammed b. İsmâil Buhârî, *Sahîhu'l Buhârî* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1993), "Hudûd", 4.

⁷⁷ Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Abdulkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 5/137; Ali b. Ömer Dârekutnî, *Sünen*, thk. Şu'ayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004), 4/211.

⁷⁸ Karadâvî, *Mûcibâtü tegayyüri'l-fetvâ*, 51-53.

⁷⁹ Karadâvî, *Mûcibâtü tegayyüri'l-fetvâ*, 54-57.

⁸⁰ Karadâvî, *Mûcibâtü tegayyüri'l-fetvâ*, 57-58.

⁸¹ Karadâvî, *Mûcibâtü tegayyüri'l-fetvâ*, 58.

⁸² Karadâvî, *Mûcibâtü tegayyüri'l-fetvâ*, 60.

eliyle yetkili kurumların dahliyle sağlanacağından nikahın tescili isabetli bir karardır.⁸³

3.3. Halin/Durumun Değişimi

Karadâvî, halden kastın darlıktan genişliğe, hastalıktan sağlığa, seferden ikâmete, savaştan barışa, yaşlılıktan gençliğe vb. durumlar olduğunu ifade eder. Rasûlullah'ın (s.a.v.) Mekke döneminde silah taşımak ve kullanmaktan ashabı men etmesini ve mescide bevl eden bir bedevinin rahat bırakılması ve bevlî üzerine bir kova su dökülmesi emrini bu unsura örnek olarak zikreder. Onun zikrettiği bir diğer örneğe göre Rasûlullah (s.a.v.) oruçlu bir gencin eşini öpmesine cevaz vermezken yaşlının öpmesine cevaz vermiştir.⁸⁴

Karadâvî, fakih sahabîlerin Rasûlullah'ın (s.a.v.) bu metodunu takip ettiklerini vurgulayarak İbn Abbas'ın (öl. 68/687-88) duruma göre fetvasını değiştirdiğine şu örneği zikreder: Rivayete göre bir adam İbn Abbas'a gelerek katilin tövbesinin kabul edilip edilmeyeceğini sorar. Adamın yüzüne bakan İbn Abbas hayır cevabı verir. O adam gittikten sonra yanındakiler İbn Abbas'a daha önce katile tövbe imkânı olduğu yönündeki görüşün hatırlattıklarında İbn Abbas, adamın birini öldürme niyeti taşıdığını söyler.⁸⁵ Bu tavrının yerinde olduğunu ihsas ettiren Karadâvî, böylelikle o adamın yapmayı düşündüğü şeyden men edildiğini belirtir. Bu sebeple bir fiilin işlenmesinin öncesi ve sonrasına göre fetvanın değişeceğini kaydeder.⁸⁶

Fetvalarında bu yöntemi takip ettiğini belirten Karadâvî talâka yemin meselesindeki fetvasını buna örnek olarak zikreder. Biri gelip de eşinin bir şeyi yapması veya terk etmesi üzerine talâk yemini ettiğini haber vermesi üzerine yemin edilen mesele gerçekleşmemişse soru sorana cevap vermediğini söyler. Yeminin bağlandığı şey gerçekleşmişse bu meselenin çözümünü selefin fetvalarında aradığını, nihayet İbn Teymiyye (öl. 728/1328) ve İbn Kayyim el-Cevziyye'nin görüşüyle fetva verdiği ifade eder.⁸⁷ Bilindiği gibi bu

⁸³ Fatih Yücel, "Fetvanın Değişim Gerçeklerine Güncel Bir Bakış -Din İşleri Yüksek Kurulu Karar ve Fetvaları Örneği-", *Diyanet İlmî Dergi* 58/3 (2022), 1139-1140.

⁸⁴ Karadâvî, *Mûcibâtü tegayyüri'l-fetvâ*, 61-62.

⁸⁵ Kurtubî, *el-Câmi'*, 7/402.

⁸⁶ Karadâvî, *Avâmil*, 108.

⁸⁷ Karadâvî, *Mûcibâtü tegayyüri'l-fetvâ*, 64.

iki âlim talâk üzerine yapılan yeminin muteber olmadığı belirtir.⁸⁸ Günümüzde birçok İslam ülkesinde müftâ bih kabul edilen bu görüşle amel edildiği yönündeki bilgi⁸⁹ aile birliğinin korunmasını sağlama adına dikkat çekicidir.

3.4. Örfün Değişimi

Karadâvî, örfü şu şekilde tanımlar: İnsanlardan bir grubun iyi veya kötü olsun yapmayı adet edindiği söz ve fiillerdir. O, İslam fıkhnın örfe kayıtsız kalmadığını vurgulayarak, örfün değişimine göre fetvanın değişeceğini söyleyerek eski örf üzere verilen hükmün merî olup olmayacağını tartışır. Karâfî'ye atıfta bulunarak eski örfe göre verilen fetvanın geçerli olamayacağını zikreder.⁹⁰ Karâfî, değişen örf ve âdete karşılık eski fetvalarla hüküm vermenin icmâya karşı gelmek ve dine cahil kalmak olduğunu kaydeder.⁹¹

Karadâvî örfe göre ahkâmın değişmesi hususunda Hanefî mezhebinde pek çok örnek olduğunu söyler. Bu kayda göre müteahhirûn Hanefî fakihler mütekaddimûn Hanefî fakihlerin örfe dayanarak verdiği pek çok fetvayı örf değiştiği için dikkate almamıştır. Karadâvî, Serahsî'ye (öl. 483/1090) dayanarak Farsça kıraat meselesine temas eder. Şöyle ki Ebû Hanîfe namazda kıraat okuma hususunda zorluk yaşayan Farsların dili alıncaya kadar kıraatı Farsça olarak okumalarına cevaz verir.⁹² Karadâvî'nin naklettiğine göre daha sonra bu fetvadan dönülmüştür.⁹³

Karadâvî müctehidin şartları arasında insanların örfünü bilme şartının zikredilmesinin örfe verilen önemden kaynaklandığını vurgular. Örfün önemi

⁸⁸ Ebu'l-Abbas Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ* (Medine: Mecma'u'l-Meliki Fehd, 2004), 33/58; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muwakkî'in*, 3/48.

⁸⁹ Bk. Kâşif Hamdi Okur, "Boşama Yemini (Talâka Yemin) Meselesi", *Hitit Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/15 (2009), 24.

⁹⁰ Karadâvî, *Mûcibâtü tegayyüri'l-fetvâ*, 67-68.

⁹¹ Karâfî, *el-İhkâm*, 218-219. Ayrıca bk. bü'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. İdris Karâfî, *Envâru'l-burûk fî envâ'i'l-furûk* (Suudi Arabistan: Vizâretü's-Şüûni'l-İslâmiyye ve'l-Evkâf ve'd-Da've ve'l-İrşâd, 2010), 1/45.

⁹² Ebû Bekir Muhammed Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1989), 1/37. Serahsî'nin eseri yanında pek çok Hanefî literatüründe geçen bu mesele üzerinde yeni bazı çalışmalar bulunmaktadır. Bk. Kâşif Hamdi Okur, "Ebu Hanife ve Ana Dilde İbadet", *İslâmî Araştırmalar* 15/1-2 (2002), 83-90.

⁹³ Karadâvî, *el-Fetvâ*, 97; Karadâvî, *Mûcibâtü tegayyüri'l-fetvâ*, 69.

bağlamında İbn Âbidîn'e⁹⁴ atıfta bulunarak esasında ictihadî pek çok hükmün örfe dayandığını belirtir. Bu sebeple ilmî, iktisadî ve teknolojik gelişmelerle birlikte insanın hayatını etkileyen pek çok eşyanın değiştiğini, tabiatıyla hükümlerin değiştirilmesi gerektiğini zikreder. Ona göre örfün değişimi sınırlı değil çok geniş bir alanda cari olmuştur. Karadâvî buna misâlen banka çakleleriyle yapılan ticareti örnek olarak zikreder. Şöyle ki klasik fetva gereği paranın elden ele ödenmesi şart koşulursa şu an zaruri olan çeke dayanan işlemlerin yasaklanması gerekecektir. Karadâvî telefon, internet ve faks yoluyla ticari işlemlerin yapıldığını, keza evlilik akdinin de bu şekilde vaki olduğunu söyler.⁹⁵ Pandemiyle birlikte iyice yaygınlaşan sanal ortamdaki akitler yeni bir gelişme olmakla birlikte geçmişte elçi veya mektupla akit yapılmasının⁹⁶ sanal akde zemin hazırladığı aşikârdır.⁹⁷

Karadâvî daha önce yolda bir şeyler yemenin ahlakî değerlere zarar verdiğinden hareketle bazı fakihlerin bu kişilerin şehadetini kabul etmediklerini zikreder. Günümüzde ise hızlı akan hayatta insanların yolda hafif yiyecekler yemesinin olağan bir hal aldığını, hatta içinde bulunduğumuz asrın *sandviç asrı* olarak isimlendirildiğini kaydeder. Böylelikle yolda bir şeyler yemek gibi bir gerekçeyle kişinin şehadetine herhangi bir hâlel gelmeyeceğini, dolayısıyla önceki fetvanın yeni örflerle ilga edilebileceğini söyler. Zira ona göre böyle bir gerekçeyle kişiden şehadeti düşürmek hakların zayı olmasına neden olur.⁹⁸

3.5. Malumatın Değişimi

Karadâvî malumatın değişiminden kastın fakihin hüküm verdiği şer'î bilginin, özellikle hadis bilgisinin değişimidir. Örneğin bir âlim zayıf telakki ettiği bir hadisin daha sonra sahih olduğuna karar verebilir ki bu durumda fetvanın da değişeceği aşikârdır. Karadâvî bu hususa selefte, hassaten Hanefî

⁹⁴ Bk. İbn Âbidîn, *Neşru'l-arf*, 2/114-148.

⁹⁵ Karadâvî, *Mûcibâtü tegayyürî'l-fetvâ*, 70-71.

⁹⁶ Bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 5/20; Kemâleddîn Muhammed b. Abdulvâhid İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr* (b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.), 3/189.

⁹⁷ Fatih Çınar, "Dijitalleşen Çağda Online Nikâh Akdi Meselesi", *İslam ve Yorum V*, ed. Harun Bekiroğlu vd. (Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınları, 2021), 461-486; Orhan Çeker, *İslam Hukukunda Akidler* (Konya: Tekin Kitabevi, 2014), 45-46.

⁹⁸ Karadâvî, *Mûcibâtü tegayyürî'l-fetvâ*, 72.

imamların fetvalarında rastlandığını zikreder.⁹⁹ Şöyle ki hadis bilgilerindeki değişiklik sonrası Ebû Yusuf, İmam Muhammed ve Züfer birçok fetvalarında değişime gitmişlerdir. Ahmed b. Hanbel'in (öl. 241/855) pek çok konuda iki ve üzeri muhtelif görüşü olması da hadis bilgisindeki değişime güzel bir örnektir.

Karadâvî'ye göre çevrenin, teknolojik yeniliklerin, tecrübenin değişimi gibi hususlar da malumatın değişiminde etkilidir. Karadâvî, İmam Şâfiî'nin bir kısım fetvasını Mısır'da değiştirmesinin de malumatın değişimiyle alakalı olduğunu belirtir. Buna göre İmam Şâfiî Mısır âlimlerinden öğrendiği yeni bilgilerle fikri olgunluğa ulaşmış, böylelikle kimi fetvalarını değiştirme ihtiyacı hissetmiştir. Karadâvî, İmam Şâfiî'nin fetvalarındaki bu değişimi sadece çevre değişimiyle izah etmenin isabetli olmayacağını zikreder.¹⁰⁰ Karadâvî'nin mekânın değişimi bahsinde İmam Şâfiî'nin fetvalarındaki değişimin çevre ile alakalı olduğunu açıkça ifade etmesinde herhangi bir çelişki yoktur. Zira o, İmam Şâfiî'nin fetvalarındaki değişimde mekânın sebeplerden sadece biri olduğunu söylemiştir.¹⁰¹ Karadâvî'nin asıl itiraz ettiği nokta söz konusu değişimin sadece çevre değişimiyle ilişkilendirilmesidir.

Karadâvî, bilgisayar sayesinde bilgiye erişimin bu denli kolay olduğu muasır asrın âlimlere ciddi fırsatlar ve kolaylıklar sunduğunu belirtir. Herhangi bir araştırmacı bu imkânlar vesilesiyle sahih hadislere ve âlimlerin görüşlerine ulaşabilmektedir. Bu da sahihi zayıftan ayırma, dolayısıyla bilginin değişimiyle fetvanın değişimi gibi bir sonuç doğurmaktadır. Karadâvî bu çerçevede İslam'a girmesine rağmen kocası küfür üzere kalan kadın hakkında aralarının ayrılması gerektiği şeklindeki fetvasını İbn Kayyim el-Cevziyye'nin, *Ahkâmu ehli'z-zimme* adlı eserini okuduktan sonra değiştirdiğini ifade eder. İbn Kayyim el-Cevziyye'nin zikrettiği sekizinci görüş¹⁰² olan, aralarını hâkim ayırmadıkça evlilik bağlarının süreceği şeklindeki görüşle fetva verdiğini zik-

⁹⁹ Bk. İbn Âbidîn, *Neşru'l-arf*, 2/125.

¹⁰⁰ Karadâvî, *Mûcibâtü tegayyüri'l-fetvâ*, 76.

¹⁰¹ Karadâvî, *Mûcibâtü tegayyüri'l-fetvâ*, 46.

¹⁰² Geniş bilgi için bk. Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye, *Ahkâmu ehli'z-zimme*, thk. Beşir Muhammed Uyûn (Demam: Ramâdi li'n-Neşr, 1997), 2/643-648.

reder.¹⁰³ Din farkı nedeniyle verdiği fetvayı daha sonra değiştirdiğini de bu bağlamda kaydeder.¹⁰⁴

Karadâvî malumatın değişiminin kadim şer'î bilgi yanında vakıanın değişimini de ihtiva ettiğini dile getirir. Örneğin tütün ve sigara hususunda ulamânın ihtilafı bu kabildendir. Sigaranın hükmü konusunda mubah, mekruh ve haram şeklinde üç farklı görüş bulunduğunu belirtir. Ancak tıbbî yeni bilgiler sonucu tabipler sigaranın başta akciğer kanseri ve çeşitli hastalıklara neden olduğunda görüş birliği içindedir. Buna göre müftü sigaranın haram olduğuna hüküm vermelidir. Karadâvî bu hükmü, “*Kendinizi öldürmeyin. Şüphesiz Allah, size karşı merhametlidir.*”¹⁰⁵ ayetiyle de istidlal etmektedir. Zira sigara nefsi tedrici de olsa öldürmek mesabesinde veya yavaş bir intihar meydana gelmektedir. “*Zarar vermek de zarara karşılık mukabele de bulunmak da yoktur.*”¹⁰⁶ hadisini de delil getirerek kişinin nefesine zarar veremeyeceği gibi zararını satın da alamayacağını belirtir.¹⁰⁷

Karadâvî'nin zikrettiği diğer bir örnek de hamilelik müddetidir. Bilindiği gibi ortalama hamilelik süresi dokuz aydır.¹⁰⁸ Hamileliğin dokuz aydan fazla sürebildiği savından hareketle gebeliğin iki, üç, dört, beş, altı hatta yedi yıl kadar devam edebileceğine dair görüşler bulunmaktadır.¹⁰⁹ Bu vb. görüşlere temas eden Karadâvî, birkaç yıl süren hamileliğin aslında yalancı hamilelikle ilgili olduğunu söyler. Ona göre gerçek gebelik süresi tıbbî laboratuvar tahlilleriyle tespit edilebilir. Bu itibarla fakihlerin zikri geçen görüşleri bugün için

¹⁰³ Karadâvî, *Mûcibâtü tegayyüri'l-fetvâ*, 76-77. Bu konuda Trablusî'nin eleştirisi için bk. Mustafa Beşir Trablusî, *Menhecü'l-bahs ve'l-fetvâ fi'l-fikhi'l-İslâmî beyne indibâti's-sâbikîn ve iztrâbi'l-muâsirîn es-Seyyid Sâbık el-Üstâzü el-Karadâvî nümûzecen* (Amman: Dâru'l-Feth, 2010), 321.

¹⁰⁴ Karadâvî, *Mûcibâtü tegayyüri'l-fetvâ*, 78.

¹⁰⁵ en-Nisâ 4/29.

¹⁰⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Şu'ayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Dâru'l-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), “Ahkâm”, 17.

¹⁰⁷ Karadâvî, *Mûcibâtü tegayyüri'l-fetvâ*, 78-79.

¹⁰⁸ Abdurrahman Sâbûnî, *el-Ahvâlü's-şahsiyye es-Sûri et-talâk ve âsâruh* (b.y.: Müdüriyyetü'l-Kütüb ve'l-Matbûâtü'l-Câmi'iyye, 2007), 2/165.

¹⁰⁹ Ebû Bekir Ahmed b. Ali Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, thk. İsmetullâh İnâyetullâh Muhammed vd. (Beyrut-Medine: Dâru Beşâiri'l-İslâmiyye-Dâru's-Sirâc, 2010), 5/130; Muhammed el-Cevziyye İbn Kayyim, *Tuhfetü'l-mevdûd bi-ahkâmi'l-mevlûd* (Kahire: el-Mektebetü'l-Kur'ân, ts.), 179; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslamiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985), 2/398.

râcih ve makbul değildir. Çünkü bu görüşler Kur'an yanında ilmi hakikatlere de aykırılık arz eder. Karadâvî, hilalin görülmesi olayını da bu noktada zikreterek yeni astronomi bilgilerini dikkate almak gerektiğini belirtir.¹¹⁰

Karadâvî'nin verdiği örnekler üzerinden suların temizliği, bazı aş ve enjeksiyonların orucu bozup-bozmayacağı vb. pek çok hususta yeni bilgileri dikkate almanın sahih tasarruf yanında sağlık açısından da mühim olduğu görülmektedir.

3.6. İnsanların İhtiyaçlarının Değişimi

Karadâvî, daha önce kemâliyyât (tahsîniyyât)¹¹¹ kabilinden sayılan şeylerin bugün hâciyyât veya zarûriyyât vasfı kazandığını zikreder. Örneğin hava sıcaklığının elli dereceye yaklaştığı ülkelerde klima gibi soğutucu cihazları kullanmak bu cihettir. Ona göre zekât nisabının belirlenmesinde aslî ihtiyaçlar yanında zaruret arz eden bu yeni ihtiyaçların da dikkate alınması gerekecektir.¹¹² Telefon, bilgisayar vb. cihazlar da örnek olarak zikredilebilir. Buna göre ihtiyaçların önem derecesi değişmiştir.

Karadâvî'nin zikrettiği bir diğer misal hac ibadeti sırasında âdet gören kadınla alakalıdır. O, bu hususta İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye'ye atıfta bulunur. Özetle İbn Kayyim el-Cevziyye bazı ihtimallerden söz ettikten sonra insanın kudretinde olmayan şartların sakıt olacağını söyler. Buna göre ziyaret tavafını âdet sebebiyle eda edemeyen kadından temizlik/abdest şartı düşer. Böylelikle kadın ziyaret tavafını hayızlı olduğu halde eda eder.¹¹³ Hac yolculuğunun kara, deniz veya hava yoluyla yapılması fark etmeksizin kafilenin sefer noktasında bir plan dahilinde hareket etmesi ve bu plandan sapamayacağını belirten Karadâvî bu ruhsatı almanın kadın için isabetli olduğunu belirtir. Muasır dönemde ihtiyaçların sürekli değiştiğini vurgulayarak fakihin değişen ihtiyaçlara göre fetvayı değiştirmesi gerektiğini dile getirir.¹¹⁴ Ziyaret

¹¹⁰ Karadâvî, *Mûcibâtü tegayyüri'l-fetvâ*, 80-82.

¹¹¹ Yusuf Bulutlu, "Muhammed Tâhir Bin Âşûr'da Makâsıd ve Maslahatın Kısımlar", *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 24 (2022), 584.

¹¹² Karadâvî, *Mûcibâtü tegayyüri'l-fetvâ*, 83.

¹¹³ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakkı'in*, 3/20-23.

¹¹⁴ Karadâvî, *Mûcibâtü tegayyüri'l-fetvâ*, 87-88.

tavafinı temizlik günlerine denk getirmek için âdeti geciktirici bazı ilaçlar kullanımını da çözüm olarak düşünülebilir.

3.7. İnsanların Kudret ve İmkânlarının Değişimi

Karadâvî'nin ifadelerine göre elektronik, teknolojik, iletişim, biyolojik, nükleer ve uzay gibi alanlardaki devrim niteliğindeki gelişmeler insana daha önce olmayan bir imkân ve kudret vermiştir. Karadâvî bu noktada tıbbî birtakım yeniliklere temas eder. Onun zikrettiği örneklerden biri organ naklidir ki eskiden bu, hayal bile edilemezdi.¹¹⁵ O, bu yeniliğin yeni birtakım hükümler getireceğini söyler. Doğrusu organ nakli örneğinin yerinde bir örnek olmadığını düşünmekteyiz. Böyle bir uygulamanın eskiden olmaması nedeniyle bu konuda doğrudan bir hükmün değişiminden söz etmek zor gözükmektedir.

Karadâvî'nin iletişim alanındaki yenilikler bağlamında zikrettiği şu örneğin başlıkla uyumlu olduğunu vurgulamak gerek: Bilindiği gibi Rasûlullah (s.a.v.), seferden dönen erkeğin geceleyin eve gelmesini yasaklamıştır.¹¹⁶ Karadâvî bu yasaklamanın illetini ani geliş nedeniyle hane halkının korkarak endişeye kapılmasına bağlar. Erkeğin cep telefonu gibi yeni iletişim yollarıyla gece de olsa geleceği vakti haber verme imkânının olduğu günümüzde ise gecenin her saatinde eve gelinmesinde herhangi bir sakınca olmadığını belirtir. Zira gece gelmenin nehyedilmesinin illeti olan ani gelmeye bağlı olarak ailenin korkma ve endişeye kapılması gibi bir durum bulunmamaktadır.¹¹⁷

3.8. Umûmü'l-Belvâ

Umûmü'l-belvâ sözlükte kaçınılması zor veya imkânsız durumlar için kullanılmaktadır. Kaçınılması zor olan şeyin ise çoğunluğun bilgisi haricinde kalamayacağı aşikârdır.¹¹⁸ Karadâvî'nin bu kavramı zahmet ve imtihan konusu olan şey anlamında kullandığı aşikârdır. Karadâvî umûmü'l-belvâ kapsamındaki meselelerde fakihlerin hafifletme yoluna gittiklerini belirtir. Onun verdiği örneğe göre kimi fakihler başı açık erkeğin şahadetini kabul etmezken

¹¹⁵ Karadâvî, *Mûcibâtü tegayyüri'l-fetvâ*, 89-89.

¹¹⁶ Müslim, "İmâra" 56.

¹¹⁷ Karadâvî, *Mûcibâtü tegayyüri'l-fetvâ*, 90-91.

¹¹⁸ Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 587; Mustafa Baktır, "Umûmü'l-Belvâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/155.

günümüzde Endülüs örneğinde olduğu gibi kimi bölgelerde başı açık dolaşmak sıradan bir hal aldığından bu durum şahidin adâlet vasfına herhangi bir zarar vermez. Sakalı tıraş etme hususunda da benzer bir durum olduğunu ifade eden Karadâvî bazı İslam ülkelerinde dahi insanların çoğunun sakallarını tıraş ettiklerini dile getirir. Bu durumda tıraş olmanın haram ve mekruh olduğu fetvasından hareketle sakalını tıraş eden insanlardan şahadet vasfı sakıt edildiği takdirde mahkemelerde şahitlik yapacak kimse bulunamayacağını belirtir. Bu itibarla onun nezdinde sakal tıraşı fetvasında hafifletme şeklinde bir değişime gidilmelidir.¹¹⁹

Karadâvî şarkı söyleme, müzik, satranç oynama ve zikrettiği diğer örnekler bağlamında mezheplerin ihtilaf ettiğini, dolayısıyla bu konularda kesin bir icmâ bulunmadığını söyler. Aksine bu konularda ulemâ arasında birçok ihtilaf vardır. Bu hususlarda hadisler vârid olsa da bunların kabulü ve delaleti noktasında tartışmalar bulunmaktadır. Hüküm istinbatında ihtilaf çıkması kıyas, istihsan, istislah, örf ve sahabî kavli gibi tartışmalı delillere dayanır.¹²⁰

3.9. İctimai, İktisadi ve Siyasi Şartların Değişimi

Karadâvî bu ahvaldeki değişim gereği insanın bakış açısının değiştiğini ifade eder. İctimai değişime örnek olarak gayri müslimler için ehl-i zimme tabiri kullanılması meselesini örnek verir. Şöyle ki gayri müslimler kendilerine ehl-i zimme denilmesinden rahatsızlık duymakta olup vatandaş kelimesini yeğlemektedirler. Fakihlerin esasında ehl-i zimmeti dar-ı İslam ehlinde saydıklarını, bunun da muasır tabirle muvâtînün/vatandaşlar manasına geldiğini belirten Karadâvî, onları incittiği düşünülen ehl-i zimme terkiibini kullanmaktan sarfı nazar etmekte herhangi bir sakınca görmez. Bu noktada yenilik karşıtı olan kimi ilim ehline eleştirilerde bulunur. Karadâvî'ye göre pek çok âlim sadece kitapların sayfaları arasında yaşadığından vakaya bigâne kalmakta, yani hayatın gerçeklerini ıskalamaktadır. Onlar hayat kitabını okuyamadıklarından realite de onları ıskalamaktadır. Bunun bir neticesi olarak onların fetvaları sanki kabirlerden gelen bilgi gibidir.¹²¹

¹¹⁹ Karadâvî, *Mûcibâtü tegayyüri'l-fetvâ*, 93-94.

¹²⁰ Karadâvî, *Mûcibâtü tegayyüri'l-fetvâ*, 96.

¹²¹ Karadâvî, *Mûcibâtü tegayyüri'l-fetvâ*, 97-98.

Tevbe suresindeki “Müşrikler sizinle topyekûn savaştıkları gibi siz de onlarla topyekûn savaşın,”¹²² gibi kılıç ayetlerinden hareketle neredeyse bütün dünyaya savaş açan aşırılık yanlılarına eleştiriler yönelten Karadâvî, fikhî ve şer’î mirasın savaştan çok barışa hizmet ettiğini dile getirir. Onun ifadesine göre Müslümanlar dünyadan bir cüz olup kendileri dışındaki hayatı görmezden gelme lüksüne sahip değildir. Bu çerçevede Karadâvî aralarında akrabalık, komşuluk ve iş arkadaşlığı gibi özel bir bağ bulunan barış antlaşması yapılmış Hristiyanlar ve diğer din mensuplarının bayramlarını tebrik etmekte herhangi bir sakınca olmadığını belirtir. Bu konuda İbn Teymiyye’ye muhalefet ettiğini sarih bir şekilde söyler. Bilhassa Müslümanların bayramını tebrik eden Hristiyanların bayramlarını “Size bir selam verildiğinde ya daha güzeli ile veya dengi ile karşılık verin.”¹²³ ayeti gereğince tebrik etmek gerektiğini ifade eder.¹²⁴

Karadâvî’nin zikrettiği bir diğer mesele taabbudî bir konu olan hacla ilgilidir. Karadâvî, “Allah sizin için kolaylık diler, zorluk dilemez.”¹²⁵; “Allah din hususunda üzerinize hiçbir zorluk yükledi.”¹²⁶ ayetlerine ve “Kolaylaştırın, zorlaştırmayın...”¹²⁷ hadisine dayanarak ibadetlerin kolaylık üzerine ikame edildiğini belirtir. Ona göre hac, diğer ibadetlere kıyasla kolaylığı en çok hak etmektedir. Hz. Peygamber (s.a.v.) kurban günlerinde sorulan pek çok soruyu, “dilediğini yap, sıkıntı yok” şeklinde cevaplayarak kolaylık sağlamıştır. Karadâvî bu noktada Şâfiî mezhebinde olduğu gibi Arafat’tan güneş batmadan ayrılmaya cevaz verdiğini söyler. Müzdelife’de geceleme gerekliliğini, akabe cemresinin ve ifada tavafının bayram günü gece yarısından sonra yapılabileceğini vb. zamanın gerektirdiği kolaylıkların bu minvalde olduğunu zikreder.¹²⁸ Karadâvî’nin örnek ve açıklamalarından açıkça anlaşıldığı kadarıyla fetvanın değişimi haccın esas olan meselelerde değildir.

3.10. Görüş ve Fikrin Değişimi

¹²² et-Tevbe 9/36.

¹²³ en-Nisâ 4/86.

¹²⁴ Karadâvî, *Mûcibâtü tegayyüri’l-fetvâ*, 99-100.

¹²⁵ el-Bakara 2/185.

¹²⁶ el-Hac 22/78.

¹²⁷ Buhârî, “İlim”, 11; Müslim, “Cihâd ve Siyer”, 6, 8.

¹²⁸ Karadâvî, *Mûcibâtü tegayyüri’l-fetvâ*, 101-102.

Karadâvî, müctehidin bilgisinin değişmemesine rağmen bazen görüşünde değişiklik olabileceğini belirtir. Müctehidin görüşünün değişimini yaşın ilerlemesine bağlı olarak tecrübe ve olgunluğun artmasına bağlar. Köklü manada bir değişim olmasının mümkün olduğunu zikreder. Onun kaydına göre sertlikten kolaylığa, zahirilikten makâsıdî bir yaklaşıma, bir metottan bir başka yöntem ve mezhep değişikliğine kadar pek çok saik bunda etkili olur. Mezhep değişikliği nedeniyle görüşü değişen Tahâvî bunun misallerinden biridir.¹²⁹

Yaşa bağlı olarak tecrübe ve olgunluğun artması zihnin billurlaşması olarak ifade edilebilir. Bu da değişimi doğal kılmaktadır. Karadâvî, Hz. Ömer'in, özellikle de İmam Şâfiî'nin Mısır'da verdiği fetvalarındaki değişimlerde görüş ve fikrin değişiminin etkisinin olduğunu belirtir. İmam Şâfiî'nin Mısır döneminde ilminin son derece olgunlaştığını ifade ederek görüş ve fikrin değişiminin arka planını beyan eder.¹³⁰

Kendi yaşadığı değişimden de söz eden Karadâvî, Müslümanların azınlık halinde yaşadığı ve İslam bankalarının¹³¹ olmadığı batı vb. toplumlarda faizli bankalar yoluyla ev almaya cevaz vermediğini, hatta buna cevaz veren Mustafa ez-Zerka'ya yirmi beş yıl muhalefet ettiğini belirtir. Daha sonra ise görüşünün değiştiğini ve buna belli şartlar ve kurallar çerçevesinde cevaz verdiğini söyler. Ona göre bu değişimde bilginin, mekânın ve zamanın etkisi yoktur.¹³²

Sonuç

Karadâvî fetvanın değişimi hususunu özellikle Müslümanların ihtiyaçlarını ve maslahatını gözetme yönünden önemsemektedir. Onun fetvanın değişiminin sadece icthadî konularla sınırlı olduğunu ve katî ahkâmın değişime kapalı olduğunu ısrarla vurgulaması, değişime mesafeli olanlara bir teminat niteliği taşımaktadır. Fetvanın değişimine imkân veren unsurları dörtten ona çıkarması değişim yönündeki ısrarını ve çabasını göstermektedir.

¹²⁹ Karadâvî, *Mûcibâtü tegayyüri'l-fetvâ*, 103.

¹³⁰ Karadâvî, *Mûcibâtü tegayyüri'l-fetvâ*, 104.

¹³¹ İslam bankaları, ülkemizdeki katılım bankalarına karşılık gelmektedir, denilebilir.

¹³² Karadâvî, *Fihü'l-ekalliyât*, 168; Karadâvî, *Mûcibâtü tegayyüri'l-fetvâ*, 104-105.

Karadâvî'nin ifade ve örneklerinden hareketle değişimin hükümlerin esasında olmadığı söylenebilir. Başka mezheplerin görüşünü almanın, müftâ bih olmayan görüşle veya değişen örfe göre hüküm vermenin de bir değişim olduğunu belirtmesi bu minvaldedir. Buna göre vakıanın değişmesi neticesinde uygun bir görüşle fetva vermek, yani vakıaya uyumlu davranmak gibi bir durum söz konusu olmaktadır. Karadâvî'nin sigaranın haramlığı, hamilelik süresinin tespiti ve hilalin görülmesi gibi hususlarda yeni bilimsel bilgilerin dikkate alınacağını ifade etmesi yeniliğe açık olduğunu tezahürlerinden biridir. Bu itibarla Karadâvî'nin değişim hususunda mutedil bir görüş benimsediği sonucuna varılmıştır. Bu tavrı, fetva konusunda şöhret sahibi olması gibi bir sonuç doğurmuştur.

Sürekli fetvanın değişimi ifadesini tercih eden Karadâvî'nin değişim bağlamında birkaç defa hükmün değişimi ifadesini kullandığı, bununla birlikte vurgularından da anlaşıldığı üzere her iki ibareyi de ilgili kısımda aynı anlamda değerlendirdiği düşünülebilir. Buradan hareketle aralarında farklar olduğu söylenen fetvanın değişimi ve ahkâmın değişimi kavramlarını tamamen aynı gördüğünü ifade etmek güçtür.

Son tahlilde onun kaydettiği unsurlar ve bu bağlamda zikrettiği örneklerin genel olarak yerinde ve vakia ile uyumlu olduğu, diğer yandan bazı örnek ve değerlendirmelerin çok da isabetli olmadığı sonucuna vardığımızı söylemek gerekir.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ahmed b. Muhammed. *el-Müsned*. thk. Şu'ayb el-Arnaût vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995-2001.
- Apaydın, H. Yunus. "Hanefi İctihad Teorisi ve Molla Hüsrev'in Bu Teoriyi Sunumu". *Uluslararası Molla Hüsrev Sempozyumu*, 267-274.
- Aslan, Nasi. "Osmanlı Hukuku'nun Oluşumunda Fetvâ ve Kazâ Münasebeti". *Dinî Araştırmalar* 2/4 (1999), 85-100.
- Atar, Fahrettin. "İftâ Teşkilâtının Ortaya Çıkışı". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1985), 19-48.

- Baktır, Mustafa. "Umûmü'l-Belvâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/155-156. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Abdulkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukukî İslamiyye ve İstilahatı Fikhiyye Kamusu*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Mustafa Dîb el-Buğâ. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1993.
- Bulutlu, Yusuf. *İslam Hukukunda Makâsîd İçtihadının İlke ve Sınırları*. Bursa: Emin Yayınları, 2022.
- Bulutlu, Yusuf. "Muhammed Tâhir Bin Âşûr'da Makâsîd ve Maslahatın Kısımlar". *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 24 (2022), 575-588.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*. thk. İsmetullâh İnâyetullâh Muhammed vd. Beyrut-Medine: Dâru Beşâiri'l-İslâmiyye-Dâru's-Sirâc, 2010.
- Çeker, Orhan. *İslam Hukukunda Akidler*. Konya: Tekin Kitabevi, 2014.
- Çinar, Fatih. "Dijitalleşen Çağda Online Nikâh Akdi Meselesi". *İslam ve Yorum* V. ed. Harun Bekiroğlu vd. 461-486. Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınları, 2021.
- Dârekutnî, Ali b. Ömer. *Sünen*. thk. Şu'ayb el-Arnaût vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004.
- Düzenli, Pehlul. "Allame Kevserî'nin Fetva Usulü Anlayışı". *Uluslararası Düzceli M. Zahid Kevseri Sempozyumu*, 415-435.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as. *es-Sünen*. thk. Şu'ayb el-Arnaût vd. Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, Muhammed. *el-Ahkâmu's-sultâniyye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.

- Ebû Zehra, Muhammed. *Mâlik hayâtuhû ve asruh-ârâhû ve fikhuh*. Kahire: Dâru'l-Fikrî'l-Arabî, ts.
- Erdoğan, Mehmet. "Asıl Mevrid-i Nasda İctihada Mesaj Vardır!" *Yetkin Düşünce* 1/3 (2018), 61-78.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Erdoğan, Mehmet. *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*. İstanbul: İFAV, 2014.
- Fâsî, Allâl Muhammed. *Makasidu's-şerâti'l-İslâmiyye ve mekârimuhâ*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993.
- Hallâf, Abdulvahhab. *Masâdiru't-teşrii'l-İslâmî fimâ lâ nassa fih*. Kuveyt: Dâru'l-Kalem, 1993.
- Hallaq, Wael b. "İctihat Kapısı Kapandı mı?" çev. Kamil-Enes Yelek-Eryılmaz. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 29 (2017), 457-503.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin. *Neşru'l-arf fi binâi ba'di'l-ahkâm 'ala'l-örf (Mecmûatu resâil İbn Âbidîn İçinde)*. b.y.: Dâr Saadet, ts.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *Makâsidi's-şerâti'l-İslâmiyye*. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Mısırî, 2011.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr. *Ahkâmu ehli'z-zimme*. thk. Beşir Muhammed Uyûn. Demam: Ramâdi lî'n-Neşr, 1997.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr. *İğâsetü'l-lehfân min mesâyidi's-şeytân*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1975.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr. *İ'lâmu'l-muvakkî'in 'an Rabbi'l-âlemîn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr. *Tuhfetü'l-mevdûd bi-ahkâmi'l-mevlûd*. Kahire: el-Mektebetü'l-Kur'ân, ts.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*. thk. Şu'ayb el-Arnaût vd. Beyrut: Dâru'l-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.

- İbn Manzûr, Cemâleddin Muhammed. *Lisânu'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sadır, ts.
- İbn Rebîa, Abdulaziz. *İlmu makâsıdı's-Şâri'*. Riyâd: Mektebetü'l-Melik Fehdü'l-Vatanî, 2002.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm. *Mecmû'u'l-fetâvâ*. Medine: Mecma'u'l-Meliki Fehd, 2004.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâleddîn Muhammed b. Abdulvâhid. *Fethu'l-kadîr*. b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbrâhim, Muhammed Yüsri. *el-Fetoâ ehemmiyetuhâ, davâbituhâ, âsâruhâ*. Medine, 2007.
- Kahraman, Abdullah. "İslam Hukuk Düşüncesinde Taabbudî Hükümler ve Taabbudıyyâtın Sahası Üzerine". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 2 (2003), 25-57.
- Karadâvî, Yusuf. *Avâmilü's-sia ve'l-murûne fi's-şerîati'l-İslâmiyye*. Devha: Câmi-atu Katar, 1994.
- Karadâvî, Yusuf. *Dirâse fî fikhi makâsıdı's-şerî'a*. Kahire: Dâru's-Şurûk, 2008.
- Karadâvî, Yusuf. *el-Fetoâ beyne'l-indibât ve't-teseyyüb*. Kahire: Dâru's-Sahvâ, 1988.
- Karadâvî, Yusuf. *el-Fıkhü'l-İslâmî beyne'l-asâleti ve't-tecdîd*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1999.
- Karadâvî, Yusuf. *el-İctihâd fi's-şerîati'l-İslâmiyye ma'a nazarâti tahlîliyye fî'l-ictihâdi'l-mu'asır*. Kuveyt: Dâru'l-Kalem, 1996.
- Karadâvî, Yusuf. *Fıkhü'z-zekât*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1973.
- Karadâvî, Yusuf. *fî Fıkhü'l-ekalliyâti'l-müslime*. Kahire: Dâru's-Şurûk, 2001.
- Karadâvî, Yusuf. *fî Fıkhü'l-evleviyât*, ts.
- Karadâvî, Yusuf. *Medhal li-dirâseti's-şerîati'l-İslâmiyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.
- Karadâvî, Yusuf. *Mûcibâtü tegayyüri'l-fetoâ fî asrinâ*. Kahire: Mektebü'l-Emâneti'l-Âmme, 2007.

- Karadâvî, Yusuf. *Şer'atü'l-İslâm sâliha li't-tatbîk fi külli zamân ve mekân*. Kahire: Dâru's-Safva, 1993.
- Karâfî, bü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs. *el-İhkâm fi temyîzi'l-fetâvâ 'ani'l-ahkâm ve tasarrufâtü'l-kâdî ve'l-imâm*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1995.
- Karâfî, bü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs. *Envâru'l-burûk fi envâ'i'l-furûk*. Suudi Arabistan: Vizâretü's-Şüûni'l-İslâmiyye ve'l-Evkâf ve'd-Da' ve ve'l-İrşâd, 2010.
- Karaman, Hayreddin. *İslâm Hukuk Tarihi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Karaman, Hayreddin. *İslam Hukukunda İctihad*. İstanbul: İFAV, 1996.
- Köse, Saffet. "Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 7 (2006), 13-50.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi'u li-ahkâmi'l-Kur'ân*. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahîhu Müslim*. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübü'l-Arabiyye, 1991.
- Nemle, Abdulkerim. *el-Mühezzeb fi 'ilmi usûli'l-fikhi'l-mukâran*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1999.
- Okur, Kâşif Hamdi. "Boşama Yemini (Talâka Yemin) Meselesi". *Hitit Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/15 (2009), 5-30.
- Okur, Kâşif Hamdi. "Ebu Hanife ve Ana Dilde İbadet". *İslâmî Araştırmalar* 15/1-2 (2002), 83-90.
- Orhan, Fatih. "Şer'î Naslar Karşısında İctihadın İmkânı 'Mevrid-i Nasta İctihadı Meselesi' Yoktur" Kaidesi". *İslâmî İlimler Dergisi* 16/1 (2021), 107-132.
- Öğüt, Salim. "Ebû Yûsuf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/260-265. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Sâbûnî, Abdurrahman. *el-Ahvâlü's-şahsiyye es-Sûrî et-talâk ve âsâruh*. b.y.: Müdiriyyetü'l-Kütüb ve'l-Matbûâtü'l-Câmi'iyye, 2007.

- Serahsî, Ebû Bekir Muhammed. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1989.
- Süyûtî, Celâleddin. *er-Red ala men ahlede ile'l-ard ve cehile enne'l-ictihâde fi külli asrin fard*. Kahire: Mektebetü's-Sakâfeti'd-Dîniyye, ts.
- Şâtıbî, Ebû İshak. *el-Muvâfakât*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2006.
- Şelebî, Muhammed Mustafa. *Ta'lîlü'l-ahkâm*. Kahire: Matba'atu'l-Ezher, 1947.
- Şener, Mehmet. "Ahkâmın Değişmesi ve Buna Tesir Eden Faktörler". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1994), 9-23.
- Şüveyh, Âdil. *Ta'lîlü'l-ahkâm fi's-Şer'ati'l-İslâmiyye*. Tanta: Dâru'l-Beşîr li's-Sakâfe ve'l-Ulûm, 2000.
- Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman. *el-Mu'cemü'l-evsat*. Kahire: Dâru'l-Haremeyn, 1995.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *Şerhu Müşkili'l-âsâr*. thk. Şu'ayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994.
- Taş, Aydın. "Şeybânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/38-42. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Trablusî, Mustafa Beşir. *Menhecü'l-bahs ve'l-fetvâ fi'l-fikhi'l-İslâmî beyne indibâti's-sâbikîn ve iztırâbi'l-muâsırîn es-Seyyid Sâbık el-Üstâzü el-Karadâvî nümûzecen*. Amman: Dâru'l-Feth, 2010.
- Yaman, Ahmet. *Fetva Usûlü ve Âdâbı*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2017.
- Yaman, Ahmet. "Fıkın Sosyolojik Yürürlüğü Bağlamında Fetvada Değişim". *Diyanet İlmî Dergi* 50/2 (2014), 7-21.
- Yücel, Fatih. "Fetvanın Değişim Gerçeklerine Güncel Bir Bakış -Din İşleri Yüksek Kurulu Karar ve Fetvaları Örneği-". *Diyanet İlmî Dergi* 58/3 (2022), 1125-1156.
- Zerkâ, Mustafa Ahmed. *el-Medhalü'l-fikhiyyu'l-Âm*. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2004.
- Zuhaylî, Vehbe. *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1986.

tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Haziran/June 2023, c. 9, s. 1: 177-214

Kur'an'da D-r-r Kökünün Semantik Analizi
Semantic Analysis of the Root "D-r-r" in the Qur'an

Faruk Özdemir

Doç. Dr., Sinop Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı
Associate Professor, Sinop University, Faculty of Theology,
Department of Basic Islamic Sciences, Department of Tafsir
fozdemir@sinop.edu.tr

ORCID: 0000-0003-1890-9194

DOI: 10.47424/tasavvur.1244867

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 25 Şubat / February 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 18 Haziran / June 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Özdemir, Faruk. "Kur'an'da D-r-r Kökünün Semantik Analizi".

Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi 9 / 1 (Haziran 2023): 177-214.

<https://doi.org/10.47424/tasavvur.1244867>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdağ Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdağ, 59100 Turkey.

CC BY-NC 4.0



Öz

Arapça kadim lügatlerde Ƨ-r-r kökünün “zarar vermek”, “toplanmak” ve “kuvvet” olmak üzere üç esas manası vardır. Tarihî süreç içerisinde bu kök manalardan birçok kelime türemiş ve muhtelif anlamlar kazanmışlardır. Bu makalede Ƨ-r-r kökünden türeyen kelimeler, semantik açıdan inceleme konusu yapılmıştır. Önce söz konusu kök ve müştaklarının etimolojik kökenleri ve ilk dönem Arapça sözlüklerdeki anlamları tahlil edilmiştir. Bu bağlamda zaman içerisinde kazandıkları hakikî ve mecazî manalar tespit edilmeye çalışılmıştır. Bunu yaparken cahiliye dönemi Arap şiirinden ve hadislerden de istifade edilmiştir. Akabinde Ƨ-r-r kökü ve müştaklarının semantik açıdan anlam örgüsünü tespit edebilmek amacıyla bu kökle zıt anlamlılık ve yakın anlamlılık ilişkisine sahip olan sözcüklere yer verilerek anlam ilişkileri karşılaştırılmıştır. Kelimelerin her zaman taşıdıkları ve hangi sisteme girerlerse girsinler yitirmedikleri “esas mana”ları olduğu gibi kelimelerin kökünden gelmeyen fakat içinde buldukları münasebet sisteminden doğan “izâfî mana”ları da vardır. O nedenle bundan sonraki aşamada Ƨ-r-r kökü ve türevlerinin Kur'ân'daki kullanımına yer verilerek ilgili kelimelerin Kur'ân siyahında kazandıkları izâfî manaları tespit edilmeye gayret edilmiştir. Son olarak Ƨ-r-r kökü ve türevleriyle semantik açıdan zıt anlamlı ve yakın anlamlı kelimelerin Kur'ân'daki muhtelif kullanımına yer verilerek anlam örgüsü belirlenmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'ân, Semantik, Etimoloji, Ƨ-r-r Kökü.

Abstract

In the ancient Arabic dictionaries, the root “Ƨ-r-r” has three main meanings: “to harm”, “to gather” and “strength”. In the course of history, many words have been derived from these root meanings and have acquired various meanings. In the present article, the words derived from the root “Ƨ-r-r” are semantically analyzed. First, the etymological origins of the root as well as its compounds and their meanings in early Arabic dictionaries are analyzed. In this context, it was aimed to determine the literal and figurative meanings they acquired over time. In doing so, Arabic poetry of the Jahiliyyah period and hadiths were also utilized. Afterwards, in order to determine the semantic meaning pattern of the root “Ƨ-r-r” and its compounds, words containing an-

tonymous and proximate meaning relations with this root were included and their semantic relations were compared. While words have “essential meanings” that they always carry and do not lose no matter which system they enter, there are also “relative meanings” that do not originate from the root of words but arise from the system of relations they are in. For this reason, in the next stage, it was aimed to determine the relative meanings of the related words in the Qur’anic context by including the uses of the root “ḍ-r-r” and its derivatives in the Qur’an. Finally, various uses of words that have a semantically antonymous or proximate relationship with the root “ḍ-r-r” and its derivatives in the Qur’an were presented and their semantic pattern was tried to be determined.

Keywords: Tafsir, Qur’an, Semantics, Etymology, Ḍ-r-r Root.

Giriş

Kur’ân âyetlerinde geçen sözcüklerin *doğru* anlamlarının tespiti için üç aşamalı bir çalışmanın yapılması gerekmektedir. Birinci aşamada âyetlerde geçen kelimelerin Kur’ân’ın nazil olduğu tarihî süreç içerisinde ne gibi manaları ihtiva ettiği etimolojik ve kronolojik olarak tespit edilmelidir. İkinci aşamada tespit edilen bu esas/kök manalardan hareketle âyetlerde yer alan sözcüklerin analizleri ve semantik tanımları yapılmalıdır. Üçüncü aşamada ise semantik analizler neticesinde elde edilen bulgulara dayanan “etimolojik ve tarihsel sözlükler”in hazırlanmasıdır.¹ Bu anlamda hazırlanmış sözlükler mevcut olmadığı için semantik analiz yapabilmek için doğal olarak “kadim sözlükler”e müracaat etmek gerekecektir.² Fakat kadim sözlükler her ne kadar kelimelerin manalarını tespit etmede ilk müracaat edeceğimiz kaynakların başında gelseler de ve yine kelimelerin kök anlamlarıyla ilgili birtakım anlam yığınları sunsalar da, semantik analiz açısından, özellikle de artzamanlı/diachronic semantik yönünden sistematik ve kronolojik olmadıkları için yeterli olmamaktadırlar. Çünkü kelimelerin her zaman taşıdıkları ve hangi sisteme girerlerse girsinler toplum tarafından aynı kelimeler olarak bilindikleri sürece yitirmedikleri “esas mana”ları olduğu gibi kelimelerin kökünden

¹ Ali Galip Gezgin, *Tefsirde Semantik Metod* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018), 454.

² Semantik analizde tarihsel ve etimolojik sözlüklerin önemi hakkında geniş bilgi için bk. Gezgin, *Tefsirde Semantik Metod*, 450-465.

gelmeyen fakat içinde buldukları münasebet sisteminden doğan “izâfi mana”ları da vardır.³ Dolayısıyla Kur'an âyetlerinde yer alan kelimelerin buldukları siyak içerisindeki “izâfi mana”ları, Kur'an'ın kendi metodu olan ve onu doğru anlamamızı sağlayacak olan “semantik metot” ile tespit edilebilir. Zira semantik, bir bilim dalı olarak kelimelerin anlamlarını analiz eder, etimolojik kökten itibaren tarih boyunca kazandıkları müştakların ve anlamlarının bir analizini verir. Hangi anlamın sonradan girdiği, hangi anlamın çarpık ve kökten uzak olduğu kendiliğinden ortaya çıkar.⁴

İşte bu makalede semantik metot takip edilerek d-r-r (ض - ر - ر) kökü ve türevlerinin etimolojik tahlili yapılacaktır. Bunu yaparken Cahiliye şairlerinin şiirlerinden ve hadislerden yararlanılacaktır. Söz konusu kökten türeyen sözcüklerin gerek hakikî gerekse mecazî manalarına yer verilecektir. Akabinde d-r-r (ض - ر - ر) kökü ve müştaklarının semantik açıdan anlam örgüsünü tespit edebilmek gayesiyle bu kökle zıt/karşıt anlamlılık ve yakın anlamlılık ilişkisine sahip sözcüklere yer verilerek karşılaştırmalar yapılacaktır. Ardından d-r-r (ض - ر - ر) kökü ve türevleri ile bunlarla zıt anlamlı ve eş anlamlı kelimelerin Kur'an'daki muhtelif kullanımlarına yer verilecektir. Yine bu bağlamda zikri geçen kelimelerin Kur'an siyakındaki farklı anlamları belirlenmeye çalışılacaktır.

1. D-r-r (ض - ر - ر) Kökünün Etimolojik Yapısı ve Anlam Tahlili

D-r-r (ض - ر - ر) kökünün “faydanın zıddı” (ضِدُّ النَّفْعِ), “bir şeyin toplanması” (اجْتِمَاعُ الشَّيْءِ) ve “kuvvet” (الْقُوَّةُ) olmak üzere üç esas/temel manası vardır.⁵ Bu kökün bütün türevleri zikredilen esas manalar üzerine hamledilir. D-r-r (ض - ر - ر) kökü ve türevleri ilk dönem Arapça sözlüklerde muhtelif anlamlarıyla karşımıza çıkmaktadır. Bu kök ve müştaklarının anlamlarını şu şekilde sıralayabiliriz:

³ Toshihiko İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.), 27-31.

⁴ İsmail Yakıt, “Doğru Bir Kur'an Tercümesinde Semantik Metodun Önemi”, *S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1994), 17, 20-21.

⁵ Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ, *Mu'cemu makâyisi'l-luga*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (b.y.: Dâru'l-Fikr, 1399/1979), 3/360.

1.1. Zarar Vermek, Zarar, Çok Zayıflık ve Kötü Hâl/Durum

D-r-r (ض - ر - ر) kökünden *ed-darru* (الضَّرُّ) ve *ed-durru* (الضَّرُّ) kelimeleri “fayda vermenin zıddı/zarar vermek” (ضِدَّ النَّفْعِ) demektir. Bu kelimelerden *ed-darru* (الضَّرُّ) mastar, *ed-durru* (الضَّرُّ) ise isimdir. Bununla birlikte dilciler tarafından bu iki kelimenin iki farklı lehçe olduğu, “fayda vermek” anlamındaki zıddı olan *en-nefu* (النَّفْعِ) sözcüğüyle beraber kullanıldığında *dâd* (الضَّاد) harfinin fethasıyla *ed-darru* (الضَّرُّ), tek başına kullanıldığında ise *dâd* (الضَّاد) harfinin ötresiyle *ed-durru* (الضَّرُّ) formunda geleceği, bu durumda *mastar* olmayacağı ve Arapların da bu şekilde kullandığı söylenmiştir. Ebu’d-Dukayş (öl. 170/786) da şöyle demektedir: “*ed-Darru* (الضَّرُّ) *mastarı* “fayda vermenin zıddı”, *ed-durru* (الضَّرُّ) ismi ise “çok zayıflık ve kötü hâl/durum” (الهُزَالُ وَسَوْءُ الْحَالِ) demektir. O, iki sözcük arasındaki bu ayrımı yaptıktan sonra şunu da ilave eder: Her kötü hâl ve fakirlik ya da bedendeki herhangi bir sıkıntı *durr* (ضُرٌّ), faydanın zıddı olan şey de *darr* (ضَرٌّ) ile ifade edilir.”⁶

İsfahânî (öl. 502/1108) ise şöyle demektedir: “*ed-Durru* (الضَّرُّ) “kötü hâl” demektir ki bu ya ilim, fazilet ve iffetin azlığı nedeniyle nefiste olur, ya herhangi bir uzvun olmaması ve noksan olması sebebiyle bedende olur ya da mal ve makam eksikliğinden dolayı zahir bir hâlde olur.”⁷

D-r-r (ض - ر - ر) kökünden türetilen *el-madarratu* (الْمَضْرَّة) kelimesi “menfaatin zıddı/zarar” manasındadır.⁸ Bu kökün sülâsî mücerret 1. bab, sülâsî mezîd *if’âl* ve *mufâ’ale* bablarından tüm müştakları “zarar vermek” anlamındadır.⁹

D-r-r (ض - ر - ر) kökünden bir isim olan *ed-dararu* (الضَّرُّ) “zarar” anlamında olup tek kişinin eylemini bildirir. *ed-Dırâru* (الضَّرَارُ) kelimesi de “zarar” anlamındadır. Fakat bu, iki kişinin eylemini ifade eder. Hz. Peygamber’in (s.a.s.)

⁶ Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbu’l-luga*, thk. Muhammed ‘Ivaz Mer’ab (Beyrût: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-‘Arabî, 2001), 11/314; Ebu’l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab* (Beyrût: Dâru Sâdır, 1414), 4/482.

⁷ Ebu’l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi’l-Kur’ân*, thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî (Dimeşk-Beyrût: Dâru’l-Kalem-ed-Dâru’ş-Şâmiyye, 1412), 1/503.

⁸ Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh tâcu’l-luga ve sihâhu’l-‘Arabiyye*, thk. Ahmed Abdu’l-Gafûr Attâr (Beyrût: Dâru’l-‘İlm li’l-Melâyîn, 1407/1987), 2/720; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 4/482.

⁹ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 4/482; Ebu’l-Feyz Muhammed b. Muhammed b. Abdirezzâk Murtazâ el-Huseynî ez-Zebîdî, *Tâcu’l-‘arûs min cevâhiri’l-kâmûs* (b.y.: Dâru’l-Hidâye, ts.), 12/384-385.

(لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ) “Zarar vermek de zarara zararla karşılık vermek de yoktur”¹⁰ hadisindeki (لَا ضَرَرَ) ifadesi, “Kişi kardeşine zarar verip de onun hakkından herhangi bir şey eksiltmez.” anlamındadır. (وَلَا ضِرَارَ) ise, (الضَّرُّ) kelimesinden türemiş *fi’âl* (فِعَالٌ) vezninde bir kelime olup “Kişi kardeşinin kendisini zarara sokması sebebiyle onun zararına zararla karşılık vermez.” anlamındadır. Buna göre *ed-dararu* (الضَّرُّ) fiilin başlangıcını, *ed-dîrâru* (الضَّرَّاءُ) ise zarara karşılık vermeyi ifade eder. Söz konusu bu iki sözcüğün anlam farkları hakkında şöyle de denilmiştir: *ed-Dararu* (الضَّرُّ) arkadaşına zarar verip ondan istifade etmen, *ed-dîrâru* (الضَّرَّاءُ) ise istifade etmeksizin ona zarar vermendir. Bu iki kelimenin mana itibarıyla aynı olduğu fakat tekit amacıyla tekrar ettiği de belirtilmiştir.¹¹ Ayrıca *ed-dararu* (الضَّرُّ) kelimesine tıpkı *ed-darru* (الضَّرُّ), *et-tadîrratu* (التَّضَرُّة) ve *et-tadurratu* (التَّضَرَّة) kelimeleri gibi “kötü hâl/durum” anlamı da verilmiştir.¹²

1.2. Kuraklık/Kıtlık ve Zorluk/Sıkıntı

D-r-r (ر - ر - ض) kökünden *ed-dârûrâu* (الضَّرَّاءُ) lafzı “kuraklık/kıtlık” ve “zorluk/sıkıntı” anlamlarını içermektedir.¹³

1.3. Noksanlık, Eksiklik, Azalma

ed-Dararu (الضَّرُّ) lafzı “herhangi bir şeye giren noksanlık” demektir.¹⁴ Nitekim bir kimsenin malında bir eksiklik ve azalma söz konusu olduğunda (نَخَلَ عَلَيْهِ ضَرْرٌ فِي مَالِهِ) denilmektedir.¹⁵ *ed-Darrâu* (الضَّرَّاءُ) ismi için şöyle denilmiştir:

¹⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd b. Mâce el-Kazvînî, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abülbâkî (b.y.: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî – Faysal İsâ el-Bâbî e-Halebî, ts.), “Ahkâm”, 17; Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî, *el-Muvatta'*, thk. Muhammed Fuâd Abülbâkî (Beyrût-Lübnân: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1406/1985), “Akdiye”, 31; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Müsned*, thk. Şu'ayb el-Arnaûd vd. (b.y.: Müessesetu'r-Risâle, 1421/2001), 5/55.

¹¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 4/482.

¹² Ebû Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhîd* (Beyrût-Lübnân: Müessesetu'r-Risâle li't-Tıbbâ'ah ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1426/2005), 428.

¹³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 4/483; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhîd*, 428.

¹⁴ Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî - İbrâhîm Sâmîrrâî (b.y.: Dâru'l-Hilâl, ts.), 7/7; Ebu'l-Hasen Ali b. İsmâil b. Sîde, *el-Muhassas*, thk. Halîl İbrâhîm Ceffâl (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1417/1996), 4/103.

¹⁵ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'ayn*, 7/7.

ed-Darrâu (الضَّرَاءُ), mallarda ve canlardaki noksanlık/eksikliklerdir.¹⁶ *ed-Darratu* (الضَّرَاةُ) ve *ed-darâratu* (الضَّرَاةُ) kelimeleri de bu anlamdadır.¹⁷

1.4. Kronik/Müzmin Hastalık, Hasta

D-r-r (ر - ر - ض) kökünün türevlerinden *ed-darrâu* (الضَّرَاءُ) ismi “kronik/müzmin hastalık” demektir.¹⁸ Aynı kökten *ed-dararu* (الضَّرْرُ) kelimesi de “kronik/müzmin hastalık” anlamındadır.¹⁹ *ed-Darîr* (الضَّرِيرُ) “kronik/müzmin hasta”²⁰, “hasta”²¹ ve “çok zayıf hasta”²² anlamlarına gelmektedir. Zebîdî (öl. 1205/1791) bu son anlamın mecaz olduğunu belirtmektedir.²³

1.5. Fakirlik, Darlık, Azap

D-r-r (ر - ر - ض) kökünün müştaklarından *ed-darrâu* (الضَّرَاءُ) ismi “bolluğun zıddı” anlamındadır. Nitekim Abdurrahmân b. Avf'tan (r.a.) nakledilen şu sözünde de bu anlamda kullanılmıştır: (إِنَّمَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالضَّرَاءِ) “*Rasûlullâh* (s.a.s.) ile beraber darlıkla imtihan edildik ve sabrettik. Sonra onun (s.a.s.) ardından bollukla da imtihan edildik fakat sabretmedik”.²⁴ O (r.a.) bu sözüyle şunu kastetmektedir: “Biz fakirlik, sıkıntı/zorluk ve azap çekmekle sılandı ve onlara sabrettik. Fakat bize bolluk gelince -ki o, dünya, bolluk/zenginlik ve rahattır- şımarдық ve sabretmedik”.²⁵ İbnü'l-Esîr (öl. 637/1239) bu kelimeyle ilgili olarak şöyle demektedir: “*ed-Darrâu*, zarar veren hâldir ki o da bolluğun zıddı anlamındadır”.²⁶

1.6. Âmâ/Kör ve Körlük

D-r-r (ر - ر - ض) kökünden *ed-darîr* (الضَّرِيرُ) kelimesi “âmâ” demektir. Mas-tarı ise *ed-darâratu* (الضَّرَاةُ) formundadır. “*İbn Ümmü Mektûm* âmâlığından

¹⁶ Ezherî, *Tehzîbu'l-luga*, 13/73.

¹⁷ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 4/483.

¹⁸ Ezherî, *Tehzîbu'l-luga*, 11/317.

¹⁹ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'ayn*, 7/7.

²⁰ Ezherî, *Tehzîbu'l-luga*, 11/317.

²¹ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'ayn*, 7/7.

²² İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 4/483.

²³ Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 12/386.

²⁴ Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998), “Sıfatu'l-Kıyâmet”, 30.

²⁵ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 4/483.

²⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 4/483.

şikâyet etmek üzere geldi" sözünde geçen *darârat* (ضَرَارَتَه) kelimesi burada *mastar* olup "âmâlik/körlük" anlamındadır. Cemisi ise *edîrrâu* (أَصْرَاءُ) şeklindedir.²⁷ Zebîdî bu anlamın mecaz olduğunu ifade etmektedir.²⁸

1.7. Kıskançlık

ed-Darîr (الضَّرِيرُ) kelimesinin bir anlamı da "kıskançlık"tır. Nitekim zevcesini çok kıskanan bir adam için "Ona karşı ne kadar da kıskanç!" anlamında (مَا أَشَدَّ ضَرِيرَهُ عَلَيْهَا) denilmektedir.²⁹ Yine zevcesini kıskanan kimse için "O, hiç şüphesiz eşine karşı kıskançtır." anlamında (وَإِنَّهُ لَأَدُوُّ ضَرِيرٍ عَلَى امْرَأَتِهِ) denilmektedir. Buradaki (ضَرِيرٍ) "kıskançlık" (غَيْرَةٌ) demektir.³⁰ Zemahşerî (öl. 538/1144) ve Zebîdî bu anlamın mecaz olduğunu zikretmektedirler.³¹

1.8. Vadi Kenarı

ed-Darîr (الضَّرِيرُ) lafzı "vadi kenarı" anlamını da ihtiva etmektedir. Nitekim bir kimse vadinin iki kenarından birine indiği zaman (نَزَلَ فَلَانٌ عَلَى أَحَدِ) (ضَرِيرِي الْوَادِي) denilir. Buradaki (ضَرِيرِي) lafzı "iki tarafı/yanı" anlamındadır. Bazıları da bunun "iki kıyısı" manasında olduğunu belirtmiştir. (الضَّرِيرَانِ) ifadesi de "vadinin iki tarafı" anlamına gelmektedir.³² Cahiliye devri şair Evs b. Hacer'in (öl. 620) (وما خَلِيحٌ مِنَ الْمَرْوَتِ ذُو شَعْبٍ ... يَزْمِي الضَّرِيرَ بِخُشْبِ الطَّلْحِ وَالضَّالِّ) "*el-Merrût* (isimli vadiden akıp gelen) kollara ayrılan nehir ... akasya ve yabancı sedir ağacının odunlarını vadinin kıyısına atmaktadır." beytinde yer alan *ed-darîr* (الضَّرِيرُ) kelimesi de "vadi kenarı/kıyısı" anlamındadır.³³ Bu kelimenin cemisi *edîrratun* (أَصْرَاءُ) formundadır.³⁴ Vadi, aşındırmak suretiyle kenarlarına zarar verdiği için zarar verdiği için vadi kenarına *ed-darîr* (الضَّرِيرُ) ismi verilmiştir. Dolayısıyla bu ismin, d-r-r (ر - ر - ر) kökünün üç esas/temel anlamından ilki

²⁷ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 4/483.

²⁸ Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 12/386.

²⁹ Ebu'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Ahmed ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-belâğa*, thk. Muhammed Bâsil 'Uyûnu's-Sûd (Beyrût-Lübnân: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1419/1998), 1/579.

³⁰ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 4/485.

³¹ Zemahşerî, *Esâsu'l-belâğa*, 1/579.

³² İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 4/485.

³³ Ezherî, *Tehzîbu'l-luga*, 11/316; İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-a'zam*, thk. Abdulhamîd Hindâvî (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1421/200), 8/149.

³⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 4/485.

olan “faydanın zıddı” anlamıyla aralarında semantik bağ olduğunu belirtebiliriz.

1.9. Sabırlı ve Tahammüllü, Sabretmek

D-r-r (ض - ر - ر) kökünden *ed-darîr* (الصَّابِرُ) sözcüğü “sabırlı” ve “tahammüllü” anlamlarını da içermektedir. Nitekim bir kimse kötülüğe karşı sabırlı ve tahammüllü olduğu zaman (إِنَّهُ لَذُو صَبْرٍ، أَي صَبْرٍ عَلَى الشَّرِّ وَمُقَاسَاةٍ لَهُ) denilmektedir. el-Asmaî (öl. 216/831) de zikredilen kelimenin bu anlamda olduğunu belirttikten sonra bir şairin (وَهَمَّامٌ بِنُ مَرَّةٍ ذُو صَبْرٍ) “*Hemmâm b. Mürre sabırlı ve tahammüllüdür.*” mısrasını zikretmektedir.³⁵ Aynı kökten (أَصْرًا) fiili ‘alâ (على) harfi cerriyle “sabretmek” anlamına gelmektedir. Nitekim bir kimse zorlu yürüyüşe karşı sabırlı ve dirençli olduğu zaman (وَأَصْرًا فَلَانٌ عَلَى السَّيْرِ الشَّدِيدِ، أَي صَبْرًا) denilmektedir.³⁶ İbn Fâris (öl. 395/1004) “sabırlı” anlamındaki *ed-darîr* kelimesinin, d-r-r (ض - ر - ر) kökünün üç temel anlamından üçüncüsü olan “kuvvet” anlamının bir türevi olduğunu zikretmektedir.³⁷ Sabırlı olmak da nefsin kuvvetli olmasını gerektirdiği için aralarında semantik bağ olduğunu ifade edebiliriz.

1.10. Mecbur Bırakmak, Zorlamak

D-r-r (ض - ر - ر) kökünün türevlerinden ve *ifti’âl* babından *ızdarru-yazdarru-ızdırâr* (اضْطَرَّ - يَضْطَرُّ - اضْطِرَارًا) *mastarı* “mecbur bırakmak, zorlamak” anlamındadır. Nitekim bir iş bir kimseyi herhangi bir şeye mecbur bırakıp o işi yapmaya zorladığında (اضْطَرَّهُ إِلَيْهِ أَمْرٌ: أَحْوَجَهُ وَالْجَاهُ،) denilmektedir.³⁸ Bu fiilin meçhul formu (اضْطُرَّ) (إِلَى) harfi cerri ile “bir şeye mecbur bırakılmak, zorlanmak” demektir. Nitekim bir kimse bir şeye zorlandığında ya da bir şeyi yapmaya mecbur bırakıldığında (وَقَدْ اضْطُرَّ فَلَانٌ إِلَى كَذَا وَكَذَا) denilmektedir.³⁹

1.11. Zaruret, İhtiyaç, Zorunluluk

D-r-r (ض - ر - ر) kökünden *ed-darûretu* (الضَّرُورَةُ) sözcüğü tıpkı *ed-dârûratu* (الضَّارُّوْرَةُ), *ed-dârûr* (الضَّارُّور) ve *ed-dârûrâu* (الضَّارُّورَاء) kelimeleri gibi “zaruret,

³⁵ Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 12/386-387.

³⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 4/488.

³⁷ İbn Fâris, *Mu'cemu makâyisi'l-luga*, 3/361.

³⁸ Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 12/387.

³⁹ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'ayn*, 7/7.

zorunluluk ve ihtiyaç" gibi anlamlara gelir.⁴⁰ el-Leys b. Muzaffer (öl. 187/803 [?]) bu kelimeyle ilgili olarak şöyle demektedir: (اسم لمصدر الاضطراب، تقول:) الضرورة: اضطررت الى الضرورة على كذا "zaruret, el-izdirâr (الاضطرار) mastarından bir isimdir. Nitekim şöyle dersin: Zaruret/ihtiyaç/zorunluluk beni şuna sevk etti."⁴¹

1.12. Darlık, Dar

D-r-r (ض - ر - ر) kökünden *ed-dararu* (الضَّرُّ) ismi "darlık" (الضَّيْقُ) ve "dar" (الضَّيْقُ) anlamlarını da içermektedir. Nitekim bir mekânda darlık olduğunda ya da o mekân dar olduğunda bu durum (مَكَانٌ ضَرَّرَ، أَي دُو ضَيْقٍ) ve (مَكَانٌ ضَرَّرَ، أَي (ضَيْقٌ) ifadeleriyle dile getirilmektedir.⁴²

1.13. Mağara Eşiği

ed-Dararu (الضَّرُّ) ismi "mağara eşiği" (سَفَا الْكُهْفِ) anlamına da gelmektedir.⁴³

1.14. Yaklaşmak, Yaklaşan

D-r-r (ض - ر - ر) kökünün türevlerinden ve *if'âl* babından *edarra-yudîrru-idrâr* (أَصْرًا - يُصِرُّ - إِضْرَارًا) mastarı *be* (الباء) harf-i cerrîyle "yaklaşmak" anlamındadır. Şair el-Ahtal'ın (öl. 92/710-711) (... حَتَّى أَقْتَبَنَّ عَلَى بُعْدٍ) (وإضرار "el-Bekkâoğullarının ceylanları uzaktan ve yakından avlanıncaya kadar çağırda otlamaya devam ettiler." beytinde yer alan (إضرار) bu anlamdadır. Bu mastarın *ism-i fâil* formu (الْمُضِرُّ) kelimesi "yaklaşan" (الدَّانِي) demektir.⁴⁴ وَأَصْرًا السَّيْلُ مِنْ) (وَأَصْرًا السَّحَابُ إِلَى الْأَرْضِ) "Sel duvara yaklaştı" ve (وَأَصْرًا السَّحَابُ إِلَى الْأَرْضِ) "Bulut yere yaklaştı" cümlelerindeki (أَصْرًا) fiilleri "yaklaşmak" (دَنَا) anlamındadır.⁴⁵

Bu kökten ve *mufâ'ale* babından *dâr-ra-yudâr-ru-mudâr-raten/dîrâren* (ضَارٌّ - ضَارًّا - مُضَارَّةٌ/ضِرَارًا) mastarına "birbirine zarar vermek" anlamı verildiği gibi "birbirine yaklaşmak, bir araya gelmek" anlamı da verilmektedir. Nitekim ashab Hz. Peygamber'e (s.a.s.), "Yâ Rasûlallah! Kıyamet gününde Rabbimizi görecek miyiz?" diye sormaları üzerine o (s.a.s) (هَلْ تُضَارُّونَ فِي رُؤْيَاةِ الشَّمْسِ وَالْقَمَرِ إِذَا كَانَتْ)

⁴⁰ Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhîd*, 428.

⁴¹ Ezherî, *Tehzîbu'l-luga*, 11/315.

⁴² İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 4/484.

⁴³ Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhîd*, 428.

⁴⁴ Ezherî, *Tehzîbu'l-luga*, 11/316.

⁴⁵ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 4/484.

صَحْوًا؟) “Siz gökyüzünde bulut olmadığı zaman güneşi ve ayı görmek için birbirinizle sıkışıp darlığa düşer misiniz?” diyerek sorularına soruyla karşılık vermiştir. Onlar da “hayır” cevabını verince Rasûlullâh (s.a.s) şöyle buyurmuştur: (فَاتَّكُمُ لَا) (تَضَارُونَ فِي رُؤْيَةِ رَبِّكُمْ يَوْمَئِذٍ، إِلَّا كَمَا تَضَارُونَ فِي رُؤْيَيْهِمَا) “Şüphesiz siz güneş ve ayı görmede birbirinizle sıkışıp darlığa düşmediğiniz gibi, o gün Rabbinizi görme konusunda da birbirinizle sıkışıp darlığa düşmeyeceksiniz”.⁴⁶ Bu hadisteki (لَا تَضَارُونَ) fiiline bu bağlamda “birbirinize zarar vermeyeceksiniz” anlamı verilerek Allah’ı görme konusunda birbirlerini sıkıştırıp birbirlerine engel olmayacakları denilmek istenmiştir. Aynı fiile “Birbirinize yaklaşmayacaksınız, bir araya gelmeyeceksiniz.” manası da verilerek Allah’ı görme hususunda birbirlerine yaklaşım izdiham oluşturmaya çalışılmak istenmiştir.⁴⁷

1.15. Kuma, Kuma Üzerine Evlenme

D-r-r (ض - ر - ر) kökünden *ed-darratu* (الضَّرَّةُ) sözcüğünün asıl anlamı “zarar veren fiil” demektir. Fakat tek bir adamın nikâhı altında olan iki kadından her birine de “kuma” (ضَرَّةٌ) adı verilmiştir. Çünkü insanlar her bir kumanın diğer kadına zarar verdiği düşüncesindedirler.⁴⁸ *ed-Darratân* (الضَّرَّتَانِ) bir adamın iki eşi anlamındadır.⁴⁹ *Darra* (ضَرَّةٌ) lafzının bu zarar verme anlamından dolayı İslâm’da kumaya *darra* denilmesi kerih görülmüş ve onun yerine “komşu” anlamında *câra* (جَارَةٌ) kelimesi kullanılmıştır.⁵⁰

ed-Dırru (الضَّرُّ) kelimesi “bir kadının kuma üzerine evlenmesi” (تَزَوُّجُ الْمَرْأَةِ) (عَلَى ضَرَّةٍ) demektir. Bir adam önceki eşinin üzerine evlendiğinde (تَزَوَّجْتُ فُلَانَةَ عَلَى) denilir.⁵¹ Bir kimse önceki eşinin üzerine başka bir kadınla evlendiğinde (تَزَوَّجْتُ الْمَرْأَةَ عَلَى ضَرَّةٍ) der.⁵² Bir kadının kuması olduğunda (امْرَأَةٌ مُضِرَّةٌ), bir

⁴⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmiu’s-sahîh*, thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır (b.y.: Dâru Tavki’n-Necât, 1422), “Tevhîd”, 24; Ebu’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Neyşâbüürî, *el-Câmiu’s-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrût: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-‘Arabî, ts.), “Zühûd”, 16 (2968); Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş‘as es-Sicistânî, *es-Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Saydâ-Beyrût: el-Mektebetu’l-‘Asriyye, ts.), “Sünnet”, 19.

⁴⁷ Zebidî, *Tâcu’l-‘arûs*, 12/389.

⁴⁸ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 1/504.

⁴⁹ Ezherî, *Tehzîbu’l-luga*, 11/314.

⁵⁰ Ezherî, *Tehzîbu’l-luga*, 11/314.

⁵¹ Cevherî, *es-Sihâh*, 7/720.

⁵² Cevherî, *es-Sihâh*, 7/720.

adamın da iki ve daha fazla eşi olduğunda (رجلٌ مُضِرٌّ) denilmektedir. Bu kelimenin cemisi *darûiru* (ضرائر) formundadır.⁵³

İf'âl babından *edarra-yudirru-idrâr* (إِضْرَارًا - يُضِرُّ - إِضْرَارًا) mastarı “kuma üzerine evlendirmek” (التزويج على ضرة)⁵⁴ anlamına gelir. Bu kelimeye “bir adamın kuma üzerine evlenmesi” (أَنْ يَتَزَوَّجَ الرَّجُلُ عَلَى ضَرَّةٍ) anlamı da verilmiştir.⁵⁵

1.16. Meme, Meme Kökü

D-r-r (ض - ر - ر) kökünden *ed-darratu* (الضَّرَّةُ) kelimesi “hayvan memesinin kökü” (أصل الضرع)⁵⁶ ya da “hayvan memesinin eti” demektir. Ebû Ubeyd (öl. 224/838) bu son anlamla ilgili olarak der ki: *ed-Darra* yani hayvan memesinin eti, süttten hali değildir (yani hayvan memesinin etinde mutlaka süt bulunur). Orada süt toplanıp biriktiği için bu şekilde isimlendirilmiştir.⁵⁷ D-r-r (ض - ر - ر) kökünün içerdiği üç temel anlamdan ikincisinin “bir şeyin toplanması” (اجْتِمَاعُ الشَّيْءِ) anlamını dikkate aldığımızda hayvan memesinin etine ya da köküne verilen bu anlamla aralarında semantik bağ olduğu söylenebilir. Bu kelime ayrıca “meme” (الخلف)⁵⁸, “meme kökü” (أصل الثدي)⁵⁹ gibi anlamlara da gelmektedir.

1.17. Başparmağın Altındaki Et Parçası, Başparmak Kökü

ed-Darratu (الضَّرَّةُ) lafzı “başparmağın altında toplanan et”⁶⁰, “başparmağın altındaki et parçası”⁶¹ ve “başparmak kökü”⁶² anlamlarını da içermektedir.

⁵³ Ezherî, *Tehzîbu'l-luga*, 11/314.

⁵⁴ Ezherî, *Tehzîbu'l-luga*, 11/316.

⁵⁵ Cevherî, *es-Sihâh*, 7/721.

⁵⁶ Ebû Bekr Muhammed b. Hasen b. Düreyd el-Ezdî, *Cemheretu'l-luga*, thk. Remzî Münîr Ba'lebekkî (Beyrût-Lübân: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987), 1/122.

⁵⁷ İbn Fâris, *Mu'cemu makâyîsi'l-luga*, 3/361.

⁵⁸ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 4/487.

⁵⁹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 4/487.

⁶⁰ İbn Fâris, *Mu'cemu makâyîsi'l-luga*, 3/361.

⁶¹ Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhîd*, 428.

⁶² İbn Düreyd, *Cemheretu'l-luga*, 1/122; 2/753.

1.18. Çok Mal

ed-Darratu (الصَّرَّةُ) sözcüğüne “çok mal”⁶³ anlamı da verilmiştir. Aynı kökten *mudırrun* (مُضِرٌّ) kelimesi “çok malı olan” demektir. Bir adamın özellikle büyükbaş hayvanı çok olduğunda (رَجُلٌ مُضِرٌّ: لَهُ صَرَّةٌ مِنْ مَالٍ) denilmektedir. Cahiliye şairi el-Eş’ar er-Rakabân el-Esedî, amcasının oğlu Rıdvân’ı hicvettiği aşağıdaki beyitlerde geçen (غَنِيٌّ مُضِرٌّ) ibaresi büyükbaş hayvan bakımından “çok malı olan zengin kişi” anlamındadır:

تَجَانَفَ رَضْوَانُ عَنْ صَنِيفِهِ، ... أَلَمْ يَأْتِ رَضْوَانَ غَنِيَّ النَّذْرُ؟

بِحَسْبِكَ فِي الْقَوْمِ أَنْ يَعْلَمُوا ... بِأَنَّكَ فِيهِمْ غَنِيٌّ مُضِرٌّ

“Rıdvân misafirlerden uzaklaştı ... Rıdvân’a benden uyarılar/ikazlar gelmedi mi? Kavim içerisinde senin, çok malı olan zengin biri olduğunu bilmeleri sana yeter.”⁶⁴

Dil âlimi İbn Fâris hem “başparmağın altında toplanan et” hem de “çok mal” anlamındaki *ed-darratu* kelimesini, d-r-r (ض - ر - ر) kökünün üç temel anlamından ikincisi olan “bir şeyin toplanması” (اجْتِمَاعُ الشَّيْءِ) anlamının türevleri arasında zikretmiştir.⁶⁵ Dolayısıyla çok mal insanda toplandığı için ve yine başparmağın altında et toplandığı için *ed-darratu* kelimesinin bu anlamları ile “toplanma” esas/temel mana arasında semantik bağdan söz edebiliriz. D-r-r (ض - ر - ر) kökünün diğer türevlerinin ise “faydanın zıddı” kök/esas anlamının müştakları olduğunu ifade edebiliriz.

2. D-r-r (ض - ر - ر) Kökü ve Türevleriyle İlişkili Kelimeler

D-r-r (ض - ر - ر) kökü ve türevlerinin anlam örgüsünü dikkate aldığımızda bu kelimelerle “*elem*” (أَلَمٌ), “*ezâ*” (أَذَى), “*hüzn*” (حُزْنٌ), “*bess*/şiddetli hüzn” (بَسٌّ), “*ğamm*/gam/keder” (غَمٌّ) ve “*kerb*/şiddetli gam/keder” (كَرْبٌ) gibi anlam yakınlığı olan, “*nef*/fayda vermek” (نَفَعَ) gibi anlam zıtlığı olan kelimelerin de olduğunu görmekteyiz. Şimdi bu kelimeler ile d-r-r (ض - ر - ر) kökü ve müştaklarının anlam ilişkilerine yer vermek istiyoruz.

⁶³ Ezherî, *Tehzîbu'l-luga*, 11/317.

⁶⁴ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 4/487.

⁶⁵ İbn Fâris, *Mu'cemu makâyisi'l-luga*, 3/361.

2.1. D-r-r (ض - ر - ر) Kökü ve Türevleriyle Anlam Yakınlığı Olan Kelimeler

2.1.1. Elem (أَلَمَ)

E-l-m (ا - ل - م) kökünden bir isim olan *elem* (أَلَمَ) kelimesi “acı/ağrı/üzüntü” (الْوَجَعُ) demektir.⁶⁶ İsfahânî bu kelimenin “şiddetli acı” anlamına geldiğini belirtmektedir.⁶⁷ Bu kökün sülâsî mücerret 4. baktan fiil formu *elime-ye'lemu* (أَلَمَ - يَأْلَمُ), *mastarı* ise *elemen* (أَلَمًا) şeklindedir. Anlamı ise “acı çekmek” tir.⁶⁸ *Fa'îl* vezninden *elîm* (أَلِيمٌ) “acı verici” anlamındadır.⁶⁹ Nahiv âlimi İbn Berrî'nin (öl. 582/1187) Zürrumme (öl. 117/735) hakkında söylediği şiirin bir mısrasında geçen *elîm* (أَلِيمٌ) lafzı bu anlamdadır: (يَصْنَعُ خُدُودَهَا وَهَجَّ أَلِيمٌ) “Yanaklarına acı verici bir alev vurur.”⁷⁰

(أَلِيمٌ) sözcüğü azaba sıfat olduğu zaman bu, acı vermesi son noktaya ulaşan azabı ifade eder. (عَذَابٌ أَلِيمٌ) terkindeki (أَلِيمٌ) kelimesi “acı verici” manasındadır.⁷¹ İbnü'l-A'râbî (öl. 231/846) bu terkiyle ilgili olarak şöyle der: (عَذَابٌ أَلِيمٌ) “Acı verici azap” terkindeki (أَلِيمٌ) kelimesi (مَوْلٌ) “acı verici” manasındadır. Fakat (رَجُلٌ أَلِيمٌ) “acı çeken adam” terkindeki (أَلِيمٌ) sözcüğü ise (مَوْلٌ) yani “acı çeken” (أَلِيٌّ: مُوجِعٌ) anlamındadır.⁷² *Tefe'ul* vezninden *teellüm* (تَأَلَّمَ) *mastarı* “acı çekmek” (النَّوْجِعُ) anlamına gelir. Nitekim bir kimse başka bir kimseden acı çekip şikâyetçi olduğu zaman *tefe'ul* vezninden “acı çekti” anlamında (تَأَلَّمَ) fiili kullanılarak (تَأَلَّمَ فُلَانٌ مِنْ فُلَانٍ إِذَا تَشَتَّى وَتَوَجَّعَ مِنْهُ) denmektedir. *İf'âl* vezninden (أَلَمَ) fiillerinin *mastarı* (إِيْلَامٌ) “acı çektirmek” (الإِيْجَاعُ) manasını içermektedir.⁷³ Elem insana zarar veren bir şey olduğu için, faydanın zıddı, kötü hâl ve durumu ifade eden d-r-r (ض - ر - ر) köküyle semantik açıdan yakın anlamlılık içerisinde.

⁶⁶ Ezherî, *Tehzîbu'l-luga*, 15/289.

⁶⁷ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 1/82.

⁶⁸ Ezherî, *Tehzîbu'l-luga*, 15/289.

⁶⁹ İbn Fâris, *Mu'cemu makâyisi'l-luga*, 1/126.

⁷⁰ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 12/22.

⁷¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 12/22.

⁷² İbn Fâris, *Mu'cemu makâyisi'l-luga*, 1/127.

⁷³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 12/22.

2.1.2. Ezâ (أذى)

İbn Fâris'e göre e-z-y (ي - ذ - ي) kökünün esas/temel manası kişinin kerih görüp hoşlanmadığı şeyi ifade etmektedir.⁷⁴ Bu kökten bir isim olan *ezâ* (الأذى) kelimesi "kendisinden eziyet çektiğin her şey"⁷⁵ "önemsiz/az sıkıntı"⁷⁶ "canlılara dokunan zarar (الضرر)" gibi anlamları içermektedir.⁷⁷ Hz. Peygamber'in (s.a.s.) (أذناها إماطة الأذى عن الطريق) "(İmanın şubelerinden) en aşağı mertebede olanı yoldan eziyet veren şeyi kaldırmaktır."⁷⁸ hadisinde geçen (الأذى) kelimesiyle kastedilen diken, taş, necaset vb. gibi yolda eziyet veren şeylerdir. Aynı kökten *el-eziyyetu* (الأيية) ve *el-ezâtu* (الأذاة) sözcükleri de (الأذى) kelimesi gibi hem *mastar* hem de isim olup aynı anlama gelmektedirler. Zikredilen isimlerin her biri aynı zamanda *mastar*dır. Bu kökün sülâsî mücerret 4. baktan fiil formu *eziyye-ye'zâ* (أذى - يأذى), *mastar*ları ise üç tane olup *ezen* (أذى), *ezâten* (أذاة) ve *eziyyeten* (أيية) şekillerindedir ve "eziyet/acı çekmek" demektir. Şairin (وَإِذَا أَدِيثَ بَبْلُدَةٍ فَارْقُتْهَا، ...) "Bir beldede eziyet/acı çekersem oradan ayrılırım ... ben ikametgâh evinin dışında ikamet edemem." beytindeki (أدِيثَ) fiili "eziyet çekmek" anlamındadır. *Tefe'ul* vezninden (تَأَذَى - يَتَأَذَى - تَأَذِيًا) "eziyet çekmek" anlamına gelir. *İf'âl* vezninden (أذى - يُؤذى) fiillerinin *mastar*ı (أيذاء) "eziyet vermek, eziyet etmek" manasını içerir.⁷⁹ Lügat âlimi el-Hattâbî (öl. 388/998) (الأذى) kelimesiyle ilgili olarak şunu söylemektedir: (الأذى الشَّرُّ الخَفِيفُ فَإِنْ زَادَ فَهُوَ ضَرَرٌ) "Ezâ, hafif şerdir. Şayet (bu şer) artarsa o takdirde zarar olur."⁸⁰ Onun bu tanımından öyle anlaşılıyor ki *ezâ* semantik açıdan, d-r-r (ر - ر - ر) kökünden bir isim olan ve "zarar/ziyan" anlamına gelen (ضَرَرٌ) ile yakın anlamlıdır ve aynı semantik alanda yer almaktadır.

2.1.3. Hüzn (حُزْنٌ) ve Hazen (حَزْنٌ)

H-z-n (ح - ز - ن) kökünün esas anlamı İbn Fâris'e göre bir şeydeki haşinliği/sertliği/kabalığı (حُسُونَةٌ) ifade etmektedir. Bu kökten *el-haznu* (الحَزْنُ) kelime-

⁷⁴ İbn Fâris, *Mu'cemu makâyisi'l-luga*, 1/78.

⁷⁵ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'ayn*, 8/206.

⁷⁶ Zebidî, *Tâcu'l-'arûs*, 37/59.

⁷⁷ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 1/71.

⁷⁸ Müslim, "İmân", 58 (153); Tirmizî, "İmân", 6.

⁷⁹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 14/27.

⁸⁰ Zebidî, *Tâcu'l-'arûs*, 37/59.

si “sert zemin/yer” anlamındadır.⁸¹ İsfahânî de h-z-n (ح - ز - ن) kökünden *el-hüznü* (الْحُزْنَ) ve *el-hazanu* (الْحَزْنَ) *mastar*larının hem yer/zemindeki sertlik hem de kalpte kederden (الغَمِّ) kaynaklanan sertlik ve kabalık (حُسُونَةٌ) anlamında olduğunu belirtmektedir.⁸² Münâvî (öl. 1031/1622) ise hüznü şöyle tanımlar: Hüzün, sevimsiz/kötü bir şeyin vuku bulması ya da geçmişte sevilen bir şeyin kaçıp gitmesi nedeniyle meydana gelen gam ve kederdir.⁸³ Ayrıca dilciler bu *mastar*ları “sürur/sevincin zıttı”⁸⁴ ve “ferah/mutluluğun karşıtı”⁸⁵ şeklinde de tanımlamışlardır.

H-z-n (ح - ز - ن) kökünün sülâsî mücerret 4. baktan fiil formu *hazine-yahzenu* (حَزْنَ - يَحْزُنُ) *mastar*ları ise iki tane olup (حَزْنَا) ve (حَزْنَا) şeklindedir ve “üzülmek” demektir. Bir kimseye şiddetli hüzün isabet ettiği zaman (أصابه حَزْنٌ) denilir.⁸⁶ *Tefâ'ul* vezninden (تَحَارَزْنَ), *tefa'ul* vezninden (تَحَزْنَ) ve iftî'âl vezninden (اِحْتَزْنَ) fiilleri de “üzülmek” anlamındadır. Sülâsî mücerret 1. baktan *hazene-yahzunu-huznen* (حَزْنَ - يَحْزُنُ - حَزْنَا) “üzmek” anlamındadır. *İf'âl* vezninden *ahzene* (أَحْزَنُ) fiili de “üzmek” anlamını içermektedir. (مُحْزُونٌ), (مُحْزُونَ) ve (حَزِينٌ) sözcüklerinin hepsi de “üzgün” manasına gelmektedir.⁸⁷ Cevherî (öl. 400/1009'dan önce), (حَزْنَ) fiilinin Kureyş lehçesi, (أَحْزَنُ) fiilinin ise Temîm lehçesi olduğunu belirtmektedir.⁸⁸ Hüzün insanın kalbine ve gönlüne zarar veren bir duygu olması hasebiyle, kötü hâl ve durumu ifade eden d-r-r (ر - ر - ر) köküyle yakın anlamlıdır ve aynı semantik alan içerisinde yer almaktadır.

2.1.4. Bess (بَسَّ)

B-s-s (ب - س - س) kökünün temel/esas manası “bir şeyi ayırmak/saçmak/dağıtmak ve ortaya çıkarmak”⁸⁹, “tıpkı rüzgârın toprağı saçıp dağıtması gibi bir şeyi dağıtmak ve saçıp savurmak”⁹⁰ demektir. Bu kökün sülâsî mücerret 1. baktan fiil formu *besse-yebussu* (بَسَّ - يَبِئْتُ), *mastar*ı ise (بَيَّأْتُ) şek-

⁸¹ İbn Fâris, *Mu'cemu makâyisi'l-luga*, 2/54.

⁸² Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 1/231.

⁸³ Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 34/411.

⁸⁴ Cevherî, *es-Sihâh*, 5/2098.

⁸⁵ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 1/231.

⁸⁶ Ezherî, *Tehzîbu'l-luga*, 4/211.

⁸⁷ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 13/111.

⁸⁸ Cevherî, *es-Sihâh*, 5/2098.

⁸⁹ İbn Fâris, *Mu'cemu makâyisi'l-luga*, 1/172.

⁹⁰ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 1/108.

lindedir ve “saçmak/dağıtmak”⁹¹, “yaymak” anlamındadır. *İf’âl* vezninden (أَبْتَّ) fiili de “yaymak” anlamındadır. Nitekim bir kimse bir haberi yaydığına (بَتَّ الْخَبْرَ وَأَبْتَّهُ بِمَعْنَى، أَي نَشَرَهُ) denilmektedir. (أَبْتَّ) “açmak” anlamına da gelir. Mesela bir kimse birisine sırrını açtığına “Sana sırrımı açtım” anlamında (أَبْتُّكَ) denilmektedir. *İnfi’âl* vezninden (أَبْتَّ) fiili “yayılmak” (انْتَشَرَ) manasını içermektedir. B-s-s (ب - ث - ث) kökünden *el-bessu* (الْبَيْتُ) “hâl/durum” ve “hüzün” anlamlarına gelir.⁹² İbn Düreyd’e (öl. 321/933) göre (الْبَيْتُ), “kişinin kalbinde bulunduğu tasa/acı (كَرْبٌ)” veya “gam/keder (غَمٌّ)” demektir.⁹³ Bu kelimeye “şiddetli hüzün” ve “şiddetli hastalık” anlamları da verilmiştir.⁹⁴ *Bess* kelimesi ihtiva ettiği gam, keder ve şiddetli üzüntü gibi anlamlarıyla, kötü hâl ve durumu ifade eden ve yine faydanın zıddı anlamlarına gelen d-r-r (ض - ر - ر) kökü ve türevleriyle yakın anlamlılık ilişkisine sahiptir ve aynı semantik alan içerisinde yer almaktadır.

2.1.5. Gam/Keder (غَمٌّ)

Ğ-m-m (غ - م - م) kökünün esas manası bir şeyi “örtmek” demektir. Bu kök anlamından hareketle güneşin ışığını örttüğü için buluta (الْعَمَامُ) denilmiştir.⁹⁵ Bulutlu gün için (يَوْمٌ غَمٌّ), bulutlu gece için de (لَيْلَةٌ غَمَّةٌ) denilmektedir.⁹⁶ İbn Fâris bu kökün, “örtmek/üzerini kaplamak” (تَغَطَّى) ve “kapatmak/kaplamak” (إِطْبَقَ) anlamlarına delalet ettiğini belirtmektedir.⁹⁷ Bu kökün sülâsî mücerret 1. baktan fiil formu *ğamme-yeğummu* (غَمَّمَ - يَغْمُمُ), mastarı *ğammen* (غَمًّا) şeklindedir ve “kapatmak” (غَطَّى), “örtmek” (سَتَرَ) anlamındadır. Bu, “üzmek” (أَحَزَّنَ) anlamına da gelmektedir.⁹⁸ Ğ-m-m (غ - م - م) kökünden *el-ğammu* (الْغَمُّ) sözcüğü “üzüntü/sıkıntı” (الْكَرْبُ) anlamındadır.⁹⁹ Kalbi kapladığı için bu şekilde isimlendirilmiştir. *el-Ğummetu* (الْغَمَّةُ) kelimesi de aynı anlamdadır.¹⁰⁰ Kalbe gelen üzüntü ve sıkıntıyı ifade eden *el-ğammu* sözcüğü insana zarar veren kötü hâl

⁹¹ Ezherî, *Tehzîbu'l-luga*, 15/51.

⁹² Cevherî, *es-Sihâh*, 1/273.

⁹³ İbn Düreyd, *Cemheretu'l-luga*, 1/63.

⁹⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 2/114.

⁹⁵ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 1/613.

⁹⁶ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'ayn*, 4/350.

⁹⁷ İbn Fâris, *Mu'cemu makâyisi'l-luga*, 4/377.

⁹⁸ Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 33/180.

⁹⁹ Ezherî, *Tehzîbu'l-luga*, 8/28; İbn Sîde, *el-Muhassas*, 4/87.

¹⁰⁰ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 12/441.

ve durumu ifade eden d-r-r (ض - ر - ر) kökü ve türevleriyle aynı semantik alan içerisinde yer almaktadır.

2.1.6. Kerb (كَرْبٌ)

K-r-b (ك - ر - ب) kökünün esas anlamı “şiddet/güç”, “kuvvet” demektir. Bu anlamda güçlü ve kuvvetli mafsallar için (مَفَاصِلٌ مُكْرَبَةٌ) denir ki buradaki *mukrabe* (مُكْرَبَةٌ) kelimesi “güçlü ve kuvvetli” anlamındadır.¹⁰¹ Bu kökten *el-kerbu* (الْكَرْبُ) “şiddetli gam/keder”¹⁰², “hüzün”¹⁰³ demektir. Bu kökün sülâsi mücerret 1. baktan fiil formu *kerebe-yekrubu* (يَكْرَبُ - كَرْبٌ), *mastarı kerben* (كَرْبًا) şeklindedir ve “üzmek” (حَزَنَ) anlamındadır.¹⁰⁴ *el-Kurbetu* (الْكَرْبَةُ) sözcüğü de tıpkı *el-ğummetu* (الْعُمَّةُ) kelimesi gibi “üzüntü” anlamındadır. Bunun aslı Arapların “kazmak suretiyle toprağın altını üstüne getirmek” anlamındaki (كَرْبٌ) (الأرض) deyiminden gelmektedir. İşte gam ve keder de tıpkı toprağın o şekilde altının üstüne getirilmesi gibi insanın içini alt üst eder.¹⁰⁵ Şiddetli üzüntü ve kederi ifade eden *kerb* kelimesi bu anlamıyla d-r-r (ض - ر - ر) kökü ve türevleriyle yakın anlamlılık ilişkisine sahip olup aynı semantik alan içerisinde yer almaktadır.

2.2. D-r-r (ض - ر - ر) Kökü ve Türevleriyle Anlam Zıtlığı Olan Kelimeler

2.2.1. Nef' (نَفْعٌ)

N-f-'a (ن - ف - ع) kökünün sülâsi mücerret 3. baktan fiil formu *nefa'a-yenfa'u* (يَنْفَعُ - نَفْعٌ), *mastarı nef'an* (نَفْعًا) şeklindedir ve “zarar vermenin zıddı/fayda vermek” (ضَدُّ الضَّرِّ) demektir.¹⁰⁶ İsfahânî ise bunu şöyle tanımlamaktadır: “*en-Nef'*, hayırlara/iyiliklere ulaşmada kullanılan şey demektir. Kendisiyle iyiliğe ulaşılan şey de iyiliktir. Bu sebeple fayda da iyiliktir.”¹⁰⁷ *el-Menfa'atu* (الْمَنْفَعَةُ) sözcüğü bu kökten bir isim olup “fayda/menfaat” anlamındadır.¹⁰⁸ Fayda vermek anlamındaki *nef'* kelimesi, zarar vermeyi ifade eden d-r-r (ض - ر - ر) kökü ve türevleriyle semantik açıdan zıt/karşıt anlamlılık ilişkisine sahiptir.

¹⁰¹ İbn Fâris, *Mu'cemu makâyisi'l-luga*, 5/174.

¹⁰² İbn Fâris, *Mu'cemu makâyisi'l-luga*, 5/174.

¹⁰³ İbn Side, *el-Muhassas*, 4/87.

¹⁰⁴ İbn Side, *el-Muhassas*, 4/87.

¹⁰⁵ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 1/706.

¹⁰⁶ Ezherî, *Tehzibu'l-luga*, 3/6; Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'ayn*, 2/158.

¹⁰⁷ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 1/819.

¹⁰⁸ Cevherî, *es-Sihâh*, 3/1292.

3. Kur'ân'da D-r-r (ض - ر - ر) Kökü ve Türevlerinin Kullanımı

D-r-r (ض - ر - ر) kökü ve müştakları Kur'ân-ı Kerîm'de 74 defa zikredilmektedir.¹⁰⁹ Bu kök ve türevlerinin Kur'ân'da çeşitli formlarda ve muhtelif bağlamlarda kazandığı anlamları şu şekilde sıralayabiliriz:

3.1. Zarar Vermek

D-r-r (ض - ر - ر) kökü ve müştakları bazı âyetlerde “zarar vermek” ve “zarar/zıyan” anlamlarında kullanılmaktadır. Bu bağlamda şu âyeti misal verebiliriz:

(لَنْ يَضُرُّوكُمْ إِلَّا أَذَىٰ وَإِنْ يُقَاتِلُوكُمْ يُؤَلُّوْكُمْ الْأُدْبَارَ ثُمَّ لَا يُنصَرُونَ) “Onlar (ehl-i kitap) size, incitmekten başka bir zarar veremezler. Sizinle savaşa girecek olsalar, size arkalarını dönüp kaçarlar. Sonra kendilerine yardım da edilmez.”¹¹⁰

Bu âyette söz konusu edilen ve mü'minlere eziyet edenler Ehl-i kitap olan Yahûdilerdir. Zira bundan önceki âyette “Siz, insanların iyiliği için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz; iyiliği emreder; kötülükten meneder ve Allah'a inanırsınız. Ehl-i kitap da inansaydı, elbet bu, kendileri için çok iyi olurdu. İçlerinde iman edenler var (fakat) çoğu yoldan çıkmışlardır”¹¹¹ buyrulur ve kitap ehli olanlara işaret edilmektedir. Ka'b b. Eşref, Şu'be, Bahrî, Nu'mân, Ebû Yâsir, Ebû Nâfi', Kinâne b. Ebi'l-Hukayk ve İbn Suriyâ gibi Yahûdî reisleri, içlerinden Abdullâh b. Selâm ve arkadaşları gibi (Yahûdî iken sonradan) iman edenlere Müslüman oldukları için eziyet etmeye başladılar. İşte bunun üzerine Allah, “size eziyetten başka bir zarar veremezler” âyetini indirdi.¹¹² Bu nüzûl sebebi kitap ehli Yahûdîlerin zarar veremeyeceklerine sadece eziyet edebileceklerine işaret etmektedir.

Hasan-ı Basrî (öl. 110/728) ve Katâde'ye (öl. 117/735) göre (لَنْ يَضُرُّوكُمْ إِلَّا أَذَىٰ) “Onlar size, incitmekten başka bir zarar veremezler.” ibaresiyle kastedilen onların yalanları, tahrifleri ve iftiralarıdır, onların mü'minlere galip gelmeleri kastedilmemektedir. Buradaki istisna muttasıldır. Buna göre mana şöyle olur:

¹⁰⁹ Muhammed Fuâd Abdu'l-Bâkî, *el-Mu'cemu'l-müfrehes li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1411/1990), 419-420.

¹¹⁰ Âl-i İmrân 3/111.

¹¹¹ Âl-i İmrân 3/110.

¹¹² Ebu'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullâh Mahmûd Şehhâte (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâs, 1423), 1/195.

Onlar size ancak önemsiz/az bir zarar (ضَرًّا يَسِيرًا) verebilirler. Bu anlama göre *ezâ* (أَذَى) *mastar* konumundadır. İstisnanın munkatî olduğu da söylenmiştir. Bu durumda anlam şöyle olur: Onlar size asla zarar veremeyecekler. Fakat işitti-recekleri birtakım sözlerle size eziyet edeceklerdir.¹¹³ “Kur'an'da *ezâ* kelimesi maddî ve bedenî sıkıntı, acı anlamlarının yanında psikolojik şiddet kapmasında değerlendirilebilecek şekilde manevî ve ruhî sıkıntı, acı, üzüntü, incinme için de kullanılmıştır. Bu âyette Ehl-i kitabın Müslümanlara yalanlama, kötöleme, şüpheye düşürme, iftira, tehdit ve kınama gibi sözlü sataşma anlamında psikolojik *ezâ*dan başka bir zarar veremeyecekleri belirtilmektedir.”¹¹⁴

(لَنْ يَضُرُّوكُمْ) “Onlar size zarar veremezler” ibaresi müfessirler tarafından, “Katletme veya esir almak suretiyle size zarar veremezler.”, (إِلَّا أَذَى) ifadesi ise “Dini kötöleme ve tehdit etme vb. sözlü eziyet ile sınırlı bir zarar (إِلَّا ضَرًّا) (مقتصرًا) dışında size bir zarar veremezler.” şeklinde izah edilmiştir.¹¹⁵ Söz konusu âyetin devamındaki “Sizinle savaşa girecek olsalar, size arkalarını dönüp kaçarlar. Sonra kendilerine yardım da edilmez.” kısmı mü'minlere katletme ya da esir almak suretiyle zarar veremeyeceklerini bildirmektedir. Nitekim Kurayzaoğulları, Nadîroğulları, Kaynukaoğulları ve Hayber Yahûdîlerinin başlarına gelenler bu âyetin haber verdiği şekilde gerçekleşmiştir.¹¹⁶ Ele aldığımız âyete ilişkin izahlardan öyle anlaşılıyor ki (يَضُرُّ) fiili “zarar vermek” anlamındadır fakat nasb ve istikbale yönelik nefiy harfiyle kullanıldığı için “zarar veremeyecekler” anlamına gelmektedir. (أَذَى) sözcüğü ise (لَنْ يَضُرُّوكُمْ) fiiliyle ifade edilen zarardan daha önemsiz ya da az bir zarara işaret etmektedir. Buna göre *ezâ* (أَذَى) kelimesiyle (لَنْ يَضُرُّوكُمْ) fiilinin yakın anlamlılık ilişkisine sahip olup aynı semantik alanda yer aldıklarını söyleyebiliriz.

3.2. Kronik/Müzmin Hastalık ve Özur/Engel

D-r-r (ض - ر - ر) kökünden *ed-dararu* (الضَّرْرُ) kelimesi Nisâ sûresindeki (لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلًّا وَعَدَّ اللَّهُ الْحَسَنَى وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا)

¹¹³ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Câmî' li ahkâmî'l-Kur'an*, thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrâhîm Atfîş (Kâhire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1384/1964), 4/173-174.

¹¹⁴ İbrahim Yıldız, *Kur'an'da Psikolojik Şiddet*, (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2021), 66.

¹¹⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmidî't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vucûhi't-te'vil* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-'Arabiyy, 1407), 1/400-401.

¹¹⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/401.

“Müminlerden -özür/engel sahibi olanlar dışında- oturanlarla malları ve canlarıyla Allah yolunda cihat edenler bir olmaz. Allah, malları ve canları ile cihat edenleri, derece bakımından oturanlardan üstün kılmıştır. Gerçi Allah hepsine de güzellik (cennet) vaat etmiştir fakat mücahitleri, oturanlardan çok büyük bir ecirle üstün kılmıştır.”¹¹⁷ âyetinde olmak üzere Kur’ân’da bir defa zikredilmekte ve “kronik/müzmin hastalık”, körlük, topallık vb. vücuttaki “özür ve engel” anlamalarına gelmektedir. Bedir savaşıyla ilgili âyet nazil olunca İbn Ümmü Mektûm ve Ebû Ahmed b. Cahş b. Kays el-Esedî: Ey Allah’ın Rasûlü! Biz âmâyız. Bize ruhsat var mı? dediler. Bunun üzerine “Müminlerden -özür/engel sahibi olanlar dışında- oturanlarla malları ve canlarıyla Allah yolunda cihat edenler bir olmaz...” âyeti nâzil oldu.¹¹⁸ Bu âyetin nüzul sebebiyle ilgili nakledilen rivayetlerden birinde, âyetin “engel sahibi olanlar hariç” (غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ) kısmı dışındaki ifadeler nazil olunca İbn Ümmü Mektûm Hz. Peygamber’e (s.a.s.) şöyle dedi: Ey Allah’ın Rasûlü! Benim gözümde körlük/âmâlık vardır (إِن بَعِثَنِي ضَرَرًا). Bunun üzerine o ayrılmadan evvel (غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ) ifadesi nazil oldu.¹¹⁹ İbn Ümmü Mektûm bir başka rivayette ise “Ey Allah’ın Rasûlü! Gördüğün gibi ben âmâyım (ضَرِير) demiştir.¹²⁰ Bu rivayetlerden anlaşılıyor ki âyetteki *ed-darar* (الضَّرَرُ) kelimesi bu bağlamda “körlük/âmâlık” demektir. *Darîr* (ضَرِير) ise “âmâ” anlamındadır.

ed-Darar (الضَّرَرُ) sözcüğü her ne kadar zikredilen nüzul sebepleri bağlamında “âmâlık/körlük” anlamını içerse de esasında cihada gitmeye engel olan tüm hastalıkları ifade etmektedir. Nitekim müfessirler de bu kelimeye “özür¹²¹, “müzmin/kronik hastalık”¹²², “bedende ve gözde zayıflık”¹²³, ve

¹¹⁷ en-Nisâ 4/95.

¹¹⁸ Bu âyetin nüzülüyle ilgili olarak muhtelif rivayetler vardır. Hem bu rivayet hem de diğer rivayetler için bk. Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân ‘an te’vîl-i âyi’l-Kur’ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (b.y.: Müessesetu’r-Risâle, 1420/2000), 9/86-95.

¹¹⁹ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 9/94.

¹²⁰ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 9/93.

¹²¹ Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs b. el-Münzir er-Râzi İbn Ebî Hâtîm, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘Azîm*, thk. Es’ad Muhammed et-Tayyib (Su’ûdî Arabistan: Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, 1419), 3/1043.

¹²² Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-beyân ‘an tefsîri’l-Kur’ân*, thk. Muhammed b. Âşûr (Beyrût-Lübnân: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-‘Arabî, 1422/2002), 3/370.

¹²³ Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes’ûd el-Begavî, *Me’âlimu’t-tenzîl*, thk. Abdürrezzâk el-Mehdî (Beyrût: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-‘Arabî, 1420), 1/682.

“körlük, topallık, müzmin hastalık vb. gibi engel/özür/sakatlık”¹²⁴ gibi anlamlar vermişlerdir.

3.3. Sıkıntı/Dert, Kıtılık, Açlık, Korku, Bela

D-r-r (ض - ر - ر) kökünden *ed-durru* (الضُّرُّ) kelimesi Kur'an'da 19 defa¹²⁵ geçmekte ve insana isabet eden sıkıntı, kıtılık, açlık, korku, bela, zayıflık vb. her türlü sıkıntı ve kötü hâli anlatmak için kullanılmaktadır. Bu bağlamda şu âyetleri örnek olarak verebiliriz:

1. فَلَمَّا دَخَلُوا عَلَيْهِ قَالُوا يَا أَيُّهَا الْعَزِيزُ مَسَّنَا وَأَهْلَنَّا الضُّرَّ وَجِئْنَا بِبِضَاعَةٍ مُّزْجَاةٍ فَأَوْفِ لَنَا الْكَيْلَ وَتَصَدَّقْ) (عليْنَا إِنَّ اللَّهَ يَجْزِي الْمُتَصَدِّقِينَ) “(Yûsuf’un) yanına girdiklerinde dediler ki: Ey aziz! Bizi ve ailemizi kıtlık bastı ve biz değersiz/az bir sermaye ile geldik. Hakkımızı tam ölçerek ver. Ayrıca bize başışta da bulun. Muhakkak ki Allah başışta bulunanları mükâfatlandırır.”¹²⁶

Bu âyette Hz. Yûsuf’un (a.s.) kardeşleri yanına Mısır’a gelince ona ekonomik olarak sıkıntı içerisinde olduklarını arz etmişlerdi. İşte onların sıkıntılı durumları âyette *ed-durru* (الضُّرُّ) kelimesiyle ifade edilmiştir. Muhtevası bu şekilde olan bu bağlam içerisindeki *ed-durru* (الضُّرُّ) sözcüğü müfessirlere göre “açlıktan kaynaklanan şiddet/sıkıntı ve bela”¹²⁷, “kıtlık ve kuraklıktan kaynaklanan sıkıntı”¹²⁸, “açlık”¹²⁹, “sıkıntı ve açlıktan dolayı aşırı zayıflık”¹³⁰ gibi anlamları ihtiva etmektedir.

2. (وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِيَّاهُ فَلَمَّا نَجَّكُمْ إِلَى الْبَرِّ أَعْرَضْتُمْ وَكَانَ الْإِنْسَانُ كَفُورًا) “Denizde başınıza bir sıkıntı geldiğinde, O’ndan başka bütün yalvardıklarınız kaybo-

¹²⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/553.

¹²⁵ Abdu'l-Bâkî, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, 419-420.

¹²⁶ Yûsuf 12/88.

¹²⁷ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 2/348; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, thk. Mecdî Bâsellûm (Beyrût-Lübnân: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005), 6/280.

¹²⁸ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 16/234.

¹²⁹ Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-Semerkindî, *Tefsîru's-Semerkindî: Bahru'l-'ulûm*, thk. Ali Muhammed Mu'avvid - Âdil Ahmed Abdulmevcûd (Beyrût-Lübnân: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413/1993), 2/174.

¹³⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/500.

lup gider. O sizi kurtarıp karaya çıkardığında, yüz çevirirsiniz. İnsanoğlu çok nan-kördür.”¹³¹

Bu âyette, Allah’tan başka ilahlara yalvaran müşriklere hitap edilerek O’ndan başka dua ettikleri ilahların denizde başlarına gelen sıkıntı anında zail oldukları hatırlatılmaktadır. İbn Abbas (r.a.) da bu âyetin izahı bağlamında, “edindiğiniz ortaklar ve eşleri unutup onları terk ettiniz ve dini sadece Allah’a has kıldınız. Fakat O sizi boğulmaktan ve denizden kurtarıp karaya çıkarınca iman etmekten ve dini Allah’a has kılmaktan yüz çevirdiniz.”¹³² diyerek denizdeki sıkıntının boğulma (الغرق) olduğuna işaret etmektedir. Müfessirler de bu siyak içerisinde yer alan *ed-durru* (الضَّرُّ) kelimesine “boğulma korkusu”¹³³, “denizden gelebilecek şiddetli korkular”¹³⁴, “şiddet/sıkıntı”¹³⁵ gibi anlamlar vermişlerdir.

3.4. Fakirlik, Darlık

D-r-r (ر - ر - ض) kökünden *ed-darrâu* (الضَّرَّاءُ) ismi Kur’ân’da dokuz defa¹³⁶ yer almakta ve fakirlik, darlık, yoksulluk gibi anlamlara gelmektedir. Buna şu âyeti misal olarak verebiliriz:

(الَّذِينَ يُنْفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ وَالْكَاطِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ) “(O tak-va sahipleri) bollukta da darlıkta da infak ederler, öfkelerini yutarlar ve insanları affederler. Allah da güzel davranışta bulunanları sever.”¹³⁷ Muttakilerin vasfedildiği bu âyette geçen *ed-darrâu* (الضَّرَّاءُ) kelimesi zıt/karşıtlı anlamlısı olan *es-serrâu* (السَّرَّاءُ) ile bir arada zikredilmektedir. Müfessirler *es-serrâu* (السَّرَّاءُ) kelimesine bu bağlamda “bolluk”, “kolaylık”¹³⁸, “zenginlik” gibi anlamlar verirken *ed-*

¹³¹ el-İsrâ 17/67.

¹³² Ebu’l-Hasan Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *el-Vasîd fî tefsîri’l-Kur’âni’l-mecîd*, thk. ‘Âdil Ahmed Abdilmevcûd vd. (Beyrût-Lübnân: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1415/1994), 3/117.

¹³³ Vâhidî, *el-Vasîd fî tefsîri’l-Kur’âni’l-mecîd*, 3/117.

¹³⁴ Semerkandî, *Bahru’l-‘ulûm*, 2/276.

¹³⁵ Ebu’l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbar es-Sem’ânî, *Tefsîru’l-Kur’ân*, thk. Yâsir b. İbrâhîm - Ganîm b. Abbâs (Riyâd: Dâru’l-Vatan, 1418/1997), 3/261.

¹³⁶ Abdu’l-Bâkî, *el-Mu‘cemu’l-müfehres*, 420.

¹³⁷ Â-i İmrân 3/134.

¹³⁸ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/301.

darrâu (الضَّرَاءُ) kelimesine “zorluk”, “fakirlik”¹³⁹, “darlık”¹⁴⁰ gibi anlamlar vermişlerdir.

3.5. Maruz Bırakmak, Mecbur Bırakmak, Zorlamak

D-r-r (ض - ر - ر) kökünün türevlerinden ve *ifti'âl* babından *ızdarra-yazdarru-ızdırâr* (اضْطَرَّ - يَضْطَرُّ - اضْطِرَارًا) mastarı “maruz bırakmak, mecbur bırakmak, zorlamak” anlamında olup Kur'ân'da *mâzî*, *muzârî* ve *ism-i mefûl* formları olmak üzere toplam 8 defa zikredilmektedir.¹⁴¹ Buna şu âyeti misal olarak verebiliriz:

وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ آمَنَ مِنْهُمْ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ قَالَ (وَمَنْ كَفَرَ فَأُمْتِعْهُ قَلِيلًا ثُمَّ أَضْطَرُّهُ إِلَىٰ عَذَابِ النَّارِ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ) “İbrâhîm de demişti ki: Ey Rabbim! Burayı (Mekke) emin bir şehir yap, halkından Allah’a ve ahiret gününe inananları çeşitli meyvelerle besle. O buyurdu ki: Kim inkâr ederse onu az bir süre faydalandırır, sonra onu cehennem azabına sürüklerim/maruz bırakırım. Ne kötü varılacak yerdire orası!”¹⁴²

Bu âyette Cenâb-ı Hak, Hz. İbrâhîm’in (a.s.) sadece Allah’a ve ahiret gününe inananlar için istediği rızıkı inkâr edenlere de vereceğini fakat onları küfürleri nedeniyle müstehak oldukları ateş azabına maruz bırakacağını da zikretmektedir. Buradaki (أَضْطَرُّهُ) fiilinin mastarı *el-ızdırâr* (الاضْطِرَار) “bir şeye mecbur etmek/zorlamak” anlamındadır.¹⁴³ Bu anlamdan hareketle müfessirler (أَضْطَرُّهُ) fiilini “onu maruz bırakırım/mecbur bırakırım/zorlarım” anlamında (أَلْجَيْتُهُ) fiiliyle izah etmişlerdir.¹⁴⁴ Ancak Allah’ın inkâr edeni ateş azabına maruz bırakması ve zorlaması, onun iradesini yok sayması ve kendisine yönelik bir zulüm değil aksine kendi iradesini küfürden yana kullanması ve günahlarının neticesidir. Nitekim Mâverdî’nin (öl. 450/1058) (تَمَّ اضْطَرُّهُ إِلَىٰ عَذَابِ النَّارِ) ifadesini izah ederken “yani şayet küfür üzere ölürse, günahları sebebiyle-

¹³⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahrüddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr, Mefâtihu'l-gayb* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1420), 9/366.

¹⁴⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/415.

¹⁴¹ Abdu'l-Bâkî, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, 419-420.

¹⁴² el-Bakara 2/126.

¹⁴³ Ebu'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr, thk. Abdürrezzâk el-Mehdî* (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabiyy, 1422), 4/490.

¹⁴⁴ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/138.

le”¹⁴⁵ diyerek inkârcının küfrüne ve günahlarına vurgu yapması bu duruma işaret etmektedir.

4. Kur’ân’da D-r-r (ض - ر - ر) Kökü ve Türevleriyle İlişkili Kelimeler

D-r-r (ض - ر - ر) kökü ve türevlerinin; faydanın zıddı, zarar vermek, zarar/ziyan, kötü hâl ve durum gibi anlamlarını dikkate aldığımızda bu anlamların Kur’ân’da muhtelif âyetlerde geçen “elem” (أَلَمَ), “ezâ” (أَذَى), “hüzün” (حُزْنٌ), “bess/şiddetli hüznün” (بَيْتٌ), “ğamm/gam/keder” (غَمٌّ) ve “kerb/şiddetli gam/keder” (كَرْبٌ) gibi kelimelerle anlam yakınlığı olduğunu, “nef’/fayda vermek” (نَفَعَ) kelimesiyle de anlam zıtlığı içerisinde olduğunu söyleyebiliriz. Şimdi bu kelimeler ile d-r-r (ض - ر - ر) kökü ve müştaklarının anlam ilişkilerine yer vermek istiyoruz.

4.1. Kur’ân’da D-r-r (ض - ر - ر) Kökü ve Türevleriyle Anlam Yakınlığı Olan Kelimeler

4.1.1. Elem (أَلَمَ)

E-l-m (م - ل - ا) kökünden ve sülasî mücerret 4. baktan fiil formu *elimeye’lemu* (يَأْلَمُ - أَلَمَ) ve *mastarı elem* (أَلَمًا) kelimesinin genel lügatlerde “acı çekmek”¹⁴⁶ anlamında olduğunu ve yine aynı kökten *fa’ül* vezninden *elîm* (أَلِيمٌ) sözcüğünün “acı verici”¹⁴⁷ manasına geldiğini yukarıda zikretmiştik. Kur’ân’da bu kök ve türevlerinden *elîm/el-elîm* 72 defa, *muzârî* fiil formları ise 3 defa ve aynı âyette olmak üzere toplam 75 defa zikredilmektedir.¹⁴⁸ Kur’ân’daki kullanımları da tıpkı lügat anlamlarındaki gibi “acı çekmek” manasındadır. Bu anlama *muzârî* fiil formları üzerinden misal vermekle iktifa etmek istiyoruz:

Elem (أَلَمَ) mastarından *muzârî* fiil formları Nisâ sûresindeki (وَلَا تَهِنُوا فِي ابْتِغَاءِ) (أَلَمَ) “O (düşman) topluluğu takip etmekte gevşeklik göstermeyin. Eğer siz acı çekiyorsanız, şüphesiz onlar da sizin çektiğiniz gibi acı çekmektedirler. (Üstelik) siz Allah’tan, onla-

¹⁴⁵ Ebu’l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî el-Basrî, *Tefsîru’l-Mâverdî: en-Nüket ve’l-uyûn*, thk. es-Seyyid b. Abdilmaksûd b. Abdirrahîm (Beyrût-Lübnân: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, ts.), 1/189.

¹⁴⁶ Ezherî, *Tehzîbu’l-luga*, 15/289.

¹⁴⁷ İbn Fâris, *Mu’cemu makâyisi’l-luga*, 1/126.

¹⁴⁸ Abdu’l-Bâkî, *el-Mu’cemu’l-müfehres*, 37-38.

rın ümit etmedikleri şeyleri umuyorsunuz. Allah her şeyi bilendir, hikmet sahibidir.”¹⁴⁹ âyetinde zikredilmektedir. Bu âyette Cenâb-ı Hak, Uhud savaşının ardından müşrik ordularının kumandanı Ebû Süfyân ve arkadaşlarını takip etme konusunda Uhud savaşına iştirak eden Müslümanların gevşeklik ve zafiyet göstermemelerini emretmektedir. Zira ashab Uhud’dan ayrılınca Allah Hz. Peygamber’e (s.a.s.) o müşriklerin arkalarından takip etmelerini emretmiştir. Bunun üzerine Rasûlullâh (s.a.s.) da Uhud savaşına iştirak edenleri müşrikleri takip etmek üzere çağırmişti. Fakat ashab yaralarından dolayı ona (s.a.s.) şikâyetle bulununca Allah bu âyet-i kerimeyi indirmiştir.¹⁵⁰ Bu âyette iki defa geçen (تَأْلَمُونَ) fiili “acı çekiyorsunuz” (تَتَوَجَّعُونَ), bir kez geçen (يَأْلَمُونَ) fiili “acı çekiyorlar” (يَتَوَجَّعُونَ) anlamındadır.¹⁵¹ Katâde (öl. 117/735) de bu âyetteki (إِنْ كُنْتُمْ تَتَوَجَّعُونَ فَإِنَّهُمْ يَتَوَجَّعُونَ كَمَا تَتَوَجَّعُونَ) ibaresini (إِنْ تَكُونُوا تَأْلَمُونَ فَإِنَّهُمْ يَأْلَمُونَ كَمَا تَأْلَمُونَ) “Şayet siz acı çekiyorsanız, kuşkusuz onlar da sizin çektiğiniz gibi acı çekmektedirler.”¹⁵² şeklinde izah ederek ilgili fiillere “acı çekmek” anlamını vermektedir. Bu anlamıyla *elem* (أَلَمًا), “zarar vermek” anlamındaki d-r-r (ض - ر - ر) kökü ve türevleriyle semantik açıdan yakın anlamlılık içerisinde.

4.1.2. Ezâ (أَذَى)

E-z-y (أ - ذ - ي) kökünden *ezâ* (أَذَى) *mastar*ının genel lügatlerde “eziyet/acı çekmek”¹⁵³ anlamında olduğunu ve bu kökten bir isim olan *ezâ* (الأذى) isminin “kendisinden eziyet çektiğin her şey”¹⁵⁴, “önemsiz/az sıkıntı”¹⁵⁵, “canlılara dokunan zarar”¹⁵⁶ gibi anlamları ihtiva ettiğini ve yine bu kökten *if’âl* vezninden (أَذَى - يُؤْذِي) fiillerinin *mastar*ı (إِيذَاءً) kelimesinin “eziyet vermek, eziyet etmek”¹⁵⁷ manasını içerdiğini belirtmiştik. Bu kök ve türevleri Kur’an’da 15 yerde “eziyet etmek” anlamındaki (إِيذَاءً) *mastar*ının fiil formları ve 9 tanesi de *ezâ* kelimesi olmak üzere toplam 24 yerde geçmektedir.¹⁵⁸ Buna şu âyeti misal

¹⁴⁹ en-Nisâ 4/104.

¹⁵⁰ Vâhidî, *el-Vasîd fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*, 2/111.

¹⁵¹ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/404.

¹⁵² Vâhidî, *el-Vasîd fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*, 2/111.

¹⁵³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 14/27.

¹⁵⁴ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'ayn*, 8/206.

¹⁵⁵ Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 37/59.

¹⁵⁶ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 1/71.

¹⁵⁷ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 14/27.

¹⁵⁸ Abdu'l-Bâkî, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, 26.

olarak verebiliriz: (قَوْلٌ مَّغْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِّنْ صَدَقَةٍ يَتَّبِعُهَا أَذَىٰ وَاللَّهُ غَنِيٌّ حَلِيمٌ) “Güzel bir söz ve bağışlama, peşinden ezâ gelen bir sadakadan daha iyidir. Allah zengindir, acelesi de yoktur.”¹⁵⁹ Yüce Allah bu âyette dilenen ya da fakir kimseye güzel söz söylemenin, gıyabında hayır dua etmenin, fakirliğini örtüp gizli hususlarını açığa çıkarmamanın kendi katında peşinden eziyet gelen sadakadan daha hayırlı olduğunu hatırlatmaktadır. Bu âyette söz konusu ezâ kelimesine müfessirler, bu siyak içerisinde “başa kakmak”¹⁶⁰, “fakir/dilenci ile alay etmek”¹⁶¹ ve “eziyet veren bir söz söylemek”¹⁶² gibi anlamlar vermişlerdir. Bu anlamlarıyla ezâ kelimesi insana zarar veren bir durum olduğu için “zarar vermek” anlamındaki d-r-r (ض - ر - ر) kökü ve türevleriyle yakın anlamlıdır ve aynı semantik alanda yer almaktadır.

4.1.3. Hüzn (حُزْنٌ), Hazen (حَزَنٌ) ve Bess (بَسٌّ)

H-z-n (ح - ز - ن) kökünden ve sülâsî mücerret 4. baktan *hazine-yahzenu* (حَزْنٌ - يَحْزُنُ) fiillerinin “üzülmek” anlamındaki *hüzn* (حُزْنًا) ve *hazen* (حَزْنًا) *mastarları*¹⁶³ Kur’ân’da farklı türevleriyle birlikte 33 defa geçmektedir. Bu kökten ve sülâsî mücerret 1. baktan *hazene-yahzunu* (حَزَنٌ - يَحْزُنُ) fiillerinin “üzmek” anlamındaki *hüzn* (حُزْنًا) *mastarı*¹⁶⁴ ise farklı müştaklarıyla Kur’ân’da 9 defa zikredilmektedir.¹⁶⁵

B-s-s (ب - س - ث) kökünden ve lügatlerde “hüzün”¹⁶⁶, “kişinin kalbinde bulduğu tasa/acı” veya “gam/keder”¹⁶⁷, “şiddetli hüzün”¹⁶⁸ gibi anlamları ihtiva eden *el-bess* (البَسُّ) kelimesi Kur’ân’da sadece bir defa ve yakın anlamlısı *hüzn* (حُزْنًا) kelimesiyle birlikte Yûsuf sûresi 86. âyette şu şekilde geçmektedir: (قَالَ إِنَّمَا أَشْكُو بَثِّي وَحُزْنِي إِلَى اللَّهِ وَأَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ) “(Ya’kûb) dedi ki: Ben gam ve üzün-

¹⁵⁹ el-Bakara 2/263.

¹⁶⁰ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 5/521.

¹⁶¹ Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-beyân*, 2/260.

¹⁶² Begavî, *Me’âlimu’t-tenzîl*, 1/360.

¹⁶³ Ezherî, *Tehzîbu’l-luga*, 4/211.

¹⁶⁴ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 13/111.

¹⁶⁵ Abdu’l-Bâkî, *el-Mu’cemu’l-müfehres*, 199-200.

¹⁶⁶ Cevherî, *es-Sihâh*, 1/273.

¹⁶⁷ İbn Düreyd, *Cemheretu’l-luga*, 1/63.

¹⁶⁸ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 2/114.

tümü sadece Allah'a arz ediyorum. Ve ben sizin bilemeyeceğiniz şeyleri Allah tarafından (vahiy ile) biliyorum.”¹⁶⁹

Hız. Ya'kûb'un (a.s.) oğulları bundan önceki âyette ifade edildiği üzere kendisine “Allah'a yemin olsun ki sen hâlâ Yûsuf'u anıyorsun. Sonunda ya perişan olacaksın ya da (büsbütün) helâk olanlardan olacaksın!”¹⁷⁰ deyince o da oğlu Hız. Yûsuf'un (a.s.) ayrılığı nedeniyle kalbinde biriken derin üzüntüsünü Allah'a arz ettiğini ve ümidini kaybetmediğini belirtiyor. Buradaki *hüzn* (حُزْنٌ) kelimesi “gam/üzüntü”¹⁷¹, *bess* (بَسَّ) kelimesi ise “keder”¹⁷², “hüznün en şiddetlisi” demektir. Şiddetli üzüntü *el-bess* (الْبَسُّ) diye isimlendirilmiştir. Çünkü zorluktan dolayı kişi ona katlanmaya güç yetiremez de sonunda onu başkalarına yayar.¹⁷³ Bu âyette zikredilen Hız. Ya'kûb'un (a.s.) Allah'a olan şikâyeti ise dil ile açık olarak söylemek anlamında değil, şikâyetini kalbinde tutması anlamındadır.¹⁷⁴ İhtiva ettikleri üzüntü, keder ve şiddetli üzüntü gibi insanın gönlüne ve kalbine zarar veren duygu olmaları hasebiyle *hüzn* ve *bess* kelimeleri “zarar vermek” anlamındaki d-r-r (ض - ر - ر) kökü ve türevleriyle yakın anlamlıdırlar ve aynı semantik alan içerisinde yer almaktadırlar.

4.1.4. Gam/Keder (عَمٌّ)

Lügatlerde “üzmek”¹⁷⁵, “üzüntü/sıkıntı”¹⁷⁶, “örtmek/üzerini kaplamak” ve “kapatmak/kaplamak”¹⁷⁷ gibi anlamlara gelen ğ-m-m (م - م - غ) kökünden *el-ğammu* (الْغَمُّ) sözcüğü Kur'an'da 6 defa¹⁷⁸ geçmekte ve “gam, keder, üzüntü” gibi anlamlara gelmektedir. Söz konusu kelimenin bu anlamda kullanımına şu âyeti misal verebiliriz:

وَدَا النُّونَ إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادَى فِي الظُّلُمَاتِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ. فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَنَجَّيْنَاهُ مِنَ الْغَمِّ وَكَذَلِكَ نُنَجِّي الْمُؤْمِنِينَ. “Zünnûn'u da (Yûnus'u da zik-

¹⁶⁹ Yûsuf 12/86.

¹⁷⁰ Yûsuf 12/85.

¹⁷¹ Semerkandî, *Bahru'l-'ulûm*, 2/174.

¹⁷² Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 16/225.

¹⁷³ Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf el-Endelûsî, *el-Bahru'l-muhîd fi't-tefsîr*, thk. Sıdkî Muhammed Cemîl (Beyrût: Dâru'l-Fîkr, 1420), 6/315.

¹⁷⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 6/277.

¹⁷⁵ Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 33/180.

¹⁷⁶ Ezherî, *Tehzîbu'l-luga*, 8/28.

¹⁷⁷ İbn Fâris, *Mu'cemu makâyisi'l-luga*, 4/377.

¹⁷⁸ Abdu'l-Bâkî, *el-Mu'cemu'l-müfhehres*, 505.

ret). Hani o öfkeli bir halde geçip gitmişti; bizim kendisini asla sıkıştırmayacağımızı zannetmişti. Nihayet karanlıklar içinde şöyle niyaz etti: Senden başka hiçbir ilah yoktur. Seni tenzih ederim. Gerçekten ben zalimlerden oldum! Bunun üzerine onun duasını kabul ettik ve onu kederden kurtardık. İşte biz müminleri böyle kurtarıyoruz.”¹⁷⁹

Hız. Yûnus (a.s.) âyette belirtildiği şekliyle balığın karnında Allah’a dua edince O da duasına icabet etmiş ve onu içinde bulunduğu gamdan kurtarmıştır. Buradaki *el-ğammu* (الْغَمُّ) sözcüğünü müfessirler bu bağlamda yakın anlamlısı ve “üzüntü”, “şiddetli gam ve keder” anlamlarına gelen *el-kerb* (الْكَرْبُ)¹⁸⁰, “darlık/sıkıntı” anlamına gelen (ضَيْقٌ)¹⁸¹ kelimeleriyle izah etmişlerdir. Mâverdî’ye göre buradaki (وَنَجَّيْنَاهُ مِنَ الْغَمِّ) ibaresinin iki şekilde anlaşılması muhtemeldir. Birinci ihtimale göre “onu gamdan kurtardık” ibaresi, “hatası nedeniyle meydana gelen gamdan/üzüntüden onu kurtardık”, anlamındadır. İkinci ihtimale göre, “Onu gamdan kurtardık” ibaresi, “Onu balığın karnından kurtardık” demektir. Zira *el-ğammu* (الْغَمُّ) sözcüğü “örtmek/üzerini kaplamak” (التَّغْطِيَةُ) anlamına gelmektedir.¹⁸² Bu ikinci ihtimal Hız. Yûnus’un (a.s.) balığın karnında kapalı kalmasına işaret ederken birinci ihtimal Allah’tan izin almadan kavmini terk etmesinin hata olduğuna işaret etmektedir. İnsana isabet eden üzüntü, sıkıntı ve kederi ifade eden *el-ğammu* sözcüğü ihtiva ettiği bu anlamlarıyla, insana zarar veren kötü hâl ve durumu ifade eden d-r-r (ض - ر - ر) kökü ve türevleriyle aynı semantik alan içerisinde yer almaktadır.

4.1.5. Kerb (كَرْبٌ)

Lügatlerde “şiddetli gam/keder”¹⁸³, “hüzün”¹⁸⁴ gibi anlamlara gelen k-r-b (ك - ر - ب) kökünden *el-kerb* (الْكَرْبُ) kelimesi Kur’ân-ı Kerîm’de 4 âyette geçmekte¹⁸⁵ ve “şiddetli gam/keder”, “hüzün”, “üzüntü” gibi anlamlara gelmektedir. Söz konusu sözcüğün bu anlamlardaki kullanımına şu âyeti misal verebiliriz:

¹⁷⁹ el-Enbiyâ 21/87-88.

¹⁸⁰ Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-beyân*, 6/304.

¹⁸¹ Sem’ânî, *Tefsîru’l-Kur’ân*, 3/404.

¹⁸² Mâverdî, *en-Nüket ve’l-‘uyûn*, 3/467.

¹⁸³ İbn Fâris, *Mu‘cemu makâyisi’l-luga*, 5/174.

¹⁸⁴ İbn Side, *el-Muhassas*, 4/87.

¹⁸⁵ el-En’âm 6/64; el-Enbiyâ 21/76; es-Sâffât 37/76, 115.

فَلْ مَنْ يُنَجِّكُمْ مِنَ ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ تَدْعُوهُ تَضَرُّعاً وَخُفْيَةً لَّئِنْ أَنْجَانَا مِنْ هَذِهِ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ. قُلْ (اللهُ يُنَجِّيكُمْ مِنْهَا وَمِنْ كُلِّ كَرْبٍ ثُمَّ أَنْتُمْ مُشْكُرُونَ. "De ki: Karanın ve denizin karanlıklarından (tehlikelerinden) sizi kim kurtarır ki? (O zaman) O'na boyun bükerek ve gizlice yalvararak 'Eğer bizi bundan kurtarırsan andolsun şükredenlerden olacağız' diye dua edersiniz. De ki: Ondan ve bütün sıkıntılardan sizi Allah kurtarır. Sonra siz yine O'na ortak koşarsınız." ¹⁸⁶ Bu âyetlerde Cenâb-ı Hak ortak koşanların sıkıntı ve korku anlarındaki psikolojik durumlarına değinerek kara ve denizlerin tehlikelerinden hatta her türlü sıkıntılardan kendilerini kurtardıktan sonra yine de şirke geri döneceklerini bildirmektedir. Buradaki *kerb* (كَرْبٍ) kelimesine müfessirler bu bağlamda "gam/keder" ¹⁸⁷, "sıkıntı" ¹⁸⁸, "üzüntü" ¹⁸⁹, "acı/kederin son noktası" ¹⁹⁰, "gam/kederin son noktası" ¹⁹¹ gibi anlamlar vermişlerdir. Müfessirlerin verdikleri bu anlamlardan anlaşılıyor ki *el-kerb* (الْكَرْبِ) kelimesi "gam/keder" anlamındaki *el-ğammu* (الْغَمُّ) kelimesinin ifade ettiği acıdan daha şiddetlisine vurgu yapmaktadır. Buna göre "şiddetli üzüntü/keder" anlamındaki *el-kerb* sözcüğü kalbe ve gönle zarar verdiği için bu anlamıyla, "zarar vermek" anlamındaki d-r-r (ض - ر - ر) kökü ve türevleriyle aynı semantik alan içerisinde ve yakın anlamlılık ilişkisi içerisinde oldukları, diyebiliriz.

4.2. Kur'ân'da D-r-r (ض - ر - ر) Kökü ve Türevleriyle Anlam Zıtlığı Olan Kelimeler

4.2.1. Nef' (نَفَعٌ)

Lügatlerde "zarar vermenin zıddı/fayda vermek" (ضَدَّ الضَّرَّ) ¹⁹² anlamına gelen *nef'* kelimesi Kur'ân'da muhtelif türevleriyle birlikte 50 defa geçmektedir. Bunlardan 8 tanesi lügatlerde "fayda/menfaat" anlamındaki *el-menfa'atu* (الْمَنْفَعَةُ) ¹⁹³ sözcüğünün cemisi *menâfi'u* (مَنْفَاعٌ), diğerleri ise *nef'* mastarı ile *mâzî* ve *muzâri* formlarıdır. Ayrıca *nef'* mastarı ve müştakları Kur'ân'da 17 yerde zıt/karşıtlı anlamlısı ve "zarar vermek" anlamındaki *ed-darru* (الضَّرُّ) ve türevle-

¹⁸⁶ el-En'âm 6/63-64.

¹⁸⁷ Semerkandî, *Bahru'l-'ulûm*, 1/491.

¹⁸⁸ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/565.

¹⁸⁹ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 4/155.

¹⁹⁰ Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 2/113.

¹⁹¹ Begavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, 2/131.

¹⁹² Ezherî, *Tehzîbu'l-luga*, 3/6; Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'ayn*, 2/158.

¹⁹³ Cevherî, *es-Sihâh*, 3/1292.

riyle birlikte zikredilmektedir.¹⁹⁴ *Nef' mastarı* ve türevleri Kur'ân'da tıpkı lügatlerdeki gibi "zarar vermenin zıddı/fayda vermek" anlamında kullanılmaktadır. Bu anlamda kullanımına şu âyeti misal verebiliriz:

سَيَقُولُ لَكَ الْمُخَلَّفُونَ مِنَ الْأَعْرَابِ شَغَلَتْنَا أَمْوَالُنَا وَأَهْلُونَا فَاسْتَغْفِرْ لَنَا يَقُولُونَ بِالسَّيْتِهِمْ مَا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ قُلْ (فَمَنْ يَمْلِكُ لَكُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئاً إِنْ أَرَادَ بِكُمْ ضَرّاً أَوْ أَرَادَ بِكُمْ نَفْعاً بَلْ كَانَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيراً) "Bedevilerden geri kalmış olanlar, sana diyecekler ki: 'Mallarımız ve ailelerimiz bizi alıkoydu. Allah'tan bizim bağışlanmamızı dile'. Onlar kalplerinde olmayanı dilleriyle söylerler. De ki: Allah size bir zarar gelmesini dilerse veya bir fayda elde etmenizi isterse O'na karşı kimin bir şeye gücü yetebilir? Kaldı ki, Allah yaptıklarınızdan haberdardır."¹⁹⁵

İbn Abbâs (r.a.) ve Mücâhid'in (öl. 103/721) bildirdiğine göre bu âyette söz konusu edilenler, Gıfâr, Müzeyne, Cüheyne, Eşca' ve Eslem bedevileridir. Rasûlullâh (s.a.s.) Hudeybiye senesinde umre için Mekke'ye doğru yola çıkmak isteyince, Kureys'in harp için karşısına çıkmasından ve Beytullâh'a girmesini engellemesinden çekinerek Medine etrafındaki bedevilerin ve çöl ahalisinin, kendisiyle beraber sefere çıkmalarını istemişti. O (s.a.s.) savaşmak istemediğini insanlara bildirmek amacıyla ihrama girmiş ve hediye kurbanını da yanına almıştı. Fakat bedevilerin çoğu işi ağırdan alarak geri kalmışlar ve işlerini mazeret göstermişlerdi. İşte bu sebeple onlar hakkında bu âyet-i kerîme nazil olmuştur.¹⁹⁶

Bu âyetteki (ضَرّاً) kelimesi semantik açıdan zıt/karşıt anlamlısı (نَفْعاً) ile bir arada zikredilmektedir. Kâriiler (ضَرّاً) kelimesinin okunuşu hakkında ihtilaf etmişler ve bu ihtilafa göre anlamı da farklılık arz etmiştir. Medîne, Basra ve Kûfe kâriilerinin bazıları *dâd* (الضَّاد) harfinin fethasıyla (ضَرّاً) şeklinde okumuşlardır. Buna göre manası "fayda vermenin zıddı" (خلاف النفع) "zarar vermek" (الضَّرُّ) olmaktadır. Kûfe kıraat imamlarının geneli ise *dâd* (الضَّاد) harfinin ötre-siyle (ضَرّاً) şeklinde okumaktadır. Bu kıraate göre ise anlam, "dert/sıkıntı" (النُّوس) ve "hastalık" (السَّعْم) olmaktadır. Taberî (öl.310/923), aynı âyette (نَفْعاً) kelimesi yer aldığı için ve fayda vermenin zıddı "zarar vermek" anlamındaki *ed-darru* (الضَّرُّ) olduğundan dolayı bu bağlam içerisinde iki kıraatten *dâd* (الضَّاد)

¹⁹⁴ Abdu'l-Bâkî, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, 714-715.

¹⁹⁵ el-Fetih 48/11.

¹⁹⁶ Begavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, 4/225.

harfinin fethasıyla (ضَرَأَ) şeklindeki okuyuşun daha güzel olduğunu belirtmektedir.¹⁹⁷

Bu âyetin nüzûl sebebini ve iç bağlamını dikkate alan müfessirler (نُفَعًا) kelimesine bu siyak içerisinde “fetih” (الْفَتْح)¹⁹⁸, “ganimet” (غَنِيمَةً)¹⁹⁹, “zafer” (ظَفْر)²⁰⁰ gibi manalar vermişlerdir. (نُفَعًا) kelimesine verilen bu anlamlar ilgili kelimenin kökünden gelmemekte fakat söz konusu kelimenin bağlamında ortaya çıkan izâfî manalardır. (نُفَعًا) kelimesi hem fayda vermeyi ifade eden anlamıyla hem de bulunduğu siyaktan kazandığı, “fetih”, “ganimet”, “zafer” gibi anlamlarıyla, zarar vermeyi ifade eden (ضَرَأَ) kelimesiyle semantik açıdan zıt/karşıt anlamlılık ilişkisi içerisindedir.

D-r-r (ض - ر - ر) kökü ve türevlerinin ilk dönem Arapça lügatlerdeki muhtelif manalarıyla Kur'an-ı Kerim'de yer alan anlamlarını karşılaştırdığımızda lügatlerde zikredilmeyen bazı manaların Kur'an'da yer aldığı görmekteyiz. Mesela d-r-r (ض - ر - ر) kökü ve müştakları Kur'an siyakında âmâlık/körlük, topallık vb. gibi “özür/engel”, “korku” anlamları kazanmışlardır. D-r-r (ض - ر - ر) kökü ve türevlerinin semantik açıdan yakın anlamlısı *ezâ* kelimesi Kur'an'da “başa kakmak”, “fakir/dilenci ile alay etmek” ve “eziyet veren bir söz söylemek” gibi manalarda kullanılmaktadır. *Nef mastarı* da aynı şekilde lügat anlamına ilaveten Kur'an'da “fetih”, “ganimet”, “zafer” gibi manalar kazanmışlardır. Genel lügatlerde yer almayan söz konusu manalar ilgili kelimelerin geçtikleri âyetlerin siyakı ve nüzûl sebepleri gibi iç ve dış bağlamları dikkate alınarak ortaya çıkmış izâfî manalardır. Bu, ilgili sözcüklerin Kur'an siyakında anlam genişlemesine uğradıklarına işaret etmektedir. Şayet ilgili kelimeler geçtikleri bağlamda yer almasalardı bu anlamları içermeyeceklerdi. Dolayısıyla işaret edilen hususları dikkate almadan Kur'an-ı Kerim'de yer alan bir sözcüğü genel lügatlerdeki manalarından herhangi birini tercih etmek suretiyle anlamlandırmaya çalışmak ilâhî mesajı yanlış anlamaya sebep olabilmektedir. Bu durum Kur'an'ı maksad-ı ilâhîye uygun doğru bir şekilde anlayabilmek için ondaki her bir sözcüğün tarihî süreç içerisinde uğradıkları

¹⁹⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 22/212.

¹⁹⁸ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 4/71.

¹⁹⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 9/301.

²⁰⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/336.

anlam değişikliklerini göz önünde bulundurmanın önem arz ettiğini göstermektedir.

Sonuç

D-r-r (ض - ر - ر) kökünün “faydanın zıddı”, “bir şeyin toplanması” ve “kuvvet” olmak üzere üç esas manası vardır. Bu kökün bütün türevleri zikredilen esas manalar üzerine hamledilirler. D-r-r (ض - ر - ر) kökü ve türevleri ilk dönem Arapça sözlüklerde yer aldıkları bağlamlara göre “zarar vermek”, “zarar”, “çok zayıflık”, “kötü hâl/durum”, “kuraklık/kıtlık”, “zorluk/sıkıntı”, “noksanlık”, “azalma”, “müzmin hastalık”, “hasta”, “fakirlik/darlık”, “azap”, “âmâ/kör”, “körlük”, “kıskançlık”, “vadi kenarı”, “sabırlı”, “sabretmek”, “mecbur bırakmak”, “zorlamak”, “zaruret”, “ihtiyaç”, “zorunluluk”, “dar (mekân)”, “darlık”, “mağara eşiği”, “yaklaşmak”, “yaklaşan”, “kuma”, “kuma üzerine evlenme”, “meme”, “meme kökü”, “başparmağın altındaki et parçası”, “başparmak kökü”, “çok mal” gibi muhtelif anlamları ihtiva etmektedir.

D-r-r (ض - ر - ر) kökü ve türevlerinin anlam örgüsünü dikkate aldığımızda bu kelimelerle *elem*, *ezâ*, *hüzn*, *bess*, *ğamm* ve *kerb* gibi anlam yakınlığı olan, *nef* gibi anlam zıtlığı olan kelimelerin de olduğunu görmekteyiz.

E-l-m (م - ل - ا) kökünden bir isim olan *elem* kelimesi “acı/üzüntü” demektir. *Elem mastarı* “acı çekmek” demektir.

E-z-y (ی - ذ - ا) kökünden bir isim olan *ezâ* kelimesi “kendisinden eziyet çektiğın her şey”, “önemsiz/az sıkıntı”, “canlılara dokunan zarar” gibi anlamları içermektedir. Bu isim aynı zamanda *mastardır* ve “eziyet/acı çekmek” demektir.

H-z-n (ن - ز - ح) kökünden *hüzn* ve *hazen* sevimsiz/kötü bir şeyin vuku bulması ya da geçmişte sevilen bir şeyin kaçıp gitmesi nedeniyle meydana gelen gam ve kederdir. *Hüzn* ve *hazen* mastarları “üzülmek” anlamındadır.

B-s-s (ب - ث - ث) kökünden *el-bessu* “hâl/durum”, “hüzün”, “kişinin kalbinde bulunduğu tasa/acı”, “gam/keder”, “şiddetli hüzün” ve “şiddetli hastalık” gibi anlamlara gelmektedir.

Ğ-m-m (م - م - غ) kökünden *el-ğammu* sözcüğü “gam”, “üzüntü/sıkıntı” anlamındadır.

K-r-b (ك - ر - ب) kökünden *el-kerbu* “şiddetli gam/keder”, “hüzün” demektir.

Elem, *ezâ*, *hüzn*, *bess*, *ğamm* ve *kerb* gibi kelimeler “acı/üzüntü”, “eziyet/sıkıntı”, “hüzün”, “şiddetli hüzün” “gam/keder”, “şiddetli keder” gibi anlamlarıyla, kötü hâl ve durumu ifade eden ve yine faydanın zıddı zarar vermek anlamlarına gelen d-r-r (ض - ر - ر) kökü ve türevleriyle yakın anlamlılık ilişkisine sahiptir ve aynı semantik alan içerisinde yer almaktadır.

N-f-'a (ع - ف - ن) kökünden *nef'* mastarı “zarar vermenin zıddı/fayda vermek” demektir. Başka bir ifadeyle *en-nef'*, hayırlara/iyiliklere ulaşmada kullanılan şey demektir. Kendisiyle iyiliğe ulaşılan şey de iyiliktir. Bu sebeple fayda da iyiliktir. “Fayda vermek” anlamındaki *nef'* kelimesi, zarar vermeyi ifade eden d-r-r (ض - ر - ر) kökü ve türevleriyle semantik açıdan zıt/karşıtlık ilişkisine sahiptir.

D-r-r (ض - ر - ر) kökü ve müştaklarının Kur'ân'daki kullanımlarına baktığımızda “zarar vermek”, “kronik/müzmin hastalık”, “özür/engel”, “sıkıntı/dert”, “kıtlık”, “açlık”, “korku”, “bela”, “fakirlik/darlık”, “maruz bırakmak/mecbur bırakmak”, “zorlamak” gibi muhtelif manalar içerdiğini görmekteyiz.

D-r-r (ض - ر - ر) kökü ve türevleriyle anlam yakınlığı olan *elem* kelimesinin Kur'ân'daki kullanımları da tıpkı lügat anlamlarındaki gibi “acı çekmek” manasındadır. *Ezâ* kelimesi “eziyet/acı çekmek”, “sıkıntı” gibi lügat anlamlarına ilaveten Kur'ân'da yer aldığı siyak içerisinde “başa kakmak”, “fakir/dilenci ile alay etmek” ve “eziyet veren bir söz söylemek” gibi anlamlarda kullanılmaktadır. *Hüzn* kelimesi Kur'ân'da “gam/üzüntü”, *bess* kelimesi ise “keder”, “şiddetli hüzün” şeklinde lügat anlamlarıyla kullanılmaktadır. *el-Ğamm* sözcüğü de lügat anlamlarına paralel şekilde Kur'ân'da “üzüntü”, “şiddetli gam ve keder”, “darlık/sıkıntı” gibi anlamlarda kullanılmaktadır. *el-Kerb* kelimesi de Kur'ân'da tıpkı lügat anlamlarındaki gibi “şiddetli gam/keder”, “hüzün”, “üzüntü”, “sıkıntı”, “kederin son noktası” gibi anlamları ihtiva etmektedir.

D-r-r (ض - ر - ر) kökü ve türevleriyle semantik açıdan zıt/karşıtlık ilişkisine sahip olan *nef'* mastarı ve türevleri Kur'ân'da lügatlerdeki gibi “fayda vermek” anlamında kullanılmakla birlikte yer aldığı siyak içerisinde “fetih”, “ganimet”, “zafer” gibi manalarda da kullanılmaktadır.

Kaynakça

- Abdu'l-Bâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemu'l-müfehres li elfâzı'l-Kur'âni'l-Kerîm*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1411/1990.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şu'ayb el-Arnaûd vd. b.y.: Müessesetu'r-Risâle, 1421/2001.
- Begavî, Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ûd. *Me'âlimu't-tenzîl*. thk. Abdürrezzâk el-Mehdî. 5 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 1420.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır. 9 Cilt. b.y.: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *es-Sihâh tâcu'l-luga ve sîhâhu'l-'Arabîyye*. thk. Ahmed Abdu'l-Gafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 4. Basım, 1407/1987.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. 4 Cilt. Saydâ-Beyrût: el-Mektebetu'l-'Asriyye, ts.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî. *el-Bahru'l-muhîd fi't-tefsîr*. thk. Sıdkî Muhammed Cemîl. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1420.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbu'l-luga*. thk. Muhammed 'Ivaz Mer'ab. 8 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 2001.
- Fîrûzâbâdî, Ebû Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kâmûsu'l-muhîd*. Beyrût-Lübnân: Müessesetu'r-Risâle li't-Tibâ'ah ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 8. Basım, 1426/2005.
- Gezgin, Ali Galip. *Tefsirde Semantik Metod*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 3. Basım, 2018.
- Halîl b. Ahmed, Ebû Abdirrahmân b. Amr el-Ferâhîdî. *Kitâbü'l-'ayn*. thk. Mehdi el-Mahzûmî - İbrâhîm Sâmîrrâî. 8 Cilt. b.y.: Dâru'l-Hilâl, ts.

- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. Hasen el-Ezdî. *Cemheretu'l-luga*. thk. Remzî Münîr Ba'lebekî. 3 Cilt. Beyrût-Lübân: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs b. el-Münzir er-Râzî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*. thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. Su'ûdî Arabistan: Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, 3. Basım, 1419.
- İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Zekeriyâ. *Mu'cemu makâyîsi'l-luga*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, 1399/1979.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abûlbâkî. 2 Cilt. b.y.: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî - Faysal İsâ el-Bâbî e-Halebî, ts.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrût: Dâru Sâdır, 3. Basım, 1414.
- İbn Sîde, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmâîl. *el-Muhassas*. thk. Halîl İbrâhîm Ceffâl. 5 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1417/1996.
- İbn Sîde, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmâîl. *el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-a'zam*. thk. Abdulhamîd Hindâvî. 11 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1421/200.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed. *Zâdu'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*. thk. Abdürrezzâk el-Mehdî. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabîyy, 1422.
- İzutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmî' li ahkâmi'l-Kur'an*. thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrâhîm Atfîş. 20 Cilt. Kâhire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 2. Basım, 1384/1964.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî. *el-Muvatta'*. thk. Muhammed Fuâd Abdûlbâkî. 1 Cilt. Beyrût-Lübân: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1406/1985.

- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vîlâtü eh-li's-sünne*. thk. Mecdî Bâsellûm. 10 Cilt. Beyrût-Lübnân: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *Tefsîru'l-Mâverdî: en-Nüket ve'l-uyûn*. thk. es-Seyyid b. Abdilmaksûd b. Abdirrahîm. 6 Cilt. Beyrût-Lübnân: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Mukâtil b. Süleymân, Ebu'l-Hasen b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullâh Mahmûd Şehhâte. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâs, 1423.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysâbûrî. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, ts.
- Râgîb el-İsfahânî, Ebu'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî. Dımeşk-Beyrût: Dâru'l-Kalem-ed-Dâru'ş-Şâmiyye, 1412.
- Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahrüddîn. *et-Tefsîru'l-kebîr, Mefâtihu'l-gayb*. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 3. Basım, 1420.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm. *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Muhammed b. Âşûr. 10 Cilt. Beyrût-Lübnân: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 1422/2002.
- Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr. *Tefsîru'l-Kur'ân*. thk. Yâsir b. İbrâhîm - Ganîm b. Abbâs. Riyâd: Dâru'l-Vatan, 1418/1997.
- Semerkandî, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm. *Tefsîru's-Semerkandî: Bahru'l-'ulûm*. thk. Ali Muhammed Mu'avvid - Âdil Ahmed Abdulmevcûd. 3 Cilt. Beyrût-Lübnân: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413/1993.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîl-i âyi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. b.y.: Müessesetu'r-Risâle, 1420/2000.

- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.
- Vâhidî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed. *el-Vasîd fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*. thk. 'Âdil Ahmed Abdilmevcûd vd. 4 Cilt. Beyrût-Lübân: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994.
- Yakıt, İsmail. "Doğru Bir Kur'an Tercümesinde Semantik Metodun Önemi". *S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1994), 17-24.
- Yıldız, İbrahim. *Kur'an'da Psikolojik Şiddet*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2021.
- Zebîdî, Ebu'l-Feyz Muhammed b. Muhammed b. Abdirezzâk Murtazâ el-Huseynî. *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. b.y.: Dâru'l-Hidâye, ts.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Ahmed. *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmidî't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vucûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-'Arabiyy, 3. Basım, 1407.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Ahmed. *Esâsu'l-belâġa*. thk. Muhammed Bâsil 'Uyûnu's-Sûd. 2 Cilt. Beyrût-Lübân: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998.

Alâaddin Musannifek'in *Şerhu'l-Misbâh fi'n-nahv'*inde Naklî Kaynaklar: Âyet, Hadis ve Arap Kelamı

Narrative Sources in Alaaddin Musannifek's Sharh al-Misbah fi'n-nahw: Qur'an, Hadith and Arabic words

Necmettin ÖZTÜRK

Dr. Öğr. Üyesi, Pamukkale Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı ABD
Assistant Professor, Pamukkale University,
Faculty of Theology, Department of Arabic
Language and Rhetoric
Denizli/Türkiye
necmettin@pau.edu.tr
ORCID: 0000-0002-2727-7099

İbrahim ŞABAN

Doç. Dr. İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi,
Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Arap Dili ve
Edebiyatı ABD
Assoc. Prof. Dr. İstanbul University, Faculty of Letters,
Department of Eastern Languages and Literatures, Chair
of
Arabic Language and Literature
İstanbul/Türkiye
ibrahimsaban@hotmail.com
ORCID: 0000-0002-8691-5652

DOI: 10.47424/tasavvur.1231819

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 10 Ocak / January 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 03 Nisan / April 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Öztürk, Necmettin; Şaban, İbrahim "Alâaddin Musannifek'in *Şerhu'l-Misbâh fi'n-nahv'*inde Naklî Kaynaklar: Âyet, Hadis ve Arap Kelamı" *Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 9 / 1 (Haziran 2023): 215-238.
<https://doi.org/10.47424/tasavvur.1231819>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty
of Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.
CC BY-NC 4.0



Öz*

Arapçaya dair gramer çalışmaları ilim ve kültür merkezi Basra'da Ebü'l-Esved ed-Düelî (ö. 69/688) ile başlamış, Abbâsiler döneminde (750-1258) Halîl b. Ahmed (ö. 175/791) ve Sibeveyhi (ö. 180/796) gibi âlimler ile gelişme göstermiştir. Abbâsiler döneminden sonra şerh ve haşiye tarzında devam eden bu çalışmalar Osmanlılar döneminde (1300-1922) pek çok âlimin bu tarz eserler kaleme almasıyla zirveye ulaşmıştır. Nahve dair şerh tarzında eser kaleme alan âlimlerden biri de Ali b. Muhammed b. Mes'ûd el-Bistâmî eş-Şahrûdî (ö. 875/1470)'dir. Genç yaşta eser vermeye başladığı için Musannifek lakabıyla meşhur XV. yüzyıl Osmanlı dil âlimi Alâaddin Musannifek nahiv meselelerini temellendirirken Kur'ân, hadis ve Arap kelamı gibi naklî; kıyas ve istishab gibi de aklî delillere müracaat etmiştir. Bu makalede ise Musannifek'in şerh yaparken şerh metodlarını ortaya koymak amacıyla sadece Kur'ân, hadis ve Arap kelamı gibi naklî kaynaklara başvurma yöntemi ele alınmıştır. Bu çerçevede Musannifek'in şerh yaparken naklî kaynaklara başvurma yöntemi; onun Nâsır b. Abdisseyid b. Alî el-Mutarrizî'nin (ö. 610/1213) *el-Mişbâh*'ı üzerine yaptığı *Şerhu'l-Mişbâh fi'n-nahv* adlı nahiv eseri incelenerek nitel bir yaklaşımla ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Anahtar kelimeler: Musannifek, *Şerhu'l-Mişbâh fi'n-nahv*, Kur'ân, hadis, Arap kelamı

Abstract

Grammar studies on Arabic started with Abu Aswad ad-Duali (d. 69/688) in Basra, the center of science and culture. Grammar studies have improved with scholars such as Khalil b. Ahmed (d. 175/791) and Sibeweyhi (d. 180/796) during the Abbasid period (750-1258). These studies, which continued in the style of commentary and annotation after the Abbasid period, reached its peak in the Ottoman period (1300-1922). One of the scholars who wrote a work in the style of commentary on the science of *nahv* (syntax) is Ali b. Muhammed b. Mas'ud al-Bistami al-Shahrudi (d. 875/1470). He became

* Bu çalışma İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Arap Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı'nda Doç. Dr. İbrahim ŞABAN danışmanlığında 2020 tarihinde sunduğumuz/tamamladığımız "Alâaddin Musannifek ve Arap Gramerindeki Yeri" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

famous with the nickname *Musannifak* because he started to write books at a young age. 15th-century Ottoman scholar Alaaddin Musannifak Mas'ud al-Bistami al-Shahrudi (d. 875/1470) grounded the *nahw* issues, he used the *Qur'an*, *hadith* and Arabic theology; he also applied to rational proofs such as *qiyas* and *istishab*. In this article, Musannifak's method of applying only to narrated sources such as the *Qur'an*, *hadith* and Arabic words in order to reveal his methods of commentary is discussed. In this context, Musannifak's method of reference to narrative sources in his commentary has been revealed with a qualitative approach by analysing his work on *al-Misbah* by Nasir b. Abdiseyyid b. 'Ali al-Mutarrizi (d. 610/1213), *Sharh al- Mişbâh fi al-naḥw*.

Keywords: Muşannifak, *Sharh al-Mişbâh*, *Qur'an*, *hadith* and Arabic words

Giriş

İslamın ilk dönemlerinden itibaren Arapça üzerine yapılmaya başlanılan çalışmalar Abbasi döneminde zirveye ulaşmıştır. Osmanlı döneminde de daha çok şerh ve haşiye olarak artarak devam etmiş ve bu tarzda eser kaleme alan birçok âlim yetişmiştir. Bunlar arasında özellikle XV. yüzyılda Molla Fenârî (ö. 834/1430), Bedrettin Aynî (ö. 855/1451), Şemseddin Ahmed Dinkoz (Dikgöz) (ö. 855/1451), Hüsâmeddin Tokadî (ö. 866/1456), Alâaddin Ali b. Muhammed (ö. 875/1470), Ali Kuşçu (ö. 879/1474), Muhyiddin Kâfiyeci (ö. 879/1474) ve Hacı Baba Tosyevî (ö. 886/1481) öne çıkan isimlerdendir.¹

Bunlardan Musannifek lakaplı Ali b. Muhammed Mecdüddin b. Muhammed b. Mes'ûd b. Mahmud eş-Şahrûdî el-Bistâmî (ö. 875/1470), 15. yüzyılın farklı coğrafya ve yönetim ortamlarında yaşamış önemli bir dil âlimidir. Horasan bölgesinde bulunan Bistam kasabasına bağlı Şahrûd köyünde 803 (1400) senesinde dünyaya gelmiş ve dönemin önemli ilim merkezlerinden biri olan Herat'ta ilim tahsil etmiştir. Başta abisi Muhammed b. Mecdüddin Mu-

¹ Mehmet Yavuz, *Arap Gramerine Dair Eser Yazan Osmanlı-Türk Âlimleri (XVI. Asra kadar)* (İstanbul: Çantay Kitapevi, 2001) 15-80; Mehmet Yalar, "XV. Yüzyıl Bursa Alimleri ve Arap Diline Katkıları", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (01 Haziran 2002), 97-116, 97-116; Ali Benli, "Fatih Dönemi Âlimlerinden Musannifek (ö. 875/1470) ve Nahiv Usûlüne Dair Görüşleri Üzerine Bir Değerlendirme", *Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası- İstanbul'un Fethinden Süleymaniye Medreselerinin Kuruluşuna Kadar*, ed. Mustakim Arıcı Ömer Mahir Alper (Klasik Yayınları, 2015), 55-77, 55-77.

hammed olmak üzere Celâleddin Yûsuf el-Evbehî (ö. 833/1429-30), Kutbuddin Ahmed b. Muhammed b. Mahmûd b. el-Îmâmî el-Herevî (ö. 878/1474), 'Abdulaziz b. Ahmed b. Abdulaziz el-Ebherî (ö...?) ve Muhammed b. Muhammed 'Alâ (ö...?) gibi dönemin birçok âliminin öğrencisi olmuştur.² Herat'taki öğrencilik yıllarından sonra tedris faaliyetlerini sürdürmek üzere Konya ve İstanbul'a gitmiştir. İstanbul'da bulunması tanınıp eserlerinin yayılmasını sağlamıştır. Zira Fatih Sultan Mehmet ve dönemin sadrazamı Mahmut Paşa gibi Osmanlı idarecileri Musannifek'i ağırlayıp ona değer vermişlerdir. Bu da onun tanınmasında çok büyük rol oynamıştır.³

Arap dili başta olmak üzere Tasavvuf, Kelam ve İslam hukuku gibi İslâmî ilimlerin birçoğunda çok sayıda eseri bulunmaktadır. Bir kısmının tahkiki neşrinin yapıldığı bu eserleri arasında özellikle nahve dair Ömer et-Teftâzânî'nin (ö. 792/1389) *İrşâdü'l-hâdî*'si üzerine *er-Reşâd fi şerhi İrşâdi'l-hâdi*, Mutarrizî'nin (ö. 610/1213) *el-Mişbâh*'ı üzerine *Şerhu'l-Mişbâh fi'n-nahv*⁴ ile Tâcüddin el-İsferâyînî'nin (ö. 684/1285) *Lübâbü'l-i'râb*'ı üzerine *Şerhu Lübâbi'l-i'râb* adlı eserleri vardır.⁵ *er-Reşâd fi şerhi İrşâdi'l-hâdi*⁶ adlı eseri Türkiye'de, *Şerhu'l-Mişbâh fi'n-nahv*⁷ ise Suudi Arabistan'da doktora tezi olarak çalışılmıştır.⁸ 2006'da doktora tezi olarak çalışılan *Şerhu'l-Mişbâh fi'n-nahv* adlı eser, 2022'de yüksek lisans seviyesinde tekrar çalışılmış ve basılmıştır.⁹

² 'Abdulhayy b. Ahmed b. Muhammed b. el-Îmâd el-Akrî el-Hanbelî İbnu'l-Îmâd, *Şezerâtu'z-Zehab fi Ahbâr men Zeheb*, thk. Mahmûd el-Ernâvût (Dimaşk; Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1986), 9-476; Ümit Karaver, *Musannifek'e Nisbet Edilen "Avâmil-i Atik" Şerhi: (Tahkik ve Tahlil)* (İstanbul: Kitabî, 2019), 59-62.

³ Joseph von Hammer Joseph Freiherr von Hammer-Purgstall, *Büyük Osmanlı Tarihi* (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1989), 3/74.

⁴ Hacı Halife Mustafa b Abdullah Katib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. (Bağdat: Mektebetü'l-müsenna, 1941), 2/1708.

⁵ Ebü'l-Hayr İsamüddin Ahmed Efendi Taşköprüzade Ahmed Taşköprüzâde, *eş-Şekaiku'n-nu'maniyye fi ulemai'd-devleti'l-Osmaniyye*. (Beyrut : Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1975), 100.

⁶ Musannifek Ali b. Muhammed, *er-Reşâd fi şerhi'l-İrşâd* (Müellif Hattı) (Süleymaniye Kütüphanesi, Âtîf Efendi nr. 02479, ts.).

⁷ Ali b. Muhammed Musannifek, *Şerhu'l-Mişbâh* (Müellif Hattı) (Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, nr. 5032, ts.).

⁸ Necmettin Öztürk, *Fatih Dönemi Âlimlerinden Alâaddin Musannifek ve Arap Gramerindeki Yeri* (Ankara: İlahiyat, 2021), 40, 44; Ali b. Mecdüddin Muhammed Musannifek, *er-Reşâd fi şerhi İrşâdi'l-hâdi*, thk. Halil Özcan (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, 2003); Ali b. Mecdüddin

Musannifek'in gramer yönüne dair Türkiye'de yapılmış iki çalışmaya rastlanmıştır. Bunlardan birincisi Ali Benli'ye ait "*Fatih Dönemi Âlimlerinden Musannifek ve Nahiv Usûlüne Dair Görüşleri Üzerine Bir Değerlendirme*" adlı makaledir.¹⁰ *er-Reşâd*'ın tahkikli nüshası yanında *Şerhu'l-Mişbâh fi'n-naḥv* ile *ed-Dürri'l-Menkûd fi şerhi'l-Makşûd*'un yazma nüshaları üzerinden çalışılan bu makalede Musannifek'in nahiv usûlüne dair nakli deliller başlığı altında Kur'ân-ı Kerim ve kıraatler, Arap kelamı, icmâ; aklî deliller başlığı altında ise kıyas, ta'lîl, istishab konuları işlenmiştir.

İkinci çalışma ise Murat Tala'ya ait "*Musannifek'in Eserlerinin Arap Dil Bilimi ve Dil Öğretimine Katkısı*" adlı makaledir.¹¹ Sözkonusu makalede Musannifek'in *Şerhu Lübâbi'l-i-râb* ile *Hâşiye ale'l-Mutavvel* adlı eserleri incelenmiş ve bu eserlerin Arap dil bilimi ve dil öğretimine katkısı ele alınmıştır.

Zikredilen birinci makalede Musannifek'in nakli kaynakları arasında hadis deliline yer verilmemesi; ikinci makalede de nahiv eserlerindeki kaynaklara hiç değinilmemiş olması dolayısıyla bu makalede Musannifek'in nahve dair eserlerinde başvurduğu nakli kaynaklar ele alınmaya çalışılmıştır. Bu çerçevede önce söz konusu eser ve Musannifek'in şerh yöntemi hakkında kısaca bilgi verilecek daha sonra da yazarın, Nâsır b. Abdiseyyid b. Alî el-Mutarrizi'nin (ö. 610/1213) *el-Mişbâh*'ı üzerine yaptığı *Şerhu'l-Mişbâh fi'n-naḥv* adlı nahiv eserinde başvurduğu nakli kaynaklar üzerinde durulacaktır.

Muhammed Musannifek, *Şerhu'l-Mişbâh fi'n-naḥv*, thk. Abdülaziz el-Harbî (Riyad: İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye Üniversitesi, 2006).

⁹ 2006'da edisyon kritik çalışması yapılan "*Şerhu'l-Mişbâh fi'n-naḥv*", 2020 yılında tamamlanan ve YÖK veri tabanında erişime açık olan "Alâaddin Musannifek ve Arap Gramerindeki Yeri" adlı doktora tezi ile 2021 yılında basılmış "*Fatih Dönemi Âlimlerinden Alâaddin Musannifek ve Arap Gramerindeki Yeri*" adlı eserin ana kaynaklarındandır. 2022'de tamamlanan "Şeyh Ali b. Mecdüddîn Muşannifek ve Şerhu'l-Mişbâh adlı eseri (İnceleme-tahkik)" adlı yüksek lisans çalışmasında söz konusu çalışmalara değinilmemiş olması dikkat çekmektedir. Bkz. Mustafa Ubeydullah Yalçın, *Şeyh Ali b. Mecdüddîn Muşannifek ve Şerhu'l-Mişbâh adlı eseri (İnceleme-tahkik)* (Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2022).

¹⁰ Benli, "Fatih Dönemi Âlimlerinden Musannifek", 55-77.

¹¹ Murat Tala, "Musannifek'in Eserlerinin Arap Dil Bilimi ve Dil Öğretimine Katkısı", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 48. sayı, 265-302. sayfa/48. sayı, (2020), 265-302.

1. Şerhu'l-Misbâh fi'n-nahv

el-Misbâh fi'n-nahv, Abdülkâhir el-Cürcânî'nin (ö. 471/1078-79) *Mietü âmil*, *et-Tetimme* ve *el-Cümel fi'n-nahv* adlı nahiv eserlerinin muhtasarı mahiyetinde olup Mutarrizî (ö. 610/1213) tarafından oğlu için kaleme alınmıştır.¹²

Uzun bir süre Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulan meşhur nahiv eserlerinden biri¹³ olan *el-Misbâh*, yüksek lisans¹⁴ ve doktora¹⁵ tezleri olarak çalışılmıştır. *el-Misbâh*, ilim talebeleri ve müderrisler tarafından büyük ilgi ve beğeniye mazhar olmuştur. Nahiv ilminde ihtisar geleneğinin¹⁶ önemli örneklerinden biri sayılan *el-Misbâh*¹⁷ üzerine pek çok âlim tarafından şerh ve hâşiye tarzında çalışmalar yapılmıştır.¹⁸ Taceddin el-İsferâyî'nin *ed-Dav'u Şerhu'l-Misbâh* eseri Leknev'de 1850'de, Hasan Paşa el-Esved'in *el-İftitâh fi şerhi'l-Misbâh*'ı Ahmed Hâmid tarafından Nablus'ta 1990'da yayınlanmıştır. Hacı Baba Tosyevî'nin (ö. 871/1466) *Hulâşatü'l-i'râb*'ı ile Muslihuddin Mustafa b. Şa'bân Sürûrî'nin (ö. 969/1562) *Şerhu'l-Misbâh fi'n-nahv* adlı eserleri tanınan

¹² M. Sadi Çöğenli, "Mutarrizî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/376; Ebü'l-Feth Burhâneddin Nâsir b. Abdüsseyyid b. Ali el-Mutarrizî, *Kitâbü'l-Misbâh fi'n-nahv* (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1993), 23.

¹³ Dursun Hazer, "Osmanlı Medreselerinde Arapça Öğretimi ve Okutulan Ders Kitapları", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (30 Haziran 2002), 284; Betül Can, "Osmanlı Medreselerinde Arapça Öğretiminde Kullanılan Kitaplar", *Turkish Studies (Elektronik)* 12/34 (2017), 492.

¹⁴ Ali Yılmaz, *Nasır b. Abdüsseyyid al-Mutarrizî ve al-Misbah Adlı Eseri* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi SBE Yüksek Lisans Tezi, 1996).

¹⁵ Abid Muhammad-Afzal, *al-Misbâh fi al-Nahw By Nâsir al-Dîn al-Mutarrizî al-Nahwi (d. 610/1213) A Critical Edition of the Text with the Life History of the Author* (Birleşik Krallık: Durham Üniversitesi Sanat ve Beşeri Bilimler Fakültesi Modern Diller ve Kültürler Bölümü Doktora Tezi, 2010).

¹⁶ Nahiv ilminde ihtisar geleneğine dair geniş bilgi için bkz. Necmettin Öztürk, "Nahiv İlminde İhtisar Geleneği, Teftâzânî'nin el-İrşâd Örneği", *Universal Journal of Theology* 7/1 (30 Haziran 2022), 207-226.

¹⁷ Osman Arpaçukuru, "Mutarrizî'nin Arap Gramerine Dair el-Misbâh fi 'İlmi'n-Nahv Adlı Eserini İhtisar Yoluyla Telif Yöntemi", *Uluslararası Orta Asya'dan Anadolu'ya İslâmî İlimler Sempozyumu Bildirileri Kitabı* (Karabük, 2021), 674-676.

¹⁸ Mesut Köksoy, *İbrâhim Opijaç El-Mostarî ve Şerhu'l-misbâh Adlı Eserinin Edisyon Kritiği* (Billur Yaymevi, 2019), 41-50.

şerhler arasında yer almaktadır.¹⁹

el-Mişbâh, beş bölümden oluşmaktadır. *el-İştîlâhâtü'n-nahviyye* (nahiv terimleri) başlığı altındaki ilk bölümde isim, fiil, harfin tarifleri ve özellikleri konu edilmiştir. İkinci bölüm *el-Avâmilü'l-lafzîyyetü'l-kıyâsiyye* (lafzî kıyasî âmiller), üçüncü bölüm *el-Avâmilü'l-lafzîyyetü's-semâiyye* (lafzî semâî âmiller), dördüncü bölüm *el-Avâmilü'l-ma'nevîyye* (manevî âmiller), beşinci ve son bölüm *fuşûl mine'l-Arabiyye* (Arapçaya dair çeşitli başlıklar) olup marife-nekre, müzekker-müennes, te'kid, sıfat ve i'râb çeşitleri ele alınmıştır.²⁰

2. Musannifek'in Şerh Yöntemi

Musannifek'in şerh yöntemine geçmeden önce şerh yöntemleri hakkında kısaca bilgi vermekte fayda vardır. Müellifler eser şerh ederken şekil olarak çeşitli usuller takip etmişlerdir. Kâtib Çelebi bu usulleri üç kısım altında ele almaktadır. Birincisi قال "dedi" ve أقول "ben derim" ile yapılan şerh,²¹ ikincisi قوله "onun sözü" ifadesi kullanılarak metinden sadece şerhe konu olan bir bölümün verilmesi suretiyle yapılan bir şerh yöntemidir. Üçüncü yöntemde ise metin ve şerhin birbiriyle harmanlanması yoluyla yapılan bir şerh çeşididir. *Memzûc şerh* adı verilen bu sonuncu şerh yöntemi daha çok müteahhir eserlerde görülmektedir.²²

Bir müteahhir dönem âlimi olan Musannifek'in de *memzûc şerh* yöntemini takip ettiği görülmektedir. Eserine قال ve أقول "musannif dedi -ben diyorum" ifadelerini kullanarak başlamıştır. *Şerhu'l-Mişbâh*'a قال المصنف - بلغه الله وأولاه إلى ما يستحقه في ... وأقول وأنا الفقير المحتاج إلى رحمة الله الحامي... ibaresiyle giriş yapmıştır.²³ Benzer üslubu *Reşâd*'ında قال المصنف - رفع الله درجته في العليين - الحمد لله وأقول وأنا الفقير المفتقر إلى رحمة الله... şeklinde²⁴

¹⁹ Öztürk, *Alâaddin Musannifek ve Arap Gramerindeki Yeri*, 26-27.

²⁰ Öztürk, *Alâaddin Musannifek ve Arap Gramerindeki Yeri*, 27.

²¹ Dursun Hazer, "Şeyh-zâde'nin Kavâ'idü'l-İ'râb'ı Şerhi Penceresinden Osmanlı Arapça Şerh Çalışmalarına Bakış", *EKEV* 7/15 (2003), 211-228.

²² Muştafâ b. 'Abdullâh Hâcî Hâlife Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (Bağdat: Mektebetü'l-Musennâ, 1941), 1-37; Sedat Şensoy, "Şerh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/556.

²³ Musannifek, *Şerhu'l-Mişbâh fi'n-nahv*, 3.

²⁴ Musannifek, *er-Reşâd fi şerhi İrşâdi'l-hâdi*, 3.

görülmektedir. Ancak bu usule sıklıkla başvurduğu söylenemez.²⁵ Şerhin metin ile iç içe geçerek bütünleşik bir eser oluşturması şeklindeki memzûc yöntemini Musannifek'in genellikle konuyu bölümlere ayırma, örnek verme, i'râb ve garib kelimelerin sözlük manasına dair bilgi vermesi gibi yerlerde daha fazla başvurduğu görülmektedir.

Ele aldığı konuyu gramer, dil ve üslub olmak üzere birçok açıdan incelemiş ve çeşitli sorular ortaya atarak konuyu daha fazla açıklamaya çalışmıştır. Bu yöntemde kullandığı kavramlara örnek olarak ... أُجيبُ... فإن قيل "Şöyle denilirse, şöyle cevap verilir",²⁶ فإن قيل "denilirse" ثلنا "deriz"²⁷ ... و أُجيبُ عنه... وههنا سؤال مشهور... "burada meşhur bir soru vardır... ona şöyle cevap verilmiştir"²⁸ ifadeleri yanında "burada meşhur bir soru vardır... ona şöyle cevap verilmiştir"²⁸ ifadeleri yanında اعتراض "itiraz"²⁹ ve إشكال "problem"³⁰ ifadeleri zikredilebilir. Böylece tartışmalı veya çelişkili görünen konularda tevili kullandığı söylenebilir. Tevil nahivcilerin, nahiv kaidelerine uymayan kullanımları kaide altına almak için başvurdukları bir yöntemdir.³¹

3.Musannifek'in Başvurduğu Kaynaklar:

Musannifek, nahiv eserini şerh yaparken Kur'ân âyetleri, hadisler, Arap kelamı gibi naklî ve kıyas, ta'lîl, istishab gibi aklî kaynaklara müracaat etmiştir. Burada ise bunlardan sadece naklî olanları ele alınmaya çalışılacaktır. Konu Kur'ân âyetleri, hadisler ve Arap kelâmı başlıkları altında ele alınacaktır.

3.1.Kur'ân Âyetleri

Kur'ân ilk nahiv çalışmalarından itibaren Arap gramerine dair eserlerin birçoğunda hem en güvenilir hem de ilk sırada delil olarak kabul edilmiştir.³²

²⁵ Musannifek, Şerhu'l-Mişbâh fi'n-nahv, 22.

²⁶ Musannifek, er-Reşâd fi şerhi İrşâdi'l-hâdi, 18; Musannifek, Şerhu'l-Mişbâh fi'n-nahv, 10.

²⁷ Musannifek, er-Reşâd fi şerhi İrşâdi'l-hâdi, 60; Musannifek, Şerhu'l-Mişbâh fi'n-nahv, 12, 15, 17, 21, 28, 48, 57, 58, 67, 68, 69, 71, 415, 416, 635, 637.

²⁸ Musannifek, Şerhu'l-Mişbâh fi'n-nahv, 385.

²⁹ Musannifek, Şerhu'l-Mişbâh fi'n-nahv, 2, 61, 181, 418, 419.

³⁰ Musannifek, Şerhu'l-Mişbâh fi'n-nahv, 80.

³¹ Şehmus Ünverdi, "Kaide Dışı Kullanımların Kaide Altına Alınması: Nahvî Tevîl", *IBAD Sosyal Bilimler Dergisi* 11 (2021), 113.

³² Abdulhamit Birişik, "İ'râbü'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/377; Bu durum nahiv dışında Arap dilinde diğer alanlarda da

Bir nahiv âlimi olan Musannifek de nahiv kurallarının tespitinde Kur'ân âyetlerine müracaat etmiş ve eserinde Kur'ân şevâhidine³³ çok fazla yer vermiştir.

Musannifek, nahiv kurallarını tespit ederken bazı yerlerde bir, bazı yerlerde ise birden fazla âyete başvurmuştur. Nahiv kurallarını tespit ederken sadece bir âyete başvurmasına şart edatlarının isim olmalarına dair zikrettiği ﴿وَقَالُوا مَهْمَا تَأْتِنَا بِهِ مِنْ آيَةٍ لِنَسْحَرَنَّ بِهَا فَمَا تَحِمْ لَكَ بِمُؤْمِنِينَ﴾ “Dediler ki: ‘Bizi büyülemek için her ne getirirsen getir, biz sana inanacak değiliz.’”³⁴ âyeti örnek olarak verilebilir. Zira ona göre söz konusu âyette geçen ﴿مَا﴾ ifadesindeki zamir ﴿مَهْمَا﴾ şart edatına râcidir. Bu durum ﴿مَهْمَا﴾ şart edatının isim olduğunu göstermektedir.³⁵

Birden fazla âyete başvurarak nahiv kurallarını tespit etmesine ise şart ve ceza arasındaki sebebiyet ilişkisini ele alması örnek olarak verilebilir. O bu konuda şartın her zaman cezanın sebebi olamayacağına dair birden fazla âyete yer vermiştir. ﴿وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾ “Kim inkâr ederse (bu hakkı tanınmazsa), şüphesiz Allah bütün âlemlerden müstağnidir.”³⁶ Ona göre bu örnekte inkâr etmek, Allah'ın müstağni oluşunun sebebi değildir. ﴿وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ “Kim Allah'ın âyetlerini inkâr ederse, bilsin ki Allah hesabı çok çabuk görendir”³⁷ Musannifek'e göre bu âyette sözü edilen inkâr da Allah'ın hesabı çok çabuk gören oluşunun sebebi değildir. ﴿إِلَّا تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ “Eğer siz ona (Peygamber'e) yardım etmezseniz, (biliyorsunuz ki) inkâr edenler onu iki kişiden biri olarak (Mekke'den) çıkardıkları zaman, ona bizzat Allah yardım etmişti.” Bu âyetteki yardım etmeme şartı, Allah'ın yardım etmiş olmasının sebebi değildir. Mu-

görülmektedir. Örnek için bkz. Ali Sever, Yusuf Buhan, “Şiir Savunusunda Nev'î'nin Kullandığı Nakli Deliller ve Dönemiyle Mukayesesi”, *Tekirdağ Din Kültür Toplum*, ed. Hasan Keskin, Ramazan Akkır (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2022), 128-136.

³³ Şâhid kelimesinin çoğulu olan şevâhid, dil âlimlerine göre bir kural ortaya koymak için Kur'ân'dan veya muteber Arap kelimelerinden getirilen delil anlamındadır. Geniş bilgi için bkz. Harun Ögmüş, “Arap Dili ve Tefsirle İlgili Şevâhid Literatürü”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5/10 (14 Ocak 2016), 27, 28.

³⁴ Â'râf, 7/132.

³⁵ Musannifek, *Şerhu'l-Mişbâh fi'n-naḥv*, 725.

³⁶ Âli İmran, 3/97.

³⁷ Âli İmran, 3/19.

âyet ve hadis, ardından da şiir zikretmiştir.⁴⁵

3.2.Hadisler

Kur'ân'dan sonra hadisler de ilk nahiv çalışmalarından itibaren Arap gramerine dair eserlerin birçoğunda hem en güvenilir hem de ilk sıralarda delil olarak kabul edilen naklî kaynaklardandır. Nahiv kurallarının tespitinde hadislere müracaat eden âlimlerden biri de Musannifek'tir. O nahiv kurallarının tespitinde hadisleri kaynak olarak göstermiştir. *Şerhu'l-Mişbâh fi'n-naḥv*'de otuz sekiz kadar rivayete yer vermiştir.

Musannifek, nahiv kurallarını tespit ederken bazı yerlerde bir, bazı yerlerde ise birden fazla hadise başvurmuştur. Musannifek'in sadece bir hadisle istiḥadda bulunmasına isim fiillerin tespitine dair yaptığı açıklamalar örnek olarak verilebilir. Şöyle ki ona göre isim fiiller, asılları itibarıyla isim, fiil veya harftirler. Dolayısıyla kelimeye dördüncü bir taksim yapmak yerine isim fiillerin asıllarının ne olduğuna bakarak ilgili türün altında değerlendirilmesi gerektiğini düşünür. Aslı fiil olup sonradan isim fiile dönüşen bir kelimeye كذب fiilini örnek olarak zikreder ve istiḥad olarak كَذَبَ الْحَجَّ “*hac, bir vecibedir*”⁴⁶ rivayetine yer verir.⁴⁷ Söz konusu كَذَبَ ifadesi gereklilik anlamında bir isim fiil olup Musannifek'e göre fiil kategorisinde değerlendirilmesi gerekir. Bu rivayet aynı zamanda onun ele aldığı bir nahiv konusuna dair sadece hadis zikredip başka bir delile yer vermediğine de örnektir.

Birden fazla hadise başvurarak nahiv kurallarını tespit etmesine ise istisna edatı illâ (إلا) dan sonraki cümleye dair zikrettiği hadisler örnek olarak verilebilir. Illâ dan sonra mâzi fiil gelmesi durumunda ya ذُكِرَ ifadesiyle beraber veya illâ dan önce bir mâzi fiil ile kullanılması gereklidir. Hz. Peygamber'in مَا أَيْسَرَ الشَّيْطَانُ مِنْ بَنِي آدَمَ إِلَّا أَتَاهُمْ مِنْ قِبَلِ الْيَسَاءِ “*kadınlar tarafından gelmesi hariç şeytan insanlardan ümidini kesmedi*”⁴⁸ sözünü delil olarak zikreder. Söz konusu metindeki illâ dan

⁴⁵ Musannifek, *Şerhu'l-Mişbâh fi'n-naḥv*, 489, 500.

⁴⁶ Ebû'l-Kâsım Maḥmûd b. 'Amr ez-Zemaḥşerî, *el-Fâîk fi Ğarîbi'l-Ḥadîs*, thk. 'Alî Muḥammed el-Bicâvî -Maḥmud Ebû'l-Faḍl İbrahim (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 3/252.

⁴⁷ Musannifek, *Şerhu'l-Mişbâh fi'n-naḥv*, 89.

⁴⁸ Musannifek'in Hz. Peygamberin sözü olarak naklettiği bu rivayete hadis kaynaklarında rastlanmamıştır. Süyûtî, İmâm Ahmed'in Müsned'i üzerine yazdığı eserinde istisna edatı

sonra yer alan *أتى* ile *illâ*'dan önce zikri geçen *أيس* mâzi fiil olarak zikredilmiştir.⁴⁹ Aynı konuda Hz. Ömer hadisi olarak adlandırdığı *سوطاً* *عزمتُ عليك لَمَا ضربت كاتبك* سوطاً “Katibine kırbaçla vurmanın dışında senden bir şey talep etmiyorum”⁵⁰ rivayetini nakleder. Söz konusu metinde geçen *لَمَا* ifadesi *illâ* anlamında olup metnin takdiri *إلا ضربت كاتبك سوطاً* şeklindedir.⁵¹

Nahiv kurallarını tespit ederken bazı yerlerde sadece hadislerle bazı yerlerde ise hadislerin yanında başka delillere de başvurmuştur. Nahiv kurallarının tespitinde sadece hadislerle başvurmasına *fî* harfi cerinin manalarına dair açıklamaları örnek olarak verilebilir. *Fî* harfi cerinin *lâm* harfi ceri gibi *ta'lîl* manası ifade ettiğini zikreder ve bu görüşüne delil olarak *أَنَّ امْرَأَةً دَخَلَتْ النَّارَ فِي هَرَّةٍ رَطَّتْهَا* “bir kadın, alkoyduğu bir kediden dolayı ateşe girmiştir”⁵² hadisini nakleder.⁵³ Bu rivayette *فِي* ifadesi Musannifek'in izahına göre *هَرَّةٍ* şeklinde olup *bir kediden dolayı* anlamındadır. Bu izaha göre *fî* harfi ceri, *lâm* harfi cerinin manasını ifade etmiştir.

illâ'dan önce mazi bir fiilin kullanılması konusunda, Musannifek'in yer verdiği söz konusu her iki örneği de zikretmektedir. Ayrıca bu rivayet, birçok tefsir eserinde Saîd b. el-Müseyyeb (el-Müseyyib)'den (ö. 94/713) nakledilmektedir. Bkz. Ebü'l-Fazl Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Huđayrî es-Süyûtî, *Ukûdu'z-Zeberced 'alâ Musnedi'l-İmâm Ahmed*, thk. Selmân el-Kuđât (Beyrut: y.y., 1414/1994), 2/432; Ebü'l-Kâsım Maĥmûd b. 'Amr ez-Zemaĥşerî, *el-Keşşâf 'an Hakkâiki Ćavâmiđi't-Tenzil* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1407), 1/501.

⁴⁹ Musannifek, *Şerhu'l-Mişbâh fi'n-nahv*, 164, 165.

⁵⁰ Taĥiyyuddîn Ebu'l-Fetĥ Muhammed b. 'Alî b. Vehb b. Muĥî' İbn Daĥiĥ el-'İd, *Şerhu'l-İlmâm bi Eĥâdişi'l-Aĥkâm*, thk. Muhammed Ĥallûf el-'Abdullâh (b.y.: y.y., 1430/2009), 4/150; Ebü'l-Bekâ' Ya'îş b. 'Alî el-Halebî İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufaşşal li'z-Zemaĥşerî*, thk. İmîl Bedî' Ya'ĥûb (Beyrut: y.y., 1422/2001), 2/80; Nizâmuddîn el-Ĥasan b. Muhammed b. Ĥuseyn el-Ĥummî en-Nisâbüri, *Ćarâibu'l-Ĥur'ân ve Reĥâibu'l-Furĥân*, thk. Zekerîyyâ 'Umeyrât (Beyrut: y.y., 1416), 6/538.

⁵¹ Musannifek, *Şerhu'l-Mişbâh fi'n-nahv*, 166, 614.

⁵² Ebü 'Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Ĥanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Ĥanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Ĥanbel*, thk. Şu'ayb el-'Arna'ût - 'Âdil Muşşid v.dğr (Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1421/2001), 34/144.

⁵³ Ahmed b. Ĥanbel'in Müsned'indeki *رَطَّتْهَا* ifadesi *Şerhu'l-Mişbâh*'da *رَطَّتْهَا* şeklinde geçmektedir. Bkz. Musannifek, *Şerhu'l-Mişbâh fi'n-nahv*, 512.

Musannifek, bazı yerlerde hadis delili yanında başka delillere de yer vermiştir. Ancak bu tür yerlerde bir sıralama yaparak önce ayet sonra hadislerle yer verdiği görülmektedir. Onun hem âyet hem hadis zikrederek konuyu ele aldığı yerlerden biri *an* عن harfi cerinin manalarını tespitte dairedir. *An* harfi cerinin *bedel* manasını da ifade ettiğini zikreder. Buna dair وَأَتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْهُ “Öyle bir günden sakının ki, o gün hiç kimse bir başkası adına bir şey ödeyemez”⁵⁴ âyetini zikrettikten sonra عَنْ أُمَّكَ “(vefat eden) annenin yerine (bedel olarak) sen oruç tut”⁵⁵ rivayetini delil olarak kullanır.⁵⁶ Bu rivayette yer alan عَنْ harfi ceri *bedel* anlamında kullanılmıştır. Yine bu manadan hareketle hac ibadetini başkası adına yerine getirmeye *bedel hacci* veya *hac ani'l-gayr* denilmektedir.⁵⁷ *Hac ani'l-gayr* الحج عن الغير ifadesinde *an* harfi cerinin kullanıldığı görülmektedir.

3.3.Arap Kelâmı

Nahiv usulü delillerinden biri de Arap kelâmıdır. Bu kavram ile fasih olduğuna güvenilen Araplar'ın⁵⁸ şiir, atasözü, deyim, deyiş gibi dil varlıkları kastedilmektedir.⁵⁹ Musannifek de nahiv usulü ilminde başvurulan delillerden biri olan Arap kelâmına müracaat etmiştir. Burada ise Arap kelâmı şiir ve nesir başlıkları altında ele alınmaya çalışılacaktır.

⁵⁴ Bakara, 2/48, 123.

⁵⁵ Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Aḥmed b. Eyyûb eṭ-Ṭaberânî, *el-Mu'cemu's-Şağîr* = *er-Ravḍu'd-Dânî*, thk. Muḥammed Şekûr Maḥmûd el-Ḥâc 'Emrîr (Beyrut; Amman: el-Mektebu'l-İslâmî; Dâru 'Ammâr, 1405/1985), 2/58.

⁵⁶ Musannifek, *Şerḥu'l-Miṣbâḥ fi'n-naḥv*, 540.

⁵⁷ Ali Bardakoğlu, “Bedel”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/298.

⁵⁸ Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b Ebi Bekr es-Suyûtî, *el-İktirah fi ilmi usuli'n-naḥv*, thk. Mahmud Feccâl (Dımaşk: Daru'l-Kalem, 1409), 67. Süyûtî, semâ delili altında Kur'ân, hadis ve Arap kelimasını ele alır. İfadesi şu şekildedir. ما ثبت في كلام من يوفق بفصاحته، فشمّل كلام الله تعالى، وكلام نبيه صلى الله عليه وسلم، وكلام العرب

⁵⁹ Mehmet Yavuz, *İbn Cinnî, Hayatı ve Arap Gramerindeki Yeri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi SBE Doktora Tezi, 1996), 150; Ali Benli, *Ebû İshâk eş-Şâtîbî'de Nahiv Usûlü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE Doktora Tezi, 2013), 114.

3.3.1.Şiir

Arapların güçlü edebî ürünlerinden biri olan şiir, nahiv usulü delillerindedir. Musannifek Kur'ân ve hadisin yanında şiir deliline nahiv kurallarının tespiti amacıyla başvurmuştur. Musannifek'in şevâhid olarak ele aldığı ve yer verdiği şiirlerin sayısı çok fazladır.

Musannifek âyet ve hadis delillerinde olduğu gibi bazı yerlerde bir bazı yerlerde ise birden fazla şiir deliline başvurmuştur. Musannifek'in sadece bir beytle istîshadda bulunduğu yerlerden biri *bâ* harfi cerinin zâid ve bitiştiği ismin, mefûl olmasına dair verdiği örnektir. Bu konuda Hassân b. Sâbit'in (ö. 60/680 [?])

وَكَيْ بِنَا فَضْلاً عَلَى مَنْ غَيْرِنَا حُبُّ النَّبِيِّ مُحَمَّدٍ إِيَّانَا

“Hz. Peygamberin bize olan sevgisi, bizim dışımızdakilerin üzerindeki üstünlük olarak yeter”⁶⁰ beytini zikrederek görüşüne kaynak olarak ileri sürmüştür.⁶¹ Söz konusu beytte كَيْ fiilinin fâili حُبُّ olup mefulü ise zâid harfi cerin bitiştiği تا zamiridir.

Birden fazla şiire başvurarak nahiv kurallarını tespit etmesine ise *vâv* ve *fâ* harflerinden sonra وَ harfi cerinin hafzedilmesine dair zikrettiği beytler örnek olarak verilebilir. Züheyr b. Ebî Sülmâ (Rebîa) b. Riyâh el-Müzenî (ö. 609 [?])'nın

وَبَلَدٍ لَا تُرَامُ خَائِفَةٌ زَوَاءَ مُعَبَّرَةٍ جَوَائِبُهَا

“Korkulan nice şehirler vardır, tozlu ve eğri büğrü yollarında yürümeye güç yetmez”⁶² şeklindeki şiirini zikreder. وَبلَدٍ ifadesi esasında وَزُبُّ şeklinde olup *vâv* harfinden sonra geldiği için وَ harfi ceri hafzedilmiştir.⁶³ Bu konuda ikinci bir delil olarak yine bir şiire yer vermektedir. Rü'be b. Abdillâh el-Accâc (ö. 145/762)'ın

⁶⁰ Ebû'l-Hasen 'Alî b. Aḥmed b. Muḥammed b. 'Alî en-Nîsâbûrî el-Vâhidî, *Şerhu Dîvânî'l-Mütenebbî* (b.y.: y.y., ts.), 3/180.

⁶¹ Musannifek, *Şerhu'l-Misbâh fi'n-nahv*, 518.

⁶² Ebû 'Osmân 'Amr b. Baḥr b. Maḥbûb Câḥiz, *el-Ḥayevân* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003) 6/476.

⁶³ Musannifek, *Şerhu'l-Misbâh fi'n-nahv*, 864.

وَقَاتِمِ الْأَعْمَاقِ حَاوِيِ الْمُخْتَرَفِ

64 مُشْتَبِهٍ الْأَعْلَامِ لَمَاعِ الْحَقْفِ

“Etrafı karanlık, yolu bomboş, işaretleri karışmış, parıl parıl parlayan şimşek çakan nice yerleri aşmışım”⁶⁵ beytindeki وَقَاتِمِ الْأَعْمَاقِ kısmı قَاتِمِ الْأَعْمَاقِ şeklinde idi. Diğer örnekte olduğu gibi *vâv* harfinden sonra geldiği için *رَبِّ* harfi ceri hafzedilmiştir. Bu görüş Basralılara ait olup, Kûfelilere göre ise *vâv* harfi *رَبِّ* harfi cerinin yerine geçmiştir.⁶⁶

Nahiv kurallarını tespit ederken bazı yerlerde sadece şiirlere bazı yerlerde ise şiirlerin yanında başka delillere de başvurmuştur. Sadece şiirle istişhadda bulunduğu yere *bâ* harfi cerinin zâid ve bitiştiği ismin meful olmasına dair Hassân b. Sâbit’e ait zikrettiği beyt örnek olarak verilebilir.

Musannifek bazı yerlerde şiirle beraber başka delillere de yer vermiştir. Bu tür istişhadda bulunduğu yerlerden biri *hattâ* (حَتَّى) kelimesinin kullanımına dairdir. *Hattâ* kelimesinin birçok anlamı ve buna bağlı olarak farklı kullanımları bulunmaktadır. Örneğin isti’nafiyye (başlangıç) anlamında kullanıldığında *hattâ*, isim cümlesinin yanında fiil cümlesinin de başına gelebilir. Bu kanaatini desteklemek üzere, şair Cerîr b. Atıyye b. el-Hatafâ (Huzeyfe) et-Temîmî’nin (ö. 110/728)⁶⁷:

فَمَا زَالَتْ الْقُلُوبُ تَمُجُّ دِمَاءَهَا

بِدِجْلَةٍ حَتَّى مَاءُ دِجْلَةَ أَشْكَلُ

“ölüler kanlarını Dicle’ye akıtıyor. Dicle’nin suyu kana bulanmış”⁶⁸ şeklindeki şiirini delil olarak zikreder.⁶⁹ *Hattâ* söz konusu şiirde, harfi cer veya sebep bildirme anlamlarında değildir. Bilakis önceki cümleden bağımsız ve ayrı olarak bir isim cümlesinin başında bulunmuştur. Bu durumda söz konusu şiirde

⁶⁴ Ebû ‘Abdullâh Muhammed b. Sellâm İbn Sellâm el-Cumahî, *Tabakâtu Fuḥûlî’s-Şu‘arâ*, thk. Maḥmûd Muhammed Şâkir (Cidde: Dâru’l-Medenî, 1974), 2/761.

⁶⁵ R. Resul Sevinç, “Arapçada Türüne Göre Tenvin, Anlam Özellikleri ve Kullanımı”, *EKEV Akademi Dergisi* 16/51 (2012), 320.

⁶⁶ Musannifek, *Şerḥu’l-Mişbâh fi’n-naḥv*, 864, 865.

⁶⁷ Zülfikar Tüccar, “Cerîr b. Atıyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/412.

⁶⁸ ‘Abdulkâdir b. ‘Omar el-Bağdâdî ‘Abdulkâdir el-Bağdâdî, *Ḥizânetu’l-Edeb ve Lubbu Lubâbi Lisâni’l-Arab* (Kahire: Mektebetu’l-Ḥâncî, 1418/1997), 9/479.

⁶⁹ Musannifek, *Şerḥu’l-Mişbâh fi’n-naḥv*, 43.

yer alan ماءٍ دَجَلَةٍ ibaresi mübteda, أَشْكَالٍ kısmı da onun haberidir ve her ikisinin de i'râbı merfûdur. Musannifek bu konuda kıraatlere müracaat ederek fiil cümlesinin başında yer alan ve isti'nafiyye manasına gelen حَتَّى'nın kullanılabileceğini ileri sürer. Bu görüşüne "Peygamber ve onunla beraber mü'minler, "Allah'ın yardımı ne zaman?" diyecek kadar darlığa ve zorluğa uğramışlar ve sarsılmışlardı"⁷⁰ âyetini delil olarak zikreder. Ona göre bu âyette yer alan hattâ, fiil cümlesinin başına gelmiştir. Bu metni Nâfi'in kıraatine göre حَتَّى يَثُورُ şeklinde zikretmektedir.⁷¹ Bu kıraate göre يَثُورُ fiili ile başlayan cümle, fiil cümlesi olup, hattâ fiil cümlesinin başına gelmiştir.

3.3.2.Nesir

Nahiv kurallarının belirlenmesinde Musannifek'in delil olarak başvurduğu kaynaklardan biri de Arap kelâmının nesir türüdür. Nesir ile Araplar'ın şiirlerinin dışında yer alan mesel, ifade ve deyişler gibi söz varlığı kastedilmektedir. Bu bağlamda Musannifek'in kullandığı tabirler arasında كَلَامِ الْعَرَبِ "Arap kelâmı",⁷² وَرَدَ فِي "Araplar'ın konuşma ve kullanımlarında",⁷³ فِي اسْتِعْمَالِ الْعَرَبِ وَمُخَاوَرَاتِهِمْ "Araplar'ın kullanımında yer almıştır"⁷⁴ هُوَ سَمَاعِيٌّ "Araplardan (bu şekilde) duyulagelmıştır"⁷⁵ كَثْرَةَ الاسْتِعْمَالِ "yaygın kullanım"⁷⁶ فَالَّتِ الْعَرَبُ "Araplar (şöyle) ifade etmişlerdir"⁷⁶ gibi ifadeler yer almaktadır.

Musannifek âyet ve hadis delillerinde olduğu gibi bazı yerlerde bir bazı yerlerde ise birden fazla nesir deliline başvurmuştur. Musannifek'in sadece bir nesir ile istişhadda bulunduğu yerlerden biri *inde* ifadesinin manasına dair açıklamalarıdır. *İnde* ifadesinin mekân zarfı için vaz' edilmesi yanında zaman zarfı olarak da kullanıldığını dile getiren Musannifek, görüşünü desteklemek üzere "sabâh olduğunda kavim gece boyu yol almış olmaktan

⁷⁰ Bakara, 2/214.

⁷¹ Musannifek, Şerhu'l-Mişbâh fi'n-nahv, 43.

⁷² Musannifek, Şerhu'l-Mişbâh fi'n-nahv, 291.

⁷³ Musannifek, er-Reşâd fi şerhi İrşâdi'l-hâdi, 62.

⁷⁴ Musannifek, er-Reşâd fi şerhi İrşâdi'l-hâdi, 65.

⁷⁵ Musannifek, Şerhu'l-Mişbâh fi'n-nahv, 330.

⁷⁶ Musannifek, Şerhu'l-Mişbâh fi'n-nahv, 518.

*memnuniyet duyar*⁷⁷ deyişini zikreder. Söz konusu cümlede açıkça görüldüğü üzere sabah kelimesi ile zaman zarfı olarak kullanılmıştır.⁷⁸

Onun, birden fazla Arap atasözüne başvurarak nahiv kurallarını tespit etmesine ۞ ifadesinin manalarına dair yaptığı açıklamalar örnek olarak verilebilir. Şöyle ki ۞ ifadesi müzari fiille birlikte kullanıldığında *azlık* anlamına gelmektedir. Bu görüşünü desteklemek üzere *إِنَّ الْكَذُوبَ قَدْ يَصْدُقُ* “yalancı biri bazen doğru konuşabilir”⁷⁹ sözünün yanında *إِنَّ الْبَخِيلَ قَدْ يَجُودُ* “cimri biri bazen cömertlik yapabilir”⁸⁰ ifadesine de yer verir.⁸¹ Görüldüğü üzere Musannifek ۞ ifadesinin müzari fiille beraber kullanılması durumundaki anlamını açıklamak üzere iki ayrı atasözüne başvurmuştur.

Nahiv kurallarını tespit ederken bazı yerlerde sadece nesire bazı yerlerde ise bunun yanında başka delillere de başvurmuştur. Onun sadece nesir deliline başvurarak konuyu ele almasına izafete dair yaptığı açıklamalar örnek olarak verilebilir. Müevvel master anlamındaki bir müzari fiilin muzaf olabileceğini söyler ve buna *تَسْمَعُ بِالْمُعَيَّيْدِي خَيْرٌ مِنْ أَنْ تَرَاهُ* “Muaydiyyi’yi işitmen onu görmenden daha hayırlıdır”⁸² ifadesini delil olarak zikreder. Birçok nahiv kitabında zikre-

⁷⁷ Ebû ‘Ubeyd Kâsım b. Sellâm b. ‘Abdullâh el-Herevî el-Bağdâdî Ebû ‘Ubeyd, *Kitâbu’l-Emvâl*, thk. Hâlîl Muḥammed Hirâs (Beyrut: y.y., ts.), 170; Câhîz, *el-Hayevân*, 6/592; Ebû ‘Osḡmân ‘Amr b. Baḡr b. Maḡbûb Câhîz, *el-Buḡalâ* (Beyrut: y.y., 1419/1998), 220.

⁷⁸ Musannifek, *Şerḡu’l-Miṣbâḡ fi’n-nahv*, 396.

⁷⁹ Ebû’l-Faḡl Aḡmed b. Muḡammed b. İbrâḡim en-Nisâbüri el-Meydânî, *Mecma’u’l-Emsâl*, thk. Muḡammed Muḡyî’d-Dîn ‘Abdulḡamîd (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, ts.), 1/17; Ebû’l-Kâsım Maḡmûd b. ‘Amr ez-Zemaḡşerî, *el-Mustakṣâ fi Emsâli’l-‘Arab* (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1987), 1/409.

⁸⁰ Ebû Muḡammed Bedr ed-Dîn ḡasan b. Kâsım b. ‘Abdullâh b. ‘Alî el-Murâdî el-Miṣrî el-Mâlikî İbn Kâsım el-Murâdî, *el-Cenâ’d-Dânî fi Hurûfi’l-Me’ânî*, thk. Faḡreddîn Kaḡbâve - Muḡammed Nedîm Fâḡil (Beyrut: y.y., 1413/1992), 257.

⁸¹ Musannifek, *Şerḡu’l-Miṣbâḡ fi’n-nahvi*, 107.

⁸² Ebû’l-Feḡḡ ‘Osḡmân b. Cinnî el-Mevṣilî el-Bağdâdî İbn Cinnî, *el-ḡaṣâiṣ*, thk. Heyet (b.y.: el-Hey’etu’l-Miṣriyye, ts.), 2/372, 436; Ebu’l-Beḡâ’ ‘Abdullâh b. el-ḡuseyn el-Bağdâdî el-‘Ukberî, *el-Lubâb fi ‘İleli’l-Binâ’i ve’l-‘râb*, thk. Dr. ‘Abdu’l-İlâḡ en-Nebḡân (Dımaṣk: Dâru’l-Fikr, 1416/1995), 1/48, 125.

dildiğini söylediği bu cümlelerin ilk kelimesi olan *تسمع* ifadesi müevvel mastar olarak muzaf konumundadır. *المُعَيَّدِي* kelimesi de onun muzafun ileyhidir.⁸³

Nahiv kurallarının belirlenmesinde nesir yanında başka delillere de başvurulmasına fâilin gizlenmesine dair yaptığı açıklamaları örnek olarak verilebilir. Şöyle ki metnin öncesinde zikredilmediği halde ancak muhatap tarafından anlaşılmasının umulduğu yerlerde fâilin zikredilmeyebileceğine dair iki tane Arap atasözü ve ardından bir âyet zikretmiştir. *“yarin (iş güç ve afiyet) olduğunda bana gel”*⁸⁴ sözünde *كَانَ* nin ismi diğer bir ifadeyle fâili bulunmamaktadır. Cümlelerin takdiri *عَلَيْهِ مِنَ السَّلَامَةِ وَطَيْبِ الْعَيْشِ غَدًا فَأَتِنِي* şeklindedir. Diğer ifade de *فَلِمَ جُعِلْتَ إِنْ لَمْ أَحْدَعْ الرِّجَالَ* *“insanları kandırmayacaksam (o) niçin var?”*⁸⁵ şeklindedir. Bu söz ile kişi erkek oluşunu başkalarını kandırmaya dair bir gerekçe olarak görmektedir. Erkek olmasını da sakallı oluşuyla ispat etmeye çalışmaktadır. Söz konusu metinde yer alan *جُعِلْتَ* fiilinin fâili *الذَّيْعَةُ* olup zahir olarak zikredilmemektedir. Musannifek bu konuda ayrıca *مَا عِنْدَكُمْ وَضَلَّ عَنْكُمْ مَا لَقَدْ تَقَطَّعَ بَيْنَكُمْ وَضَلَّ عَنْكُمْ* *“Artık aranızdaki bağlar tamamen kopmuş ve (Allah'ın ortağı olduklarını) iddia ettikleriniz, sizi yüzüstü bırakıp kaybolmuşlardır”*⁸⁶ âyetini zikreder. *تَقَطَّعَ* fiilinin fâili metinde yer almamıştır. Cümlelerin takdiri *تَقَطَّعَ الأَمْرُ* şeklindedir.⁸⁷ Görüldüğü üzere Musannifek söz konusu nahiv kuralına istişhad olarak iki atasözüyle beraber bir âyet zikretmiştir.

Özetle Musannifek'in nahiv kurallarının tespiti amacıyla istişhadda bulunduğu deliller arasında genelde önce âyet, hadis ve sonra Arap kelâmının yer aldığı söylenebilir.⁸⁸ Ancak yukarıda zikredilen ve fâilin gizlenmesine dair

⁸³ Musannifek, *Şerhu'l-Mişbâh fi'n-nahv*, 100.

⁸⁴ Ebû Bişr 'Amr b. 'Osman b. Kanber el-Hârişî Sibeveyh, *el-Kitâb*, thk. 'Abdusselâm Muḥammed Hârûn (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1408/1988), 1/224; İbn Cinnî, *el-Ḥaşâîs*, 1/338.

⁸⁵ Söz *فَلِمَ جُعِلْتَ إِنْ لَمْ أَحْدَعْ الرِّجَالَ* şeklinde Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Meydânî en-Nisâbüri (ö. 518/1124)'nin Mecmaü'l-emsâl'ında geçmektedir. Bkz. Meydânî, *Mecma'u'l-Emsâl*, 2/83.

⁸⁶ En'âm, 6/94.

⁸⁷ Musannifek, *Şerhu'l-Mişbâh fi'n-nahv*, 189-190.

⁸⁸ Musannifek, *Şerhu'l-Mişbâh fi'n-nahv*, 489-490.

yaptığı açıklamaların örneklerinde olduğu gibi önce Arap kelamını ardından âyet zikrettiği örneklerle de rastlanmaktadır.⁸⁹

Sonuç

Alâaddin Musannifek'in nahiv eserlerinde naklî kaynaklar: âyet, hadis ve Arap kelamı başlıklı bu makalede *Şerhu'l-Mişbâh fi'n-naḥv*, Musannifek'in şerh yöntemi, *Şerhu'l-Mişbâh fi'n-naḥv* adlı nahiv eserinde başvurduğu naklî kaynaklar ele alınmıştır. Bu bağlamda müelliflerin şekil olarak takip ettiği üç şerh yöntemi olduğu Musannifek'in bunlardan memzûc şerh yöntemini benimsediği görülmüştür. *Şerhu'l-Mişbâh fi'n-naḥv* adlı eserinde nahiv kurallarını tespit amacıyla Kur'ân âyetleri, hadisler ve Arap kelamına başvurmuştur. Başvurduğu Arap kelamı örneklerine hem şiir hem de nesir ifadelerde rastlanmaktadır. Başvurduğu deliller arasında bir sıralama yapıldığında genellikle önce âyetlere ve hadislere daha sonra Arap kelamına yer verdiği; delil olarak yer verdiği âyet ve şiirlerin sayısının diğer delillere nazaran çok daha fazla olduğu; bazı konularda birden fazla delile ve şaz kıraatlere yer verdiği gözlemlenmiştir. Sayı olarak zikretmek gerekirse yer verdiği âyetlerin sayısı yüzlerle ifade edilmektedir. Yer verdiği şiirler yüz yirmi, hadis rivayetleri ise otuz sekiz civarındadır. Bütün bunlardan Musannifek'in "*Şerhu'l-Mişbâh fi'n-naḥv*" adlı eserindeki şerh yönteminden hareketle nahiv eserini şerh ederken genellikle memzûc yöntemi benimsediği ve konunun daha iyi anlaşılabilmesi için naklî kaynakların çoğuna başvurduğu ancak âyetlere ve şiirlere daha çok başvurduğu sonucuna varılabilir.

Kaynakça

- Aḥmed b. Ḥanbel, Ebû 'Abdullâh Aḥmed b. Muḥammed b. Ḥanbel eş-Şeybânî. *Müsnedü'l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel*. thk. Şu'ayb el-'Arna'ût - 'Âdil Murşid v.dğr. 50 Cilt. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1421/2001.
- Ali Sever, Yusuf Buhan. "Şiir Savunusunda Nev'î'nin Kullandığı Nakli Deliller ve Dönemiyle Mukayesesi". *Tekirdağ Din Kültür Toplum*. ed. Hasan Keskin, Ramazan Akkır. 432. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2022.

⁸⁹ Musannifek, *Şerhu'l-Mişbâh fi'n-naḥv*, 189-190.

- Arpaçukuru, Osman. "Mutarrizî'nin Arap Gramerine Dair el-Mişbâh fi 'İlmi'n-Nahv Adlı Eserini İhtisar Yoluyla Telif Yöntemi". *Uluslararası Orta Asya'dan Anadolu'ya İslâmî İlimler Sempozyumu Bildirileri Kitabı*. 673-687. Karabük, 2021.
- Bardakoğlu, Ali. "Bedel". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/298-300. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Benli, Ali. *Ebû İshâk eş-Şâtibî'de Nahiv Usûlü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE Doktora Tezi, 2013.
- Benli, Ali. "Fatih Dönemi Âlimlerinden Musannifek (ö. 875/1470) ve Nahiv Usûlüne Dair Görüşleri Üzerine Bir Değerlendirme". *Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası- İstanbul'un Fethinden Süleymaniye Medreselerinin Kuruluşuna Kadar*. ed. Mustakim Arıcı Ömer Mahir Alper. 55-77. Klasik Yayınları, İstanbul., 2015.
- Birişik, Abdulhamit. "İ'râbü'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/376-379. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Câhiz, Ebû 'Osmân 'Amr b. Baḥr b. Maḥbûb. *el-Buḥalâ'*. Beyrut: y.y., 1419/1998.
- Câhiz, Ebû 'Osmân 'Amr b. Baḥr b. Maḥbûb. *el-Hayevân*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Can, Betül. "Osmanlı Medreselerinde Arapça Öğretiminde Kullanılan Kitaplar". *Turkish Studies (Elektronik)* 12/34 (2017), 487-499.
- Çelebi, Hacı Halife Mustafa b Abdullah Katib. *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. Bağdat: Mektebetü'l-müsenna, 1941.
- Çöğenli, M. Sadi. "Mutarrizî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/375-377. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Ebû 'Ubeyd, Ebû 'Ubeyd Kâsım b. Sellâm b. 'Abdullâh el-Herevî el-Bağdâdî. *Kitâbu'l-Emvâl*. thk. Ḥalîl Muḥammed Hirâs. Beyrut: y.y., ts.
- Hazer, Dursun. "Osmanlı Medreselerinde Arapça Öğretimi ve Okutulan Ders Kitapları". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (30 Haziran 2002), 274-293.

- Hazer, Dursun. "Şeyh-zâde'nin Kavâ'idü'l-İ'râb'ı Şerhi Penceresinden Osmanlı Arapça Şerh Çalışmalarına Bakış". *EKEV* 7/15 (2003), 211-229.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth 'Osmân b. Cinnî el-Mevşilî el-Bağdâdî. *el-Hasâiş*. thk. Heyet. 3 Cilt. b.y.: el-Hey'etu'l-Mısriyye, ts.
- İbn Dakîk el-Âd, Taqiyyuddîn Ebu'l-Feth Muhammed b. 'Alî b. Vehb b. Muţî'. *Şerhu'l-İlmâm bi Ehâdisi'l-Ahkâm*. thk. Muhammed Hallûf el-'Abdullâh. 5 Cilt. b.y.: y.y., 1430/2009.
- İbn Kâsim el-Murâdî, Ebû Muhammed Bedr ed-Dîn Hasan b. Kâsim b. 'Abdullâh b. 'Alî el-Murâdî el-Mısrî el-Mâlikî. *el-Cenâ'd-Dânî fî Hurûfi'l-Me'ânî*. thk. Faḥreddîn Kabâve - Muhammed Nedîm Fâdil. Beyrut: y.y., 1413/1992.
- İbn Sellâm el-Cumahî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Sellâm. *Tabakâtu Fuḥûli'ş-Şu'arâ*. thk. Maḥmûd Muhammed Şâkir. 2 Cilt. Cidde: Dâru'l-Medenî, 1974.
- İbn Ya'îş, Ebû'l-Bekâ' Ya'îş b. 'Alî el-Halebî. *Şerhu'l-Mufaşşal li'z-Zemaşşerî*. thk. İmîl Bedî' Ya'kûb. 6 Cilt. Beyrut: y.y., 1422/2001.
- İbnu'l-İmâd, 'Abdulḥayy b. Aḥmed b. Muhammed b. el-İmâd el-'Akrî el-Ḥanbelî. *Şezerâtu'z-Zehab fî Aḥbâr men Zeheb*. thk. Maḥmûd el-Ernâvût. 11 Cilt. Dimaşk; Beyrut: Dâru İbn Keşîr, 1986.
- Joseph Freiherr von Hammer-Purgstall, Josef von Hammer. *Büyük Osmanlı Tarihi*. İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1989.
- Karaver, Ümit. *Musannifek'e Nisbet Edilen "Avâmil-i Atîk" Şerhi: (Tahkik ve Tahlil)*. İstanbul: Kitabî, 2019.
- Kâtib Çelebi, Muştâfâ b. 'Abdullâh Hâcî Hâlife. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. 6 Cilt. Bağdat: Mektebetu'l-Muşennâ, 1941.
- Köksoy, Mesut. *İbrâhim Opijač El-Mostarî ve Şerhu'lmisbâh Adlı Eserinin Edisyon Kritiği*. Billur Yayınevi, 2019.
- Meydânî, Ebû'l-Faḍl Aḥmed b. Muhammed b. İbrâhim en-Nisâbüri el-. *Mecma'u'l-Emsâl*. thk. Muhammed Muḥyî'd-Dîn 'Abdulḥamîd. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.

- Muhammad-Afzal, Abid. *al-Mişbâh fi al-Nahw By Nâsir al-Dîn al-Mutarrizî al-Nahwi (d. 610/1213) A Critical Edition of the Text with the Life History of the Author*. Birleşik Kırallık: Durham Üniversitesi Sanat ve Beşeri Bilimler Fakültesi Modern Diller ve Kültürler Bölümü Doktora Tezi, 2010.
- Musannifek, Ali b. Mecdüddin Muhammed. *er-Reşâd fi şerhi İrşâdi'l-hâdi*. thk. Halil Özcan. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, 2003.
- Musannifek, Ali b. Mecdüddin Muhammed. *Şerhu'l-Mişbâh fi'n-nahv*. thk. Abdülaziz el-Harbî. Riyad: İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye Üniversitesi, 2006.
- Musannifek Ali b. Muhammed. *er-Reşâd fi şerhi'l-İrşâd (Müellif Hattı)*. Süleymaniye Kütüphanesi, Âtîf Efendi nr. 02479, ts.
- Musannifek, Ali b. Muhammed. *Şerhu'l-Mişbâh (Müellif Hattı)*. Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, nr. 5032, ts.
- Mutarrizî, Ebü'l-Feth Burhâneddin Nâsır b. Abdüsseyyid b. Ali el-. *Kitâbü'l-Mişbâh fi'n-nahv*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1993.
- Nisâbü'rî, Nizâmuddîn el-Hasan b. Muhammed b. Huseyn el-Kummî en-. *Ğarâibu'l-Kur'ân ve Reğâibu'l-Furkân*. thk. Zekeriyâ 'Umeyrât. Beyrut: y.y., 1416.
- Öğmüş, Harun. "Arap Dili ve Tefsirle İlgili Şevâhid Literatürü". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5/10 (14 Ocak 2016), 27-45.
- Öztürk, Necmettin. *Fatih Dönemi Âlimlerinden Alâaddin Musannifek ve Arap Gramerindeki Yeri*. Ankara: İlahiyat, 1. Basım, 2021.
- Öztürk, Necmettin. "Nahiv İlminde İhtisar Geleneği, Teftâzânî'nin el-İrşâd Örneği". *Universal Journal of Theology* 7/1 (30 Haziran 2022), 207-226. <https://doi.org/10.56108/ujte.1125139>
- Sevinç, R. Resul. "Arapçada Türüne Göre Tenvin, Anlam Özellikleri ve Kullanımı". *EKEV Akademi Dergisi* 16/51 (2012), 307-324.
- Sîbeveyh, Ebû Bişr 'Amr b. 'Osmân b. Kanber el-Hârişî. *el-Kitâb*. thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn. 4 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1408/1988.

- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b Ebî Bekr es-. *el-İktirah fi ilmi usuli'n-nahv*. thk. Mahmud Feccâl. Dımaşk: Daru'l-Kalem, 1409.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muḥammed el-Ḥudayrî es-. *Ukûdu'z-Zeberced 'alâ Musnedi'l-İmâm Ahmed*. thk. Selmân el-Ḳudât. 3 Cilt. Beyrut: y.y., 1414/1994.
- Şensoy, Sedat. "Şerh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/555-558. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Ṭaberânî, Ebü'l-Ḳâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Aḥmed b. Eyyûb eṭ-. *el-Mu'cemu's-Şağîr = er-Ravḍu'd-Dânî*. thk. Muḥammed Şekûr Maḥmûd el-Ḥâc 'Emrîr. 2 Cilt. Beyrut; Amman: el-Mektebu'l-İslâmî; Dâru 'Ammâr, 1405/1985.
- Tala, Murat. "Musannifek'in Eserlerinin Arap Dil Bilimi ve Dil Öğretimine Katkısı". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 48. sayı, 265-302. sayfa/48. sayı, (2020), 265-302. sayfa.
- Taşköprüzâde, Ebü'l-Hayr İsamüddin Ahmed Efendi Taşköprüzade Ahmed. *eş-Şekaiku'n-nu'maniyye fi ulemai'd-devleti'l-Osmaniyye*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1975.
- Tüccar, Zülfikar. "Cerîr b. Atıyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/412-413. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Ubeydullah Yalçın, Mustafa. *Şeyḫ Ali b. Mecdüddîn Muşannifek ve Şerḫu'l-Miṣbâḥ adlı eseri (İnceleme-tahkik)*. Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2022.
- Ünverdi, Şehmus. "Kaide Dışı Kullanımların Kaide Altına Alınması: Nahvî Tevîl". *IBAD Sosyal Bilimler Dergisi* 11 (2021), 111-131. <https://doi.org/DOI:10.21733/ibad.890171>
- Vâhidî, Ebü'l-Ḥasen 'Alî b. Aḥmed b. Muḥammed b. 'Alî en-Nîsâbü'rî el-. *Şerḫü Dîvânî'l-Mütenebbî*. b.y.: y.y., ts.
- Yalar, Mehmet. "XV. Yüzyıl Bursa Alimleri ve Arap Diline Katkıları". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (01 Haziran 2002), 97-116.

- Yavuz, Mehmet. *Arap Gramerine Dair Eser Yazan Osmanlı-Türk Âlimleri (XVI. Asra kadar)*. İstanbul: Çantay Kitapevi, 2001.
- Yavuz, Mehmet. *İbn Cinnî, Hayatı ve Arap Gramerindeki Yeri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi SBE Doktora Tezi, 1996.
- Yılmaz, Ali. *Nasır b. Abdisseyyid al-Mutarrizi ve al-Misbah Adlı Eseri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi SBE Yüksek Lisans Tezi, 1996.
- Zemaşşerî, Ebû'l-Kâsım Maḥmûd b. 'Amr ez-. *el-Fâîk fi Ğarîbi'l-Hadîs*. thk. 'Alî Muḥammed el-Bicâvî -Maḥmud Ebû'l-Faḍl İbrahim. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Zemaşşerî, Ebû'l-Kâsım Maḥmûd b. 'Amr ez-. *el-Keşşâf 'an Hakaîki Ğavâmiḍi't-Tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1407.
- Zemaşşerî, Ebû'l-Kâsım Maḥmûd b. 'Amr ez-. *el-Mustaḫşâ fî Emsâli'l-'Arab*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1987.
- 'Abdulḳâdir el-Bağdâdî, 'Abdulḳâdir b. 'Omar el-Bağdâdî. *Hiżânetu'l-Edeb ve Lubbu Lubâbi Lisâni'l-Arab*. 13 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1418/1997.
- 'Ukberî, Ebu'l-Beḳâ' 'Abdullâh b. el-Huseyn el-Bağdâdî el-. *el-Lubâb fî 'İleli'l-Binâ'i ve'l-İ'râb*. thk. Dr. 'Abdu'l-İlâh en-Nebhân. 2 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1416/1995.

tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Haziran/June 2023, c. 9, s. 1: 239-294

الحديث والأخلاق الصوفية: دراسة في دور الأحاديث في بناء التصور الأخلاقي عند الحكيم الترمذي في إطار كتابه نوادر
الأصول من أحاديث الرسول

Hadis ve Tasavvuf Ahlakı: Hâkim Tirmizî'nin *Nevâdiru'l-Usûl* Adlı Eseri Çerçevesinde Hadislerin
Ahlakın İnşasına Etkisi Üzerine Bir İnceleme

Hadith And Sufi Ethics: a Study on The Effect of Hadiths on The Construction Of Morals in The
Framework of Al-Hakîm Al-Tirmidhî's Work Titled *Nawadir Al-Usûl*

Muhammed Sıddık

Dr. Öğr. Üyesi, Karabük Üniversitesi,
İslami İlimler Fakültesi, Hadis ABD

Assistant Professor, Karabuk University,

Faculty of Islamic Sciences, Department of Hadith

muhammedsiddik@karabuk.edu.tr

ORCID: 0000-0001-6773-3303

DOI: 10.47424/tasavvur.1230148

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 5 Ocak / January 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 7 Nisan / April 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2023 **Yayın**

Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Sıddık, Muhammed . " Hadis ve Tasavvuf Ahlakı: Hâkim Tirmizî'nin
Nevâdiru'l-Usûl Adlı Eseri Çerçevesinde Hadislerin Ahlakın İnşasına Etkisi Üzerine Bir
İnceleme". *Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 9 / 1 (Haziran 2023): 239-294.

<https://doi.org/10.47424/tasavvur.1230148>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected. web:
<http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC 4.0



ملخص

تتناول هذه الورقة العلمية التصور الأخلاقي عند الحكيم الترمذي، وكيف بنى هذا التصور الأخلاقي اعتماداً على الأحاديث النبوية وتأويلها وفق مشربه الصوفي. يعد الحكيم الترمذي من أبرز ممثلي الصوفية الذين بذلوا جهداً في العودة إلى النصوص القرآنية والنبوية للتدليل على آرائهم الصوفية والأخلاقية، إذ تعد كتبه كتباً صوفية بثوب حديثي، وعلى هذا قامت الورقة بتحليل منهجية الحكيم الترمذي في تناول الأحاديث، وكيف وظف الأحاديث النبوية في إطار تأصيله للأخلاق داخل كتابه نوادير الأصول. توصلت الورقة إلى أن الحكيم الترمذي تعامل مع مسألة الأخلاق مؤصلاً لها رابطاً بينها وبين بقية المفاهيم الأساسية كالعقل والدين والمعرفة، مدلاً على آرائه بالأحاديث بالاعتماد على قراءتها قراءة أخلاقية، مراعيًا العلاقات والروابط بين تفرعات المسألة الأخلاقية. من طرف آخر فإنه تعامل مع المسألة الأخلاقية من عدة زوايا، حيث عالج بعض الإشكالات الأخلاقية وتطرق أيضاً إلى الأخلاق العملية، وهذا ما يكسب تصوره أهمية، ومن هنا يمكن لنا القول بأنهم يمثل اتجاهًا متميزاً بنفسه في المقاربة الأخلاقية. وما يلاحظ القارئ لكتابه أنه لم يوجه اهتمامه لمسألة الصحة السندية، فلم نجد في كتابه تعرضاً لمثل هذه المسائل.

الكلمات المفتاحية: الحديث، السنة، الأخلاق، الحكيم الترمذي، نوادير الأصول، المحدثون الصوفية.

Öz

Bu çalışma, Hakîm Tirmizî'nin ahlaka dair tasavvurunu, bu tasavvuru hadislerle nasıl dayandırdığını ve kendi sûfî meşrebine göre rivâyet ettiği hadisleri nasıl tevîl ettiğini ele almaktadır. Hakîm Tirmizî, tasavvuf ve ahlak meselelerinde kendi görüşlerini delillendirmek için Kur'ân ve sünnete başvuran sûfilerin en önde gelenlerindedir. Dolayısıyla bu çalışma, *Nevâdiru'l-usûl* adlı eseri çerçevesinde onun hadisleri ele alışı ve ahlaki meseleleri temellen-dirirken hadislerle başvurma biçimini tahlil etmeyi hedeflemektedir. Çalışma,

Hakîm Tirmizî'nin ahlâkî meselenin nazari çerçevesini ortaya koyduğunu, ahlakın, akıl marifet gibi ilgili kavramlarla ilişkisini tespit ettiğini, hadisleri ahlaki bir bakış ile okuduğunu ortaya koymaktadır. Ayrıca ahlak konusunu farklı açıdan ele alan Hakîm'in ahlak eserlerinde sıkça tartışılan farklı meseleleri ele alıp değerlendirdiği ve pratik etik konusuna değindiği neticesine varılmıştır. Dolayısıyla etik meselesinde belirgin bir eğilimi temsil ettiğini söyleyebiliriz. Ancak, onun hadislerin sıhhatine hiç temas etmediği gerçeğine işaret etmek gerekir.

Anahtar kelimeler: Hadis, Sünnet, Ahlak, Hakîm Tirmizî, Nevâdiru'l-Usûl', Sûfi Muhaddisler.

Abstract

This study deals with al-Ḥakîm al-Tirmidhî's conception of morality, how he bases this conception on hadiths and how he interprets hadiths according to his own Sufi disposition. al-Ḥakîm al-Tirmidhî is one of the foremost Sufis who resorted to the Qur'an and the Sunnah to prove his views on the issues of Sufism and morality. The study aims to analyze his handling of hadiths and the way he resorted to hadiths while grounding moral issues within the framework of his work *Nawādir al-Uṣûl*. The study reveals that al-Ḥakîm al-Tirmidhî revealed the theoretical framework of the moral issue, determined the relationship between morality and related concepts such as wisdom and ingenuity, and read the hadiths with a moral perspective. In addition, it was concluded that al-Ḥakîm, who deals with the issue of morality from a different perspective, deals with and evaluates different issues that are frequently discussed in works of ethics and touches on the issue of practical ethics. Therefore, we can say that it represents a clear trend in the issue of ethics. However, it should be pointed out that he never touched the authenticity of the hadiths.

Keywords: Hadith, Sunnah, Morality, al-Ḥakîm al-Tirmidhî, Nawādir al-Uṣûl, Sufi Muhaddith.

مدخل

العلاقة بين الحديث والتصوف علاقة إشكالية، إذ تتصل بفكرة التأريخ لظهور التصوف من جهة، وبعلاقته بحركة الزهاد الأوائل والأديبات التي نشأت حول الزهد من جهة أخرى، كما تتصل بالعلاقة بين أهل التصوف وأهل الحديث من جهة ثالثة. وهي علاقة اتسمت بالتقارب تارة وبالتوتر تارة أخرى.

اكتسب التصوف سمات محددة في الكتابات المبكرة، ككتابات الحارث المحاسبي (ت 243هـ) وغيره، بعد أن كان جزءاً من الاتجاه العام إلى الزهد الذي نشأ لدى بعض الصحابة كأبي الدرداء وأبي ذر الغفاري وسلمان الفارسي رضي الله عنهم، ثم انتشر وتوسع حتى عم بعض المدن والأمصار الإسلامية في عهد التابعين وتابعيهم فمن بعدهم. وقد قال الإمام الفقيه علقمة بن مرثد الحضرمي (ت 120هـ): انتهى الزهد إلى ثمانية: عامر بن عبد الله بن عبد قيس البصري (ت قبل 60هـ)، وأويس القرني اليماني ثم الكوفي (ت 37هـ)، وهرم بن حيان البصري (كان عاملاً لعمر بن الخطاب وعُد من صغار الصحابة)، والربيع بن خثيم الكوفي (ت قبل 65هـ)، ومسروق بن الأجدع (ت 62هـ)، والأسود بن يزيد النخعي الكوفي (ت 75هـ)، وأبو مسلم الخولاني الداراني (ت 62هـ)، والحسن بن أبي الحسن البصري (ت 110هـ) (أبو نعيم 1996،

2: 87).¹ ومن اللافت أن هؤلاء لهم اشتغالٌ بالرواية²، الأمر الذي يؤكد التداخل بين الحديث والزهد وهو الوسط الذي برز فيه التصوف ابتداءً.³

إلى ذلك، فإن مصنفات الزهد التي نشأت منذ القرن الثاني الهجري ثم تكاثرت، تقوم على رواية الأحاديث والأخبار في الزهد، وهي وإن اختلفت طرائقها في التصنيف (على الأسماء والأبواب)، فقد سلكت مسلك المحدثين في الرواية والإسناد، كما نجد في كتب عبد الله بن المبارك (ت181هـ)، وأحمد بن حنبل (ت241هـ) وهناد بن السريّ (ت243هـ) وابن الأعرابي (ت340هـ) والبيهقي (ت458هـ) وغيرهم. ويؤكد ابن تيمية (ت728هـ) ذلك التداخل بين الزهد والتصوف حين يقسم المصنفات في أخبار الزهاد إلى ثلاثة أقسام: (1) قسم جردوا النقل لأخبار القرون المفضلة من الصحابة والتابعين ونحوهم، ككتاب أحمد والسريّ، (2) وقسم ذكروا أخبار الزهاد المتأخرين من حين حدث اسم التصوف، كما فعل أبو عبد الرحمن السُّلَمي (ت412هـ) وأبو القاسم القشيري (ت465هـ)، (3) وقسم ذكروا المتقدمين والمتأخرين، كما فعل الحافظ أبو نعيم الأصبهاني (ت430هـ) وأبو الفرج بن الجوزي (ت597هـ) وغيرهما.⁴

¹ أبو نعيم، حلية الأولياء (. القاهرة: مكتبة الخانجي، بيروت: دار الفكر العربي، 1996)، 87/2.

² Ahmet Yıldırım, "İlk Dönem Süfîlerinin Peygamber ve Sünnet Anlayışları", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergesi*, 9/9 (2000), 398.

³ يقسم الدكتور أحمد يلدرم سيورة الفكر الصوفي إلى ثلاثة مراحل، مرحلة الزهد، ومرحلة التصوف، ومرحلة الطرق الصوفية، وتتميز المرحلة الثانية منه بتعدد المذاهب والأفكار فيها، انظر:

Ahmet Yıldırım, *Tasavvun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakıf Yayınlar, 2013), 24.

⁴ ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، تحقيق. مجموعة من المحققين (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصاحف، 1426)، 173/2.

ومما يُظهر التوتر المبكر في العلاقة بين التصوف والحديث، الكلام الذي يحكيه أبو القاسم الجنيد (ت 298هـ) عن شيخه قائلاً: "كنت إذا قمتُ من عند أبي الحسن السَّرِيِّ السَّقَطِي (ت 251هـ)، يقول لي: إذا قمتَ من عندي مَن تجالس؟ فقلت له: حارثاً المحاسبي. فقال: نعم. خذ من علمه وأدبه، واحذر تشقيقه الكلام. قال: فلما وليت سمعته يقول: جعلك صاحب حديث صوفيًّا، ولا جعلك صوفيًّا صاحب حديث"⁵. وهي علاقةٌ ستتعدد فيما بعد، نظراً لاختلاف طرائق المتصوفة عن طرائق المحدثين في الرواية والاحتجاج بالحديث حتى شملت الضعيف والموضوع أحياناً⁶. فعلى سبيل المثال، لم يسلم الحسن البصري - على جلالته - من نقد المحدثين، لأجل ما وُصف به من التدليس والإرسال في الرواية كما أن قسماً لا بأس به من الأحاديث التي انتقدت على أبي حامد الغزالي (ت 505هـ) في كتاب "الإحياء" يرجع إلى أبي

⁵ في هذا الصدد يجب أن نلاحظ أن الصوفية عندما رووا الأحاديث التي يمكن أن تكون ضعيفة جداً أو موضوعة فإهم رووها وفق منهجهم في رواية الحديث وقبوله، وقد أشار أبو طالب إلى منهجهم في قوت القلوب، ويمكن أن نتحدث عن أسس معينة وفق ما أشار إليه، فهم تناولوا الأحاديث الضعيفة قبولاً من زوايا متعددة: الأولى، معرفية وهي أنه لا يمكن الجزم بشيء ما لم نره، وعلى ذلك لا يمكن الجزم بضعف حديث معين، ومن طرف آخر فنحن قمنا بما يجب علينا من روايته بالإسناد، وبالتالي سقط علينا الإثم. والثانية أخلاقياً وهي حسن الظن بالرواة، لأن حسن الظن هو الأساس الذي أمرنا به، والثالثة منهجياً وهي: ما لم يخالف الحديث أصلاً فهو مقبول عندهم. أبو طالب المكي: قوت القلوب، تحقيق. عاصم الكياي (بيروت: دار الكتب العلمية، 2005)، 299/1. كذلك فإن للحكيم الترمذي منهجية في قبول الحديث وقد أشرنا إليها في الخاتمة في الحاشية. ولمزيد من التفصيل حول هذا الموضوع انظر:

Ahmet Yıldırım, *Tasavvun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, 64; Ferhat Gökçe, "Süfilerin Hadis ve Hadis İlimleri ile Münasebeti", *Oş Devlet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi İlmî Dergisi*, 24. Sayı (2018). 9

⁶ ابن عساکر، تاریخ دمشق، تحقيق. محب الدين أبو سعيد عمر بن غرامة العمري (بيروت: دار الفكر، 1995)، 252/41.

طالب المكي (ت 386هـ) في "قوت القلوب وغيره من الكتب كنوادر الأصول"⁷. وفي هذا السياق تناول الدكتور أحمد يلدريم مقاصد الصوفية من رواية الحديث، حيث بين أن اشتغالهم بالحديث ليس كاشتغال أهل الحديث، حيث إن اشتغال أهل التصوف عائد إلى مقاصد الإرشاد والوعظ، ولذلك لم يظهر أهل التصوف الحساسة التي أظهرها أهل الحديث،⁸ ويؤكد نجم الدين شُكْر على أن الاشتغال بالحديث أصبح شرطاً للدخول في التصوف، ويستدل على ذلك بكثرة ما ألفوه في موضوع شرح الأحاديث.⁹ أما فكرت كارا بنار فهو يحيل اهتمامهم برواية الحديث من أجل الوعظ والأخلاق إلى منهجهم الأساسي والقائم على ربط العلم بالعمل.¹⁰

في هذا الإطار المتوتر يمكن ملاحظة ظهور فئة من المتصوفة الذين مالوا إلى تحصيل قدر جيد من العلوم الإسلامية¹¹ وعلى رأسها الحديث. تناول بلال سقلان مصطلح "المحدثون الصوفية" في إشارة إلى هذه الفئة التي مالت إلى دراسة الحديث رواية ودراية¹²، وقدم فيه دراسة من ناحية التطور التاريخي والدلالي، ومن خلال ما أشار إليه يمكن القول بأن متصوفي القرن

⁷ حول العلاقة بين المحدثين والمتصوفة انظر:

Muhittin Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012), 46-81; Abdurrezzak Tek, *Tarihi süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar* (Bursa: Bursa Akademi, 2016), 149.

⁸ Ahmet Yıldırım, *Tasavvun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, 27.

⁹ Necmeddin Şeker, "İlk Dönem Tasavvuf Erbabının Hadis İlmine Yaklaşımı", *Ekev Akademi Dergisi* 16/ 53 (Güz 2012), 112.

¹⁰ Fikret Karapınar, "İlk Devir Sûfîlerin Hadis Birikimleri", *Marife* 7/ 2 (2007) 41.

¹¹ يشير نجم الدين شُكْر إلى أن بعض الزوايا الصوفية لم تقبل عندها من لم يحصل تعليماً في المدارس الشرعية، انظر:

Necmeddin Şeker, "İlk Dönem Tasavvuf Erbabının Hadis İlmine Yaklaşımı", 114.

¹² Necmeddin Şeker, "İlk Dönem Tasavvuf Erbabının Hadis İlmine Yaklaşımı", 116 - 117.

الرابع أولوا اهتماماً خاصاً لتعلم الحديث وروايته وذم من لم يتعلمه من جهة، وسعوا إلى إقامة أركان علم التصوف على القرآن والحديث من جهة ثانية. ويمكن تأييد هذه النتيجة من خلال التعليق الذي قدمه أبو طالب المكي على النقل الذي أشرنا إليه عن الجنيد حيث قال: " إذا ابتدأت بعلم الحديث والأثر ومعرفة الأصول والسنن ثم تهذبت وتعبدت تقدمت في علم الصوفية وكنت صوفياً عارفاً وإذا ابتدأت بالتعبد والتقوى والحال شغلت به عن العلم والسنن فخرجت إما شاطحاً أو غالباً لجهلك بالأصول والسنن فأحسن أحوالك أن ترجع إلى العلم الظاهر، وكتب الحديث لأنه هو الأصل الذي تفرع عليه العبادة والعلم"¹³. فلا بد من العودة إلى العلوم الإسلامية لكي يصح التصوف مشرباً وسلوكاً، ويؤيد ذلك حديث أبو طالب المكي الطويل عن أهمية العلم وتحصيل العلوم الشرعية في كتابه قوت القلوب. غير أن انشغالهم بالرواية والحديث لا يعني أنهم أظهروا الحساسية التي أظهرها أهل الحديث، بل لقد انتهجوا نهجاً خاصاً في الرواية الحديثية، فبحسب أحمد يلدريم فإن المشتغلين بالحديث من المتصوفة مالوا إلى رواية الحديث من أجل الوعظ والنصيحة ولم يهتموا بالأسانيد، مع ميلهم إلى رواية الحديث بالمعنى إضافة إلى قبول الحديث بناء على المكاشفة، وقبول الأحاديث التي وردت في كتب أهل التصوف ولو لم يكن لها سند، وتفسير الأحاديث بما يتوافق مع نظرهم المعرفية.¹⁴

أشار بلال سقلان إلى أن هذه الفئة - المحدثون الصوفية - شاركت في عملية التأليف، غير أن كتبهم لم تهدف إلى مجرد رواية الحديث كما هي طريقة المحدثين، بل إلى إقامة أساس حديثي أو نقلي للتصوف، ومن هنا اعتبر يافوز كوكتاش أن كتب الحكيم الترمذي هي كتب

¹³ أبو طالب المكي، قوت القلوب، 271/1.

¹⁴ Yıldırım, *Tasavvun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları* 34; Yıldırım, "İlk Dönem Süfilerinin Peygamber ve Sünnet Anlayışları" , 398

صوفية بثوب حديثي، أما عبد المحسن الحسيني فلقد حلل في بحثه عن المعرفة عند الحكيم كتبه ومنهجيته وتوصل إلى نتيجة مفادها أن الحكيم الترمذي أراد أن ينهج نهجاً جديداً في التأليف عبر التركيز على ثلاث نقاط: الاعتقاد والشريعة والتصوف، أما الجيوشي فلقد بين أن الهدف من تأليف هذا الكتاب التأسيس لمشروعية آرائه الصوفية، وعلى ذلك يمكن القول بأن الجيل الثاني من المتصوفة بعد المحاسبي والجنيد في القرن الثالث، أسسوا للوصل بين التصوف والحديث، ودمجوا التصوف ضمن مسمى "أهل السنة والجماعة" الذي بدأ يتخذ صيغة هوية ذات منهج محدد، خصوصاً بعد مخنة خَلق القرآن، وهو ما سيتخذ فيما بعد صيغة "التصوف السني".¹⁵

إذاً يمكن القول بأن المحدثون الصوفيون هي مجموعة حاولت إعادة تأسيس التصوف على القرآن والأحاديث، واستشهدوا لذلك بمدونة كبيرة من الروايات¹⁶، غير أنهم ليسوا من مدرسة أهل الحديث. فمدرسة أهل الحديث قدموا مدونات أخلاقية قائمة على النصوص الحديثية، لكن من دون تحليل لها إنما اقتصرنا على إيراد الأحاديث ضمن أبواب دون ترتيب هرمي للأخلاق ودون معالجة لبعض الإشكالات الأخلاقية، في حين أن المحدثين الصوفيون حاولوا درسوا مسائل أخلاقية ومن أجل ذلك قدموا تأويلات عدة في قراءة الأحاديث وفي ربطها بأصولهم النظرية.

¹⁵ انظر لمزيد من التفصيل: عبد المحسن الحسيني، المعرفة عند الحكيم الترمذي (القاهرة: دار الكتاب العربي، د.ت)، 24، محمد إبراهيم الجيوشي، الحكيم الترمذي: دراسة الأثر وأفكاره (القاهرة: دار النهضة، د.ت)، 145، فضل الرحمن، الإسلام، ترجمة. حسون السراي (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2017)، 225.

Yavuz Köktaş, *İlk Dönem Sufiler Ve Hadis* (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2010), 47; Bilal Saklan, *Sufi Muhaddisler* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2012), 19 ; Abdurrezzak Tek, *Tarihi süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*, 37; Muhittin Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, 147. Alexander Knysch, *Tasavvuf Tarihi*, çev. Nurullah Koltas, (İstanbul: Ketebe, 2020), 129.

¹⁶ Yıldırım, *Tasavvun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, 77.

وهذه الورقة تهدف إلى دراسة المقاربة الأخلاقية عند الحكيم الترمذي بوصفه واحداً من أهم ممثلي المحدثين الصوفية، والسبب الداعي للبحث في المقاربة الأخلاقية عنده أنه أحال الأساس الذي بني عليه الدين إلى أسس أخلاقية، ففي مقدمة كتابه الأكياس والمغترين يقول: "وجدنا دين الله تعالى مبنياً على ثلاثة أركان: على الحق، والصدق، والعدل، فالحق على الجوارح، والعدل على القلوب، والصدق على العقول"¹⁷

وهنا يبدو لنا السؤال الأساسي للبحث: العلمية: كيف انعكست الطبيعة العلمية المركبة للحكيم على مقارنته الأخلاقية والحديثية، وكيف أسس نظرتَه للأخلاق على الأحاديث، وعلى ذلك فإن أسئلة البحث تتمثل في النقاط التالية:

- 1 ما مفهوم الخلق عنده، وكيف عالج هذه المسألة في ضوء الأحاديث؟.
- 2 ما علاقة الخلق بغيره من المفاهيم كالإيمان والدين؟
- 3 كيف نظر إلى الأحاديث؟ وكيف قدم قراءته فيها؟ وما ماهية هذه القراءة؟
- 4 كيف أثرت شخصيته ومشربه الصوفي على قراءته للأحاديث، بتعبير آخر ما كيف استفاد من صوفيته في قراءته للأحاديث؟

المبحث الأول: مفهوم الأخلاق عند الحكيم الترمذي بين أخلاق الطبيعة وأخلاق الله

كلمة الخلق في اللغة العربية تحيل إلى الطبع والسجية والصورة الباطنية للإنسان¹⁸، ومن ناحية الاصطلاح فإن الخلق يدور حول الهيئة الراسخة التي تصدر عنها الأفعال من غير روية.¹⁹

¹⁷ الحكيم الترمذي، الأكياس والمغترين، تحقيق. أحمد السايح والسيد الجميلي (القاهرة: المكتب الثقافي، 1989)، 21.

¹⁸ ابن منظور، لسان العرب (بيروت: دار صادر، 1414)، 86/10.

¹⁹ الجرجاني، التعريفات، (بيروت: دار الكتب العلمية، دت)، 101.

بالنسبة إلى الحكيم الترمذي فإنه استعمل كلمة الخلق في عدة مواضع، ومن خلال تحليل هذه الكلمة ومواطن ورودها وعلاقتها بالأبواب التي وردت فيها يمكن القول بأن مفهوم الخلق يُجِيل عنده إلى مستويين من الأخلاق:

أولاً: إلى الطَّبَعِ الذي طُبِعَ الإنسان عليه وخلق عليه، ويُرجع هذا الطبع والاختلاف فيه إلى قضية الخلق من أماكن مختلفة من الأرض مستشهداً بحديث: "إن الله خلق آدم من قبضة قبضها من جميع الأرض، فجاء بنو آدم على ذلك: الأحمر والأسود والأبيض، والسهل والحزن، والطيب والخبِيث" ²⁰. وهذه الأخلاق قد سماها بـ "أخلاق الطبيعة".

ثانياً: أخلاق الطبيعة تقابل مصطلحاً مهماً وهو "أخلاق الله"، فقد ترجم لأحد الأحاديث بـ "أخلاق الله المائة والسبعة عشر" وذكر فيها هذا الحديث: "إن الله تَعَالَى مائة وَسَبْعَةَ عشر خلقاً من جَاءَ بِخَلْقٍ مِنْهَا دخل الجنة بغير حساب". ²¹ أخلاق الله هي عبارة عن تجليات لصفات الله على عباده، فيتخلق العبد بها، والمقصود من تخلق العبد بها أن يحمل نفسه

²⁰ أبو داود، السنن، تحقيق. شعيب الأرنؤوط ومحمد كامل قره بللي (بيروت: دار الرسالة العالمية، 2009)، "السنة"، 17 (4693)، الترمذي، السنن، تحقيق. بشار عواد معروف (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1998)، "القراءات"، 3 (2955)، وأشار إلى أن الحديث حسن صحيح.

²¹ البيهقي، شعب الإيمان، تحقيق. عبد العلي عبد الحميد حامد (بومباي: الدار السلفية، 2003)، "حسن الخلق"، 57 (8191)، وأشار البيهقي إلى أن في سنده عبد الواحد بن زيد وهو راوٍ ضعيف، غير أن ابن حجر بين أنه راو متروك كما في المطالب العلية، تحقيق. سعد بن ناصر بن عبد العزيز الشثري. (السعودية: دار العاصمة ودار الغيث، 1419)، 369/12.

على العمل بمقتضى الصفة حتى تصبح له خلقا وعادة.²² أخلاق الله تختلف عن أخلاق الله في أنها ليست جلية في الإنسان، بل لا بد لها من تخلق، والتخلق عملية تقتضي المجاهدة.²³ من ناحية أخرى تناول الحكيم الترمذي العلاقة بين هذين النوعين من ناحية مكائهما، وفهم مكان كل نوع من أنواع الخلق سيعيننا على فهم أفضل لتصوره الأخلاقي²⁴، فالأخلاق الطبيعية مركزها النفس، أما أخلاق الله فمكائها القلب، أشار الحكيم الترمذي إلى هذه المسألة في شرح حديث: "المؤمن يأكل في معاء واحد والكافر يأكل في سبعة أمعاء."²⁵ حيث بين أن النفس البشرية قائمة على سبعة أخلاق وهي الشرك والشك والغفلة والرغبة والرغبة والشهوة والغضب، ولذلك يأكل بسبعة أمعاء، غير أن الإيمان الذي إذا استولى على القلب فإنه ينفي هذه الأخلاق السبعة من النفس البشرية، وعند ذلك يعود ليأكل فقط ليأكل بمعني واحد وهو المعني المادي الموجود في جسم الإنسان²⁶.

ولكي نفهم التصور الأخلاقي عند الحكيم الترمذي يجب النظر إلى مفهوم آخر عنده وهو حسن الخلق، لأن هذا المفهوم شديد الصلة بأخلاق الله، وبيان ذلك أن حسن الخلق يعني وفق تصور الحكيم الترمذي مخالفة الأخلاق الطبيعية والانقطاع إلى الله²⁷، وهذا يشير إلى أن أول شرط في حسن الخلق: مخالفة الطبع البشري، أو مخالفة الأخلاق الطبيعية التي جبل عليها

²² الحكيم الترمذي، نواذر الأصول، تحقيق. الدكتور عبد الرحمن عميرة (بيروت: دار الجليل، 1992)، 351/1.

²³ الحكيم الترمذي، نواذر الأصول، 42/4.

²⁴ سنتعرض لهذا في فصل خاص عن علاقة الأخلاق بالقلب.

²⁵ البخاري، الجامع الصحيح، تحقيق. محمد زهير بن ناصر الناصر (دار طوق النجاة، 1422)، "12" (5393)، ومسلم،

المسند الصحيح، تحقيق. محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار إحياء التراث العربي دت)، "الأشربة"، 34 (2060).

²⁶ الحكيم الترمذي، نواذر الأصول، 296/1، ويورد الحكيم الترمذي قصة هذا الحديث الطويلة، فليراجع.

²⁷ الحكيم الترمذي، نواذر الأصول، 222/3.

الإنسان إلى أخلاق الله، ففي حديث "ومن حَسُن خلقه بُني له في أعلاها"²⁸ - أي الجنة -، يبين أن سوء الخلق حجاب بين الله نابع من نفس شهوانية، في حين أن حسن الخلق يأتي من مجاهدة النفس ورياضتها،²⁹ وعليه فإن الإنسان ينتقل من المستوى الأول أي مستوى الأخلاق الطبيعية إلى مستوى أخلاق الله عبر حسن الخلق الذي هو في الحقيقة عملية مجاهدة للتخلص من الخلق الطبيعي الجبلي.

1. علاقة الأخلاق بالإيمان.

الحديث عن الخلق يقتضي الحديث عن الإيمان، وهذه المسألة من المسائل الكلامية التي ظهر النقاش فيها مبكراً، والخلاف فيها مشهور. وهو هل العمل جزء من الإيمان أم لا؟ ولن ندخل في هذا النقاش لأن مكانه ليس هنا.

ناقش الحكيم الترمذي علاقة الأخلاق بالإيمان في باب "الكبائر لا تُجمع طمأنينة القلب"³⁰، الترجمة التي تناولها تشير إلى إشكالية في علاقة الإيمان بمرتكب الكبائر، والكبائر تحيل إلى الخلق الطبيعي الذي جبل عليه الإنسان، لأنها تقتضي السير وفق ما تريده النفس.

²⁸ الترمذي في السنن، "البر والصلة"، 58، (1993)، وابن ماجه، السنن، تحقيق. شعيب الأرنؤوط و عادل مرشد و محمّد كامل قره بللي و عبد اللطيف حرز الله (بيروت: دار الرسالة العالمية، 2009)، "الإيمان وفضائل الصحابة والعلم"، 7 (51). وأشار الترمذي إلى أنه حديث حسن.

²⁹ الحكيم الترمذي، نواذر الأصول، 97/3.

³⁰ الحكيم الترمذي، نواذر الأصول، 269/1.

أصل الحكيم الترمذي للعلاقة بين الإيمان والأخلاق من خلال بيانه أن الإيمان يقتضي الطمأنينة في القلب، ومفهوم الطمأنينة يعني أن المؤمن عندما تعرض له الشهوات، فإنه يتركها بناء على إيمانه بأن الله مطلع عليه وعلى عزمه في ترك الشهوات³¹

طرح الحكيم الترمذي إشكالية العلاقة بين الإيمان والأخلاق من خلال الحديث الذي ذكره في هذا الباب: "لا يزني الزاني وهو مؤمن"³² حيث بين أن الإيمان الذي لا يوجد في الزاني ليس بمعنى الإقرار بالله إلهاً، فالتوحيد لا يزول بالمعاصي، ولو زال لكانت العقوبة القتل حداً بالردة، لكن ما يزول هو الإيمان بمعنى التسليم لله، لأن فعل الرذيلة ينافي التسليم لله. وعليه فيمكن القول بأن الحكيم الترمذي ينظر إلى الإيمان من مستويين:

- إيمان يمكن لنا أن نصفه بالنظري وهو الإيمان والاعتقاد بالله إلهاً، وسماه طمأنينة التوحيد.

- المستوى الثاني من الإيمان هو إيمان أخلاقي بمعنى الإقبال على الله ومخالفة النفس وتسليمها لله والاطمئنان إليه، ويسمى هذا النوع من الإيمان: طمأنينة الإقبال، ويعرفها على الشكل التالي: "وهي أن يكون مقبلاً عليه بجميع قلبه فلا يلتفت إلى شيء من شهوات نفسه"³³، أما النوع الأول من الإيمان فلا يوجد فيه هذا النوع من الطمأنينة، لذلك يكون الإنسان ملتفتاً إلى شهواته، ويستدل الحكيم للمستوى الثاني بحديث حارثة المشهور، حيث إن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "من سره أن ينظر إلى عبد نور الله الإيمان في قلبه فلينظر إلى

³¹ الحكيم الترمذي، نوادر الأصول، 3/186

³² رواه مسلم، الصحيح، كتاب الإيمان، "بيان نقصان الإيمان بالمعاصي"، 24 (100)

³³ الحكيم الترمذي، نوادر الأصول، 1/269

هذا"³⁴. ويعلق عليه ببيان أن الإيمان الذي وقر في قلب حارثة إيمان اقتضى " رفض المشيئة في جميع الأشياء وترك الاختيار للأحوال"³⁵

وهنا يتبدى رأس الخيط في العلاقة بين الإيمان والخلق، فالمؤمن في حال معصيته يحافظ على إيمانه بالمعنى الأول، لكنه لما لم يتحقق بالتسليم لله لم يتحقق فيه المعنى الأخلاقي للإيمان، ويؤيد هذا الأحاديث المرفوعة والموقوفة التي أوردها في نفس الباب كقول الرسول " إنما الإيمان بمنزلة القميص مرة تقمصه ومرة تنزعه"³⁶ تعليق الحكيم الترمذي على هذه الأحاديث يدور حول أن الإيمان يفضي بصاحبه إلى التسليم لله ليقوم بالأعمال الصالحة ويمتنع عن السيئات منها، بخلاف النوع الأول من الإيمان الذي فيه يكون العبد متقلبا في شهواته.³⁷ ووفق هذا التأويل والتقسيم الذي يقدمه يتناول مسألة زيادة الإيمان ونقصانه، فالزائد والناقص ليس أصل الإيمان المعبر عنه بالتوحيد، بل الأخلاق.³⁸

³⁴ رواه الطبراني، المعجم الكبير، تحقيق. حمدي بن عبد المجيد السلفي (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، 1994)، بألفاظ مقاربة (3367)، وقد أشار العقيلي إلى أن ليس له إسناد يثبت الضعفاء الكبير، تحقيق. عبد المعطي قلعه جي (بيروت: دار المكتبة العلمية، 1985)، 4/455.

³⁵ الحكيم الترمذي، نواذر الأصول، 1/270.

³⁶ ابن بطة، الإبانة الكبرى، تحقيق. رضا معطي وعثمان الأثيوبي ويوسف الوابل والوليد بن سيف النصر وحمد التويجري (الرياض: دار الراجعية للنشر والتوزيع، 1994)، "ذكر الذنوب التي من ارتكبتها فارقه الإيمان، فإن تاب راجعه"، (970)، وقد أشار إليه ابن حبان في الثقات في ترجمة عبد الله بن خالد بن معدان، انظر: الثقات (الهند: دائرة المعارف العثمانية، 1973)، 7/42.

³⁷ الحكيم الترمذي، نواذر الأصول، 1/273.

³⁸ الحكيم الترمذي، نواذر الأصول، 1/271.

من طرف آخر عاج الحكيم الترمذي علاقة الدين بالأخلاق معالجة لافتة للنظر. حيث نظر إلى الخلق على أنه الوسيلة لتحقيق مقصود الدين، ففي باب أخلاق الله المائة والسبعة عشرة، أورد حديث " الخلق وعاء الدين" ³⁹ ثم انطلق من الوضع اللغوي للدين، فالدين من فعل دان وهو بمعنى الخضوع، وعليه فإن حالة العبد التامة هي الخضوع والاستسلام، والخلق يُحقق هذا الخضوع، ذلك أن المرء المسلم إذا تخلق بأخلاق الله فإنه يصل إلى درجة التسليم وتحقق بالدين الذي يجب عليه أن يدين الله به، وبناء على ذلك فالعلاقة بينهما هي علاقة سبب بمسبب، فمتى حصل الخلق حصل الدين. وإنما صار الخلق وعاء الدين لأنه يسهل للعبد التحرر من النفس والأخلاق التي خلق عليها الإنسان، ويضرب لذلك مثلا بالجوهر والكرم فالنفس تدعو إلى البخل، فمتى صار الكرم خلقا أصبح العبد حرا من رق بخل نفسه. ⁴⁰

بناء على ما قدمناه يمكن القول بأن الخلق كمفهوم في تصور الحكيم الترمذي يتحقق بتحقيق شرطين:

1. مجاهدة لترك الطباع البشرية والتخلق بأخلاق الله.
2. واستسلام لله تعالى في أوامره.
2. علاقة الإيمان بالمعرفة.

³⁹الحكيم الترمذي، نواذر الأصول 44/4، وقد أشار الغماري في المغير إلى أنه حديث موضوع، المغير على الأحاديث الموضوعية في الجامع الصغير، تحقيق. ربيع شاتيللا (بيروت: دار المشاريع، 2008)، 165.

⁴⁰الحكيم الترمذي، نواذر الأصول، 44/4.

المعرفة مصطلح مهم في العالم الفكري للحكيم الترمذي، فهي ليست عبارة عن معرفة مجردة، بل المعرفة عنده معرفة لها بعدها الأخلاقي،⁴¹ ولهذا تشكل المعرفة عنصراً أساسياً في فهمنا لنظرية الأخلاق عند الحكيم الترمذي، ذلك أن الانتقال من الخلق الطبيعي إلى حسن الخلق يستند إلى المعرفة. تناول الحكيم الترمذي حقيقة هذا المعرفة وماهيتها الأخلاقية في باب: " حقيقة الخوف والمعرفة" في شرحه لحديث: " لو عرفتم الله حق معرفته لزالتم بدعائكم الجبال"⁴² حيث بين أن هذه المعرفة الحققة المقصودة بالحديث "معرفة يستنير بها القلب"، وهذا الوصف الذي استخدمه مُحَدِّدُ لطبيعة المعرفة، حيث يشير إلى مستواها التطبيقي، ويؤيد هذا تقسيمه الناس من حيث معرفتهم إلى قسمين:

1. معرفة أهل التوحيد، وهي معرفة أن الله واحد دون أن يكون لهذه المعرفة أثر في السلوك.
2. معرفة أهل اليقين وهي معرفة لها أثر تطبيقي.⁴³

ومن أجل فهم العلاقة التي يرسمها الحكيم الترمذي بين المعرفة والأخلاق لا بد من مراجعة الباب الذي أورده في كتابه تحت عنوان: "أخلاق المعرفة". حيث تشير هذه الإضافة إلى نوعية العلاقة بين الخلق والمعرفة، وهي علاقة السبب بمسببه، حيث أكد على دور المعرفة في إنشاء الهيئة التي تصدر عنها الأخلاق مبيناً أن العمل الذي لا يصدر عن معرفة نفاق، وأشار إلى حديث " تعوذوا بالله من خشوع النفاق، قيل يا رسول الله وما خشوع النفاق قال: خشوع

⁴¹ تناول عبد المحسن الحسيني مفهوم المعرفة في كتابه فليراجع: عبد المحسن الحسيني، المعرفة، 51

⁴² البيهقي، الزهد الكبير، تحقيق. عامر أحمد حيدر (بيروت: مكتبة الكتب الثقافية، 1998)، "الورع والتقوى"، (976). وأشار العراقي إلى أن الحديث ضعيف. المغني عن حمل الأسفار (بيروت: دار ابن حزم، 2005)، 1439.

⁴³ الحكيم الترمذي، نوادر الأصول، 106/3.

البدن ونفاق القلب." ⁴⁴ فالخشوع الظاهري هو الخشوع الذي لا يثبت عن معرفة، وعليه لا يعد خلقاً في تصويره بخلاف ما كان صادراً عن معرفة قلبية ⁴⁵. ويؤيد هذا أيضاً ما ذكره في باب: " فضل العلم بالله " حيث أورد حديث أنس أن رجلاً سأل الرسول عن أفضل عملٍ فأجابه " العلم بالله، ثم أتاه فسأله فقال له مثل ذلك، قال يا رسول الله: إنما أسألك عن العمل، قال: إن العلم ينفعك معه قليل العمل وكثيره فإن الجهل لا ينفعك معه قليل العمل ولا كثيره" ⁴⁶.
المعرفة بوصفها مصدراً لأخلاق الله تقتضي عدة أمور:

1. موت الطباع النفسية. فلقد أشار الحكيم الترمذي في حديث: " لو عرفتم الله حق معرفته لزالت بدعائكم الجبال" ⁴⁷ إلى أن العارف بالله حق المعرفة قد ماتت عنه "الشهوات وحب الرياسة والشح على الدنيا والتنافس في أحوالها وطلب الثناء" ⁴⁸ ويؤكد على هذا المعنى في حديث: " أربع من كن فيه حرمه الله تعالى على النار وحفظه من الشيطان من ملك نفسه حين يرغب وحين يهرب وحين يغضب وحين يشتهي" ⁴⁹ حيث يعلق على هذا بقوله: " فمن كان قلبه مالكا لنفسه في هذه الأحيان الأربع حين الرغبة وحين الرهبة وحين الشهوة وحين

⁴⁴ البيهقي، شعب الإيمان، "إخلاص العمل لله وترك الرياء"، (6568)، وأشار العراقي في تخریج الإحياء إلى أن في سنده راويا ضعيفا، 1243.

⁴⁵ الحكيم الترمذي، نوارد الأصول، 211/3.

⁴⁶ ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، تحقيق. أبي الأشبال الزهيري (السعودية: دار ابن الجوزي، 1994)، " جامع في فضل العلم"، (214). وأشار العراقي إلى ضعفه تخریج أحاديث الإحياء، 14، وتابعه على ذلك الغماري في المداوي، (القاهرة: دار الكتيبي، 1996)، 58/2.

⁴⁷ مر تخریجه.

⁴⁸ الحكيم الترمذي، نوارد الأصول، 236/1.

⁴⁹ الديلمي، الفردوس بمأثور الخطاب، تحقيق. السعيد بن بسويبي زغلول (بيروت: دار الكتب العلمية، 1986)، (1498).

الغضب فقد حرم على النار واختسأ شيطانه لأن الدنيا كلها في هذه الأربع فإذا ملك القلب النفس بقوة المعرفة والعلم بالله فإن للمعرفة والعلم سلطانا عظيما وجنودا كثيفة وكنوزا جمّة للجنود فقد دقت دنياه في عينه وصغرت وتلاشت حتى صارت كالهباء⁵⁰

2. والمعرفة أيضاً تقتضي زيادة الأخلاق والترقي فيها، حيث أورد الحكيم الترمذي قول الرسول: " إن من أخلاق المؤمن قوة في دين " ⁵¹ ثم بين أن من ارتقى في معرفة الله ارتقى في الأخلاق المذكورة في الحديث.⁵²

3. من طرف آخر فإن المعرفة في تصوره ميزانٌ أخلاقيّ، فلقد ناقش الحكيم الترمذي قضية استعجال العبد قبول الدعاء، حيث عرضها على معرفة الإنسان بربه وفقهه، ففي باب: " حقيقية الفقه وفضيلته " بين أن استعجال العبد القبول من قلة فقهه ومعرفته، واستدل بذلك بحديث: " لا يزال العبد بخير ما لم يستعجل ربه قيل كيف يستعجل ربه يا رسول الله فقال يقول دعوت فلم تستجب لي ⁵³ . وعلق على ذلك مبينا أنه تصرفه يناقض الاستسلام.⁵⁴

وكون المعرفة تعتبر مصدراً وميزاناً أخلاقياً، يجعلنا نفهم سبب تفضيل الحكيم الترمذي حال الفاجر الراجي لرحمة الله على العابد القانط؛ حيث يربط هذا الأمر بالمعرفة، ففي باب: " ترجيح الرجاء " ذكر الحكيم الترمذي قول النبي عليه الصلاة والسلام: " الفاجر الراجي لرحمة الله تعالى

⁵⁰ الحكيم الترمذي، نواذر الأصول، 35/4.

⁵¹ ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله، " الإنصاف في العلم " 3(906). أشار الغماري إلى كونه ضعيفا جدا انظر: المداوي، 545/2، وتابعه الألباني في ذلك.

⁵² الحكيم الترمذي، نواذر الأصول، 1/4.

⁵³ البخاري، الصحيح، " الدعوات "، 21 (1422).

⁵⁴ الحكيم الترمذي، نواذر الأصول، 64/4.

أقرب منها من العابد المقنط" ⁵⁵ ثم علق عليه ببيان أن " رجاء العبد بالله على قدر معرفته بالله وعلمه بجوده وكرمه والقنوط من الجهل" ⁵⁶ . وهذا عائد إلى كون تصرف الإنسان المتسق مع المعرفة أخلاقي .

4. ولعل أهم أثر للمعرفة يتجلى في كونها سبباً لتخليق عادات العارف بالله، فبعد أن أورد حديث: " كلام ابن آدم كله عليه لا له إلا هذه الخصال" ⁵⁷ بين أن أولياء الله - وهم أهل معرفة - ليسوا مقصودين بذلك لأن شهواتهم ماتت فأصبح كل عملهم بالله ولله، وحتى أصبح الله " سمعه الذي يسمع به" ⁵⁸ كذلك فإن أخلاق العارف وعباداته أدعى للقبول. وهذا راجع إلى أن العبادات كتصرفات أخلاقية يكمن قبولها في مدى انبنائها على المعرفة ⁵⁹ ، ففي حديث: " زُبَّ رجل يعمل بطاعة الله ففعل الحرف الواحد من تسبيحه وتحميده وبره أثقل من أحد ثم على قدر ذلك يتفاضل عمله" ⁶⁰ علق الحكيم الترمذي مبيناً بأن هذا راجع إلى صدق اليقين في القلب وصدق الورع ⁶¹ وهذه مفاهيم شديدة الارتباط بمعرفة الله.

⁵⁵ أبو نعيم، حلية الأولياء، 38/7. أشار المناوي في فيض القدير إلى ضعف الحديث لوجود رواة ضعفاء فيه، فيض القدير (مصر: المكتبة التجارية، 1356)، 460/4.

⁵⁶ الحكيم الترمذي، نوادر الأصول، 93/1.

⁵⁷ أبو يعلى، المسند، تحقيق. حسين سليم أسد (دمشق: دار المأمون، 1984)، (7132)، البيهقي، شعب الإيمان، "حجة الله"، 3(511).

⁵⁸ البخاري، الصحيح، "الرقاق" 38 (6502).

⁵⁹ الحكيم الترمذي، نوادر الأصول، 195/2.

⁶⁰ لم نر من خرجته سوى الحكيم الترمذي 2/ 359 غير أن ابن عراق أشار إليه في تنزيه الشريعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة، تحقيق. عبد الوهاب عبد اللطيف - عبد الله محمد الصديق الغماري (بيروت: دار الكتب العلمية، 1399)، 1، 222/.

⁶¹ الحكيم الترمذي، نوادر الأصول، 2/359.

مما سبق يمكن القول بأن المعرفة هي نظر عقلي يحقق شرط الأخلاق: أي التخلي عن طبائع النفس والاستسلام لله رب العالمين.

3. العلاقة بين الأخلاق والقلب.

يحتل القلب مكانة مهمة في الفكر الصوفي⁶²، ذلك أن القلب يعد مركزاً في المجاهدة الصوفية، وفي مسألتنا هذه يعد القلب عنصراً بارزاً في الأخلاق عند الحكيم الترمذي حيث عالج مفهوم القلب، وأولاه مكانة مهمة في حديثه عن السلوك الإنساني وفي مواجهة النفس⁶³. تناول الحكيم الترمذي هذه المسألة في باب "القلب ملك والأركان عبيد" حيث انطلق من حديث: "إن في الجسد مضغة"⁶⁴ مشيراً إلى أن الأركان تعمل بناء على أمر القلب، لكن ثمة صراع بين القلب والنفس التي هي مكان الشهوات⁶⁵، ولهذا فالقلب دائماً يبقى عرضة لهجمات الشهوات النفسية، فإن استولت الشهوات على القلب فإن هذا نتائج هذا تنعكس على الأخلاق، أشار الحكيم الترمذي إلى أثر دخول الشهوات القلب في بابين: "إقراض الله تعالى سفاتج الآخرة وسره" و "القلب ملك والأركان عبيد". مبيناً أن الشهوات إذا خلصت إلى القلب فإن الإيمان - المتمركز في القلب - يمرض عند ذلك وبالتالي لا ينعكس الإيمان أخلاقاً على سلوك الإنسان، وضرب لذلك بمثل الشخص الذي لا يتصدق ولا يقرض الله حيث يعاني هذا الرجل من مرض في قلبه.

⁶² وهذا مرده إلى مركزية القلب في الأحاديث التي تتناول الحديث عن صلاح العبد.

⁶³ انظر في ذلك: عبد المحسن الحسيني، المعرفة عند الحكيم الترمذي، 385؛ و إبراهيم الجيوشي، الحكيم الترمذي، دراسة لأثاره وأفكاره، 298.

⁶⁴ البخاري في الصحيح، "الإيمان"، 40(52)، ومسلم في الصحيح، "المساقاة"، 20(20).

⁶⁵ الحكيم الترمذي، نوارد الأصول، 50/4

وللإشارة إلى هذا المرض القلبي الأخلاقي يورد أنه كان من دعاء النبي صلى الله عليه وسلم "اللهم إني أسألك صحة في الإيمان"⁶⁶. فإذا دخلت الشهوات القلب مرض هو والأعضاء وعلى ذلك فإن الإيمان يمرض الإيمان ويفسد⁶⁷، ويؤيد الحكيم الترمذي هذا بقول الرسول في الباب الثاني: "إن الغضب يفسد الإيمان كما يفسد الصبر العسل"⁶⁸ وقول الرسول: "الإيمان حلو نزه فزهوه"⁶⁹، ويفسر التنزيه بحماية القلب من الشهوات⁷⁰

ولإيضاح مكانة القلب في النظرة الأخلاقية عند الحكيم الترمذي نود أن نشير إلى معالجته الأخلاقية لحديث "الكافر يأكل في سبعة أمعاء"⁷¹ يبين أن الإنسان بني على سبعة أخلاق كما مر، فإذا تمكن الإيمان في القلب انمحت هذه الأخلاق وذابت لأن المعرفة ثبتت في القلب، غير أن القلب بحاجة إلى نور اليقين ليقوم بهذه الوظيفة الأخلاقية، ويستدل الحكيم لذلك بحديث: "إذا دخل النور في القلب انشرح وانفتح"⁷² حيث يبين أن ثمة نور غير نور التوحيد،

⁶⁶ أحمد، المسند، تحقيق. أحمد محمد شاكر (القاهرة: دار الحديث، 2001)، (8272). وأشار الهيثمي إلى أن رجاله ثقات، مجمع الزوائد، تحقيق. حسام الدين القدسي (القاهرة: مكتبة القدسي، 1994)، 174/10، وبين الشيخ أحمد شاكر في المسند أنه حسن

⁶⁷ الحكيم الترمذي، نوادر الأصول، 51/3.

⁶⁸ الطبراني، المعجم الكبير، بلفظ يفسد الخل العسل، (1007). أشار ابن أبي حاتم إلى أنه حديث باطل، العلل، تحقيق.

مجموعة من المحققين (الرياض: مطابع الحميضي، 2006)، 543/3.

⁶⁹ روي عن أبي هريرة موقوفا بلفظ الإيمان نزه، شعب الإيمان، "تحريم الفروج"، 4980.

⁷⁰ الحكيم الترمذي، نوادر الأصول، 51/3.

⁷¹ مر تخريجه.

⁷² البيهقي، الأسماء والصفات، تحقيق. عبد الله بن محمد الحاشدي (جدة: مكتبة السوادى، 1993)، "قول الله يريد الله ليبين

لكم"، (326)، ورواه الحاكم بلفظ مقارب، لكن الذهبي أشار إلى وجود راو ضعيف جداً. المستدرک، تحقيق. مصطفى

عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، 1990)، "الرقاق"، 7863.

وهو نور اليقين الذي يجعل العبد أكثر يقيناً وتبصراً وأخلاقاً.⁷³ وعلى ذلك فإن صاحب القلب المنور، يكون أكثر خُلُقاً، لأن النور ينعكس على القلب فتصدر عنه الأخلاق، يناقش الحكيم الترمذي هذا المعنى في حديث: " إذا أتى بالباكورة من كل شيء قبلها ووضعها على عينه اليمنى ثلاثاً ثم على عينه اليسرى ثلاثاً ثم يقول: اللهم كما بلغتنا أولها فبلغنا آخرها ثم يعطيها أصغر الولدان"⁷⁴ فالرحمة والرأفة مكانهما القلب، وقلب النبي أكثر القلوب نوراً، ولذلك فإنه رحيم وتتجلى رحمته في الفعل الذي صوره الحديث.⁷⁵

4. الأخلاق بين أعمال الظاهر والباطن.

من المسائل المتعلقة بالأخلاق عند الحكيم الترمذي هل الخلق من أعمال الباطن أم الظاهر؟ وهذه المسألة لها علاقة بفهم ماهية الخلق عند الحكيم الترمذي. إن أول ما يجب ذكره هنا أن أعمال الظاهر في تصور المحدثين الصوفية أدنى من أعمال الباطن، بل إن أعمال الظاهر قد لا تقتضي الصلاح والنجاة، والسبب في ذلك أن أعمال الظاهر قد تكون عن عادة في حين أن الخلق عمل من أعمال الباطن وهو يشير إلى هيئة راسخة في النفس تصدر عنها التصرفات.⁷⁶

⁷³ الحكيم الترمذي، نواذر الأصول، 415/1

⁷⁴ رواه قريبا من هذا مسلم في الصحيح، "الحج"، 85 (1373).

⁷⁵ الحكيم الترمذي، نواذر الأصول، 19/2.

⁷⁶ الحكيم الترمذي، نواذر الأصول، 354/2.

أشار الحكيم الترمذي إلى هذه المسألة في تناوله لحديث النبي عليه الصلاة والسلام: "لا يعجبنكم إسلام رجل حتى تعلموا ما عقده عقله"⁷⁷ حيث علق عليه ببيان أن العبرة ليست بظاهر الأعمال الصالحة المشاهدة، بل بورع العامل؛ لأن أعمال الباطن هي ما تجلّى فيها عنصر المخالفة للنفس، والاستسلام لله تعالى، وبما أن الأخلاق مفهوماً يشترط فيهما هذان الشرطان، فإن الخلق من أعمال الباطن، وفي هذا السياق قسم الحكيم الترمذي العلماء إلى علماء ظاهر وباطن، فعلماء الظاهر من لم تؤثر معرفتهم في سلوكهم، بل بقوا حبيسي شهواتهم، بخلاف أهل الباطن الذين كان لمعرفة تأثير في سلوكهم فاستسلموا لله وتخلصوا من طبائع أنفسهم.

5. علاقة الأخلاق بالعقل

من الأمور التي تساعدنا على تقديم مفهوم متكامل لتصور الحكيم الترمذي عن الأخلاق، البحث في علاقة العقل بالأخلاق عنده. حيث لاحظنا أنه حاول رسم تعاريف أخلاقية للعقل، واستند في ذلك إلى مدونة حديثية ليست بالقليلة. يولي الحكيم الترمذي العقل مهمة كبيرة ويخصص له باباً باسم: " فضل العقل ". الوظيفة الأخلاقية للعقل عند الحكيم الترمذي تقوم على " الدلالة على الرشد والنهي عن الغي"، ويستشهد لهذا في باب: " في أن الاعتبار في الاجتهاد بعقد العاقل " بحديث: " إن الرجل لينطلق إلى المسجد فيصلي فصلاته لا تعدل جناح بعوضة وإن الرجل ليأتي المسجد فيصلي فصلاته تعدل جبل أحد إذا كان أحسنهما عقلاً قيل وكيف يكون أحسنهما عقلاً فقال أورعهما عن محارم الله تعالى وأحرصهما على أسباب الخير وإن كان

⁷⁷ البيهقي، شعب الإيمان، "تعداد نعم الله"، 3 (4322). وأورده العقيلي في الضعفاء الكبير، 192/4، وكذلك أورده السيوطي في اللآلئ المصنوعة، تحقيق. صلاح بن محمد بن عويضة (بيروت: دار الكتب العلمية، 1996)، 117/1.

دونه في العمل والتطوع"⁷⁸، ويؤكد على هذا المعنى بحديث " لا يعجبكم إسلام رجل حتى تعلموا ما عقده عقله."⁷⁹ وبناءً على ما ذكر فإن العبرة ليست بظاهر العمل إن لم يكن نابغاً من عقلٍ أخلاقي يقوم بوظيفته الأخلاقية من الدلالة على الخير والمنع عن الشر⁸⁰، ويؤيد هذا بما روي عن الرسول عليه الصلاة والسلام أنه "كان إذا بلغه عن رجل شدة عبادة سأل: كيف عقله؟ فإن قالوا غير ذلك قال: لن يبلغ."⁸¹ وقد شرح النبي عليه الصلاة والسلام مفهوم العقل الأخلاقي عندما قال: "يا عويمر: "ازدد عقلا تزدد من ربك قربا قلت يا رسول الله كيف قال اجتنب مسأخط الله وأد فرائض الله تكن عاقلا ثم تنفل بالصالحات من الأعمال تزدد في الدنيا عقلا ومن ربك قربا."⁸²

5. مراتب الأخلاق.

آخر مسألة نتناولها في قضية مفهوم الأخلاق عند الحكيم الترمذي هي مسألة مراتب الأخلاق، حيث تناول الحكيم الترمذي هذه المسألة في باب حسن الخلق، ومراتب الأخلاق عنده على ثلاثة مراتب:

⁷⁸ الحارث بن أبي أسامة، بغية الباحث عن زوائد مسند الحارث، تحقيق. حسين أحمد صالح البكري (المدينة المنورة: مركز خدمة السيرة والسنة النبوية، 1992)، "الأدب"، 9 (821). وأشار العراقي إلى ضعفه، وضعف طرق الحديث الأخرى انظر: المغني عن حمل الأسفار، 1330.

⁷⁹ مر تخريج.

⁸⁰ الحكيم الترمذي، نوادر الأصول، 167/4.

⁸¹ البيهقي، شعب الإيمان، "تعداد نعم الله"، (4324). وأشار البيهقي إلى ضعفه، كذلك أشار الذهبي إلى أن في سند

الحديث راويا متهما انظر: ميزان الاعتدال، تحقيق. علي محمد الجاوي (بيروت: دار المعرفة، 1963)، 90/4.

⁸² الحارث بن أبي أسامة، بغية الباحث، "الأدب"، 9 (829). وأشار ابن عراق إلى أن الحديث موضوع، تنزيه الشريعة

أولاً: أن يحسن خلقه مع أمر الله ونهيهِ.

ثانياً: أن يحسن خلقه مع جميع خلقه.

ثالثاً: أن يحسن خلقه مع تدبير ربه، فلا يشاء إلا ما يشاء له ربه. كالصبر والرضا

وغيرهما.

هذه المراتب الثلاثة تراتبية، بحيث تقوم بينهم علاقة السببية يعني أن كل مرتبة تفضي إلى المرتبة التي تليها. فالمؤمن يحسن الامتثال لأوامر الله بأدائها، ويحسن علاقته مع الناس بتحمل أذاهم وترك إيذائهم، ويحسن علاقته بقضاء الله بترك الإرادة والمشيمة، ويعلق الترمذي ببيان أن من استكمل هذه المراتب الثلاثة فقد استكمل حسن الخلق. استدل الحكيم الترمذي لهذا الترتيب بمحدثين: الأول حديث أبي الدرداء أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "إن العبد ليبلغ بحسن خلقه درجة الصائم القائم"، والثاني حديث: "من ترك الكذب وهو باطل بني له في رضى الجنة ومن ترك المرء وهو محق بني له في وسطها ومن حسن خلقه بني له في أعلاها"، وعلق الحكيم الترمذي على الحديثين مبيناً كيفية الاستدلال بهما قائلاً: "فالذي قاله رسول الله صلى الله عليه وسلم في حديث أبي الدرداء رضى الله عنه إن العبد ليبلغ بحسن خلقه درجة الصائم القائم"، وهو عندنا درجة المعاشرة مع خلقه مع الائتمار بأمره والتناهي عما نهى عنه فهذا عبد نزل من حسن الخلق درجتين فصار كمن صام نهاره وقام ليله فهو صابر شاكراً، وإنما بقيت الدرجة العليا - أي الدرجة الخاصة بحسن الخلق مع تدبير الله والاستسلام له - فتلك درجة المنفردين"⁸³

⁸³ الحكيم الترمذي، نوادر الأصول، 222/3.

تقييم.

في هذا المبحث حاولنا تقديم رؤية الحكيم الترمذي لمفهوم الخلق وتحليله وكيف استدل على رؤيته بالأحاديث باعتباره محدثاً يروي الأحاديث. الخلق عند الحكيم الترمذي مفهوم عميق لأن حقله الدلالي واسع، فهو يحيل إلى مفاهيم أخرى كما أن علاقاته البينية متشعبة فهو كمفهوم انعكاس لمفاهيم الإيمان بالله ومعرفته، وهو في نفس الوقت انعكاس للاستسلام لله. النظر العقلي له دور في تأسيس الخلق. فالعقل عنده ذو حضور أخلاقي لأن العاقل هو من سلم قلبه لله تعالى، من طرف آخر فهو مفهوم عملي فهو باعتباره انعكاساً للإيمان قائم على ممارسة واعية للإيمان لأنه يقتضي بنقل الإيمان من مستواه النظري إلى العملي.

ووفق ما قدمناها يمكننا القول بأن الخلق عند الحكيم يعني عمل من أعمال القلب/الباطن مُنبهٍ على الإيمان بالله ومعرفته، وهدفه الوصول إلى تحقيق غاية الدين من الخضوع لله والاستسلام والتحرر من طبائع النفس.

المبحث الثاني: عناصر النظرية الأخلاقية

في هذا المبحث سنتناول مسألة عناصر النظرية الأخلاقية والمقصود بذلك المسائل الأخلاقية التي يتم تناولها أثناء دراسة نظرية الأخلاق.

1. مصدر الإلزام الخلق.

تعد مسألة الإلزام من أهم مسائل علم الأخلاق، حيث تدور الأخلاق ونظريتها على هذا المفهوم، أي ما الذي يجعل العمل الأخلاقي واجباً، وما الذي يدفع الإنسان إلى فعله.⁸⁴

⁸⁴ محمد عبد الله دراز، دستور الأخلاق في القرآن، ترجمة. عبد الصبور شاهين. (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1998)، 21.

بالنسبة لهذه المسألة عند الحكيم الترمذي، فنحن نرى أنه لم يعالج هذه المسألة تحت عنوان واحد، بل تفرقت آرائه في الأبواب، ومن أجل تحديد مقارنته حول الإلزام رأينا أن من الواجب الانطلاق من مفهوم الخلق عنده، وقد حققنا سابقاً أن الخلق عنده هو الخلق القائم على المعرفة والتسليم، وبناء على هذا فإن مصدر الإلزام لا يمكن أن يكون خارجياً، بتعبير آخر لقد تناول قضية الإلزام الداخلي المنبثق عن الإيمان.

تناول الحكيم الترمذي مسألة الإيمان وعلاقته بالإلزام في باب "الكبائر لا تجامع طمأنينة القلب"⁸⁵ وذكر عدة أحاديث ولعل من أهمها حديث "لا يزني الزاني وهو مؤمن"⁸⁶ وحديث: "خصلتان لا تجتمعان في قلب مؤمن البخل وسوء الخلق"⁸⁷ وقول ابن مسعود "لا تجد المؤمن كذاباً"⁸⁸ حيث انطلق من إشكالية أن الواقع يشير إلى أن عدداً من المؤمنين يتصفون بالكذب والبخل أو غيرها من الأخلاق السلبية، وعليه يطرح السؤال التالي كيف يجب أن نفهم هذه الأحاديث في ظل هذا الواقع؟ ثم بين أن المقصود بالإيمان المنفي في الروايات السابقة ليس إيمان التوحيد، وإنما الإيمان بالمعنى الثاني - الذي أشرنا إليه سابقاً - حيث إن الإيمان بهذا المعنى يلزم صاحبه بالأخلاق بخلاف الإيمان الأول، ويؤكد الحكيم الترمذي هذا الرأي بحديث: "ومن يصبر يصبره الله."⁸⁹، حيث بين أن التصبر وغيره من الأخلاق تصدر عن الإيمان،⁹⁰ أي أن الإيمان

⁸⁵ الحكيم الترمذي، نوادر الأصول، 279/1.

⁸⁶ مر تخريجه.

⁸⁷ البخاري، الأدب المفرد، تحقيق. محمد فؤاد عبد الباقي (القاهرة: المطبعة السلفية، 1379)، "الشح"، (282)، وأشار الترمذي إلى غرابته، لكن للحديث طرق تقوي بعضها البعض، انظر المداوي 481/3.

⁸⁸ البيهقي في شعب الإيمان عن عمر بن الخطاب موقوفاً، "حفظ اللسان عما لا يحتاج إليه" (454).

⁸⁹ مسلم، الصحيح، كتاب الزكاة، "فضل التعفف والصبر"، 42 (1052).

⁹⁰ الحكيم الترمذي، نوادر الأصول، 77/3، 79/3.

يلزم داخلها المؤمنَ بالصبر، ويؤكد هذا المعنى مرة أخرى من خلال الترجمة التي وضعها للحديث وهي: " في قوة الإيمان ويسر العمل وهو التأييد والصبر والاستعفاف والاستغناء". فالترجمة برأينا دالة على الإلزام الإيماني وقوته.

وفي نفس الباب ناقش الحكيم الترمذي قضية العلم والعقل في الإلزام الأخلاقي في حديث: " لن يغلب عسر يسرين"⁹¹ حيث يشير إلى أن اليسر الأول المعرفة والعلم أما اليسر الثاني فهو: لطف الله وعونه. ثم يعلق على ذلك بقوله: " ينبغي للعبد أن يقوم على كل أمرٍ أمرٍ به، وأن ينتهي عن كل نهيٍ نُهيٍ عنه بما أعطي من العلم والعقل والإيمان".⁹² وعلى هذا فالإلزام الذي وضعه الحكيم الترمذي، إلزام داخلي يتداخل الإيمان والعقل والفطرة الإنسانية ومحبة الله في تكوينه.

أثر هذا التصور عند الحكيم الترمذي على مقارنته للواجب والنفل - بالمعنى الفقهي-، فالواجب تشوبه شائبة الإكراه، أما النفل فهو قائم على محبة ودافع ذاتي، ولذلك فإن النفل هو أكثر أخلاقية، حيث يستدل الحكيم الترمذي بحديث " وما يزال عبدي يتقرب إلي بالفرائض حتى أحبه"⁹³ على هذا الأمر، ولذلك فإن العبد يستحق بالنوافل درجة الحب الإلهي.⁹⁴

2. الجزء الأخلاقي

⁹¹ رواه مالك موقوفاً على عمر، الموطأ، صححه ورقمه وخرج أحاديثه وعلق عليه. محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1985)، كتاب الجهاد، "1" (1621).

⁹² الحكيم الترمذي، نوادر الأصول، 79/3.

⁹³ البخاري، الصحيح، كتاب الرقاق، باب: التواضع، (1422. 105:8).

⁹⁴ الحكيم الترمذي، نوادر الأصول، 36/4.

يعد الجزاء المترتب على الخلق والحديث عنه من الأمور المهمة أثناء الحديث عن عناصر النظرية الأخلاقية، فهل يجب أن يكون ثمة جزاء مترتب على الفعل أم لا، وإن كان فما أثر هذا الجزاء على العمل الأخلاقي. بتعبير آخر هل يبقى العمل أخلاقياً إن صدر بناء على طمع بحصول جزاء خارجي؟! أم هل يمكن الحديث عن جزاء نفسي أخلاقي؟!.

إن الجزاء الذي يرتبه الحكيم الترمذي على العمل الأخلاقي جزاء أخلاقي، وهذا متسق مع ما رأيناه من قضية الإلزام، وهذا عائد إلى أن العمل بتصوره متى ارتبط بعلّة خارجية فَقَدَ قيمته الأخلاقية، ولذلك فإن الجزاء الذي ناقشه جزاء أخلاقي، حيث تمثل الندامة الجزاء على العمل السيء، وهذه الندامة أليمة بقدر ألم لدغ الحيوانات السامة، ويستشهد الحكيم لهذا بحديث: "لا يلدغ المؤمن من جحر مرتين"⁹⁵ فبين أن الذنب يُجْدِثُ في قلب المؤمن ألماً شديداً حتى أنه يتلوى من الألم، ومن نتيجة هذا الألم أن يمتنع المؤمن مرة أخرى عن مقارفة هذا الذنب، لكن هذا الألم ألم نفسي، ولذلك فإن الحكيم يعود فيبين أن هذا الألم لا يشعر به المؤمن الغافل، بل إنه قد يقع في الآثام مرات عدة دون أن يشعر بألمها،⁹⁶ ونعود هنا إلى قضية أن المؤمن بالمعنى الثاني الذي قدمناه هو من يشعر بألم الذنب، ولذلك فإن الجزاء الأخلاقي المتمثل في الندامة يقتضي حساً مُرهفاً أخلاقياً للشعور به.

⁹⁵ البخاري، الصحيح، "الأدب"، 83 (6133)

⁹⁶ الحكيم الترمذي، نوادر الأصول، 1/278.

أما الجزء الأخلاقي على الثواب فهو الشعور بالطمأنينة على أداء الواجب، وهذا السرور نابع من كون أن الله قد وفقه لعمل الصالحات⁹⁷، ويستشهد الحكيم الترمذي لذلك بحديث: "من سرته حسنته وساءته سيئته فَهُوَ مُؤْمِنٌ".⁹⁸

3. شروط العمل الأخلاقي.

إن السلوك/العمل حتى يصبح أخلاقياً لا بد من توافر بعض الشروط فيه، وحسب بحثنا في كتاب الحكيم الترمذي استطعنا استخلاص الشروط التالية:

أولاً: أن يكون العمل قائماً على نيةٍ صالحةٍ وخالصة.

ناقش الحكيم الترمذي مسألة النية في باب "فضيلة صوم شهر رمضان"⁹⁹ عندما أورد حديث "من صام رمضان إيماناً واحتساباً"¹⁰⁰ حيث تناول النية ومفهومها، منطلقاً من المفهوم اللغوي لفعل ناء ينوء ويعني النهوض وبناء على ذلك فإن النية: "نحوض القلب إلى الله بعمله ومعرفته بالله تعالى"، وهي من حيث ماهيتها تقابل الرياء، فالقلب ينهض بالنية لتقوم الأعضاء بالعمل، فإذا صحت النية خرج الرياء، وهنا يناقش مسألة دخول الرياء في الأفعال، فيبين أن كثيراً من الأفعال تختلط فيها شهوات ودوافع خفية، ولذلك فإن يوم الحساب هو لتخليص ما

⁹⁷ الحكيم الترمذي، نوادر الأصول، 1/282.

⁹⁸ الترمذي، السنن، "الفتن"، 7 (2165)، وأشار الترمذي إلى أن الحديث حسن صحيح غريب.

⁹⁹ الحكيم الترمذي، نوادر الأصول، 3/187-274.

¹⁰⁰ البخاري، الصحيح، "الإيمان"، 28 (38).

كان مبنياً على نية حقيقية مما لم يكن على هذه الشاكلة. والنية إنما تصدر عن قلب عارف ومنور بنور الله لقول النبي صلى الله عليه وسلم: "قلب المؤمن أجرد أزهر"¹⁰¹.

النية عند الحكيم الترمذي هي مدار أخلاقية الفعل واستحقاقه الثواب، أي الاعتبار لأخلاقية الفعل عائد إلى النية وليس إلى ذات الفعل، ففي حديث: "كلام ابن آدم كله عليه لا له إلا أمراً بالمعروف أو نهيّاً عن منكر أو ذكراً لله تعالى"¹⁰² بين الحكيم الترمذي أن الأعمال التي تصدر من العبد على سبيل العادة لا أجر عليها لانعدام النية الصالحة¹⁰³ كذلك صدور بعض الأعمال بنيات مختلفة كقضاء الشهوة في الزواج، حيث انطلق من حديث: "ومن غشيانك أهلك صدقة، قالوا: يا رسول الله تأتي شهواتنا ونؤجر؟ قال: أرأيت لو وضعتها في حرام أكنت توزر؟ قالوا: نعم، قال: فتحسبون بالشر ولا تحسبون بالخير."¹⁰⁴، فبين أن الزواج إن صدر عن نية خالصة صار عبادة وإلا لم ينل بذلك أجراً ويدعم رأيه هذا بقول النبي: " لكل امرئ ما احتسب وعليه ما اكتسب"¹⁰⁵ حيث علق عليه بأن ما فعله احتساباً من باب العبادة فهو له وإلا فهو عليه.¹⁰⁶

¹⁰¹ رواه أحمد بلفظ: القلوب أربعة، قلب أجرد... فأما القلب الأجرد: فقلب المؤمن، أحمد، المسند، (11129)، وأشار ابن كثير إلى أنه جيد، انظر تفسير ابن كثير، تحقيق سامي بن محمد سلامة(المدينة: دار طيبة، 1999)، 61/6.
¹⁰² مر تخريجه.

¹⁰³ الحكيم الترمذي، نواذر الأصول، 194/2

¹⁰⁴ مسلم، الصحيح، "الزكاة"، 16 (1006).

¹⁰⁵ الطبراني، المعجم الكبير، (7650)، وأشار الهيثمي إلى أن في رواته راوياً ضعيفاً، انظر مجمع الزوائد، 281/10

¹⁰⁶ الحكيم الترمذي، نواذر الأصول، 193/3.

وكذلك فإن النية الصالحة هي مناط الثواب ومداره، وعليها يستحق الثواب، فالرجل الذي أزال الشوك من طريقه إنما كسب ثوابه لنيته الطيبة وليس لذات الفعل في قلبه ففي باب: " سر إمطة الأذى عن الطريق أورد الحكيم الترمذي حديث " بينما رجل يمشي في الطريق إذا أبصر بغصن شوك فقال والله لأرفعن هذا لا يصيب أحدا من المسلمين فرفعه فغفر له ¹⁰⁷" حيث يعزو الحكيم الترمذي ذلك الثواب إلى النية وليس لمجرد العمل. والسبب في ذلك أن النية في ذلك الوقت تحيل إلى حالة معرفية وأخلاقية. ¹⁰⁸

ثانياً: أن يكون صادرا عن معرفةٍ تامةٍ وعقلٍ واعٍ.

وهذا الشرط معتمد على الشرط السابق، لأن وجود الوعي التام يقتضي وجود النية، غير أن المعرفة والوعي يقتضيان وجود حالة أو هيئة راسخة تحت على فعل الخير واجتناب الشر، حيث أورد الحكيم الترمذي حديث: " لا يعجبكم إسلام رجل حتى تعلموا ما عقده عقله " ¹⁰⁹ وعلق عليه ¹¹⁰: " فإن كان عقله عقيد هواه لا يتورع ولا يتقي قال لن يبلغ صاحبكم حيث تظنون " ثم يورد حديث: " الورع سيد العمل ومن لم يكن له ورع يرده عن معصية الله تعالى إذا خلا بها لم يعبأ الله سائر عمله شيئا ¹¹¹. ونفهم من هذا أن الاعتبار ليس لذاتية الفعل، بل لوجود حالة معرفية تدفع الشخص إلى فعل الخير بشكل مستمر والعودة عن الخطأ متى حصل.

¹⁰⁷ أحمد، المسند، (10289)، وله شاهد من رواية مسلم في الصحيح (1914).

¹⁰⁸ الحكيم الترمذي، نوادر الأصول، 183/1

¹⁰⁹ مر تخريجه.

¹¹⁰ الحكيم الترمذي، نوادر الأصول، 254/2

¹¹¹ ابن عساکر، تاريخ دمشق، 395/5.

وهذه الشروط التي ناقشها الحكيم الترمذي شروط تحيل إلى أن العمل الأخلاقي سلسلة مترابطة، فلا يمكن الحديث في ضوء ما أشاروا إليه عن عمل أخلاقي واحد، بل لا بد أن يكون العمل الأخلاقي مؤسساً على نية في قلب مجرد، وهذا العمل يؤسس لعمل تال له وهو في نفس الوقت مؤسس على عمل أخلاقي سابق له.

المبحث الثالث: الإشكالات الأخلاقية.

مما تميزت به المقاربة الأخلاقية عند الحكيم الترمذي أنه تناول بعض المشاكل الأخلاقية، وحاول حلها بالاعتماد على رؤيته وأدواته، ودلل على آرائه بأحاديث عدة. وهنا سنتناول الإشكالات الأخلاقية التي فحصها وكيف أوجد حلولاً لها وكيف وظف الأحاديث وكيف أولها.

1. إشكالية الحرية والمسؤولية الأخلاقية

إن من أهم المشاكل التي تصادف الباحث في علم الأخلاق هي قضية الحرية وعلاقتها بالأخلاق، فهل يسمى الخلق خلقاً إن كان فيه إجبار، أم يشترط فيه أن يكون نابعا من حرية ذاتية؟!

وفهم مفهوم الحرية عند الحكيم الترمذي مهم لفهم النظرية الأخلاقية ككل عنده. تميزت نظرة الحكيم الترمذي الأخلاقية بأنها قائمة على التسليم المطلق لله، وأن العبد الحق من يُسَلِّم أمره لله تعالى، والسبب في ذلك أن الحسن والقبح لا يكونان إلا ببيان من الله، وبناء على ذلك فإن العبد لا وظيفة له سوى التسليم وعدم التدخل فيما لا يعنيه كما بيّن حديث " من حسن

إسلام المرء تركه ما لا يعنيه"¹¹² أورد الحكيم الترمذي الحديث في باب: " الحث على ترك ما لا يعني"، ويعلق عليه بأن شأن العبد إلى الله¹¹³، لذلك لا يمكن الحديث عن حرية في تصور هذه الفئة إلا في ضوء مفهوم جديد، وهذا المفهوم يقوم على التحرر من الطبائع النفسية، فالحرية عندهم تعني التحرر من الأخلاق الجلية التي جبل الإنسان عليها والتسليم لله تعالى، ولعل قول الحكيم الترمذي: " الأخلاق تصير النفس حرة سخية وسخاوتها حررتها" يشير إلى المفهوم الجديد للحرية.¹¹⁴

يستشهد الحكيم الترمذي بعدة أحاديث لتأييد رؤيته، لكن هذه الأحاديث قد تحيل إلى جبرية، وأن العبد لا يد له. وهنا يبرز السؤال الإشكالي عن دور الحرية، وحرية الإرادة في الأخلاق، وعن دور العبد تحت سلطان القدر، لكن هذا السؤال غير وارد على نظامه الأخلاقي، لأن مفهوم الأخلاق عنده قائم على التسليم، وعلى هذا فإن الاختيار رذيلة وقد يكون سبباً لخدلان العبد، ولذلك فالتسليم المطلق هو الخلق الذي يليق بالعبد. كل هذه الأحاديث التي أوردها تدل على أنه نظر إلى التسليم كنتيجة للمعرفة بالله تعالى، فمن عرف الله أصبح مؤمناً حقاً وحقيقة الإيمان تقتضي التسليم المطلق لله تعالى.

لكن هذه المعالجة فتحت عليه إشكالاً جديداً وهي قضية المسؤولية، فما للعبد إن كان الذنب قد قُدِّرَ عليه؟! قدم الحكيم الترمذي رؤية أخلاقية في حل إشكال الجبر، وهذه الرؤية قائمة على أن ذنب العبد ليس في فعل السيئات، بل في عدم إحداث توبة وندامة بعد

¹¹² الترمذي، السنن، "الزهد"، 11(2317). ورواه ابن حبان في صحيح ابن حبان، تحقيق. محمد علي سونز وخالص أي

دمير (بيروت: دار ابن حزم، 2012)، (2689).

¹¹³ الحكيم الترمذي، نواذر الأصول، 9/2، 77/33.

¹¹⁴ الحكيم الترمذي، نواذر الأصول، 41/4.

السيئات، حيث يبين في نفس الباب السابق استناداً إلى حديث: "كل ابن آدم خطأ" ¹¹⁵ أن صاحب العقل يبادر إلى التوبة بعد الذنب المقدر عليه. ¹¹⁶ فالعبد الذي يبادر للتوبة أو الذي يحدث توبة عند عمل السيئات لا إثم عليه أخلاقياً. والتوبة هنا عبارة عن فعل إيجابي بقصد إصلاح الماضي والتأسيس للمستقبل. إذ التوبة عند الحكيم الترمذي بمعنى موت شهوة ذلك الذنب. ¹¹⁷

2. مسألة اكتساب الخلق

من الأسئلة التي تناولها علم الأخلاق، كيفية اكتساب الإنسان لخلق ما وهذه المسألة لها تعلق بحرية الإنسان وإرادته، ونستطيع تصور الإشكال وفق المسألة السابقة: فإن كان العبد مظهراً لقضاء الله، وكان الخير في استسلام العبد لله حسب تصور الحكيم الترمذي، فكيف له أن يكتسب الخلق؟

تناول الحكيم الترمذي هذه المسألة تحت عناوين عدة وبشكل صريح تدل على رؤيته وعلى انعكاس رأيه في المسألة الأولى على هذه المسألة، فبين أن الأخلاق منحة من الله ولا يد للعبد في اكتسابه ¹¹⁸ مستدلاً بحديث "الأخلاق في الخزائن فإذا أراد الله بعبد خيراً منحه خلقاً." ¹¹⁹

¹¹⁵ الترمذي، السنن، "صفة القيامة"، 49 (2499)، وأشار الشيخ أحمد شاکر إلى أن الحديث ضعيف انظر مسند أحمد 344/20.

¹¹⁶ الحكيم الترمذي، نوادر الأصول، 350/2.

¹¹⁷ الحكيم الترمذي، نوادر الأصول، 218/1.

¹¹⁸ الحكيم الترمذي، نوادر الأصول، 351/1.

¹¹⁹ الطبراني، المعجم الأوسط، (8621)، وأشار الهيثمي إلى وجوده راو ضعيف فيه، 20/8.

ويستدل على هذا المعنى¹²⁰ بحديث: " تجدون الناس كإبل مائة ليس فيها راحلة"¹²¹. وعليه فلا أثر للأهل أو البيئة في اكتساب الخلق¹²²، وأكد على هذا المعنى بحديث: "مكارم الأخلاق عشرة تكون في الرجل ولا تكون في ابنه وتكون في الابن ولا تكون في أبيه وتكون في العبد ولا تكون في سيده يقسمها الله تعالى لمن أراد به السعادة"¹²³ وهذا بدليل قوله: " يقسمها الله". كما أنه أكد على هذا المعنى بحديث: " إن الله قسم بينكم أخلاقكم كما قسم بينكم أرزاقكم"¹²⁴ وبناء على هذه المقاربة فإن طريقة اكتساب الخلق بتجلي الله على عبده باسم من أسمائه الحسنی فيخلق العبد به.¹²⁵

لكن هذه النظرة ستتعارض مع التطبيقات التربوية للصوفية، فالمجاهدة في الطرق الصوفية ركن أساسي، والمجاهدة هي محاولات العبد للتخلية والتحلية،¹²⁶ وفي هذه النقطة نرى أن الحكيم الترمذي يبذل جهده ليوفق بين إلهية مصدر الأخلاق وبين الجهد البشري المتمثل في الجهاد والمجاهدة، فهذا الجهد البشري لا بد له من توفيق سماوي، فالتوازن الذي حاولوا إقامته نتلمسه في الشروط التي شرطوها لاكتساب الخلق وهي:

-
- 120 الحكيم الترمذي، نواذر الأصول، 163/2
- 121 مسلم، الصحيح، " فضائل الصحابة"، 60 (2547).
- 122 الحكيم الترمذي، نواذر الأصول، 311/2.
- 123 البيهقي، شعب الإيمان، "الحياء" (7323). أشار ابن حجر إلى ضعفه لوجود راو مجهول فيه انظر: لسان الميزان، تحقيق. عبد الفتاح أبو غدة (بيروت: دار البشائر الإسلامية، 2002)، 392/2
- 124 أحمد، المسند، (3672). وأشار الشيخ أحمد شاکر إلى ضعفه، وكذلك الشيخ شعيب الأرنؤوط.
- 125 الحكيم الترمذي، نواذر الأصول، 350/1
- 126 أبو بكر محمد بن إبراهيم الكلاباذي، بحر الفوائد المشهور بمعاني الأخبار، تحقيق. وجيه كمال الدين زكي (القاهرة: دار السلام، 2008)، 873.

طلب المعونة من الله حتى يتجلى الله عليه بالخلق، حيث ناقش الحكيم الترمذي المسألة في حديث "من تصبر يصبره الله ومن يستعفف يعفه الله"¹²⁷ حيث بين أن الأخلاق من الإيمان، وأن الإيمان من الله تعالى فإن مَنَّ الله على العبد بالإيمان فهو قد مَنَّ عليه بالأخلاق أيضاً، غير أن على العبد المجاهدة مع طلب الدعاء وإن لم يَقم بطلب المعونة فجهده هباءً، فلكي يغلب شهوات نفسه العسيرة لا بد له من "يسرين" اليسر الأول: المجاهدة القائمة على العلم والصبر والعقل واليسر الثاني هو عون الله.¹²⁸

المداومة، حيث بين أن من جاهد نفسه للتخلق بخلق من أخلاق الله فإن الله ييسر ذلك له وشرط ذلك التخلق المداومة ويستدل لذلك بحديث: "من أدرك التكبير الأولى في صلاة الجماعة أربعين يوماً كتب له عتق من النار"¹²⁹ ويعلق عليه بقوله: "فهذا إذا صار المشي إلى جماعة أربعين يوماً خلقاً فكذلك سائر الأخلاق لأن الأخلاق احتمال أثقال المكاره والمشى إلى الجماعة احتمال مكروه لأنه لو شاء صلاحها في بيته فلما أمر بالمشي إلى الجماعة احتمال أثقال المكروه فقدر له رسول الله صلى الله عليه وسلم مقدار أربعين يوماً ليصير له خلقاً"¹³⁰ وأن هذا التكرار يعوض ما فقد من الأخلاق. - وهذا يدل على أن واقعيتهم التربوية دفعتهم لإقامة توازن بين نظرهم المعرفية وبين توجهاتهم التربوية-.

3. مسألة الترغيب والترهيب

¹²⁷ مر تخرجه.

¹²⁸ الحكيم الترمذي، نوادر الأصول، 18/3.

¹²⁹ الحكيم الترمذي، نوادر الأصول، 42/4 ولم نر من خرجه.

¹³⁰ الحكيم الترمذي، نوادر الأصول، 42/4.

تناولنا سابقا الحديث عن الجزء الأخلاقي، وبيننا تعامل الحكيم الترمذي معه، وفي هذا المبحث سنرى كيف تعامل مع ما يعرف بالجزء الخارجي أو الدافع الخارجي، ونستطيع أن نصور الإشكال على الشكل الآتي: ما قيمة العمل إن كان مدفوعاً بخوافز خارجية وهل يصح تسميته بالأخلاقي عندئذ؟!

قسم الحكيم الترمذي المؤمنين إلى أقسام بناء على دوافعهم الذاتية والخارجية، ففي حديث " من قال لا إله إلا الله مخلصاً دخل الجنة قيل يا رسول الله ما إخلاصها قال: " أن يحجره عن محارم الله"¹³¹ بين أن المؤمنين على قسمين: قسم يقوم بالعمل بناء على دافعهم الذاتي، فعمله ونومه كله لله وبالله. أما القسم الثاني: فهم قسم لم يروضوا أنفسهم، ولولا الخوف من العقاب لما تركوا الشهوات، ولولا الثواب لما أقدموا على العمل الصالح، ويكمل الحكيم الترمذي مبيناً أن الله قد خلق الثواب والعقاب من أجل هؤلاء، وعليه فإن عملهم ليس بخالص العبودية، ولا يستحق اسم العمل الأخلاقي لأنه معلول بعلة خارجية، وبحسب رأيه فإن " خالص العبودية لقوم هامت قلوبهم في حب الله تعالى وهامت في جلاله وعظمته فانبعثوا لأعمال البر شفوفا بهم لعلمهم أنه يجب ذلك وامتنعوا عن الآثام هيبية له وإجلالا لمعرفتهم أنها مساخطه ومكروهه"¹³² حيث يمكن ملاحظة أن الحكيم الترمذي ينظر إلى العمل القائم على الترغيب والترهيب الخارجي على أنه ليس بخالص أو بتعبير آخر غير أخلاقي لأنه معلول بعلة خارجية.

¹³¹ الطبراني، المعجم الكبير، (5074). وقال الهيثمي في المجمع بأن في سننه محمد بن عبد الرحمن بن غزوان وهو وضاع .18/1

¹³² الحكيم الترمذي، نواذر الأصول، 3/19

المشاكل الأخلاقية التي تناولها الحكيم الترمذي من المشاكل الأساسية في صميم علم الأخلاق. ولقد قدموا حلولاً تتسق مع النظرة التي تبناها حول الأخلاق. الحلول التي قدموها يلاحظ فيها اعتمادها على مفهومين أساسيين وهما التسليم والمجاهدة.

المبحث الرابع: الأخلاق العملية.

من المهم بعد هذا العرض التحليلي لنظرية الأخلاق عند الترمذي الانتقال لدائرة الأخلاق العلمية التطبيقية والتي تنعكس فيها النظرية العامة للأخلاق. لم يجمع الحكيم الترمذي الأخلاق العلمية تحت باب واحد، إنما كان بحثه للأخلاق متفرقا في الأبواب، ولعل أشمل ما بين تناول فيهما الحكيم الترمذي الأخلاق العملية كانا تحت عنوانين لافتين وهما: "أخلاق المعرفة" و"أخلاق الله المائة والسبعة عشرة".

في عنوان: "أخلاق الله المائة والسبعة عشرة"¹³³ أورد الحكيم الترمذي هذا الحديث: "إن لله تعالى مائة وسبعة عشر خلقاً من جاء بخلق منها دخل الجنة بغير حساب فقلنا بينها لنا قال كظم الغيظ والعفو عند المقدرة والصلة عن القطيعة والحلم عند السفه والوقار عند الطيش ووفاء الحق عند الجحود والإطعام عند الجوع والعطية عند المنع والإصلاح عند الفساد والتجاوز عن المسيء والعطف على الظالم وقبول المعذرة والإبانة للحق والتجاني عن دار الغرور وترك التماذي في الباطل ألا وليس في أخلاق الله شيء أحب إليه من الجود والكرم"¹³⁴.

¹³³ الحكيم الترمذي، نوادر الأصول، 39/4

¹³⁴ مر تخرجه.

وفي العنوان الآخر¹³⁵ أورد هذا الحديث: " إن من أخلاق المؤمن قوة في دين، وحزما في لين، وإيمانا في يقين، وحرصا في علم، وحلما في علم، وقصدا في غنى، وتحملا في فاقة، وتحرجا عن طمع، وكسبا في حلال، وبرا في استقامة، ونشاطا في هدى، ونهيا عن شهوة، ورحمة للمجهود. وإن المؤمن من عباد الله لا يحيف على من يبغض، ولا يأثم فيمن يحب، ولا يضيع ما استودع، ولا يحسد، ولا يطعن، ولا يلعن، ويعترف بالحق وإن لم يشهد عليه، ولا يتنازب بالألقاب، في الصلاة مخشعا إلى الزكاة مسرعا، في الزلازل وقورا في الرخاء شكورا، قانعا بالذي له، لا يدعي ما ليس له، ولا يجمع في الغيظ، ولا يغلبه الشح عن معروف يريده، يخالط الناس كي يعلم، ويناطق الناس كي يفهم، وإن ظلم وبغي عليه صبر حتى يكون الرحمن هو الذي ينتصر له"¹³⁶

ما يمكن ملاحظته هنا أنه يمكن الحديث عن دائرتين أساسيتين: دائرة الأخلاق مع الله، والثانية دائرة الأخلاق مع عباد الله. وما يمكن ملاحظته أيضاً أن هذه الأخلاق ينعكس فيها بشكل واضح غنصراً الأخلاق الأساسيان التسليم ومخالفة النفس، فمخالفة طبع النفس واضح في العفو عند المقدرة وفي الإطعام عند الجوع وكذلك الحال في خلق عدم الحرص إلا في علم. أما الشكر وعدم الحسد فإن عنصر التسليم لله والمعرفة به واضحان فيهما.

من طرف آخر من مطالعة كتاب الحكيم الترمذي يمكن الحديث عن بعض الأخلاق التي تكرر ذكرها في كتابه، وأشار كثيرا إليها، والسبب في ذلك أنها انعكاس مباشر لتصوره حول الأخلاق، وسنحاول هنا الإشارة إلى أهمها:

¹³⁵ الحكيم الترمذي، نواذر الأصول، 2/4.

¹³⁶ مر تخريجه.

أولاً: الحياء

الحياء بتصور الحكيم الترمذي خلق سماوي ينعكس على الروح على شكل حَجَل من اقتراف الرذيلة، مما يلزم عنه كسر لشهوات النفس، ويستشهد الحكيم الترمذي لهذا في باب: " أخلاق الله المائة والسبعة عشر" بحديث: "إن المرأة فضلت على الرجل بتسعة وتسعين جزءاً من الشهوة وفضلت من الحياء بتسعة وتسعين جزءاً لتكسر تلك الشهوات ما فضلت به من أجزاء الحياء"¹³⁷.

وبناء على ما تقدم يمكن الحديث عن وظيفتين للحياء في الأخلاق: وظيفة رادعة وأخرى محفزة. وهذه الأهمية عُدَّ الحياء خلق الإسلام كما بين الحكيم الترمذي مستنداً إلى حديث: " إن لكل دين خلقاً وخلق الإسلام الحياء"¹³⁸ فالحياء من الحياة، فكما ازداد القلب من الحياء ازداد حياة بالله أما قلة الحياء فهي تعكس قلة الإيمان¹³⁹ ولذلك فإن " قلة الحياء كفر."¹⁴⁰ كما ورد في الحديث.

ثانياً: الكرم وضده البخل.

¹³⁷ البيهقي في شعب الإيمان بألفاظ متقاربة، "الحياء" (7342)، وفيه راو منكر كما أشار إلى ذلك البخاري، انظر لسان

الميزان، 64/9

¹³⁸ ابن ماجه، السنن، "الزهد"، 17 (4181)، وأشار الشيخ شعيب إلى ضعفه، وقد روى العقيلي الحديث في الضعفاء الكبير

مشيراً إلى ضعفه 201/2

¹³⁹ الحكيم الترمذي، نوادر الأصول، 45/4.

¹⁴⁰ ابن أبي شيبه، المصنف، كامل الحوت (الرياض: مكتبة الرشد، 1989)، "الأدب"، 3 (25349). وأشار ابن حجر إلى

ضعفه، انظر لسان الميزان، 476/1

من الأخلاق الاجتماعية التي تناولها: الكرم والبخل. وهذان الخلقان انعكاسان مباشران لعلاقة الإيمان بالله بالسلوك. فالكرام يحسن الظن بالله الرزاق، أما البخل فهو الذي ساء ظنه بالله. بين الحكيم الترمذي أن أصل الخلق يعود إلى الجود والكرم¹⁴¹ ففي حديث السابق: " وليس في أخلاق الله شيء أحب إليه من الجود والكرم"¹⁴² بين أن الجود يعكس مفهوم التخلص من الطباع النفسية أي هو تحرر منها وعند التحرر يحصل التسليم لله تعالى ويستدل الحكيم الترمذي لذلك بالوضع اللغوي للسخاء فيقول بأنه " انفراد النفس من الشيء وعتقها من رقها".¹⁴³

ثالثاً: الزهد وترك الدنيا وعكسه الحرص والأمل.

إن الفقر الذي هو انعكاس للزهد، يُعدُّ من الفضائل التي تناولها الحكيم الترمذي، أما الحرص والأمل فهما استجابة لطبع النفس. فالأمل يحيل إلى فقد اليقين بالله تعالى، وقلة اليقين بالله تضاد المعرفة والتسليم لله تعالى كما بين الحكيم الترمذي¹⁴⁴ في حديث: " صلاح أول هذه الأمة بالزهد واليقين وفساد آخرها بالبخل والأمل"¹⁴⁵ أما بالنسبة للحرص فنجد أنه يعالجه من ناحية علاقته بقلة المعرفة بالله أو قلة الإيمان،¹⁴⁶ حيث بين في باب: " الحرص والاعتراض

¹⁴¹ الحكيم الترمذي، نواذر الأصول، 41/4

¹⁴² مر تخريجه.

¹⁴³ الحكيم الترمذي، نواذر الأصول، 41/4

¹⁴⁴ الحكيم الترمذي، نواذر الأصول، 5/4.

¹⁴⁵ الطبراني، المعجم الأوسط، (7650).

¹⁴⁶ الحكيم الترمذي، نواذر الأصول، 124/3

والعجلة شؤوم" منطلقاً من حديث: " رحم الله أم إسماعيل لو تركت زمزم لكانت عيننا معينا"¹⁴⁷
أن النفس البشرية تظن أن الرزق ما أحرزته، وتتناسى أن الرزاق هو الله تعالى، فبالرغم من
اعتقاد القلب- النظري- بأن الله تعالى هو مسبب الأسباب، إلا أن الحرص يفسد هذا الاعتقاد
ويحرض النفس على التعلق بالأسباب، وهذا هو أثر الحرص السيء، من طرف آخر فإن الحرص
والرغب يدفع بالإنسان إلى البخل وعدم بذل النفس¹⁴⁸ والرسول حذر من البخل في قوله: " أشر ما في الإنسان شح هالع وجبن خالع"¹⁴⁹

الأخلاق التطبيقية التي قدمها يلاحظ فيها أن الأخلاق تدور على مراتب عدة، وكلما
انعكس شرط التسليم على الخلق أكثر كان الخلق في قمة الهرم، ولذلك فإن الحياء والكرم من
أمهات الأخلاق نظراً لكون التسليم والمخالفة أوضح فيهما.

الخاتمة والنتائج

حاولنا فيما مضى أن نحلل نظرية الأخلاق التي حاول الحكيم الترمذي عرضها في كتابه،
وكيفية بناء المحتوى المعرفي لها بناء على الأحاديث النبوية، لاحظنا مما تقدم أن الحكيم الترمذي
عالج الأحاديث في ضوء كونه صوفياً، ولذلك قدم قراءة تأويلية واسعة للأحاديث، وهذا عكس
ما نراه في مدونات أهل الحديث الذين كانوا يكتفون بإيراد الحديث تحت ترجمة واضحة الصلة
بشكل عام من دون تحليل أو تأويل، وكتاب الأدب المفرد مثال على ذلك.

¹⁴⁷ البخاري، الصحيح، "أحاديث الأنبياء، 13 (3362)

¹⁴⁸ الحكيم الترمذي، نوادر الأصول، 103/1

¹⁴⁹ أبي داود، السنن، "الجهاد"، 21 (2510)، وقد أشار الشيخ شعيب إلى صحته.

القراءة التأويلية التي قدمها الحكيم هي في الحقيقة من باب التفسير الإشاري، والتفسير الإشاري للأحاديث ينطلق من نقطة مفادها أن في الأحاديث معاني خلف الألفاظ، ولذلك لا بد من تجاوز الظاهر - من دون إهمال له - ، للوصول إلى المعنى، غير أن للتفسير الإشاري شروطاً، أهمها عدم الإهمال للألفاظ، وعدم لي أعناق النصوص، وهذا ما نراه عند الحكيم الترمذي، يضاف إلى ذلك أن الحكيم الترمذي، كان يستدل على رأيه بكلية من النصوص والأدلة، بتعبير آخر فإن مستنده لم يكن الجزء بل الكل الموجود في الصورة الكلية للأدلة، وقد أشار فكرت كارا بنار إلى أن من شروط التفسير الإشاري وجود أدلة أخرى.¹⁵⁰ وهذه نقطة مهمة في التفسير الإشاري.

أورد الحكيم الترمذي آرائه المتعلقة بالأخلاق الصوفية في ضوء الأحاديث التي رواها بأسانيده، وهذا يؤكد على ما قلناه في البداية من أن الحكيم الترمذي كان من ممثلي المحدثين الصوفية الذين مالوا إلى الدمج بين التصوف والعلوم الإسلامية لإظهار المشروعية. كذلك فإن استشهاد الحكيم الترمذي بمدونة حديثية ضخمة يؤكد على بعده الحديثي. كما يلاحظ أن بعض الأحاديث قد تكرر في عدة كتب صوفية كإحياء الغزالي¹⁵¹ ، وهذا يدل على مركزية هذه الأحاديث في الفكر الصوفي. غير أن الحكيم الترمذي لم يتطرق إلى مسألة صحة الأحاديث وفق النظرة الحديثية رغم كونه عالماً بهذه الصنعة، فلم نر في كتابه أي تقييم يتعلق بهذه المسألة، وهذا قد يميل إلى مبدأ أهل التصوف في قبول الأحاديث اعتماداً على منهجهم الخاص. وإن كون الأحاديث التي استشهاد بها في الأعم غير صحيحة من وجهة النظر الحديثية - على الأقل

¹⁵⁰ Karapınar, Fikret, "İlk Devir Sûflerin Hadis Birikimleri", 44.

¹⁵¹ أثناء بحثنا في صحة الأحاديث لاحظنا أن جل الأحاديث قد وردت في كتاب الإحياء.

فيما وقفنا عليه من أسانيد وأحكام للنقاد - أمر يدعم فرضيتنا بأنه تابع الصوفية في منهجهم لقبول الأحاديث، وفي الأصل فلقد تناول الحكيم الترمذي مسألة قبول الأحاديث من وجهة النظر المعرفية عند الصوفية تحت عنوان "صدق الحديث"، أي كيف تعرف صحة الحديث، ويمكن القول بأنه أراد أن يدل على منهج لقبول الحديثي قائم على علم الباطن، فعلماء الباطن قد أوثقوا من العلم ما لم يورثه علماء الظاهر وأورد في الباب هذا الحديث: ثم بين أن علماء الباطن قد يتكلمون بما هو فرع لأصل قاله النبي عليه الصلاة والسلام ولو لم يقل النبي الفرع، ولا يعرف هذا إلا أصحاب العقول المتنورة، ولذلك فإن الخطاب في الحديث ليس إلى الكل، بل إلى تلك الفئة المتصلة بالنبي عليه الصلاة والسلام¹⁵². وعليه فإن الحديث إن كان متفقاً مع الأصول، ورواه أهل المعرفة الباطنة، فهو صحيح وإن لم يثبت له سند. لذلك فإنه قد يكون من الخطأ أن ننسب كل أحاديثه إلى الضعف والوضع وأن ندعي بأنه جاهل في علوم الحديث، لأن لهم منهجهم الخاص.

تميزت مقارنة الحكيم الترمذي للأخلاق بكونها تنظر إلى الخلق ضمن حقل دلالي واسع، فالخلق مفهوم مترابط مع مفاهيم أخرى كالإيمان والدين والعقل، وهكذا يغدو الخلق عنده وسيلة لتحقيق تمام العبودية لله تعالى. ما يميز مقارنته الخلقية أنه نظر إلى الخلق من مستويات عدة، فعالجه من ناحية ارتباطاته وخاصة بالمعرفة والعقل والقلب، وبين أن الخلق عمل من أعمال الباطن، وبالتالي فإن الخلق ليس بمجرد أن يكون ظاهر العمل صالحاً، بل لا بد له من توفر شروط معينة، وأهمهما المعرفة والعقل. ومعالجة الحكيم الترمذي للمسألة الأخلاقية من زوايا متعددة، يشير إلى وعي واسع بالمسألة الأخلاقية وتفرعاتها.

¹⁵² الحكيم الترمذي، نواذر الأصول، 233/1، وقد أورد في هذا الباب مثالين تطبيقين يشرح بهما منهجيته، فليراجع.

الإشكالات الأخلاقية التي تناولها الحكيم الترمذي انعكست فيها وفي حلها المقاربات النظرية التأسيسية للخلق عنده، فالحرية أُعيد التفكير فيها وأُولت بحيث أصبحت تعني الاستسلام والتحرر من النفس، كذلك فإن المسؤولية الأخلاقية أعيد تأويلها ضمن علاقة معقدة من القضاء والقدر والمجاهدة الصوفية وهكذا فإن مسؤولية العبد ليست راجعةً إلى مقارفة الذنب، بل على عدم التوبة منه. أظهر الحكيم الترمذي اتجاهًا واقعيًا في مسألة اكتساب الخلق حيث حاول التوفيق بين اكتساب الخلق وبين كون الخلق منحة من الله عبر بيان أن اكتساب الخلق ممكن بشرط المجاهدة وطلب العون من الله تعالى.

في الأخلاق العملية كانت دوائر الأخلاق مع الله والأخلاق مع المجتمع حاضرة غير أن الدائرة الثانية كانت خاضعة ونابعة من الدائرة الأولى، بحيث تبدو كمنظومة مترابطة. وكانت أمهات الفضائل انعكاساً مباشراً لقضية التسليم لله ومخالفة النفس، فالحياء يأتي في مقدمة الأخلاق وكأم للأخلاق كلها، لأنه يحيل تماماً إلى عنصري الأخلاق الأساسيين: مخالفة النفس والاستسلام لله تعالى.

المراجع

ابن أبي حاتم، العلل. تحقيق. مجموعة من الباحثين. الرياض: مطابع الحميضي، 2006
ابن أبي شيبة، عبد الله بن محمد. المصنف. تحقيق. كمال يوسف الحوت. الرياض: مكتبة
الرشد.

ابن بطة، أبو عبد الله عبيد الله. الإبانة الكبرى. تحقيق. رضا معطي وعثمان الأثيوبي ويوسف
الوايل والوليد بن سيف النصر وحمد التويجري. الرياض: دار الراية للنشر والتوزيع، 1994.

- ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن تيمية. بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، تحقيق. مجموعة من المحققين. المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصاحف، 1426.
- ابن حبان، صحيح ابن حبان. تحقيق. محمد علي سونمز وخالص آي دمير. بيروت: دار ابن حزم، 2012.
- ابن حجر، لسان الميزان. تحقيق. عبد الفتاح أبو غدة. بيروت: دار البشائر الإسلامية، 2002.
- ابن حجر، المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية. تحقيق. سعد بن ناصر بن عبد العزيز الشثري. السعودية: دار العاصمة ودار الغيث، 1419.
- ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله. جامع بيان العلم وفضله. تحقيق. أبي الأشبال الزهيري. السعودية: دار ابن الجوزي، 1994.
- ابن عساکر، أبو القاسم. تاريخ مدينة دمشق. تحقيق. عمرو بن غرامة العمروي. بيروت: دار الفكر، 1995.
- ابن عراق، علي بن محمد بن علي بن عبد الرحمن. تنزيه الشريعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة، تحقيق. عبد الوهاب عبد اللطيف - عبد الله محمد الصديق الغماري. بيروت: دار الكتب العلمية، 1399.
- ابن كثير، إسماعيل بن محمد. تفسير ابن كثير، تحقيق سامي بن محمد سلامة. المدينة: دار طيبة، 1999.
- ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد. السنن. تحقيق. شعيب الأرنؤوط و عادل مرشد و محمد كامل قره بللي و عبد اللطيف حرز الله. بيروت: دار الرسالة العالمية، 2009.
- ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي. لسان العرب. بيروت: دار صادر، 1414.

- ابن وهب، أبو محمد عبد الله بن وهب. *الجامع في الحديث*. تحقيق. د مصطفى حسن حسين محمد أبو الخير، الرياض: دار ابن الجوزي، 1995.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث. *السنن*. تحقيق. شعيب الأرنؤوط ومحمد كامل قره بللي. بيروت: دار الرسالة العلمية، 2009.
- أبو طالب المكي، محمد بن علي بن عطية. *قوت القلوب*، تحقيق. عاصم الكيالي. بيروت: دار الكتب العلمية، 2005.
- أبو محمد الحارث. *بغية الباحث عن زوائد مسند الحارث*. تحقيق. حسين أحمد صالح الباكري. المدينة المنورة: مركز خدمة السيرة والسنة النبوية، 1992.
- أبو نعيم، أحمد بن عبد الله الأصبهاني. *حلية الأولياء وطبقات الأصفياء*. القاهرة: مكتبة الخانجي، بيروت: دار الفكر العربي. 1996.
- أبو يعلى الموصلي. *المسند*. تحقيق. حسين سليم أسد. دمشق: دار المأمون، 1984.
- أحمد بن حنبل. *المسند*، تحقيق. أحمد محمد شاكر. القاهرة: دار الحديث، 2001.
- البخاري، محمد بن إسماعيل. *الجامع الصحيح*. تحقيق. محمد زهير بن ناصر الناصر. دار طوق النجاة، 1422.
- البخاري، محمد بن إسماعيل. *الأدب المفرد*. تحقيق. محمد فؤاد عبد الباقي. القاهرة: المطبعة السلفية، 1379.
- البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي. *الأسماء والصفات*. تحقيق. عبد الله بن محمد الحاشدي. جدة: مكتبة السوادبي، 1993.
- البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي. *الزهد الكبير*، تحقيق. عامر أحمد حيدر. بيروت: مكتبة الكتب الثقافية، 1998.

البیهقي، أحمد بن الحسين بن علي. شعب الإيمان. تحقيق. عبد العلي عبد الحميد حامد.
بومباي: الدار السلفية، 2003.

الترمذي، محمد بن عيسى. سنن الترمذي، تحقيق. بشار عواد معروف. بيروت: دار الغرب
الإسلامي، 1998.

الجرجاني، علي بن محمد بن علي الزين. التعريفات. بيروت: دار الكتب العلمية، دت.
الجيوشي، محمد إبراهيم، الحكيم الترمذي، دراسة لأثاره وأفكاره. القاهرة: دار النهضة، دت.
الحاكم النيسابوري. المستدرک. تحقيق. مصطفى عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، 1990.

الحسيني، عبد المحسن. المعرفة عند الحكيم الترمذي. القاهرة: دار الكتاب العربي، دت.
الحكيم الترمذي، محمد بن علي. نوادر الأصول في أحاديث الرسول. تحقيق. الدكتور عبد
الرحمن عميرة. بيروت: دار الجيل، 1992.

الحكيم الترمذي، محمد بن علي، الأكياس والمغترين، تحقيق. أحمد السايح والسيد الجميلي.
القاهرة: المكتب الثقافي، 1989.

الديلمي، شيرويه بن شهردار بن شيرويه بن فناخسرو، أبو شجاع. الفردوس بمأثور الخطاب.
تحقيق. السعيد بن بسيوني زغلول. بيروت: دار الكتب العلمية، 1986.

الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَائِمَاز. سير أعلام النبلاء.
تحقيق. مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط. بيروت: مؤسسة الرسالة،
1985.

الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَائِمَاز. ميزان الاعتدال. تحقيق.
علي محمد البجاوي. بيروت: دار المعرفة، 1963.

- السلمي محمد بن الحسين بن محمد، طبقات الصوفية. تحقيق. مصطفى عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، 1998.
- السيوطي، عبد الرحمن. اللالئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعية. تحقيق. صلاح بن محمد بن عويضة. بيروت: دار الكتب العلمية، 1996.
- الطبراني، سليمان بن أحمد. المعجم الأوسط. تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد، عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، القاهرة: دار الحرمين. دت.
- الطبراني، سليمان بن أحمد. المعجم الكبير، تحقيق. حمدي بن عبد المجيد السلفي، القاهرة: مكتبة ابن تيمية، 1994.
- العراقي، أبو الفضل زين الدين عبد الرحيم. المعني عن حمل الأسفار، بيروت: دار ابن حزم، 2005.
- العقيلي، أبو جعفر محمد بن عمرو. الضعفاء الكبير. تحقيق. عبد المعطي قلعه جي. بيروت: دار المكتبة العلمية، 1985.
- الغماري، أحمد بن محمد بن الصديق. المداوي لعلل الجامع الصغير وشرحي المناوي، القاهرة: دار الكتي، 1996.
- الغماري، أحمد بن محمد بن الصديق. المغير على الأحاديث الموضوعية في الجامع الصغير. تحقيق. ربيع شاتيللا. بيروت: دار المشاريع، 2008.
- فضل الرحمن. الإسلام. ترجمة. حسون السراي. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2017.
- الكلاباذي. أبو بكر محمد بن إبراهيم. بحر الفوائد المشهور بمعاني الأخبار. تحقيق. وجيه كمال الدين زكي. القاهرة: دار السلام، 2008.

- مالك بن أنس. الموطأ. صححه ورقمه وخرج أحاديثه وعلق عليه. محمد فؤاد عبد الباقي.
بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1985.
- محمد عبد الله دارز. دستور الأخلاق في القرآن. ترجمة. عبد الصبور شاهين. بيروت: مؤسسة
الرسالة، 1998.
- مسلم بن الحجاج. صحيح مسلم، تحقيق. محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار إحياء التراث
العربي دت.
- المنائوي، عبد الرؤوف. فيض التقدير شرح الجامع الصغير. مصر: المكتبة التجارية، 1356.
- الهيثمي. أبو الحسن. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، تحقيق. حسام الدين القدسي. القاهرة:
مكتبة القدسي، 1994.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Kahira: Daru'l-
Hadîs, 2001.
- Beyhakî. *el-Esmâu ve's-Sifât*. Thk. Abdullah Muhammed el-Hasîdî. Cidde:
Mektebetu's-Sevâdî, 1993.
- Beyhakî. *ez-zuhdu'l-Kebîr*. Thk. Amir Ahmed Haydar. Beyrut: Mektebetu'l-
Kutubi's-Sakâfiyye, 1998.
- Beyhakî. *Şuabu'l-Îmân*. Thk. Abdulali Abulhamîd Hâmid. Bumbay: ed-Daru's-
Selefiyye, 2003.
- Buhârî. *Sahihu'l-Buhârî*. Thk. Muhammed Zuheyir Nâsır. Daru Tavkî'l-Necâ,
1422.
- Ceyûşî, Muhammed İbrahim. *el-Hakimu't-Tirmizî, Dirâsetun li Esârihî ve
Efkârihî*. Kahira: Daru'n-Nahda, ty
- Derrâz, Muhammed Abdullah. *Dustûru'l-Ahlâki fi'l-Kur'an*. Trc. Abdussabûr
Şahin. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1998.

- Deylemî. *el-Firdevs bi-Me'sûri'l-Hitâb*. Thk. Said besyûnî Zeğlûl. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1986.
- Ebû dâvûd. *Sünen*, Thk. Thk. Şuayp Arnavut ve Muhammed Kâmil karabelli. Beyrut: Daru'r-Risâle, 2009.
- Ebû Muhammed el-Haris. *Buğyetu'l-Bâhis an Zevâidi Müsnedi'l-Hâris*. Thk. Hüseyin Ahmed el-Bakirî. El-Medîne: Merkezi Hidmeti's-Sîyra ve's-Sunneti'n-Nebeviyye, 1992.
- Ebû Nuaim el-Asbahânî. *Hilyetu'l-Evliyâ*. Kahira: Mektebetu'l-Hancî, 1996
- Ebû Tâlip el-Mekkî. *Kûtu'l-Kulûb*. Thk. Asım keyyâlî. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005.
- Ebû Ya'lâ el-Mavsilî. *Müsned*. Thk. Hüseyin Selîm Esed. Dımaşk: Daru'l-Memûn, 1984.
- el-Curcânî. *et-Tarifât*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ty
- el-Hüsaynî, Abdulmuhsin. *el-Marifetu inde'l-Hakimi't-Tirmizî*. Kahira: Daru'l-Kitâbi'l-Arabi, ty.
- es-Selemî, Muhammed b. Hüseyin. *Tabakâtu's-Sufiyye*. Thk. Mustafa Abdulkadir Ata Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.
- Fazlurrahmân. *İslâm*. Trc. Hassûn Serây. Beyrut: eş-Şebeketu'l-Arabiyye, 2017.
- Ğumârî, Ahmed b.Muhammed. *el-Mudâvî li-ilali'l-Câmi's-sağîr*. Kahira: Daru'l-Kutubî, 1996.
- Ğumârî, Ahmed b.Muhammed. *el-Muğîr ale'l-Ahadisi'l-Mevdâati fi'l- Câmi's-sağîr*. Thk. Rabî Şâtîle. Beyrut: Dâru'l-Meşâri', 2008.
- Hakîm Tirmizî. *el-Ekyâsu ve'l-Muğterrîn*. Thk. Ahmed Sâyah ve Seyyit Cumeylî. Kahira: el-Mektebu's-Sekâfi, 1989.
- Hakîm Tirmizî. *Nevâdiru'l-Usûl*. Thk. Abdurrahmân Umeyra. Beyrut: Daru'l-Cil, 1992.
- Haysâmî. *Mecmeu'z-Zevâid ve Menba'u'l-Fevâid*. Thk. Husâmeddîn Kudsî. Kahira: Mektebetu'l-Kudsî, 1994.

- İbn Abdîber. *Câmi 'u Beyâni'l- 'ilm ve Fadlihî*. Thk. Ebu'l-Eşbâl ez-Zuhayrî. Suudi: Daru İbnu'l-Cevzi, 1994.
- İbn Arrâk. *Tenzîhü's-Şerî'ati'l-Merfû'a 'ani'l-ahbâri's-Şeni'ati'l-Mevzû'a*. Thk. Abdulvahhâb Abdullatîf ve abdullah Sıddîk el-Ğumârî. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1399.
- İbn Ebi Şeybe. *el-Musannef*. Thk. Kemal Yusuf Hût. Riyad, Mektebetu'r-Ruşd, ty.
- İbn Hacer. *el-Matâlibu'l-Aliye*. Thk. Sad b. Nasır eş-Şeseri. Suudi: Daru'l-Asıma ve Daru'l-Gays, 1419.
- İbn Hacer. *Lisânu'l-Mizân*. Thk. Abdulfettah Ebu Ğudda. Beyrut: Dâru'l-Beşâir, 2002.
- İbn Kesîr. *Tefsiru'l-Kur'ân*. Thk. Sâmi b. Muhammed Selâme. el-Medîne: Daru Taybe, 1999.
- İbn Mâce. *Sünen*, Thk. Şuayp Arnavut, Adil Murşit ve Muhammed Kâmil karabelli. Beyrut: Daru'r-Risâle, 2009.
- İbn Manzûr. *Lisânu'l-Arap*. Beyrut: Daru Sâdır, 1414.
- İbn Teymiyye. *Beyanu Telbisi'l-Cehmiyye*. Thk. el-Medinetu'l-Munevvara: Mucammeu'l-Meliki Fehd, 1426.
- İbn Vahb. *el-Câmi'u fi'l-Hadis*. Thk. Mustafa Hasen Hüseyin Ebu'l-hayır. Riyad: Daru İbnu'l-Cevzi, 1995.
- İbni Asâkir. *Tarîhu Medineti Dımaşk*. Thk. Amr el-Amrâvî. Beyrut: Daru'l-Fikir, 1995.
- İbni Batta. *el-İbânetu'l-Kubrâ*. Thk. Rıza Mutî, Osman Eyyûbî ve Yusuf el-Vabil. Riyad: Daru'l-Râye, 1994.
- İrâkî. *el-Muğnî an Hamli'l-Esfâr*. Beyrut: Daru İbn Hazm, 2005.
- Kelebâzî. *el-Fevâidu'l-Meşhûra bi-Mâni'l-Ahbâr*. Thk. Vacîh Kemâluddîn Zekî. Kahira: Daru's-Selâm, 2008.
- Mâlik b. Enes. *Muvatta*. Thk. Muhammed Fuad Abdalbâkî, Beyrut: Daru İhyâu't-Turâsî'l-Arabî, 1985.

- Munâvî. *Feydu'l-kadîr Şerhu'l-Câmi's-Sağîr*. Mısır: el-Mektebetu'l-Ticâriyye, 1356.
- Müslim b. Haccâc. *Sahih'u-Müslim*. Thk. Muhammed Fuad Abdalbâki. Beyrut: Daru İhyâu't-Turâsî'l-Arabî.
- Suyûtî. *el-leâliu'l-Masnûa*. Thk. Salâh bç Muhammed 'Uvayda. Beyrut: el-leâliu'l-Masnûa, 1996.
- Tabarânî. *el-Mu'cemu'l-Evsat*. Thk. Târık b. Avad b. Muhammed ve Abdulmuhsin İbrahim Hüseyinî. Kahira: Daru'l-Harameyn, ty.
- Tabarânî. *el-mu'cemu'l-Kebîr*. Thk. Hamdî b. Abdulmecîd Selefî. Kahira: Mektebetu İbn Teymiyye, 1994.
- Tirmizî. *Sünen*. Thk. Beşşâr Marûf. Beyrut: Daru'l-Ğarbi'l-İslâmi, 1998.
- Ukaylî. *ed-Duaîu'l-Kebîr*. Thk. Abulmûti Kalecî. Beyrut: Daru'l-Mektebeti'l-İlmiyye, 1985.
- Zehebî. *Mizânu'l-İtidâl*. Thk. Alî Muhammed Bicâvî. Beyrut: Daru'l-Marîfe, 1963.
- Zehebî. *Siyaru 'Âlâmi'n-Nubelâ*. Thk. Şuayıp Arnavuut. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1985.
- Gökçe, Ferhat. "Sûfilerin Hadis ve Hadis İlimleri ile Münasebeti". *Oş Devlet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi İlmi Dergisi*, 24. Sayı (2018), 7-34. http://tfij.net/Makaleler/1859822058_ferhat_gokce_makale_sayi24.pf
- Karapınar, Fikret. "İlk Devir Sûfilerin Hadis Birikimleri". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 7 / 2 (Eylül 2007): 37-56 <http://marife.org/tr/pub/issue/37836/437052>
- Knysh, Alexander. *Tasavvuf Tarihi*, tercüme. Nurullah Koltaş. İstanbul: Ketebe, 2020.
- Köktaş, Yavuz. *İlk Dönem Sufiler Ve Hadis*. İstanbul: Gelenek yayıncılık. 2010
- Saklan, Bilal. *Sufi Muhaddisler*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2012

- Şeker, Necmeddin. "İlk Dönem Tasavvuf Erbabının Hadis İlmine Yaklaşımı", *EKEV AKADEMİ DERGİSİ* 16/53 (Güz 2012), 111-131
- Tek, Abdurrezzak. *Tarihi süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*. Bursa: Bursa Akademi, 2016.
- Uysal, Muhittin. *Tasavvuf Kültüründe Hadis*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012
- Yıldırım, Ahmet. "İlk Dönem Sûfilerinin Peygamber ve Sünnet Anlayışları" *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2000), 393-399.
- Yıldırım, Ahmet. *Tasavvun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakıf Yayınlar, 2013

tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Haziran/June 2023, c. 9, s. 1: 295-323

İbrahim Abdülkâdir el-Mâzinî'nin Romanlarında Öne Çıkan Temalar
Prominent Themes in İbrâhîm 'Abd al-Qâdir al-Mâzinî's Novels

Adem KESER

Dr. Öğretmen, Milli Eğitim Bakanlığı,
Erzurum Palandöken Kız Anadolu İmam Hatip Lisesi
Dr. Teacher, Ministry of National Education,
Erzurum Palandoken Girls Anatolian Imam Hatip High School
ademkeser1981@gmail.com
ORCID: 0000-0003-2523-9766

DOI: 10.47424/tasavvur.1247290

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 3 Şubat / February 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 10 Nisan / April 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Keser, Adem. "İbrahim Abdülkâdir el-Mâzinî'nin Romanlarında Öne Çıkan Temalar". *Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 9 / 1 (Haziran 2023): 295-323.
<https://doi.org/10.47424/tasavvur.1247290>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | [mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr](mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr)

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.
CC BY-NC 4.0



Öz

Modern Arap edebiyatında roman türünün ilk örnekleri, Napolyon'un Mısır'ı işgalinin ardından bu ülkede başlatılan yenilik hareketleriyle beraber ortaya çıkmıştır. Teknik ve kurgu açısından Arap romanının arzu edilen standartları yakalaması ve edebî anlamda ilk roman örneklerinin görülmesi ise roman yazarlığından farklı kimlikleriyle ön plana çıkan birçok yazarın bu alana katkı sunmasıyla mümkün olmuştur. Daha çok eleştirmen olarak bilinen bu yazarlardan biri de İbrâhim Abdülkâdir el-Mâzinî'dir. Edebiyatın birçok alanında eserler yazmış olan Mâzinî, çoğunlukla psikolojik romanlar kaleme almış usta bir yazardır.

Bu çalışmanın amacı, Arap edebiyatının önemli isimlerinden biri olan Mâzinî'nin, romanlarında yer verdiği temaları incelemektir. Çalışmamızda Mâzinî'nin *İbrâhim el-Kâtib*, *İbrâhim es-Sânî* ve *Selâsetü Ricâlin ve'mrae'* romanları incelenmiş ve bu romanlarda ağırlıklı olarak aşk, sevgi, geleneklerin baskısı, çaresizlik, karamsarlık, hayal kırıklığı, hüzn, korku, vehim, kıskançlık ve cimrilik gibi temaların işlendiği tespit edilmiştir. Devrindeki birçok yazarın romanlarında çok daha farklı temalar görülürken, Mâzinî'nin romanlarındaki temaların çoğunlukla insanın iç dünyasını yansıtan psikolojik temalar olduğu görülür. Bu yönüyle Mâzinî, diğer birçok Arap roman yazarından ayrılır.

Anahtar Kelimeler: Arap Edebiyatı, Modern Arap Edebiyatı, Arap Romanı, İbrâhim Abdülkâdir el-Mâzinî, Tema.

Abstract

The first examples of the novel genre in modern Arabic literature emerged with the innovation movements initiated in this country after Napoleon's invasion of Egypt. In terms of technique and fiction, the Arab novel's reaching the desired standards and the first novel examples in the literary sense were made possible by the contributions of many writers who came to the fore with their different identities from writing novels. One of these writers, better known as a critic, is İbrâhim 'Abd al-Qâdir al-Mâzinî. Mâzinî, who has written works in many fields of literature, is a master writer who has mostly written psychological novels.

The aim of this study is to examine the themes that Māzinī, one of the important names of Arabic literature, included in his novels. In our study, Māzinī's novels *Ibrāhīm al-Kātib*, *Ibrāhīm al-Thānī* and *Thalāthat Rigāl wa'mra'ah* were examined and in these novels, mainly love, affection, pressure of tradition, despair, pessimism, disappointment, sadness, fear, delusion, jealousy and stinginess were examined. It has been determined that themes such as While many different themes were seen in the novels of many writers of his time, it is seen that the themes in Māzinī's novels are mostly psychological themes that reflect the inner world of man. In this respect, Māzinī differs from many other Arab novelists.

Keywords: Arabic Literature, Modern Arabic Literature, Arabic Novel, Ibrāhīm 'Abd al-Qādir al-Māzinī, Theme.

Giriş

Bilinen manada ilk roman, Ortaçağ sonlarında Avrupa'da ortaya çıkmıştır. Fakat roman türü ortaya çıkmadan önce hem Doğuda hem de Batıda pek çoğu gerçekçi özellik taşımayan ve hayal ürünü olan masal, destan, halk hikâyesi gibi başka türlerin varlığı biliniyordu.¹

Arap edebiyatının "klasik dönem" diye adlandırılan tarihine bakıldığında ise Cahiliye döneminden itibaren çeşitli anlatı türlerinin kullanıldığı görülür. Kur'ân-ı Kerim'deki kıssalar, halk hikâyeleri, kahramanlık hikâyeleri, felsefi kıssalar, seyahatnameler, makameler vb. bize Arap edebiyatının bu konuda ne kadar zengin olduğunu gösterir.² Söz konusu bu türlerin anlatımındaki asıl amacın insanlara nasihat etmek, onları bilgilendirmek, eğlendirmek ve boş vakitlerini değerlendirmekten ibaret olduğu söylenebilir.

Arap edebiyatında roman türü, Batıdan uzun bir süre sonra 19. yüzyılın ikinci yarısında başta Fransızca ve İngilizce olmak üzere Avrupa dillerinden

¹ Nurullah Çetin, *Roman Çözümleme Yöntemi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2015), 15.

² Ahmed Hasan, *ez-Zeyyât, Tarihu'l-edebi'l-'Arabî* (Kahire: Dâru Nahdatu Mısır, ts.), 393-394; Ahmet Kâzım Ürün, *Çağdaş Mısır Romanında Necîp Mahfûz ve Toplumcu Gerçekçi Romanları*, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994), 14; 40ikindi, "Modern Arap Romanı: Kökleri-Gelişmesi-Eğilimleri-1" (Erişim: 21.01.2022).

yapılan çevirilerle Mısır ve Lübnan'da başlamış³ ve bu faaliyetlerin Arap romancılığının doğuşuna büyük katkısı olmuştur.⁴ Bu dönemde Arap romanı, iki faktörün etkisinde kalmıştır. Bunlar, geçmişe duyulan özlem, onunla yeniden bütünleşme çabası ve Batı'ya duyulan hayranlıktır.⁵ Öte yandan bu dönemde yapılan roman çevirilerinde edebî değerini geri planda kaldığını ve büyük oranda halkın zevkinin esas alındığını söylemek mümkündür.⁶

Modern dönemde roman türünün öncüleri denildiğinde karşımıza ilk olarak Rıfâa et-Tahtâvî (ö. 1873) ve öğrencisi Ali Mübârek (ö. 1893) çıkar.⁷ Bu iki önemli ismin ardından Muhammed Müveylîhî (ö. 1930), Hâfız İbrâhîm (ö. 1932)⁸ ve Muhammed Lütfî Cuma (ö. 1952) gibi isimler birtakım eserler ortaya koymuşlar, eserlerinde Mısır'ın sosyal koşullarını eleştirmişler⁹ ve toplumsal meseleleri ele alarak onlara çözümler aramışlardır.¹⁰ Ayrıca bu erken dönemde, Abdullah Fikrî (ö. 1890), Âişe et-Teymûriyye (ö. 1902), Ahmed Şevkî (ö. 1932), Muhammed Ferîd Vecdî (ö. 1954) gibi yazarlar, eski Arap klasiklerini canlandırmak maksadıyla sosyal eleştiriyi makame tarzında sunan eserler kaleme almışlardır.¹¹

³ Ahmet Savran, *19. Yüzyıl Osmanlı Döneminde Yeni Arap Edebiyatı* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayını, 1991), 164; Rahmi Er, "Roman-Arap Edebiyatı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/164-166.

⁴ Ürün, *Çağdaş Mısır Romanında Necîp Mahfûz ve Toplumcu Gerçekçi Romanları*, 15.

⁵ Muhammed Hâdi Murâdî vd., "Lemha an zuhûrî'r-rivâyeti'l-'Arabiyye ve tatavvurihâ", *Dirasâtü'l-Edebi'l-Muâsır*, 16 (2012), 101-117.

⁶ Rahmi Er, *Modern Mısır Romanı-1* (Ankara: Hece Yayınları, 2015), 71.

⁷ Ömer ed-Desûkî, *fi'l-edebî'l-hadîs* (Kahire: Dâru'l-Fikr, 1973), I, 34-35; Ahmed Heykel, *Tatavvuru'l-edebî'l-hadîs fi Mısır* (Kahire: Dâru'l-'Ulûm, 1994), 39-41, 78-81; Ürün, *Çağdaş Mısır Romanında Necîp Mahfûz ve Toplumcu Gerçekçi Romanları*, 16; Er, *Modern Mısır Romanı-1*, 56; Aysel Ergül Keskin, *Çağdaş Mısır Tiyatrosunda Tevfîku'l-Hakîm ve Üç Entelektüel Tiyatrosu*, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1995), 8.

⁸ Jacob M. Landau, *Modern Arap Edebiyatı Tarihi (20. Yüzyıl)*, Çev. Bedrettin Aytac (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002), 35; Savran, *19. Yüzyıl Osmanlı Döneminde Yeni Arap Edebiyatı*, 171; Ürün, *Çağdaş Mısır Romanında Necîp Mahfûz ve Toplumcu Gerçekçi Romanları*, 17-19; Ergül Keskin, *Çağdaş Mısır Tiyatrosunda Tevfîku'l-Hakîm ve Üç Entelektüel Tiyatrosu*, 8-9; Er, *Modern Mısır Romanı-1*, 62-66.

⁹ Er, *Modern Mısır Romanı-1*, 65.

¹⁰ Ergül Keskin, *Çağdaş Mısır Tiyatrosunda Tevfîku'l-Hakîm ve Üç Entelektüel Tiyatrosu*, 11.

¹¹ Er, *Modern Mısır Romanı-1*, 67.

Daha sonra 20. yüzyılın başlarında Corcî Zeydân (ö. 1914) kültürel bir uyanış sağlamak ve Batı kültürünü Araplara aktarmak için tarihî romanlar yazmıştır.¹² Corcî Zeydân'ın yaşadığı çağda ve takip eden dönemlerde Mahmûd Hasîb, Farah Antûn (ö. 1922),¹³ Nikola Haddâd (ö. 1954), Ya'kûb Sarrûf (ö. 1927), Necîb Haddâd (ö. 1899), Ferîde Atiyye (ö. 1917), Esad Dagir (ö. 1935),¹⁴ Hüseyin Riyâd, Muhammed Mes'ûd (ö. 1940), Mahmûd Hayret, Mahmûd Tâhir Hakkî (ö. 1964)¹⁵ gibi isimler benzer ya da farklı türden pek çok roman yazmışlardır.

Arap romanı, "erken dönem" diye adlandırılan bu hazırlık döneminden sonra, I. Dünya Savaşı ile II. Dünya Savaşı arasında geçen sürede ciddi bir gelişim kaydetmiş¹⁶ ve edebî romanlar birer birer ortaya çıkmaya başlamıştır. 1914 yılında Muhammed Hüseyin Heykel (ö. 1956), pek çok eleştirmen tarafından zaman, mekân, figürler gibi romanın temel öğelerini tam anlamıyla kullanarak sağlam bir sebep-sonuç ilişkisine dayalı ilk edebî Arap romanı kabul edilen *Zeyneb*'i yayımlamıştır.¹⁷ Ardından roman yazarlığından farklı edebî kimlikleriyle ön plana çıkan Şekîb el-Câbirî (ö. 1996), Tevfik Yûsuf el-Avvâd (ö. 1989), Tâhâ Hüseyin (ö. 1973), Abbas Mahmûd el-Akkâd (ö. 1964), İbrâhim Abdülkâdir el-Mâzinî (ö. 1949), Mahmûd Teymûr (ö. 1973), Mahmûd Tâhir Lâşîn (ö. 1954), Tevfik el-Hakîm (ö. 1987) gibi isimler, yazdıkları eserlerle

¹² Muharrem Çelebi, "Corcî Zeydân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/69-71; Landau, *Modern Arap Edebiyatı Tarihi*, 16-17; Savran, *19. Yüzyıl Osmanlı Döneminde Yeni Arap Edebiyatı*, 166; Ergül Keskin, *Çağdaş Mısır Tiyatrosunda Tevfikü'l-Hakîm ve Üç Entelektüel Tiyatrosu*, 9; Er, *Modern Mısır Romanı-1*, 68.

¹³ Savran; *19. Yüzyıl Osmanlı Döneminde Yeni Arap Edebiyatı*, 168; Er, *Modern Mısır Romanı-1*, 70-71; Landau, *Modern Arap Edebiyatı Tarihi*, 17; Murâdî vd., "Lemha an zuhûrî'r-rivâyeti'l-'Arabîyye ve tatavvurihâ", 101-117.

¹⁴ Er, *Modern Mısır Romanı-1*, 72; Ergül Keskin, *Çağdaş Mısır Tiyatrosunda Tevfikü'l-Hakîm ve Üç Entelektüel Tiyatrosu*, 9; 40ikindi, "Modern Arap Romanı: Kökleri-Gelişmesi-Eğilimleri-2" (Erişim: 22.01.2022).

¹⁵ Abdülmuhsin Tâhâ Bedr, *Tatavvuru'r-rivâyeti'l-'Arabîyyeti'l-hadîse fî Mısır* (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1983), 146-147, 159-160; Ürün, *Çağdaş Mısır Romanında Necîb Mahfûz ve Toplumcu Gerçekçi Romanları*, 21-22; Er, *Modern Mısır Romanı-1*, 75-76, 85-86.

¹⁶ 40ikindi, "Modern Arap Romanı: Kökleri-Gelişmesi-Eğilimleri-3: Modern Arap Hikâyeciliğinin Oluşum Dönemi" (Erişim: 26.01.2022).

¹⁷ Savran, 169; Er, *Modern Mısır Romanı-1*, 89-90; Murâdî vd., "Lemha an zuhûrî'r-rivâyeti'l-'Arabîyye ve tatavvurihâ", 101-117.

romanın makamenin yerini almasını ve edebî bir tür olarak kabul görmesini sağlamıştır. Teknik ve kurgu açısından başarılı olan bu yazarlar, romantizm, realizm, natüralizm ve sembolizm gibi edebî akımların izlerini taşıyan romanlar yazmışlardır.¹⁸ Böylece Arap romanı, bu yazarların katkılarıyla biçim açısından büyük bir mesafe katetmiş, edebî bir araç olmanın yanı sıra siyasal, sosyal ve kültürel açıdan gerek bulunduğu döneme, gerekse takip eden dönemlere damgasını vurmuştur.¹⁹

Gelişim döneminin önemli romancılarından biri de kuşkusuz İbrâhim Abdülkâdir el-Mâzinî'dir. Mâzinî, otobiyografik ve psikolojik romanlar kaleme alan seçkin bir yazardır. O, bir yandan gazetecilik ve eleştirilenlik yaparken bir yandan da şair ve yazar olarak faaliyet göstermiştir. Aynı zamanda *Divan Ekolü*'nün kurucularından biri olan Mâzinî, şiir, roman, hikâye, tiyatro, gezi yazısı gibi edebiyatın birçok alanında eserler yazmış, devrimci anlayışa sahip, mizahî yönü güçlü bir yazardır.

Ülkemizde tatmin edici boyutta olmasa da Mâzinî'nin şairliği ve hikâyeciliğiyle alakalı birtakım çalışmalar yapılmış;²⁰ ancak romancılığıyla ilgili çalışmalar henüz ortaya konulmamıştır. Bundan dolayı, modern Arap edebiyatında saygın bir yeri olan Mâzinî'nin romancılık yönüyle de ele alınması ve Arap romanına olan katkısının ortaya konulması gerekli olmuştur. Bu çalışmada İbrâhim Abdülkâdir el-Mâzinî'nin hayatına ve edebî kişiliğine kısaca yer verilerek en çok bilinen *İbrâhim el-Kâtib*, *İbrâhim es-Sânî* ve *Selâsetü Ricâlin ve'mrae'* romanları hakkında bilgi verilmiş, ardından romanların özeti sunulmuş, son olarak mevzu bahis romanlarda öne çıkan temalar incelenmiştir.

¹⁸ Er, "Roman-Arap Edebiyatı", 35/164-166.

¹⁹ Murâdî vd., "Lemha an zuhûrî'r-rivâyeti'l-' Arabiyye ve tatavvurihâ", 101-117.

²⁰ Bkz. Adem Keser, *İbrâhim Abdülkâdir el-Mâzinî'nin Sundûku'd-Dunyâ Adlı Eserindeki Hikâyelerin Teknik ve Tematik Açısından İncelenmesi*, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015); Salih Zor, *Dîvân Grubu'nun Modern Arap Edebiyatındaki Yeri*, (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017); Emine Direkler, *Modern Arap Şiirinde Dîvân Ekolü'nün Yeri*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018); Ekinci, İsmail - Çelik, Orhan, "İbrâhim Abdülkâdir el-Mâzinî ve "el-Bahs 'ani'z-Zehab" İsimli Hikâyesi", *Uluslararası Toplumsal Bilimler Dergisi* 5/1 (2021), 168-189; Ekhtiar, Ousama - Sevinç, Eyüp, "Modern Arap Şiirinde Medresetü'd-Divan'ın Teori ve Pratiği Arasındaki Çelişkiler", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/1 (2017), 83-101.

1. İbrâhim Abdülkâdir el-Mâzinî'nin Hayatı ve Edebî Kişiliği

İbrâhim Abdülkâdir el-Mâzinî, Kahire'de 19 Ağustos 1890 tarihinde varlıklı bir ailenin oğlu olarak, mütedeyyin bir çevrede dünyaya geldi.²¹ Ailesi, Mısır'da Menûfiye'nin Kûmu mâzin bölgesinden geldiği için Mâzinî nisbesiyle tanındı.²² Mâzinî, çocuk yaşta babasını kaybedince büyük bir hürmetle bağlı olduğu ve otobiyografilerinde sıkça söz ettiği annesi tarafından büyütüldü.²³ Ardından annesinden ayrılarak ilkokul ve liseyi yatılı okudu.²⁴ Orta öğrenimini bitirdikten sonra tıp fakültesine, ardından hukuk fakültesine kaydolduysa da bu fakültelere devam etmeyip 1907 yılında öğretmen okuluna girdi.²⁵ Burada, eski Arap edebiyatına olan merakından dolayı bu alanla ilgili pek çok eser okudu. Bu bağlamda Câhiz (ö. 869), Müberred (ö. 900), Ebû'l-Ferec el-İsfahânî (ö. 934), Ebû Ali el-Kâlî (ö. 967) ve Abdülkâhir el-Cürçânî (ö. 1078) gibi Arap edebiyatının otoritelerine ait belli başlı klasik kaynakları, ayrıca İbnü'r-Rûmî (ö. 896), Mütenebbî (ö. 965), Şerîf er-Radî (ö. 1015), el-Maarî (ö. 1057) gibi Arapların eski şairlerinin divanlarını inceledi. Bir taraftan da İngiliz edebiyatına ilgi duymaya başladı. İngilizceden Arapçaya yapılan bazı çevirilerin yanı sıra İngiliz edebiyatının William Shakespeare (ö. 1616), Percy Shelley (ö. 1822), George Byron (ö. 1824) gibi meşhur şairlerinin şiir kitaplarını, William Hazlitt (ö. 1830) ve Matthew Arnold (ö. 1888) gibi edebiyat eleştirmenlerinin eserlerini okudu.²⁶

²¹ İbrâhim Abdülkâdir el-Mâzinî'nin hayatı hakkında geniş bilgi için bkz. Muhammed Mendûr, *Muhâdarâtu an İbrâhim el-Mâzinî* (Windsor: Müessesetü Hindavî, 2017), 15; Hannâ el-Fâhûrî, *el-Câmi' fi tarihî'l-edebi'l-'Arabiyyi'l-hadîs* (Beyrut: Dâru'l Cil, 1986), 2/315; Şevkî Dayf, *el-Edebu'l-'Arabiyyu'l-mu'âsır fi Mısır* (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1961), 261; J. Brugman, *An Introduction to the History of Modern Arabic Literature in Egypt* (Leiden: E.J. Brill, 1984), 138-139.

²² Erol Ayyıldız, "İbrâhim Abdülkâdir el-Mâzinî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/197.

²³ Fâhûrî, *el-Câmi' fi tarihî'l-edebi'l-'Arabiyyi'l-hadîs*, 315; Brugman, *An Introduction to the History of Modern Arabic Literature in Egypt*, 139.

²⁴ Fâhûrî, *el-Câmi' fi tarihî'l-edebi'l-'Arabiyyi'l-hadîs*, 315; Dayf, *el-Edebu'l-'Arabiyyu'l-mu'âsır fi Mısır*, 261.

²⁵ Fâhûrî, *el-Câmi' fi tarihî'l-edebi'l-'Arabiyyi'l-hadîs*, 315; Dayf, *el-Edebu'l-'Arabiyyu'l-mu'âsır fi Mısır*, 261.

²⁶ Dayf, *el-Edebu'l-'Arabiyyu'l-mu'âsır fi Mısır*, 261-262; Ayyıldız, "İbrâhim Abdülkâdir el-Mâzinî", 28/197.

Mâzinî, 1909 senesinde öğretmen okulundan mezun olduktan sonra önce tarih sonra da İngilizce öğretmenliği yaptı. 1914 yılında resmî görevinden ayrılarak özel liselerde öğretmenliğin yanı sıra idarî görevler üstlendi.²⁷ 1917'de öğretmenliği bırakıp kendini tamamen gazeteciliğe verdi. Önce 1918 yılında *Vâdi'n-Nîl* gazetesinde mütercim ve redaktör olarak çalıştı. Ardından *el-Efkâr*, *el-Ahbâr*, *el-Ehrâm*, *es-Siyâse*, *el-Belâğ*, *el-Esâs*, *er-Risâle*, *el-Hilâl*, *Rûzu'l-Yûsuf* gibi gazete ve dergilerde yazılar yazmaya başladı. Bunlara ek olarak 1926'da *el-Uşbu* dergisini çıkardı.²⁸

Mâzinî'nin öğretmen okulundaki öğrenciliği sırasında Arap ve Batı edebiyatıyla ilgili okuduğu eserler onun düşünce dünyasına, kişisel felsefesinin oluşumuna, edebiyat, şiir ve nesre bakışına yeni bir pencere açtı. Ayrıca edebî türler üzerinde yeni düşünceler ortaya koymasına ve değerlendirmeler yapmasına imkân hazırladı.²⁹ Mâzinî, öğretmen okulunda Abdurrahman Şükrî (ö. 1958) ve Abbas Mahmûd el-Akkâd'la tanışıp arkadaş oldu.³⁰ Bu üç arkadaş, ilk önce o zamana kadar Ahmed Lütfî es-Seyyid (ö. 1963), Tâhâ Hüseyin ve Muhammed Hüseyin Heykel (ö. 1956)'in temsil ettiği modern Fransız şiir ve edebiyat ekolünün tesirinde kaldılar. Daha sonra edebî kişilikleri İngiliz romantik şair ve eleştirmenlerin etkisi altında gelişti ve İngiliz romantizmini benimsediler. Bundan dolayı modern *İngiliz Ekolü*'nü kurdular. Başlangıçta bu grup, *İngiliz Ekolü* diye bilindi. Ancak daha sonra Mâzinî'yle Akkâd, edebiyat eleştirisine dair ortaklaşa bir eser kaleme aldılar. 1921-1922 yıllarında *ed-Dîvân* adını verdikleri bu eser, iki cilt hâlinde yayımlandı ve bu eserden hareketle gruba, *Divan Ekolü* denilmeye başlandı.³¹ Bu oluşumun amacı, Arap şiirini ıslah etmek ve ona çağdaş bir form kazandırmaktı.³²

²⁷ Fâhûrî, *el-Câmi' fi tarihî'l-edebî'l-'Arabiyyi'l-hadîs*, 315-316; Dayf, *el-Edebu'l-'Arabiyyu'l-mu'âsir fi Mısır*, 262; Ayyıldız, "İbrâhim Abdülkâdir el-Mâzinî", 28/197.

²⁸ Fâhûrî, *el-Câmi' fi tarihî'l-edebî'l-'Arabiyyi'l-hadîs*, 316; Suâd Muhammed Cafer, *et-Tecdidu fi ş-şi'ri ve'n-nakd 'inde Cemâ'ati'd-Dîvân*, (Mekke: Câmi'atü Ümmü'l-Kurâ, Doktora Tezi, 1973), 113-116; Ayyıldız, "İbrâhim Abdülkâdir el-Mâzinî", 28/197.

²⁹ Mendûr, *Muhâdarâtu an İbrâhim el-Mâzinî*, 10; Dayf, *el-Edebu'l-'Arabiyyu'l-mu'âsir fi Mısır*, 262.

³⁰ Fâhûrî, *el-Câmi' fi tarihî'l-edebî'l-'Arabiyyi'l-hadîs*, 316; Brugman, *An Introduction to the History of Modern Arabic Literature in Egypt*, 140.

³¹ Mehmet Yalar, *Modern Arap Şiiri* (Bursa: Arasta Yayınları, 2003), 94; Ayyıldız, "İbrâhim Abdülkâdir el-Mâzinî", 28/197.

³² Fâhûrî, *el-Câmi' fi tarihî'l-edebî'l-'Arabiyyi'l-hadîs*, 316.

Mâzinî, daha sonraki yıllarda roman yazmaya yönelmiş ve bir elin parmaklarını sayısını geçmeyecek kadar roman yazmıştır. Daha çok psikolojik romanlar yazan Mâzinî'nin en tanınmış romanı *İbrâhim el-Kâtib*'dir. Kendisine ödül kazandıran bu romandan³³ başka *İbrâhim es-Sânî*, *Selâsetü Ricâlin ve'mrae'* ve *'Avdun 'alâ Bed'in* romanları da vardır. Diğer taraftan hikâye yazarı olan ve pek çok hikâye kitabı bulunan Mâzinî, hikâyelerinde günlük hayatta gördüğü olayları, gezilerini ve itiraflarını konu edinmiştir.³⁴ Edebiyatın çeşitli dallarında ortaya koyduğu özgün çalışmalarıyla *Mecmau'l-Lugati'l-'Arabiyye'*ye üye seçilen Mâzinî, 10 Ağustos 1949 tarihinde Kahire'de vefat etmiştir.³⁵

2. Mâzinî'nin Romanları ve Romanlarında Öne Çıkan Temalar

2.1. *İbrâhim el-Kâtib* Romanı

İbrâhim el-Kâtib romanı, Mâzinî'nin edebiyat çevrelerinde ses getiren, en çok bilinen ve yayımlanan ilk romanıdır. İlk olarak 1931 yılında yayımlanan roman, hayallerle gerçeklerin çatışması üzerine kurgulanmış bir romandır. Romanda esas itibarıyla yazarın kendisiyle özdeşleştirdiği başkahraman İbrahim'in, Mary, Şuşu ve Leyla isimlerinde üç kadınla olan duygusal ilişkileri anlatılır. Bu ilişkilerinde İbrahim, hassas benliği yüzünden sık sık depresyona giren, karamsar, değişken ruh hâllerine bürünen, bunun yanında anlık mutluluklar da yaşayan birisi olarak karşımıza çıkar.

Romanda mekân Kahire, İskenderiye ve Luksor'dur. Yazar, romandaki bütün karakterleri yaşadığı çevreden; yani Mısır'dan seçer ve Mısırlıların yaşantılarıyla ilgili kültürel portreler sunar. Romanın bazı bölümlerinde gelenekleri eleştirirken³⁶ zaman zaman Neciyye karakteri altında batıl inançları yerer. Bunun yanında Mâzinî, karakterlerin büyük bir kısmını dinî kuralları pek önemsemeyen, toplumun yerleşik ahlâk anlayışını reddeden kişiler olarak³⁷ takdim ederken, Neciyye ve Meyyit Ahmet dışındaki İbrahim, Mary, Şuşu, Doktor Mahmut, Şeyh Ali ve Leyla gibi karakterleri, eğitilmiş ve kültürlü kişiler olarak sunar.

³³ Ayyıldız, "İbrâhim Abdülkâdir el-Mâzinî", 28/197.

³⁴ Ahmet Kâzım Ürün, *Modern Arap Edebiyatı* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2015), 70.

³⁵ Ayyıldız, "İbrâhim Abdülkâdir el-Mâzinî", 28/197.

³⁶ Roger Allen, *The Arabic Novel* (New York: Syracuse University Press, 1982), 37.

³⁷ Er, *Modern Mısır Romanı-1*, 104.

Romanın büyük bir bölümünde bireylerin ruh dünyaları incelendiği için “psikolojik bir roman”dır. Bundan dolayı romanda olaylardan ziyade, duygu ve düşünce hâkimdir. Mâzinî, düşüncelerini felsefî analizlerle derinleştirirken insana ve hayata dair derin çıkarımlar ortaya koyar. Bunun yanında roman, yazarın kendi hayat hikâyesini kurmaca bir atmosfer içerisinde anlatması yönlüyle de “otobiyografik roman” hüviyetindedir.

2.1.1. Romanın Özeti

Eşini kaybeden İbrahim, Kahire’de ameliyat için gittiği hastanede Mary isminde bir hemşireyle tanışır. Orada ikisi de birbirine ilgi duymaya başlar. Kısa süre içerisinde ilişkileri aşka dönüşür. İbrahim, sağlığına kavuştuktan sonra Mary’le olan ilişkisini gözden geçirir. Onu evlenilecek bir kadın olarak görmediği için Kahire’den ayrılıp nekahet dönemini geçirmek için teyzesinin büyük kızı Neciyye ve onun kocası Şeyh Ali’nin İskenderiye’de taşradaki evine gider. O evde Neciyye, kardeşleri Semiha (Susa) ve Şuşu birlikte yaşarlar. Son gördüğünde küçük olan Şuşu büyümüş ve güzel bir kız olmuştur. Bir süre sonra Şuşu, İbrahim’e ilgi duymaya başlar. İbrahim’de ona kayıtsız kalamaz. Aralarındaki ilişki aşka dönüşünce İbrahim, Şuşu’yu ablasından istemeye karar verir; fakat Neciyye, Şuşu’yu eşi Şeyh Ali’nin akrabası Doktor Mahmut’a, Semiha’yı da İbrahim’e düşünmektedir. Neciyye, küçük kızın büyük kızdan önce evlenmesi geleneklere aykırı olduğu için İbrahim’in Şuşu’yla evlilik isteğini reddeder. Bunun üzerine İbrahim orayı terk eder ve acısını bastırmak için Luksor’a geçer.

İbrahim, Luksor’da kaldığı otelde yirmi altı yaşında Leyla isminde biriyle tanışır. Leyla, Mary’den daha kişilikli, Şuşu’dan daha eğitilidir. Oteldeki bütün erkekler Leyla’nın peşinde koşarken Leyla, kültürlü biri olduğu için İbrahim’e ilgi duyar. Çok geçmeden ikisi de birbirlerine âşık olurlar. Bir süre sonra zatürreye yakalanan İbrahim’in durumu kötüye gidince Leyla, bunu haber vermek için onun akrabalarına ulaşmaya çalışır. İbrahim’in çantasını karıştırıp bir telefon ya da adres arar; fakat çantada tesadüfen Şuşu’dan gelen açılmamış mektupları görür. İbrahim’den izinsiz mektupları açar ve okur. Şuşu’nun İbrahim’e âşık olduğunu anlayınca İbrahim’den hamile olmasına rağmen istemeye istemeye kendisine kötü kadın görüntüsü vererek ondan ayrılır. Ardından çocuğunu aldırarak için aile dostu olan Doktor Nebiyye’ye

gider. Çocuğunu aldırır, daha sonra Doktor Nebiyye'yle evlenir. Şuşu da bu esnada öteden beri kendisine ilgi duyan Doktor Mahmut'la evlenir. İbrahim ise Luksor'dan ayrılır, Kahire'ye annesinin yanına döner.

2.1.2. Romanda Öne Çıkan Temalar

2.1.2.1 Aşk ve Sevgi

Aşk, romanın ana temasıdır ve başta İbrahim olmak üzere romanda karakterlerin sancılı ve gelgitlerle dolu aşkları anlatılır. Örneğin, İbrahim'le Şuşu birbirlerini, Doktor Mahmut Şuşu'yu, Şuşu'nun kardeşi Semiha da İbrahim'i sevmektedir. Şuşu ve Semiha'nın ablası Neciyye ise aşka inanmayan ve aşkın boş sözlerden ibaret olduğunu düşünen "...aşk ise boş sözlerden ibaretti..." (s. 95) bir yandan da Semiha'yı İbrahim'e şirin göstermek için onu büyücü kadına götürüp türlü türlü entrikalar çeviren birisidir. Öte yandan İbrahim'in üç kadınla da aynı anda duygusal ilişkisi vardır. İbrahim, ilişki yaşadığı kadınlara dair deneyimlerini açıklarken bu durumu mantıklı bir zemine oturtma gayretine girişir ve şöyle der:

"Mary'i hatırladığımda, gücün etkisini, kararlılığın baskısını ve kudretin kibrini hissediyorum. Sonra, Şuşu'yu hayal ediyorum ve deneyimin saygınlığını, irfanın zirvesini, yaşlılığın ihtişamını ve ebeveynliğin şefkatini hissediyorum. Sonra, Leyla ile birlikte olacağım ve sanki ben, kendimi, gençliğin ritminde hayatın dansını öğreniyormuşum gibi göreceğim..." (s. 208)

İbrahim, ilişkilerinde sadakatten uzaktır ve ilişkilerinin hiçbiri evlilikle sonuçlanmamıştır. Evlenmeyi çok istediği Şuşu Doktor Mahmut'la, Şuşu'nun aşkını bastırmak için hayatına aldığı ve karnında çocuğunu taşıyan Leyla ise Doktor Nebiyye ile evlenmiştir. Mary ise İbrahim'in içindeki boşluğu dolduracak kadın olmadığından onunla evlenmek istememiştir. Romanda yazar, geleneklerin baskısından dolayı Doktor Mahmut'la evlenen Şuşu'yla ve İbrahim'in karmaşık ilişkileriyle ilgili şu değerlendirmeyi yapar:

"...İbrahim, Şuşu'nun doktora olan sevgisi hakkında duyduklarına da şaşırmadı. Kendi kendine, bu aşkın Şuşu'nun ihtiyaçlarını karşıladığını söyledi. Belki de bir tepki olarak ortaya çıkan samimi bir aşktı. Ya da Şuşu'nun bilmediği, ruhunun bir köşesinde gizlenen

bir aşktı. İbrahim, aynı anda üç kadını sevmiştii ve üçünü de sevdiğinin farkındaydı. Bu yüzden Şuşu'nun farkında olmadan iki erkeği sevmesini şaşkırtıcı bulmuyordu. Yani onun aşklarından birinin suyun üzerinde, diğerinin suyun dibinde tortu olması... Belki de, suyun dibindeki tortu, suyun üstündekinden daha sağlam ve daha güçlü olacaktı.” (s. 281)

Bunun yanında İbrahim, aşk ve sevgi gibi duyguların cinsel dürtülerden ibaret olduğunu ileri sürer ve bu durumun hem kendisi hem de ilişkide olduğu kadınlar açısından benzer şekilde olduğunu ifade eder. Yazar, onun bu düşüncesine romanın iki farklı yerinde yer verir şöyle der:

“İbrahim'in Şuşu'ya olan sevgisi boyut değiştirmiş, kardeşlikten cinselliğe dönüşmüştü. Bunda şüphe yoktu...” (s. 78)

“...İbrahim, Şuşu'nun kendisine olan sevgisinin bir aşk olmadığını, erkeklikle alakalı olduğunu, daha geniş anlamıyla cinsel bir dürtü olduğunu ileri sürdü. Her ikisi de aynı fikirde olduğu sürece, bir kişiden diğer bir kişiye geçiş yapmak kolaydı; çünkü bu durumda cinsel dürtü, sevgi değil, erkekliği arayan bir kadının olgunluğunun patlamasıdır vesselam...” (s. 281)

2.1.2.2. Geleneklerin Baskısı ve Çaresizlik

Romandaki bir diğer tema, geleneklerin baskısı ve bunun sonucunda oluşan çaresizliktir. Bu durumdan özellikle romanın başkahramanları İbrahim ve Şuşu muzdariptir. Bu cendere, onların hayata dair umutlarını ve beklentilerini zedeler ve ruhlarında derin yaralar açar. Öyle anlar olur ki; bu baskı ve çaresizlik onlarda dayanılmaz bir acıya dönüşür. Hatta onları bunalıma sokar ve isyan noktasına kadar götürür. Örneğin Şuşu, İbrahim'e âşıkken ve bunu ona söyleyememişken bile böyle bir psikolojiye bürünür. Bu anlar romanda şöyle dile getirir:

“...Allah, kendisini neden Mısır'da yaratmıştı? Neden böyle bir acıyı başına musallat etmişti? İbrahim bile gelip kendisine "seni seviyorum" diyememişti. Hayır! Bu da imkânsızdı. Çünkü gelenekler ve kurallar bunu yapmayı reddederdi. Artık İbrahim'in kendisini sevdiğinden ve sevgisini açıklamak istediğinden emindi. An-

cak kendisi gibi İbrahim'i de gelenekler ve kurallar engelliyordu..."
(s. 74)

İbrahim de geleneklerle barışık değildir. Geleneklerin özgürlükleri kısıtladığını, mantıksız olduğunu ve ördüğü kalın duvarlarının yıkılması gerektiğini düşünür. Çünkü Şuşu'yu sevmekte ve onunla evlenmek istemektedir. Ancak Şuşu, Semiha'dan küçüktür ve küçük kızın büyük kızdan önce evlenmesi geleneklere aykırıdır. İbrahim, her ne kadar şartları zorlasa da Şuşu, gelenekleri ezip geçemez ve evlenmeleri mümkün olmaz. Romanda İbrahim'in bu duruma isyanını yazar şöyle aktarır:

"...İki kişinin birbirini sevmesi sonra hiçbir şey yapmaması... İşte bu, tam da bizi anlatıyor. Gelenek ve görenekler saçma. Akıl ve gerçeklikle çelişiyor. Aynı zamanda çok katı. Ve biz, cehaletle inşa edilmiş sağlam bir kaleye girmek için duvarında bir gedik açmak üzereyiz. Fakat senin bunu yapabileceğini sanmıyorum. Geleneğin taş duvarlarını yıkmak gerekiyorsa, yıkalım! Hemen şimdi! Bugün!"

Zavallı kızcağız gözyaşlarına boğuldu ve çaresizlik içinde İbrahim'e sarıldı. Sonra iki kolunu onun boynuna dolayıp yüzünü de göğsüne gömererek şöyle dedi:

- Yapamam! Yapamam! Asla! Buna gücüm yetmez!" (s. 91)

2.1.2.3. Karamsarlık

Yazarın romanda yer verdiği temalardan biri de karamsarlıktır. İbrahim, Şuşu ve Doktor Mahmut gibi birçok karakter bu duygunun etkisindedir. Bu duygu, bazen onları boğar, yıpratır ve hayatlarını çekilmez hâle getirir. Romanda bunu en yoğun şekilde yaşayan isim İbrahim'dir. Şuşu'yla olan aşkınun çıkmaza girdiği zamanlarda İbrahim'in üzerine karamsarlık çöker. Özellikle geceleri derin düşüncelere dalar ve gözüne uyku girmez. Peş peşe sigara içer ve kendini boğan bu durumdan uzaklaşmak ister. Fakat bu pek mümkün olmaz. Ne Şuşu'dan vazgeçebilir ne de duygularından. Romanda İbrahim'in içinde bulunduğu bu atmosferi yazar şöyle dile getirir:

"...Peki Şuşu'yu kazanıp onun ailesini kendisiyle evlenmeye ikna edebilir miydi? Asla! Ailesi evlenme konusunda Şuşu'ya öncelik verse bile Şuşu'yla İbrahim'in evlenmelerinin önünde hiç bir kötülükten kaçınmayan kötü bir kız olan Semiha vardı. Sonuçta, Şuşu sefil olacak ve her iki şekilde de acı çekmiş olacaktı. Ancak şu anda ehveni şer olan şey, şimdiden vazgeçmesiydi. Sevgi evlenmek için yetersizdi ve bu durumun çaresi de zordu. Peki ya İbrahim? Ah! Kendisini boğan ilk sevgi bu değildi! Bu bir işkenceydi. Sanki kalbinden söküüp atmaya çalıştığı sevgiyle birlikte iç organlarını da çıkarıyormuş gibi hissetti ve başını çevirip İbnu'r-Rûmî'nin şu sözünü söyledi:

" - Âşık olmak da ondan kurtulmak da zor. Okun saplanması da onu çekip çıkarmak da acı verici! Adamcağız doğru söylemiş." dedi İbrahim..." (s. 78)

2.2. İbrâhim es-Sânî Romanı

İbrâhim es-Sânî romanı, Mâzini'nin İbrâhim el-Kâtib romanından sonra en çok bilinen ikinci romanıdır. İlk olarak 1943 yılında yayımlanan roman, eleştirmenlerin yaygın kanaatine göre İbrâhim el-Kâtib romanının devamı şekindedir ve ikinci romanı olmasına rağmen komedi sahnelerinden, mizahtan ve ince alay öğelerinden yoksun olduğu için ilk romana göre daha kötü sayılabilecek bir mahiyettedir. Bu romanda da yazarın kendisiyle özdeşleştirdiği başkahraman İbrahim'in Tahiyye, Ayide ve Mimi adında üç kadınla olan duygusal ilişkileri anlatılır. Fakat ilkinde gördüğümüz kural tanımaz İbrahim, bu romanda biraz daha duygularını ve arzularını dizginlemiş gibidir. İlişkilerinde seviyeli, ahlakî değerlere daha bağlı ve hayatındaki kadınlara yol gösteren bilge bir adam görüntüsündedir.

İbrâhim es-Sânî romanı, Mâzini'den beklenen performans noktasında hayal kırıklığı yaratmış ve romanda Mâzini bütünüyle kahramanlar üzerinde odaklanmıştır. Romanda, olayların sıralanışı genel hatları itibariyle bir bütünlük arz etse de yazarın olay örgüsüne pek dikkat etmediği anlaşılmaktadır. Bunun yanında romanın kurgusunun çelişkilerle, olayların bir kısmının arka planının ise örneğin İbrahim'in eşi olan Tahiyye'nin kocasını yaşlılık psikolo-

jisinden kurtarmak için evine genç kızları davet etmesi gibi insan aklının kabul etmeyeceği mantık hatalarıyla doludur.³⁸

Romanda çevre çoğunlukla Kahire, İskenderiye ve Celim'dir; fakat yazar, Mısır kültürüne dair izlere neredeyse hiç yer vermemiştir. Ayrıca ilk romanda çokça vurgulanan gelenek ve batıl inanç eleştirisi bu romanda yok denecek kadar azdır. Diğer yandan eser, psikolojik bir romandır; bundan dolayı psikolojik tahliller ön plandadır.

2.2.1. Romanın Özeti

Kırkly yaşlarda olan İbrahim, halasının oğlu Hamit'in nişan törenine davet edilir. Hamit'le nişanlanacak olan Tahiyye, törende İbrahim'e ilgi duyar, Hamit'le nişanlanmaktan vazgeçer ve bir süre sonra İbrahim'le evlenir. Çocuksu geçen uzun evlilik hayatını sıkıcı bulan ve yaşlılıktan korkan İbrahim, hayatına renk katabilmek amacıyla genç kızlarla birlikte olmaya başlar. Önce eşi Tahiyye vasıtasıyla Ayide isminde genç bir kızla tanışır ve onunla dostluk kurar. Ayide, psikolojik açıdan sorunlu birisidir, kendisiyle barışık değildir ve yakında öleceğine inanır. İbrahim'in hayatına renk katmak için aldığı bu kızla olan ilişkisi, zaman sonra onu hayata bağlamaya dönüşür. Bir süre sonra Ayide'nin annesi kaza geçirir ve yatağa düşer. Zaten psikolojisi iyi olmayan Ayide, hepten kendisini dış dünyadan soyutlar ve annesinin bakımına adar. Yemedi içmedi kesilir. Sonra annesi iyileşir; ancak bu kez Ayide yatağa düşer ve en sonunda ölür.

Ayide'nin ölümünden sonra İbrahim, eşinin eve davet ettiği kızlardan biri olan öğretmen Mimi'yle tanışır ve her hafta onunla beraber olmaya başlar. Bu ilişkisini eşi Tahiyye'den gizler. İbrahim, bir süre sonra çok sevdiği annesini kaybeder ve psikolojisi bozulur. Ramazan biter, bayram gelir. İbrahim, Mimi'ye bayramın ilk gününü birlikte geçirmeyi teklif eder. Fakat Mimi, bunun eşi Tahiyye'ye haksızlık olacağını düşündüğü için bu teklifi reddeder ve teyzesinin oğlu Sadık'ın teklifini kabul edip onunla İskenderiye'ye gider. İbrahim de eşi Tahiyye'yle kayınpederine gider ve bu ziyaret sırasında eşiyile ilişkileri düzelir. Geri döndüklerinde eşiyile ilişkileri olumsuz etkilenmedi diye Mimi'ye mesafe koyar ve onunla olan ilişkisini bitirir. Mimi de iste-

³⁸ Er, *Modern Mısır Romanı-1*, 221-223.

meye istemeye uzun süredir peşinden koşan Sadık'a birtakım şartlar ileri sürerek onun evlilik teklifini kabul eder. Bu esnada İbrahim, eşi Tahiyye'nin hamile olduğu öğrenir, çok sevinir ve onu Lübnan'a tatile götürür.

2.2.2. Romanda Öne Çıkan Temalar

2.2.2.1. Aşk ve Sevgi

Aşk ve sevgi, bu romanda da en önemli temadır ve farklı şekillerde tezahür eder. Bazen tutarsızlık gösterir, gelgitlerle doludur, kimi zaman trajik sonuçlar doğurur, bazen de eşler arasında kardeş sevgisine dönüşür. Öte yandan *İbrâhim el-Kâtib* romanında olduğu gibi bu romanda cinsel dürtüler baskın değildir. Takıntılı, paranoyaya dönüşen ya da ihtiraslı bir aşk yoktur.

Romanda Tahiyye İbrahim'in eşidir; fakat İbrahim'e olan sevgisi tutarsız bir sevgidir. Şöyle ki, Hamit'le nişanlanacak olan Tahiyye, nişan esnasında İbrahim'le yakınlaşır, bir anda ona tutulur. İbrahim, ilk başlarda karşı çıksa da sonra o da Tahiyye'ye ilgi duyar. Ardından İbrahim'le Tahiyye, aylar sonra umulmadık bir şekilde evlenmiş olarak karşımıza çıkarlar. Tahiyye, evliliğinin ilerleyen yıllarında eşi İbrahim mutlu olsun ve yaşlılık psikolojisinden kurtulsun diye evine genç kızları davet eder. Tahiyye'nin bu tutumu mantıkla izah edilecek bir tutum değildir, dolayısıyla sevgisi de tutarsız bir sevgi örneğidir. Diğer taraftan İbrahim'in Tahiyye'yle severek evlenmesi; ama ilerleyen yıllarda ona karşı hislerinin daha çok bir insanın kız kardeşine olan sevgisine benzediğini söylemesi ve onu arkadaşı gibi görmesi, başka bir tutarsızlık örneği olarak göze çarpar. Romanda bu durumu yazar şöyle dile getirir:

"...Tahiyye'ye olan aşkı ise çok da taşkın ve kabarık değildi. Tam tersine son derece durgundu. Bir adamın kız kardeşine olan sevgisine benziyordu...(s. 49)

Diğer taraftan Ayide'nin İbrahim'e olan aşkı sorunlu bir aşktır. Çünkü yaşadığı şeyler Ayide'nin psikolojisini çok yıpratmıştır. İbrahim ise, ona iyi gelmektedir. Bu nedenle onunla olmak ve ona kendini teslim etmek ister. Fakat İbrahim, başlangıçta Ayide'nin teklifine karşı çıksa da sonradan hasta olması sebebiyle onu rahatlatmak için birkaç kez öper. Bu anları yazar romanda şöyle dile getirir:

“...Ona karşı yumuşak davranmanın daha bilgece olduğunun farkına vardı. Bir veya birkaç kez öpmekte bir sıkıntı yoktu. Onu rahatlatıp sakinleştirecek kadar az bir şey yapması mümkündü...” (s. 60)

Romandaki en masum ve en samimi sevgi, İbrahim’in annesine olan sevgisidir. O, annesine çok bağlıdır. Onsuz bir hayatı tasavvur bile edemezken annesi ölür ve annesinin ölümünden derin bir teessür duyar. Tahiyye de kayınvalidesinin yokluğunda elinden geldiği kadar eşine destek olmaya çalışır. Daha sonra İbrahim’in hissettiği bu hüznü, yerini özleme bırakır. Romanda geçen bu satırlar şöyle aktarılır:

“...Annesi defnedilirken de tek damla yaş akıtmadı gözlerinden. Defin işlerini yapanlara; cenazeyi törene uygun şekilde taşımadıklarını gördüğünde nazik olmalarını söylemedi, her ne kadar istese de. Önlerine geçti ve kabre girerek elleriyle toprağı düzeltti. Neredeyse yüzünü sürecekti toprağa. Taziye verenlerin taziyelerini kabul etti kalbi kanayarak ve gözyaşlarını içine akıtarak. Son derece metanetli duruyor olmasına rağmen evde kalmaya dayanamadı. Her yerde annesini görüyordu. Her şey onu hatırlatıyordu. Uykusuzluk çekiyordu, kuruntuları vardı. Sinirleri iyice gerilmişti...” (s. 39)

Öte yandan romanın önemli karakterlerinden biri olan Sadık, Mimi’nin teyzesinin oğludur ve Mimi’ye sevgi besler. Fakat onun Mimi’ye olan sevgisini tam anlamıyla tanımlamak zordur. Sadık, rahatına düşkün, kendini yetiştirememiş sert ve kaba birisi olduğu için hâliyle Mimi’ye olan sevgisinde de bir zarafet, bir incelik yoktur. Mimi ise ondan korkmakta ve İbrahim’in hatırı için ona katlanmaktadır. Mimi’yle Sadık arasındaki sevgiye dair diyalogların biri şöyledir:

“...Bu konu hakkında düşünürken Sadık’ın elinin kendi eline değdiğini hissetti. Paniklemiş gibi döndü ve elini çekti. Sadık güldü; hatta kahkaha attı ve şöyle dedi:

- Görmüyor musun benden korktuğunu? Haklısın çünkü ben biraz yabaniyim... Fakat kişi için en iyisi vahşilik ile yüzleşmesidir, ondan kaçması değil... Hatırlıyor musun? Bir seferinde bu vahşiyi

öpmüştün. O öpücük onun hayatında elde ettiği en güzel şeydi.”
(s. 86)

2.2.2.2. Vehimler ve Korkular

Romanda vehim ve korku, öne çıkan temalardandır. Özellikle İbrahim ve Ayide, yaratılışları itibariyle bu iki olumsuz duyguya sahip karakterlerdir. İlk olarak İbrahim'i ele alalım. İbrahim'in evhamlı kişiliği, birçok durumda kendini gösterir. Gençliğinde yakalandığı nevrasteni sebebiyle aklına zaman zaman türlü türlü korkular gelir. Senelerce bu hastalığın sıkıntısını çeker. Bunun yanında onun en belirgin korkusu, yaşlılık korkusudur. Annesinin ölümünün ardından hissettiği bu duygu tekrar geri gelir ve onu epey bir süre esir alır. Eşi Tahiyye, İbrahim'in yaşlılık korkusunu bildiği için evlerine genç kızları davet eder ve bu korkuyu yenmesini amaçlar. Yazar, romanda İbrahim'in bu durumunu şöyle satırlara döker:

“... Tahiyye'nin eğlence ve kafa dağıtmak için attığı adımlar da ona yardımcı olmuyordu. Bu kuruntularının kaynağı, kuruntuların kendisinden daha ilginçti. Kendi kendine artık yaşlandığını söylüyordu. Annesi ölmüş değil miydi? Anneler her yaşta ölür, çocuklarını ömür boyu bırakıp. Fakat onun annesi artık ona ihtiyacı kalmadığını düşündüğü bir zamanda ölmüştü...” (s. 40)

Bunun yanında İbrahim'in “on üçüncü gün” sendromu vardır. Bu günü uğursuz kabul eder ve her ayın on üçü gelince, kötü bir şey olacağına inanır. Hatta takvim yapraklarında o güne denk gelmemek için iki günü birden koparır atar. Bazen de ayın on üçüncü günü gelince, tüm gün yataktan çıkmak istemez. Bir keresinde gerçekten de o gün, kötü bir şey olur. Mimi, İbrahim, Sadık ve Fethiye Nil'in kenarında oturduktan sonra arabayla geri dönerler. Eski Mısır'a geldiklerinde araba kaza yapar ve o gün ayın on üçüdür. Roman da bu anlar şöyle dile getirilir:

“O anda söylemek istediği şeyi tamamlamadan kaza oldu! Kimse nasıl olduğunu hatırlamıyordu...”

İbrahim, oturduğu esnada düşünürken bunların on üçüncü günde meydana geldiği aklına geldi ve Allah'a takdirindeki lütfu için hamd etti.” (s. 125-126)

Romandaki diğer evhamlı tip, Ayide'dir ve çektiği sıkıntılar onu bu duruma sürüklemiş evhamlı biri hâline getirmiştir. Ayide'nin en büyük korkusu öleceğine olan inancıdır. İbrahim, her ne kadar onu bu korkusundan uzaklaştırmaya çalışsa da, bir süre sonra bütün enerjisini hasta olan annesine harcayan Ayide, iki yıl sonra bitkin düşer ve genç yaşta ruhunu teslim eder. Yazar, onun trajik ölümünü şu şekilde satırlara döker:

"Ayide uyanmadan canını teslim etmişti. Ya da belki de uyanmış; ama kimse farkına varmamıştı... Kim bilir?" (s. 69)

2.2.2.3. Kıskançlık

Romanda yer verilen temalardan biri de kıskançlıktır; fakat bu, bilindik manada bir kıskançlık değil, sıra dışı bir kıskançlıktır. Yazarın eleştirdiği ve tasvip etmediği bir duygudur. Bu duyguyu yazar, rezillik ve bela olarak niteler ve kendisiyle özdeşleştirdiği İbrahim'in ağzından düşüncelerini şöyle aktarır:

" - ... Hem sonra kıskançlıktan vazgeç, çünkü büyük bir beladır. Hayat süremiz, onu saçma bir kıskançlığın götürdüğü sıkıntı ve belalar için zayi edebileceğimizden daha kısadır. Hatta ondan bir dakika bile zayi edebileceğimizden." (s. 85)

Diğer taraftan romanda Sadık ve Mimi, diğer karakterlere göre kıskanç tiplerdir; ancak kıskançlıkları kabul edilebilir seviyededir, aşırı değildir. Bu duygu entrikaya ya da intikama dönüşmez. Genellikle bu ikili, birbirlerini kıskanırlar veya kıskandırır. Örneğin bir gün Mimi'yle İbrahim Nil'in kenarında bir bahçede otururlarken yanlarına aniden koluna Fethiye isminde bir kızı takan Sadık gelir. Bunu gören Mimi, bir anda sinir olur ve kıskançlık gösterir. Bu anlar romanda şöyle dile getirilir:

"...Sanki dudakları üzerine mühürlenmiş gibiydi. İbrahim bunu fark etti. Gördüğü şey, onu hem sevindirmiş hem de ürkütmüştü. Bu sertliğinin sebebinin Sadık'ın kolunda gördüğü, sesi kötü olsa bile yüzü güzel genç kızdan ötürü duyduğu kıskançlık olduğunu görmesi onu sevindirmişti. Korkutan şey ise, kıskançlığın Mimi'ye galip gelmesi ve olgun bir şekilde davranmayı bırakmasıydı..." (s. 120)

2.3. Selâsetü Ricâlin ve'mrae' Romanı

Selâsetü Ricâlin ve'mrae' romanı, Mâzinî'nin *İbrâhim el-Kâtib* ve *İbrâhim es-Sânî* romanlarından sonra yayımlanan üçüncü romanıdır ve ilk olarak 1943 yılında Kahire'de yayımlanmıştır. Romana teknik ve tematik açıdan bakıldığında *İbrâhim el-Kâtib* ve *İbrâhim es-Sânî* romanları kadar meşhur olmasa da onlar kadar önemli bir romandır. Romanda karakterlerin çoğu, hayattan beklentilerini karşılayamamış ve kendini gerçekleştirememiş insanlardır. Hayatın içinde debelenip dururlar ve mutlu olma adına sürekli bir arayışa girerler.

İbrâhim el-Kâtib ve *İbrâhim es-Sânî* romanlarında İbrahim'in üç kadınla olan duygusal ilişkileri anlatılırken, bu romanda ağırlıklı olarak romanın başkarakteri Mehasin adında genç bir kızın üç erkekle olan duygusal ilişkileri anlatılır. İlişkilerinde Mehasin, hem genç olduğu hem de karakteri oturmadığı için duygusal anlamda sürekli bir arayış içindedir. Kendisini tamamlayacak, seveceği ve mutlu olacağı birini arar. En sonunda arzu ettiği mutluluğu Hamdi'de bulur. Hamdi, Mehasin'in İskenderiye'ye giderken trende tesadüfen tanıştığı, çok beğendiği uzun boylu ve yakışıklı birisidir.

Halim Hoca karakteri ise yazarın kendisiyle özdeşleştirdiği karakterdir. Fakat başkarakter değil, ikinci önemli karakterdir. O, emekli olmuş, emekliliğin tadını çıkaran, Mehasin'in sevdiği ve akıl hocası olarak gördüğü bir öğretmendir.

Romanda yazar, roman karakterlerini yine yaşadığı çevreden; yani Mısır'dan seçer ve onların hayatlarını anlatır. Seçtiği karakterler halk tabakasından sıradan insanlardır ve çoğu esprili kişilerdir. Bahsi geçen üç roman içerisinde Mâzinî'nin ironiye en çok başvurduğu ve mizahî üslubunu en çok kullandığı roman, bu romandır. Nadiren Mısırlıların yaşantılarıyla ilgili kültürel portrelerin sunulduğu romanda, gelenek ve batıl inanç eleştirisi de oldukça azdır. Dinî değerlere bakış ise diğer iki romana göre daha doğru bir çizgidedir. Romanda yazarın dinî değerlere değindiği satırların biri şöyledir:

“...Allah kullarına karşı şefkatlidir ve dilediği kişiye merhamet eder...” (s. 22)

Olay örgüsü, her ne kadar önceki romanlara göre daha fazla olsa da roman, psikolojik bir romandır. Yazar, bu eserde iç monolog “Tren Benha’ya³⁹ yaklaştığında Mehasin kendi kendine dedi ki: “İşte şimdi incek ve onu bir daha asla görmeyeceğim.” (s. 65) ve diyalog yöntemini sıkça kullanmış ve sanatsal bir anlatımı tercih etmiştir. Romanda yazarın sanatsal anlatımıyla alakalı olarak şöyle bir kesit sunmak mümkündür:

“Mehasin, birden bire, kaldırımında bir adam ve bir kadın gördü. Adamı, sırtı dönük tanıdı. Babasından başkası değildi... Kadın ise Mehasin onun genç ve güzel olduğunu kabul etmekten kendini alamadı. Adalet, kadının güzelliğini ve babasının güzel zevkini kabul etmesini gerektiriyordu. Ancak bunu kabul etmesi, nefretini daha da alevlendirdi ve öfkesinin yoğunluğunu daha da şiddetli hâle getirdi...” (s. 71)

Bunun yanında yazarın sıkça tasvir ve tahlillere başvurduğu görülür. Özellikle de kişi tasvirlerine... Romanda yazarın Mehasin’i tasvir ettiği satırların bir bölümü şöyledir:

“O durgun gecede, kurbanların bahçede oturmak için can attığını söylediğimiz coşku, yirmi yaşına yaklaşan ve genç bir kız olan Mehasin’den kaynaklanıyordu. Mehasin, uzun boylu ve kollardaki, göğüsteki ve karındaki etin hafifliğine dikkat edildiğinde zayıf birisiydi; ama ana hatları itibariyle oldukça görkemliydi. Yüz hatları ise yanakları biraz zayıf olsa da pürüzsüzdü. Dudakları çok inceydi ve çok beyaz olmanın dışında tatlı tatlı gülümsediğinde incelirdi. Gözleri ise büyüktü; ancak yorgun ve durgun olduklarında size kararmış gibi görünürdü. Kaşları ise sanki kalemle çizilmiş gibi hilal şeklinde, alnı geniş, saçları siyah ve uzundu.” (s. 9-10)

Ayrıca romanda yazarın anlatımındaki felsefî üslup da oldukça belirgindir. Örneğin Mehasin babası Ayyad’ın isteğiyle Mahmut’la nişanlanır; fakat o, Mahmut’u sevmemektedir. Bir süre sonra Mahmut’un karısı olacağını hayal etmek ve ona ihanet etmiş gibi hissetmek Mehasin için korkunç bir hâle gelir. O, bu durumu akıl hocası olarak gördüğü ve kendisine ilgi duyan Halim Hoca’ya anlatır. Halim Hoca da evlenme arifesinde olan Mehasin’e evlilikle alakalı felsefî bir üslupla şöyle bir nasihatte bulunur.

³⁹ Benha, kuzey Mısır’da Nil ırmağı kıyısında bulunan bir kenttir. Kahire’nin 48 km kuzeybatısındadır.

"- Bir kadın bir erkeği karısı olmadan önce sevebilir; ancak bu sevgi şüphelidir. Çünkü kaynağı hayal gücüdür. Asıl ders, evlilikten sonra hayatın deneyiminden aldığı derstir. Kocalarıyla birlikte yuva kurduktan sonra sevgileri azalmış kadın sayısı ne kadar da fazladır! Dahası bu durum, düpedüz nefrete dönüşür; çünkü kadınlar dört gözle beklediklerini, arzuladıklarını ve hayal ettiklerini bulamadıkları için hayal kırıklığına uğrarlar ve tahammül edebilmenin ağırlığı sakinleşmeyen sinirlerine çöker..." (s. 39)

Romanda bunlara ek olarak yazar Mâzinî'nin şair ve yazarların sözlerine, atasözlerine ve deyimlere yer vererek anlatımını zenginleştirdiği görülür.

2.3.1. Romanın Özeti

Mehasin, yirmili yaşlarda genç ve güzel bir kızdır. Babası Ayyad, Yahudi bir güzele bağlanınca Mehasin de kendini salıverir ve aklına eseni yapmaya başlar. Önce başkalarıyla birkaç kez nişanlanıp ayrılır. Daha sonra Mahmut, Mehasin'i sever ve onunla nişanlanır. Fakat bir süre sonra onu bunaltır ve kendinden nefret ettirir. Aradan geçen sürede Mahmut, tatil için gittiği sayfeye Celim'de Semire'yle tanışır. İkisi de birbirini çok sever ve ilerleyen süreçte evlilik kararı alırlar. Fakat Mahmut'un ailesi kızın zengin olmasından dolayı bu evliliğe karşı çıkar. Bunun üzerine Semire ona haber vermeden gidip ziraat odası başkanıyla evlenir ve Kahire'ye balayına gider. Ertesi sabah Mahmut bunu öğrenince büyük bir hayal kırıklığı yaşar.

Ayyad, büsbütün ailesini ihmal eder ve evde geçim sıkıntısı baş gösterir. Annesi, zayıf karakterli ve yumuşak huylu olduğu için bu duruma sabreder. Fakat Mehasin sabredemez. Halim Hoca'ya gidip geçim sıkıntısı çektiklerini söyler ve kendisine yardımcı olmasını ister. Halim Hoca, Mehasin'i seven ve ona yol gösteren emekli bir öğretmendir. Ardından Halim hoca onu, arkadaşı Ratip Bey'in şirketinde işe koyar. Şirkette Nesim Bey diye genç ve yakışıklı biri vardır. Nesim Bey, Mehasin'i eğlendiren ve ona huzur veren birisidir. Kısa sürede Mehasin'in güvenini kazanır ve ona ilgi duyar. Fakat Mehasin, Nesim Bey'i arkadaşı olarak görür; çünkü hayalindeki sevgili imajı Nesim Bey değildir. Bir süre sonra Nesim Bey, Mehasin'i İskenderiye'ye tatile gönderir. Yolculuk esnasında Mehasin, Hamdi adında biriyle tanışır ve ondan çok hoşlanır. Hamdi tam da Mehasin'in hayalindeki erkektir. Hamdi, trenden indik-

ten sonra onu gideceği otele bırakır. Takip eden günlerde tekrar buluşurlar. Mehasin, çok mutludur. Birlikte, bir hafta boyunca güzel vakit geçirirler. Birkaç gün sonra Hamdi, Mehasin'e evli olduğunu ve istediği zaman boşanıp kendisiyle evleneceğini söyler.

Bu esnada Semire'nin annesi ise kızını kocasından boşatmak için çok uğraşır. Mahmut, aşkının tekrar alevlenmesinden korktuğu için Semire'yle karşılaşmamak ister ve hipodromdaki işinden istifa eder. Önce Mehasin'le ardından Semire'yle kaderleri birleşmeyince kadın sayfasını kapatır. Fakat bir süre sonra Semire ona geri döner. Mahmut Semire'yi reddedemez, tekrar birlikte olmaya başlarlar.

2.3.2 Romanda Öne Çıkan Temalar

2.3.2.1. Aşk ve Sevgi

Aşk ve sevgi, diğer iki romanda olduğu gibi bu romanın da en önemli temasıdır. Romanda olağan aşk hikâyelerinden bahsedilir. Sorunlu ve saplantılı bir aşk hikâyesi yoktur. Semire'yle Mahmut'un ve Mehasin'le Hamdi'nin aşkı, romanda öne çıkan iki büyük aşk hikâyesidir. Taraflar, her ne kadar birtakım zorluklarla karşılaşsalar da aşkları mutlu sonla biter.

Romanda Mehasin, Hamdi'yi tanımadan önce, erkeklerle duygusal ilişkiler yaşar. Fakat bu ilişkilerinin çoğunda tutarsız, hovarda, gelgitlerle dolu, ne istediğini bilmeyen ve sürekli arayış içinde olan bir karakter olarak önümüze serilir. Onu bu duruma iten şey, mizacı ve anne babasının umursamazlığıdır. "...Sonra kendi iplerini geşetti, aklına eseni yapmaya başladı..." (s. 10) Mehasin, sürekli erkeklerle nişanlanıp ayrılır ve onların nazarında kötü bir görüntü çizer. Fakat o, bunu umursamaz. En sonunda istediği erkeği ve hayal ettiği aşkı, trende tanıştığı Hamdi'yle yakalar. Fakat Hamdi, evlidir. Daha sonra Hamdi, Mehasin'le evlenmek için karısından boşanır.

Romandaki diğer önemli aşk hikâyesi, Mahmut'un Semire'ye olan aşkıdır. Mahmut, daha önce de Mehasin'le nişanlanıp ayrılır. Bir süre sonra Celim'de tatil yaparken Semire'yle tanışır. İlişkileri ilerleyince, ona kendisiyle evlenmek istediğini söyler. Birlikte evlilik kararı alırlar; fakat kızın ailesinin zengin olması Mahmut'un ailesinin bu evliliğe karşı çıkmasına sebep olur. Semire, işin çıkmaza gireceğini düşünür ve Mahmut'a haber vermeden gidip

ziraat odası başkanıyla evlenir. Mahmut bunu öğrenince büyük hayal kırıklığı yaşar. Romanın son bölümünde Semire, boşanır ve Mahmut'a geri döner. Mahmut, her ne kadar kalbi kırık olsa da Semire'nin geri dönüşünden mutlu olur. Anlatıcı yazar, ikilinin buluşmalarını bize şöyle aktarır:

"Sonunda Mahmut gülümsedi, gülümsemeden edemedi. Bunaltıcı kar ve felç edici ölüm durmuştu..." (s.83)

Bunların yanında romanda Halim Hoca da Mehasin'e karşı bir tür sevgi besler; ancak bu sevginin nasıl bir sevgi olduğu belli değildir. Tanımlaması zor, karışık bir sevgidir. Bazen Mehasin'e bir baba ya da ağabey gibi şefkat gösterir, kimi zaman gönlünü kazanmaya çalışır, hayaliyle mutlu olur, bazen de onu kendisine cariye tutmak ister. Onun Mehasin'in gönlünü kazanmaya uğraştığı satırları yazar şöyle dile getirir:

"...Halim Hoca ise onun bu durumuna anlayış gösteriyor, bu kadarıyla yetiniyor ve istese bile geride bıraktığı şeyin peşine düşmüyordu. Mehasin'i gafil avlamak, kafasını karıştırmak, cezbetmek veya iffetsizliğe teşvik etmek gibi bir gayesi yoktu ve böyle şeyleri de aklına getirmezdi. Çünkü o, Mehasin'in sevgisini kazanmak için bu kadar yakın olmaktan yeterince zevk alıyor ve güvence vermenin onun kendisine güvenmesini sağladığını düşünüyordu. Bundan dolayı kendini kontrol etmeye alışmıştı. Yani iki durumdan kolay olanı, alıştığı duruma devam etmekte. İkisi için zor olanı ise zikzaklar çizmekte. Dahası, Mehasin'e karşı arzulu olmaktan ve ona saldırmanın yol açacağı sonuçlardan korkuyordu..." (s. 19)

2.3.2.2. Hayal Kırıklığı ve Hüzün

İnsanı ve onun iç dünyasını irdeleyen romanda, öne çıkan temalardan biri de hayal kırıklığı ve ardından bıraktığı hüzündür. Romanda kişiler birbirlerini ya hayal kırıklığına uğratarlar ya da beklentilerinin gerçekleşmemesi nedeniyle roman karakterlerinin kendileri hayal kırıklığına uğrarlar. Ardından da içlerine kapanır ve derin bir teessür hissederler. Örneğin Halim Hoca'yla evlenen Semiha, hamile kaldıktan sonra evliliğin hayal ettiği gibi bir şey olmadığı için hayal kırıklığı yaşar. Doğum yaptıktan sonra da çocuğunu alıp başka bir odaya geçer ve kocası Halim'den uzaklaşır. Romanda yazar bu durumu okuyucuya şu şekilde aktarır:

“Semiha, kendi kendine mutlu olması gerektiğini söylüyor ve mutlu olduğuna kendini inandırmaya çalışıyordu; fakat çok uğraşmasına rağmen ona sürekli şunu söyleyen o korkunç düşünceden kurtulamadı:

- Eolilik umduğun ve hayal ettiğin gibi bir şey değil.” (s. 13)

Romandaki ikinci önemli hayal kırıklığı, Nesim Bey’in Ratip Bey’e yaşattığı hayal kırıklığıdır. Babası, oğlu Nesim Bey, servetini reddedince arkadaşı Ratip Bey’in şirketinde onu işe koyar. Ratip Bey, arkadaşını memnun etmek için oğlunu işe alır. Fakat Nesim Bey, şirkette ayakları yere bastıktan sonra Ratip Bey’in başına türlü türlü felaketler açar ve onu hayal kırıklığına uğratar.

Romanda dikkat çeken en önemli hayal kırıklığı, Semire’nin Mahmut’a yaşattığı hayal kırıklığıdır. Mahmut’la Semire evlenmek için sözleşmişlerdir. Fakat bir gece sinemadan döndüklerinde Semire Mahmut’a annesinin kendisini istemediğini ve bu engeli nasıl aşacağını bilmediğini söyler. Mahmut ise ailesine karşı çıkıp onunla evlenmek ister. Fakat Semire’yi akşam eve bırakan Mahmut, sabah döndüğünde onu evde bulamaz. Uzun uğraşlar sonunda annesi, onun ziraat odası başkanıyla evlenmeye gittiğini söyler. Bundan dolayı Mahmut, hayal kırıklığı yaşar, çok üzülür ve yıkılır. Romanda yazar, bu hüznü şöyle okuyucuyla buluşturur:

“Mahmut, başını ellerinin arasına aldı ve dedi ki:

- Ama ziraat reisi? Semire onu sevmiyorken bunu nasıl yapabilir?

Bu, Mahmut’un ilk hayal kırıklığıydı ve iyi niyetli olmaktan ve güvenden başka bir şey bilmeyen kendisinin ilk titremesiydi.” (s. 37-38)

2.3.2.3. Cimrilik

Cimrilik, romanda öne çıkan temalardan biridir. Mehasin’in babası Ay-yad ve Halim Hoca cimri karakterler olarak karşımıza çıkarlar. *İbrâhim es-Sânî* romanında yazarın kendisiyle özdeşleştirdiği karakter “İbrahim” savurgan biriyken, bu romanda özdeşleştirdiği karakter “Halim Hoca” cimri birisidir. Hatta bu cimriliği hastalık boyutundadır. Romanda yazar, Halim Hoca’nın cimriliğiyle alakalı şu cümlelere yer verir:

“...Onun parası, huzurlu bir hayat ve sakin bir kafa için yeterliydi; fakat sanki parasının bitmesinden korkan veya geçim sıkıntısı çeken biriymiş gibi hayatı yaşıyordu. En çok yoksulluktan korkuyor, darlığa düşerim diye kendisini ve ailesini kısıp alıyordu. Vücudu sağlıklıydı; ancak ilim tahsili ve araştırmadaki yoğun gayretiyle beraber az yemek yemesi ve kötü beslenmesi, vücudunda güçsüzlüğe, midesinde bozulmaya ve sinirlerinde hasara neden oldu. Buna rağmen, tasarruf etmek amacıyla muayene ücreti ve ilacın fiyatından dolayı gidip bir doktora danışmaz ve kardeşlerinin yazdığı belediye ilaçlarıyla yetinirdi...” (s. 12)

Sonuç

İbrâhim Abdülkâdir el-Mâzinî, gelenekten kopmadan edebiyatta ve şiirde yeniliği savunan ve bu bağlamda pek çok eser kaleme alan çok yönlü biri olmuş, yazarlığı en zayıf tarafı olarak görülmesine rağmen onlarca hikâyeye ve roman yazmıştır. Bu çalışmada, Mâzinî'nin en çok bilinen *İbrâhim el-Kâtib*, *İbrâhim es-Sânî* ve *Selâsetü Ricâlin ve'mrae'* isimli romanlarında öne çıkan temalar incelenerek onun ne tür romanlar yazan bir romancı olduğu ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır.

Yazdığı romanlara bakıldığında Mâzinî'nin dış görünüşünü beğenmemesi ve gerçek hayatta kadınlardan arzu ettiği ilgiyi görememesi onda saplantı hâline gelmiş, romanlarında bu durumu kendisiyle özdeşleştirdiği karakterler üzerinden lehine çevirmeyi hedeflemiş ve bunu kullandığı temalara yansıtmıştır. Bununla beraber Mâzinî, romanlardaki diğer karakterlerin de ruh dünyasına inerek insan psikolojisini ve davranışlarını yansıtan temalara yer vermiş; temalarda insana özgü hisleri, düşünceleri, zafiyetleri, ıstırapları vs. bütün çıplaklığıyla ortaya koymuştur.

Mâzinî, modern Arap edebiyatının “gelişim dönemi” romancılarından biri olduğu için romanlarında tam anlamıyla bir tekamülden söz etmek mümkün değildir. Romanlardaki asıl karakterlerin sürekli bir gel-git ve sorgulama hâlinde oluşu, yazarın çelişkili ve karamsar tutumunun yansımaları olarak değerlendirilebilir. Yazarın iç monologları sıkça kullanması, sürekli tekrara düşmesi, söyleyeceği sözü gereğinden fazla uzatması romanları monotonlaştırmış ve okuyucu açısından sıkıcı hâle getirmiştir. Diğer taraftan romanların

olay örgülerindeki kopukluklar ve mantık hataları, yazarın kimi karakterler lehine veya aleyhine tutum sergilemesi, ana karakterlerin haricindeki karakterlerin silik kalması, bazı karakterlerin davranış biçimindeki tutarsızlıklar ve onların içinde yaşadığı toplumun problemlerine yeteri kadar eğilmemeleri, toplumunun ahlakî ve dinî değerlerinden soyutlanmış olmaları romanlardaki eksiklikler olarak dikkat çeker.

Bunun yanında Mâzinî, bilinç akışı, iç çözümleme, geri dönüş, özetleme, ileri sarma, anlatma vs. anlatım teknikleriyle, “ruh, dev, ses, rüzgâr” gibi figüratif semboller kullanmak suretiyle hem klasik hem de modern roman özelliklerini yansıtan romanlar yazması onu bir adım öne çıkarmıştır. Ayrıca onun hayata ve olaylara karşı alaycı bir üslupla yaklaşması, sık sık ironiye başvurması ve düşüncelerini derin felsefî birikimiyle okuyucuya sunması romanlarında ön plana çıkan özellikler olarak göze çarpar.

Öte yandan Mâzinî'nin romanlarında sıkça dile getirdiği kadın-erkek ilişkileri, kadına bakışı, geleneklere bakışı, dinî değerlere yaklaşımı, hayal ve rüya imgeleri üzerinde çokça durması, Doğu-Batı çatışması, köy-şehir kıyası çalışılmaya değer konular olarak önümüzde durmaktadır.

Mâzinî, her ne kadar romanlarında teknik anlamda birtakım eksiklikler ve hatalar olsa da Arap romanına katkı sunmuş önemli bir isimdir. Romanlarında ele aldığı konularda ve yer verdiği temalarda insana dair hisleri gün yüzüne çıkarmaya çalışması ve insan psikolojisinin yansımalarını okuyucuyla buluşturması onun modern Arap edebiyatında psikolojik romanın ilk önemli temsilcilerinden biri olmasını sağlamıştır. Bütün bu çalışmalarının neticesinde Mâzinî, modern Arap edebiyatının saygın yazarları arasına girmiştir.

Kaynakça

Allen, Roger. *The Arabic Novel*. New York: Syracuse University Press, 1982.

Ayyıldız, Erol. “İbrâhim Abdülkâdir el-Mâzinî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28/197. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Bedr, Abdülmuhsin Tâhâ, *Tatavvuru'r-rivâyeti'l-'Arabiyyeti'l-hadîse fî Mısr*. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1983.

- Brugman, J.. *An Introduction to the History of Modern Arabic Literature in Egypt*. Leiden: E.J. Brill, 1984.
- Cafer, Suâd Muhammed. *et-Tecdîdu fi's-şi'ri ve'n-nakd 'inde cemâ'ati'd-dîvân*. Mekke: Câmi'atü Ümmü'l-Kurâ, Doktora Tezi, 1973.
- Çelebi, Muharrem. "Corcî Zeydân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 8/69-71. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Çetin, Nurullah. *Roman Çözümleme Yöntemi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2015.
- Dayf, Şevkî. *el-Edebu'l-'Arabîyyu'l-mu'âsır fî Mısır*. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1961.
- Direkler, Emine. *Modern Arap Şiirinde Dîvan Ekolü'nün Yeri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- ed-Desûkî, Ömer. *fi'l-edebî'l-hadîs*, I-II. Kahire: Dâru'l-Fikr, 1973.
- el-Fâhûrî, Hannâ. *el-câmi' fî tarîhi'l-edebî'l-'Arabîyyi'l-hadîs*, I-II. Beyrut: Dâru'l Cîl, 1986.
- Er, Rahmi. *Modern Mısır Romanı-1*. Ankara: Hece Yayınları, 2015.
- Er, Rahmi. "Roman-Arap Edebiyatı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35/164-166. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Ergül Keskin, Aysel. *Çağdaş Mısır Tiyatrosunda Tevfiku'l-Hakîm ve Üç Entelektüel Tiyatrosu*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1995.
- Ekinci, İsmail - Çelik, Orhan, "İbrâhim Abdülkâdir el-Mâzinî ve "el-Bahs 'ani'z-Zeheb" İsimli Hikâyesi", *Uluslararası Toplumsal Bilimler Dergisi* 5/1 (2021), 168-189.
- Ekhtiar, Ousama - Sevinç, Eyüp, "Modern Arap Şiirinde Medresetü'd-Divan'ın Teori ve Pratiği Arasındaki Çelişkiler", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/1 (2017), 83-101.
- ez-Zeyyât, Ahmed Hasan. *Tarîhu'l-edebî'l-'Arabî*. Kahire: Dâru Nahdatu Mısır, ts.Heykel, Ahmed. *Tatavvuru'l-edebî'l-hadîs fî Mısır*. Kahire: Dâru'l-'Ulûm, 1994.

- Keser, Adem. *İbrâhîm Abdulkâdir el-Mâzinî'nin Sundûku'd-Dunyâ Adlı Eserindeki Hikâyelerin Teknik ve Tematik Açısından İncelenmesi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Landau, Jacob M.. *Modern Arap Edebiyatı Tarihi (20. Yüzyıl)*, Çev. Bedrettin Aytaç. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002.
- Murâdî, Muhammed Hâdi vd., "Lemha an zuhûri'r-rivâyeti'l-'Arabiyye ve tatavvurihâ", *Dirasâtu'l-Edebi'l-Muâsır*, 16 (2012), 101-117.
- Mendûr, Muhammed. *Muhâdarâtu an İbrâhim el-Mâzinî*. Windsor: Müessesetü Hindavî, 2017.
- Savran, Ahmet. *19. Yüzyıl Osmanlı Döneminde Yeni Arap Edebiyatı*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayını, 1991.
- Ürün, Ahmet Kâzım. *Çağdaş Mısır Romanında Necîp Mahfûz ve Toplumcu Gerçekçi Romanları*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994.
- Ürün, Ahmet Kâzım. *Modern Arap Edebiyatı*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2015.
- Yalar, Mehmet. *Modern Arap Şiiri*. Bursa: Arasta Yayınları, 2003.
- Zor, Salih. *Dîvân Grubu'nun Modern Arap Edebiyatındaki Yeri*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- 40ikindi, "Modern Arap Romanı:Kökleri-Gelişmesi-Eğilimleri-1" Erişim: 21.01.2022. <http://www.40ikindi.com/edebiyat/oku.php?id=2706>
- 40ikindi, "Modern Arap Romanı:Kökleri-Gelişmesi-Eğilimleri-2" Erişim: 22.01.2022. <http://www.40ikindi.com/edebiyat/oku.php?id=2836>
- 40ikindi, "Modern Arap Romanı: Kökleri-Gelişmesi-Eğilimleri-3: Modern Arap Hikâyeciliğinin Oluşum Dönemi" Erişim: 26.01.2022. <http://www.40ikindi.com/edebiyat/oku.php?id=3000>



tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Haziran/June 2023, c. 9, s. 1: 325-358

Mağrib ve Kuzey Afrika Bölgesinde Nâfi' Kırâati ve On Tarîki Nâfi's Qirâ'a and the Ten Ways in the Maghrib and North Africa Region

Alaaddin SALİHOĞLU

Dr. Öğr. Üyesi, Dumlupınar Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,
Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kırâat İlmi ABD,
Assistant Professor, Kütahya Dumlupınar University,
Faculty of Islamic Studies, Department of Kırâat,
Kütahya, Türkiye
alaaddin.salihoglu@dpu.edu.tr
ORCID: 0000-0002-2390-6679

DOI: 10.47424/tasavvur.1256248

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 24 Şubat / February 2023
Kabul Tarihi / Date Accepted: 12 Nisan / April 2023
Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2023
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Salihoğlu, Alaaddin. "Mağrib ve Kuzey Afrika Bölgesinde Nâfi' Kırâati ve On Tarîki". Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi 9 / 1 (Haziran 2023): 325-358.
<https://doi.org/10.47424/tasavvur.1256248>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.
web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdağ Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdağ, 59100 Turkey.

CC BY-NC 4.0



Öz

Hicrî ilk üç asırda Medine başta olmak üzere Mekke, Kûfe, Basra ve Şam gibi yerleşim merkezlerinde ilk kırâat ekolleri ortaya çıkmıştır. Bu şehirlerde yoğunlaşan kırâat çalışmaları, yapılan fetihler ve yürütülen İslâmlaştırma faaliyetlerine paralel olarak yeni fethedilen coğrafyalara yayılmış, farklı faktörlerin etkisi altında bazı kırâatler belli bölgelerde hâkim olmuştur. İlk kırâat ekolleri arasında ayrı bir yere sahip olan yedi kırâat imamından Nâfi' b. Abdîrahman el-Medenî'nin (ö. 169/785) kırâati Medine'de öne çıkmıştır. Resulullah'ın şehrinin kırâat birikimini yansıtmaması bakımından büyük önem arz eden bu kırâat, İslamiyet'in erken dönemlerinden itibaren Mağrib ve Kuzey Afrika bölgesinde yayılmaya başlamıştır. Bu bölgede Medine kırâat ekolü insanların teveccühüne mazhar olmuş ve böylece asırlarca tercih edilen hemen hemen tek kırâat olmuştur. Nitekim geçmişten günümüze kadar bölgede basılan mushaf lar bu kırâate göre olmuştur.

Bu çalışmada Mağrib ve Kuzey Afrika bölgesinde Nâfi' kırâatinin tarihî serencamına ilişkin safhalara ışık tutulmuştur. Bu bağlamda bölgenin fethinden itibaren buraya intikal eden ilk kırâatler üzerinde durduktan sonra Nâfi' kırâatinin bölgeye girişi, öncüleri, gelişmesi ve tarihsel sürecine dair bir değerlendirme yapılmıştır. Ardından Nâfi' kırâatinin bölgede yayılmasının sebeplerine yer verilmiş, bu denli tercih edilmesinin nedenleri analiz edilmiştir. Akabinde İslam dünyası genelinde Nâfi' kırâatinin tedrisatı ve kırâat ilminin ana kaynaklarındaki rivâyet ve tarîkleri hakkında malumat verilmiştir. Daha sonra Mağrib özelinde söz konusu kırâatin tedrisatı ve diğer İslam coğrafyalarından temayüz ettiği (Aşere-i Nâfi'iyeye) eğitim programı ile on tarîk ortaya konmaya çalışılmıştır. Çalışmada yöntem bakımından mukayese ve tarama metodu kullanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Mağrib ve Kuzey Afrika, Nâfi' Kırâati, Verş, Kâlûn, Aşere-i Nâfi'iyeye.

Abstract

In the first three centuries of Hijri, the first schools of qirâ'a emerged in cities such as Medina, Mecca, Kufa, Basra and Damascus. The science of qirâ'a concentrated in these cities spread to the newly conquered geographies in parallel with the conquests and the Islamization activities carried out, and

under the influence of different factors, some qirā'a's became dominant in certain regions. Having a special place among the first schools of recitation, Nāfi' b. Abdirrahman al- Madanī's (d. 169/785) qirā'a gained fame in Medina. This qirā'a, which is of great importance in terms of reflecting the accumulation of recitation of the city of the prophet, has begun to spread in the Maghreb and North Africa regions since the early periods of Islam. In this region, the Medina school of qirā'a was favored by the people and thus became almost the only qirā'a preferred for centuries. As a matter of fact, the mushafs in the region in question have been printed according to this qirā'a from past to the present day.

In this study, the phases of the historical progress of Nāfi' qirā'a in Maghrib and North Africa are shed light on. In this context, after dwelling on the first qirā'as transferred to the region since the conquest, an evaluation has been made on the entry of Nāfi' qirā'a to the region, its pioneers, development and historical process. Then, the reasons and motives behind the spread of Nāfi' qirā'a in the region are given, and the reasons for its preference in the region are analysed. Afterwards, information was given about the teaching of Nāfi' qirā'a and its riwāyahs (narrations) and tareqs (ways) in the main sources of recitation. Then, the education of the Nāfi' qirā'a in Maghrib and the ten ways, with al-Ashara al-Nāfe'eyya education program which was distinguished from other Islamic geographies, were tried to be revealed.

Keywords: Maghrib and North Africa, Nāfi' Qirā'a, Qālūn, Warsh, Ten Ways of Nāfi'

Giriş

İslâmî kaynaklarda Mısır'dan Atlantik Okyanusu'na kadar uzanan Kuzey Afrika bölgesine Mağrib adı verilmektedir. Bu coğrafya üç ana bölgeye ayrılmaktadır ki bunlar; günümüz Fas ve Moritanya ülkelerinin bulunduğu Mağrib-i Aksâ (Uzak Mağrib), Cezayir'in yer aldığı Mağrib-i Evsat (Orta Mağrib) ve Kuzey Afrika'nın doğu kısmı yani Tunus ve Libya'yı kapsayan ve İfrikyye ismiyle de bilinen Mağrib-i Ednâ'dır (Yakın Mağrib).¹ Mağrib ve Kuzey Afrika, asırlarca kendine özgü ilim, sanat ve medeniyetiyle Doğu İslam coğrafya-

¹ İsmüddin el-Fikî, *Târîhu'l-Mağrib ve'l-Endelüs* (Kahire: Mektebetü Nehdati'ş-Şark, 1984), 12.

sından temayüz etmiştir. Bu medeniyet, eskiden bu yana kırâat konusunda da Meşrik'ten farklılık göstermiştir.

Çalışmamızda, Nâfi' kırâatinin Mağrib ve Kuzey Afrika bölgesindeki gelişim sürecinin incelenmesi hedeflenmektedir. Bu coğrafyanın kırâat kültürüne yönelik -kırâat ilminin tarihî seyrinde ayrı bir yere sahip olduğu halde- ülkemizde henüz müstakil bir çalışma yapılmamıştır. Endülüs kırâat kültürünü ve ekolünü konu edinen çalışmalarda Mağrib kırâat kültürüyle alakalı düşünülen bazı notlar dışında detaylı bilgiye rastlanmamaktadır. Bu çerçevede mevzubahis kırâatin bölgede yayılması ve tercih edilmesinin nedenlerinin yanı sıra bu kırâatin Mağrib'de tedrisatı ve diğer İslam coğrafyalarından farklılık gösterdiği (Aşere-i Nâfi'iyeye) eğitim programı ve on tarihi üzerinde durmak, makalenin bir başka amacını teşkil etmektedir.

1. Nâfi' Kırâatinin Mağrib ve Kuzey Afrika Bölgesine Girişi ve Tarihsel Gelişimi

Mağrib'de Kur'ân rivâyetinin sistemli bir eğitim faaliyeti kapsamında ilk olarak ne zaman başladığı ve kırâatlerin bölgede yayılmasında kimlerin rol oynadığı meselesi, çok net olmayan bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Aynı şekilde bölgede kırâat ve rivâyet değişkenliği konusunun, kesin ve net bir süre içinde gerçekleşmeyen aksine zamana yayılan bir süreç olduğunu belirtmek gerekir. Dolayısıyla bu çalışmada bir bölgenin kırâatler/rivâyetler arasında geçiş yapması hususunda verilen zaman aralıkları, tarihi bakımdan takribî bir mahiyet taşımaktadır.

Müslümanların Mağrib'e fetih amaçlı ilk harekâtı 27/647 senesinde Hz. Osman zamanında Mısır valisi sahâbi Abdullah b. Sa'd b. Ebi Serh (ö. 36/656-57) komutasındaki bir ordu tarafından yapılmıştır. Daha sonra Emevîler devrinde Mağrib ülkelerinin fethi 50/670 yılında, Emevî Halifesi Muâviye tarafından gönderilen Ukbe b. Nafi' (ö. 62/682) hamlesiyle gerçekleşmiştir. Ukbe, Tunus'u tamamen fethederek daha sonra İslam medeniyetinin en büyük merkezlerinden biri olacak Kayrevan şehrini kurmuştur. Mağrib-i Aksâ'da bulu-

nan Fas'ın fethi ise aynı kumandanın ikinci valiliği döneminde 62/682 tamamlanmıştır.²

Fethi ve idaresi Şam Emevîleri tarafından yapılan Mağrib bölgesine Şam'dan gruplar halinde gelen Arapların yayılmasıyla birlikte; bölge halkına İslâm dinini öğretmek üzere sahâbe ve tâbiînden muallimler gönderilmiştir. İlmî heyetler ismiyle tanınan bu kimseler, başta Kur'ân olmak üzere İslâmî ilimlerin bölgede yayılmasında kritik rol üstlenmişlerdir. Bu çerçevede Mağrib'in fethine ilişkin kaleme alınan tarih kitaplarında, genellikle bu coğrafyaya İslâmî ilimlerin girişi ve ilmî heyetlerin faaliyeti hususunda Ukbe b. Nafi', Hassân b. en-Nu'mân (ö. 85/704 [?]), Mûsâ b. Nusayr (ö. 97/715) ve Ömer b. Abdilazîz (ö. 101/720) gibi isimler ön plana çıkmaktadır. Kaynaklarda 62/682'de Ukbe'nin Mağrib'de ikinci defa valilik yaptığı dönemde Şam'dan bölgeye Ukbe riyasetinde gönderilen ve yirmi beş sahâbînin de iştirak ettiği heyetten bahsedilmektedir. Dinî eğitime büyük önem veren Ukbe'nin, Mağrib'de Kur'ân'ın öğretilmesi hususunda bölge halkını teşvik ettiği yönünde haberler mevcuttur. Nitekim Ukbe'nin, Atlantik okyanusuna bakan bölgelerin fethini gerçekleştirdikten sonra burada Kur'ân ve fıkıh gibi İslâmî ilimlerin öğretilmesi için Merakeş'e bağlı ribatların kumandanı Şâkir b. Abdillâh'ı görevlendirdiğinden söz edilmiştir.³ Yine Mağrib'in fethine ilişkin kaleme alınan tarih kitaplarında, Emevî Halifesi Abdülmelik b. Mervân'ın (ö. 86/705) Mağrib vilayetine atadığı Hassân b. en-Nu'mân başkanlığında bölgeye giden heyetten bahsedilmektedir. Kur'ân, İslâmî ilimler ve Arap dilinin öğretilmesi için tâbiînin büyüklerinden on üç fakihın söz konusu heyette görev aldığı yönünde bilgiler yer almaktadır.⁴ Bu arada Emevî Halifesi Velid b. Abdilmelik'in (ö. 96/715) Mağrib valisi Mûsâ b. Nusayr başkanlığında on yedi fakih ve

² Ahmed b. Muhammed İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib fi (ihtişâri) aḥbâri mülûki'l-Endelüs ve'l-Mağrib*, thk. Beşşâr Marûf (Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmiyy, 2013), 1/32-53.

³ İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, 1/48, 53, 70; Abdülhâdî Hamîtû, *Ḳırâ'atü'l-İmâm Nâfi' 'inde'l-mağâribe* (Fas: Fas DİB, 2003), 1/36-37; Hind Şelebî, *el-Ḳırâ'âtü bi-İfrîkiyye* (ed-Dâru'l-Arabiyyetü li'l-Kitâb, 1983), 38; Abdulhalim Başal, *Endülüs Kıraat Ekolü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2022), 41-44.

⁴ Hamîtû, *Ḳırâ'atü'l-İmâm Nâfi'*, 1/37-38; Mahmûd Abdürrezzâk, *el-Ḥavâric fi bilâdi'l-Mağrib* (Kasablanka: Dâru's-Sekâfe, 1985), 38.

kurrâdan oluşan grup, bölgeye gönderilen ilmi heyetlerin üçüncü örneğini teşkil etmektedir.⁵

İslâmî kaynaklarda Kur'an kırâatine ayrı bir önem veren Emevî Halifesi Ömer b. Abdilazîz'in, Kayrevan şehrine vali olarak atadığı İsmail b. Ubeydillah b. Ebi'l-Mühâcir (ö. 132/750) riyasetinde on fakihten oluşan ilmî bir heyet⁶ gönderdiği bilgisi de zikredilmiştir.⁷ İbn Ebi'l-Mühâcir'le birlikte tâbiünden ilmî anlamda önde gelen on zat, Mağrib halkını İslâmî ilimlerde yetiştirmek üzere görevlendirilmiştir. Heyet üyelerinin ekserisi, bir müddet Kayrevan'a yerleşmiş; ilmî faaliyetler yanı sıra kadılık gibi vazifelere getirilmişlerdir. Burada dikkat çekmek istediğimiz başka bir husus da Kayrevan valisi ve aynı zamanda ilmi heyetin başkanı İbn Ebi'l-Mühâcir'in, Kur'an'ı Şam kırâat imamı İbn Âmir ed-Dımeşkî'den (ö. 118/736) telakki etmesidir. Yedi kırâat imamından biri olan İbn Âmir kırâatini bizzat Şam kırâat imamından alan İbn Ebi'l-Mühâcir'in, Kayrevan şehrinde otuz sene boyunca Kur'an eğitimi vermesi, bölgede takip edilen ilk kırâatlere ışık tutması bakımından önemlidir. Mağrib fethinin hemen ardından zikri geçen heyetler başta olmak üzere bölgeye gelen vali, asker, kadı, âlim ve kâriflerin çoğunluğunun Şamlılardan müteşekkil olması, Şamlıları siyasî ve dinî alanlarda baskın etkilere sahip olan unsur haline getirmiştir. Bu durum hicrî II. asrın yarısına kadar Şam merkezli Ebû Amr el-Evzâî (ö. 157/774) mezhebinin ve İbn Âmir kırâatinin Mağrib'de takip edilen ilk mezhep ve kırâatlerden olduğu ihtimalini desteklemektedir.⁸

Hicrî II. asrın ikinci çeyreğinde bölgenin yönetimi Irak merkezli Abbâsîlere geçmiştir. Bu dönemde Irak'ta yedi kırâat imamından Hamza b. Habîb ez-Zeyyât el-Kûfî (ö. 156/773) kırâati ile Ebû Hanîfe (ö. 150/767) mezhebi hâkim idi. Hilafetin el değiştirmesiyle birlikte bölge insanları siyasî ve

⁵ İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, 1/70; Hamîtû, *Kırâ'atü'l-İmâm Nâfi'*, 1/38; Şelebî, *el-Kırâ'atü bi-İfrîkiyye*, 38.

⁶ İlmî heyette yer alan fakih ve kârifler hakkında geniş bilgi için bk. Şelebî, *el-Kırâ'atü bi-İfrîkiyye*, 126-151.

⁷ İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, 1/76-77; Hamîtû, *Kırâ'atü'l-İmâm Nâfi'*, 1/40.

⁸ Bk. Ahmed b. Muhammed Makkarî, *Nefhu't-tîb min ğuşni'l-Endelüsi'r-raṭîb*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdir, 1968), 3/230; Hamîtû, *Kırâ'atü'l-İmâm Nâfi'*, 1/78-85; Başal, *Endülüüs Kırâat Ekolü*, 161-162.

dinî alanlarda Irak'a doğru teveccüh etmeye başlamışlardır.⁹ Bu bağlamda Kayrevan'dan Irak'a gelip İmam Ebû Yûsuf (ö. 182/798) ile İmam Muhammed eş-Şeybânî'den (ö. 189/805) fıkıh öğrenen ve daha sonra Kayrevan kadılığı yapan Esed b. el-Fürât (ö. 213/828), Hanefî mezhebinin Kayrevan'da yayılmasında büyük rol oynamıştır.¹⁰ Bunun yanı sıra Bağdat'taki halifeye bağlı olan ve bu bölgede hüküm süren Ağlebîler hânedanı, Hanefî mezhebinin bu yörede desteklemişlerdir.¹¹ Hanefî mezhebinin bölgedeki hâkimiyetine bağlı olarak, bu mezhebin imamının mensup olduğu şehrin (Kûfe) kırâati olan Hamza kırâati de aynı yörede yaygınlık kazanmıştır. Nitekim İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429), Mağrib bölgesinde Nâfi' kırâatinin yayılmasında öncülük eden Muhammed b. Ömer İbn Hayrûn'un (ö. 306/918) tercüme-i halini zikrederken bu hususa şu ifadeleriyle değinmiştir: *"Bu zat Nâfi' kırâatini Afrika'ya getiren kişidir. Bu bölge insanının çoğunun kırâati Hamza kırâatine göre idi. Nâfi' kırâatini ise ancak havas okumaktaydı."*¹²

Hicrî III. asrın başından itibaren Ebû Hanîfe fıkı, yerini Mâlikî mezhebine bırakmaya başladı. Medine fıkıh ekolünü temsil eden Mâlikî mezhebinin bölgede yayılmasıyla beraber, Hamza kırâatinin buradaki hâkimiyetinin III. asrın ikinci yarısından sonra Medine kırâat ekolünü temsil eden Nâfi' kırâatine geçtiğini söylemek mümkündür. Başka bir ifadeyle Mâlikî mezhebinin hâkimiyet sağlaması kırâat alanını da büyük oranda etkilemiş ve kırâat rivâyetinin değişimine yol açmıştır. Kaynaklarda Nâfi' kırâatini bölgeye ilk nakledenlerden bizzat Nâfi'a talebelik eden Kerdem b. Halid et-Tûnusî (ö. ?), Ebû Abdîrrahmân Abdullah b. Yezîd el-Mukrî (ö. ?) ve Ebû Yahyâ

⁹ Hamîtû, *Qırâ'atü'l-İmâm Nâfi'*, 1/96.

¹⁰ Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik li-ma'rifeti a'lâmi mezhebi Mâlik*, thk. Muhammed b. Tâvî et-Tancî (Rabat: Fas Diyanet İşleri Bakanlığı, 1965), 3/291-309; Muhammed Ebû Zehra, *Târîhu'l-mezâhibi'l-İslâmiyye* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabiyy, ts.), 405.

¹¹ Ebû Zehra, *Târîhu'l-mezâhibi'l-İslâmiyye*, 365.

¹² Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-Nihâye fi tabakâti'l-kurrâ'*, thk. G. Bergstraesser (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006), 2/191. Ayrıca bk. Şelebî, *el-Kırâ'atü bi-İfrîkiyye*, 186, 207.

Zekeriyya b. Yahyâ el-Vakkâr (ö. 254/868) yer almakadır.¹³ Nitekim el-Vakkâr'ın talebelerinden Muhammed b. Bergûs el-Mukrî'nin (ö. 272/885) de Kayrevan Ulu Camii'nde imamlık görevini icra etmesi ve burada kırâat eğitimi vermesi Nâfi' kırâatinin yayılmasında önemli rol oynamıştır.¹⁴ Mâlikî fakihî Sahnûn'un (ö. 240/854) önde gelen talebelerinden Kayrevan Kadısı Abdullâh b. Ahmed b. Tâlib el-Ağlebî'nin (ö. 276/891), hicrî III. asrın ikinci yarısında Ağlebîler devletine bağlı yerlerde (İfrîkiye, Cezayir ve Sicilya) sadece Nâfi' kırâatine göre Kur'ân eğitimi verilmesi konusunda bir karar alması, bu yörede Nâfi' kırâatine devletin resmi kırâati sıfatı kazandırmış¹⁵ ve böylece günümüze kadar bölgenin resmi kırâati vasfını korumuştur.

Söz konusu kararın alındığı aynı dönemde Endülüslü kırâat âlimi Muhammed b. Ömer İbn Hayrûn'un (ö. 306/918) Mısır'a yaptığı rihleden sonra -muhtemelen söz konusu kararın teşvikiyle- Kayrevan'a yerleşmiştir. Kaynaklarda İbn Hayrûn'un, Nâfi' kırâatinin meşhur iki râvîsinden biri kabul edilen ve Verş ismiyle de şöhret bulan Ebû Saîd Osmân b. Saîd el-Mısri¹⁶ (ö. 197/812) rivâyetinin üstatlarından olduğu bilgisi yer almaktadır. Dâni (ö. 444/1053), Zehebî (ö. 748/1348) ve İbnü'l-Cezerî gibi kırâat âlimleri, İbn Hayrûn'un bu bölgeyi Nâfi' kırâatiyle tanıştırdığı görüşündedirler.¹⁷ İbn Hayrûn, Mısır'da bulunduğu sürede Verş'in önde gelen talebelerinden Ebû Yakûb el-Ezrak (ö. 240/855) ile Abdüssamed el-Utekî'den¹⁸ (ö. 231/846) Nâfi' kırâatini tahsil eden Muhammed b. Saîd el-Enmâtî (ö. ?) ve İsmail b. Abdillah en-Nehhâs (ö. 285/898 civarında) gibi isimlerden Verş rivâyetini okumuştur.¹⁹ İbnü'l-Cezerî, Dâni'nin günümüze ulaşmayan tabakat eserinden İbn Hayrûn'la ilgili şu sözlerini aktarmıştır:

¹³ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 4/36; Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Ma'rifetü'l-kurrâ'i'l-kibâr*, thk. Beşşâr Marûf (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1988), 1/108; Şelebî, *el-Kırâ'âtü bi-İfrîkiyye*, 223.

¹⁴ İbnü'l-Cezerî, *Ġâyetü'n-Nihâye*, 2/93.

¹⁵ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 4/313.

¹⁶ Bk. Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ'i'l-kibâr*, 1/152; İbnü'l-Cezerî, *Ġâyetü'n-Nihâye*, 1/446.

¹⁷ Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ'i'l-kibâr*, 1/283; İbnü'l-Cezerî, *Ġâyetü'n-Nihâye*, 2/191.

¹⁸ Bk. Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ'i'l-kibâr*, 1/182; İbnü'l-Cezerî, *Ġâyetü'n-Nihâye*, 1/351.

¹⁹ Bk. Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ'i'l-kibâr*, 1/231, 261; İbnü'l-Cezerî, *Ġâyetü'n-Nihâye*, 1/150, 2/130.

“İbn Hayrûn, Nâfi’ kırâatinin Verş rivâyetinde bir üstattır. Kayrevan’a yerleşip burada okutmuştur...Verş rivâyetinde aşırı titizliğiyle bilinir. Talebeleri de onun aynı yöntemini devam ettirmişlerdir. Bunlardan kırâat öğrenenler de günümüze kadar (yani hicrî V. asır) aynı yolu takip etmişlerdir. Bu zat, Nâfi’ kırâatini Afrika’ya getiren kişidir. Bu bölge insanının çoğunun kırâati Hamza kırâatine göre idi. Nâfi’ kırâatini ise ancak havas okumaktaydı. Kayrevan’a geldikten sonra büyük itibar görmüştür. Farklı bölgelerin kurrâsı ona müracaat etmişlerdir.”²⁰

Dânî’nin sözleri ile İbn Hayrûn’un yukarıda zikredilen kırâat isnadı göz önünde bulundurulursa Kayrevan merkezli bölgeye Verş rivâyetinin İbn Hayrûn vasıtasıyla intikal ettiğini ve böylece Nâfi’ kırâatinin bu rivâyet üzerinden kök saldıığını söylemek yanlış olmayacaktır. Ayrıca Dâni’nin, “Günümüze kadar” ibaresinden Dâni’nin yaşadığı hicrî V. asra kadar Verş rivâyetinin mezkûr bölgede okunduğu sonucu çıkarılabilir.

Anlaşılan o ki hicrî III. asrın başından itibaren Nâfi’ kırâatine geçen Kayrevan merkezli (Mağrib-i Ednâ) bölge, bir müddet Nâfi’ kırâatini bizzat kendisinden telakki eden talebeleri Kerem et-Tûnusî, Ebû Abdîrrahmân el-Mukrî ve Ebû Yahyâ el-Vakkâr rivâyetleriyle okumuştur. Ancak III. asrın ikinci yarısından sonra İbn Hayrûn’un Kayrevan’a yerleşmesiyle birlikte Verş rivâyeti bölgede hâkim olmuştur. Kanaatimizce bölgenin Nâfi’ kırâatinin diğer râvîlerinden vazgeçip Verş’e yönelmesinin arkasında yatan nedenlerden biri, kırâat ilmi disiplinde Verş’in Nâfi’in meşhur iki râvîsinden biri kabul edilmesidir. Bunun yanı sıra hicrî II. asrın son çeyreğinden itibaren Verş rivâyetinin komşu Mısır’da hâkim olması, Kayrevan merkezli (Mağrib-i Ednâ) bölgeye sirayet etmesi noktasında büyük ehemmiyet arz etmektedir. Nitekim mezkûr bölgeden Mısır’a yönelik rihlede bulunan ve burada Verş rivâyetini alan çok sayıda ilim talebesinden de söz edilmektedir.²¹ Ne var ki günümüz Mağrib-i Ednâ’ına bakıldığında burada bulunan Libya ile Tunus ülkelerinde Nâfi’ kırâatinin meşhur iki râvîsinden biri olan ve Kâlûn ismiyle şöhret bulan İsa b. Mînâ²² (ö. 220/835) rivâyetinin okunduğu ve bu ülkelerde resmî rivâyeti

²⁰ İbnü’l-Cezerî, *Gâyetü’n-Nihâye*, 2/191.

²¹ Şelebî, *el-Kırâ’âtü bi-İfrîkiyye*, 237-241.

²² Bk. Zehebî, *Ma’rifetü’l-Kurrâ’i’l-kibâr*, 1/155; İbnü’l-Cezerî, *Gâyetü’n-Nihâye*, 1/542.

temsil ettiği görülmektedir.²³ Ne yazık ki Kâlûn rivâyetinin ne zaman, hangi şartlar altında ve hangi sebeplerden dolayı bölgeye intikal ettiğine dair herhangi bir bilgiye rastlayamadık. Aynı şekilde Kayrevan merkezli Afrika kırâatlerine yönelik geniş bir doktora tezi hazırlayan Tunuslu araştırmacı Hind Şelebi, bu rivâyetin Afrika'daki seyriyle ilgili herhangi bir bilgiye ulaşamadığını belirtmiştir.²⁴ Yine Mağrib ve Afrika başta olmak üzere Vers rivâyetine yönelik geniş araştırmaları bulunan Faslı kırâat âlimi Hamîtu, Kâlûn rivâyetinin bölgeye girişi veya gelişimi hakkında herhangi bir bilgiye yer vermemiştir.

Mağrib-i Aksa ile Mağrib-i Evsat'a (Fas ve Cezayir) gelince; kırâatlerin bu bölgeye sistematik bir şekilde girişi hakkında net bir bilgiye ulaşamadık. Ancak asırlarca siyasi, askerî, kültürel ve dinî anlamda Endülüs ile tek devlet çatısı altına birleşen bu coğrafyada Nâfi' kırâatinin seyrini Endülüs'ten bağımsız olarak düşünmek mümkün değildir. Bu sebeptendir ki, Endülüs'te takip edilen kırâatleri incelemek, komşu Fas ve Cezayir'deki duruma ışık tutacaktır. Bilindiği üzere Endülüs'ün fethi, Emevîlerin Kuzey Afrika vâlisi Mûsâ b. Nusayr ile onun görevlendirdiği Târik b. Ziyâd (ö. 101/720) komutasındaki ordu tarafından 94/712 yılında gerçekleşmiştir. Emevîlerin, Abbâsîler tarafından yıkılması ardından, Şam'dan kaçan Abdurrahman ed-Dâhil'in (ö. 172/788) Endülüs'e girmesiyle, 139/756 yılında Endülüs Emevî Devleti kurulmuştur.²⁵

Gerek fetih esnasında gerekse fetihten hemen sonra Endülüs'e gelen Araplar çoğunlukla Suriye bölgesinden olduklarından Kayrevan merkezli Mağrib-i Ednâ'da olduğu gibi başlangıçta Endülüs'te de İmam Evzâi mezhebinin benimsendiğini söylemek mümkündür. Nitekim Endülüslü tarihçi Humeydî (ö. 488/1095), İmam Evzâi'nin talebelerinden Sa'sa'a b. Sellâm ed-Dımaşkı'nın (ö. 192/806) Endülüs'e yerleşmesiyle birlikte Evzâi mezhebinin yayılmaya başladığını kaydetmektedir.²⁶ Yine Endülüs üzerine

²³ Bk. *Muşhafü'l-Cemâhîriyye* (Libya: el-Hey'etü'l-Âmme li'l-Evkâf, 1980).

²⁴ Şelebî, *el-Kırâ'âtü bi-lfrîkiyye*, 237.

²⁵ Muhammed Fettûh el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis fi zikri vülâti'l-Endelüs*, thk. Beşâr Marûf (Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmiyy, 2008), 23-28; Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları (Siyasi Tarih)* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016), 52-90.

²⁶ Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 350.

önemli çalışmalar yapan Makkarî (ö. 1041/1632), fethin hemen ardından hicrî II. asrın yarısına kadar bölgede Şam fikhî mezhebinin benimsendiğini şöyle ifade etmiştir: “Bilinmelidir ki Endülüslüler, Evzâ ve Şamlıların mezhebini takip etmekte idiler.”²⁷ Kimi araştırmacıya göre Makkarî’nin, “Şamlıların mezhebi” ibaresi Şam kırâatini de içine alabileceği ihtimalini ortaya koymaktadır.²⁸ Ayrıca bölgenin fethine iştirak eden unsurların ekserisinin Şamlılardan olduğu göz önünde bulundurulursa Şam merkezli İbn Âmir kırâatinin tercih edildiği ihtimalinden söz edilebilir.

Endülüs Emevî Devleti’nin kuruluşundan sonra bölgenin Medine kırâati ile fikhî mezhebine yöneldiğini ifade etmek mümkündür. Kaynaklarda hicrî II. asrın ikinci yarısından itibaren Medine kırâatinin, İmam Mâlik ile İmam Nâfi’den ilim tahsil eden el-Gâzî b. Kays el-Endelüsî (ö. 199/814) aracılığıyla Endülüs’e girdiği yönünde bilgiler yer almaktadır.²⁹ Ayrıca aynı süreçte Endülüs’te bulunan İsa b. Dînâr (ö. 212/828) ve Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî (ö. 234/849) gibi İmam Mâlik’in önde gelen talebelerinin Medine ekolünü tercih etmeleri ve bu ekolün yayılması için sarfettikleri çabaları, Nâfi’ kırâatinin Endülüs’te de yayılmasının önünü açmıştır.

Hicrî III. asrın ikinci çeyreğinden itibaren Endülüs’te Nâfi’ kırâatinin Verş rivâyeti tercih edilmeye ve yaygınlık kazanmaya başlanmıştır. Verş, kırâat ilmi literatüründe Medine kırâatinin Mısır temsilcisi olarak kabul edilmiştir. Bu arada Endülüs’ten Doğu İslâm coğrafyasına yönelik yapılan rihlelerin Hicâz bölgesine olmasının yanında Mısır’a da sıklıkla yapıldığı bir gerçektir. Endülüslü birçok ilim ehli, Verş ile Mâlik’e talebelik eden Abdüssamed el-Utekî’den hem Verş rivâyetini hem de Mâlikî mezhebinin tahsil etmek üzere Mısır’a rihlede bulunmuşlardır. Bu âlimler, ilmî anlamda yetiştikten sonra memleketlerine dönerek orada aldıkları ilimleri Endülüs’e taşımış, telakki ettikleri Verş rivâyetini yaymışlardır.³⁰ Kaynaklarda Endülüs’ten Mısır’a rihle yapıp Abdüssamed el-Utekî’nin tedrisatından geçen Muhammed b. Vaddâh

²⁷ Makkarî, *Nefhu’-t-ţîb*, 3/230.

²⁸ Hamîtû, *Kırâ’atü’l-İmâm Nâfi’*, 1/118.

²⁹ Kâdî İyâz, *Tertîbü’l-medârik*, 3/114; İbnü’l-Cezerî, *Ġâyetü’n-Nihâye*, 2/3.

³⁰ İbnü’l-Cezerî, Endülüs’ten Mısır’a giderek Abdüssamed el-Utekî’den Verş Rivâyetini öğrenenler arasında İbrahim b. Muhammed b. Bâzî el-Endelüsî’yi (ö. 294/906) zikretmiştir. Bk. İbnü’l-Cezerî, *Ġâyetü’n-Nihâye*, 1/27.

el-Kurtubî (ö. 287/900) aracılığıyla Verş rivâyetinin bölgede yayıldığından söz edilmiştir. Zehebî, Verş rivâyetinin Endülüs'te tercih edilme sebebinin Abdüsamed el-Utekî'nin Mâlikî mezhebinde ayrı bir yere sahip olmasıyla izah etmiştir.³¹ Bu bağlamda Endülüslü kırâat âlimi Dâni'nin sözleri, konuya açıklık getirmesi bakımından önemlidir: “Endülüs halkı onun (İbn Vaddâh) zamanından itibaren Verş rivâyetini tercih ettiler ve mushaflarını bu rivâyete göre zapt ettiler. İbn Vaddâh'tan önce ise Nâfi' kırâatini el-Gâzî b. Kays rivâyetine göre okudular.”³² Böylece İslâm medeniyetine sekiz asır beşiklik yapan ve kırâat ilminde ayrı bir yere sahip olan Endülüs'te, İslâm hâkimiyetinin en son kalesi Gırnata şehrinin 897/1492 tarihinde düşmesine kadar bölgede Nâfi' kırâatinin Verş rivâyeti eğitim ve ibadet dili olarak devam etmiştir.³³

Endülüs, Mağrib ve Kuzey Afrika ilişkisinde öne çıkan nokta, coğrafi yakınlıktır. Bu sebeptendir ki tarih boyunca bölgeler arasında karşılıklı göçler yanı sıra ilmî, siyasî ve kültürel anlamda etkileşimler sürmüştür. Bilindiği üzere Murabıtlar, hicrî V. yüzyılın sonlarına doğru Yusuf b. Taşfîn liderliğinde Mağrib'de hâkimiyet kurmuşlar ve bölgede Sünnî-Malikî dinî anlayışın temsilcisi olmuşlardır. Yusuf b. Taşfîn, 454/1062'den itibaren kısa zamanda Mağrib-i Aksâ'da Merakeş'ten başlayarak şu andaki Cezayir'in batısından tüm Mağrib'e (Fas) kadar ele geçirmiştir. İbn Taşfîn, 479/1086 tarihinde Müslümanlara destek olmak için Endülüs'e geçmiş, onlarca küçük devletçisi Murabıtlar çatısı altına alarak birleştirmiştir. Böylece hem Mağrib'i ve hem de Endülüs'ü tek devlet çatısı altına almıştır.³⁴ Murabıtlar döneminde Mağrib ve Endülüs'ün siyasî, askerî, kültürel ve dinî anlamda gerçekleşen birleşmenin, Muvahhidler³⁵ ile Merînîler³⁶ döneminde de devam ettiğini söylemek müm-

³¹ Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ'i'l-kibâr*, 1/182.

³² İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-Nihâye*, 2/241.

³³ Nâfi' kırâatinin Endülüs'e girişi hakkında daha geniş bilgi için bk. Başal, *Endülüs Kırâat Ekolü*, 161-167.

³⁴ Adnan Adıgüzel, “Mağrib ve Endülüs'ü Birleştiren Lider Yusuf b. Taşfîn”, *İstem* 16/32 (2018), 231. Ayrıca Murabıtlar Devleti hakkında geniş bilgi için bk. Hasan Ahmed Mahmûd, *Kıyâmü devleti'l-Murâbitîn* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1956), 231-324.

³⁵ Muvahhidin Devleti hakkında geniş bilgi için bk. Ali Muhammed es-Sallâbî, *Devletü'l-Muvahhidîn* (Amman: Dâru'l-Beyârik, 1998), 143-234.

³⁶ Merînîler Devleti hakkında geniş bilgi için bk. Muhammed İsâ el-Harîrî, *Târîhu'l-Mağribi'l-İslâmî ve'l-Endelüs fi'l-'aşri'l-Merînî* (Kuveyt: Dâru'l-Kalem, 1987).

kündür. Dolayısıyla Mağrib ve Endülüs'ün hicrî V-IX. asırlar arasında Sünnî-Malîkî dinî anlayışı destekleyen tek devlet altında birleşmesi sonucunda Mağrib-i Aksa ile Mağrib-i Evsat'ta (Fas ve Cezayir) hem Mâlikî mezhebi ve hem de Nâfi' kırâatinin Verş rivâyeti bölgenin dinî simgesi haline gelmiş ve böylece günümüze kadar devam etmiştir.

Özetlemek gerekirse İmâm Nâfi'in vefatının ardından bölgeden yapılan rihlelerin yeni merkezi, Verş'in memleketi Mısır olmuştur. Mısır'da mezkûr rivâyeti okuyan ilim ehlinin başında İbn Hayrûn ile Muhammed b. Vaddâh yer almaktadır. İbn Hayrûn, hicrî III. asrın ikinci yarısından itibaren Kayrevan merkezli (Mağrib-i Ednâ) bölgeye bu rivâyetin sirayet etmesi noktasında önemli rol oynarken, İbn Vaddâh'ın aynı yüzyılın ikinci çeyreğinden itibaren mezkûr rivâyetin Endülüs'e intikalinde büyük rolü olmuştur. Mağrib-i Aksâ ile Mağrib-i Evsat'a (Fas ve Cezayir) Verş rivâyetinin girişi hakkında elimizde net bir bilgi olmasa da bu coğrafyanın Endülüs ile Mağrib-i Ednâ arasında bir konuma sahip olmasından hareketle söz konusu rivâyetin aynı dönemlerde yani hicrî III. asırda buraya intikal ettiğini söylemek yanlış olmayacaktır.

Diğer taraftan günümüz Mağrib ve Kuzey Afrika kırâat haritasına bakıldığında, Tunus ile Libya'da Nâfi' kırâatinin Kâlûn rivâyeti; Cezayir, Fas ve Moritanya'da Verş rivâyetinin okunduğu görülmektedir. Nitekim bu ülkelerde basılan mushaflarda noktalama ve harekeleme Kâlûn ile Verş'in rivâyetleri esas alınarak yapılmaktadır. Ayrıca Mağrib bölgesinin güneyinde yer alan Senegal, Mali, Nijer ve Nijerya gibi Batı Afrika ülkelerinde de Verş rivâyeti okunmaktadır. Söz konusu ülkelerin Mağrib bölgesiyle olan coğrafi komşuluğu, kültürel yakınlığı ve bölgede yaşayan kabilelerin serbest dolaşımının yanı sıra Mağriblilerin Murabıtlar döneminde bölgeyi fethetmeleri ve burada Mâlikî mezhebinin yayılması gibi hususlar, Verş rivâyetinin Batı Afrika'da yayılmasının sebepleri arasında yer almaktadır.³⁷

2. Nâfi' Kırâatinin Mağrib ve Kuzey Afrika Bölgesinde Tercih Edilme Sebepleri

³⁷ İslam'ın Batı Afrika'ya girişi ve tarihsel gelişimi hakkında geniş bilgi için bk. Muhammed Bârî - Said Küreydiyye, *el-Müslimûn fi ġarbi İfrîkayâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007).

Hicri III. yüzyılın ikinci yarısından itibaren bölgede Nâfi' kırâatinin tercih edilmesinde etkili olan faktörler şu şekilde özetlenebilir:³⁸

2. 1. Mağriblilerin Hicaz'a Rihleleri

Mağrib âlimleri, ilmi birinci kaynaktan almaya büyük özen göstermiş, ilmî maksatların yanı sıra hac ve umre ziyareti dolayısıyla Doğu İslam coğrafyasına yolculuklar yapmışlardır. Hicaz'a gelen Mağribliler, İslâmî ilimlerin geliştiği mukaddes topraklarda hadis, fıkıh ve kırâat âlimleriyle karşılaşp onlardan ilim tahsil ederlerdi. Bu vesileyle Medine'ye gelen ziyaretçilerin, İmam Mâlik ve Nâfi' ile veya her ikisinin talebeleriyle görüşüp onlardan rivâyet etme imkânları olmuştur.³⁹

2. 2. Yaşam Tarzı:

Gerek Mağrib'de gerekse Arap yarımadasında yaşayan toplulukların umumiyetle bedevî bir hayat yaşamaları, aynı fıkıh mezhebini benimsemelerine ve bunun neticesinde aynı kırâati okumalarına zemin oluşturmuştur. Nitekim İbn Haldûn (ö. 808/1406) bu noktaya şöyle temas etmektedir: “Mağrib ve Endülüs Müslümanlarının yaşam tarzları Irak medeniyetine kıyasla daha basit ve sade olduğundan Hicazlılara meyletmişlerdir.”⁴⁰

2. 3. İmam Mâlik ile Nâfi' Arasındaki Güçlü İlişki

Mağribliler, Medine fıkıh ve kırâat ekollerini bir bütün olarak kabul etmişlerdir. Bu algıyı destekleyen hususların başında iki imam arasındaki güçlü, samimi ve ilmî ilişki gelmektedir. Mevzubahis ilişki, Mâlik'in Kur'ân'ı Nâfi'den telakki etmesi ile Nâfi'in Malik'in *Muvatta'* derslerine katılmasında bariz bir biçimde görülmektedir.⁴¹ Nitekim Mescid-i Nebevî'de iki imamın ders halkalarının yanyana olduğu yönünde nakiller mevcuttur. Bu bağlamda Kâdî İyâz (ö. 544/1149), Nâfi'in Mescid-i Nebevî'de kendisinden kırâat

³⁸ Nâfi' kırâatinin tercih edilmesinde etkili olan faktörler hakkında geniş bilgi için bk. Hamîtü, *Kırâ'atü'l-İmâm Nâfi'*, 1/151-173; Şelebî, *el-Kırâ'atü bi-lfrikıyye*, 223-235.

³⁹ Abdurrahmân b. Muhammed İbn Haldûn, *el-Muqaddime*, thk. Abdullah ed-Dervîş (Şam: Dâru Ya'rub, 2004), 2/190.

⁴⁰ İbn Haldûn, *el-Muqaddime*, 2/192.

⁴¹ Kâdî İyâz, *Tertibü'l-medârik*, 2/172; İbrâhîm b. Ahmed el-Mâriğnî, *Delîlü'l-hayrân 'alâ mevridi'z-zam'ân fi fenneyi'r-resmi ve'z-zabt*, thk. Abdülaziz el-Anezî (Kuveyt: Kuveyt Diyanet İşleri Bakanlığı Yayınları, 2011), 65.

eğitimi alan ve yüksek sesle Kur'ân okuyan bir kişiye -İmam Mâlik'e karşı hürmetinden dolayı olsa gerek- "Mâlik'i görmüyor musun?" söylediğini zikretmektedir.⁴² Keza Zehebî (ö. 748/1348), Nâfi'in tercüme-i halini zikrederken İmam Mâlik'ten gelen şu iki rivâyete yer verir: Birincisi, "Nâfi'in kırâati sünnettir." İkincisi ise, "Nâfi', kırâat konusunda imamdır/üstattir."⁴³ Anlaşılan o ki İmam Mâlik'in, Nâfi'in şahsına ve kırâatine karşı olan tutum ve düşkünlüğü; aynı zamanda Nâfi'in imam Malik'e karşı olan hürmeti, söz konusu kırâatin Mağrib yöresinde yayılmasında büyük rol oynamış ve Mâliki mezhebi müntesipleri arasında bu kırâate ilgi duyulmasına yol açmıştır.

2. 4. İki İmamın Ortak Talebeleri

Yukarıda iki imamın Mescid-i Nebevî'deki ders halkalarının yan yana olduğuna işaret etmiştik. Bu sebeptendir ki Medine'ye gelen ilim talebelerinin ekserisi her ikisinden ders alarak Medine fıkıh ve kırâat kültürünü birlikte tahsil etmişlerdir. Nitekim kaynaklarda hem Nâfi' kırâatini hem de *Muvatta'*ı Endülüs'e ilk nakleden kişinin el-Gâzî b. Kays olduğu ifade edilir. Her iki imamın önde gelen talebelerinden olan Gâzî'nin, Medine'de bulunduğu sürede *Muvatta'*ı yazıp Mâlik'e okuyarak zabt ettiği ve kendine özel bir mushaf yazıp Nâfi' mushafına göre on üç defa tashih ettiği yönünde bilgiler vardır.⁴⁴ Aynı şekilde Abdullâh b. Vehb (ö. 197/812), Eşheb b. Abdilaziz el-Kaysî, (ö. 204/820) Ebû Mûsâ el-Huvârî (ö. 228/843), Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî (ö. 234/849) de her iki imamdanda ilim tahsil eden âlimlerdendir.⁴⁵ Medine fıkıh ve kırâat kültürünün birlikte öğrenilip öğretilmesi ve asırlarca bu şekilde devam etmesi, Nâfi' kırâati-Mâlikî mezhebi imtizacına yol açıp Mağrib bölgesinin bir simgesi haline gelmiştir.

2. 5. Siyasî İktidarların Desteği

Başta dönemin siyasî iktidarlarının desteği olmak üzere Mâliki fakihlerin bu iktidarlarda üst düzey resmi görev almaları, Nâfi' kırâatinin yayılmasında önemli bir rol oynamıştır. Kaynaklarda İmam Mâlik'in ders halkasındaki büyük kitleyi Mağrib'den gelen talebelerin teşkil ettiği zikredilmektedir. Bu

⁴² Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 2/36.

⁴³ Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ'i'l-kibâr*, 1/108.

⁴⁴ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 3/114; İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-Nihâye*, 2/3.

⁴⁵ Hamitü, *Qırâ'atü'l-İmâm Nâfi'*, 1/162.

talebelerin, Batı İslâm coğrafyalarındaki bazı siyasî hareketlerle irtibat halinde olmaları ve Mağrib'e yerleşen bazı siyasî hareketlerle İmam Mâlik'in Abbâsî iktidarına muhalefet noktasında birleşmeleri, daha sonra Endülüs ve Kuzey Afrika'da Mâlikî fakihlerin kadılık sistemine hâkim olmaları ve bölge devletlerinde üst düzey görev üstlenmelerine yol açmıştır. Nitekim bölgenin meşhur âlimlerinden İbn Hazm el-Endelüsî (ö. 456/1064), Mâlikî mezhebinin Endülüs ve Kuzey Afrika'da yayılmasında dönemin hükümdarlarının büyük etkisi olduğu görüşündedir. İbn Hazm, Endülüs'teki kadı atamalarıyla ilgili iktidara yakın olan ve İmam Nâfi' ile İmam Mâlik'in tedrisatından geçen Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî'nin onayladığı ve seçtiği kişilere görev verildiğini ve Yahyâ'nın söz konusu atamalarda sadece Malikîleri tercih ettiğini kaydetmiştir. İbn Hazm, bu durumun İmam Mâlik'in öğrencilerine talebelik eden ve Mâlikî mezhebinin bölgede önderliğini ve yayılmasını sağlayan Sahnûn et-Tenûhî'nin Kayrevan'da kadılık yaptığı dönem için geçerli olduğu kanaatindedir.⁴⁶

Bilindiği gibi kaduların asıl görevi, insanlar arasında meydana gelen hukukî ihtilâfları sonuçlandırmak, hukuka aykırı davranışları hükme bağlamak, verdikleri hüküm ve cezaları icra ve infaz etmektir. Bunun yanı sıra İslâm tarihinde cami ve medreselerde görev alacak imam, hatip, müderris, kârî ve Kur'ân hocası gibi muvazzafların atama ve denetme görevi kadılara tevdi edilmiştir. Dolayısıyla Nâfi' kırâatinin Mağrib bölgesinde yayılması, başta kadılık görevi olmak üzere Mâlikî fakihlerin bölgenin farklı şehirlerinde üst düzey makamlarda görev yapmalarının doğal bir sonucu olarak değerlendirilebilir. Mâlikî fakih ve kadı Muhammed b. Sahnûn et-Tenûhî'nin (ö. 256/870) *Âdâbü'l-Müallimîn* adlı eserindeki şu sözleri yukarıdaki değerlendirmeyi desteklemektedir: "Hocanın, en güzel kırâat olan Nâfi' kırâatinden bildiklerini öğrencilerine talim etmesi gerekir."⁴⁷ Yine Sahnûn'un önde gelen talebelerinden Kayrevan Kadısı Abdullâh el-Ağlebî'nin, namazda sadece Nâfi' kırâatine göre tilâvet edilmesi ve bu kırâate göre Kur'ân eğitimi verilmesi konusunda Kayrevan Ulu Camii'nin baş İmam-Hatibi Muhammed

⁴⁶ Alî b. Ahmed İbn Hazm, *Resâ'ilü İbn Hazm*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye, 1987), 2/13.

⁴⁷ Muhammed İbn Sahnûn, *Âdâbü'l-mu'allimîn (ve'l-müte'allimîn)*, thk. Mahmud Abdülmevlâ (Cezayir: eş-Şeriketü'l-Vataniyye, 1981), 82.

b. Bergûs el-Mukrî'ye yazı göndermesi, konuya örnek oluşturması bakımından önemlidir.⁴⁸ Burada söz konusu kararın Nâfi' kırâatinin bölgenin resmi kırâati olmasına yol açtığını belirtmek de yerinde olacaktır.

2. 6. Mağriblilerin Meşrikîlerden Farklı Olma Arzuları

İslam tarihinde Batı İslâm coğrafyasında yaşanan Müslümanların Doğu İslam coğrafyasında (meşrik) yaşayan Müslümanlardan farklı olmaya meyilli oldukları hususuna yer verilmiştir. İki bölgenin halkları arasında ortaya çıkan farklılıklar sebebiyle meşrik ve mağrib kelimeleri erken dönemden itibaren coğrafi mânadan ziyade sosyokültürel bir anlam kazanmıştır. Bu farklar, Batı İslâm dünyasında bölgenin Araplar tarafından fethini takip eden ilk yarım asrın sonlarında kendini göstermeye başlamıştır.⁴⁹ Bu bağlamda fikhî mezhep açısından Mâlikî, itikâdî mezhep bakımından da Eş'arî olan Mağriblilerin, Kur'ân tilavetinde Meşrikîlerden farklı olmak üzere İmam Nâfi'in kırâatini benimsediklerini söylemek yanlış olmayacaktır. Bir başka tabirle fıkıh, itikat, Mushaf kitabeti, hat sanatı, yaşam tarzı, lehçe, âdet ve gelenekler gibi birçok hususta sair Müslümanlardan ayrılan ve farklılık gösteren bu yöre halkının kırâat konusunda da müstakil olmaya meyletmesi uzak değildir.

3. Nâfi' Kırâati, Meşhur Tarîkleri ve Tedrisatı

3. 1. Nâfi' Kırâati

Yedi kırâat imamından biri olan Nâfi'in tam ismi, Ebû Ruveyym Nâfi' b. Abdirrahmân b. Ebî Nu'aym el-Medenî'dir. Medine kırâatini yetmiş kadar tâbiinden öğrenen İmam Nâfi'nin, bunlardan iki zatın ittifak ettiği okuyuşu aldığı, bir kişinin şüphe ve tereddüt gösterdiği veya şâz bir vecih niteliğiyle ortaya koyduğu okuyuşları terkettiği ve kırâatini bu yöntemle oluşturduğu yönünde nakiller mevcuttur.⁵⁰ Nâfi', bunu yaparken kıyas, ictihad veya re'y yollarına başvurmuyup kırâatini hocalarından aldıklarını aynen muhafaza ederek *ihitiyar* metoduyla telif etmiştir.⁵¹ Kırâat ilmini Übey b. Kâ'b'ın talebesi Abdullah b. Ayyâş'tan (ö. 70/690) telakki eden Müslim b. Cündeb (ö.

⁴⁸ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 4/313.

⁴⁹ İsmail Yiğit, "Meşrikîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/377.

⁵⁰ Zehebi, *Ma'rifetü'l-kurrâ'î'l-kibâr*, 1/109.

⁵¹ İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye*, 2/289.

106/724), Abdurrahman b. Hürmüz el-A' rec (ö. 117/735), Yezîd b. Rûmân (ö. 120/738), Ebû Ca'fer el-Medenî (ö. 130/748) ve Şeybe b. Nisâh (ö. 130/748), Nâfi'in önde gelen hocaları arasında yer almaktadır. Başka bir ifadeyle söz konusu beş hoca aracılığıyla İbn Ayyâş - Übey - Hz. Peygamber şeklindeki zincir, Nâfi' kırâatinin senedinin en önemli kanalını teşkil etmektedir. Nâfi', Mescid-i Nebevî'de yetmiş yılı aşkın bir süre Medine kırâatini okutmuş, farklı bölgelerden gelen çok sayıda talebe yetiştirmiştir. Kırâat ilminde İmam Mâlik, İsâ b. Verdân (ö. 160/777 [?]), İbn Cemmâz (ö. 170/786'dan sonra), İsmâil b. Ca'fer el-Ensârî⁵² (ö. 180/797), İshak b. Muhammed el-Müseyyebi⁵³ (ö. 206/822), Verş ve Kâlûn onun önde gelen talebeleri arasında yer almaktadır.⁵⁴

Kırâat alanında hüccet kabul edilen Nâfi', Hz. peygamber şehrinin kırâatini temsil etmesi, kırâat alanında engin birikimi ve bu ilimdeki derinliği sebebiyle kırâat kaynaklarının kahir ekserinde kırâat imamları sıralamasında ilk imam kabul edilmiştir.⁵⁵

3. 2. Nâfi' Kırâatinin Meşhur Tarîkleri

Sahih kırâatler arasında tercihleri bulunan âlimlerin sayısı önceleri daha fazla iken zamanla insanlar bunlardan bazıları üzerinde yoğunlaşmıştır. Böylece çok sayıdaki kırâatler; yedili, sekizli, onlu ve on dördü gibi sistemlerle sınırlandırılmış ve her biri için eserler telif edilmiştir. Kırâat imamlarından her birinin çok sayıda râvîsi olmakla birlikte kırâat eserlerinin ekserisi, genellikle her imam için bunlardan en meşhur ikişer râvîye yer verirken, eserlerin bir kısmı üzerlerinde yoğunlaşılmayan râvîlere de yer vermiştir. Kırâat müellefâtına bakıldığında, râvîlerin de birden çok râvîsi (tarîki) bulunmakla

⁵² Bk. Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ'î'l-kibâr*, 1/144; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye*, 1/148.

⁵³ Bk. İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye*, 1/143.

⁵⁴ Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ'î'l-kibâr*, 1/107-108; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye*, 2/289.

⁵⁵ Bk. Ahmed b. Mûsâ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a fi'l-kırâ'ât*, thk. Şevki Dayf (Kahire: Dâru'l-Mearif, ts.), 53; Muhammed b. Süfyân el-Kayrevânî İbn Süfyân, *el-Hâdî fi'l-kırâ'âti's-seb'*, thk. Hâlid Ebü'l-Cûd (Kahire: Dâru İbâdî'r-Rahmân, 2011), 77; Ebû Amr Osmân b. Saîd ed-Dânî, *Câmi'u'l-beyân fi'l-kırâ'âti's-seb'*, thk. Muhammed el-Cezâirî (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 43; Muhammed b. Şüreyh İbn Şüreyh, *el-Kâfi fi'l-kırâ'âti's-seb'*, thk. Ahmed eş-Şâfiî (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 28; Ebû Ca'fer Ahmed b. Ali İbnü'l-Bâziş, *el-İknâ' fi'l-kırâ'âti's-seb'*, thk. Cemâlüddîn Şeref (Tanta: Dâru's-Sahâbe, ts.), 11; Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-aşr*, thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ' (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1/54.

birlikte onların sayılarını sınırlayan eserler telif edildiği de görülmektedir. Kırâat-i seb'aya dair en temel eserlerden kabul edilen Dâni'nin *et-Teysîr* ile *Câmi'u'l-beyân* adlı eserleri, konunun doğru bir şekilde anlaşılıp kavranılması noktasında önemli misal oluşturmaktadır. Dâni, *et-Teysîr* isimli eserinde yedi imamın her birine ikişer râvî, her râvî için birer tarîk zikretmektedir ki böylece yedi imamın kırâati, meşhûr on dört râvî ve on dört tarîk üzerinden nakledilmektedir.⁵⁶ *Câmi'u'l-beyân*'da ise yedi imamın kırâati, 40 râvî ve toplamda 160 tarîk üzerinden aktarılmaktadır.⁵⁷ Yine İbnü'l-Cezerî, kırâat ilmi literatüründe zirve eser vasfını alan ve on kırâat tedrisatında en temel kaynak kabul edilen *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-aşr* isimli eserinde on kırâat imamının her biri için ikişer râvî, her bir ravi için de iki tarîk, bu tarîk sahiplerinden de aşağıya doğru ikişer tarîk zikretmektedir. Böylece her bir râvîden gelen ana tarîk sayısı dörde, yirmi râvîden gelen ana tarîk sayısı ise 80'e ulaşmaktadır.⁵⁸ Söz konusu 80 ana tarîki 69 eserden nakleden İbnü'l-Cezerî'nin, bu tarîkleri toplamda 980 kanaldan/isnattan aktarmıştır.⁵⁹

Nâfi' kırâatini ele alan eserler incelendiğinde bu eserlerin çoğunda genellikle onun meşhur iki râvisi olan Kâlûn ile Verş rivâyetlerine yer verildiği görülmektedir. Bu ikişer râvî uygulamasının yanı sıra muteber bazı kaynaklarda Kâlûn ile Verş'in de içinde bulunduğu toplam dört râvînin öne çıktığı görülmektedir. Bu râvîler; Verş, Kâlûn, İsmâil b. Ca'fer el-Ensârî ve İshak b. Muhammed el-Müseyyebî'dir. Mezkûr dört rivâyeti, İbn Galbûn (ö. 399/1009) *et-Tezkire fi'l-kırâ'âti's-semân* isimli eserinde birer tarîk üzerinden naklederken,⁶⁰ Ebû Ali el-Mâlikî (ö. 438/1047) *er-Ravza fi'l-kırâ'âti'l-ihdâ 'aşere'* de 15 tarîk üzerinden,⁶¹ Dâni *Câmi'u'l-beyân*'da 38 tarîk üzerinden,⁶²

⁵⁶ Ebû Amr Osmân b. Saïd ed-Dâni, *et-Teysîr fi'l-kırâ'âti's-seb'*, thk. Halef Hammûd eş-Şağdelî (Hail: Dâru'l-Endelüs, 2015), 105-122.

⁵⁷ Dâni, *Câmi'u'l-beyân*, 18.

⁵⁸ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/54-57; Ahmed b. Muhammed el-Bennâ, *İthâfî fuzalâ'i'l-beşer bi'l-kırâ'âti'l-erba'ate 'aşer*, thk. Şa'bân M. İsmâil (Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1987), 1/79.

⁵⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/98, 190; Eymen Rüşdî Süveyd, *es-Selâsilü'z-zehebiyye* (Cidde: Dâru Nûri'l-Mektebât, 2007), 24, 31.

⁶⁰ Ebü'l-Hasen Tâhir b. Abdilmün'im İbn Galbûn, *et-Tezkire fi'l-kırâ'âti's-semân*, thk. Eymen Rüşdî Süveyd (Cidde: el-Cemâatü'l-Hayriyye, 1991), 1/4.

⁶¹ Ebû Ali Hasan b. Muhammed el-Mâlikî, *er-Ravza fi'l-kırâ'âti'l-ihdâ 'aşere*, thk. Nebil Âl İsmâil (Riyad: İmam Muhammed b. Suud, Doktora Tezi, 1415), 1/105-111.

Ebü'l-İzz el-Kalânîsî (ö. 521/1127) ise *el-Kifâyetü'l-kübrâ'* da 21 tarîk üzerinden nakletmektedir.⁶³

Kırâat-i aşereye dair ilk eser yazan âlimlerden İbn Mihrân (ö. 381/992), *el-Gâye fi'l-kırâ'âti'l-aşr* adlı eserinde, İshak el-Müseyyebî hariç üç rivâyete yedi tarîk üzerinden yer vermektedir.⁶⁴ Nâfi' kırâatinin yukarıda zikri geçen dört râvîsi dâhil olmak üzere Nâfi'in birçok râvîsine yer veren eserlerden söz etmek de mümkündür. Nitekim İbn Mücâhid'in (ö. 324/936), kırâat literatüründe ayrı bir yeri olan *Kitâbü's-Seb'a fi'l-kırâ'ât* isimli kitabında Nâfi' kırâati on dört râvîye isnad edilmektedir.⁶⁵ Aynı şekilde Ebü'l-Kâsım el-Hüzelî'nin (ö. 465/1073), *el-Kâmil fi'l-kırâ'ât*'inde Nâfi'in 29 rivâyetine 140 tarîk üzerinden yer verdiği görülmektedir.⁶⁶ Yine el-Mübârek eş-Şehrezûrî (ö. 550/1156), *el-Misbâhu'z-zâhir*'inde Nâfi'in 9 rivâyetini 41 tarîk üzerinden zikretmektedir.⁶⁷ Ne var ki Nâfi'in dört veya daha fazla râvîsine yer veren bu eserler, her ne kadar İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr* eserinin telifinde kullandığı 69 eser arasında yer almışsa da Verş ile Kâlûn dışındaki râvîler göz ardı edilerek sadece söz konusu iki rivâyetin farklı tarîklerine yer verilmiştir.

Netice itibarıyla kırâat müellefâtının kahir ekserinde Nâfi'in meşhur iki râvîsi olan Kâlûn ile Verş rivâyetleri ortaklaşa yer almış ve böylece Nâfi' kırâati bu iki zatın okuyuşuyla yaygınlık kazanarak günümüze ulaşmıştır. Nitekim seb'a ve aşere eserlerin çoğunda Kâlûn rivâyeti, Ebû Neşît⁶⁸ (ö. 258/872); Verş rivâyeti ise Ebû Ya'kûb el-Ezrak⁶⁹ tarîkiyle nakledilmektedir.⁷⁰

⁶² Dâni, *Câmi'u'l-beyân*, 16-17.

⁶³ Muhammed b. el-Hüseyn Ebü'l-İzz el-Kalânîsî, *el-Kifâyetü'l-kübrâ fi'l-kırâ'âti'l-aşr*, thk. Cemâlüddîn Şeref (Tanta: Dâru's-Sahâbe, 2003), 33-38.

⁶⁴ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn İbn Mihrân, *el-Gâye fi'l-kırâ'âti'l-aşr*, thk. Muhammed Gıyâs el-Canbâz (Riyad: Dâru's-Şevvâf, 1990), 41-52.

⁶⁵ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 88-91.

⁶⁶ Ebü'l-Kâsım Yûsuf b. Alî b. Cübâre el-Hüzelî, *el-Kâmil fi'l-kırâ'ât*, thk. Cemâl eş-Şâyib (Müessesetü Semâ, 2007), 175-215.

⁶⁷ el-Mübârek b. el-Hasen eş-Şehrezûrî, *el-Misbâhu'z-zâhir fi'l-kırâ'âti'l-aşri'l-bevâhir*, ts., 1/211-283.

⁶⁸ Bk. Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ'i'l-kibâr*, 1/222; İbnü'l-Cezerî, *Ġâyetü'n-Nihâye*, 2/238.

⁶⁹ Bk. Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ'i'l-kibâr*, 1/181; İbnü'l-Cezerî, *Ġâyetü'n-Nihâye*, 2/349.

⁷⁰ Bk. İbn Süfyân, *el-Hâdî fi'l-kırâ'âti's-seb'*, 80-82; Dâni, *et-Teyisr*, 107-108; İbn Şüreyh, *el-Kâfi fi'l-kırâ'âti's-seb'*, 30; İbnü'l-Bâziş, *el-İknâ' fi'l-kırâ'âti's-seb'*, 11-16.

İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr* adlı eserinde ise, Nâfi' kırâatinin Kâlûn rivâyeti, Ebû Neşît ile Hulvânî⁷¹ (ö. 250/864) tarihleriyle; Verş rivâyeti ise Ezrak ile İsfahânî⁷² (ö. 296/909) tarihleriyle aktarılmaktadır.⁷³ Bu ana tarîk sahiplerinin her birinin aşağıya doğru ikişer tarîki de söz konusu eserde yer almaktadır. Böylece Kâlûn rivâyetinin iki ana tarîki ile dört alt tarîki toplam 88 isnad/kanal aracılığıyla nakledilirken, Verş rivâyetinin iki ana tarîki ile dört alt tarîki toplam 65 isnad/kanal vasıtasıyla nakledilmiştir.⁷⁴ Netice olarak; kırâat sahasında telif edilen eserlerde her ne kadar Nâfi' kırâatinin farklı rivâyetleri ele alınmış olsa da genellikle bu kırâatin mezkûr iki rivâyette ve her rivâyetin iki ana tarîkiyle sınırlı kaldığı ve bu ana tarîkler dışında herhangi bir tarîke yer verilmediği görülmektedir.

3. 3. Nâfi' Kırâatinin Tedrisatı

Kırâat tedrisatına gelince; İslâm dünyasında kırâat eğitiminin üç farklı merhaleden teşekkül ettiğinden söz edebiliriz. Bunlar; kırâat-i seb'a, aşere (aşere-i suğrâ) ve takrîb (aşere-i kübrâ)'dır. Seb'a eğitiminde Dâni'nin *et-Teysîr* ve/veya Şâtıbî'nin (ö. 590/1194) *Hirzû'l-emânî* eserleri takip edilmektedir. Aşere eğitiminde mezkûr eserlerin yanı sıra İbnü'l-Cezerî'nin, Dâni'nin *et-Teysîr*'ine tekmile olarak kaleme aldığı *Tahbîru't-Teysîr* ve Şâtıbî'nin *Hirzû'l-Emânî*'sine yazdığı *ed-Dürretü'l-mudîyye* ile yedili sistem ona tamamlanmıştır. Takrîb programında ise İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr*, *Tayyibetü'n-Neşr* ve *Takrîbü'n-Neşr* isimli eserleri ekseninde eğitim verilmektedir.⁷⁵ Burada dikkat çekmek istediğimiz husus, mevzubahis üç eğitim programında Nâfi' kırâatinin meşhur iki ravisi Kâlûn ile Verş dışında herhangi bir rivâyet veya kanala yol verilmemesidir. Seb'a ve aşere-i suğrâ eğitiminde Kâlûn rivâyeti Ebû Neşît, Verş rivâyeti ise Ezrak tarîkiyle aktarılmaktadır.⁷⁶ Takrîb (aşere-i kübrâ) eğitimine gelince; Kâlûn rivâyetinin Ebû Neşît ile Hulvânî, Verş

⁷¹ Bk. Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ'i'l-kibâr*, 1/222; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye*, 1/136.

⁷² Bk. Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ'i'l-kibâr*, 1/232; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye*, 2/150.

⁷³ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/55; Bennâ, *el-İthâf*, 1/75-76.

⁷⁴ Konu hakkında daha geniş bilgi için bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/99-112; Süveyd, *es-Selâsilü'z-zehebiyye*, 221-229.

⁷⁵ Muhammed Emin Efendi, *Umduetü'l-ḥillân fi îzâhi zübde'ti'l-irfân* (İstanbul: Âsitâne Matbaası, 1287), 4-5.

⁷⁶ Dâni, *et-Teysîr*, 107-108.

rivâyetinin ise Ezrak ile İsfahânî tarîkleriyle aktarıldığı görülmektedir.⁷⁷ Bir başka ifadeyle, Mağrib bölgesi hariç İslam dünyasında takip edilen kırâat tedrisatı, Nâfi' kırâatinin mezkûr iki rivâyeti ve her rivâyetin ana iki tarîkiyle sınırlı kalmıştır.

4. Mağrib'de Nâfi' Kırâatinin Tedrisatı ve On Tarîki (Aşere-i Nâfi'iyye)

Bilindiği gibi Endülüs'te kırâat telifi geleneği, İbn Mücâhid'in *Kitâbü's-Seb'a'sı* ekseninde teşekkül etmiş, burada yedili sistem ekolü ön planda olmuştur.⁷⁸ Buna mukabil Bağdat merkezli Meşrik'te on'lu sistem yaygınlık kazanmıştır.⁷⁹ Mağrib ve Kuzey Afrika'da ise her ne kadar yedili sistem devam etmiş olsa da kırâat tedrisatı ve telif hareketinin genellikle Nâfi' kırâati etrafında yoğunlaştığı söylenebilir. Faslı araştırmacı Hamîtû, bu bölge âlimleri tarafından Nâfi' kırâatiyle ilgili kaleme alınan yüzü aşkın eser ve manzumeden söz etmektedir.⁸⁰ Bu eserlerin bir kısmı Nâfi' kırâatinin meşhur iki râvîsiyle ilgili iken, diğer kısmı Nâfi'in yukarıda işaret ettiğimiz dört râvîsiyle ilgilidir. Telif hareketine paralel olmak üzere Nâfi' kırâatine yönelik icra edilen tedrisatta da aynı şekilde söz konusu iki program takip edilmektedir.

Bölgede meşhur iki râvînin (Verş ve Kâlûn) tedrisatına öncülük etmiş eserlerin başında Kayrevanlı kırâat âlimi Ali b. Abdülğanî el-Husarî'nin (ö. 468/1076) *el-Kasîdetü'l-Husariyye fî kırâ'ati Nâfi'* adlı manzumesi ile bu eser

⁷⁷ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/55; Bennâ, *el-İthâf*, 1/75-76.

⁷⁸ Yedili sistemin Endülüs'e girişi ve gelişmesi ile ilgili bk. Mehmet Emin Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kırâat İlmi* (Ankara: Otto, 2016), 65-88; Yaşar Akaslan, "Endülüs'ün Kırâat İlmindeki Yeri", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 19/1 (2019), 112-116; Ahmet Gökdemir, "Hicrî İlk Beş Asırda Endülüs'te Kırâat İlminin Durumu", *Dicle İlahiyat Dergisi* 19/2 (2017), 164-169; Abdulhalim Başal, "İbnü'l-Cezerî'nin (ö. 833/1429) Müncidü'l-Mukriîn Adlı Eserinin Endülüs Kırâat Ekolü Açısından Kaynak Değeri", *Hitit İlahiyat Dergisi* 21/1 (2022), 10-14.

⁷⁹ Kırâat-ı aşere (onlu sistem) ile ilgili ilk tasnifi ortaya koyan isim, Doğu İslam coğrafyası kırâat âlimlerinden İbn Mihrân en-Nîsâbü'rî'dir (ö. 381/992). Ancak aşere programı İbnü'l-Cezerî ile sistemli hale gelmiş ve böylece Meşrik'te yaygınlık kazanmıştır. Bk. Maşalı, *Kırâat İlmi*, 82-83.

⁸⁰ Bk. Hamîtû, *Kırâ'atü'l-İmâm Nâfi'*, 3/133-548.

üzerine yazılan on şerh yer alır.⁸¹ Yine Fas kırâat âlimlerinden Muhammed İbnü'l-Kassâb el-Fâsî'nin (ö. 690/1291) *Takrîru'l-menâfi' fi kırâ'ati Nâfi'* adlı eseri⁸² ile Ebü'l-Hasen İbn Berrî'nin (ö. 730/1330) *ed-Düreru'l-levâmi' fi asli makra'i'l-İmâm Nâfi'* isimli manzumesi ve bu nazm üzerine yazılan yermi sekiz şerh,⁸³ meşhur iki rivâyetin tedizatında takip edilen eserler arasında zikredilebilir. Burada dikkat çekmek istediğimiz husus, söz konusu eserlerin ve dolayısıyla bu programın Kâlûn rivâyetinin sadece Ebû Neşît, Verş rivâyetinin ise sadece Ezrak tarîklerini tazammun etmesidir.⁸⁴ Başka bir ifadeyle, bu manzumelere göre Nâfi' kırâatini okuyan bir kişi Nâfi'in meşhur iki râvîsinin meşhur birer tarîkine göre okumuş olacaktır. Diğer önemli husus da bu eserleri ortaya koyan Mağrib âlimlerinin kırâat senetlerinde sayıca en çok Endülüslü isimlere rastlanması ve bu senetlerin genellikle Ebû Amr ed-Dânî'ye dayanmış olmasıdır.⁸⁵

Nâfi' kırâatinin dört râvîsine göre eğitim veren programın temelini ve ana kaynağını, Dâni'nin *et-Ta'rîf fi'htilâfi'r-ruvât 'an Nâfi'* isimli eseri teşkil etmektedir. Eserde, Nâfi' kırâatinin dört râvîsi (Verş, Kâlûn, İsmâil b. Ca'fer ve İshak el-Müseyyebî) ve on tarîki arasındaki kırâat farklılıkları incelenmektedir.⁸⁶ İlk ikisinden üçer, diğerlerinden ikişer olmak üzere toplamda on tarîke yer verilmektedir. Bunlar;

1. Ebû Saîd Osmân b. Saîd el-Mısırî Verş (ö. 197/812) rivâyetinin tarîkleri: Ebü'l-Ezher Abdüssamed b. Abdirrahman el-Utekî (ö. 231/846), Ebû Yakûb Yûsuf b. Amr el-Ezrak (ö. 240/855) ve Ebû Bekr Muhammed b. Abdirrahîm el-İsfahânî (ö. 296/909).

⁸¹ Bk. İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye*, 1/487; Hamîtû, *Qırâ'atü'l-İmâm Nâfi'*, 2/52, 75-82.

⁸² Bk. İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye*, 2/180; Sa'id A'râb, *el-Kurrâ' ve'l-Qırâ'ât fi'l-Mağrib* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmiyy, 1990), 31.

⁸³ Bk. Hamîtû, *Qırâ'atü'l-İmâm Nâfi'*, 3/109, 174-224; A'râb, *el-Kurrâ' ve'l-Qırâ'ât fi'l-Mağrib*, 22.

⁸⁴ Bk. Hamîtû, *Qırâ'atü'l-İmâm Nâfi'*, 2/49, 3/108, 164; Ebû Amr Osmân b. Saîd ed-Dânî, *et-Ta'rîf fi'htilâfi'r-ruvât 'an Nâfi'*, thk. Muhammed es-Sehâbî (Rabat: Matba'atü Varrâkati'l-Fadîle, ts.), 9.

⁸⁵ Bk. Hamîtû, *Qırâ'atü'l-İmâm Nâfi'*, 2/340, 3/118, 135; A'râb, *el-Kurrâ' ve'l-Qırâ'ât fi'l-Mağrib*, 25.

⁸⁶ Bk. Dâni, *et-Ta'rîf*, 24.

2. Îsâ b. Mînâ Kâlûn (ö. 220/835) rivâyetinin tarîkleri: Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yezîd el-Hulvânî (ö. 250/864), Ebû Neşît Muhammed b. Hârûn (ö. 258/872) ve Ebû İshâk İsmâil b. İshâk el-Kâdi⁸⁷ (ö. 282/895).

3. İsmâil b. Ca'fer el-Ensârî (ö. 180/797) rivâyetinin tarîkleri: Ebü'z-Za'râ Abdurrahmân b. Abdûs el-Bağdâdî⁸⁸ (ö. 280/893 civarında) ile Ebû Ca'fer Ahmed b. Ferah el-Müfessir⁸⁹ (ö. 303/916).

4. İshak b. Muhammed el-Müseyyebî (ö. 206/822) rivâyetinin tarîkleri: Ebû Ca'fer Muhammed b. Sa'dân b. el-Kûfî⁹⁰ (ö. 231/846) ile Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk el-Müseyyebî⁹¹ (ö. 236/851).

Dânî, yukarıda zikredilen dört râvî ve on tarîk sahibine ulaşan isnad zincirini *et-Ta'rîf* eserinin başında serdetmiştir. Söz konusu senetlere bakıldığında Dâni'nin bu tarîkleri Mısır'da bulunduğu süre içerisinde Ebü'l-Feth Fâris b. Ahmed el-Himsî⁹² (ö. 401/1011) ile Ebü'l-Hasen Tâhir b. Abdilmün'im b. Galbûn'den⁹³ (ö. 399/1009) okuduğu anlaşılmaktadır.⁹⁴ Endülüs'te yaygınlık kazanan ve buradan komşu İslam coğrafyalarına yayılan mevzubahis eğitim programı her ne kadar Endülüs damgasını taşımış olsa da isnadının ve temel kaynağının Mısır merkezli olduğu gözden uzak tutulmaması gereken bir husustur.

Dâni'nin *et-Ta'rîf* eseri ve söz konusu programın on tarîk tazammun etmesi sebebiyle bu program 'aşere-i Nâfi'iyye' ismiyle bilinmektedir. On tarîkin kırâat farklılıklarını ele alması ve bunları bir arada okuma imkanı vermesi nedeniyle 'cem'-i sağîr' veya 'aşr-i sağîr' de denilmektedir.⁹⁵ Kaynaklarda aşere-i Nâfi'iyye'nin Endülüs'ten Mağrib bölgesine intikal etmesi ve burada yayılmasında Endülüslü kırâat âlimi Ebü'l-Hasen Ali b.

⁸⁷ Bk. Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Tezkiretü'l-huffâz*, thk. Abdurrahman el-Ma'lemî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1374), 1/625; İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-Nihâye*, 1/147.

⁸⁸ Bk. Zehabî, *Ma'rifetü'l-kurrâ'î'l-kibâr*, 1/238; İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-Nihâye*, 1/337.

⁸⁹ Bk. Zehabî, *Ma'rifetü'l-kurrâ'î'l-kibâr*, 1/238; İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-Nihâye*, 1/89.

⁹⁰ Bk. Zehabî, *Ma'rifetü'l-kurrâ'î'l-kibâr*, 1/217; İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-Nihâye*, 2/127.

⁹¹ Bk. Zehabî, *Ma'rifetü'l-kurrâ'î'l-kibâr*, 1/217; İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-Nihâye*, 2/88.

⁹² Bk. Zehabî, *Ma'rifetü'l-kurrâ'î'l-kibâr*, 1/379; İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-Nihâye*, 2/7.

⁹³ Bk. Zehabî, *Ma'rifetü'l-kurrâ'î'l-kibâr*, 1/369; İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-Nihâye*, 1/307.

⁹⁴ Dâni, *et-Ta'rîf*, 26-39.

⁹⁵ Bk. Hamîtü, *Kırâ'atü'l-İmâm Nâfi'*, 3/23, 299.

Süleyman el-Kurtubî'nin⁹⁶ (ö. 730/1330) büyük rolü olduğu yönünde bilgiler yer almaktadır. Nitekim günümüz Mağrib kâriyelerinin aşere-i Nâfi'yye senet zincirleri bu zat aracılığıyla Dâni'ye isnat edilmektedir.⁹⁷ Bu arada Ebü'l-Hasen el-Kurtubî, Dâni'nin *et-Ta'rîf* adlı eserinde yer alan Verş ve Kâlûn'un toplamda altı tarîkini 149 beyitten oluşan *Nazmü't-Ta'rîf* veya diğer adıyla *Muhtasaru't-Ta'rîf* adlı eserinde nazm etmiştir.⁹⁸ Yine Ebü'l-Hasen el-Kurtubî'nin Fas'ta bulunduğu yıllarda ona talebelik eden Ebû Abdillâh Muhammed es-Saffâr⁹⁹ (ö. 761/1360), aşere-i Nâfi'yye'nin yayılması sürecinde öncü rol oynayanlar arasında yer almaktadır. Saffâr, *Tühfetü'l-elîf fi nazmi kitâbi't-Ta'rîf* isimli kasîdesinde, Dâni'nin *et-Ta'rîf* adlı eserinin tam muhtevasını 196 beyitte nazm etmiş ve böylece *Tühfetü'l-elîf*, *et-Ta'rîf* te yer alan bütün tarîkleri nazm eden ilk eser olmuştur. Medine kırâatinin on tarîki arasındaki kırâat farklılıklarının kolay ezberlenmesini sağlayan söz konusu manzume, bölge hafızları tarafından büyük ilgi görmüş, aşere-i Nâfi'yye eğitimi veren medreselerde ana kaynak kabul edilmiştir. Nitekim Mağribliler, Saffâr'ın mezkûr nazmını aşere-i Nâfi'yye eğitimindeki önemi bakımından yedili sistemdeki *et-Teysîr*'in manzum halini temsil eden *Hirzü'l-emânî* mesabesinde kabul etmişlerdir.¹⁰⁰ Saffâr, Şâtıbî'nin *Hirzü'l-emânî* adlı kasîdesinde yedi kırâat imamı ve bunların râvîleri için kullandığı (Ebced) remizlerine benzer bir yöntem izlemiştir. Saffâr'ın *Tühfetü'l-elîf* manzumesinde İmam Nâfi'in dört râvîsi ve on tarîki için kullandığı remizleri şematik olarak şöyle göstermek mümkündür:¹⁰¹

Remiz	Rivâyet	R.	Tarîk	R.	Tarîk	R.	Tarîk	R.
-------	---------	----	-------	----	-------	----	-------	----

⁹⁶ Bk. İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye*, 1/481.

⁹⁷ Konuyla ilgili, hicrî XII. yüzyılın Fas reisülkurrâlarından Ebû Zeyd Abdurrahman b. İdris el-Mincere'nin (ö. 1179/1765) Dâni'ye ulaşan aşere-i Nâfi'yye senet zinciri örnek gösterilebilir. Bk. Hamîtü, *Qırâ'atü'l-İmâm Nâfi'*, 4/384-387.

⁹⁸ Bk. Hamîtü, *Qırâ'atü'l-İmâm Nâfi'*, 3/23, 43.

⁹⁹ Bk. Muhammed b. Ca'fer el-Kettânî, *Selvetü'l-enfâs fi men ukbire mine'l-'ulemâ' ve's-şulehâ' fi Fâs*, thk. Muhammed Hamza el-Kettânî (Fas: el-Mevsû'a el-Kettâniyye li'Târîhi Fas, ts.), 3/443.

¹⁰⁰ Bk. Hamîtü, *Qırâ'atü'l-İmâm Nâfi'*, 3/353, 365.

¹⁰¹ Bk. Hamîtü, *Qırâ'atü'l-İmâm Nâfi'*, 3/365; İsmâil eş-Şerkâvî, *Hidâyetü'l-Latîf ilâ çurûki Nâfi'î'l-aşere min kitâbi't-Ta'rîf* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 34.

ص	İsfahânî	ت	Utekî	ي	Ezrak	ج	Verş	جَبَّيْنِ
ق	el-Kâdî	ح	Hulvânî	م	Ebû Neşît	ب	Kâlûn	بِمَحِّ
		د	İbn Sa'dân	و	İbn İshâk	س	Müseyyebî	سَوِّدِ
		ز	Ebü'z-Za'râ	ف	İbn Ferah	ل	İsmâil	لَفْرِ

Saffâr'dan sonra Fas, Cezayir ve Tunus'ta aşere-i Nâfi'iyeye programının tedrisatına öncülük eden birçok âlim, Saffâr'ın kasîdesi minvalinde Dâni'nin *et-Ta'rîf* adlı eserini nazm ederek veya konuyla ilgili nazm edilen kasîdelere şerh yazarak devirlerinde bu ilmi ihya etmişlerdir. Nitekim Fas'ta Ebû Abdillâh Muhammed b. Gâzî el-Miknâsî'nin¹⁰² (ö. 919/1513) *Tefsîlü 'akdi'd-dürar fi't-turuki'l-aşr* ile Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed er-Rahmânî el-Merâkişî'nin¹⁰³ (ö. 1070/1660'den sonra) *tekmîlü'l-menâfi' fi't-turuki'l-aşri'l-merviyyeti 'an Nâfi'*; Cezayir'de Muhammed b. Ebî Cum'a el-Vehrânî'nin¹⁰⁴ (ö. 929/1523) *Metnü takrîbi'l-menâfi' fi't-turuki'l-aşriyyeti'l-merviyyeti 'an Nâfi'* ve Muhammed b. Ebi'l-Kâsım el-Büclîlî'nin¹⁰⁵ (ö. 1314/1898) *et-Tebşıra fi'l-kırâ'ati'l-aşere*; Tunus'ta Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Hammûde es-Sennân et-Tûnisî'nin¹⁰⁶ (ö. 1243/1827) *ed-Dürretü'l-marđiyye fi't-turuki'l-aşriyye*¹⁰⁷ gibi eserler; Fas, Cezayir ve Tunus bölgelerinde aşere-i Nâfi'iyeye programının seyrine yön verip asırlarca devam etmesinde etkin rolü olan eserlerin

¹⁰² Bk. Kettânî, *Selvetü'l-enfâs*, 2/82; Muhammed b. Muhammed Mahlûf, *Şeceretü'n-nûri'z-zekiyye fi şabakâti'l-Mâlikiyye*, thk. Abdülmecid Hayyâlî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 1/398.

¹⁰³ Bk. Hamîtü, *Qırâ'atü'l-İmâm Nâfi'*, 4/98.

¹⁰⁴ Bk. Mahlûf, *Şeceretü'n-nûri'z-zekiyye*, 1/400.

¹⁰⁵ Bk. Muhammed b. Ebi'l-Kâsım el-Büclîlî, *et-Tebşıra fi'l-kırâ'ati'l-aşere*, thk. Hüseyin Va'lîlî (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2013), 49-73.

¹⁰⁶ Bk. Ebü'l-Abbâs Ahmed İbn Ebi'd-Diyâf, *İthâfü ehli'z-zamân bi-aşbâri mülûki Tûnis ve 'ahdi'emân*, thk. Lecnetü Vizâreti's-Sekâfe (Beyrut: ed-Dâru'l-Arabiyyetü li'l-Kitâb, 1999), 7/148.

¹⁰⁷ Bk. Hamza Avvâd, "Qırâ'a fi mahtûti: ed-Dürretü'l-marđiyye fi't-turuki'l-aşriyye", *el-Mecelletü'l-Cezâiriyye li'l-Mahtûtât* 14/1 (2019), 55.

bazılarıdır.¹⁰⁸ Konuyla ilgili yazılan eserlerin ve nazm edilen kasidelerin müelliflerinin mensup oldukları şehirlere ve bu ilmî ürünlerin sayısına bakıldığında aşere-i Nâfî'yye programının Fas merkezli bir tarîk olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca Fas, Cezayir ve Tunus bölgelerinde bu eğitimi icra eden kırâat âlimlerinin senet zincirlerinde yer alan isimler incelendiğinde, İbn Gâzî el-Miknâsî, Ebû Zeyd Abdurrahman b. el-Kâdî¹⁰⁹ (ö. 1082/1671), Ebü'l-Alâ' İdrîs b. Muhammed el-Mincere'nin¹¹⁰ (ö. 1137/1725) ve Muhammed b. Abdisselâm el-Fâsî¹¹¹ (ö. 1214/1799) gibi Fas kırâat âlimleri üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir.¹¹² Mezkûr programla ilgili Libya'daki eğitim ve telif hareketleri hakkında kayda değer bir bilgiye ulaşamadık.

Özetlemek gerekirse; hicrî V. asrın başlarında Mısır merkezli senetlerle Dâni öncülüğünde Endülüs'te sistematik bir biçimde yayılmaya başlayan aşere-i Nâfî'yye programı, hicrî VIII. asrın ilk çeyreğinden itibaren Endülüslü kırâat âlimi Ebü'l-Hasen el-Kurtubî vasıtasıyla Fas'a intikal etmiştir. Endülüs'te İslâm hâkimiyetinin sona ermesiyle birlikte Fas, bu programın merkezi haline gelip buradan Cezayir ve Tunus gibi bölgelere yayılmıştır.

Yukarıda mevzubahis on tarîki tazammun eden aşere-i Nâfî'yye programının aynı zamanda aşr-i sağîr ismiyle de bilindiğinin altını çizmiştik. Daha önce Seb'a eğitiminde Dâni'nin *et-Teysîr* ve/veya Şâtîbî'nin *Hirzü'l-emânî* eserlerinin takip edildiğine; kırâat-i aşere eğitiminde ise mezkûr eserlerin yanı sıra İbnü'l-Cezerî'nin, *Tahbîru't-Teysîr* ve *ed-Dürretü'l-mudîyye* eserlerinin takip edildiğine işaret etmiştik. Ne var ki söz konusu bu programa Meşrikîler tarafından aşere-i suğrâ ismi verilirken, Mağribîler tarafından aşr-i kebîr denilmektedir. Oysa ki Meşrikîlere göre aşr-i kebîr ismi, İbnü'l-

¹⁰⁸ Aşere-i Nâfî'yye hakkında telif edilen eserlerle ilgili geniş bilgi için bk. Dâni, *et-Ta'rif*, 9-11; Hamîtü, *Kırâ'atü'l-İmâm Nâfi'*, 3/368-383, 4/84-120; Şerkâvî, *Hidâyetü'l-Latîf*, 37-38.

¹⁰⁹ Bk. Kettânî, *Selvetü'l-enfâs*, 2/296-297; Mahlûf, *Şeceretü'n-nûri'z-zekiyye*, 1/452.

¹¹⁰ Bk. Kettânî, *Selvetü'l-enfâs*, 2/364-365; Mahlûf, *Şeceretü'n-nûri'z-zekiyye*, 1/482.

¹¹¹ Bk. Kettânî, *Selvetü'l-enfâs*, 2/420-422; Mahlûf, *Şeceretü'n-nûri'z-zekiyye*, 1/536.

¹¹² Fas reisülkurrâlarından Mübârek el-Kerkûrî ile Muhammed eş-Şerîf es-Sehâbî, Tunus reisülkurrâlarından Fethî b. eş-Şerîf el-Ubeydî ve Cezayir reisülkurrâlarından Muhammed el-Büclîlî'nin senet zincirleri arasında yapılan karşılaştırma sonucunda bu kanaate varılmıştır. Bk. Hamîtü, *Kırâ'atü'l-İmâm Nâfi'*, 4/384-387; Şerkâvî, *Hidâyetü'l-Latîf*, 62-63; Büclîlî, *et-Teşîra fi'l-kırâ'ati'l-aşere*, 100-102; Ravza Felâte, "el-Medresetü'l-Mağribiyye fi'l-kırâ'at", *Câmiatü'l-Minye Külliyyetü Dâri'l-Ulûm Mecelletü'l-Ulûmi'l-İslâmiyye*, (ts.), 607-609.

Cezerî'nin *en-Neşr*, *Tayyibetü'n-Neşr* ve *Takrîbü'n-Neşr* isimli eserleri ekseninde verilen eğitim için kullanılan bir kavramdır.¹¹³

Öte yandan aşere-i Nâfi'yye programının ihtiva ettiği tarîkler, seb'a, aşere ve aşere-i takrib programlarında takip edilen tarîklerle mukayese edildiğinde; Nâfi' kırâatinin seb'a ve aşere eğitiminde meşhûr iki râvînin meşhûr birer tarîki, aşere-i takrib'de meşhûr iki râvînin ikişer tarîki, aşere-i Nâfi'yye'de dört râvînin toplamda on tarîkini ihtiva ettiği görülmektedir. Bir başka deyişle Mağrib ve Kuzey Afrika bölgesi, mezkûr on tarîki mahafaza etmesi ve günümüze kadar senet zinciriyle devam ettirmesi bakımından diğer islam bölgelerinden temayüz etmiştir.

Hicrî XII. asrın başlarına kadar bölgede kırâat öğretiminde Nâfi'in meşhûr iki râvîsinin yanı sıra yedili sistem ile aşere-i Nâfi'yye esas alınmış, tedrisatta bu üç program takip edilmiştir. Zira söz konusu bu programlar, kırâat senetlerinin Endülüslü âlimlere dayanması ve Meşrikî senetlerin köşe taşını temsil eden İbnü'l-Cezerî'den bağımsız olması açısından önem arz etmektedir. Mağribî kaynaklarda hicrî XII. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren kırâat-i aşere eğitiminin bölgeye girdiği yönünde bilgiler mevcuttur. Mağrib ve Kuzey Afrika'da dönemin reisülkurrâsı olan Ebü'l-Alâ' İdrîs b. Muhammed el-Mincere'nin Mısır'a yaptığı rihle sonucunda Ezher Camii şeyhülkurrâsı Muhammed b. Kâsım el-Bakarî'den¹¹⁴ (ö. 1111/1699) kırâat-i aşere tarîkini tahsil etmiş, memleketi Fas'a dönerek orada bu eğitimi yaymakta büyük rol oynamıştır.¹¹⁵ Böylece bölgede XII. asırdan bu yana kırâat-i seb'a, Endülüs (İbnü'l-Cezerî'den bağımsız) ile Mısır (İbnü'l-Cezerî merkezli) senetleriyle; yedili sistemi aşereye tamamlayan üç kırâat ise Mısır senetleriyle devam etmiştir.

Sonuç

Mağrib ve Kuzey Afrika bölgesi, hicrî I. asrın ilk yarısından itibaren fetih hareketlerine paralel olarak Kur'ân kırâatiyle tanışmıştır. Fethin hemen ardından Şam merkezli Emevî iktidarının gönderdiği âlimlerin genellikle

¹¹³ Bk. Şerkâvî, *Hidâyetü'l-Laţîf*, 34.

¹¹⁴ Bk. Muhammed Halil el-Murâdî, *Silkü'd-dürer fî a'yâni'l-karni's-sânî 'aşer* (Bulak: al-Matbaatü'l-Mîriyye, 1301), 4/121-122.

¹¹⁵ Hamîtü, *Qırâ'atü'l-İmâm Nâfi'*, 4/375, 384.

Şamlılardan müteşekkil olması, hicrî II. asrın yarısına kadar İbn Âmir kırâatinin takip edildiği yönündeki ihtimalleri desteklemektedir. Hicrî II. asrın ikinci çeyreğinden itibaren bölge yönetimin Irak merkezli Abbâsilere geçmesiyle birlikte bölge insanların siyasi ve dinî alanlarda Irak'a doğru teveccüh etmeleri sonucunda Irak'ta hâkim olan Hamza kırâatinin bu topraklara intikal ettiğinden söz edilebilir. Hicrî III. asrın başından itibaren Mâlikî mezhebinin Mağrib'de yayılmasıyla beraber, bölgenin Nâfi' kırâatine geçtiğini söylemek mümkündür. Bu kırâat, bir müddet bölgeden Hicaz'a rihlede bulunup bizzat Nâfi'in kendisinden alan talebelerinin rivâyetleriyle okunmuştur.

İmâm Nâfi'in vefatının ardından bölgeden yapılan rihlelerin yeni merkezi, Verş'in memleketi Mısır olmuştur. Mısır'da mezkûr rivâyeti okuyan ilim ehlinin başında İbn Hayrûn ile İbn Vaddâh yer almaktadır. İbn Hayrûn, hicrî III. asrın ikinci yarısından itibaren Kayrevan merkezli bölgeye bu rivâyetin yayılması noktasında önemli rol oynarken, İbn Vaddâh'ın aynı yüzyılın ikinci çeyreğinden itibaren mezkûr rivâyetin Endülüs'e intikalinde büyük rolü olmuştur. Fas ve Cezayir'e Verş rivâyetinin girişi hakkında elimizde net bir bilgi olmasa da bu coğrafyanın Endülüs ile Mağrib-i Ednâ arasında bulunmasından hareketle söz konusu rivâyetin aynı dönemlerde yani hicrî III. asırda buraya intikal ettiğini söylemek mümkündür. Günümüzde ise Libya ile Tunus ülkelerinde Nâfi' kırâatinin Kâlûn rivâyeti okunurken, Fas ve Cezayir ülkelerinde Verş rivâyeti okunmaktadır.

Nâfi' Kırâati'nin Mağrib'e yayılması ve burada tercih edilmesi; Mağriblilerin Mâlikî mezhebini benimsemeleri başta olmak üzere Hicaz halkına yakın olan yaşam tarzları, Hicaz'a yapılan rihleler, İmâm Mâlik ile Nâfi' arasındaki ilişki, iki imamın ortak talebeleri, siyasi iktidarların desteği, Mağriblilerin Meşrikîlerden farklı olma arzuları gibi sebeplerle izah edilebilir.

Nâfi' kırâatini ele alan eserlerde genellikle onun meşhur iki râvisi olan Kâlûn ile Verş rivâyetlerine yer verildiği görülmektedir. Ancak Kâlûn ile Verş'in de içinde bulunduğu toplamda dört râvîyi ele alan muteber bazı kırâat kaynakları da söz konusudur. Bu râvîler; Verş, Kâlûn, İsmâil b. Ca'fer ve İshak el-Müseyyebî'dir. İslam dünyasında icra edilen kırâat tedrisatında seb'a, aşere ve takrîb programları takip edilmektedir. Mevzubahis üç eğitim

programında Nâfi' kırâatinin meşhur iki râvîsi dışında herhangi bir rivâyete yer verilmemiştir. Seb'a ve aşere-i suğrâ eğitiminde Kâlûn rivâyeti Ebû Neşît, Verş rivâyeti ise Ezrak tarikiyle aktarılmaktadır. Aşere-i kübrâ eğitiminde; Kâlûn rivâyeti Ebû Neşît ile Hulvânî, Verş rivâyeti ise Ezrak ile İsfahânî tarikleriyle aktarılmaktadır. Bir başka ifadeyle Mağrib bölgesi hariç İslam dünyasında takip edilen kırâat tedrisatı, Nâfi' kırâatinin mezkûr iki rivâyeti ve her rivâyetin ana iki tarikiyle sınırlı kalmıştır.

Mağrib ve Kuzey Afrika'da ise kırâat tedrisatı ve telif hareketi genellikle Nâfi' kırâati ekseninde yoğunlaşmıştır. Telif edilen eserlerin ve bu eserlere bağlı tedrisat programlarının bir kısmı Nâfi' kırâatinin meşhur iki râvîsiyle ilgili iken, diğer kısmı Nâfi'in dört râvîsiyle ilgilidir. İlk program Kâlûn rivâyetinin sadece Ebû Neşît, Verş rivâyetinin ise sadece Ezrak tariklerini ihtiva ederken, Nâfi' kırâatinin dört râvîsine göre eğitim veren programda Nâfi' kırâatinin dört râvîsi (Verş, Kâlûn, İsmâil b. Ca'fer ve İshak el-Müseyyebi) ve on tariki arasındaki kırâat farklılıkları okunmaktadır. İlk iki râvîden üçer, diğerlerinden ikişer olmak üzere toplamda on tarike yer verilmektedir. Temel kaynağını, Dâni'nin *et-Ta'rîf* isimli eseri teşkil eden bu program, on tarik tazammun etmesi sebebiyle 'aşere-i Nâfi'yye', 'cem'-i sağîr veya 'aşr-i sağîr' isimleriyle bilinmektedir. Hicrî V. asrın başlarında Dâni öncülüğünde Endülüs'te sistematik bir biçimde yayılmaya başlayan aşere-i Nâfi'yye programı, hicrî VIII. asrın ilk çeyreğinden itibaren Endülüslü kırâat âlimi Ebü'l-Hasen el-Kurtubî vasıtasıyla Fas'a intikal etmiş, Faslı talebesi Ebû Abdillâh es-Saffâr aracılığıyla burada yayılıp kökleşmiştir. Endülüs'te İslâm hâkimiyetinin sona ermesiyle birlikte, Fas bu programın merkez haline gelip buradan Cezayir ve Tunus gibi bölgelere yayılmıştır. Böylece Mağrib ve Kuzey Afrika bölgesi, Nâfi' kırâatinin on tarikini mahafaza etmesi ve günümüze kadar senet zinciriyle devam ettirmesi bakımından diğer İslâm bölgelerinden temayüz etmiştir.

Kaynakça

- Abdürrezzâk, Mahmûd. *el-Havâric fî bilâdi'l-Mağrib*. kasablanka: Dâru's-Sekâfe, 2. Basım, 1985.
- Adıgüzel, Adnan. "Mağrib ve Endülüs'ü Birleştiren Lider Yusuf b. Taşfîn". *İstem* 16/32 (2018), 231-257.

- Akaslan, Yaşar. "Endülüs'ün Kıraat İlmindeki Yeri". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 19/1 (2019), 107-139.
- A'râb, Sa'id. *el-Ḳurrâ' ve'l-Ḳırâ'ât fi'l-Mağrib*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmiyye, 1. Basım, 1990.
- Avvâd, Hamza. "Ḳırâ'a fî mahtûti: ed-Dürretü'l-marđiyye fi't-ṭuruḳi'l-aşriyye". *el-Mecelletü'l-Cezâiriyye li'l-Mahtûtât* 14/1 (2019), 55-73.
- Bârî, Muhammed - Küreydiyye, Said. *el-Müslimûn fî ğarbi İfrîkiyâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.
- Başal, Abdulhalim. *Endülüs Kıraat Ekolü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2022.
- Başal, Abdulhalim. "İbnü'l-Cezerî'nin (ö. 833/1429) Müncidü'l-Mukriîn Adlı Eserinin Endülüs Kıraat Ekolü Açısından Kaynak Değeri". *Hitit İlahiyat Dergisi* 21/1 (2022), 1-32.
- Bennâ, Ahmed b. Muhammed el-. *İthâfî fuzalâ'î'l-beşer bi'l-ḳırâ'âti'l-erba'ate aşer*. thk. Şa'bân M. İsmâîl. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1. Basım, 1987.
- Büclîlî, Muhammed b. Ebi'l-Kâsım el-. *et-Tebşıra fi'l-ḳırâ'âti'l-aşere*. thk. Hüseyin Va'lîlî. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2013.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd ed-. *Câmi'u'l-beyân fi'l-ḳırâ'âti's-seb'*. thk. Muhammed el-Cezâirî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2005.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd ed-. *et-Ta'rîf fi'htilâfi'r-ruvât'an Nâfi'*. thk. Muhammed es-Sehâbî. Rabat: Matba'atü Varrâkatî'l-Fadîle, ts.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd ed-. *et-Teyşîr fi'l-ḳırâ'âti's-seb'*. thk. Halef Hammûd eş-Şağdelî. Hail: Dâru'l-Endelüs, 1. Basım, 2015.
- Ebû Zehra, Muhammed. *Târîhu'l-mezâhibi'l-İslâmiyye*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabiyy, ts.
- Ebü'l-İzz el-Kalânîsî, Muhammed b. el-Hüseyin. *el-Kifâyetü'l-kübrâ fi'l-ḳırâ'âti'l-aşr*. thk. Cemâlüddîn Şeref. Tanta: Dâru's-Sahâbe, 1. Basım, 2003.
- Felâte, Ravza. "el-Medresetü'l-Mağribiyye fi'l-ḳırâ'ât". *Câmiatü'l-Minye Külliyyetü Dâri'l-Ulûm Mecelletü'l-Ulûmi'l-İslâmiyye*, 593-620.

- Fıkî, İsmâüddin el-. *Târîhu'l-Mağrib ve'l-Endelüs*. Kahire: Mektebetü Nehdati'ş-Şark, 1984.
- Gökdemir, Ahmet. "Hicrî İlk Beş Asırda Endülüs'te Kıraat İlminin Durumu". *Dicle İlahiyat Dergisi* 19/2 (2017), 160-177.
- Hamîtû, Abdülhâdî. *Ḳırâ'atü'l-İmâm Nâfi' 'inde'l-mağâribe*. Fas: Fas DİB, 2003.
- Harîrî, Muhammed İsâ el-. *Târîhu'l-Mağribi'l-İslâmî ve'l-Endelüs fi'l-'aşri'l-Merînî*. Kuveyt: Dâru'l-Kalem, 2. Basım, 1987.
- Humeydî, Muhammed Fettûh el-. *Cezvetü'l-muktebis fi zikri vülâti'l-Endelüs*. thk. Beşşâr Marûf. Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmiyy, 2008.
- Hüzeli, Ebü'l-Kâsım Yûsuf b. Alî b. Cübâre el. *el-Kâmil fi'l-ḳırâ'ât*. thk. Cemâl eş-Şâyib. Müessesetü Semâ, 1. Basım, 2007.
- İbn Ebi'd-Diyâf, Ebü'l-Abbâs Ahmed. *İthâfü ehli'z-zamân bi-ahbâri mülûki Tûnis ve 'ahdi'l-emân*. thk. Lecnetü Vizâreti's-Sekâfe. Beyrut: ed-Dâru'l-Arabiyyetü li'l-Kitâb, 1999.
- İbn Galbûn, Ebü'l-Hasen Tâhir b. Abdilmün'im. *et-Tezkire fi'l-ḳırâ'âti's-semân*. thk. Eymen Rüşdî Süveyd. 2 Cilt. Cidde: el-Cemâatü'l-Hayriyye, 1. Basım, 1991.
- İbn Haldûn, Abdurrahmân b. Muhammed. *el-Muḳaddime*. thk. Abdullah ed-Dervîş. 2 Cilt. Şam: Dâru Ya'rub, 1. Basım, 2004.
- İbn Hazm, Alî b. Ahmed. *Resâ'ilü İbn Hazm*. thk. İhsân Abbâs. Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye, 2. Basım, 1987.
- İbn İzârî, Ahmed b. Muhammed. *el-Beyânü'l-muğrib fi (ihtisâri) ahbâri mülûki'l-Endelüs ve'l-Mağrib*. thk. Beşşâr Marûf. Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmiyy, 2013.
- İbn Mihrân, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn. *el-Gâye fi'l-ḳırâ'âti'l-'aşr*. thk. Muhammed Gıyâs el-Canbâz. Riyad: Dâru'ş-Şevvâf, 1990.
- İbn Mücâhid, Ahmed b. Mûsâ. *Kitâbü's-Seb'a fi'l-ḳırâ'ât*. thk. Şevkî Dayf. Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.

- İbn Sahnûn, Muhammed. *Âdâbü'l-mu'allimîn (ve'l-müte'allimîn)*. thk. Mahmud Abdülmevlâ. Cezayir: eş-Şeriketü'l-Vataniyye, 1981.
- İbn Süfyân, Muhammed b. Süfyân el-Kayrevânî. *el-Hâdî fi'l-kırâ'âti's-seb'*. thk. Hâlid Ebü'l-Cüd. Kahire: Dâru İbâdî'r-Rahmân, 1. Basım, 2011.
- İbn Şüreyh, Muhammed b. Şüreyh. *el-Kâfi fi'l-kırâ'âti's-seb'*. thk. Ahmed eş-Şâfiû. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- İbnü'l-Bâziş, Ebû Ca'fer Ahmed b. Ali. *el-İknâ' fi'l-kırâ'âti's-seb'*. thk. Cemâlüddîn Şeref. Tanta: Dâru's-Sahâbe, 1. Basım, ts.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed. *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-aşr*. thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ'. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed. *Ġâyetü'n-Nihâye fi tabakâti'l-kurrâ'*. thk. G. Bergstraesser. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 2006.
- Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ. *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik lima'rifeti a'lâmi mezhebi Mâlik*. thk. Muhammed b. Tâvît et-Tancî. 4 Cilt. Rabat: Fas Diyanet İşleri Bakanlığı, 1. Basım, 1965.
- Kettânî, Muhammed b. Ca'fer el-. *Selvetü'l-enfâs fi men ukbire mine'l-'ulemâ' ve's-sulehâ' fi Fâs*. thk. Muhammed Hamza el-Kettânî. 3 Cilt. Fas: el-Mevsû'a el-Kettâniyye li'Târihi Fas, 1. Basım, ts.
- Mahlûf, Muhammed b. Muhammed. *Şeceretü'n-nûri'z-zekiyye fi tabakâti'l-Mâlikiyye*. thk. Abdülmecid Hayyâlî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 2003.
- Mahmûd, Hasan Ahmed. *Ķıyâmü devleti'l-Murâbüîn*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1956.
- Makkarî, Ahmed b. Muhammed. *Nefhu't-tîb min guşni'l-Endelüsi'r-rafi'b*. thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dâru Sâdir, 1968.
- Mâlikî, Ebû Ali Hasan b. Muhammed el-. *er-Ravza fi'l-kırâ'âti'l-ihdâ' aşere*. thk. Nebil Âl İsmâil. Riyad: İmam Muhammed b. Suud, Doktora Tezi, 1415.

- Mâriğnî, İbrâhîm b. Ahmed el-. *Delîlü'l-hayrân 'alâ mevridi'z-zam'ân fi fenneyi'r-resmi ve'z-zabt.* thk. Abdülaziz el-Anezî. Kuveyt: Kuveyt Diyanet İşleri Bakanlığı Yayınları, 2011.
- Maşalı, Mehmet Emin. *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kiraat İlmi.* Ankara: Otto, 1. Basım, 2016.
- Muhammed Emin Efendi. *'Umdetü'l-hillân fi îzâhi zübdeti'l-'irfân.* İstanbul: Âsitâne Matbaası, 1287.
- Murâdî, Muhammed Halîl el-. *Silkü'd-dürer fi a'yâni'l-karni's-sânî 'aşer.* Bulak: al-Matbaatü'l-Mîriyye, 1301.
- Özdemir, Mehmet. *Endülüs Müslümanları (Siyasi Tarih).* Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016.
- Sallâbî, Ali Muhammed es-. *Devletü'l-Muvahhidîn.* Amman: Dâru'l-Beyârik, 1. Basım, 1998.
- Süveyd, Eymen Rüşdî. *es-Selâsilü'z-zehabiyye.* Cidde: Dâru Nûri'l-Mektebât, 1. Basım, 2007.
- Şehrezûrî, el-Mübârek b. el-Hasen eş-. *el-Mişbâhu'z-zâhir fi'l-kırâ'âti'l-'aşri'l-bevâhir,* ts.
- Selebî, Hind. *el-Kırâ'âti bi-İfrîkiyye.* ed-Dâru'l-Arabiyyetü li'l-Kitâb, 1983.
- Şerkâvî, İsmâîl eş-. *Hidâyetü'l-Laîf ilâ turuği Nâfi'i'l-'aşere min kitâbi't-Ta'rîf.* Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Yiğit, İsmail. "Meşrikiler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 29/377-378. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed ez-. *Ma'rifetü'l-kurrâ'i'l-kibâr.* thk. Beşşâr Marûf. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1988.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed ez-. *Tezkiretü'l-huffâz.* thk. Abdurrahman el-Ma'lemî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1374.
- Muşhafü'l-Cemâhîriyye.* Libya: el-Hey'etü'l-Âmme li'l-Evkâf, 2. Basım, 1980.

**Mezhep Ashâbına Ait Görüşlerin Temel Bir Argüman Olarak Kullanımı: Hanefîlerin
Benimsediği Yönteme Dair Bir İzah Denemesi**

The Use of the Opinions of the Madhab Scholars as a Basic Argument: An
Explanatory Essay on the Method Adopted by the Hanafis

Kamil YELEK

Dr. Öğr. Üyesi, Kırklareli Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi, İslâm Hukuku ABD,
Assistant Professor, Kırklareli University, Faculty of Theology,
Department of Islamic Law
kamilyelek@klu.edu.tr

ORCID: 0000-0002-8181-2494

DOI: 10.47424/ tasavvur.1267455

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 18 Mart / March 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 3 Mayıs / May 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Yelek, Kamil. "Mezhep Ashâbına Ait Görüşlerin Temel BirArgüman
Olarak Kullanımı: Hanefîlerin Benimsediği Yönteme Dair Bir İzah Denemesi".

Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi 9 / 1 (Haziran 2023): 359-385.

<https://doi.org/10.47424/ tasavvur.1267455>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | [mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr](mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr)

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC 4.0



Öz

Hanefî âlimleri, mezhebin kurucu otoritelerine (*mezhep ashâbı*) ait görüşler ile nasların çatışması durumunda oluşan uyumsuzluğu gidermek için nesih, tahsis, tercih ve tevil gibi çeşitli yöntemlere başvurmuşlardır. Irak Hanefî meşâyihinden Ebü'l-Hasen el-Kerhî'ye (ö. 340/952) nispet edilen meşhur rivayete göre, mezhep ashâbının görüşlerine aykırı olan nasların neshedildiği veya başka bir delilin bunlara tercih edildiği ihtimali düşünülmeyle birlikte aralarının uzlaştırılarak tevil edilmesinin daha uygun olduğu ifade edilir. Ancak Hanefîlerin benimsediği bu yaklaşım, mezhep ashâbına ait görüşlerin naslara öncelendiği şeklinde birtakım eleştiri ve ithamları beraberinde getirmiştir. Zira mezhep görüşü ile nasların uyumsuzluğu durumunda mezhep ashâbının görüşlerinin tercih edilmesi gerektiği söylemi, ilk bakışta sorunlu ve açıklanması gereken bir durum olarak görünmektedir. Zikredilen gerekçe sebebiyle Hanefîlerin genel tavrını ortaya koyan bu ifadelerin teorik olarak izah edilmesi gerekmektedir. Bu çalışmada Hanefîlerin söz konusu yaklaşımı benimsemelerindeki gerekçeleri ele alınmış, sonrasında da bunun iddia edildiği gibi "*nasların göz ardı edilmesi ya da fakihlerin görüşlerinin öncelikli olduğu*" anlamına gelmediği görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Hanefî Mezhebi, Mezhep Ashâbı, Nas, Çatışma/Teâruz, Tercih.

Abstract

Hanefî scholars resorted to various methods such as abrogation (*naskh*), specification (*takhṣīs*), preference, (*tarjīh*) interpretation (*ta'wīl*) in order to eliminate the incompatibility between the views of the founding authorities of the madhab (*ashāb*) and the nass (verses and hadiths). According to the famous narration attributed to Abu'l-Hasan al-Karkhī (d. 340/952), one of the Iraqī Hanafī scholars, it is thought that the nass contradicting the views of the madhhab scholars are abrogated, or that other evidence is preferred over them, but it is more appropriate to reconcile and interpret them. However, this approach adopted by the Hanafīs has brought some criticism and accusations that the views of the madhab scholars are prioritized over the nass or that these were ignored in the face of their views. On the other hand, the discourse that the views of the madhab scholars should be preferred in case of

incompatibility between the views of theirs and the nass, seems problematic and in need of explanation at first glance. Due to the reason mentioned, these statements, which reveal the general attitude of Hanafis, need to be explained theoretically. In this study, firstly, the Hanafis' justifications for adopting this approach are discussed, and then it is seen that this does not mean "the nass is ignored or the views of the jurists are prioritized" as it is claimed.

Keywords: Islamic Law, Hanafi School, The Madhab Scholar, Nass, Conflict/Teâruz, Preference.

Giriş*

İslam hukukunda aynı konuyu düzenleyen delillerin çatışması anlamına gelen teâruz, usûl-i fıkhnın önemli konularından biridir. Birbirine denk olan iki delilin çatışması durumunda ortaya çıkan uyumsuzluğu gidermek için çeşitli yöntemlere başvurulduğu, usûl ilminde bilinen bir husustur. Kur'an ve sünnet nasları arasında yaşanan teâruzun benzeri bir uyumsuzluk, mezheplerin yerleşik görüşleri ile naslar arasında da olabilmektedir. Her iki durumda da meydana gelen uyumsuzluk, benzer yöntemlerle giderilmeye çalışılmıştır.

Hanefî âlimleri, mezhep görüşüne aykırı olan naslar ya da haberler hakkında çeşitli ihtimallerin (nesih, tahsis, tercih ve tevil gibi) varlığını dile getirerek söz konusu uyumsuzluğu açıklamaya çalışmışlardır. Onlar, delillerin açık olmadığı veya farklı yorumlara müsait olduğu durumlarda olduğu gibi bu konudaki uyumsuzluğu açıklarken de mezhep ashâbının görüşlerine tabi olmuşlardır. Ancak mezhep görüşünün naslara tercih edilmesi, görünürde fukahânın görüşlerinin öncelendiği, nasların ise göz ardı edildiği izlenimini doğurmaktadır. Tarihi süreç içerisinde de bu şekilde bir algıya neden olduğu için Hanefiler birtakım eleştiri ve ithamlara maruz kalmıştır.

Yukarıda zikredilen gerekçeler sebebiyle, Hanefilerin genel tavrını ortaya koyan söz konusu yaklaşımın ve bu konuda ileri sürülen gerekçelerin usul açısından kapsamlı bir şekilde izah edilmesi gerekmektedir. Dolayısıyla bu çalışmanın esas amacı, görünüşte sorunlu olan bu yaklaşımın ne anlama gel-

* Başta hakemler olmak üzere, bu çalışmadaki katkılarından dolayı Doç. Dr. Fatih Çimen, Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Demirci, Dr. Öğr. Üyesi Eyüp Öztürk ve Dr. Öğr. Gör. Mehmet Gürbüz'e, müteşekkirim.

diğinin tespit edilmesidir. Bu amaç doğrultusunda, öncelikle Hanefî mezhebinin teşekkül sürecine değinilecektir. Çünkü bu yaklaşımı kavrayabilmek için mezhebin teşekkül ettiği dönemi iyi anlamak gerekir. Daha sonra mezhebin klasik kaynaklarından hareketle Hanefîlerin benimsediği mezkûr yaklaşımın ne anlama geldiği ve bu konuda kendilerine yöneltilen ithamların iddia edildiği gibi olmadığı ifade edilecek, akabinde de onların böyle bir tutum içerisine niçin girdikleri ve asıl kastedilenin ne olduğu izah edilmeye çalışılacaktır.

1. Hanefî Mezhebinin Teşekkül Ettiği Sürece Genel Bir Bakış

Hız. Peygamber'in (s.a.v.) sünneti başlangıçta sözlü olarak aktarıldığı için rivayet edilen hadislerin daha ziyade haber niteliği öne çıkarılmıştır. Haber şeklinde aktarılan bu hadislerin bir kısmı mütevâtir ve meşhur yolla gelirken büyük bir kısmı da âhâd yolla (haber-i vâhid) gelmiştir.¹ Şer'î deliller hiyerarşisinde Kur'an'dan sonra ikinci sırada sünnet yer almakla birlikte ahkâma konu olan rivayetlerin büyük çoğunluğunun haber-i vâhid türündeki hadislerle dayanması, nakledilen hadisler ile uygulamada bazı farklılıkların bulunması ve bu rivayetlerin başka anlamlara müsait oluşu gibi sebepler hadisleri kabul etme, yorumlama ve hüküm çıkarma noktasında farklı birtakım yaklaşımlara yol açmıştır.²

Âhâd türündeki haberler yapısı gereği kesin bilgi ifade etmediği için Hanefîler, bu haberlerin kabul ve reddi konusunda kendilerine özgü birtakım şartlar ileri sürmüşlerdir. Onlara göre âhâd türündeki bir haberin senet bakımından sıhhat şartlarını taşıması, tek başına yeterli bir kriter değildir; zira bu tür haberlerin amele konu olabilmesi için ilave birtakım şartları taşıması gerekir.³ Hanefîler ileri sürdükleri bu prensiplere dayanarak bazı rivayetler ile

¹ Mürteza Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet: Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004), 86-89, 97-101, 129, 148, 205.

² Ali Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/14.

³ Ebû Bekr Ahmed b. Ali, er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî (Kuveyt: Vizâratu'l-evkâf el-Kuveytiyye, 1994), 3/113-122; Ebû Zeyd ed-Debûsî, *Takvîmü'l-edille fi usûli'l-fıkh*, thk. Halil Muhyiddin el-Meys (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 196-200; Şemsü'l-eimme es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî* (Beyrut: Dâru'l-Mârife, 1372), 1/333-338, 359-360, 364-365; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr 'an usûli Fahrîlâm el-Pezdevî*, (Beyrut:

amel ederken bazılarını da delil olarak kabul etmemişlerdir. Bu sebeple –diğer müçtehitler gibi– Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve ashâbının da kural olarak sahih hadislerle amel ettikleri, ancak sahih olduğu iddia edilen haber-i vâhid türündeki hadislerle amel konusunda bazen farklı bir tavır sergiledikleri görülmektedir. Özellikle mezhep ashâbına ait görüşler ile bu tür hadislerin çatışması durumunda, Hanefilerin söz konusu rivayetleri kabul etme ve yorumlamadaki yaklaşımları bunun en tipik örneklerindedir. Hanefilerin böyle bir aykırılık durumunda mezhep ashâbının görüşlerini tercih etmesi, kendilerinin hadis bilmediği, sahih hadislerle amel etmeyerek sünnete muhalefet ettiği ve bidat ehli olduğu gibi birtakım ithamların ortaya çıkmasına neden olmuştur.⁴ Hanefilerin bu konudaki yaklaşımlarını ve kendilerini buna sevk eden gerekçeleri anlayabilmek için öncelikle mezheplerin teşekkül sürecine bakarak öncesi ile sonrası arasındaki farkın ortaya konulması gerekmektedir.

Yukarıda ifade edildiği üzere, ilk önce sözlü olarak nakledilen hadisler, daha sonra çeşitli şekillerde tedvin ve tasnif edilmiştir. Fakihler, özellikle hadislerin bu derleme ve yazma faaliyetlerinden önce hükme konu olan hadisleri kabul ve reddederken belirli kurallar/prensipeler geliştirmişler, sonrasında bu prensipler etrafında oluşan sistematik yapı da ekolleri/mezhepleri oluşturmuştur.⁵ Ancak mezheplerin teşekkül sürecinde Hz. Peygamber (s.a.v.), sahabe ve tabiinden gelen mevcut birikim olduğu gibi değil, seçilerek (*ih-tiyâr*) alınmıştır. Başka bir ifadeyle, mezhebin kurucu otoriteleri mevcut birikimi bütün yönleriyle değerlendirerek bu yapıyı inşa etmişlerdir.⁶

Mezhepler teşekkül edip sistematik yapılarına kavuştuktan sonra “*ih-tiyâr*” terimiyle ifade edilen bu seçip alma işleminin bir yerde durdurulması

Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 3/12-13. Ayrıca bk. Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*, 88-89, 104-105, 205.

⁴ Ekmelüddin Muhammed b. Mahmud el-Bâbertî, *en-Nüketü'z-zarîfe fî tercihi mezhebi Ebî Hanîfe* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 1384), 204b, 207a-b; Mustafa Uzunpostalcı, “Ebû Hanîfe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/135-136; Bardakoğlu, “Hanefî Mezhebi”, 16/14.

⁵ Yunus Apaydın, “Hanefî Hukukçuların Hadis Karşısındaki Tavırlarının Bir Göstergesi Olarak Manevi Inkıtâ' Anlayışı”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1992), 159-160. Bu konuda yakın zamanda yapılan güncel bir çalışma için bk. Adnan Hoyladı, *Hanefî Mezhebinin Teşekkül Süreci* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2022).

⁶ Yunus Apaydın, *İslâm Hukuk Usulü* (Ankara: Bilay Yayınları, 2017), 330-331.

gerektiği fikri hâkim olmuştur.⁷ Hicri üçüncü yüzyılın sonları ile dördüncü yüzyılın başlarında yaşayan bazı âlimler, üçüncü yüzyılın başından itibaren ihtiyârın artık câiz olmadığını dile getirmişlerdir.⁸ Apaydın'ın da ifade ettiği üzere, ihtiyâr faaliyetinin sürekli bir şekilde yeniden tekrarlanması anlamsız ve gereksiz olmakla birlikte önemli birtakım sakıncaları da ihtiva etmektedir. Bu sebeple bir kimsenin mezheplerin öncesine dönerek yapılan bu seçip alma işleminden kalan malzemeleri temel bir argüman olarak kullanma imkânı kalmamaktadır.⁹ Çünkü Hz. Peygamber'den (s.a.v.) tevârüs edilen fikhî birikim, çeşitli aşamalardan geçirilerek alındığı için sonraki nesiller bu birikimin son halini dikkate almalıdır. Osmanlı Hanefî âlimlerinden Konevî'nin (ö. 978/1571) *Enîsü'l-fukahâ* adlı eserindeki şu ifadeler tam olarak bu duruma işaret etmektedir:

*“Fıkhı Abdullah b. Mesûd ekti, Alkame suladı, İbrahim en-Nehâî hasat etti, Hammâd tanelerini ayırdı, Ebû Hanîfe bunları öğütterek un yaptı, Ebû Yûsuf bunu hamur haline getirdi, Muhammed de onu ekmek yaptı. İşte insanlar onun yaptığı ekmeği yiyorlar. Mu-teber olan son şeklidir.”*¹⁰

⁷ İhtiyâr terimi, rivayetleri seçip alma faaliyetinin yanı sıra içtihat kavramını da içine alan bir anlam genişliğine sahiptir. İctihat kapısının kapanması hadisesinin ilk emarelerinin, ihtiyâr tartışmalarında görülmesi, bu terimin aynı zamanda içtihat anlamında kullanıldığını da göstermektedir. Örnek olarak bk. İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Beyrut: Dâru'l-Afâkî'l-Cedîde, ts.), 4/225-227.

⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, 4/225-227; İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-Muvakkîn an Rabbi'l-Âlemîn*, thk. Muhammed Abdusselam İbrahim (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1991), 2/196-197; Abdülmecîd et-Türkî, *Münâzarât fî Usûli's-Şerîati'l-İslâmiyye beyne İbn Hazm ve'l-Bâcî*, thk. Abdussabûr Şâhîn (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1986); Apaydın, *İslam Hukukuna Giriş*, 134, 143; Yunus Apaydın, “İctihad”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/443.

⁹ Apaydın, *İslâm Hukuk Usulü*, 331.

¹⁰ Kâsim b. Abdullah el-Konevî, *Enîsü'l-fukahâ fî ta'rîfâti'l-elfâzi'l-mütedâvile beyne'l-fukahâ*, thk. Yahya Hasan Murad (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2004), 116. Bu ifadelerin Hanefî kaynaklarındaki diğer örnekleri için ayrıca bk. Mahmûd b Süleyman el-Kefevî, *Ketâibu a'lâmi'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*, thk. Saffet Köse vd. (İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2017), 1/380-381; Alâüddîn el-Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-ebâr ve câmi'i'l-bihâr*, thk. Abdülmun'im Halil İbrahim (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 1/12; Muhammed Emîn İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1412), 1/49-50.

Yukarıdaki pasajdan anlaşıldığı üzere, mezheplerin teşekkülünden sonraki nesiller, çeşitli aşamalardan geçirilerek elde edilen fikhî birikimin son halini kullanmalı; bu süreçte kenara itilen ya da ayıklanan malzemeleri daha sonra temel bir argüman olarak kullanmamalıdır. Çünkü muteber olan, işlenen bu birikimin son şeklidir. Zira mezhebin kurucu otoriteleri amel edilme- yen ve tartışmalara konu olan rivayetleri görmüş ve mutlaka değerlendirmeye almıştır. Osmanlı Hanefî fakihlerinden Hâdimî'nin (ö. 1192/1778) ifade ettiği üzere, bu rivayetlere ilişkin bilgilerin kendilerine ulaşmadığı düşünülmez.¹¹ Mezhep ashâbının bir kısmına bu haberlerin ulaşmamış olması ihtimal dâhilinde olmakla birlikte, tamamının bilgisi dışında kalması da tasavvur edilmez. Zira sahih olan bir hadisin mensuh değilse, bir şekilde müçtehitlere ulaştığı düşünülür. Bu tavır, sadece Hanefîlere özgü de değildir. Nitekim Şâfiî fakihle- rinden Cüveynî (ö. 478/1085), sabit olan bir haberin mensuh değilse bir şek- liyle icma ehline ulaşmış olacağını ifade eder. Cüveynî'nin yüzyıllar önce söy- lediği bu sözler ile Hâdimî'nin asırlar sonra dile getirdiği düşünceler arasında pek bir fark yoktur.¹² Buna göre, bir âyet ya da hadis mezhep içerisinde amele konu olmadıysa ya da değerlendirmeye alınmadıysa bunun geçerli bir nede- ninin olduğu ve bunlara ilişkin bilginin mezhep ashâbının tamamına olmasa da bazılarında ulaştığı varsayılır.

Hanefîler, özellikle mezhep görüşü ile ahâd haberler arasında bir uyum- suzluk yaşandığında kendi tevârüs ettikleri fikhî birikimin genel çerçevesine uymayan rivayetleri değerlendirirken geleneği temel bir referans olarak kabul etmişlerdir. Bu tür haberler, mahiyeti gereği kuşku ihtiva ettiği için Hanefîler mezhep ashâbının amel etmediği haberler hakkında geleneği kıstas alarak içtihadı başvurmuşlar ve söz konusu rivayetleri buna göre değerlendirmiş- lerdir. Bu husus Hanefîlerin, tevârüs ettikleri geleneğin doğru olduğu nokta- sındaki inançlarına dayanmaktadır.¹³

¹¹ Ebû Sa'îd el-Hâdimî, *Mecâmi'u'l-Hakâik* (İstanbul: Şirket-i Sahâfiyye-i Osmâniyye, 1308), 44.

¹² İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *et-Telhîs fî usûli'l-fikh* (Beyrut: Dâru'l-Beşâri'l-İslamiyye, 1428), 3/96. Ayrıca bk. Ahmet Yaman, *Fetoû Usûlü ve Âdâbı* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2018), 147-148.

¹³ Ayrıntılı bilgi için bk. Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*, 88-89.

2. Mezhep Ashâbına Ait Görüşlerin Naslarla Uyumsuzluğu

Mezhep ashâbına ait görüşlerin hadislere aykırılığı durumunda, Hanefîlerin bu tür rivayetleri kabul etme ve yorumlamadaki yaklaşımları, yukarıda zikredilen seçip alma (*ihtiyâr*) işleminin bir yerde durdurulması fikrinin doğal bir uzantısı gibi görünmektedir. Öyle ki, erken dönem Hanefî âlimleri, mezhep ashâbının görüşleri ile Kitap ve Sünnet naslarının çatışması halinde meydana gelen uyumsuzluğu gidermek için çeşitli yöntemleri dile getirmişlerdir. Hanefîler özellikle bu uyumsuzluğu giderebilmek için mezhep görüşüne aykırı olan nasların sahih olmama ihtimalini, sahihse neshedilmiş veya tahsise uğramış olabileceğini ifade etmişler; bunun için gereken bilgiye sahip olamadıkları durumlarda da çeşitli tercih ve tevîl (cem' ve tevfi'k vb. yollarla) yöntemlerini geliştirmişlerdir.¹⁴ Irak Hanefî meşâyihinden Ebü'l-Hasen el-Kerhî'ye (ö. 340/952) nispet edilen şu ifadeler, mezhebin bu konudaki standart bakışını ortaya koymaktadır:

"Ashâbımızın görüşüne aykırı olan her âyet, ya mensûh kabul edilir veya tercihe [daha şayan başka bir delil sebebiyle terk edilmiş olmaya] hamledilir. Fakat [aralarını] uzlaştırarak [ashâbımızın görüşünü âyete uygun olacak şekilde] tevîl etmek daha uygundur."¹⁵

"Ashâbımızın görüşüne aykırı olarak gelen her haber, neshe veya [kendisine denk muâriz] başka bir delilin varlığına [ve buna bağlı olarak söz konusu delille amel edildiğine] yahut tercih türlerinden birini kullanarak onların tercihte bulduklarına ya da [mezhep ashâbının benimsediği görüşün dayanağı olan delil/haber ile teâruz halinde olan diğer haberin aralarını] uzlaştırdıklarına hamledilir. Ancak bu işlemler, delile bağlı olarak yapılabilir. Şayet haberin neshedildiğine dair bir delil varsa, bu durumda neshe hamledilir. Eğer buna dair delil yoksa, bu durumda da diğer yönteme (tercih ve tevfi'k) başvururuz."¹⁶

¹⁴ Benzer ifadeler için bk. Muharrem Midilli, "Hanefî Ceza Hukuk İlminde Sistemik Mezhep Görüşüne Aykırı Rivayetlerin Te'vil Yolu Olarak Siyaset", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 5/2 (2018), 345.

¹⁵ Ebü'l-Hasen Ubeydullah b. el-Hüseyn el-Kerhî, *Risâle fi'l-usûl* (Debûsî'nin *Te'sîsü'n-nazar*'ının içinde), thk. Mustafa M. Kabbânî (Beyrut: Dâru İbn Zeydûn, ts.), 169-170.

¹⁶ Kerhî, *Risâle*, 170.

Kerhî'nin *er-Risâle*'sinde yer alan bu ifadelere bakıldığında, mezhep ashâbının görüşüne aykırı olan nasların (âyet ve hadis) ya da haberlerin neshedilmiş olabileceği veya ilgili konuda başka bir delilin bunlara tercih edildiği ihtimali düşünülmeyle birlikte aralarının uzlaştırılarak tevil edilmesinin daha uygun olduğu anlaşılmaktadır. Görüldüğü üzere, Hanefiler Kur'an ve Sünnet nasları arasında ortaya çıkan teâruzun yanı sıra mezhebin sistematik görüşüne aykırı olan nasları açıklarken de teville başvurmuşlardır. Bu durum, - Apaydın'ın da belirttiği gibi- Hanefilerin "*mezhep ashâbına ait görüşleri*", nasları tevil etmek için karşıt ve güçlü bir delil olarak kullandıklarını göstermektedir.¹⁷

Kerhî'nin yukarıdaki ifadeleri, sonraki usul eserlerinde sıklıkla karşımıza çıkan bir ifade tarzı olmasa da dolaylı yoldan bu düşünceyi yansıtan ve teyit eden görüşleri Hanefî mezhebinin fûrû-ı fıkıh metinlerinde yer alan bazı tartışmalarda görmek mümkündür. Hacamat yaptıran kişinin duyduğu bir hadise dayanarak orucunun bozulduğu düşüncesiyle yiyip içmesi halinde keffaretin gerekli olup olmadığı meselesini buna örnek olarak zikretmek mümkündür. Kaynaklarda, konuyla ilgili iki farklı görüş zikredilmektedir. Ebû Hanîfe ile İmam Muhammed'e (ö. 189/805) göre böyle bir durumdaki kişi "*Hacamat yapanın da yaptıranın da orucu bozulmuştur.*" şeklindeki rivayetin zahiri anlamına dayanarak orucunu bozmuşsa, kendisine keffaret gerekmez. Ebû Yusuf'un (ö. 182/798) benimsediği diğer görüşe göre, kişi mazur görülmez ve bu durumda keffaret gerekir. Çünkü avâmın rastgele duyduğu bir hadisin zahiriyle amel etmesi doğru olmadığı için mukallit seviyesindeki kişilerin fakihlere tabi olması gerekir. Zira bu hadisin, zahirdeki anlamı terk edilmiş veya neshedilmiş olabilir.¹⁸ Nitekim hacamatla ilgili zikredilen ve mezhep ashâbının görü-

¹⁷ Apaydın, *İslâm Hukuk Usulü*, 303.

¹⁸ Nitekim Ebû Yusuf, sıradan kişilerin rastgele duyduğu bir hadisin zahiriyle amel edemeyeceğini, bu kişilerin fakihlere tabi olması gerektiğini ifade eder. Ayrıntılı bilgi için bk. Şemsü'l-eimme es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 3/80; Alâeddin es-Semerkindî, *Tuhfetü'l-fukahâ* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1984), 363; Alâüddin Ebû Bekir el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986), 2/100; Burhâneddin Ali b. Ebî Bekir el-Mergînânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî* (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.), 1/127; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/477; Osmân b. Alî ez-Zeylâi, *Tebyînül-hakâik fi şerhi Kenzi'd-dekâik* (Bulak: el-Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1313), 1/343-344; Bedreddin el-Aynî, *el-Binâye fi şerhi'l-hidâye* (Beirut:

şüne aykırı olan bu hadis rivayeti, mensûh olduğu için amel edilmemiştir. Dikkat edilecek olursa, Kerhî'nin ifadelerinde somutlaşan kural ile Ebû Yusuf'a nispet edilen görüşler aynı doğrultudadır. Öyle ki, hacamat konusunda mezhep görüşü ile nakledilen hadis arasında bir uyumsuzluk olduğu için böyle bir durumda fakihlerin görüşüyle amel edilmesi gerektiği, dolayısıyla sıradan insanların duyduğu bir hadisin zahiriyle amel etmesinin doğru olmadığı anlatılmaya çalışılmaktadır. Bu gibi örneklerden hareketle, Kerhî'nin Ebû Hanîfe ve ashâbının içtihat faaliyetlerinde benimsediği temel bir ilkeyi daha sonra formüle etmeye çalıştığını söyleyebiliriz.

Görüldüğü üzere, Kerhî mezhep görüşü ile sahih bir haberin çatışması durumunda, aykırı olan haberin kurucu imamlar tarafından değerlendirilmiş ve birtakım sebeplerden dolayı amel edilmemiş olabileceğini, bu sebeple de zikredilen durumlarda mezhep ashâbının görüşlerinin tercih edilmesi gerektiğini ifade etmeye çalışmaktadır.

2. 1. Nasların Sahih Anlamalarını En İyi Fakihlerin Bileceği İddiası

Mezhep ashâbının görüşlerinden yana tavır alınması; fıkıh ekolleri teşekül ederken sahih olan hadislerin seçildiği, problemlili olan haberlerin ayıklandığı, dolayısıyla mezhep ashâbının kullanmadığı delillerin hüccet olarak kabul edilmediği ve bunları en iyi fukahânın bileceği varsayımlarını içermektedir. Dolayısıyla söz konusu iddia, mezhebin metodu ile önceki imamların kullandıkları delillerin ve buna bağlı olarak ulaşılan hükümlerin doğru olduğu inancına dayanmaktadır. Nitekim erken dönem müçtehitlerin yaptığı seçip alma işlemi (*ihthyâr*), belirli şartlara dayalı olarak gerçekleştirildiği için sonraki fakihler, yapılan hukuki faaliyetleri incelediklerinde bu işlemlerin gelişi güzel ve keyfi bir şekilde olmadığına kanaat getirmişlerdir.¹⁹

Nasların doğru (*sahih*) anlamlarını en iyi fakihlerin bileceği ve buna bağlı olarak mezhep ashâbının görüşü ile ahâd türündeki haberlerin uyumsuzluğu durumunda mezhep görüşünün tercih edilmesi gerektiği söylemleri, ilk bakış-

Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, 1420), 4/109; Zeynüddîn b. İbrâhîm İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik şerhü Kenzi'd-Ddekâik* (Kahire: Dâru'l-Kitâbî'l-İslâmî, ts.), 2/315-316; Şeyhîzâde Damad Efendi, *Mecmaü'l-enhur fî şerhi Mülteka'l-ebhur*, thk. Halil İmran el-Mansur (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, 1998), 1/240-241.

¹⁹ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 3/113; Apaydın, "Manevi Inkıta", 160.

ta anlaşılammamaktadır. Hanefilerin genel tavrını ortaya koyan söz konusu ifadeler ile niçin böyle bir durumda mezhep ashâbına ait görüşlerin temel bir argüman olarak kullanıldığının ve özellikle ashâb/mezhep görüşüyle kastedilenin ne olduğunun izah edilmesi gerekmektedir.

Malum olduğu üzere, nasların doğru anlamlarına ulaşabilmek için öncelikle âyet ve hadislerde yer alan lafızların sözlük anlamları ile buradaki lafızların hangi manada kullanıldığının tespit edilmesi gerekir. Sahabeden sonraki nesillerin bu konuda karşılaşacağı ilk problem, dil sorunudur. Şâri'in bazen Kur'andaki âmm-hâss, mutlak-mukayyet gibi lafızları birbirleri yerine, bazen emir formundaki kelimeleri vücûb anlamının yanı sıra nedb, ibaha ve tehdit gibi başka anlamlarda, bazen de lafızları gerçek anlamları dışında bir mânada kullandığı usul ilminde bilinen bir gerçektir. Bunların yanı sıra, hadislerin sıhhat durumu ile nasların hangisinin nesih ya da tahsise uğradığını sıradan insanlar bilemeyeceği için bu durum konunun uzmanı olan fakihlere bırakılmıştır. Fıkıh ve hadis ilminin inceliklerine vâkıf olamayacakları için de avâmın fakihlere tabi olması gerekmektedir.²⁰ Nitekim Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin (ö. 373/983) ifade ettiği gibi, böyle kişilerin durumu elindeki ilaçları rastgele dağıtan eczacının haline benzer.²¹ Bir ilacın hangi hastalığa iyi geleceği bilinmeden rastgele dağıtılması nasıl doğru değilse, sıradan kişinin duyduğu bir rivayete dayanarak mezhep görüşünü terk etmesi de aynı ölçüde yanlıştır. Dolayısıyla, yeni karşılaşılan sahih bir hadisle amel edebilmek için kişinin içtihat yeterliliğine yakın bir ilmi seviyeye sahip olması gerekir; aksi takdirde bu yetkinliğe sahip olmayan kişilerin duyduğu bir hadise dayanarak fetvâ vermesi doğru değildir.²² İşte bu sebeple, mezhep görüşü ile naslar ara-

²⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/80; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 363; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 2/100; Merginânî, *el-Hidâye*, 1/127; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/477; Zeylaî, *Tebyîniül-hakâik*, 1/343-344; Aynî, *el-Binâye*, 4/109-110; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 2/315-316; Şeyhîzâde, *Mecmaü'l-enhur*, 1/240-241; Hâdimî, *Mecâmi'u'l-hakâik*, 44; Muhammed Emîn İbn Âbidîn, *Şerhu Ukûd resmi'l-müftî* (Diyûbend: Mektebetü'l-İttihâd, 2017), 94-96. Ayrıca bk. Yaman, *Fetvâ Usûlü*, 147-148.

²¹ Ebü'l-Leys es-Semerkandî, *Kitâbü'n-Nevâzil* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 935), 314b.

²² Hâdimî konuyla ilgili olarak, avâmın doğrudan Kitap ve Sünnet yerine fakihlerin görüşlerine tabi olması gerektiğini, onların bu konuda tercih hakkına sahip olmadığını ifade eder. Ayrıntılı bilgi için bk. Hâdimî, *Mecâmi'u'l-hakâik*, 44. Hacamat örneğinde görüldüğü

sında bir uyumsuzluk yaşandığında mevcut durumu en iyi fakihler bileceği için mezhep ashâbının görüşleri tercih edilmesi gerekir. Zira onların tercih ettiği görüşün, sahih ve doğru olan bilgiyi temsil ettiği düşünülür.

Yukarıda görüldüğü üzere, nasların sahih anlamlarına ulaşmak oldukça zor bir işlemdir. Ancak sonraki nesillerin karşılaştığı bu problem ve güçlüğün sahâbe nesli için geçerli olmadığını ifade etmek gerekir. Zira onlar, vahyin ilk muhatapları ve şahitleri olmaları nedeniyle naslarda yer alan lafızların hangi anlamlarda kullanıldığını, hangilerinin neshe ya da tahsise uğradığını bizzat Hz. Peygamber'den (s.a.v) öğrenerek sonraki nesillere aktarmışlardır.

Özellikle aynı ilim geleneği içerisinde tevârüs edilen bilgilere bakıldığında, bunların büyük ölçüde birbiriyle örtüştüğü görülmektedir. Öyle ki, yapılan araştırmalarda Ebû Hanîfe ile hocası Hammâd b. Ebî Süleyman (ö. 120/738), İbrahim en-Nehaî (ö. 96/714) ya da Alkame'nin (ö. 62/682) görüşleri mukayese edildiğinde aralarında büyük bir uyumun olduğu ifade edilir.²³ Bu görüşler arasındaki benzerliğin sebebi, yukarıda zikredilen gerekçeye dayanmaktadır. Zira farklı nesillere mensup olan bu kişilerin görüşleri arasındaki benzerlik ve uyumun tesadüfle açıklanması mümkün değildir. Dikkat edilecek olursa, bu isimler aynı ilim geleneğine sahiptir. Nitekim kaynaklarda belirtildiğine göre Hammâd fıkıh ilmini Nehaî'den, o Alkame'den, Alkame

üzere, fetvâ usulüyle ilgili bu tür ifadeler birçok kaynakta rastlamak mümkündür. Bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 3/80; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 363; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 2/100; Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/127; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/477; Zeylaî, *Tebyînül-hakâik*, 1/343-344; Aynî, *el-Binâye*, 4/109-110; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 2/315-316; Şeyhîzâde, *Mecmaü'l-enhur*, 1/240-241; İbn Âbidîn, *Şerhu Ukûd resmî'l-müftî*, 94-96.

²³ Şâh Veliyyullâh ed-Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-bâliğa* (Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 2005) 1/251; Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî, *Câmi'u beyâni'l-ilm*, thk. Ebü'l-Eşbâl ez-Züheyrî (Riyâd: Dâru İbni'l-Cevzi, 1994), 2/1080; Muhammed Revvâs el-Kal'acî, *Mevsû'atü fihhi İbrahim en-Nahaî* (Mekke: Câmi'atü Melik Abdilazîz, 1979), 1/135-136; Abdurrahman Yusuf, İsmail Mellâvî, *Fıkhu 'Alkame b. Kays en-Nehaî fi'l-'ibâdât ve eseruhû fi'l-fikhi'l-Hanefî* (Mekke: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1990), 549; Muhammed Revvâs el-Kal'acî, *Mevsû'atü fihhi Hammâd b. Ebî Süleyman* (Beyrut: Câmi'atü Melik Abdilazîz, 1994), 1/22. Ayrıca bk. Murat Sarıtaş, "Fakihlerimizin Görüşleri Naslardan Önceliklidir": Ebû Saîd el-Hâdimî'nin Nas-Mezhep İlişkisi Problemine Dair Görüşleri", *Sahn-ı Semân'dan Darülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası (Alimler, Müesseseler ve Fikri Eserler) - XVIII. Yüzyıl*, ed. Ahmet Hamdi Furat vd., (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2018), 173.

Abdullah b. Mesûd'dan (ö. 32/652-53), o da Hz. Peygamber'den (s.a.v.) öğrenmiştir.²⁴ Dolayısıyla Hanefî mezhebinde sahih anlam, Abdullah b. Mesûd kanalıyla Alkame, Nehâî ve Hammâd'a aktarılmış ve sonrasında Ebû Hanîfe'nin şahsında kayda geçirilmiştir. Ebû Hanîfe'nin yanı sıra İmâmeyn'in görüşleriyle de işlenen bu birikim, daha sonra Hanefî mezhebinin hukuk öğretisini oluşturmuştur.²⁵ Bu öğreti, büyük ölçüde Ebû Hanîfe, Ebû Yusuf ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'den gelen fikhî birikime dayanmaktadır; ancak telif edilen ilk eserler dikkatlice incelendiğinde, içtihadı dayalı olan konuların yanı sıra bu eserlerin esas olarak kendilerine ulaşan sabit ve maruf sünneti, diğer bir ifadeyle sahih anlamı aktardıkları görülecektir.²⁶ Fakat Hz. Peygamber'den (s.a.v.) tevârüs edilen görüşler ile gelenek içerisindeki mevcut birikim, mezhebin teşekkülünden sonra artık Ebû Hanîfe ve ashâbına nispet edilmiştir. Bu görüşler, Hz. Peygamber'den (s.a.v.) tevârüs edilen sahih anlamı temsil ettiği için de Hanefî hukukunda mezhep ashâbının görüşleri, nasları tevil etmede ve değerlendirmede güçlü bir delil olarak kullanılmıştır.

2. 2. “Mezhep Ashâbının Görüşü” İle Kast edilen Anlam

Kerhî'nin *Risâle'*inde yer alan kuraldaki “*ashâbımızın görüşü*” ifadesi, Alkame, Nehâî ve Hammâd gibi kurucu otoritelerin Abdullah b. Mesûd kanalıyla Hz. Peygamber'den (s.a.v.) öğrenerek aktardığı ve üzerinde fikir birliği ettiği hükümlerin yanı sıra bu birikimden hareketle Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin işlediği bilgileri de içine alan bir anlam genişliğine sahiptir.²⁷ Böyle bir izah ve okuma biçimi, Hanefî hukukçuların tavrını daha anlaşılır ve makul kılmaktadır. Çünkü Hanefîler bu şekildeki yaklaşımlarıyla doğrudan Hz. Peygamber'den (s.a.v.) öğrenilen sahih anlamı, yani mezhep ashâbının Abdullah b. Mesûd kanalıyla tevârüs ederek aktardığı bilgiyi/hükümleri, sonraki nesillerin doğrudan naslardan çıkaracağı bilgiye tercih etmektedir. Vahyin ilk muhatapları ya da onlara yakın olmaları hasebiyle Abdullah b. Mesûd, Alkame,

²⁴ Konevî, *Enîsü'l-fukahâ* 116; Kefevî, *Ketâibu a'lâmi'l-ahyâr*, 1/380-381; Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, 1/12; Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 1/49-50.

²⁵ Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Hoyladı, *Hanefî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, 35-109.

²⁶ Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*, 88.

²⁷ Klasik Hanefî kaynaklarında “*ashâbımız*” tabiri, genellikle üzerinde fikir birliği edilen meselelerde mezhebin kurucu otoritelerini ifade etmek üzere kullanılan bir kavramdır. Ayrıntılı bilgi için bk. Hoyladı, *Hanefî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, 482-483.

Nehâî, Hammâd, Ebû Hanîfe, Ebû Yusuf ve İmam Muhammed gibi otoritelerin, naslarda yer alan lafızların hangi anlamlarda kullanıldığına veya hangisinin nesih ya da tahsise uğradığına dair bilgiye sahip olması son derece anlaşılır bir durumdur.

Hanefî fakihlerin görüşleri, elbette İbn Mesûd kanalıyla aktarılanlardan ibaret değildir. Ancak mezhep birikiminde Alkame, Nehâî ve Hammâd kanalıyla İbn Mesûd'dan aktarılan görüşlerin önemli ve belirleyici bir konumu vardır. Dolayısıyla Kerhî'nin *er-Risâle*'sinde "*ashâbımızın görüşü*" ifadesi ile kastedilen şey, daha ziyade Abdullah b. Mesûd kanalıyla Hz. Peygamber'den (s.a.v.) aktarılan bilgiler veya bu bilgilerden hareketle kurucu isimlerin elde ettiği hükümlerdir.²⁸ Onların aktardığı bilgilere doğrudan ulaşma imkânının olmayışı ve bunların Ebû Hanîfe'nin şahsında kayda geçirilmesi, zikredilen ilim geleneği içerisindeki yerleşik görüşlerin, başka bir ifadeyle mezhep ashâbının görüşlerinin, tercih noktasında daha öncelikli olmasını zaruri kılmaktadır.²⁹ Çünkü aynı ilim geleneğine mensup fakihler tarafından aktarılan ve birbiriyle örtüşen haberler, doğru bilgiyi ortaya koymaktadır. Bu sebeple, mezhep ashâbının görüşleri, Hz. Peygamber'den (s.a.v.) tevârüs edilen sahih anlamı temsil etmektedir.

Yukarıda zikredilen gerekçeler, nasların sahih anlamlarına ilişkin en doğru bilgiyi niçin mezhep ashâbına ait müçtehitlerin bileceğini ya da mezhep görüşü ile nasların çatışması durumunda onların görüşlerinin niçin belirleyici

²⁸ Benzer tespitler için bk. Sarıtaş, "Fakihlerimizin Görüşleri Naslardan Önceliklidir", 163, 173-177.

²⁹ Pekâlâ, niçin böyle bir durum söz konusu? Çünkü âhâd haberler, yapısı gereği kesin bilgi ifade etmediği için isnad tek başına yeterli bir kriter değildir. Bu tür haberlerin aktarımında birtakım bozulma ve değişimlerin kaçınılmaz olması sebebiyle söz konusu haberlerin doğruluğunu tespit eden ve sıhhat problemini ortadan kaldıran ilave bir yönleme ihtiyaç vardır. Eğer sahâbe, tâbiîn ve tebe-i tâbiîn neslinden olan ve aynı ilim geleneğine mensup fıkıh, rey ve içtihat bilgisine hâiz kişilerin aktardığı haberler birbiriyle örtüşüyorsa, bu durum Hz. Peygamber'den (s.a.v.) aktarılan bilginin doğruluğunu tespit eder. Görüldüğü üzere âhâd haberlerdeki sıhhat problemi, "*aynı ilim geleneği içerisinde belirli bir grup tarafından aktarılmış olma*" ilkesiyle çözülmektedir. Aynı ilim geleneği içerisinde ilk üç nesilden aktarılan ve birbiriyle örtüşen haberler, sahih/doğru bilgiyi ortaya koyduğu için de mezhep ashâbının görüşleri tercih noktasında daha öncelikli bir kriter olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*, 104-105.

bir rol oynadığını daha anlaşılır kılmaktadır. Zikredilen sebeplerden dolayı Kerhî'nin ifadesine göre ekollerin teşekkülünden sonraki nesiller mezhep görüşüne aykırı olan nasları kullanmamalıdır. Çünkü nesih, tevil, tahsis ve tercihi gerektiren bir durum varsa, mezhep ashâbı mutlaka bu tür nasları görmüşler ve değerlendirmişlerdir. Hâdimî'nin de ifade ettiği üzere bu tarz bilgilerin asla onlara ulaşmadığı ya da onların bunlardan haberdar olmadığı düşünülemez.³⁰ Dolayısıyla mezhep ashâbı, ilgili konuda mevcut olan bir nassı delil olarak kullanmamış ya da onunla amel etmemişse, mutlaka geçerli bir nedeni vardır. Bu sebeple, sonraki nesiller mezhep ashâbının görüşüyle uyumlu olmayan nasların makul birtakım gerekçelerle tercih edilmediğini varsayarak doktrini esas almalıdır. Nitekim Hanefiler, haber-i vâhidin kabul ve reddi için gereken şartları ele aldığı bölümde selef âlimlerinin bir haberi sadece kendi görüşlerine aykırı olmasından dolayı reddetmediklerini, aksine bu haberlerin kabul edilmesine mani olan birtakım gerekçelerin olduğunu ifade etmektedirler. Hanefiler tarafından ileri sürülen bu gerekçeler dikkatle incelendiğinde bir hadisle amel edebilmek için sıhhat şartlarının tek başına yeterli olmadığı, bunun yanı sıra ilave birtakım şartların arandığı görülür.³¹

2. 3. Bir Âyet veya Hadisin Mensûh Olduğu Söylemi

Kerhî'nin sözlerinde eleştiri oklarına hedef olan kısım, “*ashâbımızın görüşleri*” ifadesidir. Bu ifadenin zahiri, mezhep ashâbına ait görüşlerin naslara öncelendiği sonucunu doğuruyor gibi gözükse de gerçekte böyle bir durum yoktur. Çünkü bir âyet veya hadisin mensûh olduğu söyleniyorsa, bu hüküm mutlaka bir delile dayanması gerekir. Zira delile dayanmadan böyle bir iddiada bulunmak mümkün değildir. Dolayısıyla bir âyet veya hadisin mensûh olduğu ya da tahsise uğradığı söylemi, öncelikle bu delilin başka bir delil ile karşı karşıya geldiği anlamını taşır. Bu durumda Kerhî'nin sözündeki âyet ve hadise aykırı olan şeyler, mezhep ashâbının benimsediği görüşün dayanağı olan başka delillerdir. Yani, mezhep görüşü ile naslar arasında meydana gelen bu uyumsuzluk, aslında aynı konu hakkındaki farklı deliller arasında cereyan etmektedir. İslam hukukunda hükme ulaşırlarken kullanılan delillerin

³⁰ Hâdimî, *Mecâmi' u'l-hakâik*, 44.

³¹ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 3/113-122; Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 196-200; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/333-338, 359-360, 364-365; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/12-13. Ayrıca bk. Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*, 88-89, 104-105, 205.

birden fazla olması ve çatışması durumunda çeşitli ihtimallerin (nesih, tahsis, tevil ve tercih gibi) varlığı gündeme getirilerek meydana gelen teâruzun giderilmeye çalışıldığını daha önce ifade etmiştik. Aynı konuyu düzenleyen ve birbiriyle çatışan delillerin nüzul/vürud tarihleri biliniyorsa, sonra gelen delilin öncekini neshettiği kabul edilerek teâruz giderilmeye çalışılır.³² Ancak nesihi, aynı kuvvetteki deliller/naslar arasında mümkün olacağı için bunu gerektiren delilin en az kendisi gibi bir kuvvete sahip olması icap eder.³³ Aksi takdirde zayıf olan delile dayanarak diğerinin mensûh olduğunu söylemek, zayıf olanı güçlü olana tercih etmek anlamına gelir ki, gerek itikât gerekse usul açısından böyle bir durum kabul edilemez. Anlatılan bu husus, hemen hemen bütün müçtehitlerde ve mezheplerde görülen bir tavidir. Zira teâruz eden delillerin nüzul tarihlerinin bilinmesi ve aralarında öncelik-sonralık ilişkisinin bulunması, neshin varlığını zorunlu kılmaktadır. Bu ise, müçtehitlerin çoğunluğu tarafından kabul edilen bir husustur. Meseleye bu şekilde yaklaşıldığında usul açısından herhangi bir problem kalmamaktadır.

Kerhî bu ifadeleriyle aslında muhaliflerine şöyle demek istemektedir: Mezhep ashâbımızın görüşleri ile nasların çatışması halinde nesihi, tahsis, tevil ve tercihi gerektiren bir durum/delil varsa, ashâbımız mutlaka bunları görüp değerlendirmeye almış ve bu konudaki son sözü söylemiştir. Onların bu delillerden haberdar olmadığı ya da bu bilgilerin kendilerine ulaşmadığı asla düşünülmez. Bu sebeple ashâbımızın görüşlerine aykırı olan her türlü nas (ayet veya hadis) ya mensûhtur ya da tevil edilmesi gereken bir delildir. Bu söz, Kerhî'nin mensubu olduğu mezhebin benimsediği metodun ya da ulaşılan hükümlerin doğru olduğu noktasındaki inancına dayanmaktadır. Hâdimî'nin *Mecâmi 'u'l-hakâ'ik* adlı eserindeki şu ifadeler tam olarak bu durumu ifade etmektedir:

³² Hanefîler önce neshi sonrasında tercih, cem' ve tevakkuf yollarını kullanarak teâruz gidermeye çalışırlar. Ayrıntılı bilgi için bk. Cevat Doğmaç, "Şer'î Naslar Konusunda, Cumhûr ile Hanefîler Arasındaki Tearuz Sorununu Giderme Yolları", *Bitlis İslamiyat Dergisi* 2/1 (Haziran 2020), 77-95.

³³ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 217, 234, 281; Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/196; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/66, 84; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/291; Şükrü Özen, "Teâruz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/208-211.

“Fakihlerimizin görüşlerine aykırı olan her âyet veya haberin, nesh edildiği veya tevil edildiği yahut tahsise uğradığı ya da başka bir delilin bunlara tercih edildiği düşünülür. Bunlara [ilişkin bilginin] onlara ulaşmadığına hamledilmez. [Bize göre] fakihlerin görüşleri naslardan önceliklidir.”³⁴

Kerhî ilgili kuralın devamında Hanefî ashâbının benimsediği görüşün dayanağı olan delil ile çatışma halinde olan diğer delili tevil etmenin daha uygun olduğunu belirtmektedir. Yukarıda ifade edildiği üzere, mezhep görüşü ile naslar arasında meydana gelen bu uyumsuzluk, aynı konuyu düzenleyen farklı iki delil arasında cereyan ettiği için teknik anlamda bir teâruzdan bahsetmek mümkündür. Dolayısıyla Kerhî'nin dile getirdiği ifadeleri, nasların teâruzu durumunda ortaya çıkan uyumsuzluğun nasıl giderileceğini formüle eden usul kuralları olarak görmek gerekir.³⁵

Diğer taraftan, Kerhî bu ifadeleriyle aslında müçtehit imamların neredeyse her birinin fiilen uygulandığı bir yöntemi dile getirmektedir. Zira müçtehit imamların görüşlerine bakıldığında onların benimsediği görüş ile çatışma halinde olan delili tevil etmeyen ya da makul bir şekilde izah ederek bu uyumsuzluğu gidermeyen yoktur. Örneğin *“Benim kitabımda Allah Resûlü'nün sünnetine aykırı olan bir görüş bulduğunuzda benim görüşümü bırakın, Peygamberin sünnetini alın. Çünkü hadis sahihse, benim görüşüm odur.”* diyen İmam Şâfiî'nin (ö. 204/820) bile bu şekilde davrandığı bilinmektedir.³⁶ Nitekim Şâfiî'nin *er-Risâle'* sine ya da *İhtilâfu'l-Hadîs'* ine bakıldığında onun mensûh olduğu ya da tercihe şayan olmadığı gibi gerekçelere dayanarak bazı sahih hadislerle amel

³⁴ Hâdimî, *Mecâmi'u'l-hakâik*, 44.

³⁵ Benzer yaklaşımlar için bk. Hoyladı, *Hanefî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, 434-435.

³⁶ Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ bin Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû' Şerhu'l-mühezzeb* (Beirut: Dâru'l-Fikr, ts.), 1/63; Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî ve'l-müsteftî*, thk. Muvaffak Abdullah Abdulkadir (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2002), 117; Abdülkâdir Bedrân ed-Dımaşkî, *el-Medhal ilâ mezhebi'l-İmâm Ahmed*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beirut: Müessesetü'r-risâle, 1401), 140; Ebû'l-Ferec Abdurrahmân İbnü'l-Cevzî, *Şifati's-şafve*, thk. Ahmed b. Ali (Kahire: Dâru'l-hadîs, 2000), 1/438; Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* (Kahire: Dâru'l-hadîs, 2006), 8/247, 270. Ebû Hanîfe hakkında da benzer ifadeler nakledilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2/67, 385.

etmediği görülmektedir.³⁷ Mesela İmam Şâfiî, “Oruçluyken hacamat yaptırın da yapan da iftar etmiştir.” şeklinde rivayet edilen hadisle amel etmez. Çünkü sahâbeden gelen ve pek çok hadis âliminin naklettiği bu hadis Şâfiî’ye göre nesh edilmiştir.³⁸ Dikkat edilecek olursa, İmam Şâfiî sahih olan bu hadisin daha sonra nesh edildiğini, bu yüzden de kendisiyle amel edilmediğini ifade etmektedir. Dolayısıyla Şâfiî’nin “Bir hadis sahihse, o benim mezhebimdir.” şeklindeki ifadesi, teâruz olmayan durumlar için geçerlidir. Nitekim Şâfiî’nin talebesi Rebî’ b. Süleyman’a (ö. 270/884) söylediği şu ifadeler bu durumu teyit eder niteliktedir:

*“Seni [hata yapmaktan] koruyacak her türlü bilgiyi sana verdim.
Hz. Peygamber’in (s.a.v.) hiçbir hadisini asla bırakma. Ancak Hz.
Peygamber’den benim söylediğime aykırı bir şey gelirse, ihtilaflı
hadisler konusunda sana söylediğimle amel et.”³⁹*

Bu ifadelerle dikkatlice bakıldığında, aslında İmam Şâfiî ile Kerhî’nin söylediklerinin aynı usul ve yönteme dayandığı görülmektedir. Zira Kerhî teâruz durumunda mezhep görüşünün tercih edilmesi gerektiğine işaret ederken, İmam Şâfiî de böyle bir durumda kendi söylediğine göre hareket edilmesini ve tercihin buna göre yapılmasını istemektedir. Dolayısıyla İmam Şâfiî’nin söylediği ifadeler ile Kerhî’nin sözleri arasında çok bir fark yoktur.⁴⁰ Kerhî tartışmaya konu olan bu ifadeleriyle kendisini eleştiri oklarının hedefine koy- sa da onun yaptığı şey, diğer müçtehitlerin de benimseyerek uyguladığı bir yaklaşımı kural olarak dile getirmesi ya da formüle etmesidir.⁴¹ Yani İmam

³⁷ Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Şakir (Mektebetü’l-Halebî, Mısır, 1940), 1/251; Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *İhtilâfu’l-Hadîs* (Beyrut: Dâru’l-Marife, 1990), 8/608, 640.

³⁸ Şâfiî, *İhtilâfu’l-Hadîs*, 8/640.

³⁹ Takiyyüddîn es-Sübki, *Ma’nâ kavli’l-İmâm el-Muttalibî: İzâ sahha’l-hadîs fe hüve mezhebî*, thk. Keylânî Muhammed Halife (b.y.: Müessesetü Kurtuba, ts.), 97

⁴⁰ İmam Şâfiî mensuh olduğu gerekçesiyle kendisine ulaşan hadis ile amel etmezken, Kerhî de mezhep ashâbının görüşüne aykırı olan bir rivayetin aynı gerekçelerle terk edilmiş olabileceğini dile getirmektedir. Bir haberin mensûh olduğu söyleniyor veya sahih olmasına rağmen amel edilmiyorsa, mezhep ashâbı buna ilişkin başka bir delili mutlaka görmüş ve onu dikkate almıştır. Çünkü herhangi bir delile dayanmadan böyle bir şeyin varlığını ileri sürmek mümkün değildir. Onların bir kısmına bu haberlerin ulaşmamış olması ihtimal dâhilinde olmakla birlikte tamamının bilgisi dışında kalması da düşünülemez.

⁴¹ Yunus Apaydın’ın da ifade ettiği üzere, bu yaklaşım sadece Kerhî’ye özgü değildir; onun yanı sıra diğer ekollere mensup olan fakihler tarafından da dile getirilmiştir. Bk. Yunus

Mâlik (ö. 179/795), İmam Şâfiî ya da Ahmed b. Hanbel bazı sahih hadisleri delil olarak kullanmaz iken hangi usule dayanıyorsa, Hanefilerdeki durum da aynıdır. Zira hiçbir müçtehit, delile dayanmaksızın sadece kendi görüşleriyle bir âyet ya da hadise muhalefet etmiş değildir.⁴² Nitekim Süyûtî (ö. 911/1505), diğer mezheplerin yanı sıra Şafiîler'in de amel etmediği sahih hadislerin mevcut olduğunu ifade ederken,⁴³ Zâhid el-Kevserî (ö. 1371/1952) İmam Mâlik'in *el-Muvatta* adlı eserinde sahih olarak naklettiği pek çok hadisle amel etmediğini belirtmektedir.⁴⁴

Müçtehit imamların çoğunluğu, prensip olarak içtihatlarında sahih hadisleri dikkate almakla birlikte onların bazı hadisleri delil olarak kullanmadıkları bilinen bir husustur. Bu durumda mezhep imamlarının yanı sıra pek çok fakihin “*Bir hadis sahihse, benim görüşüm/mezhebim o doğrultudadır.*”⁴⁵ şeklinde dile getirdiği sözleri ve fiilen uyguladıkları bu yöntemi nasıl anlamalıyız? Bu ifade, ilk bakışta hadis kriterleri açısından sahih olarak kabul edilen bütün hadislerin amele konu olacağı ve hüküm açısından belirleyici bir rol oynayacağı izlenimini taşısa da pratikte durum böyle değildir.⁴⁶ Yukarıda ifade edildiği üzere, gerek Ebû Hanîfe ile İmam Şâfiî'nin gerekse diğer müçtehit imamların, sahih olmasına rağmen bazen aynı konu hakkındaki bir rivayeti -kendilerine özgü geçerli birtakım sebeplerden dolayı- bırakıp farklı bir rivayeti esas aldıkları müşahede edilmektedir.

İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) hadis ile mezhep görüşü arasında bir uyumsuzluk yaşandığında nasıl hareket edileceğini anlatırken mezhep imamlarının

Apaydın, “Kerhî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/286.

⁴² Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekir es-Süyûtî, *el-Hâvî li'l-fetâvî* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2004), 2/276-278.

⁴³ Süyûtî, *el-Hâvî li'l-fetâvî*, 2/276.

⁴⁴ Muhammed Zâhid el-Kevserî, *Te'nîbü'l-Hatib alâ mâ sâkahu fi tercemeti Ebî Hanîfe mine'l-ekâzib* (et-Terhib ile birlikte), nşr. Ahmed Hayrî (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1990), 207.

⁴⁵ Nevevî, *el-Mecmû' Şerhu'l-mühezzeb*, 1/63, 117; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, Burhânüddîn İbrâhim b. Hüseyin Pîrîzâde, *Umdetü zevî'l-basâir li-halli mühimmâti'l-Eşbâh ve'n-nezâir* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Râgıp Paşa, 1384), vr. 4b-5a; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2/67, 385; İbn Âbidîn, *Şerhu Ukûd resmi'l-müftî*, 94.

⁴⁶ Bu durumu ifade eden benzer bir yaklaşım için bk. Fatih Çimen, *Klasik-Modern Tartışmalar Ekseninde Zayıf Hadis*, (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2022), 162-163.

“Bir hadis sahih olduğunda benim mezhebim odur.” şeklinde dile getirdiği bu ilkenin nasıl işletileceğini açıklar. Öncelikle kendisi, bu ilkenin muhatabının naslar üzerinde düşünebilen, muhkemini ve mensûhunu ayırt edebilen ehil kişiler olduğunu, dolayısıyla sıradan insanların rastgele duyduğu bir hadisin zahirine dayanarak mezhep görüşüne aykırı hareket edemeyeceğini ifade eder.⁴⁷ Ancak İbn Âbidîn, mezhep imamlarının fiilen uygulandığı bu yöntemin, “mezhep görüşüne muvafık olması” durumu ile kayıtlı olduğunu belirterek söz konusu ilkenin sınırlarını şöyle izah etmeye çalışır:

“Ben derim ki: Bu durumu [yani sahih hadisle amel meselesini], ‘mezhepteki bir görüşe muvafık olursa’ şeklinde [bir ifade] ile kayıtlamak gerekir. Çünkü onlar, imamlarımızın ittifak ettiği konularda tamamıyla mezhep dışına çıkan bir içtihada izin vermediler. Zira mezhep imamlarının içtihadı, müftînin içtihadından daha kuvvetlidir. Zahir olan şudur ki, mezhep imamları onun gördüğünden daha tercihe şayan (râcih) bir delil gördüler ki, o delille amel etmediler. Bu sebeple Allâme Kâsım, hocası ve muhakkiklerin sonuncusu olan Kemâlüddîn İbnü'l-Hümâm hakkında ‘Şeyhimizin mezhebe muhalif görüşüyle amel edilmez’ der. O, Kudûrî üzerine yaptığı et-Tashîh adlı eserinde şunları belirtir: Kâdihân olarak bilinen İmam Allâme Hasan b. Mansur b. Mahmud el-Özcendî el-Fetâvâ adlı kitabının Resmü'l-müftî bölümünde şöyle söyler: Günümüzde ashâbımızdan bir müftî fetvâ vereceği zaman [bakılır:] Fetvâyâ konu olan mesele, eğer aralarında ihtilaf olmaksızın ashâbımızdan zahir bir rivayetle aktarılmışsa, müftî bu konuda onlara uyar ve onların görüşleriyle fetvâ verir. Sağlam bir müçtehit bile olsa kendi görüşüyle onlara muhalefet etmez. Çünkü zahir olan şudur ki, hakikat (doğru) ashâbımızla beraberdir, onlara aykırı olamaz. [Sıradan] bir müftînin içtihadı onların içtihadına ulaşmaz. Dolayısıyla bir müftînin ashâba muhalif görüşlerine itibar edilmez, delili de kabul edilmez. Çünkü onlar delilleri biliyorlar, sahih ve sabit olan ile olmayanın arasını da ayırt ediyorlardı.”⁴⁸

⁴⁷ İbn Âbidîn, Şerhu Ukûd resmi'l-müftî, 94.

⁴⁸ İbn Âbidîn, Şerhu Ukûd resmi'l-müftî, 95-96. Ahmet Yaman'ın da belirttiği üzere, İbn Âbidîn'in dile getirdiği bu açıklamalar ilk etapta mezhep yapısını koruma amacına matuf

Müçtehit imamlar prensip olarak sahih hadislerle amel edeceklerini söylemiş olsalar da yukarıdaki ifadeler bu konudaki söylemlerinin mutlak olmadığını, bu sözlerin belirli şartlar dâhilinde geçerli olduğunu, yani hadis kriterleri açısından sahih olan bir hadisin her zaman delil olarak kullanılmadığını göstermektedir. Nitekim Şâfiî âlimlerinden İbn Hacer (ö. 852/1449), nesih veya tahsis sebebiyle aynı konu hakkındaki rivayetler arasında meydana gelen çelişki sebebiyle Buhârî ve Müslim'in *Sahih'*inde amel edilmeyen hadislerin bulunduğunu, o yüzden buradaki her hadisle amel edilemeyeceğini belirtmektedir.⁴⁹ Buna göre bir hadisin sahih olması, kendisiyle amel edebilmek için tek başına yeterli bir kriter değildir; bunun yanı sıra ilgili rivayetin, teâruz içermemesi, nesih ve tahsis durumlarının bilinmesi gibi ilave birtakım şartları taşıması gerekir.

Görüldüğü üzere, bu tavır sadece Hanefilere özgü bir durum değildir. Dolayısıyla Kerhî'nin, "*Ashâbımızın görüşlerine aykırı olan her âyet ve haber ya mensûhtur ya müevveldir.*" biçimindeki sözleri ile Hâdimî'nin "*Fakihlerin görüşleri naslardan önceliklidir.*" şeklindeki ifadelerini eleştirenler, ilgili âyet ve hadislerin mensûh ya da müevvel olduğunu gösteren başka delillerin bulunduğunu, dolayısıyla nesih, tevil, tahsis ve tercihi gerektiren hükmün mutlaka delillere dayanılarak verildiğini ya bilmemekte idirler ya da bütün bunları görmezden gelmektedirler.

Sonuç ve Değerlendirme

Hadislerin tedvin ve tasnif edilmesi ile furû-ı fıkıh eserlerinin ilk ortaya çıkışı arasında paralel bir süreç yaşanmıştır. Hanefî fakihleri, hadislerin yazıya geçirilmesinden önce hadis olarak nakledilen rivayetleri kabul ve reddederken kendilerine özgü birtakım şartlar geliştirmişler, daha sonra da bu prensiplere dayanarak bazı hadisler ile amel etmemişlerdir. Fıkıh ve hadis literatürüne ait ilk eserlerin aynı zaman diliminde telif edilmesinin tabii bir sonucu ola-

gibi gözükse de, aslında bu ifadeler ehil olmayan ya da yeteri düzeyde birikimi olmayan kişilerin fetvâ vermesini önlemeye ve bu konudaki yöntem yanlışlığını dile getirmeye yöneliktir. Ayrıntılı bilgi için bk. Yaman, *Fetvâ Usûlü*, 65-66.

⁴⁹ İbn Hacer el-Askalânî, *en-Nüket alâ Kitâbi İbni's-Salâh*, thk. Rabi' b. Hâdi Ümeyr el-Medhalî (Medine: 'Îmâdetü'l-bahsi'l-ilmî, 1404/1984), 1/371.

rak hadis mecmualarında -mezheplerin kendi tevârüs ettiği fıkıh birikim ile uyumlu olmayan- amel edilmeyen bazı sahih hadisler ortaya çıkmıştır.

Hanefîler, özellikle tevârüs ettikleri fikhî birikime uymayan nasları ya da rivayetleri değerlendirirken mezhep ashâbının görüşlerini temel bir argüman olarak kullanmışlardır. Onların bu yaklaşımı, kendilerinin hadis bilmedikleri, sahih hadislerle amel etmeyerek sünnete muhalif davrandıkları ve nasları göz ardı ettikleri gibi birtakım ithamların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Zikredilen sebeplerden dolayı, sonraki Hanefî âlimleri tevârüs ettikleri fikhî birikimin niçin bazı naslarla ya da rivayetlerle uyumlu olmadığını izah etmek zorunda kalmıştır. Kerhî gibi âlimler, gerek bu ithamlara cevap verebilmek gerekse mezhep ashâbının görüşü ile nasların çatışması halindeki uyumsuzluğu açıklayabilmek için aykırı olan nasların ya da haberlerin neshedilmiş veya tahsise uğramış olabileceği ihtimalini dile getirmişler; bunları gerektiren bilgiye sahip olmadıkları durumlarda da çeşitli tercih ve tevil yöntemlerini geliştirmişlerdir. Dolayısıyla Kerhî'nin de *er-Risâle'*sinde dile getirdiği bu yöntem ve kural, mezhebin ilk furû fıkıh metinleri ile hadislerin tedvin ve tasnif sürecinin aynı zamanda gerçekleşmesinin ortaya çıkardığı uyumsuzlukları giderme, arayış bulma ve izah etme çabalarının ürünüdür.

Hanefîler, mezhep görüşü ile nasların çatışması durumunda mezhep ashâbının görüşlerini temel bir kriter olarak kabul eder; ancak burada "*ashâb/mezheb görüşü*" ile kastedilen şey, daha ziyade Hammâd, Nehâî, Alkame ve Abdullah b. Mesûd kanalıyla Hz. Peygamber'den (s.a.v.) aktarılan bilgiler veya bu bilgilerden hareketle mezhebin kurucu isimlerinin elde ettiği hükümlerdir. Mezhep ashâbının görüşü, Hz. Peygamber'den (s.a.v.) gelen sahih anlamı temsil ettiği için onların görüşleri, mezhebin yerleşik görüşlerine aykırı olan nasları değerlendirmede temel bir ölçüt olarak kullanılmıştır. Vahyin ilk muhatapları ya da onlara yakın olmaları nedeniyle, mezhep ashâbının naslarda yer alan lafızların hangi anlamlarda kullanıldığına veya hangisinin nesih ya da tahsise uğradığına ilişkin en doğru ve güvenilir bilgiye sahip olması son derece anlaşılır bir durumdur. Bu sebeple, mezhep ashâbının görüşlerinden yana tavır alınması, onların görüşlerinin naslardan öncelikli olduğu ya da naslara tercih edildiği anlamını taşımaz. Hanefîlerin benimsediği bu yaklaşım, mezhebin metodu ile önceki müçtehitlerin kullandıkları delillerin ve buna bağlı olarak ulaşılan hükümlerin doğru olduğu inancına dayanmak-

tadır. Çünkü nesih, tahsis, tevil ve tercihi gerektiren bir durum varsa, mezhep ashâbının mutlaka bu tür nasları gördüğü ve değerlendirmeye aldığı varsayılmıştır. Onlar bir nassı delil olarak kullanmamış ya da onunla amel etmemişse, bunun geçerli bir nedeni (nesih, tahsis vb.) vardır. Zikredilen gerekçeler sebebiyle sonraki nesiller, mezhep ashâbının görüşleriyle uyumlu olmayan nasların makul birtakım gerekçelerle tercih edilmediğini varsayarak doktrini esas almalıdır. Görüldüğü üzere bu görüşün esas amacı, mezhep ashâbının görüşüyle uyumlu olmayan nasları tevil etmek, bunu yaparken de mezhep içi tutarlılığı ve istikrarı sağlamaktır.

Hanefiler ciddi bir şekilde eleştirilmiş olsa da onların benimsediği bu usul, diğer mezheplerde de görülen bir tavırdır. İmam Mâlik, İmam Şâfiî ya da Ahmed b. Hanbel gibi müçtehit imamlar, hadis kitaplarında sahih olarak belirtilen bazı hadislerle amel etmezken hangi usul ve gerekçelere dayanıyorsa, Hanefilerdeki durum da aynıdır. Dolayısıyla Kerhî, Ebû Hanîfe ve ashâbının yanı sıra müçtehit imamların neredeyse her birinin içtihat faaliyetlerinde benimsediği ve fiilen uyguladığı bir yöntemi dile getirmektedir. Buradan hareketle söz konusu yöntemin Hanefilere özgü bir durum olmadığını ifade etmek gerekir.

Kaynakça

- Apaydın, Yunus. "Hanefi Hukukçuların Hadis Karşısındaki Tavırlarının Bir Göstergesi Olarak Manevi Inkıta' Anlayışı". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1992): 159-194.
- Apaydın, Yunus. "İctihad", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/432-445. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Apaydın, Yunus. "Kerhî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25/285-287. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Apaydın, Yunus. *İslâm Hukuk Usulü*. Ankara: Bilay Yayınları, 2017.
- Askalânî, İbn Hacer. *en-Nüket alâ Kitâbi İbni's-Salâh*. thk. Rabi' b. Hâdî Ümeyr el-Medhalî. 2Cilt. Medine: 'İmâdetü'l-bahsi'l-ilmî, 1404/1984.
- Aynî, Bedruddîn Mahmud b. Ahmed. *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1420.

- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmud. *en-Nüketü'z-zarîfe fî tercihi mezhebi Ebî Hanîfe*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 1384.
- Bardakoğlu, Ali. "Hanefî Mezhebi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/1-21. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Bedir, Mürteza. *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet: Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004.
- Buhârî, Abdülaziz. *Keşfü'l-esrâr 'an usûli Fahrîslâm el-Pezdevî*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, er-Râzî. *el-Fusûl fi'l-usûl*. thk. Uceyl Câsim en-Neşemî. 4 Cilt. Kuveyt: Vizâratu'l-evkâf el-Kuveytiyye, 1994.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *et-Telhîs fî usûli'l-fıkıh*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâri'l-İslamiyye, 1428.
- Çimen, Fatih. *Klasik-Modern Tartışmalar Ekseninde Zayıf Hadis*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2022.
- Debûsî, Ebû Zeyd. *Takvîmu'l-edille fi'l-usûl*. thk. Halil Muhyiddin el-Meys. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Dimaşkı, Abdülkâdir Bedrân. *el-Medhal ilâ mezhebi'l-İmâm Ahmed*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2. Basım, 1401.
- Dihlevî, Şâh Veliyyullâh. *Hüccetullâhi'l-bâliğa*. thk. Seyyid Sâbık. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 2005.
- Doğmaç, Cevat. "Şer'î Naslar Konusunda, Cumhûr ile Hanefîler Arasındaki Teâruz Sorununu Giderme Yolları". *Bitlis İslamiyat Dergisi* 2/1 (Haziran 2020): 77-95.
- Hâdimî, Ebû Sa'îd. *Mecâmi'u'l-hakâik*. İstanbul: Şirket-i Sahâfiyye-i Osmâniyye, 1308.
- Haskefî, Alâüddîn. *ed-Dürrü'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-ebâr ve câmi'i'l-bihâr*. thk. Abdülmun'im Halil İbrahim. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Hoyladı, Adnan. *Hanefî Mezhebinin Teşekkül Süreci*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2022.

- İbn Abdülberr, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdullah en-Nemerî. *Câmi'ü beyâni'l-ilm.* thk. Ebü'l-Eşbâl ez-Züheyrî. 2 Cilt. Riyâd: Dâru İbni'l-Cevzî, 1994.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn. *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr.* 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1412.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm.* thk. Ahmed Muhammed Şakir. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Afâki'l-Cedîde, ts.
- İbn Kayyim, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb. *İ'lâmu'l-Muvakkîn an Rabbi'l-Âlemîn.* thk. Muhammed Abdusselam İbrahim. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1991.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm. *el-Bahrü'r-râik şerhi Kenzi'd-dekâik.* 8 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahmân. *Şifatü's-şafve.* thk. Ahmed b. Ali. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-hadîs, 2000.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn. *Edebü'l-müftî ve'l-müsteftî.* thk. Muvaffak Abdullah Abdulkadir. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2002.
- Kal'acî, Muhammed Revvâs. *Mevsû'atü fikhi Hammâd b. Ebî Süleyman.* Mekke: Câmi'atü Melik Abdilazîz, 1994.
- Kal'acî, Muhammed Revvâs. *Mevsû'atü fikhi İbrahim en-Naha'î.* Mekke: Câmi'atü Melik Abdilazîz, 1979.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekir. *Bedâiu's-sanâi' fî tertibi's-şerâi'.* 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986.
- Kefevî, Mahmûd b Süleyman. *Ketâibu a'lâmi'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr.* thk. Saffet Köse vd. 4Cilt. İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2017.
- Kerhî, Ebü'l-Hasen Ubeydullah b. el-Hüseyin. *Risâle fî'l-usûl* (Debûsînin *Te'sîsü'n-nazar'*ının içinde). thk. Mustafa M. Kabbânî. Beyrut: Dâru İbn Zeydün, ts.

- Kevserî, Muhammed Zâhid. *Te'nîbü'l-Hatîb alâ mâ sâkahu fî tercemeti Ebî Hanîfe mine'l-ekâzib* (et-Terhîb ile birlikte). nşr. Ahmed Hayrî. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1990.
- Konevî, Kâsım b. Abdullah. *Enîsü'l-fukahâ fî ta'rîfâti'l-elfâzi'l-mütedâvile beyne'l-fukahâ*. thk. Yahya Hasan Murad. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2004.
- Mergînânî, Burhâneddin Ali b. Ebî Bekir. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Midilli, Muharrem. "Hanefî Ceza Hukuk İlminde Sistematik Mezhep Görüşüne Aykırı Rivayetlerin Te'vil Yolu Olarak Siyaset", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 5/2 (2018): 343-366.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ bin Şeref. *el-Mecmû' Şerhu'l-mühezzeb*. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Özen, Şükrü. "Teâruz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/208-211. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Pîrîzâde. Burhâanüddîn İbrâhim b. Hüseyin. *Umdetü zevî'l-basâir li-halli mü-himmâti'l-Eşbâh ve'n-nezâir*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Râgıp Paşa, 1384.
- Sarıtaş, Murat. "Fakihlerimizin Görüşleri Naslardan Önceliklidir": Ebû Saîd el-Hâdımî'nin Nas-Mezhep İlişkisi Problemine Dair Görüşleri", *Sahn-ı Semân'dan Darülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası (Alimler, Müesseseler ve Fikri Eserler) – XVIII. Yüzyıl*. ed. Ahmet Hamdi Furat vd. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2018.
- Semerkindî, Alâeddin. *Tuhfetü'l-fukahâ*. 3Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1984.
- Semerkindî, Ebü'l-Leys. *Kitâbü'n-Nevâzil*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 935.
- Serahsî, Şemsü'l-eimme. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, 1993.
- Serahsî, Şemsü'l-eimme. *Usûlü's-Serahsî*. 2Cilt. Beyrut: Dâru'l-Mârife, 1372.

- Sübkî, Takiyyüddîn. *Ma`nâ kaoli'l-Îmâm el-Muttalibî: İzâ sahha'l-hadîs fe hüve mezhebi*. thk. Keylânî Muhammed Halife. b.y.: Müessesetü Kurtuba, ts.
- Süyûtî, Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekir. *el-Hâvî li'l-fetâvî*. 2Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2004.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *er-Risâle*. thk. Ahmed Şakir. Mektebetü'l-Halebî, Mısır, 1940.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *İhtilâfu'l-Hadîs*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1990.
- Şeyhîzâde, Damad Efendi. *Mecmaü'l-enhur fî şerhi Mülteka'l-ebhur*. thk. Halil İmran el-Mansur. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- Türkî, Abdülmecîd. *Münâzarât fî Usûli's-Şerâti'l-İslâmiyye beyne İbn Hazm ve'l-Bâcî*. thk. Abdussabûr Şâhîn. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1986.
- Uzunpostalıcı, Mustafa. "Ebû Hanîfe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/131-138. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Yaman, Ahmet. *Fetvâ Usûlü ve Âdâbi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2018.
- Yusuf, Abdurrahman- Mellâvî İsmail. *Fıkhu Alkame b. Kays en-Nehâî fî'l-ibâdât ve eseruhû fî'l-fikhi'l-Hanefî*. Mekke: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1990.
- Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. 18 Cilt. Kahire: Dârü'l-hadîs, 2006.
- Zeylâî, Osmân b. Alî. *Tebyînül-hakâik fî şerhi Kenzi'd-dekâik*. 6Cilt. Bulak: el-Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1313.



tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Haziran/June 2023, c. 9, s. 1: 387-432

İftitâh Dualarıyla İlgili Rivâyetlerin Tespit ve Tahlili
Detection and Analysis of the Rivayah About the Prayers of Iftitah

Rıdvan KALAÇ

Dr. Öğr. Üyesi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi, Hadis Ana Bilim Dalı,
Assist. Prof, Van Yüzüncü Yıl University,
Faculty of Theology, Department of Hadith
Van/Türkiye
r30kalac@gmail.com

ORCID: 0000-0002- 3257-2471

DOI: 10.47424/tasavvur.1230127

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 05 Ocak / January 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 22 Mayıs / May 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atf / Citation: Kalaç, Rıdvan. "İftitâh Dualarıyla İlgili Rivâyetlerin Tespit ve Tahlili". *Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 9 / 1 (Haziran 2023): 387-432.
<https://doi.org/10.47424/tasavvur.1230127>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.
web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC 4.0



Öz

Rivâyetlerde bildirildiğine göre Resûl-i Ekrem (s.a.s.), farz veya nafîle namazlara başlarken Fâtiha Sûresi'ni okumadan önce iftitâh duaları olarak bilinen *Sübhâneke*, *Veccehtü* ve *Allâhümme Bâid* gibi bazı dualar okumuştur. Çalışmada söz konusu duaların rivâyetlerdeki yansımalarının tespit edilip sıhhat derecelerinin ortaya konması ve fikhî mezheplerin bu dualardan birini tercih sebeplerinin vuzuha kavuşturulması amaçlanmaktadır. Literatür taraması yönteminden istifade edilerek hadislerin tahrirleri yapılmış ve cerh-ta'dil ile tabakat kitaplarından hareketle rivâyetlerin isnadlarında yer alan râvilerin durumları ortaya konmuştur. İnceleme sonrası iftitâh duası olan *Sübhâneke* ile ilgili merfû rivâyetlerin hicri üçüncü asır tasnif dönemi kaynaklarında Hz. Âişe ve Ebû Saîd el-Hudrî kanalıyla, sonraki dönem eserlerinde ise sekiz farklı sahâbî tarafından da nakledildiği ve bu rivâyetlerin tamamının sıhhat bakımından zayıf olduğu tespit edilmiştir. Ancak bu konudaki en sağlam rivâyetlerin Hz. Ömer'in uygulamasına dayanan mevkuf rivâyetler olduğu ortaya çıkmıştır. Hadis kaynaklarında *Veccehtü* duasıyla ilgili beş farklı sahâbîden bazı rivâyetlerin nakledildiği ve bunların büyük bir kısmının Hz. Ali kanalıyla aktarıldığı görülmüş ve bir tarik dışında diğerlerinin sahih olduğu tespit edilmiştir. Diğer taraftan Ebû Hüreyre kanalıyla nakledilen iftitâh dualarından *Allâhümme Bâid*'in ise sıhhat bakımından daha sağlam olduğu ortaya çıkmıştır. Bu rivâyetler ışığında fikhî mezheplerin bu dualar arasındaki tercihleri de farklı olmuştur. Örneğin Hanefiler ile Hanbelîler namazda *Sübhâneke* duasını okumayı tercih ederken Şafiîler *Veccehtü* duasını okumayı uygun görmüşlerdir. Mâlikîler ise namaza doğrudan Fâtiha Sûresi ile başlamak gerektiğini ve bu duaları okumanın mekruh olduğunu savunmuşlardır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, namaz, dua, iftitâh, *Sübhâneke*, *Veccehtü*, *Allâhümme Bâid*.

Abstract

As mentioned in the narrations, the messenger of Allah (pbuh) used to recite some prayers known as opening prayers such as *Subhaneke*, *Wejjehtu* and *Allâhümme Bâid* before reciting Fatiha surah while starting the obligatory and supererogatory worships (salat). In this study, it is aimed to find out the reflections of the abovementioned prayers in narrations, and to determine

their authenticity and to reveal the reasons why jurisprudential sects preferred different prayers. Benefitting from literature review method, hadith inferences were made, and moving from the books of refutation & corrections and biographies, the cases of the narrators of the hadiths, who took part in the ascription of the narrations, were put forth. After the investigation, it was determined that the narrated narrations about *Subhaneke*, an opening prayer, were found to have been narrated by eight different prophet companions in their later works through Aisha and Abu Sâ'id al-Khudrî in early hadiths resources; and that all these narrations were weak in terms of authenticity. However, it was revealed that the most authentic narrations about the issue were those depending on the practice of Umar. In the hadith resources, it was seen that five different prophet companions narrated some narrations about the *Wejjehtu* prayer, and that the great majority of these narrations were through Ali, and that most of these narrations were authentic, yet only one reference was found to be weak. On the other hand, it was revealed that the narrations narrated by Abu Huraira between the opening prayer, *Allâhümme Bâid*, turned out to be genuine in terms of authenticity. For instance, while Hanafis and Hanbalis have preferred reciting *Subhaneke* during salat, Shafiîs have found it appropriate to recite the prayer *Wejjehtu* in the salat. On the other hand, Malikis have thought that it was obligatory to start the salat with Surah Fatiha, and that it was makruh to recite these prayers in salat.

Key Words: Hadith, salat, prayer, opening (iftitâh), Subhâneke, Wejjehtu, Allâhümme Bâid.

Giriş

Hadis kaynaklarında Hz. Peygamber'in namaza başlarken iftitâh duası olarak birbirinden farklı bazı dualar okuduğu kaydedilmiştir. Bu dualara dair merfû rivâyetlerin büyük bir çoğunluğu, *Sübhâneke* ile ilgili nakledilmiştir. *Sübhâneke* duasına ilişkin rivâyetler hicri 3. asır tasnif dönemi kaynaklarında Hz. Âişe (öl.58/678) ve Ebû Saîd el-Hudrî (öl. 74/694) gibi iki farklı sahâbî kanalıyla nakledilirken sonraki dönem eserlerinde bu rivâyetler çoğalmış ve Abdullah b. Mes'ûd (öl. 32/653), Hz. Ömer (öl. 23/644), Enes b. Mâlik (öl. 93/712), İbn Ömer (öl. 73/693), Büreyde (öl. 63/683), Câbir b. Abdullah (öl.

78/697), Hakem b. Umeyr (öl.?) ve Vâsile b. el-Eska' (öl. 85/704) gibi sekiz farklı sahâbî tarikiyle de nakledilmiştir.

Namaza başlarken *Sübhâneke* duasının okunmasıyla ilgili mevkûf rivâyetler de mevcuttur. Bu uygulamanın, Hz. Ömer¹ başta olmak üzere Hz. Ebû Bekir, Hz. Osman ve Abdullah b. Mes'ûd tarafından tatbik edildiğine dair rivâyetler nakledilmiştir.² Ancak bu konudaki meşhur uygulama Hz. Ömer'e aittir. Çünkü gerek ilk dönem gerekse sonraki dönem hadis eserlerinde çok sayıda tarikle *Sübhâneke* duasının Hz. Ömer'in sünneti olarak nakledildiği görülmektedir.

Hadis kaynaklarında kaydedildiğine göre Hz. Ali (öl. 40/661), Hz. Peygamber'in farz veya nafil namazlarda iftitâh tekbirinden sonra namaza *Veccehtü* duasıyla başladığını bildirmektedir. Bu duaya ilişkin rivâyetler, ilk dönem hadis kaynaklarında ve sonraki dönem eserlerde en çok Hz. Ali kanalıyla nakledilmiştir. Ancak bazı eserlerde (çoğunlukla sonraki dönem eserlerinde) Muhammed b. Mesleme (öl. 43/663), Abdullah b. Abbas (öl. 68/688), Câbir b. Abdullah ve Ebû Râfî' (öl. 40/660) tarikleriyle nakledilmiştir.

Allah Resûlü'nün namaza başlarken *Allâhümme Bâid* duasını okuduğu da vârid olmuştur. İlgili rivâyetler, Ebû Hüreyre ve Semüre b. Cündeb tarikiyle kaynaklarda yer almıştır. Esasında bu dua hakkındaki hadislerin tamamına yakını Ebû Hüreyre kanalıyla gelmektedir. Konuya ilişkin Ebû Hüreyre rivâyetleri, Tirmizî hariç *Kütüb-i sitte* musanniflerinin tamamı tarafından tahrir edilmiştir. Hz. Peygamber'in namaza başka dualar ile başladığını bildiren hadisler de mevcuttur.³ Ancak nakledilen bu duaların bir kısmı, çalışmaya

¹ Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Musannef*, (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1983), 2/75-76; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, (Cidde-Dimaşk: Dâru'l-Kible-Müessesetü Ulûmî'l-Kur'an, 2006), 2/395-404, 418; Müslim, *Sahîhu Müslim*, (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1991), "Salât", 399 (1/299).

² es-San'ânî, *el-Musannef*, 2/75; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.), 9/301.

³ es-San'ânî, *el-Musannef*, 2/76-78; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 2/398-399, 405; Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, (Dimaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), "Salât", 121; Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), "İftitâh", 19; İbn Mâce, *es-Sünen*, (Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), "İkâme", 2; Elbânî, *Sıfatu Sâlati'n-Nebî* (Mektebetü'l-Maarif, ts.), 91-95.

konu olan mezkûr duaların bir parçası niteliğindedir.⁴ Büyük bir yekûnu ise gece namazlarıyla ilgilidir.⁵ Hz. Peygamber'in namaza doğrudan Fâtiha Sûresi ile başladığını bildiren rivâyetler de *Sahihayn* başta olmak üzere hicri üçüncü asır tasnif dönemi muteber hadis kaynaklarında yer almıştır.⁶

Allah Resûlû'nün namaza başlarken okuduğu mezkûr duaları içeren rivâyetler ile namaza doğrudan Fâtiha Sûresi ile başladığını bildiren rivâyetler ışığında fikhî mezheplerin görüşleri şekillenmiş ve neticede iftitâh duasının hükmü ile okunması gereken dua hakkında bazı ihtilaflar ortaya çıkmıştır. Örneğin Hanefî, Şâfiî ve Hanbelî âlimlere göre iftitâh duasını okumak sünnet iken Mâlikîlere göre mekruhtur. Mâlikî âlimler bu konuda Hz. Peygamber'in namaza doğrudan Fâtiha Sûresi ile başladığını bildiren rivâyetleri delil almışlardır.⁷ Ancak Tirmizî'nin kaydettiğine göre İmam Şafiî, namaza Fâtiha Sûresi ile başlanıldığını bildiren rivâyetleri, Mâlikilerin anlayışının aksine yorumlamıştır. Ona göre bu rivâyetlerden hareketle Fâtiha'dan önce Kur'an-ı Kerim'den herhangi bir sûre okunmaz. Bu durum, Fâtiha'dan önce bir dua okunmayacağı anlamına da gelmemektedir.⁸

Hanefîler⁹ ile Hanbelîler¹⁰ iftitâh duası olarak Hz. Peygamber'in namaza *Sübhâneke* ile başladığını bildiren rivâyetleri ve Hz. Ömer'in uygulamasını esas alarak *Sübhâneke* duasını okumayı tercih etmişlerdir. Hanefî âlimlerden es-Serahsî'nin (öl. 483/1090) kaydettiğine göre namaz kılan kişi "Ve celle

⁴ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 2/404; Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, (Mısır: Şirketü Mektebeti ve Matba'ati Mustafâ el-Bâbî, 1977), "Salât", 179.

⁵ es-San'ânî, *el-Musannef*, 2/82-83; Ebû Dâvûd, "Salât", 121.

⁶ Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1993), "Sıfâtü's-Salât", 8; Müslim, "Salât", 399; Ebû Dâvûd, "Salât", 124; Tirmizî, "Salât", 68; Nesâî, "İftitâh", 20; İbn Mâce, "İkâme", 4.

⁷ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1982), 1/123; Abdurrahman el-Cezerî, *Dört Mezhebe Göre İslam Fıkhı*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2005), 1/345; Vehbe Zuhaylî, *İslam Fıkhı Ansiklopedisi*, (İstanbul: Feza Yayınları, 1994), 2/17.

⁸ Tirmizî, "Salât", 68; Sübkî, *el-Menhelü'l-Azbi'l-Mevrûd Şerhu Sünen-i Ebî Davûd*, (Beyrut: Müessesetu't-Tarihî'l-Arabî, 1394), 5/171.

⁹ es-Serahsî, *el-Mebsût*, (İstanbul: Gümüşev Yayınları, 2008), 1/22-23; el-Cezerî, *İslam Fıkhı*, 1/344; Zuhaylî, *İslam Fıkhı Ansiklopedisi*, 2/17.

¹⁰ es-Sübkî, *el-Menhel*, 5/195; Zuhaylî, *İslam Fıkhı Ansiklopedisi*, 2/18; el-Cezerî, *İslam Fıkhı*, 1/345.

senâük" kısmını¹¹ söylemez. Çünkü bu kısım meşhur hadislerde yer almamıştır.¹² Hanefî âlimlerden Ebû Yûsuf'a (öl. 182/798) göre iftitâh duası olarak önce *Veccehtü* sonra ise *Sübhâneke* duası cem edilerek beraber okunur.¹³ Ancak cenaze namazlarında sadece *Sübhâneke* ile yetinilir.¹⁴ Hanbelî âlimlere göre, *Sübhâneke* ile birlikte *Veccehtü*'yü okumak caiz olmakla beraber, bu konuda en faziletli husus her iki duayı dönüşümlü olarak okumaktır.¹⁵

Şâfiî âlimlere göre iftitâh tekbirinden sonra Hz. Ali'nin naklettiği *Veccehtü* duasının okunması gerekir.¹⁶ İbnü'l-Esir'in (öl. 630/1233) kaydettiğine göre İmam Şâfiî, farz ve nafîle fark etmeksizin tüm namazlarında iftitâh duası ile ilgili duaların hepsini okurdu.¹⁷ Ayrıca bazı Şâfiî âlimlerine göre *Allâhümme Bâid* duası gibi diğer iftitâh dualarıyla da namaza başlamak caizdir.¹⁸ Netice olarak Malikî mezhebi hariç diğer mezhep âlimlerinin iftitâh dualarından birer tanesini merkeze aldıkları ve genel olarak o duayla amel ettikleri; ancak bu âlimlerin bir kısmının diğer duaları okumayı da caiz gördükleri anlaşılmaktadır.

Mezheplerin görüşlerini şekillendiren iftitâh duası rivâyetlerinin tespiti, bunların hangi kanallarla geldiği ve hangi eserlerde kaydedildiği, rivâyetlerin hadis tekniği açısından ele alınması ve sıhhat derecelerinin ortaya konulması önem arz etmektedir. Bu sebeple çalışmada mezkûr dualara dair rivâyetler ele alınacak ve sıhhatleri tespit edilmeye çalışılacaktır. Esasında akademik camiada iftitâh dualarından *Sübhâneke* ile ilgili bazı çalışmalara rastlamak mümkündür. Örneğin Sinan Erdim tarafından "Sübhâneke Duası Kimin Sünneti?"

¹¹ *Sübhâneke* duasının 've celle senâüke' ile okunması hakkında fikhî tartışmalar için bkz. Sabri Çap, "Fikhî İhtilaflarda İsnadsız Rivâyetlerin Rolü: Sübhâneke Duasındaki 'Ve Celle Senâüke' Örneği", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (15 Haziran 2016), 239-283.

¹² es-Serahsî, *el-Mebsût*, 1/22-23.

¹³ es-Serahsî, *el-Mebsût*, 1/23; İbnü'l-Esir, *eş-Şâfiî fi Şerhi Müsnedi's-Şâfiî*, (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2005), 1/537; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 1/123.

¹⁴ Zuhaylî, *İslam Fıkhı Ansiklopedisi*, 2/18.

¹⁵ es-Sübkî, *el-Menhel*, 5/195; el-Cezerî, *İslam Fıkhı*, 1/345.

¹⁶ İbnü'l-Esir, *eş-Şâfiî*, 1/537; el-Cezerî, *İslam Fıkhı*, 1/344; Zuhaylî, *İslam Fıkhı Ansiklopedisi*, 2/17.

¹⁷ İbnü'l-Esir, *eş-Şâfiî*, 1/537.

¹⁸ Zuhaylî, *İslam Fıkhı Ansiklopedisi*, 2/18-19.

başlığıyla yapılan müstakil bir çalışmada konunun etraflıca ele alınmadığı, zira Hz. Ömer'in uygulamasına dair rivâyetlerin tariklerinin irdelenmediği ve sıhhat derecelerinin ortaya konulmadığı, bilakis sadece merfu rivâyetlerin incelendiği görülmektedir.¹⁹ Sabri Çap²⁰ ve Fetullah Yılmaz²¹ tarafından yapılan çalışmalar ise bu duanın "ve celle senâük" ibaresiyle okunması hakkındaki fikhî tartışmalar üzerine yoğunlaşmıştır. Dolayısıyla ele alacağımız iftitâh duaları rivâyetleri hakkında detaylı bir araştırmanın olmayışı, bu çalışmanın yapılmasını gerekli kılmıştır.

1. Sübhâneke Duasıyla İlgili Rivâyetler

1.1. İlk Dönem Hadis Kaynakları

İftitah dualarından *Sübhâneke* ile ilgili çok sayıda rivâyet bulunmaktadır. Bunlar Hicri 3. asır tasnif dönemi kaynaklarında Hz. Âişe ve Ebû Saîd kanalıyla nakledilmiştir. Ancak sonraki dönemlerde telif edilen eserlerde sahâbe râvilerinin çoğaldığını ve *Sübhâneke* ile ilgili rivâyetlerin çok sayıda sahâbî tarafından nakledildiğini ifade etmek gerekir. *Sahihayn'* da Hz. Peygamber'in namaza *Sübhâneke* duasıyla başladığına dair herhangi bir hadis mevcut değildir. Bu rivâyetleri sahâbe râvilerine göre şu şekilde ele almak mümkündür.

1.1.1. Ebû Saîd el-Hudrî Rivâyetleri

Sübhâneke hakkında Ebû Saîd'den aynı isnadlarla nakledilen rivâyetin iki farklı versiyonu bulunmaktadır. Bunlardan birinde herhangi bir kayıt olmaksızın Hz. Peygamber'in genel olarak namaza bu duayla başladığı bilgisi yer alırken; diğesinde ise Hz. Peygamber'in gece namazlarına bu duayla başladığı aktarılmaktadır. Bir kayıt olmaksızın namaza bu duayla başladığını bildiren Ebû Saîd rivâyeti şu şekildedir:

عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ، قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - يَسْتَفْتِحُ صَلَاتَهُ يَقُولُ: "سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَبِحَمْدِكَ، تَبَارَكَ اسْمُكَ، وَتَعَالَى جَدُّكَ، وَلَا إِلَهَ غَيْرُكَ"

¹⁹ Sinan Erdim, "Sübhâneke Duası Kimin Sünneti?", *ÇÜİFD* 21/2 (25 Aralık 2021), 653-671.

²⁰ Çap, "Sübhâneke Duasındaki 'Ve Celle Senâüke' Örneği", 239-283.

²¹ Fetullah Yılmaz, "Sübhâneke Duası 'Ve Celle Senâüke' İle Beraber -Bir Uygulamanın Fikhî Arka Planı", *Gümüşhane Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 7/17 (2016), 14-24.

Bu rivâyet temel hadis kaynaklarının bir kısmında nakledilmiştir.²² Ebû Saîd rivâyetinin önceki rivâyetten farklı olarak bazı ziyadeler içeren versiyonu şu şekildedir:

عن أبي سعيد الخُدري، قال: كان رسولُ الله - صلى الله عليه وسلم - إذا قام من الليل كبر، ثم يقول: "سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَبِحَمْدِكَ، تَبَارَكَ اسْمُكَ، وَتَعَالَى جَدُّكَ، وَلَا إِلَهَ غَيْرُكَ" ثم يقول: "لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ" ثلاثاً، ثم يقول: "اللَّهُ أَكْبَرُ كَبِيرًا - ثلاثاً - أَعُوذُ بِاللَّهِ السَّمِيعِ الْعَلِيمِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ مِنْ هَمْزِهِ وَنَفْخِهِ وَتَفْخِهِ"

Rivâyette görüldüğü üzere Ebû Saîd, Hz. Peygamber'in gece teheccüd namazına kalktığına duayı okuduğunu, akabinde üç kez "la ilâhe illallah" deyip kovulmuş şeytanın şerrinden Allah'a sığındıktan sonra Fâtiha Sûresi'ni okumaya başladığını bildirmektedir. Bu rivâyetin diğer rivâyetten farklı, dua okunduktan sonraki ziyade bilgilerdir.²³

Sübhâneke duasıyla ilgili Ebû Saîd'den nakledilen ve temelde iki farklı rivâyet olan bu hadislerin isnadlarında Ca'fer b. Süleyman > Alî b. Alî er-Rıfâi > Ebû'l-Mütevekkil > Ebû Saîd el-Hudrî müşterek râvilerdir ve tüm kaynaklarda bu ortak senetle kaydedilmiştir.

Tirmizî, hadisi eserinde tahrir ettikten sonra her ne kadar bu konuda en meşhur rivâyetin Ebû Saîd rivâyeti olduğunu ifade etse de isnadının eleştirildiğini ve Ahmed b. Hanbel'in hadisi sahih kabul etmediğini zikretmiştir.²⁴ İbn Huzeyme, (öl. 311/924) Hz. Peygamber'in (s.a.s) teheccüd namazına başlarken birbirinden farklı dualar okuduğuna dair rivâyetlerin bulunduğunu belirtmektedir. Ancak o, *Sübhâneke* duasının hadis uzmanlarınca nakledilen sâbit bir rivâyetinin bulunmadığını ve bu konuda /أَحْسَنُ إِسْنَادٍ/ en güzel senedi²⁵ Ebû'l-Mütevekkil'in Ebû Saîd el-Hudrî'den rivâyet ettiği tarik olduğuna dikkat çekmektedir. Ayrıca İbn Huzeyme, *Sübhâneke* duasından sonraki ziyadelerin bu şekilde icra edildiği hususundaki bir şeylere muttali olmadığını ve dolayla-

²² İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 2/402; Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed bin Hanbel*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 18/199-200; Nesâî, "İftitâh" 18; İbn Mâce, "İkâme", 1.

²³ es-San'ânî, *el-Musannef*, 2/75-76; Ebû Dâvûd, "Salât", 122; Tirmizî, "Salât", 179; Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, (Riyad: Dâru'l-Muğni, 2000), "Salât", 33; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 18/51-51; Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekutnî*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004), 2/58.

²⁴ Tirmizî, "Salât", 179.

²⁵ Müellifin yaşadığı dönemi göz önünde bulundurarak buradaki "أَحْسَنُ إِسْنَادٍ" ifadesini terim anlamında açıklamadığımızı belirtmek isteriz.

sıyla Ebû Saïd rivâyetinin ziyade bilgi içeren ikinci versiyonuyla amel edilmediğini belirtmiştir.²⁶

Nevevî (öl. 676/1277), iftitâh duasıyla ilgili rivâyetleri zikrettikten sonra Hz. Âişe ve Ebû Saïd kanalıyla nakledilen *Sübhâneke* duasının birçok muhaddis tarafından tahrîc edilmekle birlikte bu muhaddislerin mezkûr hadisın zayıflığına dikkat çektiklerini belirtmiştir.²⁷

Ebû Saïd rivâyetlerinin isnadlarındaki râvilerden Ca'fer b. Süleyman (öl. 178/794) ile Alî b. Alî er-Rıfâî (öl.?) hakkında bazı âlimlerin değerlendirmeleri bulunmaktadır. Yahya b. Said el-Kattân (öl. 198/813), Ca'fer için "hadisi yazılmaz" ve zayıf bir râvi değerlendirmesinde bulunmuştur.²⁸ İclî (öl. 261/875), onun sika olmakla beraber teşeyyu ettiğini (Şiâ'ya meyilli olduğunu) belirtmiştir.²⁹ İbn Şâhin (öl. 385/996), Ca'fer b. Süleyman'ın zayıf bir râvi olduğunu ifade etmiştir.³⁰ İbnü'l-Cevzî (öl. 597/1201), bu râvinin Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'den pek hoşlanmadığını ve bazı hadislerinin münker olduğunu beyan etmiştir.³¹ İbn Sa'd, onu sika olarak kaydetse de zayıf rivâyetlerine dikkat çekmiş ve Şiî olduğunu belirtmiştir.³² Yezîd b. Zur'a (öl. 230/845), "Ca'fer b. Süleyman'ın meclisinde hadis işiten bizden uzak dursun" diyerek onu cerh etmiştir.³³ Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855) ise onun için "la be'se bih" demiş ve hadislerinin çoğunda rekâket bulunduğunu belirtmiştir.³⁴

Kaynaklarda er-Rıfâî hakkında da menfi yönde değerlendirmeler kaydedilmiştir. Ahmed b. Hanbel, tabiîn neslinin yaşça büyüklerinden olan er-Rıfâî için "lem yekun bihi be's" ifadesini kullanmış ve onun merfû olmayan hadisleri ref ettiğine de dikkat çekmiştir. Yahya b. Said el-Kattân onun kaderî oldu-

²⁶ İbn Huzeyme, *Sahîhu İbni Huzeyme*, (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1980), 1/237-238.

²⁷ Nevevî, *el-Ezkâr*, (Dımaşk: Dâru'l-Mellâh, 1971), 35.

²⁸ İbn Maîn, *Târihu İbn Ma'in*, (Mekke: İhyâü't-Türâsî'l-İslâmî, 1979), 4/130; İbn Adî, *el-Kâmil fi Du'afâ'i'r-Ricâl*, (Beyrut: DKİ, 1997), 2/379.

²⁹ İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, (Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1985), 1/268.

³⁰ İbn Şâhin, *Târihu Esmâ'id-Du'afâ' ve'l-Kezzâbîn*, (Medine, 1989), 66.

³¹ İbnü'l-Cevzî, *ed-Du'afâ' ve'l-Metrûkîn*, (Beyrut: DKİ, 1986), 1/171.

³² el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992), 5/47.

³³ Ukaylî, *ed-Du'afâ'ü'l-kebîr*, (Beyrut: DKİ, 1984), 1/188.

³⁴ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 2/380.

ğunu ifade etmiştir.³⁵ İbn Ebî Hâtim (öl. 327/938), “babama Ali b. Ali’yi sordum onun için ‘la be’se bih’ dedi. Hadisleri hüccet midir? diye sorunca hayır cevabını aldım” demiştir.³⁶ Ebû Zür’a er-Râzî (öl. 264/878) ise onun sika olduğunu kaydetmiştir.³⁷ Nesâî (öl. 303/915) onun için “lâ be’se bih” derken,³⁸ İbn Hibbân (öl. 354/965) az hadis rivâyetine rağmen çokça hataya düştüğünü, hadis naklinde teferrüt ettiğinde onun hadisiyle amel etmenin hoşuna gitmediğini belirtmiştir.³⁹ Beyhakî (öl. 458/1066) cerh ifadesi olarak “leyse bi kaviyyin” olduğunu,⁴⁰ Zehebî (öl. 748/1348) ise ta’dil anlamında onun için “mukâribu’l-hadis” ifadesini kullanmıştır.⁴¹

Sonuç olarak iftitâh dualarından biri olan ve Ebû Saîd kanalıyla iki farklı şekilde nakledilen *Sübhâneke* duası rivâyetleri, her ne kadar çeşitli hadis kaynaklarında zikredilmişse de isnad açısından kusurlu gözükmektedir. Bu durum, yukarıda kaydedildiği üzere çeşitli hadis âlimleri tarafından da dile getirilmiştir. Bu rivâyetlerin barındırdığı temel kusur ise isnaddaki iki râvinin zabt durumlarından ziyade adaletlerine (bid’atlerine) yöneliktir. Nitekim yukarıda cerh edilen bu râvilerin teşeyyua meyilli ve kaderî olduğunun çok sayıda âlim tarafından ifade edilmesi bu durumu ortaya koymaktadır. Ancak *Sübhâneke*’nin namazda okunmasıyla râvilerin teşeyyu ve kaderilikleri arasında bir ilişki olmasa gerekir. Bundan dolayı râvilerin bid’atlerine rağmen *Sübhâneke* duasıyla amel edilmiş fikri akla gelmektedir. Dolayısıyla bu rivâyetlerin mecruh râvilerden gelmesine rağmen -aşağıda geleceği üzere- Hz. Aişe rivâyetleri ile Hz. Ömer’in uygulamasından destek bularak amel edilmeye değer görüldüğü muhtemeldir.

³⁵ Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 21/72-74; Moğultay b. Kılıç, *İkmâlü Tehzîbi’l-Kemâl fi esmâ’i’-ricâl*, (Kahire: el-Fârûku’l-Hadîsiyye li’t-Tibâ’a ve’n-Neşr, 2001), 9/364.

³⁶ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dil*, (Beyrut: DKİ, 1952), 6/196.

³⁷ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dil*, 6/197.

³⁸ Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 21/73.

³⁹ İbn Hibbân, *Kitâbü’s-Sikât*, (Haydarâbâd: Meclisü Dâiretü’l-Me’ârif, 1983), 2/112.

⁴⁰ Beyhakî, *Şu’abü’l-îmân*, (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 2003), 2/377.

⁴¹ Zehebî, *Divânü’d-du’afâ’ ve’l-metrûkîn*, (Mekke: Mektebetü’n-Nehdati’l-Hadîse, 1967), 284.

1.1.2. Hz. Âişe Rivâyetleri

Hz. Âişe kanalıyla nakledilen *Sübhâneke* rivâyetinin Arapça metni şu şekildedir:

عن عائشة، قالت: كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا افتتح الصلاة قال: «سبحانك اللهم وبحمدك، وتبارك اسمك، وتعالى جدك، ولا إله غيرك»

Bu rivâyetlerin üç farklı isnadının olduğu görülmektedir. En yaygın isnad Ebû Muâviye > Hârise b. Ebi'r-Ricâl > Amre > Âişe şeklindedir.⁴² Diğer bir isnad ise Talk b. Ğanem > Abdüsselam b. Harb > Budeyl b. Meysere > Ebû'l-Cevzâ' > Âişe şeklindedir.⁴³ Başka bir isnad ise Ebû Bekir en-Nisâbüri > Ebû'l-Ezher > Sehl b. Âmir Ebû Âmir el-Becelî > Mâlik b. Miğvel > Ata' > Âişe şeklindedir.⁴⁴

Hz. Âişe'den üç farklı tarikle nakledilen bu rivâyetin sıhhati hakkında münekkit âlimler çeşitli görüşler beyan etmiştir.

Birinci tarik hakkında Tirmizî, Hz. Âişe'den sadece Amre vasıtasıyla nakledilen versiyonunu bildiğini ifade ederek bunun "garîb bir tarik" olduğuna telmihte bulunmuştur.⁴⁵ Hadisi bu isnadla tahric eden İbn Huzeyme de isnadda yer alan Hârise b. Muhammed'in zayıf birisi olarak kabul edildiğine dikkat çekmiş ve münekkit âlimlerin onun hadisleriyle ihticac etmediğini belirtmiştir. Ayrıca İbn Huzeyme, Hz. Ali ve Ebû Hüreyre kanalıyla nakledilen iftitâh dualarının (*Veccehtü* ve *Allâhümme Bâid*) sıhhat bakımından bu duadan daha üstün olduğunu ve bunların adil râviler tarafından mevsul tarikle nakledildiği için kendileriyle amel edilmeye layık ve sünnete daha uygun olduğunu kaydetmiştir.⁴⁶ Beyhakî ise ilgili isnaddaki Hârise b. Ebi'r-Ricâl'in zayıf bir râvi olduğunu, hadisleriyle ihticac edilmeyeceğini, Yahya b. Maîn, Ahmed b. Hanbel ve Buhârî gibi çok sayıda hadis münekkidinin onu zayıf kabul etti-

⁴² İbn Râhûye, *Müsnedü İshâk bin Râhûye*, (Medine: Mektebetü'l-İmân, 1990), 2/433; İbn Mâce, "İkâme" 1 (2/7); Tirmizî, "Salât" 179 (2/11-12); Bezzâr, *Müsnedü'l-Bezzâr*, (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2009), 18/258; İbn Huzeyme, *es-Sahih*, 1/239.

⁴³ Ebû Dâvûd, "Salât", 122; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, (Beyrut: DKİ, 2003), 2/51-52.

⁴⁴ Dârekutnî, *es-Sünen*, 2/64.

⁴⁵ Tirmizî, "Salât", 179.

⁴⁶ İbn Huzeyme, *es-Sahih*, 1/239-240.

ğini belirtmiştir. Ayrıca o, bu hadisin başka tariklerle de nakledildiğini ancak bu tariklerin mahfuz olmadığını beyan etmiştir.⁴⁷

Cerh ta'dil kitaplarında Hârise b. Ebi'r-Ricâl hakkında menfi yönde çok sayıda değerlendirme yapılmıştır. Buhârî onun için "münkeru'l-hadis",⁴⁸ Nesâî "metrûkû'l-hadis",⁴⁹ Yahya b. Maîn (öl. 233/848)⁵⁰ ile Ahmed b. Hanbel ve İbn Şâhin⁵¹ zayıf bir râvi olduğunu, Ebû Hâtim er-Râzî ve Ebû Zür'a ise zayıf ve "vâhi'l-hadis" olduğunu belirtmişlerdir.⁵²

Hadisin ikinci tariki hakkında da çeşitli görüşler mevcuttur. Ebü'l-Cevzâ vasıtasıyla Hz. Âişe'den nakleden Ebû Dâvud, hadisin bu isnadının meşhur olmadığını ve bunu Abdüsselâm b. Harb'ten sadece Talk b. Ğanem'in naklettiğini belirtmiştir.⁵³ Tirmizî ise yukarıda da işaret edildiği gibi bu rivâyeti sadece Amre>Hz. Âişe kanalıyla bildiğini ifade etmiştir.⁵⁴ Dârekutnî (öl. 385/995), hadisin bu isnadının kavî olmadığını ifade etmiştir.⁵⁵ Çünkü kaydedildiğine göre Buhârî, Ebü'l-Cevzâ'nın Hz. Âişe ve İbn Mes'ûd ile görüşmediğini ve onlardan hadis işitmediğini ifade etmiştir.⁵⁶ İbn Abdilber de bu görüşü benimsemiştir.⁵⁷ Nevevî, Ebû Saîd rivâyetleri hakkında olduğu gibi Hz. Âişe kanalıyla *Sübhâneke* duası hakkında vârit olan tüm rivâyetlerin Tirmizî, Nesâî, Ebû Dâvud, İbn Mâce ve Beyhakî gibi çeşitli âlimler tarafından zayıf kabul edildiğini ifade etmiştir.⁵⁸ Buna karşılık Elbânî (öl. 1999) bu tarikin munkatı' olmasından hareketle tek başına zayıf olduğunu kabul etmektedir. Ancak Ebû

⁴⁷ Beyhakî, *Ma'rifetü's-Sünen ve'l-Âsâr*, (Kahire: Dâru'l-Vefâ, 1991), 2/346-347.

⁴⁸ Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, (Beyrut: DKİ, ts.), 3/94.

⁴⁹ Nesâî, *ed-Du'afâ ve'l-Metrûkîn*, (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1985), 1/77.

⁵⁰ İbn Maîn, *et-Târîh*, 3/165.

⁵¹ İbn Şâhin, *Târîhu Esmâ'i'd-Du'afâ*, 77.

⁵² İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 3/255-256; İbnü'l-Cevzî, *ed-Du'afâ*, 1/185.

⁵³ Ebû Dâvud, "Salât", 122.

⁵⁴ Tirmizî, "Salât", 179.

⁵⁵ Dârekutnî, *es-Sünen*, 2/60.

⁵⁶ İbn Adî, *el-Kâmil*, 2/108.

⁵⁷ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, (Haydarâbâd: Matba'atü Dâireti'l-Me'ârifî'n-Nizâmiyye, 1327), 1/384.

⁵⁸ Nevevî, *el-Ezkâr*, 35.

Saîd tarikiyle nakledilen hadislerle desteklendiğinde hasen hatta sahih hadis derecesine yükselebileceğini ileri sürmektedir.⁵⁹

Hadisin ikinci tarikinde yer alan râvilerin genel olarak tevsik edildiğini ifade etmek mümkündür. Ancak münekkit âlimlerin Ebû'l-Cevzâ hakkında birbirinden farklı değerlendirmeleri olmuştur. Her ne kadar Ebû Hâtim (öl. 277/890), Ebû Zür'a (öl. 264/878) ve İclî (öl. 261/875) gibi bazı âlimler, onun sika olduğunu kabul etmişse⁶⁰ de Buhârî onun için "fihi nazar" değerlendirmesini yapmış⁶¹ ve Hz. Âişe'den hadis işitmediğini ifade etmiştir.⁶² İbn Hacer ise sikâ olmakla beraber çok sayıda mürsel hadis rivâyet ettiğini belirtmiştir.⁶³

Hadisin son tariki (Mâlik b. Miğvel > Ata' > Âişe) hakkında Ebû Hatim er-Râzî, önemli değerlendirmeler yapmıştır. Ebû Hatim, bu tarikte yer alan râvilerden Sehl b. Âmir el-Becelî'nin zayıf bir râvi olduğunu, aslı olmayan birtakım batıl hadisler naklettiğini⁶⁴ ve hadis uydurduğunu belirtmiştir.⁶⁵ Kendisine nispet edilen bir görüşe göre Buhârî, onun için "münkeru'l-hadis" değerlendirmesini yapmıştır.⁶⁶ İbnü'l-Cevzî de onu zayıf ve metruk râviler kategorisinde değerlendirerek eserine almıştır.⁶⁷ Sonuç olarak bu tarikin de sahih olmadığı söylenebilir.

1.2. Diğer Hadis Kaynakları

İlk dönem hadis kaynaklarından sonra telif edilen hadis musannefatında *Sübhâneke* duasıyla ilgili rivâyetlerin sayıca çoğaldığını ifade etmek gerekir. Ebû Saîd ve Hz. Âişe rivâyetleri dışında Enes b. Mâlik, Cabir b. Abdullah, Abdullah b. Mes'ûd, Hz. Ömer, İbn Ömer, Büreyde, Hakem b. Umeyr ve Vâsile b. el-Eskâ kanalıyla çok sayıda rivâyetin nakledildiği görülmektedir. Bu rivâyetler sahâbe ravîsine göre maddeler halinde şu şekilde ele alınabilir:

⁵⁹ Elbânî, *İrvâu'l-ğalîl fi tahrîci ehâdisi Menâri's-sebîl*, (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1979), 2/50-51.

⁶⁰ İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, 1/237; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 2/305.

⁶¹ Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, 2/16-17.

⁶² İbn Adî, *el-Kâmil*, 2/108.

⁶³ İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, (Halep: Dâru'r-Reşîd, 1991), 116.

⁶⁴ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 4/202.

⁶⁵ İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, (Beyrut: Mektebetü'l-Matbû'âtü'l-İslâmiyye, 2002), 4/201.

⁶⁶ İbn Adî, *el-Kâmil*, 4/516.

⁶⁷ İbnü'l-Cevzî, *ed-Du'afâ'*, 2/28.

a. İbn Mes'ûd'dan merfû olarak nakledilen ve Hz. Peygamber'in bu duayla namaza başladığını bildiren rivâyetler sadece Taberânî (öl. 360/971) ve İbnü'l-A'râbî (öl. 340/951) tarafından kaydedilmiştir. Taberânî'nin kaydettiği bir rivâyetin ziyade bilgilerle birlikte en uzun hali şu şekildedir:

عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْعُودٍ قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُعَلِّمُنَا إِذَا اسْتَفْتَحْنَا الصَّلَاةَ أَنْ نَقُولَ: «سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَبِحَمْدِكَ، وَتَبَارَكَ اسْمُكَ، وَتَعَالَى جَدُّكَ، وَلَا إِلَهَ غَيْرُكَ». وَكَانَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ يَفْعَلُ ذَلِكَ. وَكَانَ عُمَرُ يُعَلِّمُنَا وَيَقُولُ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُهُ

Görüldüğü gibi İbn Mes'ûd'un aktardığına göre Hz. Peygamber, onlara namaza bu duayla başlanması gerektiğini öğretmiştir. Rivâyetin devamında bu sünnetin Hz. Ömer tarafından da icra edildiği ve Hz. Ömer'in "Hz. Peygamber bunu okurdu." diyerek kendilerine öğrettiği vurgulanmaktadır.⁶⁸ Ancak Taberânî'nin İbn Mes'ûd kanalıyla kaydettiği başka bir tarikte sadece Hz. Peygamber'in namaza bu duayla başladığı bildirilmektedir.⁶⁹ Bunun bir başka varyantında ise İbn Mes'ûd, "Hz. Peygamber bu duayla namaza başlamamızı emretti" demektedir.⁷⁰ İbnü'l-A'râbî'nin kaydettiği başka bir versiyonda ise İbn Mes'ûd; Hz. Peygamber, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in namaza bu duayla başladığını bildirmektedir.⁷¹

Bu rivâyetin temelde iki isnadı bulunmaktadır. İlk isnad Ahmed > Sevbân > Said b. Urve > Ali b. Âbis > Ebû İshâk > Ebû Ubeyde > İbn Mes'ûd şeklindedir. İsnatta yer alan Ali b. Âbisi hakkında münekkit hadisçiler cerh ifadeleri kullanmıştır. İbn Maîn onun "leyse bi şey'in"⁷² ve zayıf olduğunu belirtmiştir.⁷³ İbn Hibban hadisleriyle ihticac edilmeyeceğini, çokça vehme ve hataya kapıldığını ifade etmiştir.⁷⁴ Buhârî, Ukaylî (öl. 322/934) ve Nesâî de onun zayıf biri olduğunu;⁷⁵ Cüzeciânî (öl. 259/873) "vâhî'l-hadis" olduğunu;⁷⁶

⁶⁸ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-ıv-sat*, (Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1995), 1/305.

⁶⁹ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-ıv-sat*, 10/133.

⁷⁰ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-ıv-sat*, 10/184-185.

⁷¹ İbnü'l-A'râbî, *Kitabu'l-Mu'cem*, (Cidde-Riyad: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1997), 1/363-364.

⁷² İbn Maîn, *et-Târîh*, 3/281.

⁷³ İbn Maîn, *et-Târîh*, 3/446.

⁷⁴ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn Mine'l-Muhaddisîn ve'd-Du'afâ' ve'l-Metrûkîn*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1992), 2/105.

⁷⁵ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 7/344; Moğultay b. Kılıç, *İknâlü Tehzîbi'l-Kemâl*, 9/349.

⁷⁶ Moğultay b. Kılıç, *İknâlü Tehzîbi'l-Kemâl*, 9/349.

İbn Adî (öl. 365/976), zayıf olmakla beraber hadislerinin itibar için yazılabileceği kanaatini benimsemiştir.⁷⁷

Hadisin ikinci tariki Muhammed b. Abdullah el-Hadramî > Ebû Kureyb > Firdevs el-Eş'ârî > Mes'ûd b. Süleyman > el-Hâkem > Ebü'l-Ahves > Abdullah (İbn Mes'ûd) şeklindedir. Ebû Hâtim er-Râzî, bu isnadda yer alan Mes'ûd b. Süleyman'ın meçhul bir râvi olduğunu ifade etmiştir.⁷⁸ Diğer kaynaklarda ise bu râvî hakkında herhangi bir bilgi kaydedilmediği ve bu râvinin münekkit âlimler tarafından ele alınmadığı görülmektedir. Dolayısıyla her iki tarihin zayıf olduğunu belirtmek mümkündür.

b. Hz. Ömer kanalıyla da Hz. Peygamber'in namaza *Sübhâneke* duasıyla başladığı rivâyet edilmiştir. Bu rivâyet sadece Dârekutnî tarafından nakledilmiş olup isnadı şu şekildedir: Osman b. Ca'fer > Muhammed b. Nasr el-Mervezî > Abdullah b. Şebîb > İshâk b. Muhammed > Abdurrahman b. Ömer b. Şeybe > Babası > Nâfi' > İbn Ömer > Ömer.⁷⁹

Dârekutnî'ye göre, bu rivâyet şâzz olup mahfuz olan mevkûf halidir ve Hz. Ömer'in uygulaması olarak nakledilen versiyonu daha sahihtir. Dârekutnî, rivâyetin Abdurrahman b. Ömer tarafından ref edildiğini ifade etmiş ve hadisteki metnin Hz. Ömer'in sözü olduğunu, ref olgusunun ise râvi vehminden kaynaklandığını vurgulamıştır.⁸⁰ Dolayısıyla bu durum zayıf bir rivâyet olduğunu ortaya koymaktadır.

İsnadda yer alan Abdullah b. Şebîb, münekkitler tarafından cerh edilmiştir. Ebû Ahmed el-Hâkim onun için "zâhibu'l-hadis" demiştir. Fadl b. Abbas er-Râzî, hadisleri reddedilir anlamında "boynunun vurulması helaldir" demiştir.⁸¹ İbn Hibbân bu râvinin hadis hırsızı olduğunu, rivâyetleri birbirine karıştırdığını, hadis rivâyetinde akranlarıyla çokça muhalefetinden dolayı onunla ihticac edilmeyeceğini kaydetmiştir.⁸² Zehebî de "vâhi'l-hadis" oldu-

⁷⁷ İbn Adî, *el-Kâmil*, 6/323-324.

⁷⁸ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 8/284; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, 8/45.

⁷⁹ Dârekutnî, *es-Sünen*, 2/59-60.

⁸⁰ Dârekutnî, *es-Sünen*, 2/60.

⁸¹ İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, 4/499.

⁸² İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 2/47.

ğunu beyan ederek zayıf bir râvi olduğuna dikkat çekmiştir.⁸³ İsnatta yer alan İshâk b. Muhammed hakkında Nesâî, “sika değildir” ifadesi kullanırken⁸⁴ Dârekutnî, zayıf olduğunu belirtmiştir. Ebû Hâtim “saduk” olduğunu ancak gözlerini kaybettiğinden dolayı hadis telkinini kabul ettiğini ifade etmiştir. Ebû Hâtim’e nispet edildiğine göre o, başka bir yerde râviyi “muzdaribu’l-hadis” lafzıyla cerh etmiştir.⁸⁵

c. Hakem b. Umeyr kanalıyla nakledilen rivâyete göre, Allah Resulü şöyle buyurmuştur: “Hz. Peygamber namaza kalktığımızda ellerinizi kulak hizasını aşmayacak şekilde yukarı kaldırıp Allahu Ekber deyin ve sonra sübhâneke duasını okuyun” demiştir.⁸⁶ Rivâyeti Taberânî⁸⁷ ve Ebû Nuaym⁸⁸ farklı isnadlarla kaydetmiştir.

İki müellifin de ortak isnadında yer alan Yahya el-Eslemî hakkında İbn Maîn, “leyse bi şey’in”, Buhârî “muzdaribu’l-hadis”,⁸⁹ Ebû Hâtim “leyse bi kaviyyin ve zaifun” değerlendirmesini yapmıştır.⁹⁰ İbn Hacer ise onun zayıf bir râvi ve Şîi olduğunu belirtmiştir.⁹¹ Yine iki isnadda da yer alan Musa b. Ebî Habîb için Ebû Hâtim, zayıftır değerlendirmesi yapmış⁹² ve naklettiği haberlerin sakıt olduğunu belirtmiştir.⁹³ Dolayısıyla bu hadisin zayıf olduğunu ifade etmek mümkündür.

⁸³ Zehebî, *Mizânü’l-l’tidâl fi Nakdi’r-Ricâl*, (Beyrut: Dâru’r-Risâleti’l-Âlemiyye, 2009), 2/393.

⁸⁴ Nesâî, *ed-Du’afâ*, 1/54.

⁸⁵ Zehebî, *Mizânü’l-l’tidâl*, 1/203; İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, 1/248; Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 2/471-472.

⁸⁶ Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebîr*, 3/245-246; Ebû Nuaym, *Ma’rifetü’s-sahâbe*, (Riyad: Dâru’l-Vatan, 1998), 2/721.

⁸⁷ Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebîr*, 3/245-246.

⁸⁸ Ebû Nuaym, *Ma’rifetü’s-sahâbe*, 2/721.

⁸⁹ İbn Adî, *el-Kâmil*, 9/87.

⁹⁰ İbn Kesîr, *et-Tekmül fi’l-cerh ve’t-ta’dîl ve ma’rifetü’s-sikât ve’d-du’afâ’ ve’l-mecâhîl*, (Sana: Merkezü’n-Nu’mân, 2011), 2/304.

⁹¹ İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, 2/598.

⁹² İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, 8/140.

⁹³ Zehebî, *Mizânü’l-l’tidâl*, 4/397.

d. Enes b. Malik kanalıyla da *Sübhâneke* duasıyla ilgili rivâyetler nakledilmiştir.⁹⁴ Ebû Ya'lâ (öl. 307/919) ve Dârekutnî hadisi eserlerinde Hüseyin b. Ali b. el-Esved > Muhammed b. es-Salt > Ebû Hâlid el-Ahmer > Humeyd > Enes isnadıyla; Taberânî ise Enes b. Selm el-Havlânî > Ebü'l-Esbâğ Abdulaziz b. Yahya > Mahled b. Yezid > Âiz b. Şureyh > Enes isnadıyla kaydetmiştir. Rivâyet metni şu şekildedir:

عَنْ أَنَسٍ قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا افْتَتَحَ الصَّلَاةَ كَبَّرَ وَرَفَعَ يَدَيْهِ حَتَّى يُحَازِي بِإِبْهَامَيْهِ أُذُنَيْهِ، ثُمَّ يَقُولُ: «سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَبِحَمْدِكَ، وَتَبَارَكَ اسْمُكَ، وَتَعَالَى جَدُّكَ، وَلَا إِلَهَ غَيْرُكَ»

Ebû Hâtim, birinci isnadla nakledilen rivâyetin herhangi bir aslının olmadığını belirterek mevzuлуğuna dikkat çekmiştir.⁹⁵ Esasında hadisin birinci isnadında cerhedilen râvilerin olduğu görülmektedir. Hüseyin b. Ali b. el-Esved hakkında İbn Adî, “yesriku'l-hadis” diyerek onu cerh etmiş ve hadislerine hiçbir şekilde itibar edilmemesi gerektiğini vurgulamıştır. Ebü'l-Feth el-Ezdî (öl. 374/985) ise onun için çok zayıftır demiştir.⁹⁶ Ahmed b. Hanbel'e nispet edilen bir görüşe göre kendisine bu râvi hakkında sorulmuş o ise bu râviyi tanımadığını ifade etmiştir.⁹⁷ İbn Hibban onu *es-Sikât* adlı eserinde zikretmiş ve çoğu zaman hata yaptığını ifade etmiştir.⁹⁸

Taberânî mezkûr hadisin (ikinci versiyonunun) Enes b. Malik'ten sadece bu isnadla nakledildiğini ve isnaddaki Mahled b. Yezîd'in rivâyette tek kaldığını belirtmiştir.⁹⁹ Bu rivâyetin isnadında yer alan Ebü'l-Esbâğ Abdulaziz b. Yahya için bazı âlimler “saduktur” dese de Buhârî, hadisleri mütâbi olarak kabul edilmez demiştir.¹⁰⁰ Aynı isnadda bulunan Âiz b. Şureyh'in daha çok cerhedildiği görülmektedir. Ebû Hâtim er-Râzî, hadislerinde zayıflık vardır derken, Ebû Tâhir onun için “leyse bi şey'in” demiştir.¹⁰¹ Zehebî ise, Ebû

⁹⁴ Ebû Ya'lâ el-Mevsilî, *Müsnedü Ebî Ya'lâ el-Mevsilî*, (Dımaşk-Beyrut: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs - Dâru's-Sekâfeti'l-Arabiyye, 1992), 6/389; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, 3/42; Dârekutnî, *es-Sünen*, 2/62.

⁹⁵ İbn Ebî Hâtim, *Kitabu'l-İlel*, (Riyad: Mektebetü'l-Melik Fahd el-Vataniyye, 2006), 2/283.

⁹⁶ İbnü'l-Cevzî, *ed-Du'afâ*, 1/215; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 6/393.

⁹⁷ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 6/392.

⁹⁸ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 2/343.

⁹⁹ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, 3/242.

¹⁰⁰ İbn Adî, *el-Kâmil*, 6/510.

¹⁰¹ Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl*, 2/330.

Hâtim dışında bu râviyi tad'if ve tevsik eden birini görmedim diyerek bu râvinin "mechulu'l-hal" olduğuna dikkat çekmiştir.¹⁰² Dolayısıyla bu isnadın da zayıf olduğunu belirtmek mümkün gözükmektedir.

e. Büreyde kanalıyla da Hz. Peygamber'in namaza *Sübhâneke* ile başladığı bildirilmiştir. Bu rivâyet, sadece Bezzâr (öl. 292/905) tarafından kaydedilmiştir. Hadiste Hz. Peygamber'in, Büreyde'ye iftitâh duası olarak *Sübhâneke* duasıyla *Veccehtü* duasının bir kısmını birlikte okumasını tavsiye ettiği görülmektedir. Devamında Hz. Peygamber, Büreyde'ye namazın kılınma şeklini ayrıntılı bir şekilde anlatmaktadır.¹⁰³ Bezzâr, hadisi Abbâd b. Ahmed el-Erzemî > Amcası (Muhammed b. Abdurrahman) > Babası (Abdurrahman el-Erzemî) > Câbir el-Cu'fî > Abdullah b. Büreyde > Babası (Büreyde) isnadıyla nakletmiştir. Bezzâr, hadisi naklettikten sonra onu bu lafızlarla sadece Büreyde kanalıyla bildiğini ifade etmiştir.¹⁰⁴

Rivâyetin isnadında bulunan Abbâd el-Erzemî, Abdurrahman el-Erzemî ve Câbir el-Cu'fî hadis âlimlerince cerh edilmiştir. Kaynaklarda hakkında pek bilgi bulunmasa da Abbâd b. Ahmed el-Erzemî için Dârekutnî, "metruk" ifadesi kullanmıştır.¹⁰⁵ Abdurrahman el-Erzemî hakkında Ebû Hâtim, "leyse bi kaviyyin" derken¹⁰⁶ İbn Hibbân, babasından naklettiği hadisler dışında itibar edilir demiştir.¹⁰⁷ Ebû Nuaym ve (öl. 430/1038) Dâruktni ise bu râviyi "zayıflığı kuşaktan kuşağa/dededen babaya tevarüs etmiştir" (dede, baba ve oğul zayıftır) diyerek cerh etmişlerdir.¹⁰⁸

Câbir el-Cu'fî hakkında ise daha ağır tenkit ifadeleri kullanılmıştır. İclî, onun zayıf biri ve gulât-ı Şiâ'dan olduğunu, tedlis yaptığını,¹⁰⁹ Cerîr b. Abdul-

¹⁰² Zehebî, *el-Muğnî fi'd-Du'afâ'*, (Halep: Dâru'l-Me'ârif, 1971), 324; Ayrıca bk. Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988), 9/584.

¹⁰³ Bezzâr, *el-Müsned*, 10/332-333; Heysemî, *Keşfü'l-Estâr 'an Zevâidi'l-Bezzâr 'ale'l-Kütübi's-Sitte*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1979), 1/255.

¹⁰⁴ Bezzâr, *el-Müsned*, 10/333.

¹⁰⁵ Zehebî, *Mizânü'l-I'tidâl*, 2/331.

¹⁰⁶ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 5/282.

¹⁰⁷ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 7/91.

¹⁰⁸ İbn Şâhin, *Târîhu Esmâ'i'd-Du'afâ'*, 129; Zehebî, *Mizânü'l-I'tidâl*, 4/188; Zehebî, *el-Muğnî fi'd-Du'afâ'*, 2/605.

¹⁰⁹ İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, 1/264.

lah, ondan hadis rivâyetinin caiz olmadığını,¹¹⁰ Nesâî, onun için “metruk”,¹¹¹ Ebû Ahmed el-Hâkim (öl. 378/988) ise “zâhibu’l-hadis” olduğunu,¹¹² İbn Maîn, hadislerinin yazılmadığını,¹¹³ Âmir b. Şerâhîl eş-Şa’bî (öl. 104/722) ve İbrahim b. Ziyad ise hadis uydurduğunu belirtmiştir.¹¹⁴ Ebü’l-Velid’in aktardığına göre Câbir, kendisine yanında elli bin hadis bulunduğunu (bir yerde otuz bin hatta yetmiş bin olduğunu) ve bu hadisleri kimseye tahdis etmediğini söylemiştir.¹¹⁵ Yine Ebû Hanife bu râvi için “onun kadar yalancı birini bilmiyorum” demiştir.¹¹⁶ Netice olarak bu rivâyetin uydurma olduğunu ifade etmek mümkündür.

f. Câbir b. Abdullah kanalıyla da *Sübhâneke*’yle ilgili bir rivâyet sadece Beyhakî tarafından iki farklı isnadla tahrir etmiştir. Birinci isnadla nakledildiğine göre¹¹⁷ Hz. Peygamber namaza başladığında önce *Sübhâneke* daha sonra ise *Veccehtü* duasını okurdu. İkinci isnadla nakledilen rivâyet özet bir mahiyette Hz. Peygamber’in mezkûr iki duayla namaza başladığından bahseder.¹¹⁸

Rivâyetin ikinci isnadının munkatî’ olduğu görülmektedir. Nitekim Ebû İshak Ahmed b. İbrahim, 238/853’li yıllarda vefat eden ve tebe-i tabiinin küçüklerinden olan bir râvidir.¹¹⁹ Cabir b. Abdullah’tan hadisi doğrudan naklettiği için hadis munkatî’dır. Ancak iki rivâyetin isnadında yer alan râvilerin genel olarak tevsik edildiğini ve dolayısıyla birinci isnadın sahih olduğunu diğer isnadın ise zayıf olsa da birinci isnadla birlikte hasen olarak kabul edilmesi gerektiğini ifade etmek gerekir. Kanaatimizce bu rivâyetlerin mefhumundan da hareketle Hz. Peygamber, bazen *Sübhâneke* ile *Veccehtü* duasını cem ederek okumuştur.

¹¹⁰ İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, 2/49.

¹¹¹ Nesâî, *ed-Du’afâ*, 1/71.

¹¹² İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, 2/48.

¹¹³ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 1/208.

¹¹⁴ Ukaylî, *ed-Du’afâ’ü’l-kebîr*, 1/191.

¹¹⁵ Ukaylî, *ed-Du’afâ’ü’l-kebîr*, 1/191; İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 1/208.

¹¹⁶ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 1/209; İbn Adî, *el-Kâmil*, 2/327.

¹¹⁷ Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, 2/52.

¹¹⁸ Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, 2/53.

¹¹⁹ Zehebi, *Nübelâ*, 11/35-36.

g. İbn Ömer kanalıyla da Hz. Peygamber'in *Sübhâneke* duasıyla namaza başladığı rivâyet edilmiştir.¹²⁰ Aynı isnadla nakledilen bu rivâyetin birbirinden farklı olduğu görülür. Nitekim bir varyantında İbn Ömer, Hz. Peygamber'in *Veccehtü* duasını *وما أنا من المشركين* kısmına kadar okuduğunu daha sonra *Sübhâneke* duasını kıraat edip akabinde *Veccehtü* duasının kalan kısmını okuduğunu bildirmektedir.¹²¹ Diğer bir versiyonunda ise *Veccehtü* duasından bahsedilmeyip Hz. Peygamber'in *Sübhâneke* ile başladığı bildirilmektedir.¹²² Sıhhati hakkında çeşitli görüşler mevcuttur. Beyhakî, Muhammed b. Munke- dir > İbn Ömer tarkiyle nakledilen hadisin isnadında Abdullah b. Amir el-Eslemî'nin bulunduğunu, bu râvinin de zayıf olduğunu ve dolayısıyla rivâyetin bu isnadla zayıf olduğunu belirtmiştir.¹²³ Kaynaklarda Abdullah el-Eslemî hakkında cerhedici ifadeler kaydedilmiştir. Ahmed b. Hanbel, Ali b. el-Medîni (öl. 234/849), el-Cüzecânî, Ebû Zür'a Ebû Hâtim er-Râzî, Nesâî ve Dârekutnî gibi çok sayıda münekkit hadis âlimi, bu râvinin zayıf olduğunu belirtmişlerdir.¹²⁴ Buhârî, onun için "zahibu'l-hadis" demiştir.¹²⁵ İbn Maîn ise "leyse bi şey'in" ve zayıf olduğunu ifade etmiştir.¹²⁶

h. Vâsile b. el-Eska' kanalıyla da *Sübhâneke* duasıyla ilgili bir rivâyet vârid olmuştur. Bu rivâyeti sadece Taberâni tahrir etmiştir.¹²⁷ Rivâyette Vâsile, Hz. Peygamber'in namaza *Sübhâneke* duasıyla başladığını belirtmiştir. Taberâni, bu hadisi hocası Haccâc b. İmrân'dan nakleder. Ancak Taberâni, başka yerde aynı hadisi hocası Mûsa b. Zekeriyya'dan rivâyet eder.¹²⁸

Rivâyetin isnadında yer alan Amr b. el-Husayn, tenkit edilmiştir. Ebû Hâtim onun için "zâhibu'l-hadis" ve "leyse bi şey'in", Ebû Zür'a "vâhi'l-hadis", Ebû'l-Feth el-Ezdî ise çok zayıf olduğunu belirtmiştir.¹²⁹ İbn Adî ve

¹²⁰ Taberâni, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 12/353-354; Taberâni, *Kitâbü'd-Du'â*, (Beyrut: DKİ, 1993), 173.

¹²¹ Taberâni, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 12/354.

¹²² Taberâni, *Kitâbü'd-Du'â*, 173.

¹²³ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 2/53.

¹²⁴ Nesâî, *ed-Du'afâ*, 1/146; Ukaylî, *ed-Du'afâ'ü'l-kebir*, 2/283; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 5/123; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 15/151; Zehebî, *Mîzânü'l-I'tidâl*, 2/401.

¹²⁵ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 5/275-276.

¹²⁶ İbn Maîn, *et-Târîh*, 3/160, 171; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 15/152.

¹²⁷ Taberâni, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 22/64.

¹²⁸ Taberâni, *el-Mu'cemü'l-evsat*, 8/185.

¹²⁹ İbnü'l-Cevzî, *ed-Du'afâ*, 2/224.

Dârekutnî ise onu “metrükû'l-hadis” lafzıyla cerh etmiştir.¹³⁰ İbn Adî, onun için “muzlimu'l-hadis” ifadesini de kullanmıştır.¹³¹ İbn Arrâk ise onu ağır cerh lafızlarıyla tenkit etmiş ve “kezzap” olduğunu kaydetmiştir.¹³² Zehebî de “Ümmetimden kim kırk hadis ezberlerse” diye bir rivâyet nakletmiş ve bunun Amr b. el-Husayn tarafından uydurulduğunu kaydetmiştir.¹³³ Sonuç olarak Vâsile b. el-Eska' vasıtasıyla nakledilen bu hadisin de sahih olmadığı; zayıf, hatta uydurma olduğunu ifade etmek mümkündür.

1.3. Sahâbe Tatbikatı Olarak Mevkûf Rivâyetler

Kaynaklara bakıldığında namazlarda Fâtîha'dan önce *Sübhâneke* duasının okunması bir sahâbe tatbikatı olarak da rivâyetlerde yer bulmuştur. Bu konudaki nakillerin geneli Hz. Ömer'i işaret etmektedir. Dolayısıyla bu uygulama Hz. Ömer'in sünneti olarak meşhur olmuş ve kaynaklarda daha çok bu şekilde yer almıştır.¹³⁴ Ancak Hz. Ömer dışında bu uygulamanın meşhur sahâbilerden Hz. Ebû Bekir, Hz. Osman ve Abdullah b. Mes'ûd tarafından da tatbik edildiğine dair mevkûf rivâyetler bulunmaktadır. Namazlara *Sübhâneke* duasıyla başlanıldığına dair ilk üç halifenin uygulaması nakledilirken Hz. Ali'nin uygulamasıyla ilgili herhangi bir rivâyetin bulunmaması dikkat çekicidir. Bu durum namazlarda hangi iftitâh duasının okunması gerektiği yönündeki ihtilaftan kaynaklanmış gözükmektedir. Çünkü iftitâh dualarından sadece *Veccehtü*, Hz. Ali kanalıyla merfû olarak nakledilmiştir. Buna binaen onun bu duayla namazına başladığı söylenebilir. *Sübhâneke* duasıyla ilgili sahâbe tatbikatına işaret eden rivâyetler şu şekilde ele alınabilir:

a. Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve İbn Mes'ûd'un namazlara *Sübhâneke* duasıyla başladıklarına dair bir rivâyet şöyledir:¹³⁵

عَنْ ابْنِ جُرَيْجٍ قَالَ: حَدَّثَنِي مَنْ أُصَدِّقُ، عَنْ أَبِي بَكْرٍ، وَعَنْ عُمَرَ، وَعَنْ عُثْمَانَ، وَعَنْ ابْنِ مَسْعُودٍ، أَنَّهُمْ كَانُوا إِذَا اسْتَفْتَحُوا قَالُوا: «سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَبِحَمْدِكَ، وَتَبَارَكَ اسْمُكَ، وَتَعَالَى جَدُّكَ، وَلَا إِلَهَ غَيْرُكَ»

¹³⁰ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 22/588-589.

¹³¹ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 8/21.

¹³² İbn Arrâk, *Tenzîhü's-Ser'ati'l-Merfû'a 'ani'l-Ahbâri's-Sen'eti'l-Mevzû'a*, (Beyrut: DKİ, ts.), 1/259, 2/177.

¹³³ Zehebî, *Mîzânü'l-İtidâl*, 4/158.

¹³⁴ Erdim, “Sübhâneke Duası Kimin Sünneti?”, 653-671.

¹³⁵ es-San'ânî, *el-Musannef*, 2/75; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 9/301.

Görüldüğü üzere İbn Cüreyc “حَدَّثَنِي مَنْ أَصَدَّقُ” ifadesiyle rivayeti nakletmektedir. Bu durumda rivâyetin isnadında müphem ve meçhûl bir râvi bulunmaktadır. Dolayısıyla bu rivâyetin hadis tekniği açısından zayıf olduğu açıktır.

Bu uygulamanın Hz. Peygamber ve ilk iki halife tarafından tatbik edildiğine dair İbn Mes’ûd kanalıyla nakledilen bir rivâyet de İbnü’l-A’râbî tarafından tahrir edilmiştir.¹³⁶ Rivâyetin isnadında yer alan Ali b. Âbis’ten dolayı zayıf olduğunu ifade etmek mümkündür. Ali b. Âbis, hadis âlimlerince cerh edilmiş ve zayıf olduğu belirtilmiştir.¹³⁷

Diğer sahâbiler zikredilmeksizin tek başına Hz. Ebû Bekir,¹³⁸ Hz. Osman¹³⁹ ve İbn Mes’ûd tarafından¹⁴⁰ *Sübhâneke* duasının okunduğuna dair birer rivâyet de zikredilmiştir. Netice olarak sahâbe arasında iftitâh duası olarak *Sübhâneke*’nin meşhur olduğu söylenebilir.

b. Sahâbe tatbikatı olarak *Sübhâneke* duasını en çok Hz. Ömer’in okuduğu nakledilmektedir. Bu konuda çok sayıda rivâyet mevcut olup bunların önemli bir kısmı sahihtir. Bu durum *Sübhâneke* duasının Hz. Ömer’in sünneti olabileceğini akla getirmektedir.

Hz. Ömer’in uygulaması olarak nakledilen hadisler, temelde ilk dönemin hadis kaynaklarından Abdürrezzak es-San’ânî’nin *Musannef*’inde¹⁴¹ farklı isnadlarla üç tarik; İbn Ebî Şeybe’nin *Musannef*’inde¹⁴² ise farklı isnadlarla on bir tarik halinde mevcuttur. *Müslim*’de¹⁴³ bir rivâyet dışında *Kütüb-i sitté*’de Hz. Ömer’in bu duayı okuduğuna dair herhangi bir rivâyet mevcut değildir. *Müslim*’de nakledilen bu rivâyette Hz. Ömer’in namaza başlarken bu duayı okuduğuna dair sarih bir ifade kaydedilmemiş olup sadece Hz. Ömer’in yüksek sesle bu duayı okuduğuna vurgu yapılmıştır. *Müslim*’in hadisi munkatı’dır.

¹³⁶ İbn A’râbî, *Kitabu’l-Mu’cem*, 1/363-364; İbn Adî, *el-Kâmil*, 6/323.

¹³⁷ İbn Maîn, *et-Târîh*, 3/281, 416; İbn Hacer, *Takrîbü’t-Tehzîb*, 7/344.

¹³⁸ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 2/397.

¹³⁹ Dârekutnî, *es-Sünen*, 2/65.

¹⁴⁰ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 2/396; Taberânî, *el-Mu’cemü’l-evsat*, 1/136.

¹⁴¹ es-San’ânî, *el-Musannef*, 2/75-76.

¹⁴² İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 2/395-404, 418.

¹⁴³ *Müslim*, “Salât”, 399.

Nitekim isnadda bulunan Abda (İbn Ebî Lübâbe), Hz. Ömer'den hadis işitmediği halde ondan nakilde bulunmuştur.¹⁴⁴

Hız. Ömer'in bu uygulamasına dair rivâyetler, sonraki dönemde kaleme alınan eserlerde de sıklıkla yer almaktadır. Bu hadisi tahrir edenler arasında Dârekutnî (yedi rivâyet),¹⁴⁵ Beyhakî (iki rivâyet),¹⁴⁶ Tahâvî (öl. 321/933) (altı rivâyet)¹⁴⁷ ve Hâkim en-Nisâbûrî (öl. 405/1014) (bir rivâyet)¹⁴⁸ gibi çok sayıda âlim bulunmaktadır.

Bu rivâyetlerin genel olarak isnadları şu şekildedir:

1. el-Velîd b. Müslîm > Evzâî > Abda (İbn Ebî Lübâbe) > Ömer.¹⁴⁹
2. İbrahim > Esved b. Yezid > Ömer¹⁵⁰
3. el-Müsennâ b. es-Sabbâh > İkrime b. Halid > Hz. Ömer¹⁵¹
4. Ma'mer > Katade > Ömer¹⁵²
5. Ömer b. Ebî Şeybe > Nâfi > İbn Ömer > Ömer.¹⁵³
6. Abdullah b. Avn > İbrahim > Alkame > Ömer¹⁵⁴
7. İbrahim > Alkame > Esved b. Yezid > Ömer¹⁵⁵
8. Ebû Vâil > Esved b. Yezîd > Ömer¹⁵⁶
9. İsmail b. Ebî Hâlid > Hekîm b. Câbir > Ömer¹⁵⁷

¹⁴⁴ Nevevî, *Sahîhu Müslim bi-şerhi'n-Nevevî* (Mısır: el-Matba'atü'l-Misriyye, 1930), 4/112.

¹⁴⁵ Dârekutnî, *es-Sünen*, 2/61-65.

¹⁴⁶ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 2/52,54.

¹⁴⁷ Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âsâr*, (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1994), 1/198-199.

¹⁴⁸ Hâkim en-Nisâbûrî, *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*, (Beyrut: DKİ, 2002), 1/361.

¹⁴⁹ Müslim, "Salât", 399.

¹⁵⁰ es-San'ânî, *el-Musannef*, 2/75; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 2/396-397, 404, 418; Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âsâr*, 1/198; Dârekutnî, *es-Sünen*, 2/61, 65; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 2/52, 54; Hâkim en-Nisâbûrî, *el-Müstedrek*, 1/361.

¹⁵¹ es-San'ânî, *el-Musannef*, 2/75.

¹⁵² es-San'ânî, *el-Musannef*, 2/75.

¹⁵³ Dârekutnî, *es-Sünen*, 2/61.

¹⁵⁴ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 2/396; Dârekutnî, *es-Sünen*, 2/62.

¹⁵⁵ Dârekutnî, *es-Sünen*, 2/64; Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âsâr*, 1/198.

¹⁵⁶ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 2/395.

10. Âsım > Ebû Vâil > Ömer¹⁵⁸
11. Şu'be > el-Hakem > Amr b. Meymûn > Ömer¹⁵⁹
12. Süfyan > Esved b. Yezid > Ömer¹⁶⁰

Görüldüğü üzere Hz. Ömer'in namazlara bu duayla başladığına dair rivâyetlerin isnadları bir hayli çoktur. Bu isnadlarda yer alan râviler genel olarak hadis âlimlerince tevsik edilmiş ve rivâyetler sahih kabul edilmiştir. Örneğin Beyhakî, *Sübhâneke* duasıyla ilgili çok sayıda hadis nakledildiğini ancak en sahih olanların Hz. Ömer'e dayandırılan mevkûf rivâyetler olduğunu belirtmiştir.¹⁶¹ İbn Huzeyme de konuyla ilgili aynı görüştedir. Ancak İbn Huzeyme Hz. Ali ve Ebû Hüreyre kanalıyla nakledilen duaları (*Veccehtü ve Allâhümme Bâid*) Hz. Ömer rivâyetlerine tercih ettiğini belirterek bu duaların sahih merfû rivâyetlerle sabit olduğuna dikkat çekmiştir.¹⁶² Dârekutnî de İbn Ömer vasıtasıyla Hz. Ömer'e nispet edilen rivâyetin sahih olduğunu ifade etmiştir.¹⁶³ Hz. Ömer rivâyetlerinin çeşitli isnadlarını inceleyen Elbânî ise bu isnatlara sahih hükmü vermiştir.¹⁶⁴

Netice olarak sahâbe tatbikatı olan mevkûf rivâyetlerin merfû rivâyetlerden hadis tekniği açısından daha sahih oldukları görülmektedir. Bu durumda *Sübhâneke* duasının daha çok Hz. Ömer'in sünneti olarak görülmesi makul gözükmeyle beraber bu durumun Hz. Ömer'in dinde yapmış olduğu bir tecdid/ihtidas olarak değerlendirilmesi mümkün değildir. Çünkü bu rivâyetler mevkûf formda olsa da merfû hükmünü taşıyan rivâyetlerdir. Namazlara *Sübhâneke* duasıyla başlamayı sünnet edinen başta Hz. Ömer olmak üzere Hz. Ebû Bekir, Hz. Osman ve Abdullah b. Mes'ûd bu tatbikatlarını Hz. Peygamber'in şahsında görmüş oldukları bir uygulamaya dayandırmış olmaları kuvvetle muhtemeldir. Netice olarak da Hz. Ömer'in uygulaması daha çok meşhur olmuş ve rivâyetlere bu şekilde yansımıştır.

¹⁵⁷ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 2/396.

¹⁵⁸ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 2/397.

¹⁵⁹ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 2/402; Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âsâr*, 1/198.

¹⁶⁰ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 2/418.

¹⁶¹ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 2/52.

¹⁶² İbn Huzeyme, *es-Sahîh*, 1/240.

¹⁶³ Dârekutnî, *es-Sünen*, 2/61.

¹⁶⁴ Elbânî, *İrvâü'l-ğalil*, 2/48-49.

2. Veccehtü Duasıyla İlgili Rivâyetler

İftitah dualarından *Veccehtü* ile ilgili rivâyetler, *Kütüb-i Tis'a* başta olmak üzere Hicri 3. asır kaynaklarında ve sonraki dönem eserlerinde temel olarak Hz. Ali kanalıyla nakledilmiştir. Ancak Hicri 4. asır ve sonrasında kaleme alınan hadis kitaplarında İbn Abbas, Câbir b. Abdullah, Muhammed b. Mesleme ve Ebû Râfi' kanalıyla da nakledildiği görülür. Şunu ifade etmek gerekir ki Buhârî, *Veccehtü* ile ilgili herhangi bir rivâyeti eserine almamıştır. Müslim'de ise sadece bir rivâyet mevcuttur. Bunları sahâbe râvisine göre şu şekilde ele almak mümkündür:

2.1. Hz. Ali Rivâyetleri

Hz. Ali kanalıyla gelen *Veccehtü* duası rivâyetini çok sayıda muhaddis eserinde kaydetmiştir. Temel olarak bu duanın uzun metni şu şekildedir:

عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ، عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، أَنَّهُ كَانَ إِذَا قَامَ إِلَى الصَّلَاةِ، قَالَ: «وَجَّهْتُ وَجْهِي لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا، وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ، إِنَّ صَلَاتِي، وَنُسُكِي، وَمَحْيَايَ، وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، لَا شَرِيكَ لَهُ، وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ، اللَّهُمَّ أَنْتَ الْمَلِكُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ أَنْتَ رَبِّي، وَأَنَا عَبْدُكَ، ظَلَمْتُ نَفْسِي، وَاعْتَرَفْتُ بِذُنُوبِي، فَأَعِزَّنِي لِذُنُوبِي جَمِيعًا، إِنَّهُ لَا يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلَّا أَنْتَ، وَاهْدِنِي لِأَحْسَنِ الْأَخْلَاقِ لَا يَهْدِي لِأَحْسَنِهَا إِلَّا أَنْتَ، وَاصْرِفْ عَنِّي سَيِّئَهَا لَا يَصْرِفُ عَنِّي سَيِّئَهَا إِلَّا أَنْتَ، لَبَّيْكَ وَسَعْدَيْكَ وَالْخَيْرُ كُلُّهُ فِي بَيْدِكَ، وَالشَّرُّ لَيْسَ إِلَيْكَ، أَنَا بِكَ وَإِلَيْكَ، تَبَارَكْتَ وَتَعَالَيْتَ، أَسْتَغْفِرُكَ وَأَتُوبُ إِلَيْكَ.....»

Resûlullah namaza kalktığında şöyle derdi: “Yüzümü hak dine meylederek, göklerle yeri yaratana çevirdim. Ben müşriklerden değilim. Şüphesiz ki benim namazım, ibadetlerim, hayatım ve ölümüm âlemlerin rabbi olan Allah'a aittir. Onun hiçbir şeriki yoktur. Ben, bununla emrolundum ve ben Müslümanlarımdım. Allah'ım melik ancak sensin! senden başka hiçbir ilâh yoktur. Sen, benim Rabbimsin. Ben de senin kulun! Nefsime zulmettim. Günahımı da itiraf eyledim. Bütün günahlarımı bağışla! Çünkü günahları senden başka affedecek yoktur. Beni ahlâkın en güzeline hidâyet buyur! Onun en güzeline senden başka hidâyet eyleyecek yoktur. Kötü ahlâkı benden def eyle! Onu senden başka benden def edecek yoktur. Senin emrine tekrar icabet eder; dinine tekrar tâbi olurum. Bütün hayırlar senin yed-i kudretindedir. Şer sana ait değildir. Varlığım seninledir; sonu da sana müntehidir. Mübareksin, yücesin senden mağfiret diler; sana töbe eylerim...”¹⁶⁵

¹⁶⁵ Müslim, "Salâtü'l-Müsâfirin", 771.

Hız. Ali kanalıyla nakledilen *Veccehtü* rivâyetlerinin üç ayrı tariki bulunmaktadır:

a. Abdulaziz b. Ebî Seleme ile Yusuf el-Mâcişûn > el-Mâcişun b. Ebî Seleme > Abdurrahman el-A' rec > Ubeydullah b. Ebî Râfi' > Hız. Ali.¹⁶⁶

b. Musa b. Ukbe > Abdullah b. Fadl > Abdurrahman el-A' rec > Ubeydullah b. Ebî Râfi' > Hız. Ali.¹⁶⁷

c. Amr b. Avn > Huşeym > Şu'be > Ebû İshâk > Hâris > Ali.¹⁶⁸

Veccehtü ile ilgili Hız. Ali'den nakledilen rivâyetlerin metinleri arasında birtakım farklılıkların olduğu görülmektedir. Bu rivâyetlerin genelinde herhangi bir kayıt olmaksızın Hız. Peygamber'in namaza bu duayla başladığı bildirilirken bazı versiyonlarında Hız. Peygamber'in farz namazlara bu duayla başladığı bildirilmektedir.¹⁶⁹ Diğer taraftan bu rivâyetlerin genelinde *Veccehtü* duası yukarıdaki metin gibi uzun bir şekilde nakledilirken bazılarında sadece "وأنا من المسلمين" kısmına kadar zikredilmiştir.¹⁷⁰ Bir kısmında ise daha kısa olarak "وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ" kısmına kadar zikredilmiştir.¹⁷¹ Yine rivâyetlerde "وأنا من المسلمين" yerine "وأنا أَوْلُ الْمُسْلِمِينَ" şeklinde nakledildiği de olmuştur.¹⁷² Ayrıca

¹⁶⁶ Tayâlisî, *Müsnedü Ebî Dâvûd et-Tayâlisî*, (Kahire: Dâru Hicr, 1999), 1/129; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 2/401; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/132-133; Müslim, "Salâtü'l-Müsâfirin", 771; Ebû Dâvûd, "Salât", 121; Tirmizî, "Deavât", 32; Nesâî, "İftitâh", 17; Dârimî, "Salât", 33; Bezzâr, *el-Müsned*, 2/168; Ebû Ya'lâ, *Müsned*, 1/245, 433; Dârekutnî, *es-Sünen*, 2/55; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 2/48; Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âsâr*, 1/199; Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-âsâr*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994), 4/217, 15/32; İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân bi-tertibî İbn Balâbân*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993), 5/71.

¹⁶⁷ es-San'ânî, *el-Musannef*, 2/79; Ebû Dâvûd, "Salât", 121; Tirmizî, "Salât", 32; İbn Huzeyme, *es-Sahîh*, 1/236, 306; İbn Hibbân, *es-Sahîh*, 5/68, 70, 74; Dârekutnî, *es-Sünen*, 2/57; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 2/49; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, 5/17.

¹⁶⁸ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 2/50.

¹⁶⁹ es-San'ânî, *el-Musannef*, 2/79; Tirmizî, "Deavât", 32; İbn Huzeyme, *es-Sahîh*, 1/236, 306; Dârekutnî, *es-Sünen*, 2/7; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 2/49; İbn Hibbân, *es-Sahîh*, 5/68, 70, 74.

¹⁷⁰ Ebû Ya'lâ, *Müsned*, 1/245; Dârekutnî, *es-Sünen*, 2/50; Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-âsâr*, 4/217; Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âsâr*, 1/199.

¹⁷¹ Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-âsâr*, 15/32.

¹⁷² Tayâlisî, *el-Müsned*, 1/129; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 2/401; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/133; Ebû Dâvûd, "Salât", 121; Dârimî, "Salât", 33; Ebû Ya'lâ, *Müsned*, 1/145, 433; İbn Huzeyme, *es-Sahîh*, 1/235; İbn Hibbân, *es-Sahîh*, 5/70-71; Dârekutnî, *es-Sünen*, 2/55; Beyhakî,

bazı rivâyetlerde diğerlerinden farklı olarak “ولا منجاء، ولا ملجأ إلا إليك” şeklinde bir ziyadenin olduğu da görülmektedir.¹⁷³

Musâ b. Ukbe kanalıyla nakledilen birtakım rivâyetlerde Hz. Ali, rivâyeti aktarmadan önce Hz. Peygamber’in iftitah tekbirinden sonra *Veccehtü* duasının metnini aktarmıştır.¹⁷⁴ Bazı rivâyetlerde ise sadece Hz. Peygamber’in namaza başlarken okuduğu veccehtü duasının uzun hali zikredilmiş; rükû, secde ve ellerini omuz hizasına kaldırma gibi herhangi bir ilave bilgi verilmemiştir.¹⁷⁵ Diğer taraftan üçüncü isnad olan Hâris>Ali kanalıyla nakledilen *Veccehtü* rivâyetinin de lafız farklılıkları içerdiği, lafızlarda takdim, te’hir ve haziflerin olduğu ve yukarıdaki duayla birebir aynı metni içermediği görülmektedir.¹⁷⁶

Hz. Ali’den üç farklı tariki bulunan *Veccehtü* rivâyetlerinin sıhhati hakkında şunları ifade etmek mümkündür:

Veccehtü duasının nakledildiği ilk iki isnadın sıhhati hakkında âlimler çeşitli görüşler beyan etmişlerdir. Bu isnadlarla hadisi tahrir eden Tirmizî, bunların hasen ve sahih olduğunu kaydetmiştir. Ayrıca Tirmizî, ikinci isnaddan sonra İmam Şafîî ile bazı ashabının bu hadise göre amel ettiğini ifade etmiştir. Tirmizî’nin kaydına göre Süleyman el-Hâşîmi (öl.219/834), bu hadis için şöyle demiştir: “Bu rivâyet, bizim nezdimizde Zührî’nin Sâlim’den, onun da babasından rivâyeti gibi muteberdir.”¹⁷⁷ *Veccehtü* rivâyetini yukarıdaki ilk iki isnadla eserinde tahrir eden İbn Huzeyme, bu rivâyetlerin sahih olduğunu ve bundan dolayı Hz. Ömer’den sabit olan *Sübhâneke* duasına tercih ettiğini belirtmiştir.¹⁷⁸ Bezzâr, birinci isnadla rivâyeti naklettikten sonra Muhammed b.

es-Sünenü’l-kübrâ, 2/48, 50; Tahâvî, *Şerhu Me’âni’l-âsâr*, 1/199; Tahâvî, *Şerhu Müşkili’l-âsâr*, 4/217.

¹⁷³ es-San’ânî, *el-Musannef*, 2/79; Tirmizî, “Deavât”, 32; Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, 2/49; Taberânî, *el-Mu’cemü’l-eosat*, 5/17.

¹⁷⁴ Tirmizî, “Deavât”, 32; Ebû Dâvûd, “Salât”, 121; Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, 2/49.

¹⁷⁵ es-San’ânî, *el-Musannef*, 2/79; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 2/401; Nesâî, “İftitah”, 17; Dârimî, “Salât”, 35; Dârekutnî, *es-Sünen*, 2/57; İbn Huzeyme, *es-Sahîh*, 1/235; İbn Hibbân, *es-Sahîh*, 5/68-74.

¹⁷⁶ Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, 2/50.

¹⁷⁷ Tirmizî, “Deavât”, 32.

¹⁷⁸ İbn Huzeyme, *es-Sahîh*, 1/240.

Mesleme ve Câbir kanalıyla da bu rivâyetin nakledildiğini ancak en sahih rivâyetlerin Hz. Ali kanalıyla geldiğini kaydetmiştir.¹⁷⁹

Nevevî, İftitah duaları rivâyetlerini zikrettikten sonra *Veccehtü* duasıyla ilgili bu rivâyetlerin (her iki isnadla) Hz. Peygamber'den sahih yollarla nakledildiğini ifade etmiştir.¹⁸⁰ Şuayb el-Arnaût (öl. 2016), birinci isnadın sahih¹⁸¹ diğzerinin ise hasen olduğuna hükmetmiştir.¹⁸² Muhakkik araştırmacılardan Hüseyin Selim Esed¹⁸³ ve Muhammed b. Abdulhasan et-Türkî¹⁸⁴ de aynı görüştedir. Elbânî, *Veccehtü* rivâyetinin birinci isnadındaki râvilerin tamamının sika olduğunu ve Müslim'in sahih hadis şartlarını taşıdığını kaydetmiştir. Elbânî'ye göre ikinci isnad ise hasendir.¹⁸⁵ Hadisin ikinci isnadının hasen kabul edilmesi, isnadda hadisi Musâ b. Ukbe'den (öl. 141/758) tahdis eden Abdurrahman b. Ebî Zinad (öl. 174/790) isimli râviden kaynaklanmaktadır. Bu râvi; İbn Maîn,¹⁸⁶ Ahmed b. Hanbel,¹⁸⁷ Nesâî,¹⁸⁸ İbn Ebî Hâtim ve Ebû Zür'a¹⁸⁹ gibi bazı bazı hadis âlimlerince zayıf olarak takdim edilmiştir. Ancak İmam Mâlik onu tevsik eden âlimlerdendir.¹⁹⁰ Netice olarak sıhhat bakımından birinci isnadın sahih, diğzer isnadın ise birinci isnadla desteklenip hasen seviyesine çıktığı söylenebilir.

c. Hâris (öl. 42/662) kanalıyla Hz. Ali'den nakledilen ve sadece Beyhakî tarafından tahrir edilen rivâyetin metni yukarıdaki ilk iki isnadla nakledilen rivâyetten farklı olarak şu şekildedir:¹⁹¹

عَنْ عَلِيٍّ قَالَ: كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، إِذَا اسْتَفْتَحَ الصَّلَاةَ قَالَ: " لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ، ظَلَمْتُ نَفْسِي، وَوَعَمِلْتُ سُوءًا فَاغْفِرْ لِي، إِنَّهُ لَا يَغْفِرُ الذَّنُوبَ إِلَّا أَنْتَ، وَجَهَّتْ وَجْهِي لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ خَنيفًا،

¹⁷⁹ Bezzâr, *el-Müsned*, 2/169.

¹⁸⁰ Nevevî, *el-Ezkâr*, 35.

¹⁸¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/133 (1. dipnot).

¹⁸² Ebû Dâvûd, "Salât", 121 (1. dipnot).

¹⁸³ Ebû Ya'lâ, *Müsned*, 1/245 (1. dipnot), 434 (1. dipnot).

¹⁸⁴ Tayâlisî, *el-Müsned*, 1/130 (1. dipnot).

¹⁸⁵ Elbânî, *Sahihu ve Daifu Sünen-i Ebî Dâvûd*, (Kuveyt: Dâru Ğuras, 2002), 3/346-348.

¹⁸⁶ İbn Maîn, *et-Târîh*, 1/160.

¹⁸⁷ Ukaylî, *ed-Du'afâ'ü'l-kebîr*, 2/340.

¹⁸⁸ İbnü'l-Cevzî, *ed-Du'afâ'*, 2/93.

¹⁸⁹ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 5/252.

¹⁹⁰ İbnü'l-Cevzî, *ed-Du'afâ'*, 2/93.

¹⁹¹ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 2/50.

وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ، إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي، وَمَحْيَايَ، وَمَمَاتِي، لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ لَا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ "

Görüldüğü üzere rivâyette bazı takdim, te'hir ve hazifler mevcuttur. Rivâyetin sıhhati hakkında âlimler menfi yönde görüş beyan etmişlerdir. Nevevî, Hâris kanalıyla Hz. Ali'den nakledilen hadisin zayıf olduğunu, çünkü tüm hadis âlimlerinin Hâris adındaki râvinin zayıflığı konusunda ittifak ettiğini belirtmiştir.¹⁹² Hâris kanalıyla rivâyeti tahrir eden Beyhakî de hadisin zayıf olduğunu zımnem kabul etmektedir. Çünkü rivâyeti zikrettikten sonra, hadisin İmam Şafiî tarafından da kaydedildiğini¹⁹³ ve Şafiî'nin bu hadisi, Harris kanalıyla nakletmeyip Ebû Hâlil varyantıyla kaydettiğini ifade etmiştir. Dolayısıyla Beyhakî, Ebû Hâlil tarikiyle hadisin mahfuz olduğuna işaret etmiştir.¹⁹⁴ Beyhakî, Şafiî'nin isnadının bu isnaddaki problemi ortadan kaldırmayacağı görüşündedir. Çünkü kaynaklarda Ebû Hâlil sika olarak kaydedilmiştir.¹⁹⁵

Rivâyetin isnadında yer alan Hâris el-A'ver, cerh ta'dil âlimlerince tenkit edilmiştir. Nesâî ve Ebû Hâtim, onun için "leyse bi kaviyyîn" derken, Dârekutnî "zayıf" ifadesi kullanmıştır.¹⁹⁶ Ebû Zür'a ise hadisleriyle ihticac edilmez demiştir.¹⁹⁷ Âmir b. Şerâhîl eş-Şa'bi (öl. 104/722) ve Ali b. el-Medîni ise onun yalancılardan olduğunu,¹⁹⁸ İclî ise yalan söylemekle itham edildiğini beyan etmiştir.¹⁹⁹ Şu'be b. Haccac (öl. 160/776) ise Ebû İshâk'ın Haris'ten dört hadis hariç hiç hadis işitmediğini belirtmiştir.²⁰⁰ Netice olarak hadis tekniği açısından Hâris kanalıyla nakledilen bu rivâyetin, zayıf hatta uydurma olduğu anlaşılmaktadır.

¹⁹² Nevevî, *el-Ezkâr*, 36.

¹⁹³ eş-Şafiî, *el-Üm*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1973), 7/166.

¹⁹⁴ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 2/50; Beyhakî, *Ma'rifetü's-Sünen*, 2/345.

¹⁹⁵ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 5/29.

¹⁹⁶ Zehebî, *el-Muğnî fi'd-Du'afâ'*, 1/141; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 2/146.

¹⁹⁷ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 2/146.

¹⁹⁸ İbn Adî, *el-Kâmil*, 2/449-451; Zehebî, *el-Muğnî fi'd-Du'afâ'*, 1/141.

¹⁹⁹ İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, 1/278.

²⁰⁰ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 5/245.

2.2. Muhammed b. Mesleme Rivâyeti

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ إِذَا قَامَ يُصَلِّي تَطَوُّعًا قَالَ اللَّهُ أَكْبَرُ وَجَهْتُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مَسْلَمَةَ وَجَهِي لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا مُسْلِمًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ لَا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ اللَّهُمَّ أَنْتَ الْمَلِكُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ وَبِحَمْدِكَ ثُمَّ يَفْرَأُ

Muhammed b. Mesleme kanalıyla bu rivâyeti sadece Nesâî, İbn Ebî Âsım ve Taberânî tahric etmiştir.²⁰¹ Nesâî hadisinde Hz. Peygamber'in nafile nama-za kalktığında bu duayı okuduğu bildirilirken,²⁰² İbn Ebî Âsım (öl. 287/900)²⁰³ ve Taberânî (öl. 360/971)²⁰⁴ rivâyetinde ise farz veya nafile diye herhangi bir kayıt söz konusu değildir. Nesâî hadisi ثَمَّ يَفْرَأُ ifadesi ile biterken;²⁰⁵ İbn Ebî Âsım²⁰⁶ ve Taberânî hadisinde ise Hz. Peygamber'in rükûda, rükûdan kalkarken ve secdede okuduğu dualar da zikredilmiştir.²⁰⁷

Elbânî,²⁰⁸ Hamdî es-Silefi²⁰⁹ ve Bâsim Faysal,²¹⁰ rivâyetin sahih olduğuna hükmetmiş ve isnaddaki tüm râvilerin cerh ve ta'dil âlimlerince tevsik edildiğine dikkat çekmişlerdir. Yaptığımız incelemede rivâyetin isnadında yer alan râviler hakkında herhangi bir menfi görüş aktarılmadığını ve dolayısıyla tüm râvilerin sika kabul edildiğini ifade etmemiz gerekir.

2.3. İbn Abbas Rivâyeti

عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ بَعْدَ التَّكْبِيرِ: «وَجَهْتُ وَجَهِي لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا مُسْلِمًا، اللَّهُمَّ لَكَ الْحَمْدُ أَنْتَ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَنْ فِيهِنَّ أَنْتَ الْحَقُّ وَوَعْدُكَ الْحَقُّ وَلِقَاؤُكَ حَقٌّ وَالْجَنَّةُ حَقٌّ وَالنَّارُ حَقٌّ وَالسَّاعَةُ حَقٌّ، اللَّهُمَّ لَكَ أَسْلَمْتُ وَبِكَ أَمَنْتُ وَعَلَيْكَ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْكَ أُنْبِتُ وَبِكَ خَاصَمْتُ وَإِلَيْكَ حَاكَمْتُ فَاعْفُزْ لِي مَا قَدَّمْتُ وَمَا أَخْرْتُ وَمَا أَسْرَرْتُ وَمَا أَعْلَنْتُ، اللَّهُمَّ أَنْتَ إِلَهِي لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ»

²⁰¹ Nesâî, "İftitâh", 17; İbn Ebî Âsım, *el-Âhâd ve'l-Mesânî*, (Riyad: Dâru'r-Râye, 1991), 4/46; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 19/231.

²⁰² Nesâî, "İftitâh", 17.

²⁰³ İbn Ebî Âsım, *el-Âhâd ve'l-Mesânî*, 4/46.

²⁰⁴ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 19/231.

²⁰⁵ Nesâî, "İftitâh", 17.

²⁰⁶ İbn Ebî Âsım, *el-Âhâd ve'l-Mesânî*, 4/46.

²⁰⁷ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 19/231.

²⁰⁸ Hatîb et-Tebrizî, *Mişkâtü'l-mesâbih*, (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1979), 1/261 (2.dipnot).

²⁰⁹ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 19/231 (dipnot 515).

²¹⁰ İbn Ebî Âsım, *el-Âhâd ve'l-Mesânî*, 4/46 (1993. dipnot).

Bu rivâyet, sadece Taberânî tarafından tahrir edilmiş olup yukarıdaki *Veccehtü* dualarından büyük oranda farklı bir metne sahiptir.²¹¹ Nitekim bu duanın “وَجْهَتْ وَجْهِي لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ خَنِيْفًا مُسْلِمًا” metni dışında diğerleriyle herhangi ortak bir metne sahip olmadığı görülmektedir. Ancak “اللَّهُمَّ لَكَ أَسْلَمْتُ” kısmının Hz. Ali kanalıyla nakledilen rivâyetlerde Hz. Peygamber’in rükûya giderken okuduğu dua olduğu anlaşılmaktadır.

Rivâyetin sıhhati hakkında fikir beyan eden Elbânî, zayıf olduğuna hükmetmiştir.²¹² Rivâyetin isnadında yer alan râvilerden Cünâde b. Sellam hakkında menfi yönde görüşler kaydedilmiştir. Tirmizî'nin nakline göre Buhârî, bu râvi için “mukâribu'l-hadis” demiştir.²¹³ Ebû Zür'a onun zayıf, Ebû Hâtim ise zayıf ve terk etmeye yakın bir râvi olduğunu ifade etmiştir.²¹⁴ İbn Hibbân ile İbn Huzeyme ise onu tevsik etmiştir.²¹⁵ Zekeriyya es-Sâcî (öl. 307/920), onun Hişam b. Urve'den (öl. 146/763) münker rivâyetler naklettiğini belirtirken Ebû'l-Feth el-Ezdî (öl. 374/985) ise onun Ubeydullah b. Ömer'den münker hadisler naklettiğini açıklamıştır.²¹⁶ Sonuç olarak bu rivâyetin isnadının zayıf olduğu söylenebilir.

2.4. Câbir b. Abdullah Rivâyeti

كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا اسْتَفْتَحَ الصَّلَاةَ كَبَّرَ ثُمَّ قَالَ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ وَمَخْبَأِي وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ لَا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ اللَّهُمَّ اهْدِنِي لِأَحْسَنِ الْأَعْمَالِ وَأَحْسَنِ الْأَخْلَاقِ لَا يَهْدِي لِأَحْسَنِهَا إِلَّا أَنْتَ وَقِنِي سَيِّئَ الْأَعْمَالِ وَسَيِّئَ الْأَخْلَاقِ لَا يَقِي سَيِّئَهَا إِلَّا أَنْتَ

Bu rivâyeti, Nesâî ve Dârekutnî eserlerine almışlardır.²¹⁷ Görüldüğü üzere *Veccehtü* duasının başlangıç tarafı bu rivâyette zikredilmediği gibi mezkûr *Veccehtü* duaları gibi metin açısından da uzun değildir. Ancak diğer *Veccehtü* rivâyetlerinden farklı olarak “سَيِّئَ الْأَعْمَالِ لِأَحْسَنِ الْأَعْمَالِ” şeklinde ziyadelerinin bulunduğu görülmektedir.

²¹¹ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 11/45.

²¹² Elbânî, *Silsiletü'l-Ehâdisi'z-Za'ife ve'l-Mevzû'a ve Eseru'hes-Seyyi'ü fi'l-Ümme* (Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, 2004), 11/631.

²¹³ Tirmizî, *İlelü't-Tirmiziyyi'l-kebir*, (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1989), 377.

²¹⁴ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 5/136.

²¹⁵ Zehebî, *Mizânü'l-İ'tidâl*, 1/388; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 2/116.

²¹⁶ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 2/116.

²¹⁷ Nesâî, “İftitâh”, 16; Dârekutnî, *es-Sünen*, 2/58.

Yaptığımız incelemede, rivâyetin isnadındaki râviler hakkında menfi yönde herhangi bir görüş kaydedilmediği ve isnaddaki tüm râvilerin güvenilir kabul edildiği görülmüştür. Bu duruma muhakkik âlimlerden Elbânî de dikkat çekmiştir.²¹⁸

2.5. Ebû Râfi' Rivâyeti

عَنْ أَبِي رَافِعٍ مَوْلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: دَفَعَ إِلَيَّ كِتَابًا رَعِمَ أَنْ فِيهِ اسْتِيفَاتُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الصَّلَاةَ قَالَ: كَانَ إِذَا كَبَّرَ قَالَ: «وَجَّهْتُ وَجْهِي لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ، إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحَبَّاتِي وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ لَا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ، اللَّهُمَّ أَنْتَ الْمَلِكُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ وَبِحَمْدِكَ، أَنْتَ رَبِّي، وَأَنَا عَبْدُكَ لَا شَرِيكَ لَكَ، ظَلَمْتُ نَفْسِي، وَاعْتَرَفْتُ بِذَنْبِي فَاعْفُورْ لِي ذُنُوبِي جَمِيعًا، إِنَّهُ لَا يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلَّا أَنْتَ، وَتَهْدِنِي لِصَالِحِ الْأَعْمَالِ، فَإِنَّهُ لَا يَهْدِي لِصَالِحِهَا وَلَا يَصْرِفُ سَيِّئَهَا إِلَّا أَنْتَ لَبَّيْكَ وَسَعْدَيْكَ، وَالْخَيْرُ فِي يَدَيْكَ وَالشَّرُّ لَيْسَ إِلَيْكَ لَا مَنجَا وَلَا مَلْجَأَ مِنْكَ إِلَّا إِلَيْكَ، تَبَارَكْتَ وَتَعَالَيْتَ اسْتَغْفِرُكَ وَأَتُوبُ إِلَيْكَ»

Veccehtü duasını rivâyet eden en son sahâbî Ebû Râfi el-Kat'î'dir (öl. 40/660).²¹⁹ Ebû Râfi' rivâyetinin metinleri arasında birtakım farklılıklar mevcuttur. Taberânî, rivâyeti “وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ،” şeklinde kaydederken;²²⁰ İbnü'l-A'râbî ise “وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ” şeklinde kaydetmiştir.²²¹ Ayrıca İbnü'l-A'râbî²²² ve Taberânî'nin bir eserinde²²³ diğer varyantlardan farklı olarak “وَتَهْدِنِي لِصَالِحِ الْأَعْمَالِ، فَإِنَّهُ لَا يَهْدِي لِصَالِحِهَا وَلَا يَصْرِفُ سَيِّئَهَا إِلَّا أَنْتَ” şeklinde bir ziyâdenin olduğu görülmektedir.

Rivâyetin isnadı hakkında bazı âlimler görüş beyan etmiştir. Heysemî (öl. 807/1405), isnaddaki Muhammed b. İshâk'ın sika olmakla beraber müdellis bir râvi olduğunu, geri kalan diğer râvilerin ise sika vasfını taşıdıklarını ifade etmiştir.²²⁴ Ancak Heysemî'nin bu râvi hakkında biraz iyimser davrandığı görülmektedir. Çünkü kaynaklarda büyük siyer âlimi Muhammed b. İshâk hakkında müspet ve menfi yönde çokça görüş kaydedilmiştir. Örneğin Ah-

²¹⁸ Elbânî, *Sahîhu ve Daifu Sünen-i Ebî Dâvûd*, 3/349-350; Hatîb et-Tebrizî, *Mişkâtü'l-mesâbîh*, 1/260 (2.dipnot).

²¹⁹ İbn A'râbî, *Kitabu'l-Mu'cem*, 1/322-323; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 1/314; Taberânî, *Kitâbü'd-Du'â*, 1/171.

²²⁰ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 1/314; Taberânî, *Kitâbü'd-Du'â*, 1/171.

²²¹ İbnü'l-A'râbî, *Kitabu'l-Mu'cem*, 1/322-323.

²²² İbnü'l-A'râbî, *Kitabu'l-Mu'cem*, 1/322-323.

²²³ Taberânî, *Kitâbü'd-Du'â*, 1/171.

²²⁴ el-Heysâmî, *Mecma'u'z-Zevâid ve Menba'u'l-Fevâid*, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, ts.), 2/107.

med b. Hanbel'in onun için "hasenu'l-hadis" dediği nakledilirken²²⁵ Şu'be b. Hacâc'ın (öl. 160/776) ise onun hadisteki hafızasıyla "emiru'l-muhaddisin" olduğunu belirttiği kaydedilmiştir.²²⁶ Ebû Zür'a'nın ifade ettiğine göre Süfyan es-Sevrî (öl. 161/778), Şu'be, İbn Uyeyne (öl. 198/814), Hammâd b. Zeyd (öl. 179/795), Hammâd b. Seleme (öl. 167/784) ve İbnü'l-Mübârek (öl. 181/797) gibi çok sayıda hadis âlimi, Muhammed b. İshâk'tan hadis alınabileceği noktasında görüş birliği içinde olmuştur.²²⁷ Ali b. el-Medîni, onun iki hadisi dışında tüm hadislerinin sahih olduğunu belirtmiştir.²²⁸ İbn Maîn'den bu râviyle ilgili sika²²⁹ ve "leyse bi hucetin" şeklinde iki farklı görüş nakledilmiştir. Nesâî ise onun için "leyse bi'l-kavî" demiştir.²³⁰ Ebû Dâvud onun için Kaderî ve Mutezilî değerlendirmesini yapmıştır. Dârekutnî ise onunla ihticac edilmez görüşündedir.²³¹ Zehebî onun hadiste "sadûk", siyer ilimlerinde ise "imâm" olduğunu kaydetmiştir.²³²

Muhammed b. İshâk'ı ağır bir dille tenkit edenler de olmuştur. İmam Mâlik, Yahya b. Said el-Kattân, Süleyman et-Teymî (öl. 143/761), Hişâm b. Urve (öl. 146/763) ve Vuheyb b. Hâlid (öl. 165/781) onun yalancı bir râvi olduğunu belirtmişlerdir. Kaydedildiğine göre Yahya b. Said el-Kattân, onun rivâyetlerini Allah rızası için terk ettiğini ifade etmiş, İmam Mâlik ise onu ağır bir dille cerh etmiş ve deccâllerden biri olarak tavsif etmiştir. Firyâbî (öl. 301/913) ise zındık biri olduğunu söyleyerek cerh etmiştir.²³³

Netice olarak *Veccehtü* duasıyla ilgili beş farklı sahâbîden merfû rivâyetlerin nakledildiği ve bunların İbn Abbas rivâyeti dışındakilerin sahih, Ebû Râfî' rivâyetinin ise en iyi ihtimalle hasen olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu rivâyetlerin sıhhatine çok sayıda âlim de işaret etmiştir. Ancak *Veccehtü* ile ilgili en sahih rivâyetlerin Hz. Ali kanalıyla geldiğini ifade edebiliriz.

²²⁵ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 24/414.

²²⁶ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 9/42.

²²⁷ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 24/418; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 9/42.

²²⁸ Zehebî, *el-Muğnî fi'd-Du'afâ*, 2/553.

²²⁹ İbnü'l-Cevzî, *ed-Du'afâ*, 3/41; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 24/411.

²³⁰ İbnü'l-Cevzî, *ed-Du'afâ*, 3/41; Zehebî, *Dîvânü'd-du'afâ*, 1/341.

²³¹ Zehebî, *Dîvânü'd-du'afâ*, 1/341.

²³² Zehebî, *el-Muğnî fi'd-Du'afâ*, 2/552.

²³³ İbn Adî, *el-Kâmil*, 7/255; İbnü'l-Cevzî, *ed-Du'afâ*, 3/41; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 24/415; Zehebî, *Mizânü'l-I'tidâl*, 4/46.

3. Allâhümme Bâid Duasıyla İlgili Rivâyetler

İftitah dualarından *Allâhümme Bâid* ile ilgili rivâyetler, Ebû Hüreyre ve Semüre b. Cündeb kanalıyla nakledilmiştir. Ebû Hüreyre rivâyetleri ilk dönem muteber hadis kaynakları başta olmak üzere sonraki dönemlerde kaleme alınan eserlerde de yer almıştır. Aslında bu duayla ilgili rivâyetlerin tamamına yakını Ebû Hüreyre kanalıyla gelmektedir. Ancak sonraki dönem hadis kaynaklarında Semüre b. Cündeb kanalıyla bazı lafız farklılıklarıyla birlikte bir rivâyetin nakledildiği görülmektedir. Ebû Hüreyre kanalıyla nakledilen *Allâhümme Bâid* duası rivâyeti, *Sahihayn* başta olmak üzere Tirmizî hariç *Kütüb-i sitté*'nin tamamında tahrir edilmiştir. Sahâbe râvisine göre bu rivâyetler şu şekilde ele alınabilir:

3.1. Ebû Hüreyre Rivâyetleri

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، إِذَا كَبَّرَ فِي الصَّلَاةِ، سَكَتَ هُنَيْئَةً قِيلَ أَنْ يُقْرَأَ، فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ بِأَيِّ أَنْتَ وَأُمِّي أَرَأَيْتَ سَكُوتَكَ بَيْنَ التَّكْبِيرِ وَالْقِرَاءَةِ، مَا تَقُولُ؟ قَالَ " أَقُولُ: اللَّهُمَّ بَاعِدْ بَيْنِي وَبَيْنَ خَطَايَايَ كَمَا بَاعَدْتَ بَيْنَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ، اللَّهُمَّ تَقْنِي مِنْ خَطَايَايَ كَمَا يُتَقَى الثَّوْبُ الْأَبْيَضُ مِنَ الدَّنَسِ، اللَّهُمَّ اغْسِلْنِي مِنَ خَطَايَايَ بِالتَّلْجِ وَالْمَاءِ وَالْبَرَدِ "

Ebû Hüreyre kanalıyla nakledilen bu rivâyetin üç farklı tariki bulunmaktadır:

a. Abdulvahid b. Ziyâd > Umâre b. el-Ka'ka' > Ebû Zür'a > Ebû Hüreyre.²³⁴

b. Cerîr (b. Abdulhamid) > Umâre > Ebû Zür'a > Ebû Hüreyre.²³⁵

c. Muhammed b. Fudayl > Umâre > Ebû Zür'a > Ebû Hüreyre.²³⁶

Allâhümme Bâid duasıyla ilgili Ebû Hüreyre rivâyeti hadis kaynaklarında en çok kaydedilenlerdendir. Bu rivâyetin geçtiği eserlere bakıldığında duanın

²³⁴ Buhâri, "Sıfatı's-Salât", 8; Ebû Dâvûd, "Salât", 123; Dârimî, "Salât", 37; Bezzâr, *el-Müsned*, 17/173.

²³⁵ Müslim, "Mesâcid", 27; İbn Râhûye, *el-Müsned*, 1/205; Nesâî, "Tahâret", 49, "İftitâh", 15; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 12/81, 16/257; İbn Huzeyme, *es-Sahîh*, 1/237, 3/63; Ebû Ya'îla, *Müsned*, 10/466, 485; İbn Hibbân, *es-Sahîh*, 5/76, 78; Dârekutnî, *es-Sünen*, 2/135; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 2/278.

²³⁶ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 15/110; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 12/81; İbn Mâce, "İkâme" 1; Ebû Dâvûd, "Salât", 123; İbn Huzeyme, *es-Sahîh*, 3/35; İbn Hibbân, *es-Sahîh*, 5/74.

metinleri arasında çok fazla bir farklılık olmadığı görülmektedir. Tüm rivâyetlerde Ebû Hüreyre, Hz. Peygamber'in namaza tekbir ile başladığında bir süre sükût ettiğini ve daha sonra kıraate başladığını haber vermektedir. Ebû Hüreyre bu durumu Allah Resûlü'ne sorup ne okuduğunu öğrenmeye çalışmış, Hz. Peygamber ise ona *Allâhümme Bâid* duasını okuduğunu ifade etmiştir.

Rivâyetin her üç isnadı hakkında yaptığımız incelemede râvilerin cerh ve ta'dil âlimlerince tevsik edildiğini ve râvileri cerh eden menfi yönde herhangi bir tenkidin yapılmadığını ifade etmemiz gerekir. Dolayısıyla bu duayla ilgili Ebû Hüreyre kanalıyla nakledilen rivâyetlerin sahih olduğunu ifade etmek mümkündür. Nitekim bu rivâyetlerin sahih olduğuna çok sayıda âlim de işaret etmiştir. Örneğin Bezzâr, söz konusu rivâyeti naklettikten sonra bu duayla ilgili sadece Ebû Hüreyre'den nakledilen rivâyetleri bildiğini ve Ebû Hüreyre'den ise sadece Ebû Zûr'a'nın rivâyette bulunduğunu ifade etmiştir.²³⁷

Rivâyetin yukarıdaki isnadlarla sahih olduğunu ifade eden âlimlerin başında İbn Huzeyme gelir. İbn Huzeyme, iftitâh duası hakkında farklı lafızlarla çok sayıda hadis bulunduğuna işaret etmiş ve bu konuda bilhassa Hz. Ali ve Ebû Hüreyre kanalıyla nakledilen *Veccehtü* ve *Allâhümme Bâid* dualarının sahih ve merfû olduklarını ve bunları *Sübhâneke* duasını okumaya tercih ettiğini belirtmiştir.²³⁸ Nevevî de bu rivâyetin Hz. Peygamber'den sahih olarak nakledildiğini ifade etmiştir.²³⁹ İbn Hacer de aynı görüşte olup iftitâh dualarıyla ilgili nakledilen en sahih rivâyetlerin Ebû Hüreyre kanalıyla nakledilen (*Allâhümme Bâid* duası) olduğunu kaydetmiştir.²⁴⁰

Muhakkik araştırmacılardan Elbânî, *Allâhümme Bâid* duasıyla ilgili rivâyetlerin her üç isnadının da sahih olduğuna hükmetmiştir.²⁴¹ Şuayb el-Arnaût da Muhammed b. Fudayl ve Cerîr kanalıyla nakledilen tariklerin sahih olduğunu ifade etmiştir.²⁴² Cerîr kanalıyla nakledilen tarikin sıhhatine değinen muhakkik Abdulğafûr el-Belûşi, bu isnadda yer alan tüm râvilerin

²³⁷ Bezzâr, *el-Müsned*, 1/174.

²³⁸ İbn Huzeyme, *es-Sahîh*, 1/238-240.

²³⁹ Nevevî, *el-Ezkâr*, 35.

²⁴⁰ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1960), 2/230.

²⁴¹ Elbânî, *Sahîhu ve Daifu Sünen-i Ebî Dâvûd*, 3/366-367; Elbânî, *İrvâü'l-ğalîl*, 1/8-9.

²⁴² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 12/82 (1.dipnot); Ebû Dâvûd, "Salât", 123 (2.dipnot).

Sahihayn râvileri olduğunu ve onların sika kabul edildiğini ifade ederek sahih hükmü vermiştir.²⁴³ Hüseyin Selim Esed ise rivâyetin ilk iki isnadının sahihliğine hükmetmiş, ilk isnadla Buhârî'nin hadisi tahric ettiğine işaret etmiştir.²⁴⁴

3.2. Semüre b. Cündeb Rivâyetleri

عَنْ سَمُرَةَ، قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: " إِذَا صَلَّى أَحَدُكُمْ فَلْيَقُلْ: اللَّهُمَّ بَاعِدْ بَيْنِي وَبَيْنَ خَطِيئَتِي، كَمَا بَاعَدْتَ بَيْنَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ، اللَّهُمَّ أَعُوذُ بِكَ أَنْ تَصُدَّ عَنِّي وَجْهَكَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، اللَّهُمَّ نَقِّنِي عَنْ خَطِيئَتِي، كَمَا نَقَّيْتَ الثَّوْبَ الْأَبْيَضَ مِنَ الدَّنَسِ، اللَّهُمَّ أَحْيِنِي مُسْلِمًا، وَأَمْتِنِي مُسْلِمًا "

Bu rivâyeti Bezzâr ve Taberânî tahric etmiştir.²⁴⁵ Semüre rivâyetlerinin Ebû Hüreyre kanalıyla nakledilen *Allâhümme Bâid* rivâyetlerinden metin açısından birtakım farklılıklar içerdiği görülmektedir. Semüre kanalıyla nakledilen bu rivâyetlerde Hz. Peygamber'in bizatihi namaz kılmaya başlayan kişiye bu duayı okuması gerektiğinden bahsederken; Ebû Hüreyre nakillerinde Hz. Peygamber'in namaza başlarken bir süre sükût ettiği o süre zarfında ne okuduğu Ebû Hüreyre tarafından sorulunca mezkûr duayı okuduğunu belirttiği kaydedilmiştir. Diğer taraftan Semüre kanalıyla nakledilen dua metninde " اللَّهُمَّ أَعُوذُ بِكَ أَنْ تَصُدَّ عَنِّي وَجْهَكَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ " şeklinde iki farklı ibare varken, Ebû Hüreyre rivâyetlerinde böyle ibareler söz konusu değildir. Ayrıca Ebû Hüreyre hadislerinde yer alan " اللَّهُمَّ اغْسِلْنِي مِنَ خَطَايَايَ بِاللَّيْلِ وَالنَّجَّى وَالْمَاءِ وَالْبَرْدِ " şeklindeki metin ise Semüre rivâyetlerinde yer almamıştır. Bunun yerine اللَّهُمَّ ، نَقِّنِي مِنَ الدَّنَسِ، كَمَا نَقَّيْتَ الثَّوْبَ الْأَبْيَضَ مِنَ الدَّنَسِ duası zikredilmiştir.

Semüre rivâyetleri hakkında bazı âlimler görüş beyan etmişlerdir. İbn Recep el-Hanbelî (öl.795/1393) rivâyetin râvi sayısı açısından "garîb"; sıhhat açısından ise zayıf olduğunu belirtmiştir.²⁴⁶ el-Aynî (öl.855/1451) ise Bezzâr isnadıyla nakledilen rivâyetin isnadının sahihliğine dikkat çekmiştir. el-Aynî'nin kaydettiğine göre Ebû'l-Hayr el-İşbîlî (öl. ?) ise bu konuda Ebû Hüreyre rivâyetlerinin sahih olduğunu, diğer rivâyetlerin sahih olmadığını be-

²⁴³ İbn Râhûye, *el-Müsned*, 1/205-206 (161.dipnot).

²⁴⁴ Dârimî, *es-Sünen*, "Salât", 37 (3.dipnot); Ebû Ya'la, *Müsned*, 10/465 (1.dipnot), 10/485 (2.dipnot).

²⁴⁵ Bezzâr, *el-Müsned*, 10/456; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 7/310-311.

²⁴⁶ İbn Receb, *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, (Medine: Mektebetü'l-Gurabâi'l-Eseriyye, 1996), 6/376.

lirtmiştir. İbnu'l-Kattân da bu rivâyeti reddedenler arasındadır.²⁴⁷ Heysemî bu rivâyetin sıhhatini zayıf olarak belirlemiştir.²⁴⁸

Rivâyetin isnadında yer alan Ca'fer b. Sa'd ve Hubeyb b. Süleyman hakkında cerh ta'dil kaynaklarında çok fazla bilgi mevcut değildir. Kaynaklar daha çok bu iki râvinin amcaoğlu olduklarından ve hoca-öğrenci ilişkisinden bahsetmiş, cerh ve ta'dil durumlarına pek değinmemiştir. Dolayısıyla bu iki râvinin mechulu'l-hal olduğunu ifade etmek mümkündür.²⁴⁹

İbn Hibbân, Ca'fer b. Sa'd'ın hadis rivâyetinde teferrüt ettiğinde hadislerine itibar edilmeyeceğini kaydetmiştir.²⁵⁰ İbn Hazm (öl. 456/1064), Ca'fer b. Sa'd ve Hubeyb b. Süleyman'ın meçhul râvilerden olduğunu belirtmiştir. Ebü'l-Hasan İbnü'l-Kattân (öl. 628/1231) da her iki râvinin hal bakımından meçhul olduğunu ifade etmiştir.²⁵¹ Abdülhak el-Ezdî (öl. 582/1186) ise Hubeyb b. Süleyman için "leyse bi kaviyyin" demiştir.²⁵² Bir görüşe göre el-Ezdî, bu râvinin zayıf olduğunu, Ca'fer b. Sa'd'ın ise hadislerine itimad edilmeyeceğini belirtmiştir.²⁵³ İbn Abdilber (öl. 463/1071) ise Ca'fer b. Sa'd için "leyse bi'l-kavî" demiştir.²⁵⁴ Zehebî, Hubeyb b. Süleyman'ın mechuliyetine "la yu'ref" kaydıyla işaret etmiştir.²⁵⁵

²⁴⁷ el-Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Daru'l-Fikr, ts.), 5/293.

²⁴⁸ el-Heysemî, *Mecma'u'z-Zevâid*, 2/106.

²⁴⁹ Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, 3/208; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 2/480; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 3/387; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 6/137; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 5/41-42; Zehebî, *Mîzânü'l-I'tidâl*, 1/373; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 2/93-94; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 6/274; Zehebî, *Mîzânü'l-I'tidâl*, 1/599; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 8/222-223; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 3/135.

²⁵⁰ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 9/58.

²⁵¹ Zehebî, *Mîzânü'l-I'tidâl*, 1/373; Moğultay b. Kılıç, *İkmâlü Tehzîbi'l-Kemâl*, 4/172.

²⁵² İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 3/135.

²⁵³ Zehebî, *Mîzânü'l-I'tidâl*, 1/373.

²⁵⁴ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 2/94.

²⁵⁵ Zehebî, *Mîzânü'l-I'tidâl*, 1/599; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 3/135.

Sonuç

Namaz ibadetinin İslam dinindeki yeri ve önemi büyüktür. Bu ehemmiyetine binaen namazın mahiyeti ve uygulanma biçimi, bizzat Hz. Peygamber'in şahsında bir model olarak sahâbe tarafından gözlem yoluyla öğrenilmiş ve sonraki nesillere ameli tevâtür aracılığıyla aktarılmıştır. Namaz ifa edilirken Fâtiha Sûresi'nden önce okunması tavsiye edilen dualar namaz ibadetiyle ilgili önemli konular arasındadır. Hadis kaynaklarında kaydedilen rivâyetlere göre Hz. Peygamber, farz veya nafilâ namaza başlarken iftitâh tekbirinden sonra Fâtiha Sûresi'ni okumadan önce bazı dualar okumuş ve bunlardan bazısını daha çok tekrarlamıştır. Bunların başında *Sübhâneke*, *Veccehtü* ve *Allâhümme Bâid* duaları gelir.

İftitâh dualarıyla ilgili rivâyetlerin kritiği neticesinde şunları belirtmek mümkündür: *Sübhâneke* duasıyla ilgili merfû ve mevkûf olmak üzere çok sayıda rivâyet nakledilmiştir. Merfû rivâyetler on farklı sahâbî kanalıyla gelirken hicri üçüncü asır tasnif dönemi hadis kaynaklarında sadece Hz. Âişe ve Ebû Saîd el-Hudrî tarikleriyle kaydedilmiştir. Sonraki dönem hadis musannefatında ise; Enes b. Mâlik, Cabir b. Abdullah, Abdullah b. Mes'ûd, Hz. Ömer, İbn Ömer, Büreyde, Hakem b. Umeyr ve Vâsile b. el-Eska' olmak üzere sekiz farklı sahâbî tarikiyle de nakledilmiştir. Merfû rivâyetlerin sıhhati hakkında yaptığımız inceleme neticesinde rivâyetlerin tamamının isnad açısından kusurlu olduğu tespit edilmiştir. Bu rivâyetlerin sahih olmadığı, bilakis zayıf oldukları ve rivâyetlerin isnadlarında cerh ve ta'dil âlimlerince tenkit edilen râvilerin yer aldığı görülmüştür. Bu sebepten olmalı ki Buhârî ve Müslim *Sübhâneke* ile ilgili herhangi bir merfû rivâyeti eserlerinde tahrir etmemişlerdir.

Sübhâneke duasıyla ilgili mevkûf rivâyetlerin sayısının da bir hayli çok olduğu görülmektedir. Rivâyetler ışığında bu uygulamanın Hz. Ömer başta olmak üzere Hz. Ebû Bekir, Hz. Osman ve Abdullah b. Mes'ûd tarafından tatbik edildiği ortaya çıkmaktadır. Ancak bu duayla ilgili mevkûf rivâyetler, uygulamanın bilhassa Hz. Ömer'in şahsında tatbik edildiğini haber vermektedir. Çünkü hem ilk dönem hem de sonraki dönem eserlerde çok sayıda tarikte *Sübhâneke* duası Hz. Ömer'in sünneti olarak nakledilmiştir. Ancak Müslim hariç *Kütüb-i sitte* müellifleri Hz. Ömer'in bu uygulamasına dair herhangi

bir rivâyeti eserlerine almamışlardır. *Müslim'* de nakledilen rivâyette ise sadece Hz. Ömer'in yüksek sesle bu duayı okuduğuna vurgu yapılmıştır. Dolayısıyla namazla herhangi bir irtibatı sağlanmamıştır. *Sünen-i erbaa* müelliflerinin Hz. Ömer'in uygulamasına dair herhangi bir rivayeti eserlerine almayı, İmam Şafîi sonrası sünnetin merfû hadisten elde edildiği anlayışının bir tezahürü ve sünen türü eserlerin içeriğinden kaynaklanmış görülmektedir. Diğer taraftan Hz. Ömer'in uygulamasına dair mevkûf rivâyetlerin ilim ehli nezdinde daha çok meşhur olduğu ve bunların isnad açısından genel olarak sahih kabul edildiği ortaya çıkmaktadır. Netice olarak *Sübhâneke* duasıyla ilgili mevkûf rivâyetler, sıhhat bakımından merfû olanlardan daha sağlamdır. Bu durum esasında çok sayıda ilim adamı tarafından da ikrar edilmiştir. Ancak Hz. Ömer'in bu uygulamasının dinde bir tecdid olarak değerlendirilmemesi gerektiği kanaatindeyiz. Çünkü namaz gibi önemli bir ibadette Hz. Ömer'in kendi reyiyile bu duaya karar vermesi düşünülemez. Bilakis onun, bu tatbikatı Hz. Peygamber'in şahsında gördüğü bir uygulamaya dayandırmış olması kuvvetle muhtemeldir. Bu açıdan Hz. Ömer'in şahsındaki uygulamayı işaret eden mevkûf rivâyetlerin merfû hükmünü taşıyan rivâyetler olduğu söylenebilir.

İftitâh dualarından *Veccehtü* ile ilgili de çok sayıda merfû hadisin beş farklı sahâbi tarikiyle nakledildiği görülmektedir. Bunlar genel olarak Hz. Ali vasıtasıyla nakledilmiş olup bazı eserlerde İbn Abbas, Câbir b. Abdullah, Muhammed b. Mesleme ve Ebû Râfî' kanalıyla da gelmiştir. Hz. Ali kanalıyla nakledilen bu rivâyetler, Buhârî ve İbn Mâce dışında *Kütüb-i sitte* müellifleri tarafından tahrir edilmiştir. Diğer sahâbilerden gelenlerin ise daha çok sonraki dönem eserlerinde kaydedildiği görülmektedir. Sıhhat bakımından Hz. Ali, Câbir b. Abdullah ve Muhammed b. Mesleme kanalıyla nakledilen rivâyetlerin sahih olduğu ve isnadlarında yer alan râvilerin âlimler tarafından tevsik edildiği tespit edilmiştir. Ebû Râfî' kanalıyla nakledilen rivâyetin isnadında yer alan bir râvi hakkında ise müspet ve menfi yönde bazı görüşler bulunduğu için bunun ihtilaf barındırmakla birlikte sahih olan Hz. Ali rivâyetlerinden destek alarak hasen seviyesine çıktığı söylenebilir. *Veccehtü* duasıyla ilgili İbn Abbâs rivâyetleri ise isnad açısından zayıf niteliği taşımaktadır. Ayrıca İbn Abbâs rivâyetinin metin bakımından “ وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا ”

”مُسْلِمًا“ ifadesi dışında diğer *Veccehtü* rivâyetlerinden oldukça farklı bir metne sahip olduğu da görülür.

Allâhümme Bâid duasıyla ilgili rivâyetler ise bilhassa Ebû Hüreyre, nadir de olsa Semüre b. Cündeb kanalıyla merfû olarak nakledilmiştir. Ebû Hüreyre hadisi, kaynaklarda en çok kaydedilen rivâyetlerdendir. Bu hadis, İmâm Mâlik ve Tirmizî dışında *Kütüb-i Tis'a* müelliflerinin tamamı tarafından tahrir edilmiştir. Bu duayı içeren Ebû Hüreyre rivâyetlerinin isnadlarının sahih olduğu; ancak Semüre b. Cündeb kanalıyla nakledilen rivâyetlerin ise zayıf olduğu ortaya çıkmaktadır. Sonuç olarak İftitâh dualarından *Veccehtü* ve *Allâhümme Bâid* duaları hakkında nakledilen merfû rivâyetlerin çoğunluğunun sahih olduğu söylenebilir. Bu duruma İbn Huzeyme, Nevevî ve İbn Hacer gibi bazı âlimler de işaret etmiştir.

Her üç duanın kendi arasında metin bakımından birtakım farklılıklar barındırdığı da ifade edilmelidir. Bu farklılıkların başında ilgili iftitâh duasının hangi namazlarda okunması gerektiği gelir. Çeşitli rivâyetlerde Hz. Peygamber'in ilgili duayı -farz veya nafîle diye herhangi bir kayıt söz konusu olmaksızın- tüm namazlarda okuduğu bildirilirken bir kısmında farz namazlarda, bir kısmında ise nafîle veya gece (teheccüd) namazlarında okuduğu haber verilmiştir. *Veccehtü* rivâyetlerine dair en temel fark bu duanın uzunluğuyla ilgilidir. Bazı kaynaklarda bu dua, uzun bir metinle nakledilmiş ve devamında Hz. Peygamber'in namaz kılma şekli bizlere tasvir edilmiştir.

Rivâyetlerde nakledilen iftitâh dualarının farklılık arz etmesi, fikhî mezheplerin yaklaşımlarını da etkilemiş ve neticede birbirinden farklı tercihler ortaya çıkmıştır. Mâliki âlimler, iftitâh duasıyla namaza başlamanın mekruh olduğunu beyan etmişlerdir. Mâliki âlimlerin bu konudaki delili Hz. Peygamber'in namaza Fâtiha Sûresi ile başladığını bildiren rivâyetlerdir. Mâliki mezhebi dışında diğer üç fikhî mezhep ise iftitâh duasıyla namaza başlamanın sünnet olduğunu ifade etmişlerdir. Bu anlamda Hanefîler ile Hanbelîler, Resûlullah'ın namaza *Sübhâneke* duasıyla başladığını bildiren rivâyetler ile Hz. Ömer'in uygulamasını esas alarak *Sübhâneke* duasını okumayı tercih ederken Şafiîler ise Hz. Ali kanalıyla vârid olan *Veccehtü* duasını okumayı tercih etmişlerdir. Ancak şunu da ifade etmek gerekir ki bu fikhî mezheplerin âlimleri birer duayı merkeze alsalar da diğer iftitâh dualarının okunmasına da karşı

çıkmamış, caiz görmüş ve hatta bazı âlimler bu duaları cem etmenin fazilet açısından daha iyi olduğunu düşünmüşlerdir. Kanaatimizce mezhep âlimlerinin iftitâh duaları hakkında ileri sürdükleri en isabetli görüş; bir duanın merkeze alındıktan sonra diğerleriyle de amel edilmesidir.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed bin Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnaût, Âdil Mürşid vd. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Aynî, Bedruddîn Mahmûd. *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, ts.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Abdülkâdir Atâ. Beyrut: DKİ, 2003.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed. *Ma'rifetü's-Sünen ve'l-Âsâr*. thk. Abdülmü'tî Emîn Kal'acî. 15 Cilt. Kahire: Dâru'l-Vefâ, 1991.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed. *Şu'abü'l-îmân*. thk. Abdülalî Abdülhamîd Hâmid. 14 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.
- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed. *Müsnedü'l-Bezzâr*. thk. Mahfûzurrahmân Zeynüllâh, Âdil b. Sa'd. 18 Cilt. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2009.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *et-Târîhu'l-kebîr*. thk. Hâşim en-Nedvî vd. 9 Cilt. Beyrut: DKİ, ts.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Mustafa Dîb el-Buğâ. 7 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1993.
- Cezerî, Abdurrahman. *Dört Mezhebe Göre İslam Fıkhı*. çev. Mehmet Keskin. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2005.
- Çap, Sabri. "Fikhî İhtilaflarda İsnadsız Rivayetlerin Rolü: Sübhâneke Duasındaki 'Ve Celle Senâuke' Örneği". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (15 Haziran 2016), 239-283.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasen. *Sünenü'd-Dârekutnî*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004.

- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullâh. *Sünenü'd-Dârimî*. thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî. Riyad: Dâru'l-Muğnî, 2000.
- Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, Süleymân. *Müsnedü Ebî Dâvûd et-Tayâlisî*. thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türki. 4 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 1999.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Şuayb el-Arnaût, Muhammed Kamil Karabelli vd. 7 Cilt. Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ahmed. *Ma'rifetü's-sahâbe*. thk. Âdil b. Yûsuf el-Azâzî. 7 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1998.
- Ebû Ya'lâ el-Mevsîlî, Ahmed. *Müsnedü Ebî Ya'lâ el-Mevsîlî*. thk. Hüseyin Selîm Esed. 14 Cilt. Dımaşk-Beyrut: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs - Dâru's-Sekâfeti'l-Arabiyye, 1992.
- Elbânî, Muhammed Nasıruddîn. *İrvâu'l-ğalîl fî tahrîci ehâdîsi Menâri's-sebîl*. 9 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1979.
- Elbânî, Muhammed Nasıruddîn. *Sahîhu ve Daîfu Sünen-i Ebî Dâvûd*. Kuveyt: Dâru Ğuras, 2002.
- Elbânî, Muhammed Nasıruddîn. *Sıfatu Sâlati'n-Nebî*. Mektebetü'l-Maarif, ts.
- Erdim, Sinan. "Sübhâneke Duâsı Kimin Sünneti?" *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/2 (25 Aralık 2021), 653-671.
- Hâkim en-Nîsâbûrî, Ebû Abdillâh. *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*. thk. Mustafa Abdülkadir Atâ. 5 Cilt. Beyrut: DKİ, 2002.
- Hatîb et-Tebrizî, Muhammed. *Mişkâtü'l-mesâbih*. thk. Muhammed Nasıruddîn Elbânî. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmîyye, 1979.
- Heysemî, Ali b. Ebî Bekr. *Keşfü'l-Estâr 'an Zevâidi'l-Bezzâr 'ale'l-Kütübî's-Sitte*. thk. Habîbürrahmân el-A'zamî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1979.
- Heysemî, Ebü'l-Hasen Nûreddin. *Mecma'u'z-Zevâid ve Menba'u'l-Fevâid*. thk. Hüsâmeddin el-Kudsî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, ts.
- İbn Adî, Ebû Ahmed. *el-Kâmil fî Du'afâ'i'r-Ricâl*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Mu'avvaz. Beyrut: DKİ, 1997.

- İbnü'l-A'râbî, Ahmed b. Muhammed. *Kitabu'l-Mu'cem*. thk. Abdulmuhsin b. İbrâhim el-Hüseynî. Cidde-Riyad: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1997.
- İbn Arrâk, Ebü'l-Hasen Ali. *Tenzîhü's-Şerî'ati'l-Merfû'a 'ani'l-Ahbâri's-Şenî'eti'l-Mevzû'a*. thk. Abdülvehhâb Abdüllatif, Abdullâh Muhammed es-Sıddîk. Beyrut: DKİ, ts.
- İbn Ebî Âsım, Ebû Bekr Ahmed b. Amr. *el-Âhâd ve'l-Mesânî*. thk. Bâsim Faysal Ahmed el-Cevâbire. 6 Cilt. Riyad: Dâru'r-Râye, 1991.
- İbn Ebî Hâtım, Ebû Muhammed Abdurrahmân. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. thk. Abdurrahmân b. Yahya el-Muallimî. Beyrut: DKİ, 1952.
- İbn Ebî Hâtım, Ebû Muhammed Abdurrahmân. *Kitabu'l-İlel*. thk. Sa'd b. Abdullah vd. Riyad: Mektebetü'l-Melik Fahd el-Vataniyye, 2006.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr. *el-Musannef*. thk. Muhammed Avvâme. 26 Cilt. Cidde-Dimaşk: Dâru'l-Kible-Müessesetü Ulûmî'l-Kur'ân, 2006.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Ahmed. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Abdülazîz b. Abdillâh b. Bâz vd. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1960.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Ahmed. *Lisânü'l-Mîzân*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Beyrut: Mektebetü'l-Matbû'âtî'l-İslâmiyye, 2002.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Ahmed. *Takrîbü't-Tehzîb*. thk. Muhammed Avvâme. Halep: Dâru'r-Reşîd, 1991.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Ahmed. *Tehzîbü't-Tehzîb*. Haydarâbâd: Matba'atü Dâireti'l-Me'ârifî'n-Nizâmiyye, 1327.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtım. *el-Mecrûhîn Mine'l-Muhaddisîn ve'd-Du'afâ' ve'l-Metrûkîn*. thk. Mahmûd İbrâhim Zâyed. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1992.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtım Muhammed. *Kitâbü's-Sikât*. thk. Muhammed Abdürreşîd. Haydarâbâd: Meclisü Dâireti'l-Me'ârif, 1983.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtım Muhammed. *Sahîhu İbn Hibbân bi-terfîbi İbn Balabân*. thk. Şuayb el-Arnaût. 18 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.

- İbn Huzeyme, Muhammed b. İshâk. *Sahîhu İbni Huzeyme*. thk. Muhammed Mustafâ el-A'zamî. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1980.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmâîl. *et-Tekmîl fi'l-cerh ve't-ta'dîl ve ma'rifetü's-sikât ve'd-du'afâ' ve'l-mecâhîl*. thk. Şâdî b. Muhammed b. Sâlim. Sana: Merkezü'n-Nu'mân, 2011.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- İbn Maîn, Ebû Zekeriyâ Yahyâ. *Târihu İbn Ma'în*. thk. Ahmed Muhammed Nürseyf. Mekke: İhyâü't-Türâsî'l-İslâmî, 1979.
- İbn Râhûye, Ebû Ya'kûb İshâk. *Müsnedü İshâk bin Râhûye*. thk. Abdülgafûr b. Abdülhak Hüseyin el-Belûşî. Medine: Mektebetü'l-İmân, 1990.
- İbn Receb, Ebü'l-Ferec Abdurrahmân. *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Mahmûd b. Şa'bân vd. Medine: Mektebetü'l-Gurabâi'l-Eseriyye, 1996.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed. *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1982.
- İbn Şâhîn, Ebû Hafs Ömer. *Târihu Esmâ'î'd-Du'afâ' ve'l-Kezzâbîn*. thk. Abdurrahîm Muhammed Ahmed el-Kaşkarî. Medine, 1989.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahmân. *ed-Du'afâ' ve'l-Metrûkîn*. thk. Ebü'l-Fidâ Abdullâh el-Kâdî. Beyrut: DKİ, 1986.
- İbnü'l-Esir, Meciduddin el-Cezerî. *eş-Şâfi fi Şerhi Müsnedi's-Şafii*. thk. Muhammed b. Süleyman vd. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2005.
- İclî, Ebü'l-Hasen Ahmed. *Ma'rifetü's-sikât*. thk. Abdülalîm Abdülazîm el-Bestevî. Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1985.
- Mizzî, Ebü'l-Haccâc Yûsuf. *Tehzîbü'l-Kemâl*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992.
- Moğultay b. Kılıç, Ebû Abdillâh. *İkmâlü Tehzîbi'l-Kemâl fi esmâ'î-ricâl*. thk. Âdil b. Muhammed, Üsâme b. İbrâhim. Kahire: el-Fârûku'l-Hadîsiyye li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 2001.

- Müslim, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc. *Sahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1991.
- Nâsirüddîn el-Elbânî, Muhammed. *Silsiletü'l-Ehâdîsi'z-Za'ife ve'l-Mevzû'a ve Eseruhe's-Seyyi'ü fi'l-Ümme*. Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, 2004.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed. *ed-Du'afâ ve'l-Metrûkîn*. thk. Bûrân ed-Dannâvî, Kemâl Yûsuf el-Hût. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1985.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed. *Sünenü'n-Nesâî*. thk. Mektebü Tahkiki't-Türâsî'l-İslâmî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ. *el-Ezkâr*. thk. Abdulkadir el-Arnaûd. Dımaşk: Dâru'l-Mellâh, 1971.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ. *Sahîhu Müslim bi-şerhi'n-Nevevî*. Mısır: el-Matba'atü'l-Mısriyye, 1930.
- San'ânî, Abdürrezzâk b. Hemmâm. *el-Musannef*. thk. Habîbürrahman el-A'zamî. 12 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1983.
- Serahsî, Şemsu'l-Eimme Ebû Sehl Ebû Bekir. *el-Mebsût*. çev. Hüseyin Kayapınar vd. thk. Mustafa Cevat Akşit. İstanbul: Gümüşev Yayınları, 2008.
- Sübkî, Mahmud Muhammed Hattâb. *el-Menhelü'l-Azbi'l-Mevrûd Şerhu Sünen-i Ebî Davûd*. Beyrut: Müessesetu't-Tarihi'l-Arabî, 1394.
- Şâfi'î, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs. *el-Üm*. thk. Muhammed Zührî en-Neccâr. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1973.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân. *el-Mu'cemü'l-evsat*. thk. Târik b. Avdillah b. Muhammed, Abdülmuhsin b. İbrâhim el-Hüseyinî. Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1995.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdî Abdülmecîd es-Silefî. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân. *Kitâbü'd-Du'â*. thk. Mustafâ Abdülkâdir Atâ. Beyrut: DKİ, 1993.

- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed. *Şerhu Me'âni'l-âsâr*. thk. Muhammed Zührî en-Neccâr, Muhammed Seyyid Câdülhak. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1994.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed. *Şerhu Müşkili'l-âsâr*. thk. Şuayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994.
- Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. Mısır: Şirketü Mektebeti ve Matba'ati Mustafâ el-Bâbî, 1977.
- Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ et-. *İlelü't-Tirmiziyyi'l-kebîr*. thk. Subhî es-Sâmerrâî vd. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1989.
- Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed. *ed-Du'afâ'ü'l-kebîr*. thk. Abdülmü'tî Emîn Kal'acî. Beyrut: DKİ, 1984.
- Yılmaz, Fetullah. "Sübhâneke Duası "Ve Celle Senâuke" İle Beraber' -Bir Uygulamanın Fikhî Arka Planı". *Gümüşhane Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 7/17 (2016), 14-24.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed. *Dîvânü'd-du'afâ' ve'l-metrûkîn*. thk. Hammâd b. Muhammed el-Ensârî. Mekke: Mektebetü'n-Nehdati'l-Hadîse, 1967.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed. *el-Muğnî fi'd-Du'afâ'*. thk. Nûreddîn Itr. Halep: Dâru'l-Me'ârif, 1971.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed. *Mîzânü'l-I'tidâl fî Nakdi'r-Ricâl*. thk. Muhammed Rıdvan Arkasûsî vd. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed ez-. *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaût, Hüseyin el-Esed vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988.
- Zuhaylî, Vehbe. *İslam Fıkhı Ansiklopedisi*. çev. Ahmet Efe vd. İstanbul: Feza Yayınları, 1994.

**Arap Belâgatinde Kinaye Tanımları ve Tasniflerindeki Farklılıkların
Değerlendirilmesi: Modern Dönem Bağlamında**
The Evaluation of Differences in Definitions and Classifications of Kināya
in Arabic Rhetoric: In the Context of the Modern Period

Ahmet GEZEK

Arş. Gör. Dr., Yalova Üniversitesi,
İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagati ABD
Res. Asst. Dr., Yalova University, Faculty of Islamic Sciences,
Department of Arabic Language and Rhetoric
ahmetgezek02@hotmail.com

ORCID: 0000-0001-5941-9533

DOI: 10.47424/tasavvur.1244047

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 29 Ocak / January 2023
Kabul Tarihi / Date Accepted: 22 Mayıs / May 2023
Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2023
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Gezek, Ahmet. "Arap Belâgatinde Kinaye Tanımları ve
Tasniflerindeki Farklılıkların Değerlendirilmesi: Modern Dönem Bağlamında".
Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi 9 / 1 (Haziran 2023): 433-457.
<https://doi.org/10.47424/tasavvur.1244047>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.
web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | [mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr](mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr)

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC 4.0



Öz*

Sözlükte “Bir söz söyleyip o sözle farklı bir anlamı kastetmek” anlamına gelen kinaye, Arap belâgati terimi olarak “Bir sözü hem hakiki anlamına hem de bu anlam dışında kastedilen ikinci anlama gelecek şekilde kullanmak” demektir. Kinayenin, beyân ilminin alt başlığı olarak kavramsallaşma süreci hicri ikinci yüzyılda başlamış ve hicri yedinci yüzyılda Ebû Ya’kûb es-Sekkâkî (ö. 626/1229) ve sekizinci yüzyılda Hatîb el-Kazvîni (ö. 739/1338) ile günümüzdeki şeklini almıştır. Modern Arap belâgati müellifleri, kinaye tanımları ve tasniflerinde bu iki müellifin metodolojik yaklaşımlarını esas alıp kimi yerde aynı yaklaşımı benimsemişler, kimi yerde de özgün değerlendirmelerde bulunarak bu yaklaşıma bazı ilaveler ve tenkitler yapmışlardır. Örneğin Kazvîni’nin; “لفظ أريد به لازم معناه مع جواز إرادة معناه حينئذ (Asıl) anlamının kastedilmesi mümkün olmakla birlikte, mananın gerektirdiği (anlamın) kastedildiği lafızdır.” ifadeleriyle yaptığı kinaye tanımını bazı çağdaş müellifler aynı lafızlarla alırken, bazıları bu tanıma karine olgusunu eklemiştirler. Kinaye tasnifinde de benzer durum söz konusu olup Sekkâkî’nin yapmış olduğu taksimi kimi müellifler değişiklik yapmadan almalarına karşın kimi müellifler bu tasnif üzerine bazı ilaveler yapmışlardır. Son bir asrı kapsayan modern dönemde Arap belâgati üzerine birçok kitap yazılmış ve bu kitaplardan bir kısmı Arap ülkelerinde ve ülkemizde ön plana çıkmıştır. Bu çalışmada; kinaye konusu bağlamında modern dönemde yazılmış olan Arap belâgati kitaplarından on iki tanesi seçilmiş olup bu kitaplarda kinaye tanımları ve tasnifleri incelenmiştir. Bu çalışmadaki amaç, günümüz Arap belâgati eserlerinde kinaye ile ilgili çeşitli bakış açılarını bir araya getirip birbiriyle karşılaştırmak ve konuya dair farklı yaklaşımları tespit etmektir.

Anahtar Kelimeler: Arap Belâgati, Belâgat, Belâgat Kitapları, Tasnif, Kinaye

* Bu makale, 19.11.2022 tarihinde Siirt Üniversitesi tarafından düzenlenen 3. Uluslararası Siirt Bilimsel Araştırmalar Kongresi’nde sözlü olarak sunulan ve tam metin olarak basılmayan “Son Dönem Arap Belâgati Kitaplarında Kinaye Tanımları ve Tasnifleri” adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş halidir.

Abstract*

In the dictionary, *kināya*, which means “to say a word and to mean a second meaning with that word”, means “to use a word both in its true meaning and in a second meaning other than this meaning” as the Arabic rhetoric term. The conceptualization process of *kināya* as a sub-title of the *ilm al-bayān* started in the second century hijrī and took its present form in the seventh century hijrī with Abū Ya‘qūb al-Sakkākī (d. 626/1229) and in the eighth century with Khaṭīb al-Qazwīnī (d. 739/1338). The authors of modern Arabic rhetoric, based on the methodological approaches of these two authors in their definitions and classifications of *kināya*, sometimes adopted the same approach as they were, and sometimes made some additions and criticisms by making original evaluations. For example, Qazvinī's “لفظ أريد به لازم معناه مع جواز إرادة معناه حينئذ (Original) meaning can be meant, but the necessary meaning is the word that is meant by it.” While some contemporary authors have taken the definition of *kināya* with the same words, some have added the phenomenon of clue to this definition. There is a similar situation in the classification of *kināya*, and while some authors have taken the categorization made by Sakkākī without making any changes, some authors have made various additions to this division. In the modern period covering the last century, many books have been written on Arabic rhetoric, and some of these books have come to the fore in Arab countries and our country. In this study, in the context of the subject of *kināya*, twelve of the Arabic rhetoric books written in the modern period were selected and the definitions and classifications of *kināya* in these books were examined. The aim of this study is to bring together and compare various perspectives on *kināya* in contemporary Arabic rhetoric books and to identify different approaches to the subject.

Keywords: Arabic Rhetoric, Rhetoric Theory, Rhetoric Books, Classification, *Kināya*

* This paper is the final version of an earlier announcement called “The Definitions and Classifications of *Kināya* in the Recent Arabic Rhetoric Books”, not previously printed, but orally presented at a symposium called “III. International Siirt Conference on Scientific Research” organized by Siirt University on 19.11.2022, the content of which has now been developed and partially changed.

Giriş

Sözlükte; كِنَايَة fiilinin mastarı olan ve “Bir söz söyleyip o sözle başka bir anlamı kastetmek” manasına gelen الكناية kinaye,¹ Arap belâgatinde sözlükteki anlamına yakın bir şekilde; “Bir sözü söyleyip hakiki manasına da gelecek şekilde o sözle başka bir şeyi ima etmek” demektir. Klasik dönemde kinayenin kavramsallaşma sürecindeki tanımlarına bakıldığında, hicri ikinci yüzyıl Arap dili ve tefsir bilgini Ma’mer b. Müsennâ’nın (ö. 209/824 [?]) *Mecâzü’l-Kur’ân* kitabında kinaye ifadesini kullandığını, fakat bu ifade ile kinayenin sözlük anlamını veya o dönem nahivciler arasında var olan anlamı kastettiği anlaşılmaktadır.² Hicri üçüncü yüzyılın önemli Arap edebiyatçısı ve tenkitçisi Câhiz (ö. 255/869) *el-Beyân ve’t-tebyîn* adlı eserinde; بل رب كناية تربي على افصح “Aksine nice kinayeler açık ifadelerden daha üstündür” sözünde olduğu üzere kinayeyi benzer şekilde “Kapalı bir biçimde bir şeyi ifade etmek” anlamında kullanmıştır.³ Câhiz’in kinaye ile ilgili olarak farklı kullanımlarına baktığımızda bu sözcüğü açık (sarih) sözün karşıtı olan mecazı, istiareyi ve ta’rizi (iğneleme) kapsayacak şekilde “örtük ve kapalı ifade” anlamında kullandığı görülmektedir.⁴

Hicri üçüncü yüzyılın meşhur dil ve edebiyatçılarından Müberrid (ö. 286/900) *el-Kâmil* kitabında kinayenin; “Bir şeyi örtülü bir şekilde ifade etme, kaba ve bayağı sözden sakınma veya bir kişiyi veya şahsı yüceltme ve tazim etme” maksadıyla söylenebileceğine dair izahatta bulunarak kinayenin söze kattığı faydaları sıralamıştır.⁵ Bu yüzyıldaki diğer Arap belâgati bilgini İbnü’l-Mu’tez *el-Bedî’ fi’l-bedî’* adlı eserinde kinaye ile tarizi aynı anlama gelecek şekilde zikredip konuyu sözü ve şiiri güzelleştiren sanatlar bölümünde değerlendirmiş ve

¹ Muhammed İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1993), 15/15/233; Muhammed Mürtezâ Zebidî, *Tâcü’l-arûs min cevâhiri’l-kâmûs*, thk. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc - Mustafa Hicâzî (Kuveyt: Daru’l-Hidaye, 1965), 39/421.

² Ma’mer b. el-Müsennâ, *Mecâzü’l-Kur’ân*, thk. Fuat Sezgin (Kahire: Mektebetü’l-Hâncî, 1961), 1/24; 1/321 1/368; Abdülaziz Atîk, *fi’l-Belâgati’l-Arabiyye: ‘İlmü’l-Beyân* (Beyrut: Dâru’n-Nahdati’l-Arabiyye, 1985), 203-204.

³ Amr b. Mahbûb Câhiz, *el-Beyân ve’t-tebyîn* (Beyrut: Mektebetü’l-Hilâl, 2003), 2/7; 1/220.

⁴ Câhiz, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/92; Atîk, ‘İlmü’l-Beyân, 204-205.

⁵ Ebu’l-Abbâs Muhammed b. Müberrid, *el-Kâmil fi’l-Lugati ve’l-Edeb*, thk. Muhammed Ebü’l-Fadl İbrâhîm (Kahire: Dâru’l-Fikr, 1997), 2/215-216.

Arap şiirleri ile edebi rivayetlerden kinaye örnekleri vermiştir.⁶ Beyan ilminin sınırları ve çerçevesi hicri üçüncü yüzyılda henüz tam olarak teşekkül etmeyip belâgat konuları şiir ilmi içerisinde kabul edildiğinden, İbnü'l-Mu'tez'in böyle bir başlık altında kinaye konusunu ele aldığı düşünülmektedir. Zira müellif bu başlık içinde iltifât, i'tirâz, rucû', hüsnü'l-hurûc, te'kidü'l-medh bimâ yüşbihü'z-zem ve tecâhülü'l-ârif gibi birçok belâgat konusuna değinmiştir.⁷

Hicri dördüncü yüzyıldaki Arap şiiri tenkitçilerinden Kudâme b. Ca'fer (ö. 337/948 [?]) önceki müelliflerden ve muasırlarından farklı bir şekilde kinayeye الإرداف (izleme, tamamlama) ismini vererek tanımını; “ وهو أن يريد الشاعر دلالة على معنى من المعاني فلا يأتي باللفظ الدال على ذلك المعنى، بل بلفظ يدل على معنى هو ردفه وتابع به، فإذا دل على التابع أبان عن المتبوع /Şairin, bir anlama gelebilecek bir söz söyleyip kullandığı sözcükle (birincil) anlam yerine o anlamı takip eden (ikincil) anlamı kastetmesidir. (Bu tür ifadelerde) tali anlam açığa çıktığında birinci anlam da açığa çıkar.” ifadeleriyle yapmış⁸ ve bu tanım anlam itibarıyla günümüze dek kullanılagelmiştir. İrdâf başlığı altında kinaye ile ilgili bilgilere şiir tenkidi ve kurallarını anlattığı eseri *Nakdü's-şi'r* kitabında yer veren Kudâme, bu konuyu lafzın mana ile uyumu başlığı altında incelemiştir. Hicri dördüncü yüzyılda belâgat ilminde günümüzdeki tasnif henüz oluşmadığından müellif, lafzın mana ile uyumu başlığı altında bu konu ile birlikte me'ânî ilmi içinde değerlendirilen müsâvâta ve bedî' ilminin alt başlıkları olan temsil, mutâbık (tîbâk) ve mücânîs gibi konulara da yer vermiştir.⁹

Hicri beşinci yüzyılda yaşayan Arap dili ve edebiyatı bilginlerinden Ebû Hilâl el-'Askerî (ö. 400/1009'dan sonra) kinaye ve ta'rizi; “وهو أن يكتفى عن الشيء ويعرض به ولا يصرح، على حسب ما عملوا بالألح والتورية عن الشيء” *Lahn ve teoriyede olduğu gibi, bir şeyi açıkça söylemek yerine kinaye ve ta'riz yapmandır.*” sözleriyle tanımlayarak¹⁰ iki kavram arasında fark görmemiş ve kinayeye bedî' ilmi içinde yer vermiştir. Bu yüzyılın önemli Arap edebi tenkitçisi İbn Reşîk el-Kayrevânî (ö.

⁶ Abdullah b. Muhammed İbnü'l-Mu'tez, *el-Bedî' fi'l-bedî'* (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1990), 160-161.

⁷ İbnü'l-Mu'tez, *el-Bedî' fi'l-bedî'*, 152-157.

⁸ Kudâme b. Ca'fer, *Nakdü's-şi'r* (İstanbul: Matbaatu'l-cevâib, 1889), 57.

⁹ Kudâme b. Ca'fer, *Nakdü's-şi'r*, 54-61.

¹⁰ Ebû Hilâl el-'Askerî, *es-Sinâ'ateyn: el-Kitâbe ve's-şir*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî - Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Unsiyye, 1998), 268.

456/1064) *el-'Umde* adlı eserinde kinayeyi kimi yerde mecazın bir çeşidi olarak değerlendirmiş,¹¹ kimi yerde de kinayenin tevriye ile aynı şey olduğunu söylemiştir.¹² Bu yüzyılda belâgat ilmi, edebi tenkit ilmiyle iç içe olup günümüzdeki tasnifinden uzak bir yapıda olduğundan, müellif kinayeye ek olarak temsil, remz ve lahn gibi konulara işaret başlığı içinde yer vermiştir.¹³

Hicri beşinci yüzyıldaki Arap dili ve belâgati bilgini Abdülkâhir el-Cürçânî (ö. 471/1078-79) kinayeye *Delâilü'l-i'câz* kitabında yer vererek; أن يريد المتكلم إثبات معنى من المعاني، فلا يذكره باللفظ الموضوع له في اللغة، ولكن يجيء الى معنى هو تاليه وردفه "Herhangi bir anlamı ispat etmeyi amaçlayan müte-kellimin (sözü söyleyen kişinin), sözlükte vazedilen anlam yerine ikincil anlamı kasetmesi ve bu (birinci anlam) ile (ikinci anlam) ima ederek (ikinci anlamı birinci anlama) delil kılmasıdır." ifadeleriyle tanımlamıştır.¹⁴ Müellifin, daha çok beyân konularını ele aldığı *Esrâru'l-belâga* kitabında değil me'ânî ilmini işlediği *Delâilü'l-i'câz*'ında bu konuya yer vermesi, belâgat ilminin bu yüzyılda henüz tam olarak teşekkül etmediğini bize göstermektedir.

Hicri altıncı yüzyıl ile yedinci yüzyıl arasında yaşayan ve *Miftâhu'l-'ulûm* adlı eseriyle Arap belâgatinin günümüzdeki şeklini almasında önemli katkılar sunan Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî (ö. 626/1229) kinayeyi beyân ilmi içerisinde teşbih ve mecazın akabinde üçüncü alt başlık olarak zikretmiş ve; "هي ترك التصريح بذكر الشيء على ما ذكر ما يلزمه لينتقل من المذكور على المتروك Mananın gerektirdiği şekilde sarih ifadeden terk edilen ifadeye geçiş yapmak için, bir şeyi sarih ifadeyi terk ederek ve (o anlamdan) bazı ifadeleri geride bırakarak (söylemektir)." sözleriyle günümüzdeki tanımına benzer bir şekilde tarif etmiştir.¹⁵

Hicri sekizinci yüzyılda Arap belâgatine son şeklini veren kişi olarak bilinen Hatîb el-Kazvîni (ö. 739/1338) ise Sekkâkî'nin tasnif etmiş olduğu belâgat ilminin alt başlıklarına dair bazı değişiklikler yapmış ve günümüzde

¹¹ Ebû Ali el-Hasen İbn Reşîk el-Kayravânî, *el-'Umde fi mehâsini's-şeri ve âdâbih*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Beirut: Dâru'l-Cil, 1981), 1/268.

¹² İbn Reşîk el-Kayravânî, *el-'Umde*, 1/311.

¹³ İbn Reşîk el-Kayravânî, *el-'Umde*, 1/302-309.

¹⁴ Abdülkâhir el-Cürçânî, *Delâilü'l-i'câz*, thk. Abdülhamîd Hindâvî (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 52-53.

¹⁵ Ebû Ya'kûb Yûsuf es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, thk. Na'im Zerkûr (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987), 402.

bu tasnif büyük ölçüde devam etmiştir. Kazvîni *el-Îzâh* kitabında; لفظ أريد به لازم (Asıl) anlamının kastedilmesi mümkün olmakla birlikte, mananın gerektirdiği anlam kendisiyle kastedilen lafızdır." diyerek tanım yapmış¹⁶ ve aşağıda değinileceği üzere Kazvîni'nin bu tanımı birçok modern Arap belâgati müellifi tarafından benimsenmiştir. Konumuza dönecek olursak, son yüzyıldaki Arap belâgati müelliflerinin kinaye tanımlarına ve tasniflerine yer verilen bu çalışmada, birbirine yakın taksimler art arda zikredilmiştir. On biri muhtelif Arap ülkelerinden ve biri Türkiye'den olmak üzere eserleriyle ön plana çıkan on iki müellifin kinaye tanımları ve tasnifleri şu şekildedir:

1. 'Ulûmü'l-belâğa Kitabında Kinaye Tanımı ve Tasnifi

Yirminci yüzyılın önemli Arap belâgati müelliflerinden Mısırlı Ahmed Mustafa el-Merâğî (ö. 1952) 'Ulûmü'l-belâğa adlı eserinde belâgat ilmini klasik tasnife bağlı kalarak; me'ânî, beyân ve bedî' olarak üç kısma ayırmış ve kinayeye beyân ilmi içerisinde, teşbih, hakikat ve mecazdan sonra yer vermiştir. Öncelikle kinayenin sözlük anlamına yer veren müellif bu sözcüğün; أن تتكلم اللفظ المستعمل فيما وضع له، لكن لا ليكون "Bir şeyden söz edip bu söz ile başka bir şey kastetmendir." anlamına geldiğini belirtmiştir. Terim olarak ise kinayeyi; بل لينتقل منه إلى لازمه المقصود لما بينها من العلاقة واللزوم العرفي "Lafzın kendisi için vazedildiği manada kullanılıp (vazedilen) anlamın kastedilmemesi ve örfî bir gereklilik ve alakadan dolayı farklı bir (anlamı kendi içinde barındırıp bu farklı) anlamın amaçlanması" sözleriyle tanımlamıştır. Merâğî bu tanımında örfî gereklilik ifadelerini kullanarak insanlar arasında kinayeli anlamın benimsenmesi ve kabul görmesinin önemine dikkat çekmiş ve kinayeyi hakikat ve mecaz ikilisinden hakikat içinde değerlendirmiştir.¹⁷

Merâğî'nin tasnifine bakıldığında müellif kinayeyi öncelikle; meknî anı (kinayeli lafız) yönüyle sıfat, mevsuf ve nispet olarak üç kısma ayırmıştır. Sıfattan kinaye; kinaye yapılan kelimenin (dolaylı anlamın) sıfat (niteleme veya belirtme ifade eden isim) olması olup bu tür ifadeler karîbe ve ba'ide olarak ikiye ayrılmaktadır. Karîbe; zihnin birinci anlamdan kinayeli anlama hızlı bir

¹⁶ Ebü'l-Meâlî Celâlüddîn Muhammed b. Abdîrrahmân Hatîb el-Kazvîni, *el-Îzâh fî 'ulûmi'l-belâğa* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 241.

¹⁷ Ahmed b. Mustafa el-Merâğî, *'Ulûmü'l-belâğa -el-Beyân-el-Me'ânî-el-Bedî'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 301.

şekilde geçiş yapması, ba'îde ise zihnin birinci anlamdan kinayeli anlama dolaylı olarak geçiş yapması demektir. Mevsuftan kinaye; kinaye yapılan kelimenin nitelenen isim veya varlık olması olup bu şekildeki ifadelerde bazen bir anlam bir kelimeden kinaye olurken bazen de birden fazla anlam bir kelimeden kinaye olmaktadır. Nispetten kinaye ise; sıfat ve mevsufun birlikteliği ile oluşan anlamdan ortaya çıkan kinaye olup bu tür kinayeler en az iki anlam arasında gerçekleşmektedir.¹⁸ Merâğî'nin ve aşağıda değinileceği üzere diğer modern Arap belâgati müelliflerinin sıfat, mevsuf ve nispet şeklindeki bu üçlü tasnifi, öncelikle Sekkâkî ve Hatîb el-Kazvî'nin yaptığı görülmektedir.¹⁹

Merâğî'nin konuyla ilgili ikinci tasnifi, kinayenin vasıtaları/çeşitleri (birinci anlamdan kinayeli anlama ulaşmak için geçen aşamalar) açısından olup bu yönüyle kinaye; ta'rîz, telvîh, remz ve îmâ/işaret olarak dört kısma ayrılmaktadır. Ta'rîz yoluyla olan kinayedeki sitem anlamı olup telvîh, birinci anlam ile kinayeli anlam arasında vasıtaların çok olmasıyla gerçekleşmektedir. Remz, vasıtaları az olan (birinci anlam ile kinayeli anlam arasında yakınlık olan) kinaye olup bu tür ifadeler işaret ettiği anlama gizli delalet ederken îmâ / işaret vasıtaları az olan kinaye olmakla birlikte bu tür ifadeler işaret ettiği anlama açık bir şekilde delalet etmektedir.²⁰

Ta'rîze örnek olarak karşımızdaki kişiye; *المسلم من سلم المسلمون من لسانه* "Müslüman kişi, (diğer) Müslümanların dilinden emin olduğu kimsedir" dediğimizde, bu söz asıl anlamı itibarıyla insanların dilinden emin olduğu kimsede İslam sıfatının bulunduğunu belirtirken, kinayeli olarak İslam sıfatının Müslümanlara eziyet eden kişide bulunmadığına işaret etmektedir. Telvîhe örnek olarak; *أولئك قوم يوقدون نارهم في الوادي* "Onlar vadide ateşlerini tutuşturan bir topluluktur" sözü Arap dilinde cimrilikten kinaye olup kinayedeki kapalılıktan dolayı zihin, bu anlama geçişi sağlayan birçok vasıtaya ihtiyaç duymaktadır. Şöyle ki; kuytu, düzlük ve basık bir yerde ateş tutuşturmak ateşi gizlemeye, ateşin gizlenmesi misafirin istenilmemesine ve misafirin istenilmemesi cimriliğe delalet etmektedir. İmâ ve işaret; *فلان طويل الرقبة* "Falancanın boynu uzundur" örneğinde olduğu gibi, Arap dilinde cahillik ve ahmaklıktan kinaye olarak kullanılmış ve bu

¹⁸ Merâğî, 'Ulûmü'l-belâğa, 302-304.

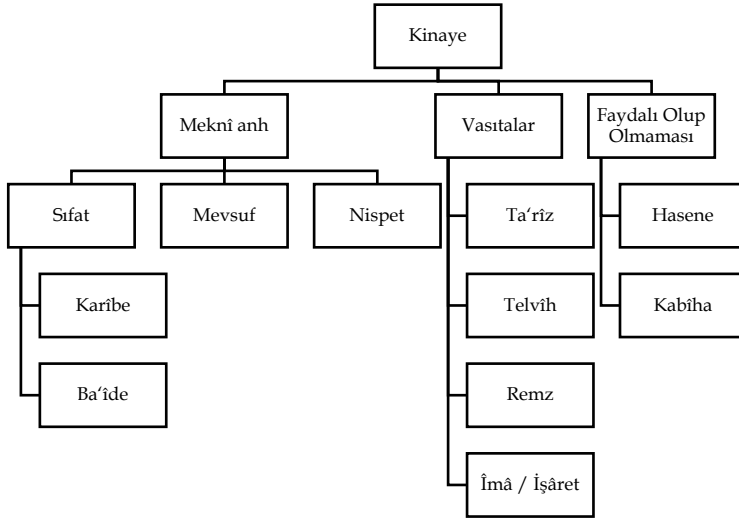
¹⁹ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 403-410; Hatîb el-Kazvîni, *el-Îzâh*, 242-244.

²⁰ Merâğî, 'Ulûmü'l-belâğa, 305-306.

anlam Arapların zihinde hemen çağrışım yapmıştır. Remz ise kaş, dudak ve göz işaretleriyle olmaktadır.²¹

Merâğî'nin ve bazı modern Arap belâgati bilginlerinin yapmış oldukları bu ikinci tasnifi klasik dönemde Sekkâki yapmış²² ve aşağıda belirtileceği üzere bu tasnif modern dönemdeki bazı müellifler tarafından benimsenen taksimlerlerinden biri olmuştur.

Merâğî'nin yapmış olduğu bir diğer tasnif hasene ve kabîha şeklinde olup eğer kinayeli ifade anlama incelik katıp fayda sağlıyorsa bu kinayeler hasene olurken kinayeli ifade incelikten uzak ve faydasız bir anlam içeriyorsa bu tür kinayeler kabîha olmaktadır.²³ Merâğî'nin üç farklı açıdan yapmış olduğu kinaye tasnifini şu şekilde özetlemek mümkündür:



²¹ Merâğî, 'Ulûmü'l-belâğa, 305-306; İbn 'Useymîn, Dürûsu'l-belâğa, 151.

²² Sekkâki, Miftâhu'l-'ulûm, 411-412.

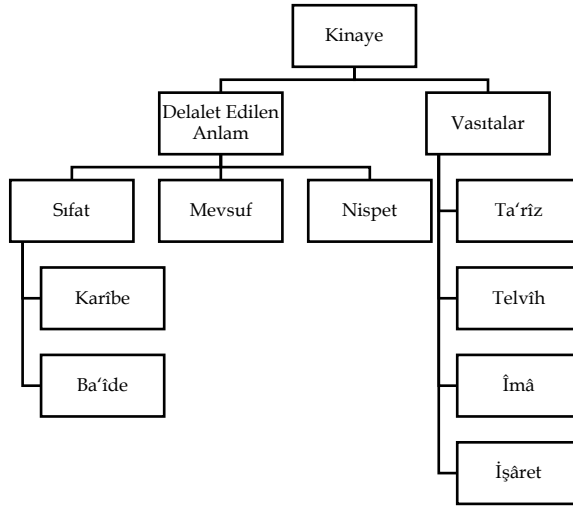
²³ Merâğî, 'Ulûmü'l-belâğa, 306-307.

Müellif, yapmış olduğu bu taksimde özellikle Sekkâkî'nin tasnifine bağlı kalarak konuyu izah etmiştir.

2. 'Ulûmü'l-belâğa: el-Bedî' ve'l-Beyân ve'l-Me'ânî Kitabında Kinaye Tanımı ve Tasnifi

Son dönem Arap belâgati müelliflerinden Muhammed Ahmed Kâsim ve Muhyiddîn Dîb 'Ulûmü'l-belâğa: el-Bedî' ve'l-Beyân ve'l-Me'ânî adlı eserlerinde kinayeyi Merâğî gibi lügat yönünden tahlil etmiş, ardından Abdülkâhir el-Cürcânî ve Sekkâkî vb. klasik dönem müelliflerinin kinaye tariflerinden örnekler vermiştir.²⁴

Kâsim ve Dîb'in konuyla ilgili taksimi öncelikle kinayenin delalet ettiği anlam yönüyle olup bu açıdan kinaye; sıfat, mevsuf ve nispet olarak üç kısma ayrılır. Sıfattan kinaye, karîbe ve ba'îde olarak iki çeşittir. Müellifler ikinci olarak kinayeyi vasıtalar yönüyle ta'rîz, telvîh, îmâ / işaret ve remz dört kısma ayırmışlardır.²⁵ Başka açıdan tasnif yapmayan müelliflerin kinayeye bakış açılarını şu şekilde göstermek mümkündür:



²⁴ Muhammed Ahmed Kâsim - Muhyiddîn Dîb, 'Ulûmü'l-belâğa: el-Bedî' ve'l-Beyân ve'l-Me'ânî (Lübnan: Müessesetü'l-Hadîse li'l-Kitâb, 2003), 241-242.

²⁵ Kâsim - Dîb, 'Ulûmü'l-belâğa, 243-250.

Müellifler, Merâğî gibi klasik dönem tasnifine bağlı kalmışlar ve konu anlatımında klasik dönem şairlerini ve örneklerini kullanmışlardır. Ayrıca sıfat, mevsuf ve nispet kinayesinin üst başlığını Merâğî'nin meknî anı ifadesinden farklı olarak *delalet edilen anlam* diye isimlendirmişlerdir.

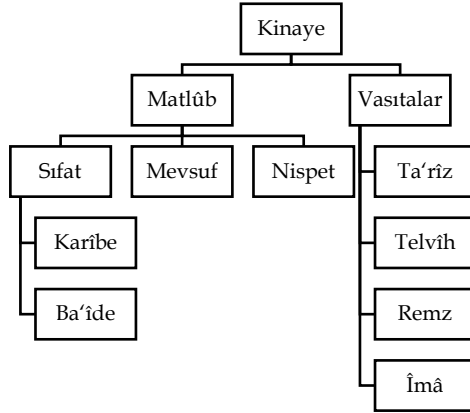
3. Cevâhiru'l-Belâğa Kitabında Kinaye Tanımı ve Tasnifi

Arap dili edebiyatçısı ve belâgat bilgini Mısırlı Ahmed el-Hâşimî (ö. 1943) *Cevâhiru'l-Belâğa* adlı eserinde öncelikle kinayeyi sözlük anlamıyla açıklamış ve ardından; *لفظ أطلق به وأريد به لازم معناه مع قرينة لا تمنع من إرادة المعنى الأصلي "Asıl anlamın kastedilmesine mani olmayan bir karine (ipucu) ile birlikte, mananın gerektirmiş olduğu anlam kendisiyle amaçlanan lafızdır."* ifadeleriyle tarif etmiştir.²⁶ Bu tanım, Sekkâkî'nin yukarıdaki tarifine benzemekte olup karine ifadesinin tanıma eklendiği mülâhaza edilmektedir. Kanaatimizce bu sözcüğünün eklenmesi, tanımı daha anlaşılır hale getirmiştir.

Konunun tasnifine matlûb (kinaye ile istenilen anlam) ile başlayan Hâşimî bu yönüyle; sıfat, mevsuf ve nispet olarak kinayeyi üçe ayırmış ve sıfattan kinayeyi karîbe ve ba'ide olarak iki kısımda değerlendirmiştir. Hâşimî'nin ikinci tasnifi vasıtalar yönüyle olup bu açıdan kinaye; ta'rîz, telvîh, remz ve îmâ olarak dört şekilde olmaktadır.²⁷ Başka tasnif yapmayan Hâşimî'nin konuya bakışını şu şekilde şemalandırmak mümkündür:

²⁶ Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa fi'l-me'ânî ve'l-Beyân ve'l-bedî'*, thk. Yûsuf es-Samîlî (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, ts.), 286-288.

²⁷ Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, 288-290.



Ahmed el-Hâşimî, yukarıda örnek verilen diğer iki müellif gibi klasik tasnife bağlı kalarak kategorizasyon yapmış, ayrıca sıfat, mevsuf ve nispet kinayesinin üst başlığını *matlûb* diye isimlendirmiştir.

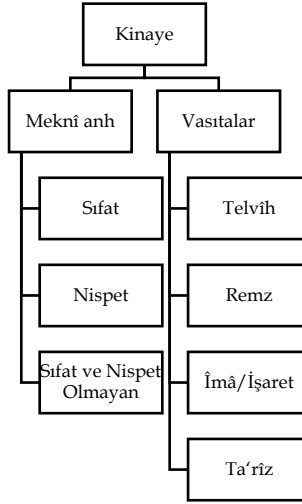
4. *Dürûsu'l-Belâğa* Kitabında Kinaye Tanımı ve Tasnifi

Suudlu fıkıh ve tefsir bilgini Muhammed b. Sâlih el-'Useymîn (ö. 2001) *Dürûsu'l-Belâğa* adlı eserinde kinayeyi Sekkâkî'nin kinaye tanımının neredeyse aynı sözcükleriyle; "لفظ أريد به لازم معناه مع جواز إرادة ذلك المعنى" (*Asıl*) anlamının kastedilmesi mümkün olmakla birlikte, mananın gerektirdiği (anlamın) kastedildiği lafızdır." şeklinde tarif etmiştir.²⁸ Ahmed el-Hâşimî gibi İbn 'Useymîn'in yaptığı tanımda Sekkâkî ile neredeyse aynı sözcükleri kullanması, yirminci yüzyıl Arap belâgatinde Sekkâkî ve klasik dönem etkisinin boyutlarının anlaşılması bakımından önemlidir.

Yaptığı taksimde klasik metodu benimseyen İbn 'Useymîn, kinayeyi öncelikle meknî anı (kinayeli anlam) açısından sıfat, nispet ve sıfat-nispet olmayan şeklinde üçe ayırmıştır. Kitabında sade ve özet bir anlatım benimseyen müellifin ikinci taksimi vasıtalar yönüyle olup bu açıdan kinaye; telvîh, remz,

²⁸ Muhammed b. Sâlih İbn 'Useymîn, *Dürûsu'l-belâğa*, thk. Muhammed b. Fellâh Mutayrî (Kuveyt: Mektebetü Ehli'l-Eser, 2004), 149.

îmâ / işaret ve ta'rîz olarak dört kısımdır.²⁹ Eserinde başka taksim yapmayan İbn 'Useymîn'in tasnifi şu şekilde gösterilebilir:



Yaptığı özet anlatımında kinayeyi karîbe ve ba'ide olarak iki kısma ayırmayan müellif, mevsuf olan kinayeye *sıfat ve nispet olmayan kinaye* ismini vermiştir.

5. *Belâgat: Meânî, Beyân, Bedî'* Kitabında Kinaye Tanımı ve Tasnifi

Türkçe yazılan Arap belâgati kitapları içinde önemli bir yeri olan *Belâgat: Meânî, Beyân, Bedî'* adlı eserinde Ali Bulut kinayeyi; "Bir sözü gerçek anlamına da gelebilecek şekilde, ancak gerçek anlamının dışında kullanmaktır." ifadeleriyle tanımlamıştır. Yukarıdaki müelliflerden farklı olarak öncelikle kinayenin unsurlarını belirten müellif, bu unsurların; meknî bih (kinayenin meydana geldiği söz) ve meknî anı (kinayeli anlam) olarak iki tane olduğunu söylemiştir.³⁰

²⁹ İbn 'Useymîn, *Dürûsu'l-belâğa*, 149-152.

³⁰ Ali Bulut, *Belâgat: Meânî, beyân, bedî'*, 2. Basım (İstanbul: İFAV, 2014), 215-216.

Yaptığı taksimde klasik tasnife bağlı kalarak kinayeyi öncelikle örtülü olarak anlatılmak istenen unsur bakımından üçe ayıran müellif, bunların; zât (mevsuf), sıfat ve nispet olduğunu söylemiştir. Müellife göre kinaye çeşitleri; ta' rîz, telvîh, remz ve îşâret olarak dört tanedir.³¹ Bulut'un taksimini şu şekilde özetlemek mümkündür:



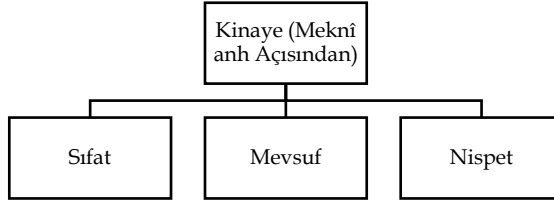
Yaptığı taksimde öncelikle kinayenin öğelerini zikreden müellif, mevsuf, sıfat ve nispet kinayelerinin üst başlığını *unsur* diye isimlendirmiş ve Arap müelliflerin vasıtalar diye isimlendirdikleri tasnife ise *kinayenin çeşitleri* adını vermiştir.

6. *el-Belâgatü'l-Vâdiha* Kitabında Kinaye Tanımı ve Tasnifi

el-Belâgatü'l-Vâdiha adlı eserlerinde diğer müelliflerden farklı olarak konuya örneklerle başlayan Alî el-Cârim (ö. 1949) ve Mustafa Emîn kinayeyi Sekkâkî'nin tanımına benzer şekilde; *لفظ أطلق وأريد به لازم معناه مع جواز إرادة ذلك المعنى* "(Asıl) anlamının kastedilmesi mümkün olmakla birlikte, mananın gerektirdiği (anlam) kendisiyle kastedilen lafızdır." sözleriyle tarif etmişlerdir. Cârim ve Emîn konuyu sadece meknî anh yönüyle tasnif etmiş ve bu açıdan kinayenin sıfat,

³¹ Bulut, *Belâgat*, 216-220.

mevsuf ve nispet olarak üçe ayrıldığını belirtmiştir.³² İki müellifin kinaye tasnifi şu şekilde göstermek mümkündür:



Müellifler kinaye ile ilgili olarak sadece bir taksim yapmışlar ve bu tasniflerinde klasik metodu benimsemişlerdir. Konuyu bir açıdan anlatmanın konunun etraflıca anlaşılmasına engel olacağı düşünülmektedir.

7. *fi'l-Belâgati'l-'Arabiyye: 'İlmü'l-Beyân* Kitabında Kinaye Tanımı ve Tasnifi

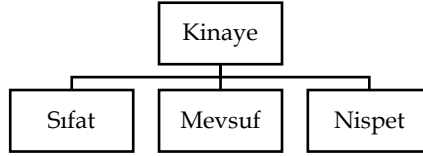
Mısırlı Arap dili ve belâgat bilgini Abdülaziz 'Atık (ö. 1976) *fi'l-Belâgati'l-'Arabiyye: 'İlmü'l-Beyân* adlı eserinde öncelikle kinayenin sözlük anlamını açıklamış, ardından klasik dönemdeki tarihi gelişimine ve belâgat bilginlerinin farklı tanımlarına yer vermiştir.³³ Müellifin bu tarzı sadece kinayeye mahsus olmayıp diğer belâgat konularında da bu tarihi arka planı göz önünde tuttuğu görülmektedir.

Tanım yapmak yerine klasik dönem müelliflerinin tariflerine yer vermeyi tercih eden 'Atık, kinayeyi sıfat, mevsuf ve nispet olarak üç kısma ayırmış ve bu taksimin Sekkâkî ve Hatîb el-Kazvînî ile şekillendiğini sözlerine eklemiştir. Yukarıdaki müellifler gibi klasik dönem örneklerini ve şiirlerini kullanan³⁴ müellifin kinaye taksimi şu şekilde gösterilebilir:

³² Alî Cârîm - Mustafa Emîn, *el-Belâğatü'l-vâdiha: el-Beyân el-me'ânî el-bedî'* (Mısır: Dâru'l-Me'ârifî, ts.), 123-125.

³³ Atık, *'İlmü'l-Beyân*, 203-210.

³⁴ Atık, *'İlmü'l-Beyân*, 212-218.



İkinci bir tasnif yapmayıp kinaye ve ta'rîz ile ilgili klasik dönemdeki tartışmalarına yer veren³⁵ müellifin kinaye tasnifi, Cârîm ve Emîn'ininki gibi bir açıdan olmuştur.

8. *el-Belâgatü'l-'Arabiyye: Üsüsühâ ve 'Ulûmühâ ve Fünûnühâ* Kitabında Kinaye Tanımı ve Tasnifi

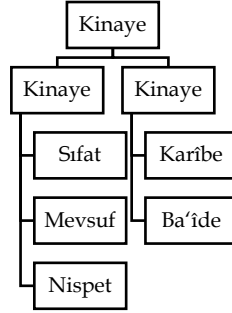
Suriyeli Arap dili ve belâgati bilgini Hasen Habenneke el-Meydânî (ö. 2004) *el-Belâgatü'l-'Arabiyye: Üsüsühâ ve 'Ulûmühâ ve Fünûnühâ* adlı eserinde kinayenin sözlük anlamını belirtmiş ve terim olarak; *هي اللفظ المستعمل فيما وُضع له في اصطلاح التخاطب للدلالة به على معنى آخر لازم له، أو مصاحب له، أو يُشار به عادةً إليه، لما بينهما من الملازمة بوجه من الوجوه* "Herhangi bir şekilde (asıl anlam ile kinayeli anlam arasında) benzerlik (yakınlık) olduğundan dolayı, (asıl anlam yerine o anlamın) gerektirmiş olduğu veya eşlik ettiği veya genellikle kendisine işaret edilen anlama delalet etmesi için konuşma istilahında vazedildiği anlam için kullanılan lafızdır." sözleriyle tanımlamıştır.³⁶ Müellifin bu tanımında biraz karmaşıklık hissedilse de o, kinayeyi kendi sözcükleriyle tarif etmiştir.

Kinayeyi öncelikle sıfat mevsuf ve nispet olarak üç kısma ayıran müellif, klasik metodu takip etmiştir. Müellifin diğer bir taksimi kinayenin karîbe ve ba'ide olarak iki kısma ayrılmasıyla ilgili olup³⁷ diğer Arap belâgati müelliflerinden farklı olarak karîbe ve ba'ide taksimi sıfattan kinayenin değil, kinayenin kendisinin ayrı bir tasnifi olarak görülmüştür. Müellifin kinaye kategorizasyonu şu şekilde özetlenebilir:

³⁵ Atîk, *'İlmü'l-Beyân*, 219-222.

³⁶ Abdurrahmân Hasen Habenneke, *el-Belâgatü'l-'Arabiyye: Üsüsühâ ve 'ulûmühâ ve fünûnühâ* (Beyrut: ed-Dâru'ş-Şâmiyye, 1996), 2/135.

³⁷ Habenneke, *el-Belâgatü'l-'Arabiyye*, 2/137-138.



Habenneke, karîbe ve ba'ide tasnifinde diğer müelliflerden farklı bir bakış açısına sahip olmuştur. Ayrıca Sekkâkî'nin vasıtalar (ilk anlamdan kinayeli anlama geçiş yapmak için geçen aşamalar) yönüyle ta'riz, telvîh, remz ve îmâ - işâret olan taksimine eleştiriler yönelten müellif, vasıtaların az - çok ve gizli - açık şeklinde anlaşılmasının zor olduğunu belirtmiş ve Sekkâkî'nin çok vasıtalarla olan gizli kinaye için ayrı bir kavram oluşturmadığını sözlerine eklemiştir.³⁸ Ardından konunun önemine dair değerlendirmeler yapan müellif, kinayeli sözün söylenme amaçlarına dair izahatta bulunup örnekler verdikten sonra³⁹ kinaye ile ta'rizin birbirinden farklı şeyler olduğunu söyleyerek ta'rize ayrı bir başlık açmıştır.⁴⁰

9. *el-Belâğa Fünûnüühâ ve Efnânüühâ: İlmü'l-Beyân* Kitabında Kinaye Tanımı ve Tasnifi

Filistinli Arap dili ve belâgati bilgini Fadl Hasan Abbâs (ö. 2011) *el-Belâğa Fünûnüühâ ve Efnânüühâ: İlmü'l-Beyân* adlı eserinde kinayenin sözlük anlamına değindikten sonra klasik dönemde yapılan kinaye tanımlarından örnekler getirmiştir. Kinayenin tasnifine öncelikle öğelerini zikrederek başlayan Abbâs'a göre bu öğeler üç tane olup meknû bih (kinayenin olduğu lafız), meknû anh (kinayeli anlam) ve hakiki anlam yerine kinayeli anlamın kastedildiğini belirten karinedir (ipucu).⁴¹ Kinayenin öğelerinin meknû bih ve meknû

³⁸ Habenneke, *el-Belâgatü'l-'Arabiyye*, 2/140-141.

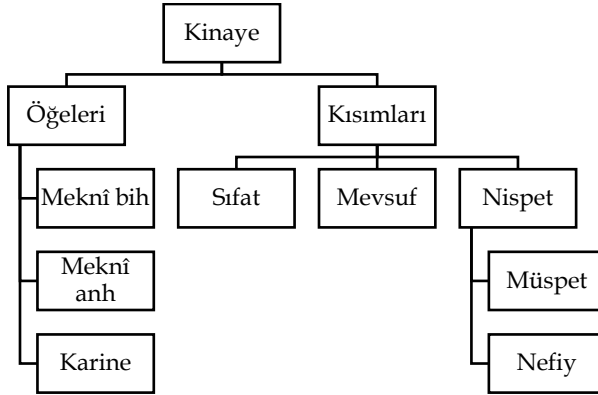
³⁹ Habenneke, *el-Belâgatü'l-'Arabiyye*, 2/141-146.

⁴⁰ Habenneke, *el-Belâgatü'l-'Arabiyye*, 2/152-153.

⁴¹ Fadl Hasan Abbâs, *el-Belâğa fünûnüühâ ve efnânüühâ: İlmü'l-Beyân* (Ürdün: Dâru'l-Furkân lî't-tübâ'ati ve'n-neşri ve't-tevzî', 2007), 247.

anh olduğunu söyleyen Ali Bulut'tan farklı olarak Abbâs bu ögelere karineyi eklemiştir.

Klasik anlayışı takip ederek kinayeyi sıfat, mevsuf ve nispet olarak üç kısma ayıran Abbâs, nispetten kinayeyi; ifadenin müspet (olumlu) veya nefiy (olumsuz) olması şeklinde iki kısımda değerlendirmiştir. Habenneke el-Meydânî gibi kinaye ve ta'rîz arasındaki farka değinip konuyla ilgili başka taksim yapmayan ve Kur'ân-ı Kerîm, Arap şiiirleri ve Hz. Peygamber'in hadislerinden örnekler getiren⁴² Abbâs'ın tasnifi şu şekilde özetlenebilir:



Abbâs'ın kinayenin öğelerini zikredip bu öğeler içinde karineyi söylemesi orijinal bir yaklaşım olmuş, fakat nispet kinayesinin müspet ve nefiy olarak iki alt başlığa ayrılmasındaki amaç anlaşılammıştır. Bu bağlamda, kinayeyi vasıtalar yönüyle tasnif yapmayan müelliflerin ta'rîzi kinayenin bir kısmı olarak görmedikleri düşünülmektedir. Zira klasik dönemde var olan bir görüşe göre; kinayede asıl anlamdan kinayeli anlama geçiş zorunluluk ifade ederken ta'rîz ifadelerinde birinci anlamdan diğer anlama geçişte böyle bir zorunluluk bulunmamaktadır. Dahası kinaye, müfred ve mürekkebe ifadelerde olurken ta'rîz sadece mürekkebe ifadelerde olmaktadır.⁴³

⁴² Abbâs, el-Belâğa fûnûnühâ, 248-267.

⁴³ Abbâs, el-Belâğa fûnûnühâ, 259-261.

10. *el-Belâğatü'l-'Arabiyye: Te'sîl ve Tecdîd* Kitabında Kinaye Tanımı ve Tasnifi

Mısırlı Arap dili ve belâgati bilgini Mustafâ es-Sâvî el-Cüveynî (ö. 1988) *el-Belâğatü'l-'Arabiyye: Te'sîl ve Tecdîd* adlı eserinde kinayeyi; أن ننظر إلى المعنى الذي نقصد أداءه، فلا نعبر عنه باللفظ الدال عليه لغة، بل نقصد إلى لازم لهذا المعنى، فنعبر به ونفهم ما نريد "Söylemek istenen anlama bakılıp (ifadenin) sözlükte delalet ettiği anlam yerine (ifadenin) gerektirdiği anlamı kastetmemiz ve bu istenen (manayı) anlamamızdır." şeklinde tanımlamış ve kinayenin söylenme amaçlarını belirttiikten sonra konuya dair örnekler vermiştir.⁴⁴ Herhangi bir tasnif yapmayan müellifin bu yaklaşımı kanaatimizce konunun anlaşılmasını daha güç hale getirmiştir. Sonrasında Cüveynî'nin beyan ilminin tarihi gelişimine değinmesi⁴⁵ ve ardından kinayeyi tekrar özetle ele alması,⁴⁶ bütünsellikten uzak bir metot sergilediğini göstermektedir. Müellifin bu tutumunda, konu anlatımı yerine belâgatin tarihi gelişimi üzerine fikir yürütmeyi kitabında öncesinin önemli bir rolü olduğu düşünülmektedir.

11. *el-Belâğatü's-sâfiye fi'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî'* Kitabında Kinaye Tanımı ve Tasnifi

Günümüz Arap belâgati müelliflerinden Mısırlı bilgin Hasen İsmâîl Abdurrâzık (ö. 2008) *el-Belâğatü's-sâfiye fi'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî'* adlı eserinde kinayeyi; لفظ أطلق وأريد به لازم معناه الحقيقي، لقرينة لا تمنع من إرادة هذا المعنى مع المعنى المراد " (Asıl) anlamının kastedilmesini engellemeyen bir karineden dolayı, mananın gerektirdiği (anlam) kendisiyle kastedilen lafızdır." ifadeleriyle tanımlamış ve klasik dönem tarifine yakın sözcükler kullanmıştır. Abdurrâzık; kinayede kelimenin anlamıyla kastedilenin, hakiki anlamın gerektirdiği ikinci anlam olduğunu ve bu sebeple kinayenin hakikat (kelimenin gerçek anlamda kullanılması) olmayacağını; hakiki anlamın kastedilmesini engelleyen karinenin kinayede olmamasından sebep bu tür söz sanatlarının mecaz da olmayacağını söylemiş ve kinayenin hakikat ile mecaz arasında bir yerde durduğunu sözlerine

⁴⁴ Mustafa es-Sâvî el-Cüveynî, *el-Belâğatü'l-'Arabiyye: Te'sîl ve tecdîd* (İskenderiye: Münşeâtü'l-Me'ârif, 1985), 108-109.

⁴⁵ Cüveynî, *el-Belâğatü'l-'Arabiyye*, 113-114.

⁴⁶ Cüveynî, *el-Belâğatü'l-'Arabiyye*, 166-168.

eklemiştir.⁴⁷ Müellifin bu değerlendirmeleri, kinayenin mecaz ve hakikat arasındaki yerini göstermesi bakımından önemlidir.

Konuyu öncelikle meknî anı açısından tasnif eden müellif, kinayenin bu yönüyle sıfat, mevsuf ve nispet olarak üçe ayrıldığını söylemiştir. Sıfat olan kinaye kendi içinde karîbe ve ba'îde olarak iki kısma ayrılırken karîbe; vâdiha ve hafiyye olarak iki alt başlığa daha ayrılmaktadır. Yukarıdaki müelliflerden farklı olarak böyle bir alt başlıklandırma yapan müellife göre vâdiha; meknî bih ve meknî anı arasındaki (anlam) gereklilik açık olması sebebiyle kastedilen anlamın ilk anda anlaşılması iken hafiyye; meknî bih ve meknî anı arasındaki (anlam) gereklilik kapalı olması sebebiyle kastedilen anlamın biraz düşündükten sonra anlaşılması demektir.⁴⁸

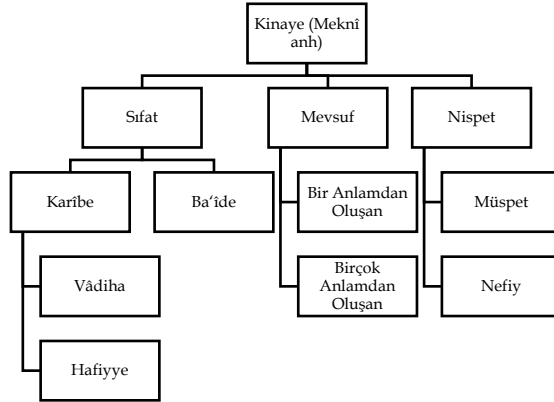
Müellife göre mevsuftan kinaye iki kısım olup birinci kısım kinayenin bir anlamdan oluşması; ikincisi ise kinayenin birçok anlamdan oluşup bu anlamlar birbirine eklendiğinde hepsinin mevsufa ait olması demektir. Nispetten kinaye ise kendi içinde müspet ve nefiy olarak iki alt başlığa ayrılmaktadır.⁴⁹ Sonrasında kinayenin ta'rîz, telvîh, remz ve îmâ / işâret olarak dört kısma ayrılmasını ayrı bir taksim olarak değil, Sekkâkî'nin görüşü olarak aktaran Abdürrâzık'ın⁵⁰ kinaye tasnifini şu şekilde göstermek mümkündür:

⁴⁷ Hasen İsmâil Abdürrâzık, *el-Belâğatü's-sâfiye fi'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî'* (Mısır: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2006), 359.

⁴⁸ Abdürrâzık, *el-Belâğatü's-sâfiye*, 359-360.

⁴⁹ Abdürrâzık, *el-Belâğatü's-sâfiye*, 361-362.

⁵⁰ Abdürrâzık, *el-Belâğatü's-sâfiye*, 362-363.



Abdürrâzık, yaptığı kinaye tasnifinde klasik dönem anlayışını esas almasına rağmen sıfat, mevsuf ve nispet kinayelerinin her birine alt başlıklar oluşturmuştur.

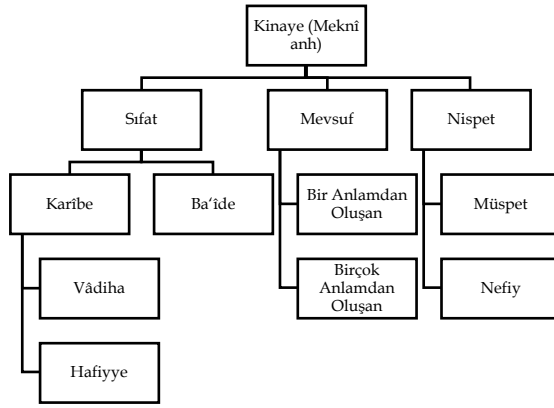
12. *el-Minhâcü'l-vâdih li'l-belâğa* Kitabında Kinaye Tanımı ve Tasnifi

el-Minhâcü'l-vâdih li'l-belâğa adlı eserinde kinayeyi öncelikle sözlük anlamıyla açıklayan Hâmid Avnî, istilâh olarak bu kavramın; وأريد لازم معناه لفظ أطلق، وأريد لازم معناه "الحقيقي لقرينة لا تمنع من إرادة هذا المعنى، مع المعنى المراد *Asıl anlamının kastedilmesini engellemeyen bir karineden dolayı, mananın gerektirdiği (anlam) kendisiyle kastedilen lafızdır.*" ifadeleriyle tanımlamış ve bu tarif Hasen İsmâil Abdürrâzık'ın ifadeleriyle aynı olmuştur. Müellife göre bu tanımda iki önemli nokta olup birincisi hakiki mananın gerektirdiği anlam, diğeri ise asıl anlamın kastedilmesini engellemeyen karinedir. Mananın gerektirdiği anlam ifadesiyle hakikat olan sözler bu tarifin dışında kalırken asıl anlamın kastedilmesini engellemeyen karine ile mecaz ifadeler tanımın dışına çıkmaktadır. Kinayenin hakikat ve mecaz arasında bir yerde olduğunu belirten müellifin bu görüşü de Abdürrâzık ile aynı olmuştur⁵¹.

Avnî'nin konuyla ilgili taksimine bakıldığında, kinayeyi meknî anı yönüyle sıfat, mevsuf ve nispet olarak üç alt başlığa ayırmıştır. Sıfattan kinaye;

⁵¹ Hâmid Avnî, *el-Minhâcü'l-vâdih li'l-belâğa* (el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, ts.), 3/334.

karîbe ve ba'ide olarak ikiye ayrılırken karîbe ise; vâdiha ve hafîyye olarak iki kısımdır. İkinci olarak mevsuftan kinaye; kinayenin bir anlamdan oluşması veya birçok anlamdan meydana gelip bu anlamlar birbirine eklendiğinde hepsinin bir mevsufa ait olması şeklinde iki alt başlığa ayrılırken nispetten kinaye, müspet ve nefiy olarak iki kısımdır.⁵² Sonrasında kinayenin; ta'rîz, telvîh, remz ve îmâ / işâret olarak dört kısma ayrılmasına dair taksimîn Sekkâkî'nin görüşü olarak aktaran⁵³ müellife göre kinaye tasnifi şu şekildedir:



Yukarıdaki müellifler arasında verilen örnekler ve yapılan tasnifler açısından her ne kadar bazı benzerlikler olsa da bu durum son iki müellif kadar açık ve net olmamış ve Abdürrâzık ile Avnî'nin kinaye ile ilgili konuları ve cümle kurulumları neredeyse birebir aynı olmuştur. Bu durum, iki müellif arasında intihal izlenimini vermiştir. Abdürrâzık'ın eserinin daha sonra telif edilmesinden dolayı büyük olasılıkla Avnî'nin bu konuda özgün olan taraf olduğu düşünülmektedir.

Sonuç

Kinayenin Arap belâgatindeki tanımı ve kavramsallaşma süreci, hicri ikinci yüzyıldan sekizinci yüzyıla kadar bazı merhalelerden geçerek oluşmuş

⁵² Avnî, *el-Minhâcü'l-vâdih*, 3/335-338.

⁵³ Avnî, *el-Minhâcü'l-vâdih*, 3/338-339.

ve Sekkâkî ve Hatîb el-Kazvînî ile günümüzdeki şeklini almıştır. Beyan ilminin alt başlıklarından biri olan kinayenin tanımı ve tasnifiyle ilgili modern Arap belâğati müelliflerince bazı farklılıklar ortaya çıkmıştır. Şöyle ki; Ali el-Cârim - Mustafa Emîn ve İbn 'Useymîn, Kazvînî'nin yapmış olduğu tanımın neredeyse aynısını yaparken Ahmed el-Hâşimî, İsmâîl Abdürrâzık ve Hâmid Avnî bu tanıma *karine* ifadesini eklemiştirlerdir. Diğer modern Arap belâğati müellifleri Ahmed Kâsim - Muhyiddîn Dîb, Abdülaziz 'Atîk ve Fadl Hasan Abbâs tanım yapmak yerine klasik dönem müelliflerinin tariflerine yer verirken Ahmed Mustafa el-Merâğî, Ali Bulut, Habenneke el-Meydânî ve Mustafâ es-Sâvî el-Cüveynî klasik dönem anlayışını esas alarak kendi ifadeleriyle tanım yapmışlardır. Merâğî, kinayeyi mecazın değil hakikatin bir çeşidi olarak değerlendirirken Abdürrâzık ve Avnî, kinayenin hakikat ve mecaz arasında olduğunu söylemiştir. Kanaatimizce kinayenin hakikat ve mecaz dışında görülmesi daha isabetlidir.

Merâğî, meknî anıh açısından kinayeyi sıfat, mevsuf ve nispet olarak üçe; vasıtalar yönüyle ta'rîz, telvîh, remz ve îmâ / işaret olarak dörde ve kinayeli ifadenin muhataba katkı sağlayıp sağlamaması yönüyle hasene ve kabîha olarak ikiye ayırmıştır. Kâsim - Dîb, Hâşimî ve İbn 'Useymîn ise hasene ve kabîha olarak ikili taksim dışında Merâğî ile benzer tasnifi yapmışlardır. Kinayenin öğelerine yer veren müelliflerden Ali Bulut bu öğelerin meknî bih ve meknî anıh olarak iki tane olduğunu; Abbâs ise meknî bih, meknî anıh ve karine olarak üç tane olduğunu söylemiştir. Ayrıca her iki müellifin taksiminde büyük ölçüde klasik anlayışa bağlı kalınmıştır. Diğer taraftan Cârim - Emîn ve Atîk kinayeyi sıfat, mevsuf ve nispet açısından üç kısma; Habenneke aynı taksime ek olarak kinayeyi karîbe ve ba'ide olarak iki kısma ayırmış, bu duruma karşın Cüveynî herhangi bir tasnif yapmamıştır. Abdürrâzık ve Avnî ise klasik dönemi esas alarak aynı tasnifi yapmışlardır.

Modern Arap belâğati eserlerinde kinaye tasnifine yönelik bir başka husus, kullanılan kavramlardaki isim farklılıklarına yöneliktir. Zira Merâğî, ve Cârim - Emîn; sıfat, mevsuf ve nispet kinayesinin üst başlığını *meknî anıh* olarak isimlendirirken Hâşimî bu tür kinayelere *matlûb*, Kâsim ve Dîb *delâlet*, Ali Bulut ise *unsur* ismini vermiştir. Müelliflerin aynı kavramı farklı şekilde isimlendirmelerinin karışıklığa neden olabileceği düşünülmektedir. Ayrıca yirminci yüzyıl müelliflerinin klasik dönem müelliflerine yapmış oldukları atıf-

ları birbirlerine yapmamış olmalarını kusur olarak değerlendirmek mümkündür.

Çağdaş Arap belâgati müelliflerinin klasik dönem anlayışının etkisinde kalmaları, Arap belâgatinin etkilediği Türk ve Fars belâgatleri arasında etkileşimin ve mukayesenin neredeyse olmayışı ve konu değerlendirmesinden çok bilgi aktarımının ön plana çıkması, modern Arap belâgati eserlerine yönelik yöneltilebilecek eleştirilerden bazılarıdır. Son olarak özellikle Abdürrâzık ve Avnî arasında konu tasnifi ve üslup olarak benzerliğin çok olması ve bu duruma karşın müelliflerin birbirine atıf yapmamaları, iki müelliften birinin diğerinden çok etkilenmenin bir hayli fazla olduğuna dair ipuçları vermiştir.

Kaynakça

- Abbâs, Fadl Hasan. *el-Belâğa fünûnühâ ve efnânühâ: İlmü'l-Beyân*. Ürdün: Dâru'l-Furkân li't-tibâ'ati ve'n-neşri ve't-tevzî', 2007.
- Abdurrâzık, Hasen İsmâîl. *el-Belâğatü's-sâfiye fi'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*. Mısır: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2006.
- Abdülkâhir el-Cürcânî, Ebû Bekr b. Abdirrahmân. *Delâilü'l-i'câz*. thk. Abdülhamîd Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Atık, Abdülaziz. *fi'l-Belâgati'l-'Arabiyye: 'İlmü'l-Beyân*. Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, 1985.
- Avnî, Hâmid. *el-Minhâcü'l-vâdih li'l-belâğa*. 5 Cilt. el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, ts.
- Bulut, Ali. *Belâgat: Meânî, beyân, bedî'*. İstanbul: İFAV, 2. Basım, 2014.
- Câhiz, Amr b. Mahbûb. *el-Beyân ve't-tebyîn*. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 2003.
- Cârim, Ali - Emîn, Mustafa. *el-Belâğatü'l-vâdiha: el-Beyân el-me'ânî el-bedî'*. Mısır: Dâru'l-Me'ârifî, ts.
- Cüveynî, Mustafa es-Sâvî. *el-Belâğatü'l-'Arabiyye: Te'sîl ve tecdîd*. İskenderiye: Münşeâtü'l-Me'ârif, 1985.
- Ebû Hilâl el-'Askerî, el-Hasen b. Abdullâh. *es-Sınâ'ateyn: el-Kitâbe ve's-şir*. thk. Alî Muhammed el-Becâvî - Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Unsuriyye, 1998.

- Habenneke, Abdurrahmân Hasen. *el-Belâgatü'l-'Arabiyye: Üsüsühâ ve 'ulûmühâ ve fînûnühâ*. 2 Cilt. Beyrut: ed-Dâru's-Şâmiyye, 1996.
- Hâsimî, Ahmed. *Cevâhiru'l-belâğa fi'l-me'ânî ve'l-Beyân ve'l-bedî'*. thk. Yûsuf es-Samîlî. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, ts.
- Hatîb el-Kazvîni, Ebü'l-Meâlî Celâlüddîn Muhammed b. Abdurrahmân. *el-Îzâh fi 'ulûmi'l-belâğa*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- İbn Manzûr, Muhammed el-İfrîkî. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Basım, 1993.
- İbn Reşîk el-Kayravânî, Ebû Ali el-Hasen. *el-'Umde fi mehâsini's-şi'ri ve âdâbih*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1981.
- İbn 'Useymîn, Muhammed b. Sâlih. *Dürûsu'l-belâğa*. thk. Muhammed b. Fellâh Mutayrî. Kuveyt: Mektebetü Ehli'l-Eser, 2004.
- İbnü'l-Mu'tez, Abdullah b. Muhammed el-Abbâsî. *el-Bedî' fi'l-bedî'*. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1990.
- Kâsim, Muhammed Ahmed - Dîb, Muhyiddîn. *'Ulûmü'l-belâğa: el-Bedî' ve'l-Beyân ve'l-Me'ânî*. Lübnan: Müessesetü'l-Hadîse li'l-Kitâb, 2003.
- Kudâme b. Ca'fer. *Nakdû's-şi'r*. İstanbul: Matbaatu'l-cevâib, 1889.
- Ma'mer b. el-Müsennâ, Ebû 'Ubeyde. *Mecâzü'l-Kur'ân*. thk. Fuat Sezgin. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1961.
- Merâğî, Ahmed b. Mustafa. *'Ulûmü'l-belâğa -el-Beyân-el-Me'ânî-el-Bedî'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Müberraîd, Ebu'l-'Abbâs Muhammed b. Yezîd. *el-Kâmil fi'l-Lugati ve'l-Edeb*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm. Kahire: Dâru'l-Fikr, 3. Basım, 1997.
- Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Ebî Bekr. *Miftâhu'l-'ulûm*. thk. Na'im Zerkûr. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1987.
- Zebîdî, Muhammed Mürtezâ. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. thk. Abdüsettâr Ahmed Ferrâc - Mustafa Hicâzî. Kuveyt: Daru'l-Hidaye, 1965.



tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Haziran/June 2023, c. 9, s. 1: 459-482

**Hudeybiye Antlaşması'nın Sosyo-Politik ve Stratejik Açından Tahlili
Üzerine Bazı Tespitler**

Some Findings on the Socio-Psychological and Strategic Analysis of
Hudaybiyyah Peace

Mücahit YÜKSEL

Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi,
İslâm Tarihi ABD,

Associate Professor, Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology,
Department of Islamic History

myksl_42@hotmail.com

ORCID: 0000-0003-2958-7813

DOI: 10.47424/tasavvur.1265344

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 14 Mart / March 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 22 Mayıs / May 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Yüksel, Mücahit . "Hudeybiye Antlaşması'nın Sosyo-Politik ve Stratejik Açından Tahlili Üzerine Bazı Tespitler ". *Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 9 / 1 (Haziran 2023): 459-482. <https://doi.org/10.47424/tasavvur.1265344>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | [mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr](mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr)

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC 4.0



Öz

Hudeybiye Antlaşması, İslâm tarihindeki önemli dönüm noktalarından birisidir. Nitekim öncesinde müşriklere karşı savunma durumunda olan Müslümanlar, bu antlaşmanın ardından üstünlüğü ele geçirmeye başlamışlardır. Ayrıca bu antlaşma ile müşrikler ilk defa Müslümanları bir güç olarak tanımış oldular. Bu antlaşmanın öncesinden sonuna kadar yaşanan süreç, Hz. Peygamber'in siyasetindeki sosyolojik ve psikolojik birçok başarılı hamleyi de ihtiva etmektedir. Zira Hz. Peygamber, özellikle sergilediği barışçıl tavır ve başarılı siyaset sayesinde müşrikleri antlaşma yapmak zorunda bırakmıştır. Hz. Peygamber'in dikkat ettiği diğer sosyolojik ve psikolojik hususlar ise şu başlıklar altında toplanmaktadır: Toplum sosyolojisini iyi analiz etmek ve kamuoyunun desteğini kazanmak, kararlılık vurgusu yapmak, tedbirli olmak, istişareye önem vermek, birlik görüntüsü vermek, düşmanının değer yargılarını bilmek ve ilkeli davranmak. Nihayet, Hz. Peygamber'in uzun vadeli ve ilkeli hamleleri, müşriklerin dar çerçeveli ve kişisel hamleleri karşısında üstün gelmiştir. Bu makalede, Hudeybiye Seferi'nin başından sonuna kadar uzanan süreçte Hz. Peygamber'in ve müşriklerin karşılıklı olarak uyguladıkları psikolojik harp unsurları üzerinde durulmaktadır. Nitekim bu önemli veriler, her devirdeki Müslümanlara örnek olacak mahiyettedir. Çalışmada, muhtevanın niteliği gereği tasvir edici, didaktik ve analiz edici metot kullanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Tarihi, Hz. Peygamber, Hudeybiye Antlaşması, Siyaset, Müşrikler.

Abstract

Hudaybiyyah Peace is one of the important turning points in the history of Islam. As a matter of fact, the Muslims, who were in a position of defense against the polytheists before, started to gain the upper hand after this treaty. In addition, with this peace, the polytheists recognized Muslims as a force for the first time. The process from before to the end of this treaty also includes many successful sociological and psychological moves in the policy of the Prophet. Because the Prophet forced the polytheists to make a treaty, especially thanks to his peaceful attitude and successful policy. Other sociological and psychological issues that the Prophet paid attention to are grouped under the following headings: To analyze the sociology of society well and to gain the

support of the public, to emphasize determination, to be cautious, to give importance to consultation, to give an appearance of unity, to know the value judgments of the enemy and to act principled. Finally, the long-term and principled moves of the Prophet prevailed over the narrow and personal moves of the polytheists. This article focuses on the elements of psychological warfare mutually practiced by the Prophet and the polytheists in the period from the beginning to the end of the Hudeybiyya Expedition. As a matter of fact, these important data set an example for Muslims in every period. In the study, descriptive, didactic and analytical methods were used in accordance with the nature of the subject.

Keywords: Islamic History, Prophet, Hudeybiyyah Peace, Politics, Polytheists.

Giriş

Hudeybiye Antlaşması, Müslümanların diplomasi alanında elde ettikleri en önemli başarılarından biridir. Zira bu antlaşma ile Müslümanlar ilk defa müşrikler tarafından tanınmışlar ve müşriklerle aralarında yaşanan mücadelenin seyri değişerek onların lehine dönmeye başlamıştır.

Hudeybiye Antlaşması, öncesi, süreci ve sonrası itibarıyla iyi tetkik edilmesi gereken önemli bir konudur. Çünkü bu antlaşma, masaya oturma öncesi takip edilen başarılı yöntemleri, antlaşma sürecinde göz önünde bulundurulmuş uzun vadeli hedefleri ve sonrasında tanık olunan büyük kazanımları bakımından birçok ders niteliğinde uygulamayı ihtiva etmektedir. Öyle ki; Hz. Peygamber, antlaşma öncesinde barışçıl ama dengeli, antlaşma sırasında sabırlı ve ilkeli, antlaşma sonunda öğretici tavırla tüm nesiller için büyük bir örneklik ortaya koymuştur.

Hudeybiye Antlaşması öncesinde Müslümanların ve müşriklerin saflarında iki ayrı tutum sergilenmekteydi. Zira olaylar âdeta karşılıklı hamleler şeklinde gelişmiş ve süreç, antlaşmanın gerçekleşmesiyle neticelenmiştir. Bu aşamada Hz. Peygamber'in liderliğindeki Müslümanlar ile müşriklerin takip ettikleri yöntem taban tabana zıt karakterler arz etmekteydi. Nitekim Hz. Peygamber olaylara geniş bir çerçeveden yaklaşırken müşrikler sığ bir yaklaşım ortaya koymuşlardır. Bu noktada her iki tarafın sergilediği tavır detaylı olarak ortaya koymanın faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Hudeybiye Antlaşması, İslâm tarihinin bâriz olaylarından birisi olması sebebiyle birçok araştırmaya konu olmuştur. Bu bağlamda; Mehmet Azimli,¹ Mehmet Ali Kapar,² Ramazan Özmen³ ve Ahmet Öz⁴ gibi isimlerin çalışmalarını saymak mümkündür. Söz konusu çalışmalar, alana önemli katkılar sunan değerli makalelerdir. Bizim bu çalışmayı yapmaktaki maksadımız ise, antlaşmanın bütününe, spesifik bir alanına ya da ayrı bir bilim dalının bakış açısına göre yapılmış bu çalışmalara ilave olarak olayı siyasî, psikolojik ve sosyolojik yönüyle ayrı bir kurgu içerisinde ele almak suretiyle katkıda bulunmaktır. Bu çerçevede çalışmamız, Hudeybiye Antlaşması'nın öncesi, süreci ve sonrasındaki sosyo-psikolojik unsurlara odaklanmakta ve her iki tarafın takip ettiği siyaseti irdelemektedir.

1. Tarih Okumalarında Sosyo-Psikolojik ve Stratejik Bakışın Önemi

İnsanlık tarihinde; dün-bugün ve yarın üçlemesi her zaman vardır. Dolaşısıyla "Nereden geldik, şu an neredeyiz ve bizi nasıl bir gelecek bekliyor?" soruları her zaman cevaplanması gereken önemli sorulardır. Bu noktada tarih felsefesi, dünü okuyup yorumlayarak bugünü anlamayı ve yarın için hazırlık yapmayı hedeflemektedir.⁵ Kuşkusuz tarih okumalarındaki amaç, geçmişe dair malumatı bir bilgi yığını olarak naklederek entelektüel doygunluğa erişmek değil, öncekilerin doğru ve yanlışlarını sağlıklı bir şekilde tetkik ederek onlardan ibretler çıkarmak ve böylece geleceğe dönük adımlarımızda doğru bir çizgiyi takip edebilmektir. Bu da tarihin doğru bir şekilde yorumlanmasını gerektirmektedir.

Tarihin yorumu üç yönlü bir faaliyet olup bunlar; olgunun kabulü, değerlendirilmesi ve sonuçlarının tespitidir. Olgunun kabulü noktasında dikkat

¹ Mehmet Azimli, "Tarihin Kırılma Noktası: Hudeybiye Antlaşması", *Hikmet Yurdu* 3/6 (2010), 35-48.

² Mehmet Ali Kapar, "Hudeybiye Seferi ve Hz. Muhammed'in Barışçı Siyaseti", *Tarihin Peşinde: Uluslararası Tarih ve Sosyal Araştırmaları Dergisi* 8/16 (2016), 155-175.

³ Ramazan Özmen, "Hudeybiye Barış Antlaşması ve Hadislerin Anlaşılmasında Hâdiselerin Arka Planını Okumanın Sunacağı İmkânlar Üzerine Bir Deneme", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 40 (2018), 277-298.

⁴ Ahmet Öz, "Vahyin Son Yılları (Hudeybiye Antlaşması ve Mekke'nin Fethi)", *Tefsir (Surelerin Nüzul Sırasına Göre Analizi)*, (2019), 547-576.

⁵ Seyfettin Erşahin, *İslâm Tarihini Anlama Klavuzu* (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 19.

edilmesi gereken husus, olgunun nakil şekli ve muhtevasının sıkıntısız olması zaruretidir. Yani olgu hem sağlam yollarla bize kadar ulaşmalı hem de içeriğinin objektifliğini zedeleyecek ön kabul ve ideolojik unsurların etkisinden uzak olmalıdır. Olgunun değerlendirilmesi hususu ise sebep-sonuç ilişkisinin doğru bir şekilde tespit edilmesine dayanır. Son aşama olan olgunun sonuçlarının tespitinde yapılması gereken de olayın, genel tarihteki yerini doğru tespit edebilmektir.⁶ Yani büyük resimdeki/sünnetullah yerine uygun olarak çıkarımlar yapabilmektir. Bu aşamalarda gösterilecek hassasiyet, doğru çıkarımlara ulaşma noktasında önemlidir.

Tarih okumalarında ihmal edilmemesi gereken bir gerçeklik de tarihî olaylarda rol oynayan kişilerin tavırlarını –siyaset sahnesinde olsalar dahisadece siyaset perspektifinden değerlendirme sığılığında uzak kalabilmeyi başarmaktır. Zira tarihî olayların hem biricik olma hem de benzerlik gösterebilme özellikleri vardır.⁷ Tarihî şahsiyetler her ne kadar siyasî olayların içerisinde yer alıyor olsalar da aynı zamanda bir toplumun parçası olan ve psikolojik birçok unsurdan etkilenen kişilerdir. Dolayısıyla siyasî olaylar, her ne kadar sebep-sonuç bağlamında makro düzeyde benzerlikler gösterebilse de mikro düzeyde bazı farklılıklar arz edebilmektedir. Nitekim tarihî olaylar, her zaman aynı etkiye aynı tepkilerin verildiği standart yansımalar değildir.⁸ Bi-reyin psikolojisi ya da toplumun sosyolojisindeki bir ayrıntı bazen olayların analizinde önemli ipuçları verebilmektedir. Bu sebeple olayların sebep ve sonuçları ele alınırken, kahramanların yaşadıkları sosyolojik çevre ve insan psikolojisinin yansımaları gibi veriler gözardı edilmemelidir.

Hz. Muhammed'in davranışlarının etkin odağı, yüklenmiş olduğu peygamberlik göreviydi. O, kendi dönemindeki stratejik ve siyasî realiteyle etki-

⁶ Şaban Öz, *İslâm Tarihi Metodolojisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 60.

⁷ Yasin Aktay - M. Mahfuz Söylemez (ed.), *Bir Müslüman İslâm Tarihi'nin Sorunlu Konularına Nasıl Bakmalı* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2021), 42-43.

⁸ Davranışların, belirleyicileri ve tezahürleri vardır. Belirleyiciler, içeriden gelen psikolojik veya biyolojik, şuurlu ya da şuursuz etkenler olabileceği gibi dış etkenler de olabilmektedir. Görüntüler ise fiilin kendisinde, sayesinde vasıtasıyla gerçekleştiği görünüm ve forumlardır. (Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Siyasal Aklı*, çev. Vecdi Akyüz (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001), 11.) Bu sebeple belirleyiciler ile tezahürler arasındaki ilişki bütüncül bir bakış açısıyla ele alınmalıdır.

leşime girerek özgün bir yöntem ortaya koymuş ve bu yöntem, kaosun hâkim olduğu bir atmosferde ulaştığı başarılarla birlikte insanlığa nefes aldırان ortamlar hazırlamıştır.⁹ Bu bağlamda Hudeybiye Antlaşması da özelde günümüz ama genelde tüm zamanlar için gözardı edilmemesi gereken sosyolojik, psikolojik ve stratejik rehberlikleri ihtiva etmektedir. Zira antlaşmanın tüm aşamalarında sergilenen tavırlar bunu açıkça ortaya koymaktadır.

2. Müslümanların Takip Ettiği Siyasetin Genel Özellikleri

Hz. Peygamber'in ve ona tâbi olan Müslümanların Hudeybiye Antlaşması'nın başından sonuna kadar sergiledikleri tutumu; sosyoloji, psikoloji ve strateji bağlamında şu başlıklar altında ele almak mümkündür:

2.1. Barışçıl Bir Tavır Sergilemek

Müslümanların Medine'ye hicretleriyle birlikte, müşriklerle ilişkilerinde yeni bir süreç başladı. Zira hızlı bir şekilde devletleşme çalışmalarını tamamlayan Hz. Peygamber, bu kez Mekkeli müşriklerle bir devlet başkanı olarak mücadelesini devam ettirdi. Savaşa da izin verilmesinin ardından müşriklerle aralarında Bedir, Uhud ve Hendek Gazveleri cereyan etmişti. Devam eden süreçte Hz. Peygamber, rüyasında kendisinin Kâbe'ye girdiğini, başını traş ettiğini, Bey'in anahtarını aldığını ve vakfede durduğunu gördü. Bunun üzerine ashâbını umre için seferber etti ve onlar da yola çıkmak için hazırlandılar. Onların, Hz. Peygamber'in rüyasından hiç şüpheleri yoktu. Bu seferde yanlarına sadece yol gereçlerini, kılıçlarını ve kurbanlık develerini aldılar.¹⁰ Bu sefer, Şevvâl Ayı'nda olmuştu ve Hz. Peygamber ile birlikte yola çıkanların sayısı yaklaşık olarak 1400 kişiydi.¹¹

⁹ Wadah Khanfar, *İlk Bahar*, çev. Mehmet Yuşa Solak, Hasan Hacak (İstanbul: Vadi Yayınları, 2021), 19.

¹⁰ Muhammed b. Ömer b. Vâkıd Ebû Abdullah el-Vâkıdî, *Kitâbu'l-Meğâzi*, thk. Marsden Jones (Beyrut: Dârü'l-Alemî, 1989), 2/572; Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Munî İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), 2/73; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'l-ümmem ve'l-mülûk* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407), 2/116; Muhammed b. Yûsuf es-Sâlihî eş-Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ ve'r-reşâd fi sîreti hayri'l-ibâd*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcüd, Ali Muhammed Muavvid (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 5/33.

¹¹ Muhammed b. Ebû Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-meâd fi hedyi hayri'l-ibâd* (Beyrut-Kuveyt: Müessesetü'r-Risâle-Mektebetü'l-Menâri'l-İslâmiyye, 1994), 3/255, 256.

Hız. Peygamber'in umre için yola çıkarken ortaya koyduğu bu tavır, onun barışçıl duygular içerisinde sadece umre görevini yerine getirme düşüncesinde olduğunu göstermektedir. Yanlarına silah olarak sadece kılıçlarını almaları ve kurbanlık develeri götürmeleri de bunun göstergesidir. Hâlbuki karşılarda her zaman ilkesel davranmayan ve ne yapacağı tam kestirilemeyen bir düşman bulunmaktaydı. Hız. Ömer'in (ö. 23/644) Hız. Peygamber ile diyalogu da bu hususu desteklemektedir. Hız. Ömer: "Yâ Resûlallah! Savaş için hazırlık yapmadığınız bu durumda Ebû Süfyân (ö. 20/641) ve adamlarından endişe ediyor musun?" diye sorduğunda o: "Bilmiyorum, ancak umreye niyet etmişken yanımda silah bulundurmak istemiyorum." şeklinde cevap vermiştir. Sa'd b. Ubâde de (ö. 14/635) benzer yöndeki kaygısını ifade etmiş fakat Hız. Peygamber, umre için çıktığına vurgu yaparak yolculuklarda bulundurulmuş basit kılıçlar dışında silah taşımayı kabul etmemiştir.¹²

Hız. Peygamber, süreç boyunca karşı tarafın savaş yönündeki kışkırtmalarını da boşa çıkarmış ve bir savaş çıkmaması için eldeki imkânları başarılı şekilde kullanmıştır. Nitekim müşrikler, Müslümanların yollarını kesmek ve onları savaşa kışkırtmak amacıyla Hâlid b. Velid (ö. 21/642) komutasında bir süvari birliğini gözcü olarak göndermişti. Bunun üzerine Hız. Peygamber, onlarla karşılaşmamak için yolunu değiştirmiştir.¹³

Antlaşma öncesi diplomasi trafiği işlemekte ve karşılıklı elçiler gönderilmekteydi. Hız. Peygamber bu süreçte de daima barışı gözetmiş kişidir. Zira kendileriyle görüşmek üzere gelen Urve b. Mes'ûd'a (ö. 9/630) hitaben söylediği sözler, onun barışçıl tavrını net bir şekilde ortaya koymaktadır. Hız. Peygamber, Urve b. Mes'ûd ile yaptığı görüşmede ona, kurbanlıklarla gelmesine atıfta bulunarak savaşma niyetinde olmadıklarını ve barış duygularıyla geldiklerini söylemiş, ayrıca savaşın insanlar için ortaya çıkardığı zararları ifade etmiştir.¹⁴ Aynı şekilde elçi olarak gönderdiği Hırâş b. Ümeyyetü'l-

¹² Vâkidi, *Kitâbü'l-Meğâzi*, 2/573; Taberi, *Târîh*, 2/117.

¹³ Vâkidi, *Kitâbü'l-Meğâzi*, 2/580; Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekâ vd. (Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdihî, 1955), 2/310; Taberi, *Târîh*, 2/117.

¹⁴ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/313.

Huzâî (ö. 60/680) vasıtasıyla müşriklere iletildiği mesajda da sadece umre için geldiklerini belirtmiştir.¹⁵

Hz. Peygamber, başından sonuna kadar daima barışı ön planda tutmuş ve müşriklerin tüm kışkırtıcı hamlelerine karşı sabırlı davranmıştır. Haram ayda yola çıkması ve Kureyş'in gönderdiği birlikten ele geçirdiği kişileri eziyet etmeden serbest bırakması da bunun göstergelerindedir. Zira Muhammed b. Mesleme (ö. 43/663) komutasında gönderilen gözcü birlik, Müslümanların bir gafletini kollayıp tahrik etmek amacıyla müşrikler tarafından gönderilen Mikrez b. Hafs liderliğindeki 40 veya 50 kişilik birliği esir alarak Hz. Peygamber'in yanına getirmişti.¹⁶ Hâlid b. Velid ve Mikrez b. Hafs liderliklerinde gönderilen tahrik amaçlı birlikler ve Hz. Peygamber'in her iki hamle karşısında sergilediği, yolunu değiştirme ve sükûneti koruyup yakalanan esirleri serbest bırakma uygulaması, müşriklerin savaş kışkırtıcılığını ve bunun karşısında Hz. Peygamber'in de barış yanlısı siyasetini açıkça ortaya koymaktadır. Bu noktada barışçıl tavrın, insan psikolojisi ve toplum sosyolojisindeki pozitif rolü inkâr edilemez. Çünkü kamu vicdanı, genel anlamda barışçıl tavırlara meyillidir ve diğer Arap kabileleri de bu noktada Mekke müşriklerini suçlar pozisyona girmişlerdir.

2.2. Tedbirli Olmak

Hz. Peygamber'in barış taraftarı olması, kendisini ve ashâbını düşmanlarının insafına terk edecek kadar tedbirsiz olması anlamına gelmemektedir. O, süreç boyunca kendi emniyetlerini sağlayacak tedbirleri de devamlı surette almış ve bu bağlamda müşriklerin faaliyetlerinden haberdar olmuştur. Zira Hz. Peygamber, Müslüman olarak kendisini ziyarete gelen Büsr b. Süfyân el-Ka'bi'yi önden göndererek Kureyşlilerin ne yapmak istedikleri hakkında kendisine bilgi getirmesini istemiş, Abbâd b. Bişr'i de (ö. 12/633) Müslümanlardan 20 kişilik bir grupla gözcü olarak göndermiştir.¹⁷ Gözcü olarak gönderilen Büsr b. Süfyân, Mekke'ye girerek müşriklerin konuşmalarını dinledikten son-

¹⁵ Vâkîdî, *Kitâbü'l-Meğâzî*, 2/600; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/313; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 2/74.

¹⁶ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/314; Taberî, *Târîh*, 2/121; Mahmud Şit Hattâb, *er-Rasûlü'l-kâid* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1422), 280, 281; Şevkî Ebû Halil, *Sullhu'l-Hudeybiyye el-fethu'l-mubîn* (Beyrut-Dımaşk: Dâru'l-Fikri'l-Muâsır-Dâru'l-Fikr, 1983), 87-88.

¹⁷ Vâkîdî, *Kitâbü'l-Meğâzî*, 2/574; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 2/73; Taberî, *Târîh*, 2/116.

ra dönmüş ve Usfan'ın arka tarafında bulunan Gadîrû'l-Eşat bölgesinde Hz. Peygamber ile buluşmuştur. Ona, Mekkelilerin *Ehâbîş* adı verilen çevre kabileleri de topladığını ve Müslümanları Mekke'ye sokmamak için savaşı göze alacak kadar kararlı olduklarını söylemiştir.¹⁸

Bu sırada Huzâa kabilesi, Hz. Peygamber ile daima iyi ilişkiler içinde olmuş ve müşriklerle aralarında yaşanan gelişmelerden Hz. Peygamber'i haberdar etmiştir. Yine bu süreçte Hz. Peygamber'in haber aldığı kişilerden biri de Huzâa'dan Büdeyl b. Verkâ (ö. 11/632) olmuştur. Büdeyl b. Verkâ, Hz. Peygamber ile karşılaştığı zaman ona, Kureyşlilerin, kendilerini Kâbe'ye gitmekten alıkoymak ve gerekirse savaşmak için beklediğini haber vermiştir.¹⁹

2.3. Azim ve Kararlılığını Kendi Taraftarlarına ve Düşmanlarına Hissettirmek

Kuşkusuz iç bünyede görülecek bir zaaf hem safların dağılmasına hem de düşmanın cesaret kazanmasına sebep olacaktır. Bu sebeple kendi taraftarlarının bu noktada azminin artırılması ve düşmana birlik görüntüsünün verilmesi, psikolojik üstünlüğün ele geçirilmesine de yardımcı olacaktır. Bu süreçte Hz. Peygamber, daima birlik ve kararlılık görüntüsünün korunmasına özen göstermiş ve ashâb da ona yardımcı olmuştur. Öyle ki müşriklerin temsilcisi olarak geldiği zaman Urve b. Mes'ûd'a hitaben Hz. Peygamber: "Valla-hi, ben, dinim yolunda ölünceye ve Allah Teâlâ'nın bu konudaki hükmü uygulanıncaya kadar, insanların aklarına, karalarına karşı savaşacağım!" diyerek kararlılığını göstermiştir.²⁰

Hz. Peygamber, Hz. Osman'ı (ö. 35/656) elçi olarak gönderdiği zaman ona, Mekke'deki Müslümanlarla görüşmesini ve Mekke'nin yakında fethedileceği müjdesini vermesini, Allah Teâlâ'nın, dinine yardım edeceğini ifade etmesini söyledi. Hz. Osman, Mekke'deki Müslümanlara bu müjdeyi verdiği zaman onlar sevinçlerinden ağlamışlar ve "Kuşkusuz ki ona Hudeybiye'ye

¹⁸ Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meğâzî*, 2/580; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/309; Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Hibbân b. Muâz b. Ma'bed İbn Hibbân, *es-Sîretü'n-nebeviyye ve ahbârü'l-hulefâ*; thk. Seyyid Aziz vd. (Beyrut: el-Kütübü's-Sekâfiyye, 1417), 1/180.

¹⁹ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/311; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 2/74; Taberî, *Târîh*, 2/118.

²⁰ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/313.

inmeyi nasip eden Allah, Mekke'ye girmesine de yardım edecek kudrettedir." diyerek güvenlerini ortaya koymuşlardır.²¹

2.4. Toplum İyî Okumak ve Kamuoyunun Desteğini Kazanmak

Hiç şüphesiz savaşların, cephede yapılan çatışma boyutları olduğu gibi, bir de kamuoyuna yönelik psikolojik propaganda yönü bulunmaktadır. Bu noktada kamuoyunu ikna etmek, onların desteğini almak ve rakibini zor durumda bırakmak hususunda önemli bir etkiye sahiptir.

Hız. Peygamber'in, müşriklerin tüm kıskırtmalarına karşın barışçıl tavrını ısrarla sürdürmesi ve niyetlerinin ibadet olduğunu net bir şekilde ortaya koyması, diğer kabileler nezdinde Müslümanları bir adım öne geçirmiş ve müşrikleri zor durumda bırakmıştır. Çünkü onlar, Kâbe'ye olan hürmetlerini net bir şekilde ortaya koydular ve diğer kabileler de buna şahit oldular. Bu sebeple Kureys'in engellemeye dönük tüm çabası, onların gözünde haksızlık olarak değerlendirildi. Ayrıca bu hamle, müşrik saflar arasındaki bütünlüğü de sarstı.²²

Hız. Peygamber'in hamleleri müşrikleri zor durumda bırakmış ve sıkıntılı bir ikilem içerisine sokmuştur. Çünkü müşrikler, Müslümanların Mekke'ye girmelerine izin vermeleri durumunda kendilerinin prestijinin sarsılacağına ve bunun, bir zorlamayı kabul ettikleri anlamına geleceğine inanıyorlardı. Diğer taraftan onlara engel olmaları da diğer Arap kabileleri nezdinde onları haksız ve ibadet için Kâbe'ye gelen kişileri engelleyen pozisyonuna düşürecekti.²³

2.5. İstişareye Önem Vermek

Hız. Peygamber, müşriklerin birlik olduklarını ve Müslümanların Mekke'ye girişini engelleme noktasındaki kararlılıklarını öğrendiği zaman ashâbına hitaben şu konuşmayı yapmıştır:

"Ey Müslüman topluluğu! Kureys müşrikleri Ehâbîşe tirit yedirek bizim Kâbe'yi tavaf etmemize engel olmak istiyorlar? Bu ko-

²¹ Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meğâzî*, 2/600.

²² Hattâb, *er-Rasûlü'l-kâid*, 287.

²³ Azimli, "Tarihin Kırılma Noktası: Hudeybiye Antlaşması", 38-39.

*nudaki düşüncelerinizi bildirmenizi istiyorum. Doğrudan Kâbe'ye yönelip ilerleyelim ve bize engel olmaya çalışanlarla çarpışalım mı; yoksa bu hususta Kureyş'e destek sağlayanları bırakıp müşriklerin yurtlarına doğru mu gidelim? Bu durumda onlar, buldukları yerde dururlarsa, yağmalanmış ve kendilerini kaygı sarmış bir şekilde dururlar. Şayet bizi takip edecek olurlarsa, yorgun bir şekilde bunu yaparlar. Böylece Allah Teâlâ da onları perişan eder."*²⁴

Bunun üzerine başta Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634) olmak üzere ashâb, barışçıl bir niyetle ve ibadet için yola çıktıklarını ifade ettikten sonra, Mekke'ye doğru ilerlemeleri ve kendilerine engel olanlarla çarpışmaları yönünde görüşlerini ortaya koydu. Hz. Peygamber de bu görüşler doğrultusunda "Haydi öyleyse, Allah'ın adıyla yürüyünüz!" buyurdu.²⁵

Hz. Peygamber, doğru görüş kimden gelirse gelsin ona değer verirdi. Bu bağlamda o, eşlerinin görüşlerine de önem verirdi. Sahâbe, antlaşma maddelerini zâhiri olarak değerlendiriyor ve iç yüzüne vakıf olmadıkları bazı hususlardan dolayı rahatsızlık duyuyordu. Bunun üzüntüsüyle, antlaşmadan sonra kendilerine kurbanlarını kesmelerini ve tıraş olmalarını söyleyen Hz. Peygamber'in talebini ilk anda yerine getirmediler. Bunun üzerine üzgün şekilde çadırına giren Hz. Peygamber'e eşi Ümmü Seleme (ö. 62/681) şöyle demiştir: "Yâ Resûlullah! Sen bu işi icra etmeyi diliyorsan, git ve ashâbına hiçbir şey söylemeden kurbanlık develerini kes ve berberini çağırıp tıraş ol. Sen kurbanı kesip, tıraşını olursan, insanlar da aynısını yapar, sana uyar." Hz. Peygamber, onun dediğini yaptı ve bunun üzerine ashâb da aynısını yapmaya başladı.²⁶

Bir yönetici olarak Hz. Peygamber, kendisine vahiy gelmeyen hususlarda ashâbıyla istişare ederdi. Böylece hem isabetli bir karara ulaşmayı hem ashâbında sorumluluk duygusunun gelişmesini hem de onlara yönetim dersi vermeyi hedeflemekteydi. Ayrıca istişare, kararın sorumluluğunun, yönetilen zümre tarafından da paylaşılmasında etkili rol oynamaktadır. Böylece lider ile yönetilen zümre arasındaki ilişki daha sağlıklı bir zemine oturmaktadır. Zira

²⁴ Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meğâzî*, 2/580.

²⁵ Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meğâzî*, 2/580.

²⁶ Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meğâzî*, 2/613; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/319; Taberî, *Târîh*, 2/124.

karşılıklı olarak birbirilerinin görüşlerine itibar etmek, bireyler arasındaki saygı ve sevginin gelişmesine, dolayısıyla birlik ruhunun güç kazanmasına katkı sunmaktadır.

2.6. Düşman Karşısında Birlik Görüntüsü Vermek

Düşman ile bir antlaşma ortamı söz konusu olduğu zaman, içeride gösterilen birlik ya da dağınıklık, düşman karşısındaki pazarlık gücünü artıran ya da zayıflatan unsurlardandır. Bu konuda sahâbenin Hz. Peygamber'e karşı gösterdikleri saygı ve Hz. Peygamber'in de onlara karşı sergilediği müsamaha, Müslüman saflarındaki birliği sağlamlaştırmış ve Mekke müşriklerinin antlaşma yapmaya ikna olmalarında önemli bir etki yapmıştır.

Müşriklerin elçisi olarak Hz. Peygamber ile konuşmak üzere gelen Urve b. Mes'ûd konuşurken Hz. Ebû Bekir, Peygamber Efendimizin arkasında ayakta dikilmiş durumda bekliyordu. Hatta bu sırada Urve'nin, sahâbeye güvenmemesi, onların zorluk anında kaçıp gideceği yönündeki sözlerine çok kızdı ve "Sahâbeye dil uzatmayı bırak! Biz mi onun yanından kaçıp dağılacak ve onu yalnız bırakacağız?" diye karşılık verdi.²⁷

Urve b. Mes'ûd ile Muğîre b. Şu'be arasında cereyan eden hadise de sahâbenin Hz. Peygamber'e saygısını ve bağlılığını gösteren diğer bir sahneyi ortaya koymaktadır. Zira Urve, Hz. Peygamber ile konuşurken onun sakalını ellemeye başlamıştı. Bu sırada elinde kılıcıyla Hz. Peygamber'in yanında dikilen Muğîre b. Şu'be, onun Hz. Peygamber'in sakalına her dokunuşunda elini çekiyor ve çekmemesi durumunda elini kesmekle tehdit ediyordu. Bu duruma öfkelenen Urve, yüzünde miğfer bulunması sebebiyle tanıyamadığı bu kişiyi sorunca, onun, yeğeni Muğîre b. Şu'be olduğunu öğrendi. Bunun üzerine onu vefasızlıkla suçladı ve Müslüman olmadan önce Sakif kabilesinden bazı kimseleri öldürmesi sebebiyle onu kurtarmak için ödediği fidyesini hatırlattı.²⁸

Görüşme sırasında Urve b. Mes'ûd, sahâbenin Hz. Peygamber'e karşı davranışını göz ucuyla süzmeye başladı. Onların Hz. Peygamber'e gösterdik-

²⁷ Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meğâzî*, 2/595; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/313.

²⁸ Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meğâzî*, 2/595.

leri saygıdan etkilenen Urve, hemen atına binerek müşriklerin yanına geldi ve şu konuşmayı yapmak zorunda kaldı:

“Ey kavmim! Vallahi ben şu âna kadar Kayser, Kisrâ, Necaşi gibi birçok yöneticiye elçi olarak gittim. Allah’a yemin olsun ki ben tebaası tarafından Muhammed kadar itibar gören hiçbir yönetici görmedim. Muhammed onlara bir şey söylediği veya işaret ettiği zaman, onlar derhal yerine getirmek için koşuyorlar! Ashâbı onun yanında konuşurken, seslerini kısıyorlar. Ona olan derin saygılarından dolayı, yüzüne dikkatli bir şekilde bakmıyorlar ve gözlerini önlerine eğiyorlar! Ben bu topluluğu iyice gözetledim. Siz isterse- nize ona karşı kılıçlarınızla karşılık verebilirsiniz. Ancak ben öyle bir topluluğa şahit oldum ki, her şartta onlar onu terk etmeyecek ve hiçbir sıkıntının ona ulaşmasına müsaade etmeyecektir! Onu asla bırakmayacakları gibi hiçbir şekilde teslim etmeyecekler ve kimseyi ona yaklaştırmayacaklardır. Bu sebeple iyi düşünün! Görüşlerinizde zaaf yaşamaktan ve durumu hafife almaktan sakının! O size cazip bir sulh ve güzel bir yol teklif etmiş durumda. Bunu derhal kabul edin. Size söylediğim nasihati kabul edin! Ben sizin için faydalı bir nasihatçiyim. Ayrıca bu hususta halkın da sizin değil onun tarafında yer alacağından korkarım. O, Kâbe’yi tazim amacıyla burada bulunmaktadır, yanında getirdiği kurbanlık develerini kesip geri dönecektir.”²⁹

Müslüman saflarındaki birlik görüntüsüne katkı sunacak davranışlardan bir diğeri de Hz. Peygamber’in elçi olarak gönderdiği Hz. Osman tarafından sergilenmiştir. Zira Kureys müşriklerinin, istemesi halinde Kâbe’yi tavaf edebileceğini söylemelerine rağmen o, Hz. Peygamber tavaf etmeden önce asla kendisinin de Kâbe’yi tavaf etmeyeceğini söylemiş ve liderine sadakatini göstermiştir. Hatta onun bu tavrı, müşrikleri kızdırmış ve gözetim altında tutulmasına sebep olmuştur.³⁰ Hz. Peygamber de elçisini tanımanın bir neticesi olarak, Hz. Osman’ın Kâbe’yi tavaf edeceğini düşünerek ona imrenen ashâba,

²⁹ Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meğâzî*, 2/598; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/313; Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, (Dimaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2002), “Şurût”, 15.

³⁰ Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meğâzî*, 2/600-601; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/315; Taberî, *Târîh*, 2/121.

onun böyle bir şey yapacağını zannetmediğini söylemiş ve bu konuda ona güvenini ortaya koymuştur.³¹ Hz. Osman da onun güvenini boşa çıkarmamıştır.

Hz. Osman'ın gözetim altında tutulması ve Müslümanlara, onun öldürüldüğü şeklinde haber ulaşması üzerine Hz. Peygamber, ashâbını ağacın altında topladı ve müşriklerle savaşma konusunda onlardan biat aldı. Ashâb da Hz. Peygamber'e bağlılıklarını göstermek suretiyle onun istediği şekilde biat etti.³² Bu biatta Müslümanlar, Hz. Peygamber'in elini tutarak, Allah yolunda ölünceye kadar savaşacaklarına dair söz verdiler. Hz. Peygamber de bir elini diğerinin üzerine koyarak: "Bu da Osman'ın biatıdır." demek suretiyle ona olan sevgisini ortaya koymuştur.³³ Hz. Peygamber, başından itibaren barış taraftarı bir siyaset takip etmesine rağmen böyle bir durum karşısında derhal savaş kararı almıştır. Dolayısıyla onun bu tavrı, barış konusundaki hassasiyetinin, her türlü zilleti kabul etmek anlamına gelmediğini ortaya koymaktadır. Nitekim diplomasi kurallarında elçilerin dokunulmazlığı söz konusudur. Bu sebeple bir elçinin öldürülmesi sineye çekilecek bir olay değildir. Belki burada maddî şartlar bakımından Müslümanların dezavantajlı olduğu ve çok sayıda kayıp vereceği düşünülebilir. Ancak bir ferdi için birçok taraftarın canını ortaya koyması, fertlerin kendilerine verilen değeri fark etmelerinde ve davaya bağlılığını pekiştirmede büyük etkiye sahiptir. Onların bu konudaki kararlılığı müşrikleri de etkilemiş ve barış görüşmelerine bir adım daha yaklaşmalarına sebep olmuştur.

Sahâbenin Hz. Peygamber'e gösterdiği saygı ve birlik görüntüsü, barış görüşmeleri sırasında da devam etmiştir. Öyle ki, Kureyş'in müzakerecisi olarak gelen Süheyl b. Amr (ö. 18/639), konuşurken sesini yükseltince, Abbâd

³¹ Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meğâzî*, 2/601-602.

³² Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meğâzî*, 2/603; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/315-316; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 2/76; Ebü'l-Feth Fethuddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Ya'murî İbn Seyyidünnâs, *Uyûnü'l-eser fi fününi'l-meğâzî ve's-şemâil ve's-siyer*, thk. İbrahim Muhammed Ramazan (Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1993), 2/166.

³³ Buhârî, "Ashâbu'n-nebî", 7; Ebü Abdullah Muhammed b. İshak Fakîhî, *Ahbâru Mekke fi kadîmi'd-dehri ve hadîsihi*, thk. Abdulmelik Abdullâh Dehîş (Beyrut: Dâru Hadar, 1414), 5/43.

b. Bişr (ö. 12/633) ile Seleme b. Eslem (ö. ?), ona: “Resûlullah’ın huzurunda sesini yükseltme!” diyerek ikazda bulunmuşlardır.³⁴

Ayrıca antlaşma maddelerinden bir kısmının uzun vadeli faydalarını anlayamayan bazı sahâbe, bu durumdan memnun olmasa da olayı hiçbir zaman Hz. Peygamber’e isyan boyutuna taşımamış ve edeplerini koruyarak olayın iç yüzünü anlamaya dönük sorular sormuşlardır. Aynı şekilde bir lider olarak Hz. Peygamber de onların bu tarz sorularını nazik bir şekilde cevaplamış ve onlara karşı sert bir tavır içine girmemiştir. Antlaşma maddelerini bir türlü içine sindiremeyen Hz. Ömer’in tüm sorularına sabırlı bir şekilde cevap vermiş ve “Ben, Allah’ın emrine aykırı hareket edemem!” “Ben Allah’ın Resûlüyüm! Ben bu antlaşma hükümlerini kabul etmekle Allah’a isyan etmiş değilim. O, beni hiçbir zaman zarara uğratmaz!” gibi ifadeler kullanmıştır. Hz. Ömer’in: “Sen bize ‘Beytullah’a varıp onu tavaf edeceğiz!’ diye söylememiş miydin?” şeklindeki sorusuna da: “Evet, bunu söyledim. Fakat bu işin bu yıl olacağını söyledim mi?” şeklinde cevap vermiştir.³⁵ Nitekim Allah Teâlâ: “O vakit inkâra sapsın olanlar, kalplerini o gurura Câhiliye dönemine ait büyülenme duygusuna kaptırmışlardı. Allah da resûlünün ve mü’minlerin gönüllerine huzur ve güven duygusu verdi ve onları takvâ sözüne bağlı kıldı. Zaten onlar bu sözü hat etmişlerdi, buna layıktılar. Allah her şeyi hakkıyla bilmektedir.”³⁶ buyurmak suretiyle bu hususa işaret etmiştir.

2.7. Uzun Vadeli Düşünmek

Hayatta bazen ulaşılmak istenen uzun vadeli bir hedef için sabırlı olmak ve kısa vadede zararlı zannedilen bazı kararlar vermek gerekir. Zira olaylara dar açıdan bakan ve fikirlerden ziyade kişi ve olaylarla sınırlı düşünen kişiler, o ân için kârlı gözükken ancak uzun vadede zararlı olan kararlar verebilmektedir.

Hız. Peygamber, Mekke’de umre yapmakla üç hedefi gerçekleştirmek istemekteydi: İslâm’ın diğerleriyle ilişkisinin tek yolunun savaş olmadığını ve farklı anlayışların barış ortamında yaşamasının mümkün olduğunu bütün insanlara hissettirmek; Kureyş ile barış yaparak Yahûdiler ve Bizans ile rahat

³⁴ Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meğâzî*, 2/606; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/317.

³⁵ Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meğâzî*, 2/606-608; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/316.

³⁶ el-Fetih 48/26.

şekilde mücadele etmek; Mekke'nin ve oradaki kutsal değerlerin sadece müşriklerin tekelinde olmadığını, Hz. İbrahim'in torunları olarak Müslümanların da oraya girme hakkına sahip olduklarını göstermek.³⁷

Hz. Peygamber, ileri görüşlü bir lider olarak, -vahyin de yönlendirmesiyle- müşriklerin egosunu tatmin etmekle sınırlı kalacak ama uzun vadede davetin yolunu açacak bazı kararları kabul etmek suretiyle faydalı bir antlaşma yapmıştır. Bu sebeple o, "Bismillâhirrahmânirrahîm!" yerine "Bismikallahümme" yazmak ya da "Allah'ın Resûlü Muhammed" yerine "Abdullah'ın oğlu Muhammed" yazmak³⁸ gibi ilkesel anlamda çok sorun teşkil etmeyecek hususlarda esnek davranarak uzun vadeli hedeflerini sekteye uğratabilecek bir tavır içine girmemiştir.

Bu antlaşmayla ayrıca müşrikler, Medine'deki İslâm Devleti'ni resmen tanımış oldular ve Hz. Peygamber, müşriklerin onurunu da incitmeden neticeyi almış oldu. Antlaşmanın ardından yaşanan barış ortamında Müslümanlar rahatça tebliğ imkânı bulmuşlar ve ayrıca Hayber'deki Yahûdi tehlikesini bertaraf etmişlerdir.³⁹

2.8. İnsanların Değer Yargıları Hakkında Bilgi Sahibi Olmak

Savaş ve diplomaside maddî güç önemli olmakla birlikte, yöntem de etkili bir husustur. Zira yöntem noktasında gösterilecek bir hata büyük güç kaybına sebep olabileceği gibi, doğru yöntemi takip etmek bazen az güçle büyük başarılar elde edilmesine sebep olmaktadır. Bu bağlamda karşı taraftakilerin değer yargıları hakkında bilgi sahibi olmak da zikredilmesi gereken önemli bir husustur. Zira böylece karşı tarafla ortak bir dil geliştirilebilmekte ve antlaşma zemini kurulabilmektedir.

Kureys adına Hz. Peygamber ile görüşmek için gelenlerden birisi de Ehâbiş'in lideri olan Kinâne kabilesinden Huleys b. Alkame'dir. Huleys, dinî hassasiyeti olan ve dinî değerlere saygı duyan birisiydi. Bu durumu iyi bilen

³⁷ İmadüddin Halil, *Dirâse fi's-sîre* (Beirut: Dârü'n-Nefâis, 1425), 185.

³⁸ Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meğâzî*, 2/610-612; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/317; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 2/77-78; Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzurî, *Cümel min ensâbi'l-eşrâf*, thk. Süheyl Zekkâr, Riyâd ez-Ziriklî (Beirut: Dârü'l-Fikr, 1996), 1/349-350.

³⁹ Özmen, "Hudeybiye Barış Antlaşması ve Hadislerin Anlaşılmasında Hâdiselerin Arka Planını Okumanın Sunacağı İmkânlar Üzerine Bir Deneme", 295.

Hız. Peygamber, onun geldiğini görünce: “Bu gelen, filan kişidir! Kendisi, kurbanlık develere saygı gösteren, ibadete ve Allah’ın emirlerini yerine getirmeye özen gösteren bir kavimdir. Kurbanlık develerin hepsini ona doğru sürünüz de, görsün!” şeklinde ashâba talimat verdi. Bunun üzerine kurbanlık develeri gören Huleys’in tepkisi şu sözleri söylemek şeklinde oldu:

“Subhânallah! Bu insanların Beytullah’ı tavaf ve ziyaret etmelerine engel olmak hiç de doğru bir davranış olmaz! Lahm, Cüzam, Kinde ve Himyer gibi kabilelerin halklarının hacetmesine engel çıkarılmıyor ama Abdulmuttalib’in evladının hacına engel çıkarılıyor! Kâbe’nin Rabbine yemin olsun ki; Kureyşliler bu yanlış davranışları sebebiyle helak olacaklardır! Oysa bu insanlar, sadece umre yapmak amacıyla gelmişlerdir!”⁴⁰

Kuşkusuz ki Ehâbîş, Müslümanlarla müşrikler arasında yaşanan mücadelede önemli bir denge unsurudur. Bu sebeple onların müşriklere desteğinin en azından azaltılması, müşriklerin alacağı kararda etkili olacaktır. Hız. Peygamber ise bu davranışıyla onların liderini etkilemeyi başarmıştır.

Müşrikler adına görüşmek için gelenlerden bir diğeri de Mikrez b. Hafı idi. Hız. Peygamber, onun gelmekte olduğunu gördüğü zaman: “Bu, Mikrez; kötü ve zalim bir adamdır!” buyurdu ve ona da diğerklerine söylediğinin benzeri sözler söyledi.⁴¹ Dolayısıyla Hız. Peygamber, karşısındaki bütün insanlara aynı tavrı sergilemez, onların özelliklerini iyi bilir ve özelliklerine uygun stratejilerle sonuç elde etmeye çalışırdı.

2.9. İlkeli Davranmak

Kişiler, ilkeler doğrultusunda yaşadıkları takdirde çelişkiden ve birbirini nakzeden eylem ve söylemlerden uzak kalırlar. Tepkisel tavır sergileyenler ise her zaman ilkeye göre değil de diğerkine göre tavır almaları sebebiyle savrulmalar yaşarlar. Çünkü doğru, diğerkinin yanlışına göre değil, ilkelere göre belirlenir.

⁴⁰ Vâkıdî, *Kitâbü’l-Meğâzî*, 2/599-600; İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-nebeviyye*, 2/312; İbn Sa’d, *et-Tabakât*, 2/7.

⁴¹ Vâkıdî, *Kitâbü’l-Meğâzî*, 2/599-600; İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-nebeviyye*, 2/312.

Hız. Peygamber, düşmanla bir antlaşma yaptığı zaman daima verdiği sözlerle sadık kalmış ve bazen kendisini üzecek neticelerle karşılaşsa da ilkelerden ayrılmamıştır. Hudeybiye Antlaşması tamamlanıp da henüz imza aşamasındaiken, Süheyl b. Amr'ın Müslüman olan ve bu sebeple zincirlere vurulmuş olan oğlu Ebû Cendel (ö. 18/639), Mekke'den kaçıp Hudeybiye'de Hız. Peygamber'e sığınmıştı. Antlaşma gereği Ebû Cendel'i iade etmesi gereken Hız. Peygamber, çok üzölmekle birlikte kendisine de durumu izah ederek onu müşriklere iade etmiştir.⁴² Burada takdir edilmesi gereken bir diğere tavır da Ebû Cendel'in ortaya koyduğu davranıştır. Nitekim o, durumu anlayışla karşılaşmış ve Hız. Peygamber'e herhangi bir itiraz ya da sitemde bulunmamıştır.⁴³

3. Müşriklerin Takip Ettiği Siyasetin Genel Özellikleri

Müşriklerin, Hız. Peygamber'in umre isteğine karşı takındıkları tavır, sığ bir bakış açısının, şahsî hırsların ve ileri görüşten uzak günöbirlik bir anlayışın izlerini taşımaktadır. Bu bağlamda onların tavırlarını genel anlamda aşağıdaki başlıklar altında toplamak mümkündür.

3.1. Savaşa Zorlamak

Müslümanlar, Arapların gözünde gayet masum bir istekle ibadet etmek için gelmiş kişiler olarak gözökmekteydiler ve bu durum, Kureyş'in işini zorlaştırmaktaydı. Çünkü insanları Kâbe'ye sokmayan ve ibadetlerine engel olan kişiler pozisyonuna düşmekten çekiniyorlardı. Bu sebeple müşriklerin, Hız. Peygamber'e ve Müslümanlara karşı sergiledikleri tavrın ana fikrini, onları kışkırtmak, savaşa zorlamak ve böylece haklı iken haksız duruma düşörmek suretiyle kamuoyunu kendi taraflarına çekmeye çalışmak şeklinde özetlemek mümkündür. Hâlid b. Velid komutasındaki müfrezeyi Müslümanların geçeceği yere göndermelerindeki maksat da bu yöndeydi. Fakat Hız. Peygamber, onların tüm kışkırtmalarına karşı sabırlı bir şekilde davranmış ve yolunu değiştirmek suretiyle oyunlarını boşa çıkarmıştır.

Mekke müşriklerinin, Müslümanları savaşa zorlama stratejisi sonuna kadar sürdü. Öyle ki antlaşma görüşmeleri sırasında dahi Süheyl b. Amr, ant-

⁴² Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meğâzî*, 2/607-608; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/318; Taberî, *Târîh*, 2/123.

⁴³ Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meğâzî*, 2/607-608; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/318.

laşma şartlarını zorlaştırarak Müslümanları kıskırtmak istedi ama onlar itidali elden bırakmadılar.⁴⁴

3.2. Dirençlerini Kırmaya Çalışmak

Kureyş müşrikleri, kesinlikle Müslümanların zorlamasına boyun eğmiş bir görüntü vermek istemiyordu. Bu sebeple onları savaş yoluyla ortadan kaldırmak veya dirençlerini kırarak bu isteklerinden vazgeçirmek istiyorlardı. Müslümanların savaş dirençlerini kırma yolunda onların ortaya koyduğu davranışlardan birisi ise Hz. Osman'ı gözetim altına almak olmuştur. Böylece onlar, Müslümanların geri adım atmalarını ümit ediyorlardı; ancak Hz. Peygamber geri adım atmadığı gibi gayet kararlı bir şekilde ashâbdan biat alarak, savaşa da hazır olduklarını ortaya koydu.⁴⁵

3.3. Mecburiyet Hissi Vermemek

Müşriklerin tavırlarında merkezi, kişisel duygular ve ihtiraslar işgal etmekteydi. Bu sebeple olayları geniş ölçekte değerlendiremiyorlardı ve sadece kendilerince itibarlarını kurtarmanın yolunu arıyorlardı.

Hız. Peygamber'in, Müslümanlarla birlikte Mekke'ye doğru yola çıkması, müşrikleri çok kızdırmıştı. Bundaki etken ise, kendilerinin bir dayatmaya karşı karşıya bırakıldıklarını düşünmeleri ve Müslümanlar Mekke'ye bu şekilde girdikleri takdirde kendilerinin diğer Araplar arasındaki itibarlarının sarsılacağına inanmalarıydı. Bu sebeple tüm stratejileri, savaş ya da barış yoluyla onların en azından şimdilik Mekke'ye girmelerine engel olmaya dönüktü. Elçi olarak gönderdikleri Urve b. Mes'ûd'un dönüşte kendilerine yaptığı nasihatler karşısında söyledikleri şu söz de bu durumu ortaya koymaktadır:

*"Ebû Yâfur! Bir daha bu şekilde konuşma. Şayet bu sözleri sen değil de başkası söylesedi, onu ayıplar ve rezil ederdik. Biz onun bu yıl Beytullah'ı ziyaret etmesine engel olacağız. Önümüzdeki sene gelip Mekke'ye girebilir ve Kâbe'yi tavaf edebilir."*⁴⁶

⁴⁴ Muhammed Ali el-Lâhûrî, *Hayâtu Muhammed ve risâletuhû*, çev. Münîr Ba'lebekî (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1390), 185.

⁴⁵ Lâhûrî, *Hayâtu Muhammed*, 183.

⁴⁶ Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meğâzî*, 2/599; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/313.

Kureyş müşriklerinin, elçi olarak gelen Hz. Osman'a verdikleri cevap da aynı kaygıyı ihtiva etmektedir. Zira onlar, Hz. Osman'ın konuşmasının ardından: "Dediklerini anladık. Ancak bunlar asla gerçekleşmeyecektir! Onun, yurdumuza gelip de bir dayatmayla Mekke'ye girmesi mümkün değildir!" demişlerdi.⁴⁷

Kureyş müşriklerinin, antlaşma yapması için gönderdikleri Süheyl b. Amr'a verdikleri şu talimat da onların bu noktadaki kaygılarını ortaya koyan diğer bir veridir:

*"Git, Muhammed ile antlaşma yap! Ancak bu yıl dönüp geri gitmedikçe onunla asla bir antlaşma gerçekleşmez! Yapacağın antlaşmada kesinlikle, onun bu yıl Mekke'ye giremeyeceği maddesi olsun! Aksi halde, bize dayatılan şeyi yaptık diye Arapların diline düşeriz ve hakkımızda dedikodu yaparlar."*⁴⁸

Tabiri caizse bir kırmızı çizgi kabul ettikleri bu husus, müşriklerin basiretini bağlamış ve uzun vadeli hesaplar yapmak yerine kişisel itibarlarını kurtarmak uğruna kendileri açısından kısa vadede kazançlı gözüken ancak uzun vadede zararlı bir antlaşma yapmalarına sebep olmuştur. Dolayısıyla Hz. Peygamber uzun vadeli hesaplar yaparak müşriklerin tarafsızlığını sağlamak suretiyle Yahûdilerle rahatça mücadele etmiş ve Medine'nin güneyini emniyet altına almıştır. Buna karşılık müşrikler ise kısa vadeli düşüncelerinin neticesinde belki nefislerini tatmin etmişlerdir; ancak ilerleyen zamanlarda rahat tebliğ ortamında gittikçe güçlenen ve diğer rakiplerine galip gelen Müslümanların Mekke'yi de fethettiklerine tanıklık etmişlerdir.

3.4. Tepkisel Davranmak

Hz. Peygamber, vahiy eksenli ilkesel bir yaşamı kabul ettiği gibi, kendisine tâbi olan Müslümanları da bu şekilde eğitmiştir. Bunun aksine câhiliye kültürünün esaretinden kurtulamayan müşrikler ise, ilkelerden uzak ve tamamen kişisel "onurlarını" ön plana çıkararak bir anlayışta olmuşlardır.

Hudeybiye Antlaşması'nın öncesinde, esnasında ve sonrasında yaşanan gelişmeler, iki tarafın benimsediği bu anlayışların yansıması şeklinde tezahür

⁴⁷ Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meğâzî*, 2/600; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/315; Taberî, *Târîh*, 2/121.

⁴⁸ Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meğâzî*, 2/605; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/316.

etmiştir. Müşrikler, Hz. Peygamber'e ve davetine besledikleri kin sebebiyle, onun ibadet amacıyla yola çıkmasını, bir hak olarak görmek yerine kendileri için bir itibar suikasti şeklinde algılamışlar ve durumu kendileri açısından içinden çıkılmaz bir ikileme dönüştürmüşlerdir. Hâlbuki kişisel duygularına mağlup olmayıp onların umre yapmalarına müsaade etselerdi, sürecin büyük ölçüde sakin bir şekilde gelişmesi ve kendilerinin de ilkeli davrandıkları gerekçesiyle diğer Arap kamuoyunda zannettikleri gibi aşağılanma yerine daha çok saygı görmeleri mümkün olabilecekti.

Müşrikler, Hz. Peygamber'in umre girişimini bir bahane olarak görüyor ve onun asıl amacının, askerlerini Mekke'ye sokmak olduğunu düşünüyorlardı. Dolayısıyla bunu da kendileri için bir onur meselesi haline dönüştürdüler.⁴⁹ Hâlbuki Hz. Peygamber, niyetinin ibadet olduğunu ve tamamen barışçıl duygularla geldiğini ortaya koymak için yanına ağır silah almamış ve kurbanlık develeri de beraberinde getirmişti.

Câhiliye kültürünün izleri müşrikleri o kadar esir almıştı ki; uluslararası bir ilke olarak kabul edilen elçilerin dokunulmazlığına dahi saygı duymamışlar ve Hz. Peygamber'in elçi olarak gönderdiği Hırâş'ın devesini boğazlamış ve kendisini de öldürmek istemişlerdir.⁵⁰

Sonuç

Hz. Peygamber'in icraatlarını ele alırken, onu sadece bir dâhi ya da sadece kendisine gelen vahye göre hareket eden ve bunun dışında şahsî hiçbir rolü olmayan bir insan olarak değerlendirme aşırılıklarından uzak durmak gerekmektedir. Zira o, vahye göre hareket eden bir peygamber olduğu gibi, aynı zamanda ileri derecede ferasete ve zekâyaya sahip yetenekli bir şahsiyettir. Hudeybiye Seferi'nin başından sonuna kadar ki süreçte sergilediği tavır, onun bu özelliğini açıkça ortaya koymaktadır. Nitekim o, devenin çöktüğü yerde karargâh kurmak ve müşriklerin isteklerine belli ölçülerde müsamaha göstermek gibi vahiyle belirtilen hususlarda tam bir teslimiyet göstermiş, vahiyle belirtilmeyen hususlarda ise ashâbıyla da istişare ederek isabetli adımlar atmış ve sonuç itibarıyla meyvesini de toplamıştır.

⁴⁹ Vâkıdî, *Kiâbü'l-Meğâzî*, 2/579; İbn Hibbân, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/180.

⁵⁰ Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meğâzî*, 2/600; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/313; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 2/74.

Hız. Peygamber'in, nübüvvetle görevlendirildikten sonra yaşadığı yaklaşık 23 yıllık hayatı, ferdin yetiştirilmesinden başlayarak İslâm devletinin kurulmasını da ihtiva eden olaylara sahne olmuştur. Bu süreç aynı zamanda onun hikmetli siyasetine dair değerli örnekliklerle doludur. Bu sürecin önemli dönüm noktalarından biri de kuşkusuz Hudeybiye Antlaşması'dır. Zira bu antlaşma, Müslümanların rahat nefes alacakları ve tebliğ faaliyeti yürütebilecekleri bir ortamın doğmasına sebep olmuştur. Ayrıca antlaşmanın müşrikler tarafından ihlali de Mekke'nin fethine kadar giden süreci başlatmıştır.

Hubeybiye Antlaşması, Hız. Peygamber'in, barışçıl bir tavırla umre amacıyla yola çıkmasının neticesinde imzalanmış bir antlaşmadır. Ayrıca bu antlaşma, savaş isteyen ve kendilerini ortadan kaldırmak için fırsat kollayan düşmanlarını, barışa zorlayan bir siyaset başarısının ürünüdür. Antlaşma öncesi, esnası ve sonrasında yaşanan gelişmeler, kısa ve uzun vadede değerlendirildiği zaman, ilk etapta müşriklerin zaferi gibi gözükür; ancak zamanla Hız. Peygamber'in vahiy rehberliğindeki uzun vadeli icraatlarının başarısıyla sonuçlanan bir tablo ortaya çıkmaktadır. Bu süreçte Hız. Peygamber, kişisel ve tepkisel tavırlardan uzak ilkeli bir tavır ortaya koyup, sabırlı bir yöntemle büyük hedefleri göz önünde bulundururken, müşrikler tamamen sığ bir bakışın ürünü olan ve günü kurtarmaya odaklanmış uzun vadede zararlarına olacak tepkisel bir tavır sergilemişlerdir. Şüphesiz bu antlaşma, söz konusu tüm özellikleriyle birlikte, diplomasi alanında kıyamete kadar gelecek tüm Müslümanlar için önemli bir örneklik teşkil etmektedir.

Netice itibarıyla ifade etmek gerekirse; Hudeybiye Seferi sürecinde Hız. Peygamber'in sergilediği; vahiy, sosyolojiyi, psikolojiyi ve stratejik düşünceyi ihmal etmeyen; uzun vadeli hedefleri düşünmekle birlikte bunun için gerekli teenniye de ortaya koyan; yakın vadede kamuoyunun desteğini hedefleyen, uzun vadede ise büyük fetihlere kapı aralayacak ortamı hazırlayan; nerede ne kadar esnek davranılacağını iyi analiz eden ve şahsî kaygılardan uzak ilkeli siyaset, kendisi bizzat fetih olarak kabul edilebilecek büyük bir başarıya imza atmıştır.

Kaynakça

Aktay, Yasin - M. Mahfuz Söylemez (ed.). *Bir Müslüman İslâm Tarihi'nin Sorunlu Konularına Nasıl Bakmalı*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2021.

- Azimli, Mehmet. "Tarihin Kırılma Noktası: Hudeybiye Antlaşması". *Hikmet Yurdu* 3/6 (2010), 35-48.
- Belâzurî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd. *Cümel min ensâbi'l-eşrâf*. thk. Süheyl Zekkâr, Riyâd ez-Ziriklî. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. Dımaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2002.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslâm Siyasal Aklı*. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2. Basım, 2001.
- Ebû Halil, Şevkî. *Sulhu'l-Hudeybiyye el-fethu'l-mubîn*. Beyrut-Dımaşk: Dâru'l-Fikrî'l-Muâsır-Dâru'l-Fikr, 1983.
- Erşahin, Seyfettin. *İslâm Tarihini Anlama Klavuzu*. Ankara: Otto Yayınları, 2017.
- Fakîhî, Ebû Abdullah Muhammed b. İshak. *Ahbâru Mekke fî kadîmi'd-dehri ve hadîsihi*. thk. Abdülmelik Abdullâh Dehîş. 6 Cilt. Beyrut: Dâru Hadar, 2. Basım, 1414.
- Halil, İmadüddin. *Dirâse fi's-sîre*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2. Basım, 1425.
- Hattâb, Mahmud Şit. *er-Rasûlü'l-kâid*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 6. Basım, 1422.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Hibbân b. Muâz b. Ma'bed. *es-Sîretü'n-nebeviyye ve ahbârü'l-hulefâ*. thk. Seyyid Aziz vd. 2 Cilt. Beyrut: el-Kütübü's-Sekâfiyye, 3. Basım, 1417.
- İbn Hişâm, Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. thk. Mustafa es-Sekâ vd. 2 Cilt. Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdihî, 2. Basım, 1955.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebû Bekr. *Zâdü'l-meâd fî hedyi hayri'l-ibâd*. 5 Cilt. Beyrut-Kuveyt: Müessesetü'r-Risâle-Mektebetü'l-Menâri'l-İslâmiyye, 27. Basım, 1994.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Munî'. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.

- İbn Seyyidünnâs, Ebü'l-Feth Fethuddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Ya'merî. *Uyûnü'l-eser fî fûnüni'l-meğâzî ve's-şemâ'il ve's-siyer*. thk. İbrahim Muhammed Ramazan. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1993.
- Kapar, Mehmet Ali. "Hudeybiye Seferi ve Hz. Muhammed'in Barışçı Siyaseti". *Tarihin Peşinde: Uluslararası Tarih ve Sosyal Araştırmaları Dergisi* 8/16 (2016), 155-175.
- Khanfar, Wadah. *İlk Bahar*. çev. Mehmet Yuşa Solak, Hasan Hacak. İstanbul: Vadi Yayınları, 5. Basım, 2021.
- Kur'ân-ı Kerim Meâli*. çev. Hayreddin Karaman vd. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.
- Lâhûrî, Muhammed Ali. *Hayâtu Muhammed ve risâletuhû*. çev. Münîr Ba'lebekî. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2. Basım, 1390.
- Öz, Ahmet. "Vahyin Son Yılları (Hudeybiye Anlaşması ve Mekke'nin Fethi)". *Tefsir (Surelerin Nüzul Sırasına Göre Analizi)*, 547-576.
- Öz, Şaban. *İslâm Tarihi Metodolojisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Basım, 2011.
- Özmen, Ramazan. "Hudeybiye Barış Antlaşması ve Hadislerin Anlaşılmasında Hâdiselerin Arka Planını Okumanın Sunacağı İmkânlar Üzerine Bir Deneme". *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 40 (2018), 277-298.
- Şâmî, Muhammed b. Yûsuf es-Sâlihî. *Sübülü'l-hüdâ ve'r-reşâd fî sîreti hayri'l-ibâd*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavvid. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'l-ümmem ve'l-mülûk*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1407.
- Vâkıdî, Muhammed b. Ömer b. Vâkıd Ebû Abdullah. *Kitabu'l-Meğâzî*. thk. Marsden Jones. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-A'lemî, 3. Basım, 1989.

tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Haziran/June 2023, c. 9, s. 1: 483-501

Roger Garaudy'ye G6re İslam Toplum Medeniyeti ve 6küş Nedenleri
Islamic Society According to Roger Garaudy Civilization and Causes of Collapse

Mehmet SULHAN

Dr. Öğretmen, Milli Eğitim Bakanlığı,
Dr. Teacher, Ministry of National Education,
msulhan@hotmail.com

ORCID: 0000-0003-1527-498X

DOI: 10.47424/tasavvur.1253014

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 18 Şubat / February 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 22 Mayıs / May 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Sulhan, Mehmet. "Roger Garaudy'ye G6re İslam Toplum Medeniyeti ve 6küş Nedenleri". *Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 9 / 1 (Haziran 2023): 483-501. <https://doi.org/10.47424/tasavvur.1253014>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | [mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr](mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr)

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdağ Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC 4.0



Öz*

İslam Toplumunun temel kaynakları genel olarak Kur'ân, sünnet, akıl, bilim ve kültürdür. Hz. Muhammed'in 622 yılında Mekke'den Medine'ye hicreti ile meydana gelen İslam toplumu yeni bir medeniyetin başlangıcı olmuştur. Bu medeniyet dil, renk, ırk, coğrafya, kan bağı ve milliyet esaslarını aşan temeli inanç birliğine dayanan bir toplum oluşturmuştur. Fransız asıllı Müslüman Filozof Roger Garaudy'ye göre bu toplum, o güne kadar gelenlerden çok daha farklı, evrensel ve aşkın bir karakter taşıyordu. Çünkü peygamberin geldiği Arap toplumunun esasları bunların aksine kabile, asabiyyet ve milliyet esaslarına dayanıyordu. Bu toplum zengin-fakir, erkek-kadın, köle-efendi ve siyah-beyaz ayrımlarını esas alırken, İslam toplumu tüm bu ayrımları kaldırarak eşitlik, adalet, hak, hukuk ve takva esaslarına dayanıyordu. İslam toplumu, maddi ve manevi yönü olan hem dünya hem de ahiret mutluluğunu esas alan İslam dininin oluşturduğu çift yönü olan bu toplumun amacı, Emr-i bil ma'rûf ve nehy-i anil münker / iyiliği emretmek kötülükten men etmektir. Böylece söz konusu medeniyet hem kendi toplumsal yapısını güçlendiriyordu hem de dünya barışına katkı sağlıyordu. Garaudy, İslam medeniyetinin orijinal değil toplama ve taklit ürünü bir karakter taşıdığını söyleyenlere karşı çıkararak bu medeniyetin orijinal ve asil olduğunu kaynağının da vahye dayandığını söylemektedir. İslam medeniyetinin yayıldığı coğrafyada Sasani, Bizans, Mezopotamya, Afrika, Hint ve Çin medeniyetleri gibi tarihe damga vurmuş olan büyük medeniyetlerin etkili oldukları bir bölgedir. Garaudy, üç kıtaya hâkim olmuş bu büyük medeniyetin çöküş nedenlerini de canlı ve dinamik karakterini kaybetmesine bağlamakla birlikte diğer bazı nedenleri de sıralamaktadır. Bunların en önemli olanlarının mezhep taassubu ve Müslümanların Kur'ân'ı anlamaktan uzaklaşmaları olduğunu belirtmiştir. Ona göre Kur'ân sadece yedinci asra hitap eden bir kitap değildir. O, Kur'ân'ın her çağa

* Bu makale, 21 Ocak 2023 tarihinde 9. Uluslararası Mardin Artuklu Bilimsel Araştırmalar Kongresinde sözlü olarak sunulan ancak tam metni yayımlanmayan "Roger Garaudy'ye göre İslam Toplum Medeniyeti ve Çöküş Nedenleri" adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş hâlidir. / This article is produced by developing and partially changing the content of the communiqué titled "Islamic Civilization of the Islamic Society and the Causes of Collapse" according to Roger Garaudy, which was presented orally at the 9th International Mardin Artuklu Scientific Research Congress on January 21, 2023, but whose full text was not published.

kendi şartları dahilinde hitap ettiğini söylemektedir. İlahî vahyin bu hitabının tam olarak anlaşıldığı dönemlerde İslam toplumu birçok alanda zirveleri görmüştür. Örneğin Endülüs Emevîleri döneminde İslam medeniyeti tüm dünyada en gelişmiş ülke konumuna yükselmiştir. Fakat ana kaynaklarından uzaklaşınca gerileme başlamış ve İslam medeniyeti bir çöküşe doğru gitmiştir.

Anahtar Kelimeler: Toplum, Medeniyet, Roger Garaudy, İslam, Çöküş

Abstract

The basic resources of the Islamic Society are generally the Qur'an, the Sunnah, the mind, science and culture. The Islamic society that emerged with the migration of Muhammad from Mecca to Medina in 622 was the beginning of a new civilization. This civilization has created a society based on the unity of belief, which goes beyond the principles of language, color, race, geography, blood ties and nationality. According to the French-born Muslim philosopher Roger Garaudy, this society had a very different, universal and transcendent character than the previous ones. Because the principles of the Arab society from which the prophet came, on the contrary, were based on the principles of tribe, cognate and nationality. While this society was based on the rich-poor, male-female, slave-master and black-white distinctions, the Islamic society abolished all these distinctions and was based on the principles of equality, justice, right, law and piety. The purpose of this society, which is the dual aspect of the Islamic society, which is based on the material and spiritual aspects of the Islamic religion, which is based on happiness in both the world and the hereafter, is to order goodness and prevent evil. Thus, the civilization in question both strengthened its own social structure and contributed to world peace. Garaudy opposes those who say that the Islamic civilization is not original but a product of collection and imitation, and says that this civilization is original and noble and its source is based on revelation. It is a region where great civilizations that left their mark on history such as Sassanid, Byzantine, Mesopotamian, African, Indian and Chinese civilizations were influential in the geography where Islamic civilization spread. While Garaudy attributes the reasons for the collapse of this great civilization, which dominated three continents, to the loss of its lively and dynamic character, he also lists some other reasons. He stated that the most important of these are sectarian

bigotry and Muslims' distancing from understanding the Qur'an. According to him, the Qur'an is not a book that addresses only the seventh century. He says that the Qur'an addresses every age on its own terms. During the periods when this address of the divine revelation was fully understood, the Islamic society saw peaks in many areas. For example, during the Andalusian Umayyads, Islamic civilization rose to the position of the most developed country in the world. But when it moved away from its main sources, the decline started and the Islamic civilization went into a collapse.

Keywords: Society, Civilization, Roger Garaudy, Islam, Collapse

Giriş

1. İslam Toplum ve Medeniyeti

İslam toplumu, Hz. Muhammed'in Mekke'den ayrılarak 622 yılında Medine'ye yerleştikten sonra Medine'de ilk temellerini attığı topluluktur. Garaudy'ye göre bu topluluk yenidir. Çünkü o güne kadarki topluluklardan farklıdır. Özellikle Araplardaki kan bağı ve kabilecilik temelleri olmayan, sadece inanç bağına dayanmaktadır. Bu topluluk Batılı manada bir "millet" anlayışı da taşımamaktadır. Yalnızca Nebevi ve aşkın bir Tanrı tecrübesini esas alan bu toplumun, diğer toplumlar gibi coğrafya, dil, ırk, kültür ve bir pazar anlayışını da merkeze almaz.¹ Garaudy, bu toplumun o güne kadarki toplumlarından en büyük farklarından birisi Hz. Muhammed ve onun davasına sadık olmaları, ayrıca bugün ve gelecekte Müslüman toplumların sahip olmaları zaruri olan özellikleri de bize sunmalarıdır.² İslam medeniyetinin dayandığı temel esaslar şunlardır: 1. Tevhid 2. Evrensellik (ancak yerel boyutları da bulunmaktadır) 3. Barış (sulh) 4. Özgürlük (Hürriyet) 5. İlmilik 6. Özgünlük ve 7. Takva'dır. İslam toplum ve medeniyeti, İslam dininin değerlerine ve prensiplerine dayalı bir kültürel, sosyal ve politik yapıya sahip olan toplum ve medeniyetleri ifade eder. İslam toplum medeniyeti, İslam'ın doğuşundan itibaren Arap Yarımadası'nda başlayan ve zamanla genişleyen bir bilim, kültür, sanat, mimari ve edebiyat alanını kapsar.

¹ Roger Garaudy, *20. Yüzyılın Biyografisi Garaudy'nin Felsefi Vasiyeti*, çev. Cemal Aydın (İstanbul: Türk Edebiyat Vakfı Yayınları, 2017d), 327.

² Adem Çevik, *Sonsuz Ufukların Sultanı* (İstanbul: Ufuk Çizgisi, 2008), 106.

Garaudy'ye göre ilk defa pozitivizmin ilkeleri olan ferdiyetçi ve bilimci anlayışlar ile hareket etmeyen uygar bir topluluk oluşmuştur. Bu toplumun referans olarak aldıkları aşkınlık ile Hz. Peygamberin oluşturduğu değerler yalnızca Müslümanlara değil, evrensel bir toplumun oluşumuna bir perspektif sunmuştur. Garaudy, oluşturulan bu kitlenin her bir üyesinin bireysel ve siyasî yaşamının her anında aşkın olan yüce yaratıcının izlerini taşımaktadır. Bireyciliği esas almayan bu topluluk, kendilerini tüm evrenin ve insanlığın geleceğinde sorumluluk sahibi gördükleri için iflas etmiş günümüz dünyası için bir kurtuluş umudu da taşımaktadır. Ona göre bunlar çağımızın iki temel hastalığını da yenme umudu vermektedir: a) Her insanın kendi şahsi çıkarı için mücadele etmek için giriştiği bireycilik hastalığından insanları kurtaracaktır. b) Kişilerin taşınması gereken aşkın yönünü hesaba katmadığı için amaç yoksunluğu ile insanlığı bir ümitsizliğe sevk eden pozitivist anlayış ki "Bilimi bilimciliğe tekniği teknokrasiye ve siyaseti de makyavelizme dönüştürmüştür."³

İslam dinî, günümüzde varlığını sürdüren tüm dinler içinde, milyonlarca kişiyi harekete geçirebilen dinamik olan yegâne dindir. Garaudy'ye göre İslam'ın dinamizmi ve canlılığı Eski Yunan'a ait varlık düşüncesinin aksine, İslam'ın savunduğu yaratma düşüncesi, sürekli yaratmanın sonucu olarak bir hareket felsefesinin oluşmasına zemin hazırlamıştır. İslam inancının birinci kaynağı Kur'ân'a göre yaratılış amacı şu şekilde açıklanmıştır:

"Ey insanlar! Doğrusu biz sizi bir erkek ile bir dişiden yarattık ve birbirinizle tanışmanız için sizi kavimlere ve kabilelere ayırdık..." (Hucurât, 13) *"Dünya hayatında onların geçimliklerini aralarında biz paylaştırdık ve bir kısmı, diğer bir kısmı çalıştırması için bir bölümünü bir bölümü üzere derecelerle yükselttik."* (Zuhruf, 32).

İslam'ın kaynağını Kur'ân'dan aldığı bu hareket prensibi tarihin her döneminde değişen şartlara ve sorunlara uygun, Müslümanlara bir yenilenme ve çözüm getirme şansı tanımaktadır. Garaudy, Müslümanların bu canlı ve dinamik yapıyı şimdilik kaybettiğini, Müslümanların öncelikli olarak bu rehabet ve uykudan uyanmalarını önermektedir. O, dünyayı maddî ve manevî

³ Garaudy, 20. Yüzyılın Biyografisi, 330.

bir iflasa götüren etkenlerden birisi de pozitivism ve onun oluşturduğu bireysellik anlayışları ile hayattaki tek amacın büyüme modellerine indirgenliği, maneviyatın yok edildiği bir dünyaya umut olan İslam'ın üç temel özelliği bulunduğunu belirtmiş ve bunları kısaca şu şekilde açıklamıştır: a) İslam'ın evrenselliği: Garaudy'ye göre Hz. Muhammed'in getirdiği ilahî mesajın Tanrı tarafından insanlara gönderilen ilk mesaj ile aynı öze sahip olduğu için hem ilk hem de son vahiydir. Bu bağlamda ona gelen mesaj eskilerin bir tekrar hatırlanmasından ibarettir, bu sebeple o da hiçbir vakit farklı ve yeni bir din iddiasında bulunmamıştır. İslam bütün dinler içinde en evrenselidir.⁴ Bu durumu bizzat Kur'ân net bir şekilde açıklamaktadır: "O, Nuh'a buyurduklarını, sana vahyettiklerimizi, İbrahim'e, Musa'ya ve İsa'ya buyurduklarımızı size din kıldı ki o dinî ayakta tutasınız, o konuda ayrılığa düşmeyesiniz."⁵ Bu münasebetle Kur'ân'ın belirttiği gibi, İslam tüm öteki dinleri içinde barındırır, bir Müslüman da tüm kutsal kitaplara ve Allah tarafından gönderilen tüm peygamberleri kabul eder. Ayette bu durum şöyle izah edilmiştir: "Biz onun peygamberleri arasında ayırım yapmayız!"⁶ Dinlerin esas kaynaklarında olmasına rağmen söz konusu din mensupları inandıkları peygamberlerin üstünlüğünü zaman zaman iddia etmiştir.

b) Kur'ân'ın canlı bir dünya görüşü: Kur'ân'ın sunduğu bu vizyon, Allah'ın sürekli bir şekilde yaratmasından ileri gelmektedir. Kur'ân'ın sahip olduğu bu düşünce, Parmenides'ten başlayıp Sartre'a gelinceye kadar süren varlık felsefesi anlayışını dışlamıştır. Garaudy'ye göre şayet biz varlık felsefesini savunanların benimsediği gibi, ezelden bir varlığın mevcudiyetini kabul edersek, Allah'ın yaratmasını reddedip antropomorfik bir anlayışa kaymış oluruz. Ona göre bu şekilde bir düşünce ile Allah'ın yaratmasını, yaratılan cansız bir varlık ile onu dizayn edip şekil veren arasında bir konuma yerleştirmiş oluruz. Bu durum Anaksagoras'ın açık bir şekilde ifade ettiği gibi: Her şeyden önce kaos vardı, daha sonra akıl gelince her şey düzene girdi ifadesi ile aklın tanrılaşmasına öncülük etmiştir. Garaudy'ye göre üç ilahî din ile Çin ve Hint bilgelikleri bu antropomorfik Tanrı anlayışını reddetmektedir. İstisna olarak Yahudilerden, İbn Meymûn, Hristiyanlardan Thomas Aquinas ve İs-

⁴ Garaudy, 20. Yüzyılın Biyografisi, 331-332.

⁵ Şura,42/13.

⁶ Bakara,2/285.

lam'da da İbn Rüşd Aristocu eklektik bir felsefe denediler, onların çalışmaları ile Allah'ın yoktan yaratması tartışması ortaya çıktı. Allah vardır onun dışındayokluk ve hiçlik kavramları bile olmadığını belirtmiştir.⁷ Bu tartışmalar tarihin bazı dönemlerinde azalmış olsa da varlığını sürdüren bir alan olmaya devam etmektedir.

c) İslam'ın dirilişi için gerekli şartlar: İslam'ın tekrar dirilmesi için gerekli prensipler, Irak asıllı reformcu İslam âlimi Reşid Rızâ (1865-1935) tarafından belirlenmiştir. Fakat büyük İslam âlimlerinden Muhammed İkbal, Şeyh İbn Badis gibi Müslüman dünyanın bir diriliş ve reforma ihtiyaç olduğunu düşünen birçok kişi tarafından destek buldu. Bu kişiler ve bunlar gibi düşünen daha birçok İslam âlimi kaynaklara dönüşü geriye gidiş olarak ele almamışlardır. Onlar; İslam'ın ilk dönemlerde sahip olduğu canlı ve yaratıcı özelliklerinin tekrar kazanılması için Hz. Muhammed, ilk dört halife ve mezhep imamlarının sorunlara yaklaşımlarındaki yaratıcı düşünceye benzer özelliğin tekrar kazanılmasını talep etmektedir.⁸ Bu konuda talep etmekle kalmayarak bunu pratik alanda da uygulamışlar. Ancak bu uygulama yaşanan coğrafya ve tarihi dönemlerinden değildir.

İslam toplum medeniyetini, İslam dininin etkisi altında gelişen birçok ülkede görmek mümkündür. Sözkonusu ülkeler arasında Orta Doğu, Kuzey Afrika, Hindistan, Endonezya, Malezya ve Türkiye gibi birçok ülke yer alır. İslam toplum medeniyeti, bu ülkelerdeki kültürel ve sosyal yapılarda kendini gösterir. Garaudy'ye göre İslam uygarlığı, miladi yedinci asırda Sasani, Eski Yunan ile Roma'nın mirasçısı Bizans, Mezopotamya, Afrika, Hint ve Çin medeniyetlerinin etkili oldukları bir coğrafyada ortaya çıkıp varlığını devam ettirme şansı buldu. Ancak bu devlet ve medeniyetlerin çoğunun çöküş sürecinde oldukları bir tarih diliminde İslam dünyaya yayıldı. Müslümanlar özellikle ilim alanında üzerine doğduğu medeniyetlerin mirasına Kur'ânî ölçüler dâhilinde sahip çıktılar. Özellikle dokuzuncu yüzyılın sonunda, artık Platon, Aristoteles, Galileo, Batlamyus, Öklid, Arşimet ve daha birçok klasik kaynak eser Arapçaya tercüme edilmiştir.⁹ Söz konusu tercüme hareketleri İslam me-

⁷ Garaudy, 20. Yüzyılın Biyografisi, 347.

⁸ Garaudy, 20. Yüzyılın Biyografisi, 354.

⁹ Roger Garaudy - Faik Bercavi, *İslamiyet ve Sosyalizm*, çev. Hasan Erdem (İstanbul: Rebeze Kitaplığı, 2017c), 31.

deniyetinde büyük bir gelişme ve dönüşümün başlangıcı olmuştur. İslam toplum medeniyeti, İslam dininin öğretilerine dayanır ve bu öğretilere göre toplumda adalet, merhamet, hoşgörü, paylaşım ve saygı ön plandadır. Bu değerler İslam toplum medeniyetindeki kültür, sanat, mimari, edebiyat ve bilim alanlarında da kendini gösterir. İslam toplum medeniyeti, tarihte birçok önemli bilim insanı, alim, düşünür, filozof, şair, mimar ve sanatçı yetiştirmiştir. Bu isimler arasında İbn-i Sina, El-Farabi, İbn-i Haldun, Mevlâna Celaleddin Rumi, İbn-i Rüşd ve Fuzuli gibi isimler yer alır. Ayrıca İslam toplum medeniyeti, mimarideki çeşitli yapıları ve süslemeleri, matematikteki icatları, astronomideki keşifleri, felsefedeki tartışmaları ve tıptaki ilerlemeleriyle de tanınır.

Bir medeniyetin başka bir medeniyet ile iletişim kurması ona ait bazı değerleri arayıp ortaya çıkarması, daha sonra onu alıp kullanmasıdır. Garaudy'ye göre Batı'da İslam ile ilgili resmi iddialara göre İslam orijinal bir uygarlık değil, sadece bir derlemeden ibarettir. Onların iddiasına göre İslam medeniyeti kendilerinden öncekilerin tezlerini alıp taklit etmiştir. Garaudy de bu tezin muhatabının İslam değil, yalnızca Roma olduğunu belirtmiştir. Çünkü Latin kültürü olarak isimlendirdiğimiz şey başka medeniyetlerden alınan kültürün devşirilmesi ile meydana gelmiştir ya da yalnızca Helenizm'in bir eleştirisinden meydana gelmiştir.¹⁰ Garaudy, İslam medeniyeti ile ilgili Müslümanlara şu şekilde seslenmiştir:

“Ey doğu milletleri, sizin büyük kültürünüz vardı. Orta Çağ Avrupası tam bir karanlık içindeyken, uygarlık meşalesini siz İslam milletleri taşıyordunuz. Köleci dünyaya karşı eşitliği ve yeni bir uygarlığı İslamiyet getirdi. Sizlerin 860 yılında yazdığımız astronomi kitabı, 700 yıl Avrupa'da otorite oldu. Avrupa'ya coğrafyayı götüren İdrisî sizdendi. İbn Haldun, o tarihlerde 'Hristiyanlar, Akdeniz'de kayık bile yüzdüremez' diyordu. Cebiri siz kurdunuz. Logaritmayı Fârâbî buldu. Ömer Hayyam'ın cebir kitabı 1857'de Fransızcaya çevrilecek değerdedi. Büyük matematikçi ve astronom

¹⁰ Roger Garaudy, *İslam Medeniyetinin İnsanlığa Katkısı*, çev. Cemal Aydın (İstanbul: Timaş Yayınları, 2020), 46.

Uluğ Bey sizdendi. İbn Rüşd'ün akılcılığı, İbn Haldun'un sosyolojisi, Batı düşüncesinden yüzyıllarca ilerdeydi.”¹¹

İslam medeniyeti, özellikle Abbasî İmparatorluğu döneminde birçok yönü ile evrensel özellikler kazanmıştır. İbn Haldûn, İslam kültürünün açılıp gelişmesinin başlangıcını Darü'l-Hikme'nin kuruluşu ile başladığını iddia etmiştir. Garaudy'ye göre Darü'l-Hikme, 1004 yılında Fatımîler tarafından, Abbasîlerin 800'lü yılların başında kurduğu Beytü'l-Hikme'ye karşı Mısır'da kurduğu bir kültür merkezidir. Aslında her ikisinin de İslam medeniyetinin gelişmesine çok büyük katkıları olmuştur. Çünkü İslam medeniyeti esas yükselişini bilim, bilgi ve kültüre borçludur. Bununla ilgili ilk büyük kıvılcım İslam'ın ilk filozofu kabul edilen Kindî ile başladı. Aristoteles'in etkisindeki Kindî, o dönem yazılan en büyük ansiklopediyi kaleme almıştır. Ona göre Thomas Aquinas'ın eseri “Summa Theologica” yazılıncaya kadar Kindî'nin ansiklopedisi Batı'da en büyük eser kabul edilmiş ve Gerard de Cremona'nın Latinceye tercüme ettiği bu eser, beş yüz yıl boyunca Batılı bilim insanlarının baş kaynağı olmuştur. Basit bir karşılaştırma ile Emevî halifesinin bir kütüphanesinde yüz bin kitap varken Fransa kralının kitaplığında bin kitap ancak vardır. Tarihler miladi 1000 yılına geldiğinde Batı kıyametin kopması beklentisi içindeyken, İslam uygarlığına bağlı milletler evrensel kültüre büyük reformlar ile katkı yapmakla meşgul idiler. Garaudy'ye göre dünyadaki ilk rasathane örnekleri olan Bağdat, Şam, Kahire, Semerkant ve Kordoba Rasathanelerini Müslümanlar kurdular. Fargani'nin, astronomi ile ilgili yazdığı kitap, yedi yüz yıl Avrupa'da kaynak kitap olarak kabul edilmiştir. Avrupa'nın coğrafya hocası 1100 yılında Fas'ta doğan İdrisî olmuştur, onun yaptığı haritalar küre haritaların ilk örneğidir. Müslüman bir gezgin 851 yılında Çin'e yaptığı bir yolculuğu kitaplaştırmıştır. Bu kişi yaklaşık olarak Marco Polo'dan 450 yıl önce bunu yapmıştır.¹² Müslüman bilim adamları sadece astronomi ve coğrafyada değil, tıp, matematik, tarih ve teknik gibi daha birçok alanda dönemin en büyük eserlerini yazarak büyük bir uygarlık kurduklarını ispatlamıştır.

İslam medeniyetinin özgünlüğünün bir başka göstergesi yönetim anlayışıdır. O da şu ilkelere dayanmaktadır: 1. Adalet 2. Liyakat 3. Emanet 4. Emni-

¹¹ “Roger Garaudy”, *Biyografya* (10 Şubat 2019).

¹² Garaudy - Bercavi, *İslamiyet ve Sosyalizm*, 33-34.

yet 5. İstişare 6. Sorumluluk 7. Meşruluk (Ahlak ve hukuk açısından) ve daha bir çok esasa göre İslam toplumu yönetilmiştir. İnsanlık medeniyetinin birçok değerini İslam toplumu taşımaktadır. Garaudy'ye göre Batı medeniyetinin günümüzde çok büyük değer atfettiği; "temizlik, eşitlik, adalet, işçi-işveren ilişkilerinin tümü gerçek tanımlamasını İslam'da bulmuştur."¹³ O, İslam'ın bu alanlara verdiği ruh ile insanlık uyuşuk ve miskin bir yapıdan çıkarak, anlamını yitiren, ölmüş, düşünce ve kurumlardan kurtulmuştur, demektedir. Ayrıca insanlık medeniyeti, Mısır, Mezopotamya, Helen ve Pers'te kaybettiği değerlerini İslam ile yeniden bulmuş, yeni insanlık destanı yürüyüşüne İslam ile tekrar başlamıştır.¹⁴ Garaudy, bu konuda "*İnsanlığın Medeniyet Destanı*" isimli eserinde konuyu etraflıca ele almıştır. Dünyanın geleceğinin bir garantörü olarak İslam'ın insanlığa kazandırdıklarını ve kazandırma potansiyeli taşıdığı alanları tek tek sıralamıştır.

İslam medeniyetinin en önemli ve ihtişamlı merkezlerinden birisi İspanya'dır. Bu medeniyet aynı zamanda Doğu ile Batı arasında bir köprü görevi görmüştür. Garaudy'ye göre Abbasî İmparatorluğunun başkenti olan Bağdat'ta saygın ve muhteşem bir medeniyetin kurulması, Endülüs Emevîlerini medeniyet bağlamında büyük bir oranda tesiri altına almıştır.¹⁵ Endülüs'te yetişen şairler, özelde Batı dünyasına genelde tüm insanlığa önemli bir değer kattılar. Bir diğer katkı da kişinin nefsine hâkimiyetini öğreterek, Allah'ın kendi nefsinden insana üfleyerek, ona büyük bir maneviyat ve aşk aşıladığını kazandırmıştır. Garaudy'ye göre Şam Emevîleri (660-750) döneminde Süryani müziği Arap müziğini olumlu anlamda çok ciddi bir şekilde etkilemiş, bu müziği monotonluktan kurtarmış, çeşitliliğini sağlayarak geliştirip zenginleştirmiştir. Ona göre Abbasîler dönemi özellikle Hârûnrreşid'in halifeliği zamanında Arap müziğinde sadece teori değil, aynı zamanda eğitim pratiğinde İran tesiri de görülmektedir. İlk İslam filozofu kabul edilen Kindî Arap müziği ile alakalı geniş bir araştırma yaparak bu konuda bazı eserler kaleme almıştır. Ayrıca Halife Me'mûn döneminde özellikle Greklerden yapılan çevirilerden sonra Platon, Aristoteles ve Pisagor'un müzik ile ilgili bilgilerinden faydala-

¹³ Yusuf İslam vd., *İslam Üzerine Konuşmalar* (İstanbul: İslam Mecmuası Yayınları, 1986), 63.

¹⁴ Garaudy, *İslam Medeniyetinin İnsanlığa Katkısı*, 54.

¹⁵ Roger Garaudy, *Düşüncenin Başkenti Kurtuba Endülüs'te İslam*, çev. Cemal Aydın (İstanbul: Timaş Yayınları, 2018e), 229.

narak yeni eserler meydana getirmiştir. Zira Kindî, müziğin insanın heyecanını kontrol eden, ferahlatan ve rahatlatan ruhî dinginlik veren yönü üzerinde durmuştur. Gazzâlî, İbn Sînâ, Fârâbî ve İbn Arabî gibi önemli İslam felsefecileri, hayatın ilahî yönünü de içine alan müzik ile ilgili kitaplar yazmıştır.¹⁶ Hayatın birçok alanında müziğin etkisi olunca, o zamanların en büyük düşünürleri olan filozofların bundan uzak kalmaları düşünülemez. Hemen hemen bütün İslam filozoflarının büyük veya küçük olsun, mutlaka müzik ile ilgili bir eserleri olmuştur.

Endülüs Emevîleri birçok alanda İslam medeniyetine katkı sağlamıştır. Özellikle bu coğrafyada yetişenler değişik alanlarda eserler vermiş olmakla birlikte her zaman müzik önemli bir yer tutmuştur. O zamanın kültür başkenti olan Bağdat'taki sanatsal bir çalışma tüm dünya tarafından dikkatle izlenmiştir. İşte bu çalışma alanlarından müzik ile ilgili bir döneme damga vuran kişilerden birisi de Ziryap (789- 857) tır. O, Bağdat'ın en meşhur müzisyeni Kürt asıllı Ziryap mahlası ile bilinen Ebu Hasan Ali b. Nafi, içlerinde kadınların da olduğu kalabalık bir müzisyen grup ile Bağdat'tan ayrılarak Kurtuba'ya gelmiştir. Endülüs'te II. Abdurrahman dönemidir. Emir, Ziryap ve ekibini iyi bir şekilde karşılamıştır. Bunların gelişi Batı'ya yalnızca müzik konusunda değil birçok alanda büyük bir çığır açtırdı. Çünkü o bir müzisyen olduğu gibi ayrıca bir âlim, kültür ve sanat adamıdır.¹⁷ Bu bakımdan Ziryap, Doğu-Batı medeniyetleri ekseninde çok yönlü ve farklı kültürleri birleştiren bir şahsiyettir.

Garaudy'ye göre Ziryap Batı'nın çok da aşına olmadığı doğu kültürünün mirası olan Fars ve Roma'nın da etkisi ile zenginleşen İslam düşünce yapısını Kurtuba'ya nakletmiştir. Ziryap, Endülüs'te ilk defa bir müzik konservatuvarı kurmuş, Ud benzeri çalgılı aletleri geliştirmiş ve korosunda kadınların da olduğu din ile alakasız profan müzik geleneğinin ilklerinden birisi olmuştur. Garaudy'ye göre Ziryap Batı dünyasının ilk müzik konservatuvarını kurarak belli kurallar ile sadece aristokratlar için saraylarda yapılan özel müzik çalışmalarını da değiştirerek, doğaçlama ve koro şeklinde yapılan halk musikisinin de yaygınlaşmasını sağlamıştır. Bu çalışma iki güçlü yapıda devrim niteliğinin

¹⁶ Garaudy, *Endülüs'te İslam*, 262-266.

¹⁷ İhsan Süreyya Sırma, *Ah Endülüs* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2017), 58.

dedir; Müslümanların geliştirdiği klasik doğu müziği ile Batı'da gelişen Gregorian Kilise ilahilerin karşısında ciddi bir varlık göstermiştir.¹⁸ Kanaatimize göre Ziryap Batı'da büyük bir açılıma kapı aralamıştır. Başta müzik ve müzik okulu olmak üzere hem bir yenilik getirmiştir hem de yeni bir Doğu-Batı sentezi oluşturmuştur.

Garaudy, Batı'yı birçok alanda besleyip geliştiren böyle bir uygarlığı, sömürgeci Batı zihniyeti İslam kültür ve medeniyetinin aslı olmadığını basit ve temelsiz olduğunu iddia ettiklerine yine kendileri şahitlik etmiştir. O, 1944 yılında Cezayir'de Arap-İslam medeniyeti ile ilgili araştırmalar yaparak bu kültürü tanımaya çalışırken, o yıllar orada zorunlu iskana tabii tutulmuştu. Hatta Cezayir'de kaldığı yıllarda bir keresinde Müslümanlar sayesinde ölümden dönmüştü. O dönemde Cezayir bir Fransız sömürgesidir. Garaudy, "*İslam Siyasetinin El Kitabı*" isimli dağıtılan bir kitapçık görmüştür. Bu broşürde Arap-İslam ilminin bir orijinliliği olmadığı gibi tamamen Grek düşünürlerinin eserlerinden derlenen, Orta Çağ'da bazı Yahudi yazarlar tarafından yazılmış bilgilerden oluştuğu; ancak şimdi geçerliliği kalmayan ölü bir ilim olduğunu iddia ediliyordu.¹⁹ Garaudy'nin ifadesi ile bu eser gerek içeriği gerekse de dağıtıldığı yer itibari ile tam bir sömürge manifestosudur; çünkü Fransızlar bu temelsiz iddiaları içeren kitapçıkları Müslüman bir ülke olan Cezayir'de dağıtarak sömürgeci bir düşünce ile hareket etmişlerdir.

2. İslam Toplumunun Çöküş Nedenleri

Her toplum gibi İslam toplumunun da yükseliş ve düşüşleri olmuştur. Fakat arkasında bu kadar canlı ve dinamik bir dinî yapı olan bir toplumun kolay kolay düşmemesi gerekirdi. Fakat bazı sebepler buna yol açmaktadır. Garaudy'ye göre diğer tüm dinlerde olduğu gibi İslam dinini yozlaştıran ve aslından uzaklaştıran, bizzat bu dinin mensubu olan başta başkan olarak nitelenen kişiler ile padişahlar ve onların emrinde çalışan İslam hukukçuları olan fakihlerdir.²⁰ Garaudy'ye göre İslam Medeniyeti'nde önce gerilemeye sonra çökmeye götüren bu sebep dinî suistimal eden, köhnemiş zihniyetleri ile sadece servet ve iktidar sahibi olmak isteyen muktedirlerin hırsları sonucu

¹⁸ Garaudy, *Endülü's'te İslam*, 271.

¹⁹ Garaudy, 20. Yüzyılın Biyografisi, 322.

²⁰ Roger Garaudy, *Batı Terörizmi*, çev. Ayşe Meral (İstanbul: Pınar Yayınları, 2015b), 40.

oluşturmuştur. O, Emevî halifesi I. Hakem daha iktidarının ilk yıllarında, tüm din adamlarının yalnızca ehl-i sünnet içinden Maliki mezhebine tabii olmaları gerektiğini bizzat emrettiğini belirtmektedir. Ayrıca iktidara geldikten sonra Halife Hakem İmam Malik'i yücelten sözler sarf etmiştir, onlardan birisi de hadisler ile ilgili şu sözüdür: İmam Malik "Hadisler konusunda müminlerin sultanıdır."²¹ diyerek bunu tüm Müslümanlara öğütliyordu.

İslam âlemindeki çöküşün gerçek nedeni dinin sosyal niteliğini yitirmesi ile başladığını belirten Garaudy, bu konuyu da İbn Haldûn'un Mukaddime isimli eserinde tüm nedenleri ile tahlil ederek çözümlediğini belirtmiştir.²² Ona göre İslam âlemindeki ilk gerileme nedeni ehl-i sünnet çizgisindeki Müslümanların Mu'tezile mezhebini dışlamaları ve bu mezhebin olumlu anlamdaki tenkitlerini dikkate almayarak onları çok ağır bir şekilde suçlamaları ile başlamıştır. Ancak Mu'tezile mezhebinin bu eleştirel düşünme yöntemi Müslüman dünyaya çok büyük bir gelişme potansiyeli verdi; fakat bu durumdan istifade edilemedi.²³ Çöküşün ikinci sebebi, Müslümanların çok kısa sürede özellikle Abbasîler döneminde büyük bir coğrafyaya, hızlı bir şekilde yayılmalarından sonra gerileme başladı. Çünkü bu genişleme kontrolü çok zor bir hâl almıştı. Çöküşün üçüncü sebebi ise İslam'ın bir hastalığı da olan İslamcılıktır. İslam'ın bir yapılanmaya ihtiyacı olduğunu ve bunu yüksek sesle dile getiren; Cemâleddin Afganî, Reşid Rıza, Muhammed Abduh, Muhammed İkbâl ve Hasan el-Benna gibi Müslüman aydınların çalışmalarından sonra İslamcılığı savunanlar daha fazla ortaya çıktılar.²⁴ Her bir hakikat ortaya çıktığında veya gerçek bir din geldiğinde belli bir süre sonra o hakikatin önce muhalifleri olur. Daha sonra bunların bağnazları ortaya çıkarlar, İslam'ın da muhalif ve bağnazları zamanla ortaya çıkmıştır.

Garaudy, dinlerin de hastalığı olduğunu vurgulamıştır. Müslümanların içinde Hristiyan Pavlus'a benzeyen bağnaz despotları olduğunu ve bunlardan kurtulmak için de yine Hristiyan kurtuluş ilahiyatçılarına benzeyen, İslamî bir

²¹ Roger Garaudy, *İslam Dünyasının Yükseliş ve Çöküşleri*, çev. Cemal Aydın (İstanbul: Timaş Yayınları, 2018c), 69.

²² Roger Garaudy, *İslam ve İnsanlığın Geleceği*, çev. Cemal Aydın (İstanbul: Timaş Yayınları, 2019a), 31.

²³ Garaudy, *İslam Dünyasının Yükseliş ve Çöküşleri*, 88.

²⁴ Garaudy, *İslam Dünyasının Yükseliş ve Çöküşleri*, 97.

kurtuluş ilahiyatına ihtiyaç olduğunu belirtmiştir.²⁵ Bağnazlıklar konusunda İslam dünyasında özellikle mezhepler bağlamında çok ciddi bir taassup olduğunu, bunu doğru bulmayan Garaudy, kendisine mezhebi sorulduğunda da mezhebi? Ben Müslüman olacağım, cevabını verdiğini söylemiştir.²⁶ İslam'daki çöküşün sadece iç değil dış sebepleri de vardır. Garaudy'ye göre iç sebepler içinde Hristiyanların tarihte yaşadığı gibi, Greklerden ilhamla alınan katı akılcılığın etkisi ile İslam'ın sahip olduğu hakiki değerler bozulmuştur, bunun en açık örneği İbn Rüşd'te görülmektedir. Ona göre sadece bir felsefe vardır, o da kitaplarını şerh ettiği Aristoteles'in felsefesidir, onun dışındaki felsefeyi felsefe olarak kabul etmemektedir. O, böyle bir düşünce sonucu İslam'ın o evrensel ve orijinal çağrısından herhangi bir şey kalmadığını belirtmektedir.²⁷

Müslümanlar önünde iki alternatif olduğunu söyleyen Garaudy, ya Emevî ve Abbasî dönemlerinde hukuk alanında oluşturulan yorumların yorumları biçimindeki hususları körü körüne tekrar ederek geri gidecekler. Ya da insanlığın düştüğü bunalımdan İslam'ın insanlığa sunduğu evrensel büyüme modeli ile tüm sorunları aşabileceklerini göstererek büyük ilerlemeler kaydedecektir.²⁸ Başka bir hususa dikkat çeken Garaudy, eskiye giderek tarihte yaşanmış bir olayı esas alarak tekrar etmek ile İslam'ın ana kaynaklarına dönmek aynı şey değildir. Bunları birbirine karıştırmamız gerektiğini söylemektedir. Çünkü ona göre Kur'an'ın ruhuna uygun sorunları çözmek, eskiyi tekrar ederek olmaz. Ancak sorunu ortadan kaldırmak için İslam'ın ana kaynaklarına giderek yaşanan zamanın durumuna göre alternatif yollar bulmak ile mümkündür.²⁹ Garaudy'ye göre ilahî vahyin temel amacı ona iman eden herkesi birleştirmektir. Fakat 21. yüzyılda yaşayan bireyleri 7. yüzyıl ve Arabistan coğrafyası ile sınırlı kanunlar yoluyla idare etmeye çalışmak, hatalı bir

²⁵ Garaudy, *Batı Terörizmi*, 35.

²⁶ Cemal Aydın - Serkan Yorgancılar, "Roger Garaudy Üzerine Söyleşi", *Âyîne Edebiyat ve Sinema Dergisi* 3 (Aralık 2012), 10.

²⁷ Roger Garaudy, *İnsanlığın Medeniyet Destanı*, çev. Cemal Aydın (İstanbul: Timaş Yayınları, 2019b), 132.

²⁸ Garaudy, *İslam Dünyasının Yükseliş ve Çöküşleri*, 187.

²⁹ İslam vd., *İslam Üzerine Konuşmalar*, 52.

şekilde Kur'ân'dan uzaklaşmaya yol açar, dolayısıyla da İslam'ın getirdiği yasalara aykırı olarak suç işlenmiş olur.³⁰

İslam toplumu eleştirisini Garaudy, iki temel üzerine bina etmiştir: Birincisi Müslümanların atalarını basit bir şekilde taklit etmeleridir. İkincisi ise Batı'yı bilim, teknik ve sanatta değil, menfi anlamda taklit etmeleridir. Ona göre her iki şekilde de yapılan yanlıştır ve çıkış yolu bu değildir, maalesef İslam toplumunun içinde olduğu vaziyet budur. O, Müslümanların süratle İslam'ın hakikatine uygun bir moderniteyi tesis ederek bu durumdan kurtulması gerektiğini belirtmektedir.³¹ Ancak bu şekilde İslamî bir Rönesans gerçekleşebilir, başka türlü olması söz konusu değildir. İslamî Rönesans'ın esas şartı da Müslümanların içtihad kurumunu tekrar aktive etmelerine bağlıdır. Çünkü yenilik olmayan yerde ilerleme olmaz. Müslümanların da yeni şart ve duruma göre kendi konumlarını belirlemeleri gerekir.

Garaudy, İslam inancının dünyanın tüm milletlerine ve kültürlerine anlatılması gerektiğini, belirtmektedir. Sosyalist bir topluma İslam'ı anlatacak olursak öncelikle sosyalizmi bilmemiz gerektiğini söylemektedir. Şayet Hindu, Budist veya Şintoist birisine İslam'ı aktaracak olursak onların inançlarını bilmemiz lazım. Çinli veya bir Japon'a ulaşmaya çalışan bir Müslüman onun dili ve kültürünü tanıması gerektiğini vurgulamaktadır.³² Kısaca Müslümanların ulaşmaya çalıştığı kitlelerin mantığını bilmeden abdestin alma şekli veya namazdaki duruşumuzu onlara anlatarak geniş halk kitlelerine İslam'ı ulaştıramayız, demektedir.

Garaudy, bazı sorular sorarak İslam toplumunun çöküş durumunu analiz etmeye çalışarak hayati önerilerde bulunmuştur: Şeriat neden hakkettiği yerde değil? Müslüman ülkeler bağımsız birer devlet olmalarına rağmen neden tarihin öznesi değil de nesnesi durumundalar? Neden dünya tarihinde bir liderlik fonksiyonu icra edemiyorlar? dedikten sonra durumun asıl sebebinin de şöyle izah etmiştir: Çünkü ilahî vahyin canlı ve dinamik yapısı daha İslam'ın ilk yıllarında sekteye uğratılmış. Zira ona göre asıl sorun Kur'ân'ın yaşayan ve farklı zamanlarda yaşayanların gözü ile değil, kendi zamanların-

³⁰ Garaudy, *Batı Terörizmi*, 239.

³¹ Roger Garaudy, *Amerikan Efsanesi*, çev. Cemal Aydın (İstanbul: Timaş Yayınları, 2018f), 116.

³² Aydın - Yorgancılar, "Roger Garaudy Üzerine Söyleşi", 12.

daki problemleri dahice çözmelerine rağmen, yaşadığımız tarihin çok gerilerinde yaşamış olan ölümlerin gözü ile okumalarından kaynaklanıyor. Kur'an'ın anlaşılması için yedinci asır Arap toplumunun içinde bulunduğu şartları bilmemiz gerekmektedir. Garaudy'ye göre gelen vahyi anlamadan, ayetlerin yalnızca lafzına bakarak tam anlaşılması söz konusu değildir. Zira vahyin indiği toplumun gerçek sorunlarına çözüm sunan, ayetlerin tek tek geldiği kültürel, sosyolojik ve o ayetin inme sebebini bilmeden, şeriatı uygulayamayız, demektedir.³³ Bu düşüncesi ile yazar tarihselci bir yaklaşım sergilemektedir.

Garaudy'nin İslam toplumu ve Müslümanlara eleştirisi şu şekilde özetlenebilir: İslam dinî gerçek kaynaklarından beslenerek, İslam'ın o canlı yapısı korunduğu sürece bu din, Çin'den Atlas Okyanusuna kadar geniş bir coğrafyayı çok fazla direniş ile karşılaşmadan yayılmıştır. Ona göre özellikle İslam gittiği yerlere adaleti götürdüğü için çok çabuk kabul görmüştür. Örneğin, İspanya'yı çok büyük bir askeri güce karşı, küçük bir askeri birlik ile almıştır. Daha sonra Müslümanların önemli bir kısmı araştırma, sorgulama ve düşünmeyi terk ederek sadece eskilerin rivayet ve yorumlarını esas aldıklarından dolayı içtihad kapısını kapattılar. Bu durum İslam'ın önce duraklamasına sonrada gerilemesine yol açmıştır. Çünkü yaşadıkları dönemlerin problemlerine eskilerin çözümleri ile yaklaşınca sorun çözülmez daha da büyür. Aslında çözüm basitti her Müslüman yaşadığı çağda İslam'ın ana kaynaklarını esas alıp çözüm arasaydı problem çözülürdü.

İslam toplumunun çöküş nedenleri, tarih boyunca farklı dönemlerde ve farklı coğrafyalarda farklı faktörlere bağlı olarak değişiklik göstermiştir. Ancak genel olarak, İslam toplumlarının çöküşünde etkili olan bazı faktörler şunlardır:

Eğitim, bilim ve teknolojiye gerileme: İslam toplumlarında ilim ve eğitime verilen önem, geçmişte büyük bir geleneğe sahipti. Ancak son dönemlerde, eğitimdeki gerilemeler ile bu geleneğin devam ettirilememesi, toplumların gelişmesine engel oldu. İslam toplumları, orta çağda bilim ve teknoloji alanında dünya lideri konumundaydı. Ancak sonraki dönemlerde, Batı'nın ilerleme-

³³ Roger Garaudy, *Hatıralar Yüzyılımızda Yalnız Yolculuğum*, çev. Cemal Aydın (İstanbul: Timaş Yayınları, 2019c), 438.

si karşısında gerilediler ve bu gerileme, ekonomik ve kültürel açıdan zayıflamalarına neden oldu.

Siyasi karışıklıklar ve yönetim zafiyeti: İslam toplumları tarih boyunca çeşitli siyasi karışıklıklarla karşı karşıya kalmıştır. Siyasi istikrarsızlık, güç mücadeleleri ve iç savaşlar, toplumların istikrarını ve gelişimini olumsuz yönde etkileyerek çöküşlerine neden olmuştur. İslam toplumlarının çoğunda, iyi yönetim ve yönetimde liyakat esası yerine siyasi kayırmacılık ve ayrıcalıklı bir azınlığın yönetimi sıklıkla görülmüştür. Bu durum, kamu hizmetlerinin yetersizliğine, adaletsizliğe ve halkın memnuniyetsizliğine neden olarak toplumların çöküşüne yol açmıştır.

Ekonomik sorunlar ve dış baskılar: İslam toplumları tarih boyunca ekonomik krizlerle sıklıkla karşı karşıya kalmıştır. Çoğu İslam toplumu, tarım ve ticaret gibi geleneksel sektörlerde uzmanlaşmıştır ve bu sektörlerdeki darboğazlar ekonomik krizlere neden olmuştur. İslam toplumları tarih boyunca dış baskılara maruz kalmıştır. İslam toplumlarına karşı savaşlar, işgal ve kolonizasyon, bu toplumların çöküşüne neden olan faktörler arasındadır. Bu faktörler, İslam toplumlarının çöküşünde etkili olan ancak tek tek ele alındığında yetersiz kalan faktörlerdir. İslam toplumlarının çöküşü, birden fazla faktörün bir arada etkili olduğu bir süreçtir.

Sonuç

İslam toplum ve medeniyeti insan odaklı bir din olan İslam dinin yaşayış şekli olarak meydana gelmiştir. Kaynağı vahiy, akıl ile beş duyuyu esas almıştır. Söz konusu medeniyetin yerel boyutları olmakla birlikte evrensel bir medeniyettir. Tevhidi merkeze alarak barış, sevgi ve muhabbet medeniyetidir. Aşırılıklardan uzak kolaylığı benimsemiş, dünya ve ahiret mutluluğunu amaçlamıştır. Hak hukuk ve adalete esas alarak hareket etmiştir. İlimi ve ilim adamlarını çok önemsemiş ve her zaman değer vermiştir. İslam medeniyeti, özgür iradeye dayalı birçok milleti bir arada tutarak inanç ve ifade özgürlüğünü tanımıştır. Ayrıca eski medeniyetlerden gelen ve insanlığın yararına olan kısımlarını almıştır. İslam toplum medeniyeti, İslam dininin değerleri ve öğretileriyle şekil almış bir kültür ve medeniyettir. İslam toplum medeniyeti, tarih boyunca birçok alanda önemli katkılar vermiş ve günümüzde de bu mirası devam ettirmektedir.

Garaudy, İslam medeniyetinde aşkınlığın göz ardı edilmemesi gerektiğini, Müslümanların evrensel bir medeniyet projesi inşa etmelerini için akıl ile maneviyatı bir araya getirerek Kur'ân okumaları yapmalarını önermektedir. Aksi takdirde Kur'ân'daki sembolizm nedeni ile yeni nesil tarafından yanlış anlaşılacağına vurgu yapmaktadır. Ona göre şeriat temiz durgun berrak bir gölet gibi düşünülemez, o gürül gürül akıp geçtiği yerleri bereketlendiren bir ırmak gibidir, ondan bu şekilde istifade edebiliriz diğeri tembellik olur ve hazıra konma düşüncesi gerileme getirir. Bunun aksine bir durum yaşandığı vakit gerileme ve çöküş için bir başlangıç olur.

Garaudy'ye göre İslam medeniyetinde çöküşe giden sebepler iç ve dış olmak üzere iki yönlüdür. Müslümanların en büyük çıkmazlarından birisi de atalarını basit bir şekilde, Batıyı ise körü körüne taklit etmektir. Bütün bu iç ve dış sorunlardan kurtulmanın yolu da İslami bir reformdan geçmektedir. Ayrıca eleştirel düşüncenin merkeze alındığı bir yöntemin benimsenmesi ile çok geniş bir coğrafyaya hükmeden İslam toplumunun İslamcılık hastalığında sıyrılması çöküşün durdurulmasına giden yolun ilk basamaklarıdır.

Kaynakça

- Aydın, Cemal - Yorgancılar, Serkan. "Roger Garaudy Üzerine Söyleşi". *Âyîne Edebiyat ve Sinema Dergisi* 3 (Aralık 2012), 7-19.
- Çevik, Adem. *Sonsuz Ufukların Sultanı*. İstanbul: Ufuk Çizgisi, 1. Basım, 2008.
- Garaudy, Roger. *20. Yüzyılın Biyografisi Garaudy'nin Felsefi Vasiyeti*. çev. Cemal Aydın. İstanbul: Türk Edebiyat Vakfı Yayınları, 2. Basım, 2017d.
- Garaudy, Roger. *Amerikan Efsanesi*. çev. Cemal Aydın. İstanbul: Timaş Yayınları, 6. Basım, 2018f.
- Garaudy, Roger. *Batı Terörizmi*. çev. Ayşe Meral. İstanbul: Pınar Yayınları, 2. Basım, 2015b.
- Garaudy, Roger. *Düşüncenin Başkenti Kurtuba Endülüs'te İslam*. çev. Cemal Aydın. İstanbul: Timaş Yayınları, 4. Basım, 2018e.
- Garaudy, Roger. *Hatıralar Yüzyılımızda Yalnız Yolculuğum*. çev. Cemal Aydın. İstanbul: Timaş Yayınları, 6. Basım, 2019c.

- Garaudy, Roger. *İnsanlığın Medeniyet Destanı*. çev. Cemal Aydın. İstanbul: Timaş Yayınları, 16. Basım, 2019b.
- Garaudy, Roger. *İslam Dünyasının Yükseliş ve Çöküşleri*. çev. Cemal Aydın. İstanbul: Timaş Yayınları, 2. Basım, 2018c.
- Garaudy, Roger. *İslam Medeniyetinin İnsanlığa Katkısı*. çev. Cemal Aydın. İstanbul: Timaş Yayınları, 1. Basım, 2020.
- Garaudy, Roger. *İslam ve İnsanlığın Geleceği*. çev. Cemal Aydın. İstanbul: Timaş Yayınları, 12. Basım, 2019a.
- Garaudy, Roger - Bercavi, Faik. *İslamiyet ve Sosyalizm*. çev. Hasan Erdem. İstanbul: Rebeze Kitaplığı, 1. Basım, 2017c.
- İslam, Yusuf vd. *İslam Üzerine Konuşmalar*. İstanbul: İslam Mecmuası Yayınları, 1. Basım, 1986.
- Sırma, İhsan Süreyya. *Ah Endülüs*. İstanbul: Beyan Yayınları, 4. Basım, 2017.
- Biyografya. "Roger Garaudy". 10 Şubat 2019. Erişim 21 Ocak 2021. <https://www.biyografya.com/biyografi/21793>



tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Haziran/June 2023, c. 9, s. 1: 503-544

Zeydî Muhaddis Ahmed b. Süleyman'ın (öl. 566/1171) Ahkâm Hadislerini Anlamada Esas Aldığı Prensipler

The Principles on Which Zaydî Muhaddith Ahmad b. Suleiman (d.
566/1171) Used to Understand The Hadiths of Ahkâm

Semih YOLAÇAN

Doktor , Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
Doctor, Osmangazi University, Faculty of Theology
semihyolacan26@gmail.com

ORCID: 0000-0001-8917-002X

DOI: 10.47424/tasavvur.1246616

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 2 Şubat / February 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 22 Mart / March 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Yolaçan, Semih. "Zeydî Muhaddis Ahmed b. Süleyman'ın (öl. 566/1171) Ahkâm Hadislerini Anlamada Esas Aldığı Prensipler". Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi 9 / 1 (Haziran 2023): 503-544.
<https://doi.org/10.47424/tasavvur.1246616>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC 4.0



Öz*

Dinî metinlerin doğru anlaşılması ve yorumlanması her dönem ve kültürde önemli bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu problemin çözümünde kadim kültürümüzün birikiminden istifade etmek yükümüzü büyük ölçüde hafifletecektir. Zira aramızdaki tarihsel mesafeye rağmen selef ulemasının çalışmalarında bugünün modern yöntemlerine ışık tutacak izlere rastlamak mümkündür. Ayrıca Ehl-i sünnet'in dışındaki mezheplerin ilmî ve kültürel mirası da bu manada zengin bir içeriğe sahiptir. Bu birikimden faydalanmak bize farklı bakış açıları kazandıracaktır. Bu makalede, hicrî 6. asırda Yemen'de yaşamış Zeydî muhaddis Ahmed b. Süleyman'ın ahkâm hadislerini anlama ve yorumlamada kullanmış olduğu ilke ve prensipler iç ve dış etkenler şeklinde iki ana başlık ve bu başlıklar altında yer alan on dokuz alt başlık etrafında ele alınmıştır. Bu ilke ve prensipler onun *Usulü'l-ahkâm el-cami' limesail'l-helali ve'l-haram* adlı eseri çerçevesinde değerlendirilmiştir. Zeydî düşüncenin önemli bir siması olarak karşımıza çıkan Ahmed b. Süleyman'ın (öl. 566/1171) ahkâm hadislerini anlama ve yorumlama konusunda takip ettiği prensipler bu manada dikkate değer örnekler içermektedir. Zira o, mensubu olduğu Zeydiyye'nin genel kabulleri çerçevesinde sened tenkidinden çok hadislerin metin ve mefhumu ile ilgilenmektedir. Yorumlarını da bu perspektiften bakarak yapmaktadır. Makale, bu yönü ile ahkâm hadislerini yorumlama çalışmalarına küçük bir katkı sağlayacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Zeydiyye, Ahmed b. Süleyman, Ahkâm hadisleri, Usulü'l-ahkâm, Hadis yorumlama.

Abstract

Understanding and interpreting religious texts correctly is an important problem in every period and culture. Taking advantage of the experience of our ancient culture in solving this problem will greatly alleviate our burden. Because, despite the historical distance between us, it is possible to come ac-

* Bu makale Prof. Dr. Kadir Demirci danışmanlığında, 23.06.2022 tarihinde sunduğumuz Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı'nda hazırlamış olduğumuz *Usulü'l-Ahkâm Eseri Bağlamında Zeydî Muhaddis Ahmed b. Süleyman'ın (öl. 566/1171) Ahkâm Hadislerini Yorumlama Esasları* adlı doktora tezinden üretilmiştir.

ross traces in the works of the predecessor ulama which will enlighten modern methods of today. In addition, the scientific and cultural heritage of the sects other than Ahl-Sunnah has rich content in this sense. To benefit from this accumulation will give us different perspectives. In this article the principles that Zaydî mohaddith who lived in Hijri 6th centuryin Yemen, used in understanding and interpreting the hadiths of judgment are discussed around two main titles as internal and external factors and nineteen sub-titles under these titles. These principles were evaluated within the scope of his work called *Uşûl al-ahkâm al-jâmi' li-adillat al-halâl wa-al-harâm*. The principles that followed by an important figure of Zaydî thought, Ahmad b. Suleiman (d. 566/1171), in understanding and interpreting the hadiths of judgment include notable examples in this sense. Because he is more interested in the text and notion of hadiths rather than criticism of the sanad within framework of Zaydiyya of which he is a member. He also makes his comments from this perspective. In this aspect, this article will make a small contribution to the interpretation of the hadiths of ahkâm.

Keywords: Hadith, Zaydiyya, Ahmad b. Suleiman, Ahkâm hadiths, Usul al-ahkâm, Hadith interpretation.

Giriş

Hadisleri muhteva bakımından, genel manada itikad, ahlâk, muamelât ve ahkâm gibi temel kısımlara ayırmak mümkündür. Ahkâm hadisleri, “İnsanların, yaratıcısı, diğer hemcinsleri, tabiat ve kendileri ile olan münasebetlerini konu edinen, bunların karşılıklı hak ve sorumluluklarını dile getiren, ibadet, muamelât ve cezaya dair hükümlerle fikhın usul ve kurallarını içeren rivayetlerdir.”¹ şeklinde tarif edilmektedir. Bu şekilde tanımlanan ahkâm hadislerini anlama ve yorumlama meselesi, İslâm’ın ilk dönemlerinden itibaren karşılaşılan bir problemidir. Buhârî’nin (öl. 256/870) hocası olan Ali b. Medînî (öl. 234/848-849), “Hadislerin manasını anlamak ilmin yarısıdır. Rical bilgisi de ilmin öteki yarısıdır.”² diyerek bu probleme işaret etmektedir.

¹ Talat Koçyiğit, *Hadis Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Rehber Yayıncılık, 1992), 210; Mehmet Emin Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek* (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 48; Salih Kesgin, *Ahkâm Hadisleri Mahiyet, Tarihsel Süreç ve Literatür* (Samsun: Üniversite Yayınları, 2016), 28.

² Râmhürmüzî, *el-Muahhdisü'l-fâsil beyne'r-ravî ve'l-vâî* (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1404).

Hz. Peygamber hayatta iken onun açıklamaları sayesinde çözüme kavuşan hadisleri anlama problemi, onun vefatından sonra, gerek hadis ilminde gerekse fıkıh ilmi alanında uzmanlaşmış muhaddis ve fakihlerin gayretleri ile çözüme kavuşturulmaya çalışılmıştır. Bu gayretler genel manada lafızcı ve makâsıdıcı diyebileceğimiz iki tarzda gerçekleşmiştir. Lafızcı bakış açısı, hadislere herhangi şahsî bir yorum karıştırmadan direkt ele almayı prensip edinmiştir. Makâsıdıcı bakış açısı ise, kimi zaman, kapalı kalmış, anlaşılması güç olan rivayetleri açıklayarak yorumlama, kimi zaman ise bazı karinelere yol çıkararak rivayetlere muhtemel anlamlar yükleyerek tevil etme yöntemi ile hadislerin asıl maksat ve gayesini ortaya koymayı vazife edinmiştir.

Bu iki fraksiyonu birbirinden ayıran en önemli nokta, lafızcı yaklaşımın, rivayetlerin otantikliğine odaklanması olmuştur. Hayat şartlarında henüz hızlı bir değişimin yaşanmadığı dönemlerde hayat da otantikliğini korumaktadır. Sübutu tespit edilmiş ve Arap dili kuralları çerçevesinde anlamlandırılmış bir rivayet, günün problemlerine çözüm üretebilmektedir ve işlevseldir. Rivayetlerin anlaşılması ile hayat arasında henüz bir mesafe yoktur. Olsa da bu mesafe kolaylıkla kapanabilmektedir. Dolayısıyla bu yaklaşım, problemlere çözüm üretebilmektedir. Fakat değişmeyen tek şeyin değişim olduğu dünya üzerinde zamanla yaşanan gelişmeler, bu dengeyi, rivayetlere lafızcı bakış açısı ile yaklaşan âlimlerin aleyhine değiştirmeye ve bu anlayış ile hayat şartları arasındaki mesafe açılmaya başlamıştır. Nihayetinde lafızcı anlama üslubunun eski işlevselliğini yitirmiş olduğu düşüncesi ağır basmaya başlamıştır.³

Şîa içerisinde ılımlı bir görüntü arz eden Zeydiyye mezhebinin taklit etmeyi kerih gören yaklaşımı ve eleştirel aklı kullanmadaki serbestiyetinin⁴, hadisleri makâsıdıcı bakış açısı ile yorumlama konusuna yaptığı katkı dikkat çekicidir. Zeydiyye mezhebinin bu yaklaşımının bir temsilcisi olan Ahmed b.

³ Geleneksel anlama ve yorumlama metodolojileri hakkında bk. Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadîsin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu* (Ankara: TDV Yayınları, 2000); Mehmet Erdoğan, "Makâsıd-ı Şerî'a Bağlamında Sünnet ve Hadîsin Anlaşılması", *İslam'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri, Kutlu Doğum Sempozyumu 2001*, (2003), 391-406.

⁴ Hamidüddin, Abdullah b. İsmail b. Muhammed, *ez-Zeydiyye* (Ammân: Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekafiyye, 1421/2000), 19-22.

Süleyman'ın⁵ yazmış olduğu *Usulü'l-Ahkâm*⁶ adlı eserinde ahkâm hadislerini anlamada kullanmış olduğu esasları incelemenin bize farklı bir bakış açısı kazandırabileceği düşüncesindeyiz.

⁵ Hicri 500 yılında Yemen'in Hûs nahiyesinde dünyaya gelmiştir. Lakabı Mütevekkil-Alellah, künyesi Ebu'l-Hasen, nisbesi ise el-Yemenî'dir. Hâşimî olan Ahmed b. Süleyman'ın soyu Ali b. Ebû Tâlib'in (r.a.) (öl. 40/661) oğlu Hasan'ın (öl. 49/669) soyu vasıtasıyla Hz. Peygamber'e ulaşır. Babası Süleyman b. Muhammed, annesi Hz. Hasan soyundan Melike binti Abdullah'tır. Zeydiyye tarihinin siyasî ve fikrî gelişiminde önemli bir yere sahip olan Kasım b. İbrahim er-Ressî (öl.246/860) ve el-Hâdî-İlelhak Yahya b. Hüseyin (öl. 298/911) büyük dedeleridir. 532 yılında imametini ilan etmiş ve Hâdî-İlelhak Yahya b. Hüseyin'den sonra Yemen'deki Zeydî hakimiyetini ikinci kez sağlayan kişi olmuştur. Hadis, fıkıh, fıkıh usulü, kelam ve edebiyat alanlarında ilim tahsil etmiş ve bu alanlarda on beş eser kaleme almıştır. En önemli eseri *Usûlü'l-ahkâm el-câmi' beyne'l-halâli ve'l-haram* adlı ahkâm hadisleri ve bu hadislerin yorumlanmasına dair kitabıdır. Eserleri arasında *Hakâiku'l-ma'rife* isimli akâid ilmine dair kitabı da günümüzde matbu halde bulunmaktadır. Zeydiyye içerisinde bir ekol olan Mutarrifiler ile mücadelesi Ahmed b. Süleyman ile Basra Mu'tezile ekolü arasında bir yakınlaşmaya sebep olmuştur. Mu'tezile ile meydana gelen bu yakınlaşma, Zeydiyye'nin gelecekteki varlığının devamını güvence altına aldığı gibi kısmen mütevazı bir öğretiye sahip olan Zeydî düşünceye felsefî bir derinlik kazandırmıştır. Sadece askeri alanda değil sosyal hayattaki ıslahatları ile de Yemen'de imamet vazifesi yapan Ahmed b. Süleyman hicrî 566/1171 senesinde, Rabiu'l-ahir ayında, Sa'de'nin Hîdan şehrinde vefat etmiştir. Kabri de buradadır. Bk. Ebu'l-Hasan Husamuddin Hamid el-Muhallî, *Kitabu Hadaiki'l-verdiyye fi menakibi einmeti'z-Zeydiyye* (San'a: Matbuatü Mektebetü Merkezi Bedr, 2002), 219-246; Abdüsselam b. Abbas el-Vecîh, *A'lâmu'l-müellifin ez-Zeydiyye* (Amman: Müessesetü'l-İmam Ali es-Sikafiyye, 1999), 114-115; eş-Şâmî, Ahmed b. Muhammed, *Târîhu'l-Yemen el-Fikrî* (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1987), 454-473; Süleyman b. Yahyâ es-Sekafî, *Siratü'l-İmam Ahmed b. Süleyman hicrî 532-566*, thk. Abdülğani Muhammed Abdülâtî (b.y.: Aynü'd-Dirasati ve'l-Bühüs el-İnsaniyyetü ve'l-İctimaiyye, 1423/2002); Abdülkerim Özeydin, "Mütevekkil-Alellah Ahmed b. Süleyman", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 32/211-212; Semih Yolaçan, *Usulü'l-Ahkâm Eseri Bağlamında Zeydî Muhaddis Ahmed b. Süleyman'ın (öl. 566/1171) Ahkâm Hadislerini Yorumlama Esasları* (Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 70-80.

⁶ Eserin tam başlığı *Usulü'l-ahkâm el-cami' limesail'l-helali ve'l-haram*'dır. Eserde muhakkik Mahatvarî'ye göre 2672, diğer bir muhakkik Abdullah b. Hamud el-Izzî'ye göre ise 2665 rivayet bulunmaktadır. Bu rivayetlerin geneli Hz. Peygamber'e ait olan merfu hadislerdir. Ahmed b. Süleyman, merfu hadislerin yanında sahabe ve tabiîn sözlerine de eserinde yer vermiştir. Rivayetlerin senedleri hazfedilmiştir. Konular fıkıh baplarına göre düzenlenmiş ve "Kitabü't-tahara, Kitabü'l-hayz, Kitabü's-salah, Kitabü'l-cenâiz, Kitabü'z-zekat, Kitabü'l-humus, Kitabü's-savm, Kitabü'l-hac, Kitabü'n-nikah, Kitabü't-talak, Kitabü'z-zihar, Kitabü'l-büyu', Kitabü's-şüf'a, Kitabü'l-icarât, Kitabü's-şerike, Kitabü'r-rehn, Kitabü'l-

Fakih bir muhaddis olan Ahmed b. Süleyman'ın hadisleri anlama konusunda rivayetlerin şekilsel özelliklerini dikkate almakla birlikte onların anlam ve yorumu ile daha fazla ilgilendiği, rivayetin yorumuna ve mânâya delaletine işaret eden kavramları⁷ sıklıkla kullandığı görülmektedir. Bununla birlikte hicrî 6. yüzyılda yaşamış olan bir ilim adamından günümüzün modern anlam bilimi metotlarını kullanmasını beklemek de gerçekçilikten uzak bir yaklaşım olacaktır. Fakat *Usulü'l-ahkâm*'ı incelediğimizde ahkâm hadislerinin, dil, zaman, çevre, ilk muhataplar vs. gibi unsurlar göz önünde bulundurulurak bağlamından koparılmadan yorumlandığının ipuçlarına rastlamaktayız. Bu şekilde ahkâm hadislerini anlamada hem iç hem de dış etkenlerden faydalandığını görmekteyiz.⁸ İç etkenler ifadesinden rivayetin metni ve mefhumu çerçevesinde yapılan anlama faaliyetlerini dış etkenlerden de metnin dışında kalan haricî faktörleri kastediyoruz. Buna göre Arap dili kurallarını dikkate almak,

ğusûb, Kitabü'l-hibât ve's-sadakât, Kitabü'l-eymân, Kitabü'l-hudûd, Kitabü'd-diyât, Kitabü'l-vasâyâ, Kitabü'l-feraiz, Kitabü'l-kadâ, Kitabü's-sayd ve'z-zebâih, Kitabü's-siyer." olarak 26 bölümden oluşmaktadır. Seçmiş olduğu bab başlıklarının içermiş olduğu konu yelpazesinin genişliği, onun bilgi birikiminin yanında yaşamış olduğu zaman ve çevrenin problemlerine vukufiyetini göstermektedir. Bu başlıklar altında zikredilen hadisler, bab başlıkları ile uyum arz etmektedir. Delil niteliğinde zikredilen ilk rivayetler diğerlerine göre daha kapsamlı gözükmektedir. Diğer rivayetler, bu delili destekler mahiyettedir. Ahmed b. Süleyman, kendi görüşünü destekleyen rivayetlerin ardından "muhalifler" olarak vasıflandırdığı farklı görüşlerin delil olarak kullandığı rivayetleri de vermiştir. Ardından bu rivayetlerin neden delil olarak kabul edilemeyeceğini izah etmeye çalışmıştır. Eserin iki baskısı bulunmaktadır. Murtaza el-Mahatvarî tarafından tahkiki yapılmış eser, 1425/2004 yılında San'a'da Mektebetü Bedr tarafından, Abdullah b. Hamûd el-Izzî tarafından tahkiki yapılmış eser ise Amman'da Müessetü el-İmam Zeyd b. Ali es-Sekafiyye tarafından tarihsiz olarak basılmıştır. Geniş bilgi için bk. Yolaçan, *Usulü'l-Ahkâm Eseri Bağlamında Zeydî Muhaddis Ahmed b. Süleyman'ın (öl. 566/1171) Ahkâm Hadislerini Yorumlama Esasları*, 93-103.

⁷ Ahmed b. Süleyman, *Usulü'l-Ahkâm* adlı eseri içerisinde ahkâm hadislerini yorumlamaya dair te'vil, murâd-ı nebî, mânâ, haml, vech, lenâ-ındenâ gibi kelimeleri, rivayetin mânâya delaleti açısından ise mübhem, mücmel, mübeyyen, müfessir, âm-has, mutlak-mukayyed gibi kavramları çokça kullandığı görülmektedir. Bk. Yolaçan, *Usulü'l-Ahkâm Eseri Bağlamında Zeydî Muhaddis Ahmed b. Süleyman'ın (öl. 566/1171) Ahkâm Hadislerini Yorumlama Esasları*, 117-132.

⁸ Şahin Güven, *Kur'an'ın Anlaşılması ve Yorumlanmasında Çokanlamlılık Sorunu* (İstanbul: Denge Yayınları, 2005); Nurullah Agitoğlu, *Hadislerin Anlaşılmasında Bağlamın Rolü* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2012), 94-103.

rivayetin farklı tariklerini vermek, konu ile ilgili hadisleri toplu halde ele almak, esbâbü vürûdî'l-hadîsi göz önünde bulundurmak, Kur'an ve sünnetle karşılaştırmalar yapmak başlıkları iç etkenler kapsamında ele alınırken, coğrafi bilgilere yer vermek, sosyal bağlamı dikkate almak, tarihî bilgileri göz önünde bulundurmak, beşerî ve psikolojik bağlamı dikkate almak, akıl ve kıyas eksenli yorumlama, illeti göz önünde bulundurmak, makâsîd ve maslahat bütünlüğünü dikkate almak ve temel ilke ve prensipler ışığında yorumlamak başlıkları dış etkenler kapsamında ele alınmıştır.

1. İÇ ETKENLER

1.1. Arap Dili Kurallarını Dikkate Almak

Tarihî süreç içerisinde, hadislerin kitabeti konusunda birtakım ferdî gayretler olmakla birlikte⁹ genelde sözlü kültür ile aktarımı başlayan hadisler daha sonra yazılı kültüre evrilerek bugün metinler halinde elimizde bulunmaktadır. Bu metinler, yazılı nüshalar halinde varlığını sürdürmektedir ve orijinal dilleri Hz. Peygamber'in Arap olması sebebiyle doğal olarak Arapça'dır. Bir metin dil ile var oluyorsa o metnin temel unsurlarından birisi de dildir. Bu durumda (bir metnin anlaşılması sadece dilinin anlaşılmasından ibaret olmamakla birlikte) dili anlamayan bir metnin anlaşılmasından söz etmek mümkün değildir. Kısaca bir metnin anlaşılması metnin dilinden bağımsız olamaz.¹⁰ Dolayısı ile Arap dilinin inceliklerine vakıf olmadan yapılacak olan bir anlama faaliyetinin kişiyi hatalı mecralara sevk etmesi kuvvetle muhtemeldir.

Bu konuya dikkat çeken Câhiz'a (öl.255/869) göre Arapların vecizeleri, müştak kelimeleri, kendine has cümle yapıları vardır. Kelimelerin kullanılış makamına göre farklı anlamları bulunmaktadır. Bir kelime bir yerde kullanı-

⁹ Abdullah b. Amr b. As'ın *es-Sahifetü's-sâdıka* adlı bir kitapçık derlemesi, Hz. Ali, Ebû Hureyre, Semûre b. Cündeb, Câbir b. Abdillâh gibi bazı sahâbilerin özel sahifelerinin olduğu bilgisi, Yemenli Ebû Şâh'ın isteği üzerine Hz. Peygamber'in fetih hutbesini yazdırması bu konuda örnek olarak verilebilir. Geniş bilgi için bk. Ahmet Yücel, "Hadislerin Yazılmasıyla İlgili Rivayetlerin Tenkit ve Değerlendirilmesi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16-17 (1999 1998), 102-108.

¹⁰ Düccane Cündioğlu, *Sözlü Kültür'den Yazılı Kültür'e Anlamın Tarihi* (İstanbul: Kapı Yayınevi, 1435/2014), 1-2.

İnce başka anlam, diğer yerde kullanıldığında daha başka anlam ifade edebilir. Arap dilinin bu özelliklerine vakıf olmayanlar Kur'an ve sünneti doğru yorumlayamaz. Diğer İslâmî ilimlerde de söz sahibi olamaz.¹¹

Mütevekkil-Alellah Ahmed b. Süleyman, fakih yönü ağır basan bir ilim adamı ve devlet yöneticisidir. Bu sebeple eserinde fakihlerin kullanmış olduğu metodu kullanması gayet tabiidir. Fukaha, hüküm istinbat ederken temel dayanak olarak nassı esas almıştır. Vermiş oldukları hükümlerin illetini nassa dayandırmışlardır. Fıkıh usulü ilkelerini öncelikli olarak göz önünde tutarken lügate dayalı açıklamaları geri planda tutmuşlardır.¹² Bu bağlamda Ahmed b. Süleyman, emsallerinden ayrılmaktadır. O fakih kimliğinin yanında edebî yönü kuvvetli olan bir âlimdir.¹³ *Usulü'l-ahkâm* adlı eserinde Arapça çerçevesinde yapmış olduğu yorumlar da bu duruma işaret etmektedir. Bu tür yorumlar genel manada, hadis içerisinde geçen kelimenin anlamını tespit ederek yorumlama, Arap dili grameri çerçevesinde açıklamalar yaparak yorumlama, hakikat-mecaz bütünlüğü içerisinde yorumlama, temsîlî anlatım içerisinde yorumlama şeklinde ele alınmıştır.

1.1.1. Garîbü'l hadis İlmî Çerçevesinde Yorumlama

Garîbü'l-hadîs, hadis metinlerinde az kullanılması sebebi ile muğlak, anlaşılmasında problem olan kelimeleri konu edinen ilim dalıdır. Ulûmu'l-hadis içerisinde büyük öneme sahip bir alandır.¹⁴ Öyle ki garîb kelimeler konusunda malumatı olmayan muhaddisler, hadis uleması arasında kınanmıştır.¹⁵ Ahmed b. Süleyman ahkâm hadislerini yorumlarken yeri geldiğinde hadis metinlerinde bu tarz kapalı kalmış kelimelerin manasını açıklamaktadır.

Ahmed b. Süleyman, "Alış-veriş esnasında aldatıldığından şikayet eden kişiye Hz. Peygamber: 'Bir şey alıp sattığında lâ hılâbete de.' demiştir." riva-

¹¹ Ebû Osman Amr b. Bahr Câhiz, *Kitabü'l-Hayevan* (Mısır: Şeriketü Matbaatü Osman el-Babî el-Halebî ve Evlâdühü, 1385/1965), 1/154.

¹² Ayhan Tekineş, "Tahâvî'nin Şerhu Me'ani'l-Âsâr'da hadisleri anlamada takip ettiği yöntemler", *Dîvân: İlmî Araştırmalar* 7/12 (Ocak 1423/2002), s. 163.

¹³ Ebû'l-Hasan el-Muhallî, *Kitabu Hadaiki'l-overdiyye fi menakibi eimmeti'z-Zeydiyye* (San'a: Matbuatü Mektebetü Merkezi Bedr, 1423/2002), 2/220.

¹⁴ Muhyiddin en-Nevevî, *et-Takrîb ve't-teysîr* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1985), 87.

¹⁵ Talat Koçyiğit, *Hadis Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Rehber Yayıncılık, 1992), 139-140.

yetini “Alış verişte aldatmaktan men” başlığı altında delil olarak kullanmaktadır. Hadis içerisinde geçen “hılâbe” kelimesini “Bir şeyi hainlik ve hile ile almaktır.” şeklinde tanımlayan Ahmed b. Süleyman, kelimenin bu tanımını destekler mahiyette şiir içerisinde nasıl kullanıldığını da göstererek hadisi yorumlamaktadır. Hılâbe kelimesi şiirde şu şekilde geçmektedir: سبت قلبه إحدى مراد خلافة Buna göre mana yaklaşık olarak, “Bir sebeple kalbini haince ve hileyle esir aldı.” şeklindedir.¹⁶

Ahmed b. Süleyman’a göre komşunun şüf’a hakkı vardır. Bu konudaki delili:

“Bir evin komşusu o ev üzerinde (diğerlerine göre) daha fazla hak sahibidir.”¹⁷ rivayetidir. İmam Şâfiî ise komşunun şüf’a hakkı olmadığı, şüf’a hakkının ortağa ait olduğu kanaatindedir.¹⁸ Ayrıca rivayette geçen “câr” komşu kelimesini “şerik” ortak olarak tevil etmektedir. Ahmed b. Süleyman bu konuda:

“Bu tevil uzak bir tevildir. Lügatlerde komşu (câr) ile ortak (şerik) kelimelerinin birbirlerinin yerine kullanıldığına dair bir bilgi yoktur. Buna bakarsak bedenlerin birbirine yakınlığından dolayı kadınlar için de “cârre” denilmektedir. Dolayısı ile iki kelime arasında bu şekilde bir bağ kurmaları batıldır.” açıklamasını yapmaktadır.¹⁹

Bu iki örnekte “hılâbe” ve “câr” kelimelerinin garîbü’l-hadis kapsamında ele alındığı görülmektedir. Hılâbe kelimesinin nadir olarak kullanılmasından dolayı kapalı bir anlam ifade ettiğini düşünen Ahmed b. Süleyman, şiir içerisindeki kullanımını örnek göstererek bir şeyi hainlikle ve aldatarak ele geçirmek anlamını öne çıkartmaktadır ve bu şekilde hadisi yorumlamakta ve istidlâl etmektedir. Câr kelimesini ise İmam Şâfiî’nin “ortak” anlamında tevil etmesi sebebi ile ele almaktadır. Ahmed b. Süleyman bu tevilin uygun olmadığını ifade etmek için yine garîbü’l-hadis ilmine başvurmakta ve câr kelimesini İmam Şâfiî’den farklı olarak “komşu” anlamında kabul etmektedir.

¹⁶ Ahmed b. Süleyman, *Usulü’l-ahkâm*, 2/15.

¹⁷ Ebû Dâvûd, “İcare”, 38.

¹⁸ el-Mâverdi, *el-Hâvî el-Kebîr*, 10/299.

¹⁹ Ahmed b. Süleyman, *Usulü’l-ahkâm*, 2/82-83.

1.1.2. Arap Dili Grameri Çerçevesinde Yorumlama

Ahmed b. Süleyman'a göre "eymullahi" lafzı yemin ifade etmektedir. Delil olarak Hz. Peygamber'in Üsâme hakkında kullandığı "(Veymullahi-الله- وأيم) Allah'a yemin olsun ki o (Üsâme) emirliğe layık bir kişidir..."²⁰ ifadesini gösterir. Ardından şu şekilde açıklama yapar:

"Eymullahi" lafzı ile Hz. Ali de birçok defa yemin etmiştir. Ebû Hanîfe de bu şekilde düşünmektedir.²¹ "Heymullahi-الله- هيم" lafzı da eymullahi anlamında yemindir. He harfi elif yerine ikame olmuştur. Nitekim Araplar "Eraktü'l-mâe- أرقت الماء" (suyu akıttım) yerine "ehraktühü-أهرقته" derler. Yemin ifade "eymullahi" kelimesinin aslı "eymenullahi" lafzıdır. "Eymen", yemin kelimesinin cemisidir. Nun harfi dile kolaylık olsun diye ve çok kullanılmasından dolayı hafzedilmiştir."²²

Ahmed b. Süleyman'a göre bir Müslüman hakkında, kâfir ve zimmî kişiler sebebi ile ölüm cezası verilemez. Delil olarak "Müslüman kafir sebebi ile öldürülemez."²³ hadisini gösterir. Ebû Hanîfe ise "Zimmî sebebi ile ölüm cezası verilebilir." görüşündedir.²⁴ Delil olarak "لَا يُقْتَلُ مُؤْمِنٌ بِكَافِرٍ وَلَا ذُو عَهْدٍ بِعَهْدِهِ"²⁵ rivayetini delil olarak kullanmaktadırlar. Ebû Hanîfe ve Ahmed b. Süleyman rivayete farklı anlamlar yüklemektedir. Ebû Hanîfe, bu rivayete "Müslüman kâfir sebebi ile öldürülemediği gibi zimmî de kâfir sebebi ile öldürülmez." anlamı vererek bu durumda Müslüman ile zimmîye aynı hakkı vermektedir.²⁶ Ahmed b. Süleyman bu konuda şu açıklamayı yapar:

"Bu rivayet bizim görüşümüzün hilafına bir delil teşkil etmez. Çünkü rivayetteki ikinci zamir onlar için hüccet değildir. Biz bu rivayeti " وَلَا يُقْتَلُ ذُو عَهْدٍ "

²⁰ Buhârî, "Menâkıb", 17.

²¹ Bu konuda "Eymullahi, eymenullahi anlamında yemindir. Eymen de yeminin çoğuludur." şeklinde bilgi verilmiştir. bk. Burhanüddîn el-Mergînânî, *el-Hidaye fî şerhi bidâyeti'l-mübtedî* (Beyrut-Lübnan: Dâru ihyâi'l-Turâsi'l-Arabi, ts.), 2/319.

²² Ahmed b. Süleyman, *Usulü'l-ahkâm*, 2/159.

²³ Nesâî, "Kasâme", 12.

²⁴ et-Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr* (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1415/1994), 3/275.

²⁵ Nesâî, "Kasâme", 8.

²⁶ et-Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 3/275.

في عَهْدِهِ "Zimmî anlaşma süresince öldürülmez." şeklinde tevil ederiz. İkinci zamir konumu bakımından 'bikafirin' kelimesine raci olamaz."²⁷

1.1.3. Hakikat-Mecaz Bütünlüğü İçinde Yorumlama

Hız. Peygamber, İslâm'ın temel prensiplerini tebliğ ederken açık ve yalın ifadeler kullandığı gibi doğal olarak teşbih, istiâre, mecaz, kinaye gibi anlatım üslûplarını da kullanmıştır. Bu durum göz ardı edildiğinde, konunun inceliğine vâkıf olmayan kişilerin bu mecaz ifadeleri hakikat şeklinde algılayarak hadisleri yanlış yorumlama ihtimalleri yüksektir.²⁸ Ahmed b. Süleyman'ın *Usulü'l-ahkâm* içerisinde kullanmış olduğu ifadelerden yola çıkarak hadisleri yorumlarken hakikat-mecaz bütünlüğüne dikkat ettiğini söylememiz mümkündür.

Ahmed b. Süleyman, babanın ve kardeşlerin şahitliği konusunda "Şayet baba ve kardeşin adalet sahibi olduğu belirlenirse ve yalan söyleme ihtimalleri yoksa şahitlikleri kabul edilir. Bu konuda zan varsa kabul edilmez." görüşündedir. Delil olarak "...İki şahidin veya onun yemini."²⁹ rivayetindeki "şâhidâke" lafzının umum ifade etmesini göstermektedir. Baba ve evladın birbirlerine şahit olamayacağını düşünenler ise³⁰ "Sen ve malın baban içinsiniz." ve "Mallarınız ve evlatlarınız sizin kazançlarınızdır. Evladınızın kazançlarından dilediğiniz gibi yiyebilirsiniz."³¹ rivayetleri ile istidlal ederek evlat ve

²⁷ Ahmed b. Süleyman, *Usulü'l-ahkâm*, 2/276-277.

²⁸ Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu* (Ankara: Otto Yayınları, 2020), 253-254.

²⁹ Buhârî, "Rehn", 6.

³⁰ Bu görüşte olanları Ahmed b. Süleyman, Zeyd b. Ali, Ebû Hanîfe, İmam Şâfiî olarak belirtmektedir. Buna göre Ahmed b. Süleyman, Zeydiyye Mezhebi kurucusu Zeyd b. Ali'den farklı bir görüş sergilemektedir. bk. *Müsnedü el-İmam Zeyd*, 216. Bunun yanında Ahmed b. Süleyman'dan farklı görüş beyan edenlerin delilleri sadece Ahmed b. Süleyman'ın zikrettiği rivayetlerden ibaret değildir. Örneğin Serahsî'nin bu konuda delil olarak gösterdiği bir diğer rivayet: "Kişinin yediği en temiz yiyecek kendi kazancıdır, evlat da kişinin kazancıdır." şeklindedir. Bk. Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993), 16/125. Bu konuda İmam Şâfiî'nin istidlâl ettiği bir diğer rivayet ise şu şekildedir: "Hain kadın ve erkeğin, had cezasına çarptırılmış kişinin, çokça ihsanda bulunan kişinin o ihsanda bulunduğu kardeşine, yalancı şahitlik yaptığı tespit edilen kişinin, dostluk ve yakınlıktan dolayı şüpheli kişinin, aile fertlerinden hoşnut, razı olan kişinin şahitlikleri kabul olmaz." bk. el-Mâverîdî, *el-Hâvî el-Kebîr*, 17/164.

³¹ Ebû Davûd, "İcâre", 42.

babayı iki aynı kişi olarak kabul etmektedir. Bu durumda kişinin kendisi için şahitlik etmesinin mümkün olamayacağı gibi baba evlada evlat da babaya şahitlik edemez. Ahmed b. Süleyman, rivayetlerdeki ifadeleri mecaza hamletmekte ve şu yorumu yapmaktadır:

“‘Evlatlarınız sizin kazançlarınızdır.’ rivayetindeki “kazanç” ifadesi hakiki anlamda kullanılmamıştır. Herkes bilir ki evlatlar anne babaların kazanaarak elde ettiği şeyler değildir. Hz. Peygamber, kızı Fatıma için ‘Fatıma benden bir parçadır.’³² buyurmuştur. Bu sözle Fatıma’nın kendi yanındaki kıymetini başkalarına ifade etmek, ona olan sevgi ve tazimini belirtmek için bu ifadeyi kullanmıştır. Herkesin malumudur ki Fatıma hakikî manada Hz. Peygamber’den bir parça değildir. Nitekim Araplar konuşma esnasında:

‘Evlatlarımız yeryüzünde dolaşan ciğerlerimizdir.’ derler. Burada da kastedilen hakikî manada ciğer değildir. Kastedilen evlat sevgisidir.”³³

1.1.4. Temsîlî Anlatım İçerisinde Hadisi Yorumlama

Temsil, bir mânayı o mânayı ifade eden ya da ona yakın kelimelerle değil, kastedilen mânaya misâl olabilecek farklı kelimeler ile ifade etmeye denir.³⁴ Temsil sanatı sayesinde sözün muhatap üzerindeki tesiri artar, anlaşılması ve ezberlenmesi kolaylaşır.³⁵ Anlatılmak istenen hususlar tabiatı itibarı ile zor anlaşılır konular olduğunda anlatan, anlatmak istediği şeyi temsile başvurarak anlatabilir. Kur’an-ı Kerim’de, hadislerde ve Arapça’da bol miktarda temsile rastlandığı bilinmektedir.³⁶ Allah Rasulü’nün, hadisler içerisinde olumlu ve güzel şeyleri meleklerle, olumsuz ve kötü şeyleri şeytanla sembolize etmesi de temsîlî anlatım içerisinde değerlendirilmiştir. Bu şekilde Hz. Peygamber, melek ile irtibatlandığı davranışları teşvik ederken şeytan ile ilişkilendirdiği davranışlardan da sakındırmayı hedeflemiş ayrıca iyi ve kötü kavramlarının o günün cahiliye toplumunun zihninde daha somut ve daha anlaşılır bir hal almasını sağlamıştır. Câhiz (öl. 255/869) ve Hattâbî’nin de (öl.

³² Buhârî, “Menâkıb”, 12.

³³ Ahmed b. Süleyman, *Usulü’l-ahkâm*, 2/364.

³⁴ Ebû’l-Bekâ, *el-Külliyât*, *Mu’cem fi’l-mustalahât ve’l-furûki’l-lugaviyye*, thk. Adnan Derviş, Muhammed el-Mısırî (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, ts.), 295.

³⁵ Ebû Hilal el-Askerî, *Kitabu Cemherati’l-emsâl* (Beyrut: Daru’l-Fikr, ts.), 9-10.

³⁶ Ebû’l-Bekâ, *el-Külliyât*, 295.

388/998) şeytan ve melek ile ilgili yorumlarında bu ilkedan hareket ettikleri görülmektedir.³⁷ Teşbih ve mecazda olduğu gibi temsili anlatımlar da bazen zor anlaşılabilir ve kullanılan ifadeler hâkikî anlamında anlaşılabilir. Bu yaklaşımların hadislerin anlaşılması konusunda problemlere sebep olması muhtemeldir. Nitekim bu problemleri ortadan kaldırmak amacı ile eserler kaleme alınmıştır.³⁸

Ahmed b. Süleyman'ın da ahkâm hadislerini değerlendirirken yeri geldiğinde bu hususa dikkat ettiği görülmektedir. Ona göre deve ağıllarında namaz kılmak caizdir. Zira Hz. Peygamber'in devesine karşı namaz kıldığı ile ilgili rivayet vardır.³⁹ Ahmed b. Süleyman'a göre deve ağıllarında namaz kılmayı nehyeden hadisler iki sebeple varid olmuş olabilir. Birincisi deve çobanlarının develerin arsında büyük ve küçük abdest bozmalarıdır. Bu pislikler namaza mani olabilir. İkincisi ise deve, tabiatı itibarı ile huysuz bir hayvandır. Namaz esnasında huysuzlanarak namaz kılan kişiye zarar verebilir. Ayrıca muhaliflerin delil olarak kullanmış oldukları "Deve ağıllarında namaz kılmayın, deve şeytandan yaratılmıştır."⁴⁰ rivayetini şu şekilde yorumlamıştır:

"Deve huysuz bir hayvan olduğu için insana zarar verecek veya namazı bozacak bir şeyler yapmasından emin olunamaz. Hadiste geçen onun şeytandan yaratıldığına dair ifade bu şekilde anlaşılmalıdır. Nitekim siyah köpekler hakkında da 'O şeytandır.'⁴¹ ifadesi kullanılmıştır. Yani bu da eziyet verici anlamındadır."⁴²

Ahmed b. Süleyman deve ve siyah köpek için kullanılan "şeytandan yaratılmıştır" ifadesini hakiki manasının dışında eziyet etme ve zarar verme anlamlarına hamletmektedir. Bu tercihi bizde rivayetleri yorumlarken lafızcı değil daha çok maksıddcı bir yaklaşımı benimsediği izlenimini oluşturmaktadır.

³⁷ Câhiz, *Kitabü'l-hayevan*, 1/101; el-Hattâbî, *Meâlimü's-sünen*, 1/25, 89; Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*, 279.

³⁸ Râmhürmüzî'nin *Kitabü'l-Emsâl*, Tahâvî'nin *Şerhu müşkili'l-âsâr*, İbn Fûrek'in *Müşkilü'l-hadîs*, Sehâvî'nin *Makâsıdu'l-hasene* adlı eserleri bu kategoride sayılabilir.

³⁹ Buhârî, "Salât", 50.

⁴⁰ İbn Mâce, "Mesacid", 12.

⁴¹ Ahmed İbn Hanbel, *Müsned*, 35/360.

⁴² Ahmed b. Süleyman, *Usulü'l-ahkâm*, 1/100.

1.2. Rivayetin Farklı Tariklerini Vermek

Hz. Peygamber'in söz, fiil ve onaylarına, fizikî ve ahlâkî özelliklerine birçok sahabî aynı anda muttali olmakta; fakat her bir sahabe değişik nedenlerle aynı durumu kendi perspektifinden yansıtmaktadır. Bu da rivayetler arasında "tarîk" denilen sened farklılıklarını oluştururken bu farklı oluşumlar sayesinde hadisler arasındaki ufak nüanslar ortaya çıkmaktadır. Hadis ve usûl kitapları içerisinde "Bu hadis şu tarikten şöyle rivayet edilmiştir, diğer tarikten ise böyle rivayet edilmiştir." gibi ifadelerin bulunması bu sebeptir.⁴³ Manaya doğrudan ya da dolaylı olarak etki eden isnad ve metindeki her bir değişken bir araya getirildiğinde rivayet malzemesine bütüncül bakış mümkün olmaktadır. Bu sebeple rivayetin bütün tariklerinin bir araya getirilmesi bu bütünlüğü sağlama ve hadislerin doğru anlaşılması konusunda hayati önem arz etmektedir.⁴⁴

Ahmed b. Süleyman, delil olarak kullanmış olduğu hadislerin farklı tariklerine ve bu tariklerdeki lafız farklılıklarına dikkat çekerek bu rivayetleri yorumlamaktadır. Örneğin Ahmed b. Süleyman, karı kocanın aynı kaptan gusül abdesti alabileceği kanaatinde. Bu konu ile ilgili olarak öncelikle:

"Hz. Peygamber'den rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber, erkeğin kadının artık suyu ile gusletmesini ve kadının da erkeğin artık suyu ile gusletmesini nehyetti."⁴⁵ hadisini zikreder. Bu hadis tek başına ele alındığında karı kocanın aynı kaptan gusül abdesti almasına cevaz vermek mümkün gözükmemektedir. Ahmed b. Süleyman bu rivayetin ardından:

"Hz. Peygamber'den bunun benzeri başka bir hadis zikredildi. Zikredilen bu hadiste öncekinden farklı olarak, 'Fakat gusle birlikte başlarlar.' ziyadesi vardır."⁴⁶ bilgisini vermektedir.

Bu bilgidan sonra Ahmed b. Süleyman:

⁴³ Mücteba Uğur, "Tarîk", *Ansiklopedik Hadîs Terimleri Sözlüğü* (Ankara: TDV Yayınları, 1439/2018), 392.

⁴⁴ Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadîsi Anlama Kılavuzu*, 237.

⁴⁵ Nesâî, "Tahâret", 152; Dârekutnî, 1/209.

⁴⁶ İbn Mâce, "Tahâret", 34.

“Aynı kaptan abdest alınmasını nehyeden birinci hadisten murad, gusül abdesti alan kişiden dökülen sulardır. Bu da mâ-i müsta’meldir.” yorumunu yapmaktadır. Birinci rivayete göre karı kocanın aynı kaptan gusül abdesti alabileceği hükmüne ulaşmak mümkün gözükmezken ikinci rivayetteki “birlikte başlama” ziyadesi sayesinde Ahmed b. Süleyman’ın kadınla erkeğin bir kaptan gusül abdesti alabileceği fikrine ulaştığı görülmektedir.⁴⁷

Ahmed b. Süleyman, kurban kesmenin sünnet olduğu hükmünü verirken de konu ile ilgili hadislerin farklı tarihlerini ve bu tarihlerdeki lafız farklılıklarını delil olarak kullanmıştır.

Şu’be’nin Esved’den onun da Cündeb’ten naklettiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur:

“Kim bayram namazı kılmadan kurban kestiyse yerine yeni bir kurban kessin. Kim de henüz kesmemişse Allah’ın adını anarak kurbanını kessin.”⁴⁸

Süfyân’ın Esved b. Kays’tan onun da Cündeb’ten rivayet ettiğine göre o şöyle demiştir:

“Hz. Peygamber’in (s.a.v.) bayram namazı öncesinde kurbanlarını kesen bir topluluğa uğradığını gördüm. Bunun üzerine buyurdu ki: ‘Kim namaz kılmadan kurbanını keserse tekrar kurban kessin. Bayram namazından sonra dileyen kurban keser dileyen kesmez.’”⁴⁹

Birinci rivayete göre kurban kesmek Müslümanların tercihi bırakılmamaktadır. Bu ifadeye göre kurban kesmenin vacip hükmünde olduğu fikri ağır basmaktadır. Fakat rivayetin ikinci tarikinde ziyade olarak verilen “dileyen” ifadesi, bu ibadetin müslümanların tercihi bırakıldığına işaret etmektedir. Dolayısı ile vücubiyeti ortadan kaldırmaktadır. Kurban kesme ibadetinin sünnet olduğunu düşünen Ahmed b. Süleyman ikinci rivayetten yola çıkarak birinci rivayet hakkında:

⁴⁷ Ahmed b. Süleyman, *Usulü'l-ahkâm*, 1/8-9.

⁴⁸ Buhârî, “İdeyn”, 23.

⁴⁹ Ebû Cafer et-Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr* (b.y.: Âlemü'l-Kütüb, 1994), 4/173.

“Bu hadiste murad, ‘dilerse’ anlamına hamledilir.” şeklinde yorum yapılmaktadır.⁵⁰

1.3. Konu İle İlgili Hadisleri Toplu Halde Ele Almak

Aynı konu ile alakalı, delil olmaya elverişli hadisleri bir arada ele almak isabetli değerlendirmeler yapabilmek için önemli olduğu gibi o konudaki hükümleri teyit etme açısından da faydalıdır. Sadece bir hadise bakarak doğru sonuçlara ulaşma ihtimali düşüktür. Zira aynı konudaki diğer hadislerde daha ayrıntılı bilgiler bulunabilir. Bu bilgi sayesinde hadis içerisinde kapalı kalmış bir durum açıklığa kavuşabilir. Yine bu bilgiler sayesinde nesh olayının gerçekleştiği sonucuna ulaşılabilir. Rivayetin kişiye özel farklı bir durum arz ettiği anlaşılabilir. Dolayısı ile ilk rastladığımız hadisten elde ettiğimiz sonuçla bu sonuçlar arasında ciddi farklar ortaya çıkabilir. Bu sebeple aynı konudaki hadisleri bir araya toplamak ve bu şekilde değerlendirme yapmak önemlidir.⁵¹

Ahmed b. Süleyman, *Usulü'l-ahkâm* kitabı içerisinde hemen hemen her konuda, konu ile irtibatlı, delil olma özelliği taşıyan birden fazla rivayeti sıralamaktadır. Bu rivayetleri değerlendirmesi neticesinde ulaşılmış olduğu hükme gelebilecek tenkitlerle alakalı hadislerde de durum böyledir. Bu nitelikteki hadisleri de alt alta zikreden Ahmed b. Süleyman, bu hadislerin neden delil olamayacağına dair görüşlerini tek tek zikreder. Örneğin müellif, hırsızlık sonucunda el kesme cezasının, çalınan şeyin ancak bir kalkan kıymetinde veya daha değerli olduğu durumlarda uygulanacağı sonucuna ulaşmıştır. Bu konuda ciddi bir ihtilaf yoktur fakat kalkan fiyatının ne kadar olduğu konusunda Ahmed b. Süleyman, İmam Şâfiî ile ihtilafa düşmüştür. İmam Şâfiî'ye göre kalkanın değeri bir dinarın %25'i iken⁵² Ahmed b. Süleyman bu değer için bir dinar yani on dirhem olduğunu söyler. Bu hükmüne delil olarak kullandığı rivayetleri ise şu şekilde sıralar:

⁵⁰ Ahmed b. Süleyman, *Usulü'l-ahkâm*, 2/432-433.

⁵¹ Mustafa Karataş, “Hadisleri Yeniden Anlamak”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Darulfunun İlahiyat]* 6 (1423/2002), 101-138.

⁵² Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Mâverdi, *el-Hâvî el-kebîr* (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1419/1999), 13/266.

“Zeyd b. Ali babasından o dedesinden o da Hz. Ali’den rivayet ederek demiştir ki: ‘On dirhem altındaki değerinde olan bir şeyin hırsızlığında el kesme cezası yoktur.’”⁵³

“İbn Abbas şöyle demiştir: ‘Hz. Peygamber’in çalınması sebebi ile el kesme cezası verdiği kalkanın değeri on dirhemdir.’”⁵⁴

“Eymen el-Habeşî demiştir ki: ‘O gün bir kalkan bir dinar (yani on dirhem) kıymetinde idi.’”⁵⁵

“Ebû Ca’fer demiştir ki: ‘Çalınması sebebi ile el kesilen kalkan bir dinar değerinde idi.’”⁵⁶

Ahmed b. Süleyman, “Satıcı ve müşteri ayrılmadıkları müddetçe cayma hakkına sahiptir.”⁵⁷ hadisindeki “ayrılma” ifadesini bedenen ayrılmak değil alışverişle ilgili konuşmanın bitişi olarak anlamaktadır. Bu düşüncesi ile İmamî ve İmam Şâfi’den ayrılmaktadır. Ahmed b. Süleyman bu sonuca nereden vardığını konu ile alakalı hadisleri zikrederek şu şekilde açıklar:

“Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: ‘Kim bir yiyecek satın alırsa o malı zabt etmediği müddetçe satmasın.’”⁵⁸

Görüldüğü gibi mülkiyet, alışverişin bitişi ile gerçekleşir, bedenlerin ayrılması ile değil.

“Hz. Peygamber buyurmuştur ki: ‘Ümmetim yetmiş üç fırkaya ayrılacaktır.’”⁵⁹

⁵³ el-Hârûnî, *Şerhu’t-Tecrîd*, 5/134.

⁵⁴ Ebû Davud, “Hudûd”, 11.

⁵⁵ Nesâî, “Kat’u’s-sârik”, 10. Elbânî bu hadîs hakkında “münker” demektedir. Nesâî’nin Sünen’i içerisinde, bir kalkanın o günkü değerinin dört dirhem, üçte bir dinar, bir dinarın yarısı veya bir dinarın dörtte biri olduğuna dair rivayetler de bulunmaktadır. bk. Nesâî, “Kat’u’s-sârik”, 9, 10.

⁵⁶ et-Tahâvî, *Şerhu meâni’l-âsâr*, 3/163; Ahmed b. Süleyman, *Usulü’l-ahkâm*, 2/210.

⁵⁷ Buhârî, “Büyu”, 19.

⁵⁸ Müslim, “Büyu”, 8.

⁵⁹ Beyhakî, 10/351.

Ayrılmaktan murad söz ve görüş ayrılığıdır. Dolayısı ile alışverişte cayma hakkı bedenen ayrılmakla değil alışveriş ile ilgili konuşmanın bitişi ile sona erer.⁶⁰

Bu şekilde Ahmed b. Süleyman, "Satıcı ve müşteri ayrılmadıkları müddetçe cayma hakkına sahiptir." hadisini, alışverişte mülkiyet hakkı ve tefrika kavramlarının geçtiği hadisleri ele alarak yorumlamaktadır. Bunu yaparken hadisin zahirî anlamından ziyade sosyal hayat içerisindeki genel kabulleri ölçü aldığı düşünülebilir.

1.4. Esbâbü Vürûdî'l-Hadisi Göz Önünde Bulundurmak

Esbâbü vürûdî'l-hadis, ulûmü'l-hadis içerisinde hadislerin gerçekleşme sebeplerini konu olarak ele alan bir ilim dalıdır.⁶¹ Bir hadisi, vürûd sebebi ile değerlendirmeye tabi tutmak o hadisi içerisinde var olduğu şartlar çerçevesinde anlama faaliyetidir. Bu faaliyet neticesinde bazı hadislerin bir takım kişiler, olaylar ve durumlarla alakalı olduğu tespit edilmektedir. Dolayısı ile incelenen hadis metninin müstakil bir hüküm ifade edip etmediği, evrensel olup olmadığını tespit etmenin bir yolu da hadisin esbâb-ı vürûdunun bilinmesi ile gerçekleşmektedir.⁶² Bu anlamda Görmez, sebab-i vürûdu, hadisin içine doğduğu ev şeklinde değerlendirmiş ve her hadisin doğru anlaşılabilmesi için kendi evini bulması gerektiği düşüncesini belirtmiştir.⁶³ Bu durumu dikkate alan Ahmed b. Süleyman, hadisleri değerlendirme konusunda Esbâbü vürûdî'l-hadis ilminden faydalanmıştır.

Ahmed b. Süleyman'a göre masiyet işlemek abdesti bozan bir durumdur. O, namazda kahkaha ile gülmenin masiyet sebebi ile olmadığı takdirde abdesti bozmayacağı düşüncesindedir. Bu düşüncesini hadisin sebab-i vürûdunu naklederek delillendirmektedir:

"Hz. Peygamber namaz kılıyordu ve ashabından bazıları arkasında ona uymuştu. Namaz kılınan o yerde bir kuyu vardı. Kuyunun başında bir hurma

⁶⁰ Ahmed b. Süleyman, *Usulü'l-ahkâm*, 2/47.

⁶¹ es-Suyûtî, *el-Lüma'* (b.y.: Mektebetü'l-Bühûs ve'd-Dirâsât fî Dâri'l-Fikr li't-Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1416/1996), 28.

⁶² Nevzat Tartı, *Tarihsellik Düşüncesi ve Hadislerin Anlaşılması* (Ankara: Otto Yayınları, 1437/2016), 83.

⁶³ Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*, 222.

sepeti duruyordu. O esnada amâ bir sahabî geldi ve ayağı takılarak kuyuya düştü. Bunu gören namazdakiler bu duruma güldüler. Bunun üzerine Hz. Peygamber: ‘Kim güldüyse abdestini ve namazını iade etsin.’ buyurdu.”⁶⁴

Ardından şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

“Bize göre gülmek, masiyet olduğu zaman abdesti bozar. Nitekim namaz dışında gülmek masiyet sebebi ile olmadığı müddetçe abdesti bozmaz. Diğer davranışlar da aynı şekilde masiyet niteliğinde olduğunda namaz esnasında da namaz dışında da abdesti bozar.”⁶⁵

1.5. Kur’an-ı Kerim’e Arz

Bir hadisteki murad-ı nebinin belirlenmesinde, hadisin yorumlanmasında dikkat edilmesi gereken prensiplerden birisi de o hadisin muhtevasının İslâm’ın temel bilgi kaynaklarının sunduğu içerikle karşılaştırılmasıdır.⁶⁶ Çünkü doğru yorumun belirlenmesinde başvurulacak bilginin “kesin bir bilgi” olması ve o bilgi ile çelişmemesi hayati önem arz etmektedir. Hz. Peygamber’in, uymakla yükümlü olduğu Kur’an ayetlerine aykırı bir eylem içerisinde olamayacağı düşünüldüğünde, ahkâm hadislerinin karşılaştırılması gereken İslâm’ın ilk temel bilgi kaynağı Kur’an olmalıdır.⁶⁷ İmam Ebû Hanîfe’nin de ifade ettiği gibi “Allah’ın Rasûl’ü Allah’ın kitabına muhalefet etmez. Allah’ın kitabına muhalefet eden de Allah’ın Rasûl’ü olamaz.”⁶⁸

⁶⁴ Dârekutnî, 1/298. Bu rivayetin sıhhati hakkında Ebû Bekir en-Neysâbüri’nin şöyle bir açıklaması bulunmaktadır: “Bu hadis münkerdir ve sahih değildir. Bu hadise muhalif Cabir tariki ile gelen başka bir rivayet de bulunmaktadır. Ebû’l-Hasan bu hadis hakkında şöyle demektedir: ‘Yezîd b. Sinan zayıf bir ravidir. Ebî Ferve er-Rehâvî diye künyelenmiştir. Ayrıca oğlu da zayıf bir ravidir. Bu hadiste iki hususta vehme düşmüştür. Birincisi bu hadisi Hz. Peygamber’e ref etmesi, ikincisi ise Cabir’den gelen sahih rivayette ‘Kim güldüyse namazını iade etsin.’ denilmiştir ‘abdestini yenilesin’ kısmı zikredilmemiştir. Bu şekilde A’mes ve yüksek derecede sika muhaddislerin de rivayetleri vardır ki Süfyân es-Sevrî, Ebû Muâviye ed-Darîr, Vekî’ ve Abdullah b. Davud el-Hureybî bu sika ravilerdendir. Bk. Dârekutnî, 1/309.

⁶⁵ Ahmed b. Süleyman, *Usulü’l-ahkâm*, 1/46.

⁶⁶ Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*, 150.

⁶⁷ Hayri Kırbasoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi* (Ankara: Otto Yayınları, 1436/2015), 198.

⁶⁸ Nu’mân İbn Sâbit Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve’l-müteallim, (İmâm-ı Âzam’ın Beş Eseri İçerisinde)*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: MÜİF Vakfı Yayınları, 1412/1992), 26-27.

Ahmed b. Süleyman'ın ayetlerden yola çıkarak, muhalif olarak belirttiği farklı görüş belirten fakihlerin istidlal etmiş olduğu rivayetlerin sahih olmadığını ortaya koymak gibi bir çabası yoktur. Onun ahkâm ayetlerini Kur'an ayetleri ile karşılaştırmasındaki amacı bu rivayetleri Kur'an eksenli anlama ve yorumlama gayretidir. Ahmed b. Süleyman'ın, arz işlemini yaparken kendi rivayetlerinin Kur'an ayetleri ile manâ bakımından örtüştüğünü, muhaliflerinin rivayetlerinin manâ bakımından Kur'an ayetleri ile çeliştiğini belirtmesinin yanında hadis içerisinde geçen bir kelimenin Kur'an ayetleri içerisinde hangi anlamda kullanıldığına bakarak yorumlama yapması dikkat çekicidir. Bu sebeple Ahmed b. Süleyman'ın ahkâm hadislerini yorumlama esnasında, hadis metninin anlamını daha belirgin ve net bir hale getirmek için o rivayeti Kur'an ayetleri ile ilişkilendirme yöntemini kullandığını dolayısı ile metinlerarası okumalar⁶⁹ yaptığını söylememiz mümkündür. Bu durum "Hadislere arz etmek" konusunda da geçerlidir.

Konu ile ilgili örneklerden biri vitir namazının vücubiyeti ile ilgilidir. Ahmed b. Süleyman'a göre vitir namazı vacip değil sünnet bir namazdır. Vitir namazının vacip olduğu görüşünde olanlar:

"Allah namazlarınızı ziyadeleştirdi. O ziyade vitir namazıdır."⁷⁰ rivayeti ile istidlal etmektedir. Ahmed b. Süleyman, rivayet içerisinde geçen "ziyade" lafzından yola çıkarak bu rivayeti şu şekilde yorumlamıştır:

"Ziyade burada nafile anlamındadır. Dil âlimlerince de ziyade ile nafile arasında bir fark yoktur. Nitekim "Ona (İbrahim'e), İshak'ı ve fazladan bir bağış olmak üzere Ya'kub'u lütfettik..."⁷¹ ayetinde de "nafile" lafzı "ziyade" anlamında kullanılmıştır."⁷²

1.6. Hadislere Arz

Ahmed b. Süleyman, istidlâl etmiş olduğu rivayetleri, farklı hadisler ile istişhad ederek yorumlama metodunu da sıklıkla kullanmaktadır. Bu tutum

⁶⁹ bk. Salih Özer, "Hadis Metninin Anlaşılmasında Diğer Metinlere Referansların Önemi ya da Hadiste Metinlerarasılık ve Metinlerarası Okuma", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 8/1 (1429/2008), 305-350.

⁷⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 39/271.

⁷¹ Enbiyâ 21/72.

⁷² Ahmed b. Süleyman, *Usulü'l-ahkâm*, 1/91.

“konu ile ilgili hadisleri toplu halde ele almak” başlığı ile benzerlik arz ediyor şeklinde düşünülebilir fakat bu durum farklıdır. Bu tür yorumlarında müellif, hadisleri alt alta sıralamamaktadır. Delil olarak kullandığı rivayeti ve görüşünü belirttikten sonra bu görüşe nasıl ulaştığını ifade etmek için destek olarak kullandığı rivayetleri daha sonra vermiştir. Ayrıca şahid olarak kullandığı hadisler, delil olarak kullandığı ilk hadislerle konu bakımından birebir de örtüşmemektedir.

Ahmed b. Süleyman, “Namazın anahtarı temizlik, girişi tekbir almak, çıkışı ise selam vermektir.”⁷³ rivayeti ile istidlal ederek namazda selam vermenin vacip olduğu görüşünü belirtmektedir. Ebû Hanîfe ise selam vermenin vacip olmadığı görüşündedir.⁷⁴ Bu konudaki delilleri şu hadistir:

“Başını son secdeden kaldırıp oturduğunda namazın tamam olmuştur.”⁷⁵

Ahmed b. Süleyman bu rivayetin bu konuda birkaç yönden delil olamayacağını açıkladıktan sonra:

“Bizim tercihimiz Hz. Peygamber’in şu sözü ile daha doğrudur: ‘Beni nasıl namaz kılıyor gördüyseniz o şekilde namaz kılın.’ Herkes bilir ki Hz. Peygamber namazlarının sonunda hep selam vermiştir.”⁷⁶

Ahmed b. Süleyman, “İslâm yücedir ona üstün gelinmez.”⁷⁷ rivayeti ile istidlal ederek, Müslümanların yönetimi altında olan bir bölgede zimmîlere şüf’a hakkı verilmeyeceği görüşündedir. Çünkü Ahmed b. Süleyman’a göre şüf’a hakkı kişiye sıkıntı veren şeyin giderilmesi için verilmiş bir haktır. Oysaki bazı durumlarda Müslümanlar adına onlara sıkıntı verme hakkı verilmiştir. “Onlarla aynı yolda olduğunuzda onları yolun kenarına sıkıştırın.”⁷⁸ hadisi bu düşüncesini desteklemektedir.⁷⁹

⁷³ Ebû Dâvûd, “Salât”, 73; Tirmizî, “Mevâkîf”, 63.

⁷⁴ Hanefî mezhebinde namaz sonundaki selam konusunda bir selam vaciptir veya iki selam vaciptir görüşünde olanlar da vardır. Geniş bilgi için bk. el-Mergînânî, *el-Hidaye fî şerhi bidâyeti'l-mübtedî*, 1/47.

⁷⁵ Buhârî, “İmam”, 15; Tirmizî, “Salât”, 110.

⁷⁶ Ahmed b. Süleyman, *Usulü'l-ahkâm*, 1/111-112.

⁷⁷ Buhârî, “Cenâiz”, 78.

⁷⁸ Müslim, “Selâm”, 13.

⁷⁹ Ahmed b. Süleyman, *Usulü'l-ahkâm*, 2/83-84.

2. DIŞ ETKENLER

Makalenin bu bölümünde hadislerin yorumunda metin ve muhtevasının dışında kalan hususlar “Dış etkenler” ana başlığı kapsamında ele alınacaktır. Bu ana başlığın altında “Coğrafi bilgilere yer vermek, Sosyal bağlamı dikkate almak, Tarihî bilgileri göz önünde bulundurmamak, Beşerî psikolojik bağlamı dikkate almak, Akıl ve kıyas eksenli yorumlama, İletî göz önünde bulundurma, Makasîd ve maslahat bütünlüğünü dikkate almak, Temel ilke ve prensipler ışığında yorumlama” şeklinde sekiz alt başlık çerçevesinde konu analiz edilecektir.

2.1. Coğrafi Bilgilere Yer Vermek

İnsanoğlunun etrafını kuşatan dağ, tepe, vadi, ova, yayla, akarsular, deniz, orman vb. doğal çevre ve bunun yanında, bulunduğu yarımküre, o yerin denizden yüksekliği, ekvatora uzaklığı, genel yağış rejimi gibi etmenler, insan yaşayışını doğrudan etkileyen coğrafi faktörlerdir. Bu faktörler neticesinde toplumlar arasında kültür, medeniyet, bilgi ve beceri, teknoloji alanındaki verimlilik vs. gibi farklılıklar ortaya çıkmaktadır.⁸⁰ Coğrafi farklılıklar, insan karakter ve davranışlarına etki ettiği gibi bölgesel farklılıklar, farklı insan karakterlerinin ve davranış formlarının oluşmasına sebep olmaktadır.⁸¹ İbn Haldûn'a (öl. 808/1406) göre de coğrafi faktörlerin insan üzerinde renginden tutun da beslenme şekli, kılık kıyafeti ve oturduğu binalarına varıncaya kadar olumlu veya olumsuz etkileri vardır.⁸²

Bu bilgiler ışığında farklı coğrafyalarda yaşayan insanların pek çok noktada farklılık arz edeceğini söylemek mümkündür. Dini algılama biçimi, ekonomik faaliyetler, hukukî düzenlemeler, sanat ve edebiyat anlayışı bu farklılıklar arasında sayılabilir.⁸³ İnsan hayatına bu derece etki eden faktörlerin, hadislerin yorumlanması esnasında göz ardı edilmesi düşünülemez. Bir

⁸⁰ Bozkurt Güvenç, *İnsan ve Kültür* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1412/1991), 20.

⁸¹ Pitirim Alexandrovitch Sorokin, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, çev. M. Münir Raşit Öymen (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1415/1994), 1/102-104.

⁸² İbn Haldûn, Abdurrahman, *Mukaddime (Tarihu İbn Haldun)*, nşr. Halil Şahade (Beirut: Daru'l-Fikr, 1408/1988), 1/103-106.

⁸³ Nevzat Tartı, *Tarihsellik Düşüncesi ve Hadislerin Anlaşılması*, 96-98.

ahkâm hadisi incelenirken şayet ilgisi varsa, içeriğinin coğrafi faktörlerle ele alınması kaçınılmaz bir durumdur.⁸⁴

Bu durumu göz önünde bulunduran Ahmed b. Süleyman, "Taharet ve Suların Temizliği" başlığı altında suyun, içine atılan pislikler neticesinde temiz ve temizleyicilik özelliğini kaybedeceği görüşünü dile getirir. Fakat bu düşüncesine muhalif olan şöyle bir rivayet bulunmaktadır:

"Hz. Peygamber Buda'a kuyusundan abdest alıyordu. Kendisine:

'Ya Resulallah, buraya hayvan leşleri, kokuşmuş şeyler ve hayız kanı bulaşmış bezler atılıyor.' denilince:

'Hiçbir şey suyu kirletmez.' cevabını verdi."⁸⁵

Kendi görüşü ile çelişkili gözüken bu rivayeti Ahmed b. Süleyman, Buda'a kuyusunun coğrafi özellikleri hakkında bilgi vererek yorumlar. Buna göre:

"Buda'a kuyusunu besleyen kaynaklar vardır. Bu kaynaklar kuyuda bulunan sudan daha fazladır. Ayrıca bu kuyudan bahçelere akan kanallar vardır. Bu kanallar sayesinde bahçeler sulanmaktadır."⁸⁶

Bu şekilde kuyunun coğrafi özelliklerini sayan Ahmed b. Süleyman, Buda'a kuyusunun durgun bir su değil akarsu niteliğinde olduğu, suyunun sürekli yenilediği bilgisinden yola çıkarak bu rivayeti yorumlamış ve bu kuyunun pislik tutmayacağı kanaatine varmıştır.⁸⁷

Zekât malları konusundaki rivayetleri ele alan Ahmed b. Süleyman, sebzelere zekât konusunda şöyle bir değerlendirmede bulunmuştur:

"Şayet birisi 'Sebzelere zekât alındığına dair rivayet yoktur. (Dolayısıyla onlardan zekât alınmaz.)' derse bu konuda rivayet bulunmaması sebzelere zekât alınmayacağı sonucunu doğurmaz. Çünkü muhtemelen Mekke ve

⁸⁴ Mehmet Emin Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, 341.

⁸⁵ Ebû Dâvûd, "Tahâret", 34.

⁸⁶ Ahmed b. Süleyman, *Usulü'l-ahkâm*, 1/6.

⁸⁷ Buda'a kuyusu ile ilgili bu bilgiler Tahâvî'nin *Şerhu meâni'l-âsâr*'ında da bulunmaktadır. Ayrıca Tahâvî bu bilgilerin kendisine Vâkıdî'den aktarıldığını da söylemektedir. bk. et-Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 1/12.

Medîne'de sebze yetiştiriciliği çok azdı ve sebzeleri nisâb miktarına ulaşan bir kişi o civarda yoktu. Bu sebeple sebzenin zekâtı rivayetler içerisinde zikredilmemiştir.”⁸⁸

Balın zekâtının olmayacağı kanaatinde olanlar Hz. Ali'den gelen “Balın zekâtı yoktur.”⁸⁹ rivayetini delil olarak kullanmaktadırlar. Ahmed b. Süleyman, bu konuda da sebzelerin zekâtı ile aynı düşünür ve “O civarda bal üreten kişi olmadığı için Hz. Ali böyle demiştir.” şeklinde bir değerlendirme yapar.⁹⁰

Bu örneklerde de görüldüğü üzere Mekke civarının iklim ve bitki örtüsü özellikleri ile sebze ve bal üreticiliğinin gelişmediğine dikkat çeken Ahmed b. Süleyman, bu coğrafi şartların müsait olduğu ve üretimin nisap miktarına ulaştığı ortamlarda sebze ve bal gibi ürünlerden de zekat alınabileceği kanaatine varmıştır.

2.2. Sosyal Bağlamı Dikkate Almak

Sosyal bağlam, bir sosyal olgu veya ilişkiyi ortaya çıkaran, çevreleyen ya da biçimlendiren değer ve koşullar şeklinde tanımlanmıştır.⁹¹ Hz. Peygamber, insanlığı kıyamete kadar, dalalet karanlığından hidayet aydınlığına ulaştıracak evrensel dinî ilke ve esaslar tebliğ etmiştir. Bu tebliğ süreci doğal olarak belirli bir tarih dilimi ve sınırlı bir sosyal çevre içerisinde yaşanmıştır. Dolayısı ile bu ilke ve esaslar her ne kadar evrensel olsa da Hz. Peygamber'in tebliğde kullanmış olduğu materyaller, içinde yaşamış olduğu toplumdaki kopmamıştır. Örneklerini, yaşamış olduğu çevreden seçmiştir. Hayvanlardan örnek verirken deveyi, bitkilerden örnek verirken hurmayı öncelmiştir.⁹² Ahkâm hadislerinin içeriği de tabîi olarak bu sosyal çevreden etkilenmiştir. Bu sebeple ahkâm içerikli rivayetlerin sosyal bağlam çerçevesinde yorumlanması büyük

⁸⁸ Ahmed b. Süleyman, *Usulü'l-ahkâm*, 1/233.

⁸⁹Ahmed b. el-Hasen el-Hârûnî, *Şerhu't-Tecrîd* (San'a: Merkezü'l-Bühûs ve't-Türasi'l-Yemenî, 2006), 2/55.

⁹⁰ Ahmed b. Süleyman, *Usulü'l-ahkâm*, 1/254.

⁹¹ Ahmet Nedim Serinsu, *Kur'ân ve Bağlam* (İstanbul: Şule yayınları, 1429/2008), 218.

⁹² Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, 301-302.

önem arz etmektedir. Ahmed b. Süleyman'ın hadisleri yorumlarken sosyal bağlamı dikkate aldığını söylememiz mümkün gözükmemektedir.

Ahmed b. Süleyman, ceviz ve bakla gibi kabuklu şeylerin kabuklu oldukları halde satışının yapılabileceği görüşündedir. Bu konuda "Hz. Peygamber aldatmanın olduğu satışı ve dürülü elbiseye dokunarak satışı nehyetti."⁹³ rivayeti ile kendisine yöneltilen itiraza, "Dürülü elbise konusu bu şekilde değerlendirilemez." diyerek konu hakkında sosyal bağlama işaret eden şu malumatı verir:

"Cahiliye döneminde dürülü bir elbiseye iki kişi müşteri olduğunda müşterilerden birisi satıcıya veya elbiseye el sürerse o elbiseyi almak zorunda sayılırdı. Nehyedilen şey budur."⁹⁴

2.3. Tarihî Bilgileri Göz Önünde Bulundurmak

Tarihî bilgiler ışığında hadisleri yorumlamaktan kastımız, bir rivayetle ilgili o hadisenin geçmiş olduğu döneme, zamana ait diğer siyer/meğazî bilgilerine ulaşır rivayeti bu bilgiler mihverinde değerlendirmeye tâbî tutmaktır. Kabul etmek gerekir ki bir hadisenin oluşu esnasında o hadisenin etrafında birbirinden bağımsız, faileri ve mefulleri farklı birçok olay da meydana gelebilmektedir. Bunlar birbirinden farklı, bağımsız birer hadise olmalarına rağmen sebep ve illet açısından birbirlerini etkileme ihtimaline de sahiptirler. Bu konuya dikkat çeken İbn Haldûn, Müslüman tarihçileri sadece olayları aktarmakla yetinme konusunda eleştirirken:

"Tarih ilmi, sadece nakilden ibaret değildir. Hadiseleri derinlemesine tetkik etmek, sebep ve illetlerini incelemek de tarih ilminin içerisinde olmalıdır."⁹⁵ demektedir. Bu sebeple tarihî olaylara geniş bir panoramadan bakmak elimizdeki tarihî rivayetleri daha doğru anlamaya katkı sağlayacaktır.

⁹³ Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *el-Hâvî el-Kebîr* (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1999), 6/410.

⁹⁴ et-Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 1/83; Ahmed b. Süleyman, *Usulü'l-ahkâm*, 2/50.

⁹⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1/6,8.

Müellif, bazı fakihlerin⁹⁶ şehitlerin cenaze namazının kılınmayacağı görüşünde olduğunu ve bu kanaate Enes'ten nakledilen şu rivayetle vardıklarını söyler:⁹⁷

“Uhud şehitleri yıkanmadılar, kanları ile defnedildiler ve cenaze namazları kılınmadı.”⁹⁸

Bu konuda istidlal edilen bir diğer rivayet ise Cabir'den rivayet edilen şu hadistir:

“Hz. Peygamber, ona (Cabir'e) Uhud şehitlerini üzerlerindeki kanları ile defnetmesini emretti. Namazları kılınmadı ve yıkanmadılar.”⁹⁹

Ahmed b. Süleyman bu haberleri şu tarihî malumatı vererek reddeder ve durumu şu şekilde yorumlar:

“O sırada Hz. Peygamber, yüzünden ve ön dişlerinden yaralandığı için kanı dinmiyordu. Hatta Hz. Ali su döküyor Hz. Fatıma da Hz. Peygamber'in yaralarını yıkıyor buna rağmen kanaması durmuyordu. Bunun üzerine Hz. Fatıma bir parça ağaç kabuğunu yakarak yaraya yapıştırdı ve kanaması durdu.¹⁰⁰ Bu sebeple Hz. Peygamber cenaze namazlarını kendisi kılmamış diğerlerine kılmalarını emretmiş olabilir. Bu şekilde ravinin Hz. Peygamber'in cenaze namazı kılmamasını hiç cenaze namazı kılınmadı şeklinde zannetmiş olması mümkündür.”¹⁰¹ Dolayısı ile bu tarihî malumattan haberi olmayan bir fakih, bu rivayetlerden yola çıkarak şehitlerin cenaze namazının kılınmayacağı sonucunu çıkartabilir.

⁹⁶ *Usulü'l-ahkâm* eserinin muhakkiki Mahatvarî bu fakihlerin İmam Malik ve İmam Şâfiî olduğu bilgisini verir. bk. İbn Rüşd, *Bidayetü'l-müctehid ve nihayetü'l-muktesid* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1425/2004), 1/239-254; eş-Şâfiî, *el-Ümm*, 1/304; Ahmed b. Süleyman, *Usulü'l-ahkâm*, 1/202.

⁹⁷ Ahmed b. Süleyman, *Usulü'l-ahkâm*, 1/202.

⁹⁸ Ebû Dâvûd, “Cenâiz”, 31.

⁹⁹ İbn Mâce, “Cenâiz”, 28.

¹⁰⁰ Buhârî, “Megazi”, 26; İbn Hibbân, *Sahîh-i İbn Hibbân*, 14/540.

¹⁰¹ Ahmed b. Süleyman, *Usulü'l-ahkâm*, 1/202.

2.4. Beşerî ve Psikolojik Bağlamı Dikkate Almak

Hadislerin yorumlanması konusunda dikkate alınması gereken en önemli unsurlardan biri insanın fitrî özelliklerinin göz önünde bulundurulmasıdır. Zira her insanın yaratılıştan gelen kendine özgü, acelecilik, kıskançlık, hayâ duygusu, hırs, rekabet, öfke, merhamet, sevgi, nefret, sevinç, hüznün vs. gibi karakter ve kabiliyetleri vardır. Bu huy ve kabiliyetler kişinin söz ve davranışlarını etkilediği gibi başkalarının söz ve davranışlarını anlama ve yorumlamada da etkili olmaktadır.¹⁰²

Huy ve karakter yapısı, Hz. Peygamber'in söz ve fiillerine yansıdığı gibi hadisleri rivayet eden sahabe'nin mizaçları da gördüklerini ve duyduklarını yorumlamalarında dolayısı ile bunları aktarmalarında etkili bir rol oynamıştır. Hadisler üzerinde, bu kişisel özellikleri dikkate alarak yapılacak olan yorumlamalar, bu yorumların isabet derecesine olumlu manada katkı sağlayacaktır.

Ahmed b. Süleyman, "Velâ, nesep akrabalığı gibi bir bağdır. Satılmaz ve hibe edilmez."¹⁰³ rivayetini delil olarak kullanarak mevlânın asabe konumunda olduğu görüşünü belirtir.

Hz. Aîşe'den rivayet edilen şu hadis bu görüşe muarız olarak gözükmektedir:

"Hz. Peygamber'in mevlâsı olduğu bir köle vefat etmiş ve bir miktar mal bırakmıştı. Bunun üzerine Hz. Peygamber: 'Burada bu kölenin bir akrabası var mı?' diye sordu. Birisi: 'Evet, ben varım Ya Resûlallah.' deyince mirasını o yakınına verdi."¹⁰⁴

Ahmed b. Süleyman, bu rivayeti Hz. Peygamber'in mizacı ile yorumlar ve şöyle der:

"Hz. Peygamber, bu durumda, faziletinden dolayı kendi hakkından fedakârlık yaptı ve ihsan olarak hakkını o kişiye verdi."¹⁰⁵

¹⁰² Selçuk Coşkun, *Hadise Bütüncül Bakış* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2011), 313-314.

¹⁰³ Dârimî, "Ferâiz", 53.

¹⁰⁴ Ebû Dâvûd, "Ferâiz", 9.

¹⁰⁵ Ahmed b. Süleyman, *Usulü'l-ahkâm*, 2/321.

Bu konudaki diğer bir örnek cinsel organa dokunmanın abdesti bozup bozmayacağı konusundadır. Ahmed b. Süleyman, Hz. Ali, İbn Mesûd, Huzeyfe ve İmran b. Husayn gibi sahabilerin cinsel organa dokunmanın abdesti gerektirmeyeceği şeklindeki hükümlerinden¹⁰⁶ yola çıkarak bu durum abdesti gerektirmez der. Bu hükmün aksini düşünenler için ise şunları söyler:

“Muhaliflerimiz bu konuda Abdullah b. Ömer’den gelen rivayetle istidlal ediyor.¹⁰⁷ Oysaki Abdullah b. Ömer temizlik konusunda çok titiz davranırdı. Abdest esnasında gözünün içini bile yıkardı ve ayrıca her namaz için ayrı abdest alırdı.”¹⁰⁸

Görüldüğü üzere müellif birinci rivayette Hz. Peygamber’in fedakârlık vasfına, ikinci rivayette ise Abdullah b. Ömer’in titizliğine ve ibadetleri yerine getirmedeki hassasiyetine vurgu yaparak karakter analizi yapmış, bu analizler neticesinde rivayetleri yorumlamış ve bu şekilde bir sonuca ulaşmıştır.

2.5. Akıl ve Kıyas Eksenli Yorumlama

Dinî metinlerin yorumlanmasında akıl-nakil dengesinin önemine vurgu yapan Gazzâlî (öl. 505/1111), ilim ehlinin bu konuda genellikle ifrat ve tefrit arasında bocaladıklarını söyler. Gazzâlî’ye göre çözüm, akli araştırmalarla naklin arasını birleştirmekte, ikisini de asıl kabul etmekte saklıdır.¹⁰⁹

Ahmed b. Süleyman, “Allah hakkı söylemekten hayâ etmez. Kadınlara arkadan yaklaşmayın.”¹¹⁰ rivayetini delil göstererek bu şekildeki münasebetin haram olduğu kanaatini belirtir. İmâmiye ise bu fiilin mübah olduğu görüşündedir.¹¹¹ Ahmed b. Süleyman, bu görüşe karşı şu akılcı yorumu yapar:

¹⁰⁶ et-Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 1/78.

¹⁰⁷ Bu konuda “Bir kişi herhangi bir örtü olmaksızın cinsel organına dokunan kişinin abdestini yenilemesi gerekir.” düşüncesinde olan İmam Şâfiî sadece Abdullah b. Ömer tariki ile gelen değil Büsra binti Safvan tariki ile gelen “Kim erkeklik organına dokunursa abdest alsın.” merfu hadis ile de istidlal etmektedir. Bk. es-Serahsî, *el-Mebsût*, 1/66.

¹⁰⁸ Ahmed b. Süleyman, *Usulü'l-ahkâm*, 1/44.

¹⁰⁹ bk. İmam Gazzâlî Ebu Hâmid, *Kanunu't-te'vîl* (b.y.: y.y.,1992), 15-19.

¹¹⁰ et-Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 3/45.

¹¹¹ Ebû Ca'fer et-Tûsî, *el-İstıbsar fî ma'htulife mine'l-ahbâr* (y.y.: Daru'l-Hadis li't-Tıba'a ve'n-Neşr, 1380/1960), 3/298.

“Allah Teâla: ‘Kadınlarınız sizin için bir tarladır. Tarlanıza nasıl dilerse-
niz öyle varın.’¹¹² buyurmuştur. Görüldüğü gibi ayette kadınlar tarlaya benze-
tilmektedir. Tohum toprağa ekilir ve ürün çıkar. Kadının ürünü de çocuktur.
O zaman sadece ürün alınan yerden yaklaşılır.”¹¹³

2.6. İletî Göz Önünde Bulundurmak

İletî, “hükmün üzerine bina edildiği, açık, bilinebilir ve tanımlanabilir,
hükmün varlık sebebi olan vasıf” şeklinde tarif edilmiştir.¹¹⁴ Niçin ve nasıl
sorularına cevap niteliğinde olduğu için hadislerin doğru anlaşılması ve yo-
rumlanmasında temel ilkelerden biri olarak kabul edilir.¹¹⁵

Ahmed b. Süleyman, uykunun abdesti bozacağı kanaatindedir. Bu konu-
da Hz. Peygamber’den rivayet edilen “Gözler dübürün kapağıdır. Göz uy-
duğunda kapak da serbest kalır. Uyuyan kişi abdest alsın.”¹¹⁶ hadisi ile istidlal
etmektedir. Bu görüşü kabul etmeyenler ise İbn Abbas’tan rivayet edilen “Hz.
Peygamber uyudu. Ardından kalktı namaz kıldı. Bu durum kendisine sorul-
duğunda: ‘Abdest uzanarak uyuyan kişi içindir.’ dedi.”¹¹⁷ hadisini delil olarak
kullanmaktadır. Ahmed b. Süleyman bu rivayeti şu şekilde yorumlar:

“Biz buradaki ‘Abdest uzanarak uyuyan kişi içindir.’ ifadesini ‘Uzanan
kişinin uykusu gibi uyuyana abdest gerekir.’ şeklinde anlıyoruz. Bazı rivayet-
lerde ‘Kişi uzandığında mafsalları gevşer.’¹¹⁸ ziyadesi bulunmaktadır. Mafsal-
ların gevşemesi, uyuma halinde abdestin bozulmasının illetidir. Bu illet gös-
termektedir ki kişi otururken mafsalları gevşeyecek şekilde uyursa abdesti
bozular.”¹¹⁹

¹¹² Bakara 2/223.

¹¹³ Ahmed b. Süleyman, *Usulü'l-ahkâm*, 1/508-509.

¹¹⁴ İbn Kudame el-Makdisî, *Ravdatü'n-nâzır ve cennetü'l-münâzır fi usulü'l-fıkh* (b.y.:
Müessesetü'r-Reyyan li't-Tibaât, ve'n-Neşr, 1423/2002), 2/144.

¹¹⁵ Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*, 208.

¹¹⁶ İbn Mâce, “Tahâret”, 62.

¹¹⁷ Tirmizî, “Tahâret”, 56.

¹¹⁸ Tirmizî, “Tahâret”, 56.

¹¹⁹ Ahmed b. Süleyman, *Usulü'l-ahkâm*, 1/40-41.

Ahmed b. Süleyman, yaş üzüm ile kuru üzümün misli misline satışının haram olduğu kanaatindedir. Bu konuda Sa'd b. Ebû Vakkas'ın şu haberinin delil gösterir:

"Hz. Peygamber'e yaş hurmanın kuru hurma karşılığında satışı soruldu. Hz. Peygamber: 'Yaş hurma kurduğunda azalır mı?' diye sordu. 'Evet.' diye cevap verdiler. Bunun üzerine bu satışa izin vermedi, hoş karşılamadı."¹²⁰

Ebû Hanîfe ise bu satışın caiz olduğunu düşünmektedir.¹²¹ Ahmed b. Süleyman, delil olarak kullandığı rivayeti yorumlarken şöyle demektedir:

"Hz. Peygamber de bu satıştaki haramlığın illetine dikkat çekmektedir. O illet noksanlıktır."¹²² Ahmed b. Süleyman iki yorumda da hükmün varlık sebebini yani illetini ortaya koymakta ve bu sebepler çerçevesinde hükmünü belirtmektedir.

2.7. Makâsıd ve Maslahat Bütünlüğünü Dikkate Almak

Makâsıd kavramı, bir hükümden gerçekleştirilmek istenen küllî gaye olarak tanımlanmış ve buna göre sünnetin maksatları genel ve özel maksatlar olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Hikmet, müsamaha, her konuda denge ve itidal, insan fıtratına uygunluk, uygulanabilirlik, insanın ve hayatın gerçekliğine uygunluk, kolaylık, adalet, rahmet, zorluğu gidermek, mizaç farklılıklarını dikkate almak, güven ve barışın sağlanması, hürriyet, eşitlik, insan onurunun korunması vb. hususlar sünnetin genel maksatları içerisinde zikredilirken, aile hayatı, siyaset ve iktisât gibi alanlardaki temel gayelerin gözetilmesi özel maksatlar içerisinde değerlendirilmiştir.¹²³

İslâmî hükümler, meşru bir mecrada akan hayatın önüne engel koymayı değil aksine bu akışı rahatlatmayı hedefler. Dolayısı ile ahkâm hadislerini de bu hedefler çerçevesinde değerlendirmek gerekmektedir. Lafızlar ve harfler nasların eti kemiği, makâsıdı ise ruhları mesabesindedir. Nasların makâsıdını göz ardı ederek yapılan lafzî ve harfî yorumlar nassı etten ve kemikten ibaret saymak ve ruhunu dikkate almamak demektir. Bir hükmün isâbetli olmasını

¹²⁰ et-Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 6/4.

¹²¹ el-Mergînânî, *el-Hidaye*, 3/64.

¹²² Ahmed b. Süleyman, *Usulü'l-ahkâm*, 2/37.

¹²³ Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*, 216-217.

gaye, kavli ve fiili delaletin bir arada bulunmasına bağlayan İbn Kayyim (öl. 751/1350), sadece lafzı ölçü alarak hüküm verenler hakkında şu benzetmeyi yapmaktadır:

“Bir adama: ‘Şu bidat ehline selam verme.’ dersiniz evet selam vermez ama gider elini ayağını öper. ‘Git şu testiye doldur.’ dersiniz. Gider doldurur fakat testiye havuzun başında bırakır ve ‘Bana testiye getir demedin ki.’ der. ‘Git şu malı sat.’ dersiniz. Gider malı bir dirheme satar hâlbuki o malın değeri yüz dirhemdir.”¹²⁴

Eleştirel aklı önceleyen Zeydî düşüncenin bir temsilcisi olan Ahmed b. Süleyman’ın ahkâm hadislerini yorumlarken lafızcı yaklaşımdan ziyade makâsîd ve maslahatı göz önünde bulundurduğunu söylememiz mümkündür.

İbn Abbas’tan gelen bir rivayette o şöyle der:

“Ben, Hz. Peygamber’in Ufeyr adlı merkebinin terkesine binmişim. Bu sırada merkebin teri elbiseme bulaştı. Hz. Peygamber, elbisemi yıkamamı emretti.”¹²⁵

Ahmed b. Süleyman, bu rivayet hakkında şunları söyler:

“Bize göre bu haber her halükarda merkep terinin necis olduğu sonucunu doğurmaz. Müslümanların genelinin bineklerinin terinden sakınmadıkları bilinen bir gerçektir. Bize göre merkebin üzerinde Hz. Peygamber’in bildiği muayyen bir pislik vardı. O sebeple elbisenin yıkanmasını emretmişti.”¹²⁶ Bu örnekte de Ahmed b. Süleyman’ın rivayetlere hayatın gerçekleri zaviyesinden baktığı ve buna göre yorumladığı görülmektedir. Konu ile ilgili bir diğer örnek ise şöyledir:

Rivayete göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur:

“Bir adam bir köle ile yüz ukiyye üzerinden hürriyet sözleşmesi yapsa bu köle bu bedelin on ukiyyesini vermese yine köledir. Yüz dinar üzerinden söz-

¹²⁴ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ’lâmü’l-muvakkîn*, thk. Muhammed Abdüsselam İbrahim (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1412/1991), 3/94.

¹²⁵ Buhârî, “Cihad”, 47.

¹²⁶ Ahmed b. Süleyman, *Usulü’l-ahkâm*, 1/12.

leşme yapılsa ve on dinarını ödemesi yine köledir.”¹²⁷ Bu rivayete göre mükateb köle borcunu ödeyemediği takdirde köleliğe geri dönecektir. Fakat Ahmed b. Süleyman, mükatebe bedelini ödemekten aciz kalan kölenin borçlu kalmasının müstehab olacağı kanaatinde. Bu şekilde mükateb köle borcunu ödemek için bir gayret içinde olacaktır. Aksi takdirde bu gayreti kırılacaktır.¹²⁸ Bu rivayetin yorumunda Ahmed b. Süleyman'ın insanlık onurunu göz önünde tuttuğu ve hadisleri bu şekilde değerlendirdiğini söylememiz mümkündür.

Cenazelerin defni konusunda acele edilmesi gerektiğine dair “Cenazelerinizde (defnetmekte) acele edin.”¹²⁹ hadisini zikrettikten sonra Ahmed b. Süleyman:

“Denizde boğulan, göçük altında kalan, zatülcenp hastası olan kişiler bu durumdan istisna edilmelidir. Zira bunların çoğu baygınlık geçirir ve bu sebeple öldüğü zannedilebilir. Bunu önlemek için bu hususiyettekiler bekletilebilir.”¹³⁰ şeklinde izahatta bulunmaktadır. Bu şekilde hadisleri yorumlarken insan hayatını ön planda tutarak yorumladığı ve makâsîdü's-şerîanın canın korunması ilkesini göz önünde bulundurduğu görülmektedir.

2.8. Temel İlke ve Prensipler Işığında Yorumlama

Nasların teâruzu durumunda başvuru temel yöntemlerden biri de “cüz'inin külliye ilhak ile te'vil ve tefsiri” şeklinde açıklanan, genel ilke ve prensipler ışığında yorumlamadır. Bu yöntem Hanefî mezhebinin de alamet-i farikasından olan bir metottur.¹³¹ Bu metodun kullanımı çok erken devirlerde başlamıştır. Fikhî grupların oluşması ile birlikte her grup delil olarak kullandıkları nasların bütününe dikkate alarak kendi sistemlerine has temel esaslar

¹²⁷ Ebû Dâvûd, “İtk”, 1.

¹²⁸ Ahmed b. Süleyman, *Usulü'l-ahkâm*, 2/150.

¹²⁹ İmam Mâlik, *Muvattâ*, “Cenâiz”, 16.

¹³⁰ Ahmed b. Süleyman, *Usulü'l-ahkâm*, 1/199.

¹³¹ Mehmet Özşenel, “Hadislerin Teâruzu Durumunda Mezheplerin Esas Aldıkları Temel Prensiplere Dair Abdülaziz ed-Dihlevî'nin Bir Risâlesi”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1421/2001), 501-503.

belilemiştir.¹³² Hatta Şah Veliyullah ed-Dihlevî (öl. 1176/1762), Ehl-i re'yin tanımını yaparken şu tespitini dile getirmiştir:

“Ehl-i re'y sadece kıyas ile hüküm ortaya koyan zümre şeklinde anlaşılmalıdır. Zira malumdur ki İmam Şâfiî (öl. 204/820), İshak b. Râhûye (öl. 238/853), Ahmed b. Hanbel (öl.241/855) Ehl-i re'y'den değildir. Fakat bunların da kıyas ile istinbat ettiği bilinmektedir. Ehl-i re'y bir imamın kaide haline getirdiği asılları temel esas olarak kabul eden zümredir.”¹³³

Hanefî, Malikî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinin ittifakla kabul etmiş olduğu, dayanağı hadisler olan beş temel kaide vardır. Bunları şu şekilde sıralamak mümkündür:

- a) “el-Umûru bi makâsidihâ.”
- b) “ed-Dararu yuzâlû.”
- c) “el-Âdetü muhakkemetün.”
- d) “el-Yakînü lâ yezülû bi'ş-şek.”
- e) “el-Meşakkatü teclibü't-teysîr.”¹³⁴

Ahmed b. Süleyman'ın özel olarak zikretmemekle birlikte hüküm istinbatında bu temel kaideleri ölçü aldığını söylememiz mümkündür. Bu yaklaşım tarzı Zeydiyye mezhebinin Şîa içerisinde Ehl-i sünnet düşüncesine en yakın görüş olduğu düşüncesini destekler mahiyettedir.

Ahmed b. Süleyman, kabir soygunculuğu yapan kişiye (nebbaş) had cezası uygulanması gerektiği kanaatindedir. Delil olarak Hz. Ali'ye nisbet edilen şu rivayeti kullanır:

“Nebbaşın haddi, hırsızın haddi gibidir. Onun cürmü daha büyüktür.”¹³⁵

¹³² Mehmet Emin Özaşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, 132.

¹³³ Şah Veliyullah ed-Dihlevî, *Hucetullahi'l-bâliğa* (Lübnan-Beyrut: Daru'l-Cil, 1426/2005), 1/273.

¹³⁴ Ahmed b. Muhammed ez-Zerkâ, *Şerhu'l-kavâidi'l-fikhiyye* (Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 1409/1989), 47-102.

¹³⁵ Ahmed b. el-Hasen el-Hârûnî, *Şerhu't-Tecrid*, 5/147.

Ebû Hanîfe'ye göre ise kabir soyan kişiye had uygulanmaz.¹³⁶ Ahmed b. Süleyman bu konuda şu açıklamayı yapar:

“Nebbaştan daha fena bir hırsız olamaz. Çünkü kabir hem kefen hem de ölü için muhafaza yeridir. Şayet birisi ‘Kefen içinde bir kese olsa ve bu çalınsa hırsızın eli kesilmez.’ derse cevap olarak deriz ki ‘Çünkü kabirler kese için değil kefen ve ölü için muhafaza alanıdır.’”¹³⁷ Ahmed b. Süleyman'ın, kabirlerin var oluş amacını göz önünde bulundurarak ulaşmış olduğu bu hükümden yola çıkarak onun, “Bir işten maksat ne ise hüküm ona göredir.”¹³⁸ şeklinde tercüme edilen “el-Umûru bi makâsıdihâ” temel ilkesini esas alarak bu hükme vardığını söylememiz mümkündür. Bu kaide “Ameller niyetlere bağlıdır. Her kişiye niyetinin karşılığı vardır.” hadisine dayandırılmıştır.¹³⁹ Bu rivayet *Usulü'l-ahkâm* içerisinde “Taharetin vasıfları ve gerekleri.” ve “Namazın vasıfları ve keyfiyeti” babında ilk hadis olarak verilmiştir.¹⁴⁰ Hadisin içeriğinde direkt manada taharet ve namaz ile ilgili bir ifade olmamasından yola çıkarak Ahmed b. Süleyman'ın bu rivayeti “el-Umûru bi makâsıdihâ” kaidesine işaret olarak kullandığını söyleyebiliriz.

Berâ b. Âzîb'e ait bir deve, komşusunun bahçesine girmiş ve bahçeye zarar vermişti. Durum Hz. Peygamber'e arz edildiğinde Hz. Peygamber, davar sahiplerinin gece davarlarını muhafaza etmelerinin gerektiğine, bahçe sahiplerinin ise gündüz bahçelerini muhafaza etmeleri gerektiğine hükmetti.¹⁴¹ Bu rivayeti delil olarak kullanan Ahmed b. Süleyman, bir bahçeye geceleyin zarar veren davar sahiplerinin bu zararı tazmin etmesi gerekir kanaatindedir. Ebû Hanîfe ise ne gece ne de gündüz davarların vermiş olduğu zararın sahibi tarafından tazmin edilmesi gerekmeyeceği görüşündedir.¹⁴² Ahmed b. Süleyman'ın, bilhassa rivayette de işaret edilen geceleyin davarların sahibi tarafından kontrol altında tutulması gerektiği ilkesinden yola çıkarak gece meydana

¹³⁶ Ebû Ca'feret-Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 1/273.

¹³⁷ Ahmed b. Süleyman, *Usulü'l-ahkâm*, 2/220-221.

¹³⁸ Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukûk-i İslâmiyye ve Islahât-ı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1387/1967), 1/254.

¹³⁹ Mehmet Emin Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, 137.

¹⁴⁰ Ahmed b. Süleyman, *Usulü'l-ahkâm*, 1/27, 109.

¹⁴¹ Ebû Dâvûd, “İcâre”, 55.

¹⁴² Ebû Ca'feret-Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 3/203.

gelen zararın tazmin edilmesi gerektiği hükmüne vardığı görülmektedir. Bu düşüncesinin temel dayanağı ise “Zarar izale olunur.” şeklinde formüle edilen¹⁴³ “ed-Dararu yüzâlû” kaidesidir dememiz mümkün gözükmemektedir.¹⁴⁴ Bu kaidenin aslı “Zarar ve mukabele bi’z-zarar yoktur.” hadisi olarak bildirilmiştir.¹⁴⁵ Ahmed b. Süleyman, bu rivayeti yavrusu olan bir davarın satışı ile ilgili olarak verdikten sonra şöyle bir açıklama yapmaktadır:

“Bu rivayet gösterir ki henüz süt ile beslenen yavrusu olan bir deve yavrusundan ayrılarak satılırsa müşteri, yavrunun zararını gidermesi ve hayatını idame ettirebilmesi için üç emmelik sütü vermesi gerekir.”¹⁴⁶ Bu açıklamadan aynı şekilde Ahmed b. Süleyman’ın “ed-Dararu yüzâlû” kaidelerini ahkâm hadislerini yorumlamada esas olarak aldığını söylememiz mümkün gözükmemektedir.

Hz. Ali’den gelen bir habere göre o mudarebe¹⁴⁷ hakkında şöyle demiştir:

“Mudarebede mal zayi olduğunda tazmin etmek gerekmez. Kâr aralarının anlaşmaya ve ortaya konulan mala göredir.”¹⁴⁸

Bu haber ile istidlal eden Ahmed b. Süleyman, mudarebe şirketinin caiz olduğu görüşündedir. İmam Şâfiî ise müsâkâta¹⁴⁹ kıyas ederek mudarebeyi caiz görmemektedir. Ahmed b. Süleyman bu konuda şu açıklamayı yapar:

“Mudarebe’nin caiz olmadığına dair bir haber yoktur, bu da icmâ’ hükmündedir. Müslümanlar bu uygulamayı ilk dönemlerden bugüne sürdürmüşlerdir. Müsakat ile mudarebeyi kıyas etmek isâbetli değildir.”¹⁵⁰

¹⁴³ İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve’n-Nezâir* (Lübnan-Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1419/1999), 72.

¹⁴⁴ Ahmed b. Süleyman, *Usulü’l-ahkâm*, 2/270-271.

¹⁴⁵ Celaleddin es-Suyûtî, *el-Eşbâh ve’n-Nezâir* (b.y.: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1410/1990), 7.

¹⁴⁶ Ahmed b. Süleyman, *Usulü’l-ahkâm*, 2/21.

¹⁴⁷ Kâr paylaşımı esasına dayanan emek-sermaye ortaklığı anlamında İslâm hukuku terimi. bk. Kallek Cengiz, “Mudârebe”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1426/2005), 30/259.

¹⁴⁸ Zeyd b. Ali, *Müsnedü el-İmam Zeyd*, 281.

¹⁴⁹ Ürün paylaşma esasına dayanan bağ-bahçe ortaklığı. bk. Hamdi Döndüren, “Müsâkât”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1427/2006), 32/70.

¹⁵⁰ Ahmed b. Süleyman, *Usulü’l-ahkâm*, 2/103.

Görüldüğü üzere Ahmed b. Süleyman, mudarebe şirketinin sıhhati hakkında vermiş olduğu hükmü Müslümanların genel kabülüne dayandırmaktadır. Bu da “Âdet muhakkemdir.” şeklinde tercüme edilen¹⁵¹ “el-Âdetü muhakkemetün.” kaidesi ile örtüşmektedir dememiz mümkündür. Bu kaide “Müslümanların güzel gördükleri şey, Allah katında da güzeldir.” rivayetine dayandırılmıştır.¹⁵² *Usulü'l-ahkâm* içerisinde bu rivayetin kullanıldığını tespit edemedik.

Dördüncü kaide “el-Yakînü lâ yezûlü bi’ş-şek.” şek ile yakîn zail olmaz şeklinde tercüme edilmiştir.¹⁵³ Bu kaide, “Namaz kılariken abdestinden şüpheye düşen kişinin durumu Hz. Peygamber’e soruldu. O da ‘Bir ses işitmedikçe yahut koku duymadıkça namazı terk etmesin.’ buyurdu.”¹⁵⁴ rivayetine dayandırılmıştır.¹⁵⁵ Ahmed b. Süleyman, “Abdesti bozan şeyler.” babında bu hadisi zikretmiş fakat bir yorum yapmamıştır.¹⁵⁶ Bu rivayeti yorumsuz bir şekilde vermesi, onun bu rivayetin manasını kabul ettiğinin bir göstergesidir diyebiliriz. Dolayısı ile bu temel kaide de onun için hadisleri yorumlamada temel esaslardan biridir dememiz mümkündür.

Temel kaidelerin sonuncusu “Meşakkat teysîri celbeder.” şeklinde tercüme edilen “el-Meşakkatü teclibü’t-teysîr.” kaidesidir.¹⁵⁷ Bu kaide “Ben hanîf ve kolaylık dini ile gönderildim.” rivayetine dayandırılmaktadır.¹⁵⁸ Ahmed b. Süleyman, fıtır sadakası ile ilgili rivayetleri verdikten sonra fıtır sadakasının on günlük yiyeceği bulunan kişilerin üzerine vacip olduğu görüşünü ifade eder. İmam Şâfiî ise bir günlük yiyeceği olan kişinin fıtır sadakası vermesi gerektiği düşüncesindedir.¹⁵⁹ Ahmed b. Süleyman, bu konuda Müeyyed Bilah’ın şu sözlerini açıklama olarak verir:

¹⁵¹ Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukûk-i İslâmiyye ve Istilahât-ı Fıkhiyye Kamusu*, 1/266.

¹⁵² Celaleddin es-Suyûtî, *el-Eşbâh ve’n-nezâir*, 7.

¹⁵³ Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukûk-i İslâmiyye ve Istilahât-ı Fıkhiyye Kamusu*, 1/256.

¹⁵⁴ Buhârî, “Vudû”, 4.

¹⁵⁵ Celaleddin es-Suyûtî, *el-Eşbâh ve’n-nezâir*, 7.

¹⁵⁶ Ahmed b. Süleyman, *Usulü'l-ahkâm*, 1/42.

¹⁵⁷ Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukûk-i İslâmiyye ve Istilahât-ı Fıkhiyye Kamusu*, 1/260.

¹⁵⁸ Celaleddin es-Suyûtî, *el-Eşbâh ve’n-nezâir*, 7.

¹⁵⁹ Ebû Abdullah Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *el-Ümm* (Beyrut: Dâru'l-Ma’rife, 1990), 2/7.

“Şayet fitır sadakası konusunda on günlük yiyecek ölçü olarak alınmazsa kırdı yaşayan insanların hepsi de bunu vermekle mükellef olur ve fitır sadakası alacak insan da bulunmaz. Bu da teklif-i mâ lâ yutâk kabilindedir.”¹⁶⁰ Görüldüğü üzere Ahmed b. Süleyman, vermiş olduğu hükümlerde kolaylaştırmayı esas almaktadır ve ahkâm hadislerini de bu esas çerçevesinde yorumlamaktadır.

Sonuç

Erken dönemden itibaren hadisleri anlama ve yorumlama faaliyetleri süreçlerinde İslam uleması, zengin bir birikim ortaya koymuştur. Ancak hadis yorumculuğunun sabit bir metodoloji çerçevesinde ve sistematik bir şekilde yapıldığını söylemek mümkün gözükmemektedir. Buna karşın her bir mezhebin kendi içerisinde tutarlı ve bütünlük arz eden bir yaklaşıma sahip olduğu söylenebilir.

Çalışmanın merkezinde yer alan Zeydiyye'nin, hadislerin yorumlanması ve anlaşılması konusunda eleştirel bakış açısı ve akli etkili bir şekilde kullandığı görülmektedir.

Zeydî ulemadan Ahmed b. Süleyman da *Usulü'l-ahkâm* adlı eserinde ahkâm hadislerini yorumlama konusunda kullandığı yöntemlerle mensubu bulunduğu Zeydiyye geleneğinin bir temsilcisi olduğunu göstermektedir. Ahmed b. Süleyman ahkâm hadislerini yorumlarken hangi yöntemleri kullandığını müstakil olarak belirtmemiştir. Bununla birlikte *Usulü'l-ahkâm* adlı eserin satır aralarında görebildiğimiz kadarı ile günümüz hadis yorum metodlarına örneklik oluşturacak düzeyde yöntemlere başvurduğunu söylememiz mümkün gözükmemektedir. Ahmed b. Süleyman hadis yorumlarında hem fakih hem de muhaddis yönünü önemli ölçüde yansıtmaktadır. Hadisin sübutunun tespitinde salt isnad odaklı bir tutum sergilemezken sened olgusunu göz ardı etmeden hadisin metnini makâsıd ve maslahat ekseninde anlama gayreti içerisinde olmuştur. Bu bağlamda rivayetlerin metni ve mefhumu ile alakalı Arap dili kurallarını dikkate almak, rivayetin farklı tariklerini vermek, konu ile ilgili hadisleri toplu halde ele almak, esbâb-ı vürûdü'l-hadîsi göz önünde bulundurmamak, Kur'an ve sünnete arz gibi “iç etken” diye ifade ettiğimiz yön-

¹⁶⁰ Ahmed b. Süleyman, *Usulü'l-ahkâm*, 1/288.

temleri kullandığı gibi “dış etken” şeklinde tabir ettiğimiz coğrafi bilgilere yer vermek, sosyal bağlamı dikkate almak, tarihî bilgileri göz önünde bulundurmak, beşerî ve psikolojik bağlamı dikkate almak, akıl ve kıyas eksensiz yorumlama, illeti göz önünde bulundurmak, makâsîd ve maslahat bütünlüğünü dikkate almak ve temel ilke ve prensipler ışığında yorumlamak gibi metnin dışında kalan haricî faktörleri de etkili bir biçimde kullandığını görüyoruz.

Ahmed b. Süleyman'ın hadisleri yorumlama noktasında mezheb taassubu olup olmadığını ele aldığımızda onun taassub derecesinde bir mezheb bağımlılığının olmadığı sonucuna ulaştığımızı söylemek mümkündür. Zira Zeydiyye mezhebi kurucusu Zeyd b. Ali'nin aksine bir görüş bildirmiş olmasına rağmen Ahmed b. Süleyman, baba ve çocuk adalet sahibi ise baba çocuğuna, çocuk da babasına şahitlik edebilir görüşündedir ve Zeyd b. Ali'den farklı düşünmektedir. *Usulü'l-Ahkâm* içerisinde Ahmed b. Süleyman'ın buna benzer diğer farklı görüşleri bulunmaktadır.

Çalışmamızın neticesinde Ahmed b. Süleyman'ın birçok konuda Ebû Hanîfe'den farklı hükümler verdiğine şahit olduk ve bunlar sadece bizim çalışmamızdaki başlıkların kapsamına girenlerdir. Kitabın diğer bütünü, bu konuda incelendiğinde elbette ki bu sayı daha da artacaktır. Ahmed b. Süleyman'ın Hanefî mezhebi ile benzerlik gösteren hükümleri konusunda kullanmış olduğu “Ebû Hanîfe bu konuda bize uymaktadır.” ifadesi de bu konuda dikkat çekicidir. Bu ifade taklitten çok diğer mezheplerden, bilhassa Hanefî mezhebinden farklı müstakil bir mezheb oluşun ifadesi olarak anlamlandırılabilir. Bu durumda Zeydiyye'yi amelde Hanefî mezhebinin bir takipçisi ve çok az bir konu hariç, hemen hemen her konuda aynı düşünen bir mezhep olarak tanımlamak isâbetli gözükmemektedir.

Kaynakça

Agitoğlu, Nurullah. *Hadislerin Anlaşılmasında Bağlamın Rolü*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2012.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukûk-i İslâmiyye ve Istilahât-ı Fıkhiyye Kamusu*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1967.

- Câhiz, Ebû Osman Amr b. Bahr. *Kitabü'l-hayevan*. Mısır: Şeriketü Matbaatü Osman el-Babî el-Halebî ve Evlâdühü, 1965.
- Cengiz, Kallek. "Mudârebe". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 30/359-363. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Coşkun, Selçuk. *Hadise Bütüncül Bakış*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2011.
- Cündioğlu, Dücane. *Sözlü Kültür'den Yazılı Kültür'e Anlamın Tarihi*. İstanbul: Kapı Yayınevi, 2014.
- Dârakutnî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer. *Sünenü Dârakutnî*. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü er-Risâle, 2004.
- ed-Dihlevî, Şah Veliyyullah. *Hucetullahi'l-bâliğa*. Lübnan-Beyrut: Daru'l-Cil, 2005.
- Döndüren, Hamdi. "Müsâkât". 32/70-71. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Ebu Hâmid, İmam Gazzâlî. *Kanunu't-te'vîl*, 1992.
- Ebû Hanîfe, Nu'man İbn Sâbit. *el-Âlim ve'l-müteallim, (İmâm-ı Â'zam'ın Beş Eseri İçerisinde)*. İstanbul: MÜİF Yayınları, 1992.
- Ebû Hilal el-Askerî, el-Hasen b. Abdillâh. *Kitabu cemherati'l-emsâl*. Beyrut: Daru'l-Fikr, ts.
- Ebu Muhammed el-Hasen b. Abdurrahman, Râmehurmuzî. *el-Muahddisü'l-fâsıl beyne'r-ravî ve'l-vâî*. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1404.
- Ebu'l-Bekâ, Eyyûb b. Musa. *el-Külliyât, Mu'cem fi'l-mustalahât ve'l-furûki'l-lugaviyye*. Beyrut: Müessesetü er-Risâle, ts.
- Erdoğan, Mehmet. "Makâsıd-ı Şerî'a Bağlamında Sünnet ve Hadisin Anlaşılması". *İslam'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri, Kutlu Doğum Sempozyumu 2001*, 391-406.
- Görmez, Mehmet. *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*. Ankara: Otto Yayınları, 2020.
- Görmez, Mehmet. *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*. Ankara: TDV Yayınları, 2000.

- Güven, Şahin. *Kur'an'ın Anlaşılması ve Yorumlanmasında Çokanlamlılık Sorunu*. İstanbul: Denge Yayınları, 2005.
- Güvenç, Bozkurt. *İnsan ve Kültür*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1991.
- Hamidüddîn, Abdullah b. İsmail b. Muhammed. *ez-Zeydiyye*. Ammân: Müessesetü'l-İmam Zeyd B. Ali es-Sekafiyye, 2000.
- el-Hârûnî, Ahmed b. el-Hasen. *Şerhu't-Tecrîd*. 6 Cilt. San'a: Merkezü'l-Bühûs ve't-Türasî'l-Yemenî, 2006.
- el-Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed. *Meâlimü's-sünen*. Haleb: el-Matbaatü'l-İlmî, 1932.
- İbn Haldûn, Abdurrahman. *Mukaddime (Tarihu İbn Haldun)*. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1988.
- İbn Hibbân, Muhammed el-Büstî. *Sahîh-i İbn Hibbân*. Beyrut: Müessesetü er-Risâle, 1988.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekir. *İ'lâmü'l-muvakkî'n an Rabbi'l-âlemîn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1991.
- İbn Kudame el-Makdisî. *Ravdatü'n-nâzır ve cennetü'l-münazır fi usuli'l-fikh*. Müessesetü'r-Reyyan li't-Tıbaat, ve'n-Neşr, 2002.
- İbn Mace, Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezid. *es-Sünen*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbn Nuceym, Zeynüddin b. İbrahim. *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*. Lübnan-Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velî Muhammed b. Ahmed. *Bidayetü'l-müctehid ve nihayetü'l-muktesid*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2004.
- Kesgin, Salih. *Ahkâm Hadisleri Mahiyet, Tarihsel Süreç ve Literatür*. Samsun: Üniversite yayınları, 2016.
- Kırbaçoğlu, Hayri. *Alternatif Hadis Metodolojisi*. Ankara: Otto Yayınları, 5. Basım, 2015.
- Koçyiğit, Talat. *Hadis Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Rehber Yayıncılık, 1992.

- el-Mâverdi, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed. *el-Hâvî el-Kebîr*. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- el-Mergînânî, Burhanüddîn. *el-Hidaye fî şerhi bidâyeti'l-mübtedi*. Beyrut-Lübnan: Dâru ihyâi'-Turâsî'l-Arabi, ts.
- el-Muhallî, Ebu'l-Hasan Husamuddin Hamid. *Kitabu Hadaiki'l-verdiyye fî menakibi eimmeti'z-Zeydiyye*. San'a: Matbuatü Mektebetü Merkezi Bedr, 2002.
- en-Nevevî, Muhyiddin. *et-Takrîb ve't-teysîr*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabi, 1985.
- Özafşar, Mehmet Emin. *Hadisi Yeniden Düşünmek*. Ankara: Otto Yayınları, 2017.
- Özaydın, Abdülkerim. "Mütevekkil-Alellah Ahmed b. Süleyman". *DİA TDV İslam Ansiklopedisi*. 32/211-212. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Özer, Salih. "Hadis Metninin Anlaşılmasında Diğer Metinlere Referansların Önemi ya da Hadiste Metinlerarasılık ve Metinlerarası Okuma". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 8/1 (2008), 305-350.
- Özşenel, Mehmet. "Hadislerin Teâruzu Durumunda Mezheplerin Esas Aldıkları Temel Prensiplere Dair Abdülaziz ed-Dihlevî'nin Bir Risâlesi". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2001), 501-503.
- es-Serahsî, Muhammed b. Ahmed. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993.
- Serinsu, Ahmet Nedim. *Kur'ân ve Bağlam*. İstanbul: Şule yayınları, 2008.
- Sorokin, Pitirim Alexandrovitch. *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*. 1-2 Cilt. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1994.
- es-Suyûtî, Celaleddin. *el-Eşbâh ve'n-nezâir*. Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.
- es-Suyûtî, Celâlüddin. *el-Lüma' fî esbâbi vurûdi'l-hadîs*. Mektebetü'l-Bühûs ve'd-Dirâsât fî Dâri'l-Fikr li't-Tıbâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1996.
- eş-Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris. *el-Ümm*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1990.
- et-Tahâvî, Ebû Cafer. *Şerhu meâni'l-âsâr*. Âlemü'l-Kütüb, 1994.
- et-Tahâvî, Ebu Cafer. *Şerhu müşkili'l-âsâr*. Müessesetü er-Risâle, 1994.

- Tartı, Nevzat. *Tarihsellik Düşüncesi ve Hadislerin Anlaşılması*. Ankara: Otto Yayınları, 2016.
- Tekineş, Ayhan. "Tahâvî'nin Şerhu Me'ani'l-Âsâr'da hadisleri anlamada takip ettiği yöntemler". *Dîvân: İlmî Araştırmalar* 7/12 (Ocak 2002), s. 161-184.
- et-Tûsî, Ebû Ca'fer. *el-İstibsar fî ma'htulife mine'l-ahbâr*. Daru'l-Hadis li't-Tıba'a ve'n-Neşr, 1380.
- Uğur, Mücteba. *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*. Ankara: TDV Yayınları, 2018.
- el-Vecîh, Abdüsselam b. Abbas. *A'lâmu'l-müellifîn ez-Zeydiyye*. Amman: Müessesetü'l-İmam Ali es-Sikafıyye, 1999.
- Yolaçan, Semih. *Usulü'l-Ahkâm Eseri Bağlamında Zeydî Muhaddis Ahmed b. Süleyman'ın (öl. 566/1171) Ahkâm Hadislerini Yorumlama Esasları*. Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Yücel, Ahmet. "Hadislerin Yazılmasıyla İlgili Rivayetlerin Tenkit ve Değerlendirilmesi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16-17 (1999 1998), 102-108.
- Zerkâ, Ahmed b. Muhammed. *Şerhu'l-kavâidi'l-fikhiyye*. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1989.
- Zeyd b. Ali. *Müsnedü el-İmam Zeyd*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.

tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Haziran/June 2023, c. 9, s. 1: 545-578

**Kur'an'ın Secili Söz Dizgelerinin 7. Yüzyıl Arapların Lügavî Örf ve Âdetleriyle
Diyalektik İlişkisi**

The Dialectical Relationship of the Syntax of the Qur'an with the Lexical Customs and
Traditions of the 7th Century Arabs

Emrah DİNDİ

Doç. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi Tefsir ABD,

Doç. Dr., Dokuz Eylül University,

Faculty of Theology, Department of Tafsir

emrah.dindi@deu.edu.tr

ORCID: 0000-0002-6664-7590

DOI: 10.47424/tasavvur.1249243

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 8 Şubat / February 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 22 Mayıs / May 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atf / Citation: Dindi, Emrah . "Kur'an'ın Secili Söz Dizgelerinin 7. Yüzyıl Arapların Lügavî Örf ve Âdetleriyle Diyalektik İlişkisi". *Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 9 / 1 (Haziran 2023): 545-578. <https://doi.org/10.47424/tasavvur.1249243>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdağ Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdağ, 59100 Turkey.

CC BY-NC 4.0



Öz

Kur'ân'ın en temel üslup özelliklerinden biri, âyet sonlarında tekrarlanan ve aynı ahengi veren hece, ses, seci ve kafiye uyumlarıdır. Kulağa hoş gelen melodik yapıdaki üstün sanatlı bu söz yapıları, 7. yüzyıl Hicaz bölgesi Arapların bilmedikleri, aşına olmadıkları ve duymadıkları şeyler midir yoksa günlük kelimelerinde şifâhî ve yazınsal türlerinde mevcut ve maruf lügavî örf ve âdetleri, edebî zevkleri çerçevesinde teşekkül ve tecessüm etmiş ifade kalıpları mıdır? sorusu/sorunu işte bu makalede ele alınmaktadır. Bu amaçla, işte bu çalışma, cahiliye Arapların şifâhî, edebî söylemlerinde secili, uyak ve kafiye söz yapılarını tetkik etmekte; ardından kadim İslâmî literatürdeki verilerden hareketle Kur'ân'ın âyet sonlarındaki melodik yapıların, cahiliye Arap şairlerin şiirlerindeki secili, uyaklı edebî ürünlerin özellikleriyle diyalektik ilişkisini ve o dönem Arap toplumunun kelimelerinde gözetmeyi âdet ve alışkanlık haline getirdikleri seci için, dilin birtakım kıyasî kurallarının terkedilip edilmediğini irdelemektedir. Elbette Kur'ân'ın secili ifade yapılarının o dönem Arapların edebî zevkleriyle diyalektik ilişkisine kadim literatürde satır aralarında zayıf ve cılız bir sesle değinilmiş olsa da ne yazık ki modern dönem çalışmalarında bu konu, henüz irdelenmiş değildir. Bu yüzden özgün ve otantik olduğunu düşündüğümüz bu çalışmanın, alanına katkı sunacağını ümit etmekteyiz. Dolayısıyla literatür taraması yöntemini kullandığımız bu araştırma neticesinde, Kur'ân'ın âyet sonlarındaki birbiriyle uyumlu, ritmik, melodik ses ve vezinli yapılarının 7. yüzyıl Arapların edebî zevkleriyle, lügavî örf ve âdetleriyle ilişkili olup olmadığı, daha doğrusu, bu ifadelerin o günkü Arapların bilmedikleri, aşına olmadıkları harikulâde, tarih üstü, aşkın/müteâl bir dil ve üslupta mı yoksa onların zevk ve beklentilerine muvafık ve mutabık, yerel, mahalli, bölgesel, kültürel antropolojik bir tabiatla mı varlık bulduğu ortaya çıkacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tefsîr, Kur'ân, Seci, Yedinci Yüzyıl, Arapların Lügavî Örf ve Âdetleri

Abstract

One of the most basic stylistic characteristics of the Qur'ân is the agreement between syllables, sounds, lines and rhymes repeated at the end of the verses and give the same harmony. The question/problem "Are these words

that have pleasant melodic structures and superior arts something that the Arabs of the 7th century Hejaz Region did not know, were not familiar with and did not hear, or are they expressions that existed in oral and literary types in their daily vocabulary formed and embodied within the framework of well-known lexical customs and literary tastes?" is discussed in this article. For this purpose, the study examines the *seci*' and rhyming word structures in the verbal and literary discourses of the Jahiliya period Arabs. Then, based on the data in the ancient Islamic Literature, it examines the dialectical relationship of the melodic structures at the end of the verses of the Qur'ân with the characteristics of the *seci*' and rhyming literary products in the poems of the Arab poets of ignorance, and for the choice that the Arab society made it a custom and habit at that time to observe at the end of the words, and whether some rules of comparison of the language were abandoned or not. Of course, although the dialectical relationship between the *seci*' expression structures of the Qur'ân and the literary tastes of the Arabs of that period was addressed in the former literature with a weak and feeble voice between the lines, unfortunately, this has not been examined in modern studies yet. For this reason, we hope that the present study, which we think is original and authentic, will contribute to this field and as a result of the study, in which the literature review method was used, whether the harmonious, rhythmic, melodic sound and meter structures of the Qur'ân at the end of the verses are related to the literary tastes, lexical customs and traditions of the 7th century Arabs, or rather, these expressions were unknown to the Arabs of that day, will be uncovered along with the question whether it existed in a wonderful, transcendent and transcendent language and style that they were not familiar with, or in a local, regional, cultural anthropological nature that was compatible and agreeable with their tastes and expectations in that time.

Keywords: Commentary, Qur'ân, Seci', Seventh Century, Arabic Language Customs and Traditions

Giriş

Gerek Mekkî gerekse Medenî sûrelerin temel üslup özelliklerinden biri de âyetlerin sonlarında tekrarlanan ve aynı ahengi veren heceler veya aynı görevde olmayan ancak benzeşen sesler, *seci* ve kafiye uyumlarıdır. Şunu ifa-

de edelim ki Kur'ân ifadelerinin kafiye/uyak ses ve harflerinde her zaman bir bütünlük olmasa da kimi ses ve harflerle bu sistematik bozulsa da bunların genel olarak kulağa ve lisana hoş gelen bir özelliğe sahip olduğunda kuşku yoktur. Kur'ân'ın kulağa hoş gelen, melodik dil, üslup ve ifade yapılarının 7. yüzyıl Hicaz bölgesi Arapların edebî zevklerinin, lügavî örf ve âdetlerinin bir yansıması olduğu söylemi, geleneğimizde satır aralarına sıkıştırılmış zayıf, silik ve sönük bir sesle dile getirilmiş olsa da ne yazık ki onu indiği zamanın ve toplumsal zeminin dili kullanım örf ve âdetlerinden yalıtın, tamamen mevcut yapıyı aşan, semavî, aşkın ve esrarengiz bir yapıya büründüren apolojist, tenzihçi ve takdisci bir yaklaşımın hâkim olduğu da kuşku götürmez. Dolayısıyla gerçekten Kur'ân, 7. yüzyıl Hicaz bölgesi Arap toplumunun, edipler, şairler, kâhinler, hatipler ve halk arasında yaygın olan hitap kültüründe onların nazım ve nesir edebî söylemlerine benzer bir edebî söylem olarak mı yoksa onların bilmedikleri, görmedikleri ve hiç duymadıkları kelimelerde mi tenezzül ve teşekkül etmiştir? Başka bir ifadeyle, nesir ve nazımda, büyüklük söz söylemekle şöhret olmuş, kabile reis ve kralların yanında son derece kıymet sahibi olan, etkili söz söylemede panayırda birbirleriyle yarışan edip, şair, kâhin ve hatiplerin revaçta olduğu bir sözlü edebiyat toplumunda, kendilerine hitap edilecek bir edebî söylemin kendi aralarında konuşmadıkları, edebî yazın türlerinde kullanmadıkları, işitmedikleri bir üslupta olması mümkün müdür? Daha doğrusu Rümânî (ö. 384/994) ve Bâkîllânî'nin (ö. 403/1013) dile getirdikleri gibi vezinli, kafiye, belâğî ve fesâhî söz söylemeyi tekellüf ve tasannu' ile değil de tabii bir yolla yapan bir topluma (لان العرب كانت (تقيم الاوزان والاعراب بالطباع) ¹ yönlendirilmiş ve o toplumun bağrında doğmuş ve orada yoğrulmuş bir hitabın onların muhayyile ve lügavî müteârifelerini aşan başka bir edebî zevk ve üslupta olması mümkün müdür? O bakımdan Kur'ân'ın nazım ve nesrinin edebî zevk ve güzelliğini yahut edebî sorunlarını onun semavî, aşkın, müteâl kaynağında mı ya da geleneğimizde olduğu gibi mucizevî özelliğinde mi yoksa o dönemin Hicaz bölgesi Arapların (Mekke-Medine) hadarî ve bedevîlerin edebî söylev kültüründe mi aramalıyız? İşte bu

¹ Alî b. İsâ b. Alî b. Abdillâh Ebu'l-Hasen er-Rümânî el-Mu'tezilî, *en-Nüket fi i'câzi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Halefullâh-Muhammed Zağlûl Selâm (Mısır: Dârü'l-Me'ârif, 1976), 113; Ebû Bekr el-Bâkîllânî Muhammed b. et-Tayyib, *İ'câzü'l-Kur'ân*, thk. es-Seyyid Ahmed Sakar (Mısır: Dârü'l-Me'ârif, 1997), 12; Bu makalede Arapça temel kaynaklar, bilgiye erişim kolaylığı sağlanmasından dolayı Mektebetü's-Şâmîle 3.64 sürümünden verilmiştir.

çalışma, yukarıdaki soruşturma soruları çerçevesinde öncelikli olarak cahiliye Arapların şifahî edebî söylemlerinde secili, kafiye ve uyaklı söz yapılarını tetkik etmekte; ardından kadim İslamî literatürdeki verilerden hareketle Kur'ân'ın âyet sonlarındaki melodik yapıların, edebî söylem olarak cahiliye Arap şairlerin şiirlerindeki secili, uyaklı edebî ürünlerin özellikleriyle diyalektik ilişkisini ve o dönem Arap toplumunun kelimelerinde gözetmeyi âdet ve alışkanlık haline getirdikleri en temel edebî zevkleri olan seci için dilin birtakım kıyasî kurallarının terkedilip terkedilmediğini irdelemektedir. Kur'ân'ın secili ifade yapılarının o dönem Arapların edebî zevkleriyle diyalektik ilişkisine kadim literatürde satır aralarında değinilmiş olsa da modern dönem çalışmalarında bu konu müstakil olarak bu çerçevede henüz irdelenmiş değildir.² Bu yüzden özgün ve otantik olduğunu düşündüğümüz bu çalışmanın alanına katkı sunacağını beklemekteyiz. Dolayısıyla literatür taraması yöntemini kullandığımız, bu araştırma neticesinde, Kur'ân'ın âyet sonlarındaki birbiriyle uyumlu, ritmik, melodik ses ve vezinli yapıların 7. yüzyıl Arapların edebî zevkleriyle, lügavî örf ve âdetleriyle ilişkili olup olmadığının daha doğrusu, bu ifadelerin o günkü Arapların bilmedikleri, aşına olmadıkları harikulâde, tarih üstü aşkın/müteâl bir dil ve üslupta mı yoksa onların zevk ve beklentilerine muvafık ve mutabık yerel, mahalli, bölgesel kültürel antropolojik bir tabiatla mı varlık bulduğunun ortaya çıkacağını ümit etmekteyiz.

1. Arapların Şifahî Söylem ve Edebî Ürünlerinde Seci, Uyak/Kafiye

Kur'ân'ın söz dizgelerinde yer alan secili yapılar, kuşkusuz kendi döneminin popüler edebî zevk ve sanatının izlerini taşımaktadır. Cahiliye Arap edebiyatına/şiirlerine bakıldığında birbiriyle uyumlu, ritmik, melodik ses ve vezinli yapıların son derece yaygın olduğu görülür. Söz gelimi, Hz. Peygamber'in bizatihi Ukaz panayırında hitabını ve bu hutbedeki öğütlerini dinlediği, etkilendiği, hoşuna gittiği ve kendisinden rivayette bulunduğu Eyadlı cahiliye şairlerinden Kus b. Sâide el-Eyâdî'nin (ö. 600) aşağıdaki bir hitabesine;

² Çağımızda makale düzeyinde Kur'ân'ın seci sanatıyla ilgili bazı çalışmalar için bk. Eleddin Sultanov, "Qurani-Kerim'in Ecazkarlığında "Seci" Üslubunun Yeri", *Bakı Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin Elmi Mecmuası* 29 (2018), 273-286; Osman Kabakçılı, "Razi'ye Göre Kur'an'da Seci Sanatının Olmamasının Sebepleri", *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2021), 133-149.

أيها الناس اجتمعوا واسمعوا وَاغُوا
 من عاش مات
 ومن مات فات
 وكل ما هو آت آت
 ليل داج، ونهار ساج
 وسماء ذات أبراج
 ونجوم تزهـر
 وبحار تزخر
 وجبال مرسة
 وأرض مدحاة
 وأنهار مجرأة
 إن في السماء لخبيرا
 3 وإن في الأرض لعبيرا

Cahiliye dönemi hatiplerinden Ka'b. b. Luey'in (ö.?) bir hitabesine;

اسمعوا وعوا وتعلموا تعلموا، وتفهموا تفهموا!
 ليل ساج
 ونهار صاج
 والأرض مهاد
 والجبال أوتاد
 والأولون كالأخرين
 كل ذلك إلى بلاء
 فصلوا أرحامكم
 4 وأصلحوا أموالكم

³ Bu şiir için bk. Ahmed b. Ali b. Ahmed el-Fezârî el-Kalkaşendî, *Şubhü'l-a'şâ fi şinâ'ati'l-inşâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1/255; Şevkî Dayf, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabiyyi'l-'asri'l-câhiliyye* (Kâhire: Dârü'l-Mearif, 1119), 415.

Âmır b. Tufeyl (ö. 11/632), Alkame b. 'Ulâse (ö. 20/641) lehine hüküm verdikleri anda Lebîd b. Rabîa'nın (ö. 40-41/660- 661) Herem b. Kutbe'ye ilişkin sözlerine;

إنك قد أوتيت حُكْمًا معجبا
فَطَيْبِ الْمَفْصِلِ وَاغْنِمْ طَيِّبًا

Yine cahiliye dönemi muhadram şairlerinden olduğu ileri sürülen 'Uteybe b. Mirdâs et-Temîmî'nin Abdullâh b. Abbâsla ilgili aşağıdaki medih ifadelerine göz attığımızda benzer bir ses, seci, uyak ve kafiye zevkini o dönemin edebî söylevlerinde görmemek elde değildir.

لا أعطي من يعصي الرحمن
ويطيع الشيطان
ويقول البهتان⁶

Aynı şekilde cahiliye dönemi şairlerinden Ümeyye b. Ebi's-Salt'ın, (ö. 8/630 [?])⁷ muhadram şairlerinden en-Nemr b. Tevleb b. el-'Uklî'nin (ö. 14/635) şiirleri de ses, seci, uyak özelliğine sahiptir.⁸ Daha nice bedevî Arabın sözünde secili sözlere şahit olmak mümkündür.⁹ Ebu'l-Bahterî el-Âs b. Hişâm b. el-Hâris'in (ö. 2/624) dizeleri,¹⁰ Ebû Tâlib'in (ö. 620) yahut Abdulmuttâlib'in (ö. 577) Seyf b. Zî Yezen'e (ö. 575 [?]) söylediği beyitler de¹¹ o gün-

⁴ Kalkaşendî, *Şubhü'l-a'sâ*, 1/255.

⁵ Dayf, *'Asri'l-câhiliyye*, 418.

⁶ Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî Ebû Osmân el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn* (Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 1423), 1/237.

⁷ ماذا بيدر بالعقن ... قل مرازية ججاج

هلا بكيت على الكرام ... بني الكرام أولى الممادح

Bk. Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/242.

⁸ أعادل إن يصبح صدای بقفرة ... بعيدا ناني صاحبي وقريبي

تري أن ما أبقيت لم أك ربه ... وأن الذي أمضيت كان نصيبي

Bk. Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/237.

⁹ İslam öncesi ve İslam'ın başlangıç dönemi şair ve hatiplerinin bu secili sözleri için bk. Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/237-251.

¹⁰ تَشْكِي الْوَجِي، وَاللَّيْلُ مَلْتَبَسِ الدَّجَا * غَرِيرِيَةَ الْإِنْسَابِ مَرَّتْ بِقِيْعِهَا

قَرِيبِ الْمَدَى، حَتَّى يَكُونَ إِلَى الْبِنْدَى * عَدُو الْبِنَى، حَتَّى تَكُونَ مَعَالَى

Bk. Bâkillânî, *İ'câzü'l-Kur'ân*, 60.

¹¹ أَنْبَتَكَ مَنَّبَتًا طَابَتْ أَرُومَتُهُ، وَعَزَّتْ جُرْثُومَتُهُ، وَتَبَّتْ أَصْلُهُ، وَبَسَقَ فَرَعُهُ وَنَبَتَ زُرْعُهُ، فِي أَكْرَمِ مَوْطِنٍ، وَأَطْيَبِ مَغْدِنٍ

kü Arapların nezdinde onların bildikleri, aşına oldukları mutata seci türünü yansıtmaktadır. Çünkü o dönem çoğunlukla hatipler, müfâhere ve münâfere söylevlerinde secili bir üslup kullanırlardı. Bu nedenle İslam bilginleri Abdumuttalib b. Hâşim, Harp b. Ümeyye, Nüfeyl b. Abdiluzzâ, Cerîr b. Abdillâh el-Becelî, Halid b. Ertâ' el-Kelbî, Akra' b. Hâbis, Alkame b. 'Alâse, Âmur b. Tufeyl, Damra b. Damra, Herim b. Kutbe ve Rabîa b. Hizâr gibi secili söylev üslubuna sahip olan hatipleri tadat etmeyi ihmal etmemişlerdir.¹² Cahiliye dönemine ait edebî ürünlerdeki seci, kafiye ve uyaklı söz yapılarına daha çok örnek verilebilir. Ancak meramı ifade etmek için bu kadarının yeterli olduğu kanatindeyiz.

2.Arapların Lügavî Örf ve Âdetleriyle İlişkisi Bakımından Kur'ân'ın Secili Söz Dizgeleri

Belâgat ve i'câzın aslı, esası olan Kur'ân, vezinli, ölçülü, ahenkli söz diye tanımladığımız seciyle doludur. Kısa da olsa onun hiçbir sûresi seciden hali değildir. Hatta tüm sûrelerin fâsıllarında seci söz konusudur. Bırakın âyet sonlarını söz dizgelerinin orta kısımlarında bile vezin/uyak (seci) mevcuttur. Söz gelimi, Kalkaşendî'nin (ö. 821/1418) aşağıda Kur'ân'ın nesir yapısına örnek gösterdiği¹³ âyetlerin orta kısımlarındaki vezin ve ahenk bu kabildendir:

الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ

وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ¹⁴

.....

لَوْ نَشَاءُ أَصْبَنَاهُمْ نُنزِلُهُمْ

وَنُنزِلُهُمْ عَلَى قُلُوبِهِمْ¹⁵

.....

Bk. Bâkillânî, *I'câzü'l-Kur'ân*, 61.

¹² Bk. Dayf, *'Asri'l-câhiliyye*, 417; Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/241.

¹³ Kalkaşendî, *Şubhü'l-a'sâ*, 2/303-304; İbnu'l-Esîr de Kur'ân'ın çoğunun seci olduğunu ifade etmiştir. Bk. Nasrullâh b. Muhammed Ziyâuddîn b. el-Esîr, *el-Meselu's-sâir fi edebi'l-kâtib ve's-şâ'ir*, thk. Ahmet el-Hûfi- Bedevî Tibâne (Kâhire: Dâru Nahdati Mısır, ts.), 1/214.

¹⁴ el-En'âm 6/1.

¹⁵ el-A'râf 7/100.

وَلَسْتُمْ بِأَخِيهِ

¹⁶إِلَّا أَنْ تَعْمَضُوا فِيهِ

.....

إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَتُهُمْ

¹⁷ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ

.....

إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ

وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ ¹⁸

Kur'an'ın aşağıdaki ifadelerinin de bu türden seci olduğu/seciye benzediği yönündeki yaklaşımlar da Allah'ın, tabiatlarında vezinli, secili, kafiyeli söz söyleme eğilimi olan Araplara onların kendi yerel, kültürel sözlü ve yazılı hitap üsluplarında seslendiğini göstermektedir.¹⁹

ثُمَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يُخْزِرُهُمْ

²⁰وَيَقُولُ أَيْنَ شُرَكَائِيَ الَّذِينَ كُنْتُمْ تَسْأَلُونَ فِيهِمْ

.....

أَمْزُنَا مُنْزَرٍ فِيهَا

²¹فَفَسَقُوا فِيهَا

.....

أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ،

²²وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ

¹⁶ el-Bakara 2/267.

¹⁷ el-Gâşiye 88/25.

¹⁸ el-İnfîtâr 82/13-14.

¹⁹ Bâkillânî'nin itiraz ve iddia ederek, Kur'an nazmunun bunlardan hiçbirine benzemediğini, kafiyeli, vezinli, fâsılalı, maktalı seci, şiir yahut nesir, hutbe türü o dönem mutat Arap kelimelerinden farklı olduğunu, onları aşan ve onlara muhalif olduğunu belirttiği bu görüşler için bk. Bâkillânî, *l'câzû'l-Kur'ân*, 57-60.

²⁰ en-Nahl 16/27.

²¹ el-İsrâ 17/16.

.....

وَالنَّوْرَةَ وَالْأَنْجِيلَ،

وَرَسُولاً إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ²³

.....

وَهِنَّ الْعِظَمُ مَنِّي²⁴

İbnu'l-Esîr (ö. 637/1239) ve Kalkaşendî uzunluk ve kısalık bakımından Kur'ân âyetlerinde uzun ve kısa yapılı seciler şeklinde iki tür seciden söz etmişlerdir. Birinci tür, az kelimelerden oluşan secili âyetlerdir. Bu seci türünde, kafiyeli ve vezinli lafızlar/fâsılalar birbirlerine yakın olmasından dolayı dinleyicinin kulağına uzun secili âyetlerden daha hoş ve güzel gelir. Mekkî âyetler büyük oranda bu türe dâhil edilebilir. Kısa secili yapılara ise en az iki ve daha fazla kelimedenden oluşan aşağıdaki âyetleri örneklemiştir:

يَا أَيُّهَا الْمَدْيَنِيُّ

قُمْ فَأَنْزِرْ

وَرَبِّكَ فَكْتِرْ

وَتِيَابِكَ فَطَهِّرْ²⁵

.....

وَالْمُرْسَلَاتِ عُرْفًا

فَالْعَاصِفَاتِ عَصْفًا²⁶

.....

اِقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ

وَإِنْ يَرَوْا آيَةً يُعْرَضُوا وَيَقُولُوا سِحْرٌ مُّسْتَمِرٌّ

وَكَذَّبُوا وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ وَكُلُّ أُمَّرٍ مُّسْتَقِيرٌّ²⁷

²² et-Tevbe 9/24.

²³ Âl-i İmrân 3/48-49.

²⁴ Meryem 19/4.

²⁵ el-Müddessir 74/4.

²⁶ el-Mürselât 77/1-2.

.....
 وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا

لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِدًّا

28 تَكَادُ السَّمَاوَاتُ يَنْقَطِرُنَ مِنْهُ وَتَنْشَقُّ الْأَرْضُ وَتَخِرُّ الْجِبَالُ هَدًّا

.....
 وَالنَّجْمُ إِذَا هَوَىٰ

مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ

29 وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ

.....
 Uzun yapıdaki secilere de en az on bir veya daha fazla, galibiyetle de on beş ve civarı kelimeden oluşan aşağıdaki âyetleri örneklemiştirler:³⁰

وَلَئِن أَدْقْنَا الْإِنْسَانَ مِنَّا رَحْمَةً ثُمَّ نَزَعْنَاهَا مِنْهُ إِنَّهُ لَكَيْسٌ كَفُورٌ

31 وَلَئِن أَدْقْنَا نَعْمَاءَ بَعْدَ ضَرَاءٍ مَسَّهُ لَيَقُولُنَّ دَهَبَ السَّيِّئَاتِ عَنِّي إِنَّهُ لَفَرِحٌ فَخُورٌ

.....
 لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ

32 فَإِن تَوَلَّوْا فَقُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ

.....
 إِذْ يُرِيكُهُمُ اللَّهُ فِي مَنَامِكَ قَلِيلًا وَلَوْ أَرَاكُهُمْ كَثِيرًا لَفَهِشْتُمُ اللَّغْوَ وَكُنْتُمْ لِغَاوٍ مُّسْتَعِينِينَ وَتَلْتَمِذُونَ لِمَا كُفِرْتُمْ بِهِ وَلَئِن كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُوا أَوْيَاضَهُ لَيُدْخِلَنَّهُ اللَّهُ فِي مَنَامِكُمْ كَثِيرًا وَإِن تَوَلَّوْا فَسَبِّحُوا بِحَمْدِ اللَّهِ فِي حَمْدِهِ فِي الْقِيَامِ وَالسُّجُودِ وَالرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ وَالرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ وَالرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ
 الصُّدُورِ

27 el-Kamer 54/1-3.

28 Meryem 19/88-99.

29 en-Necm 53/1-3.

30 İbnu'l-Esîr, *el-Mesâlihu's-sâir*, 1/257-258; Kalkaşendî, *Şubhü'l-a'sâ*, 2/308-309; Kısa ve uzun fasılahı/secili âyetler için ayrıca bk. Abdullah Emin Çimen, "Kur'ân'da Ritmik Yapı: Fâsıla ve Uslûp Açısından Bir Deneme", *Dinî Araştırmalar* 10/29 (2007), 211-212; Zöhre Çakıl, *Kur'ân'ı Kerim'de Seci' Sanatı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 36-39.

31 Hûd 11/9-10.

32 et-Tevbe 9/128-129.

33 وَإِذْ يُرِيكُمُوهُمْ إِذِ التَّفَاقُتُمْ فِي آعْيُنِكُمْ قَلِيلًا وَيُقَالُ لَكُمْ فِي آعْيُنِهِمْ لِيُقْضَىٰ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا وَإِلَىٰ اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ

Cahiliye Araplarından bize tevarüs eden şiir, hitabe, vasiyet ve kısa diyaloglarına bakıldığında gerek seci gerek nesir türü söylevlerinde muhatapları etkileyen fasih ve belîğ söze yöneldikleri, lafzın parlaklığına, gücüne ve arı duru olmasına özen gösterdikleri, kimi zaman seciyle bazen de istiâre ve tahyîl ile sözlerini süsledikleri ilk etapta hemen farkedilir. Bu, o dönem Arapların köklü geleneklerinden olsa gerek ki İslam sonrası dönemde de nesir ve nazımda secili söz söyleme sanatına devam edilmiştir. O bakımdan her ilahî hitap kendi tarihsel döneminin yazın yahut söylev edebî türlerinin dil, düşünce ve üslup özelliğinde tecessüm ve teşekkül etmiştir. Nitekim Bâkillânî'nin (ö. 403/1013) *in kâle kâilun* diyerek nispesiz verdiği ifadelerde dile geldiği üzere, Kur'an Arap kelamı vezinlerinden meydana gelmiştir. Kur'an'da onların hutbe, mektup, şiir, seci ve kafiyesiz vezinli kelam gibi söz ve yazın türleri yer alır. Ancak parlaklığı ve fesâhati nedeniyle bunu eşsiz bir tür olarak ortaya koymuştur (القرآن مختلط من أوزان كلام العرب، ففيه من جنس خطبهم، ورسائلهم [وشعرهم] وسجعهم، (وموزون كلامهم الذي هو غير مقفى، ولكنه أبداع فيه ضرباً من الأبداع، لبراعته وفصاحته).³⁴ Her ne kadar ahenkli, ritmik az lafızla çok mananın ifade edildiği, mananın lafızlardan taşıdığı, daha doğrusu lafızların taşıyabileceğinden daha fazla mananın yüklü olduğu secili kelamın, dinleyiciyi kelimelerin sistemine yönlendirip, düşünceyi anlamın sistemine yönlendirmekten alıkoyduğu, dolayısıyla da akli bir uyuklama durumuna soktuğu, mananın akli bir kritikten geçmeden bilinç dışına itilmesine müsaade ettiği, dinleyiciyi onu ölçüp biçmeden benimsettiği ileri sürülse de³⁵ ve yine Bâkillânî, Eşarîler, güya secide mananın lafza tabi olması ve secinin kâhinlerin sözlerinden olması vb. nedenlerden dolayı secinin varlığını reddetseler de Kur'an ifadelerinin çoğunluğu seci tarzında vârid olmuştur (وأكثر القرآن وارد على جهة التسجيع).³⁶ Hatta Kur'an'ın söz dizgelerinde İslam öncesi Arap seci edebî türünün varlığını kabul edenler, parlak bir seciyi, tıpkı, iltifat, cinas gibi sözü tezyîn ve tahsînde fasih ve belîğ bir kelamın üstün

³³ el-Enfâl 8/43-44.

³⁴ Bâkillânî, *l'câzû'l-Kur'an*, 62.

³⁵ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu vd. (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2000), 144-145.

³⁶ Yahyâ b. Hamza b. Alî b. İbrâhîm el-Hüseynî el-Alevî, *et-Tırâzu li-esrâri'l-belâğa ve 'ulûmi hakâiki'l-i'câz* (Beyrut: el-Mektebetu'l-Unsuriyye, 1423), 3/137.

özelliklerinden, daha doğrusu belâgat ve fesâhata kadir olmanın göstergelerinden kabul etmişlerdir. Dolayısıyla Kur'ân'da var olan secinin beyan tablolarının en yücesi olarak geldiğini, Bâkillânî gibi seciyi ayıp, kusur sayıp onu Kur'ân'da yok saymak yerine, tam tersine kendilerine yakışanın ve gerekli olanın belâgat ayrıcalıklarından olan seciden yoksunluktan Kur'ân'ı tenzih etmek olduğunu ifade etmişlerdir.³⁷ Eşarilerin seciyi/kafiyeyi ayıp saymayı ve Kur'ân'dan nefyetmeyi, bunun yerine fâsıla kelimesini kullanmayı tercih etmelerinin en temel nedeni, Hafâcî'nin (ö. 1069/1659) dediği gibi kuşkusuz Kur'ân'ı kâhin ve başkalarından nakledilen sözlerle aynı nitelikte olmaktan tenzih etme arzularıdır. Hâlbuki bunların Kur'ân'da secinin varlığını ayıp saymaları apaçık bir hatadır ve doğru değildir. Çünkü seci, fâsılalarda harflerin birbirlerine benzer olmasıdır. Fâsıla ise, maktalarda harflerin birbirine benzer olması yönüyle seci olan ve harfleri birbirine yakın olup da birbirine benzemeyen yani seci olmayan fâsıla şeklinde iki türdür. Bu birbirine benzer yahut birbirine yakın bu iki türden her birinin kolayca, tekellüfsüz manaya tabi olmadan, tam tersine tekellüfle manayı lafza tabi kılmadan hali olmadıkları görülür. Birincisi fesâhata ve beyanın güzelliğine delalet ettiğinden dolayı övgüye değerdir, tekellüfün olduğu ikincisi ise kuşkusuz zemmedilmiş ve reddedilmiştir. Fesâhatta yücelik sayıldığından dolayı birinci tür yani harfleri birbirine benzeyen yahut birbirine yakın olan fâsıllar, Kur'ân'da da yer almıştır. Harflerin birbirlerine benzer yahut yakın olması amaçlandığında secide de fâsılda da tekellüfe maruz kalınır. O bakımdan ister kasıtsız isterse de kasıtlı olsun, harflerinin birbirleriyle benzer olması bakımından seci ile fâsıla arasında bir fark yoktur. Çünkü seci olma konusunda, Kur'ân'ın bir kısmının

³⁷ Bâkillânî, *İ'câzû'l-Kur'ân*, 75-77; Secide, anlamın lafza Kur'ân'da ise lafzın anlama tabi olduğu ve secinin Arap kâhinlerinin sözü olduğu gerekçesiyle seciyi/kafiyeyi Kur'ân'dan nefyeden, fâsılayı kabul eden Eşarilerin görüşleri ile; tam tersine Kur'ân'da secinin varlığını kelamın üstünlüğünden addeden, Eşarilere muhalif olan büyük bir çoğunluğun bu iddialarını Zerkeşi, Suyûtî ve Tahânevî bu âlimler Rümânî ve Bâkillânî'den naklen vermeyi ihmal etmemişlerdir. Bk. Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Bahâdır ez-Zerkeşi, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm (b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1957), 1/54-55; Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâlüddîn es-Suyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm (b.y.: el-Hey'etu'l-Mısriyye el-'Âmme li'l-Kitâb, 1974), 3/334-336; Muhammed b. Alî b. el-Kâdî Muhammed Hâmid b. Muhammed Sâbir el-Fârûkî el-Hanefî et-Tahânevî, *Mevsû'ati keşşâfi işlâhâti'l-funûn ve'l-'ulûm*, thk. Alî Duhrûc (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996), 1/932.

başka bir kelamla benzer olması, ortak özelliklere sahip olması ile onun araz, ses, harf, Arapça ve terkiplerden meydana gelmiş olması arasında herhangi bir fark yoktur. Eğer biri çıkıp sizin nazarinızda seci övgüye değer bir şey ise o halde Kur'ân'ın tamamı seci olarak vârid olması gerekmez miydi bir kısmının seci diğer bir kısmının gayrı seci vârid olmasının sebebi nedir? derse ona şöyle denilir. Kur'ân Arap diliyle ve Arapların lügavî örf ve âdetleri üzere indirilmiştir (إن القرآن أنزل بلغة العرب وعلى عرفهم وعادتهم). Bunun da nedeni bu konuda, özellikle de uzayıp giden kelamda tekellüf, zorlama ve yapmacık durumlar söz konusu olacağından dolayı, onların fasihlerinin kelimalarının tamamı seci değildir. İşte bu sebeple, Kur'ân onların üstün tabakadaki kelimalarıyla ilgili cârî olan örfleri üzere teşekkül ettiğinden tamamı seci olarak vârid olmamıştır. Bununla birlikte seciden de hali değildir. Çünkü kelamın bir kısmında seci güzeldir. Bu nitelikler üzere Arapların fasih kelamında da seci vârid olmuştur.³⁸ Ancak akla şu soru gelebilir. Kur'ân'ın tamamı seci değildir. Seci fasih kelimanın özelliği olduğu halde neden tamamı seci olarak gelmemiştir? denilirse bu da yine o dönem Arapların fasih kelimanın anlayışıyla ilintilidir. Çünkü bütün bir kelamın tek tarz, tek üslup üzere devam etmesi, içerisinde tekellüf barındıracağı ve insan tabiatına bıktırıcı gelmesi nedeniyle onların nazarda güzel kelimayı sayılmazdı. O bakımdan fesâhatta iftinân yani çeşitleme, renklendirme tek tip üsluptan daha üstündür. İşte bundan dolayı, Kur'ân'ın bazı âyetlerinin maktaları/fâsılları birbirine benzer, bazıları ise benzemez bir şekilde gelmiştir. O bakımdan Arapların fasih kelimanın kalıplarında indirilmiş ve onların kelimalarındaki secilere benzer bir şekilde fâsılları vârid olmuş olan Kur'ân'da, secinin varlığını ayıplamak nasıl söz konusu olabilir. Dolayısıyla Hafâcî ve Zerkeşî (ö. 794/1392) Kur'ân'da secinin varlığını kabul ederek, fâsılları/escâ'ı birbirine benzer harflerden (*mütemâsil seci*) oluşan aşağıdaki Tür, 52/1-4. âyetlerin seci türünden olduğunu ileri sürmüşlerdir;

وَالطُّورِ

³⁸ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/58; Ebû Muhammed Abdillâh b. Muhammed b. Saîd b. Sinân el-Hafâcî, *Sırrü'l-feşâha* (b.y.: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.) 172-174; Suyûtî ve Tahânevî de Hafâcî'nin bu ifadelerini nakletmiştir. Bk. Suyûtî, *el-İtkân*, 3/337; Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâluddîn es-Suyûtî, *Mu'terekü'l-akrân fi i'câzi'l-Kur'ân* (Beyrut-Lübân: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1988), 1/26; Tahânevî, *Mevsû'a*, 1/933-934.

وَكِتَابٍ مَّسْطُورٍ
فِي رَقٍّ مَّنْشُورٍ
وَالْبَيْتِ الْمَعْمُورِ

Yine Tekvîr, 81/15-18. âyetlerin sonlarındaki lafızların vezinleri ve son harfleri bu kabildendir;

فَلَا أُقْسِمُ بِالْخَنَسِ
الْجَوَارِ الْكُنَّسِ
وَاللَّيْلِ إِذَا عَسْعَسَ
وَالصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ

İnşikâk, 84/16-19. âyetlerin sonlarındaki lafızların vezin ve son harflerinin durumu da böyledir;

فَلَا أُقْسِمُ بِالشَّفَقِ
وَاللَّيْلِ وَمَا وَسَقَ
وَالْقَمَرِ إِذَا اتَّسَقَ
لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَن طَبَقِ

Benzer biçimde aşağıdaki Tâhâ, 20/1-5. âyetleri de bu kabildendir;

طه مَا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْفَى
إِلَّا تَذَكُّرَةً لِّمَن يَخْشَى
تَنزِيلًا مِّمَّنْ مِّمَّنْ خَلَقَ الْأَرْضَ وَالسَّمَاوَاتِ الْعُلَى
الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى

Yine aşağıdaki Âdiyât, 100/1-5. âyetleri de bu kabildendir;

وَالْعَادِيَاتِ ضَبْحًا
فَالْمُورِيَّاتِ فُجْحًا
فَالْمُغِيرَاتِ صُبْحًا
فَأَنْزَرْنَ بِهِ تَغْفًا
فَوَسَطْنَ بِهِ جَمْعًا

Aynı şekilde aşağıdaki Fecr, 89/1-5. âyetleri de bu kabildendir. Salt sonundaki kafiye, uyak ve vezin eşleşsin, harfler benzeşsin diye اذا يسري lafzındaki “yâ/ي” harfi hazfedilmiştir;

وَالْفَجْرِ

وَلَيَالٍ عَشْرٍ

وَالشَّفْعِ وَالْوَتْرِ

وَاللَّيْلِ إِذَا يَسْرِ

هَلْ فِي ذَلِكَ قَسَمٌ لِذِي حَجْرِ

Benzer şekilde aşağıdaki Fecr, 89/6-12. âyetleri de bu kabildendir. Salt sonundaki harfler benzeşsin kafiye, uyak ve vezin uysun diye “بالوادي” lafzındaki “yâ/ي” harfi hazfedilmiştir.

أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ

إِزْمَ ذَاتِ الْعِمَادِ

الَّتِي لَمْ يُخْلَقْ مِثْلُهَا فِي الْبِلَادِ

وَتَمُودَ الَّذِينَ جَابُوا الصَّخْرَ بِالْوَادِ

وَفِرْعَوْنَ ذِي الْأَوْتَادِ

الَّذِينَ طَغَوْا فِي الْبِلَادِ

فَأَكْثَرُوا فِيهَا الْفُسَادَ

Yukarıdaki örneklerde olduğu gibi fâsıla harfleri birbirine benzer (*mütemâsil seci*) değil de birbirine yakın olan (*mütekârib seci*) fâsıla türü de Kur'ân'da yer almıştır. Aşağıdaki Fâtiha, 1/3-4 ve Kâf, 50/1-2 âyet sonlarındaki benzer vezinde olan kelimelerin son harfleri (ن, م) (ب, د) bu kabildendir.

الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ

.....

ق وَالْقُرْآنِ الْمَجِيدِ

بَلْ عَجِبُوا أَنْ جَاءَهُمْ مُنْذِرٌ مِنْهُمْ فَقَالَ الْكَافِرُونَ هَذَا شَيْءٌ عَجِيبٌ

Hafâcî'nin ve Zerkeşî'nin verdiği bu örnekler³⁹ daha da çoğaltılabilir. Ancak amacımız Kur'ân'daki tüm seci/kafiye, fâsıla benzerliklerini ve bunların ne türden olduklarını ortaya koymak değil, Kur'ân'ın söz varlığını o dönem Arap söz varlığıyla ve edebî türleriyle ilişkisini irdelemektir.

Fâsıla/seci lafızlarında bazen sadece vezinde benzeşimin/uyumun olduğu, harflerde olmadığı görülür. Buna *mütevâzin fâsıla* denir. Söz gelimi “وَنَمَارِقُ مَبْثُوثَةٌ وَرَزَابِيٌّ مَصْفُوفَةٌ”⁴⁰ âyetinde “mesfûfe/مَصْفُوفَةٌ, mebsûse/مَبْثُوثَةٌ”, “nemârik/نَمَارِقُ, zerâbiy/رَزَابِيٌّ” kelimelerinin vezinleri aynı olduğu halde harfleri birbirinden farklıdır. Kimi zaman da kelimelerin vezinlerinde değil de sadece fâsıla/seci harflerinde benzeşim söz konusu olur. Buna *mutatarraf fâsıla* da denir. Örneğin “وَقَارَأَ مَا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَاراً وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَاراً”⁴¹ âyetinde “vekârâ/وَقَارَأَ, etvârâ/أَطْوَاراً” lafızlarında kelimeler farklı vezinde ancak son harfleri “râ/rأ” da bir uyulaşım ve uzlaşım söz konusudur. Bazen de hem lafzın vezininde ve hem de lafzın fâsıla/seci harfinde ahengin olduğu görülür. Ancak vezin ve harf benzeşiminde bu birinci kelime, ikincinin mukabilinde gelmiş bir kelime değildir. Buna *mütevâzî fâsıla* da denir. Mesela, “فِيهَا سُرُورٌ مَرْفُوعَةٌ وَأَكْوَابٌ مَوْضُوعَةٌ”⁴² âyetinde geçen “merfûa/مَرْفُوعَةٌ, mevzûa/مَوْضُوعَةٌ” kelimeleri bu kabildendir. Vezinler aynı olduğu gibi kelimenin son üç harfinde de benzeşim söz konusudur. Ancak ikincisi birincinin karşılığı/mukabili olarak gelmiş değildir. Bazen de kelimeler hem vezin hem de harfler yönüyle benzeşmekte, ittifak etmekte ancak birinci kısımda gelen kelime, ikincinin mukabili olarak gelmektedir. Buna *murassa'/tasrî' fâsıla* denir. Söz gelimi “إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَهُمْ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا “إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ”⁴³, “إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ”⁴⁴ âyetlerini bunlara örnek verebiliriz. Aynı şekilde “إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَهُمْ”, “إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ”, “إِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ” kelimelerin vezinleri ve harfleri birbirinin aynıdır, birinci kelimeler ikincinin mukabili olarak gelmiştir. Bazen de iki kelime harflerde değil de vezinlerde birbirinin aynısıdır. Ancak birinci kelime ikincinin muka-

³⁹ İbn Sinân el-Hafâcî, *Sırrü'l-feşâha*, 172-173; Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/73-74; Mütemâsil ve mütekârib seci örnekleri için ayrıca bk. Çimen, “Kur'ân'da Ritmik Yapı: Fâsıla ve Uslûp Açısından Bir Deneme”, 207-211.

⁴⁰ el-Ğâşîye 88/16.

⁴¹ Nuh 71/13-14.

⁴² el-Ğâşîye 88/13.

⁴³ el-Ğâşîye 88/25-26.

⁴⁴ el-İnfitâr 82/13-14.

bili olarak gelmiştir. Söz gelimi, “وَأَتَيْنَاهُمَا الْكِتَابَ الْمُسْتَقِيمَ وَهَدَيْنَاهُمَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ”⁴⁵ âyetinde “el-kitâb/الْكِتَابُ”, es-Sirât/الصِّرَاطُ” kelimeleri ve yine “el-müstebîn/المُسْتَبِينَ”, el-müstekîm/المُسْتَكِيمَ” kelimeleri bu kabildendir.⁴⁶ İbnu'l-Esir, “وَأَتَيْنَاهُمَا الْكِتَابَ”⁴⁷ âyetine ilave olarak fâsıla lafızlarında *mümâselet* değil de sadece *müâdele* ve *müvâzene* (vezin ve ölçü birliğinin) olduğu başka âyetleri de örneklemiştir. Aşağıdaki âyetlerin maktaları/fâsılları yani sonda yer alan kelimeleri bu kabildendir. Fâsıla lafızları ve fâsıla harfleri birbirinin aynı olmasa da vezinleri aynıdır:

وَاتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ آلِهَةً لِيَكُونُوا لَهُمْ عِزًّا
كَأَلَّا سَيِّكْفُورُونَ بِعِبَادَتِهِمْ وَيَكُونُونَ عَلَيْهِمْ ضِدًّا
أَلَمْ تَرَ أَنَّا أَرْسَلْنَا الشَّيَاطِينَ عَلَى الْكَافِرِينَ تَؤُزُّهُمْ أَزًّا
فَلَا تَعْجَلْ عَلَيْهِمْ إِنَّمَا نَعُدُّ لَهُمْ عَذَابًا

.....
مَنْ أَعْرَضَ عَنْهُ فَإِنَّهُ يَحْمِلُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وِزْرًا
خَالِدِينَ فِيهِ وَسَاءَ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ حِمْلًا

.....
وَالَّذِينَ يُحَاجُّونَ فِي اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا اسْتُجِيبَ لَهُ حُجَّتُهُمْ دَاحِضَةً عِنْدَ رَبِّهِمْ وَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ
اللَّهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ قَرِيبٌ
يَسْتَعْجِلُ بِهَا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِهَا وَالَّذِينَ آمَنُوا مُشْفِقُونَ مِنْهَا وَيَعْلَمُونَ أَنَّهَا الْحَقُّ أَلَا إِنَّ الَّذِينَ يُمارُونَ فِي
السَّاعَةِ لَفِي ضَلَالٍ بَعِيدٍ
اللَّهُ لَطِيفٌ بِعِبَادِهِ يُرِزُّ مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْقَوِيُّ الْعَزِيزُ
مَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الْآخِرَةِ نَزِدْ لَهُ فِي حَرْثِهِ وَمَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ
نَصِيبٍ

⁴⁵ es-Sâffât 37/117-118.

⁴⁶ Zerkeşi, *el-Burhân*, 1/75-76; Suyûtî, *el-İtkân*, 3/356; Tahânevî, *Mevsû'a*, 1/931; Kalkaşendî, *Şubhü'l-a'sâ*, 2/303-306; Kur'an'daki bu ve buna benzer seci türleri için ayrıca bk. Çakıl, *Kur'an'ı Kerim'de Seci' Sanatı*, 51-56.

⁴⁷ Meryem 19/81-84.

⁴⁸ Tâhâ 20/100-101.

أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْتِنُ بِهِ اللَّهُ وَلَوْلَا كَلِمَةُ الْفَصْلِ لَفُضِيَ بَيْنَهُمْ وَإِنَّ الظَّالِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ

تَرَى الظَّالِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا كَسَبُوا وَهُوَ وَاقِعٌ بِهِمْ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فِي رَوْضَاتِ الْجَنَّاتِ لَهُمْ مَا يَشَاءُونَ عِنْدَ رَبِّهِمْ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ⁴⁹

Kur'ân'da bu türden vezinli/secili misaller çoktur. Hatta onun âyetlerinin büyük çoğunluğu bu usul üzere teşekkül ve tecessüm etmiştir. Hiçbir sûre bu vezinli ve secili söz dizgelerinden hali değildir.⁵⁰ Kur'ân ifadelerinin bu kadar sanatsal, süslü olması edebiyat yapmak yahut Allah tarafından güdülen bir gaye değildir. Bunun nedeni o dönem Arabın kelimada ve şiirde sanatsal söz söylemeyi çok seviyor olması, Kur'ân hitabının onların edebî zevklerine uygun Arap kavminin diliyle (*bi-lisâni kavmihi*), teşekkül ve tecessüm etmiş olmasıdır. Dolayısıyla Kur'ân'ın hitabında daha ziyade o dönem Arapların tarihsel, yerel, kültürel edebî zevk ve incelikleri hesaba katılmıştır (أن كلام الله (تعالى منزل على عادة العرب في مخاطبتها)⁵¹ Kur'ân'ın üslup ve ifadelerinin telif, tertip ve tanziminin fasih mi yoksa en fasih mi olduğu konusunda Kur'ân ilimleri kitaplarında açılan başlıklar altında geçen ifadelerde aksi görüşte olanlar mevcut olsa da kimi İslam bilginlerinin Kur'ân'ın yahut onun tamamının niçin en fasih derecede gelmediği? sorusuna verdikleri cevapta bunu, nasıl ki Allah tüm peygamberleri o dönem melûf ve mutat haller üzere, kendi dönemlerinin savaş, ticaret geçim araç ve gereçleri üzere göndermiş ise kuşkusuz Hz. Peygamber'i ve ona gönderilen kelimayı da o dönem melûf ve mutat sözlü ve yazınsal edebî haller üzere göndermiştir, yani Allah harikulâde, mucizevî bir dille değil, tersine Hz. Peygamberin ve kavminin lisanıyla/ağzıyla konuşmuştur. Dolayısıyla Kur'ân kelimayı en fasih bir biçimde gelmemiştir. Çünkü maruf ve mutat yerel ve tarihsel bir dil, üslup ve kelam kalıplarıyla onlara meydan okumuştur. Meydan okuma, onların mutat kelam kalıp ve kullanımları dışında, sözlü ve yazınsal edebî sünnet ve âdetleri dışında gerçekleşmiş olsaydı, kuşkusuz i'câz konusunda Allah'ın murad ettiği halin dışına çıkılmış olurdu. Durum nitelediğimiz üzere olunca, karşı koyma imkânına sahip olsunlar, aciz kalsınlar ve delile ilişkin çatlak ortaya çıksın diye, Kur'ân Arapların hutbe, şiir

⁴⁹ eş-Şûrâ 42/16-22.

⁵⁰ İbnü'l-Esîr, *el-Meselu's-sâir*, 1/292-293.

⁵¹ İbrâhîm b. Ömer b. Hasen er-Ribât b. Alî b. Ebî Bekr el-Bikâ'î, *Maşra'ü't-taşavvuf*, thk. Abdurrahmân el-Vekil (Mekke: Abbâs Ahmed el-Bâs, ts.), 159.

ve bunların dışında söz inşa etme metotları üzere gelmiştir. Bu imkâna sahip olmamış olsalardı gücümüzün yetmediği bir şeyi getirdin deme hakları olurdu. Nitekim gören kişinin, görme konusunda âmâyaya karşı koyması, ona meydan okuması doğru olmaz. Görenin, 'Ey ama bakışım ile sana galip geldim' demesi güzel olmaz. Çünkü görme organı kaybolmuş kişi için karşı koyma, meydan okuma nasıl mümkün olabilir?⁵² Dolayısıyla Kur'an'ın hem nazmu ve hem de üslubu kendi döneminin edebî söylev türünün özelliklerini yansıtmaktadır. Bunda ilahî, aşkın, müteâl bir gizem, hikmet, esrar ve mucize aranacak bir durum söz konusu değildir. Veleve ki bir gizem, hikmet, esrar, mucize aranacak olursa o da onun insanlığı aydınlığa kavuşturacak külli, tümel ahlaki ve insani öğretilerinde, mefhumunda ve bu mefhumun yaptığı zihinsel ve toplumsal değişimde, bu öğretinin dışavurumu olan İslam medeniyetinde aranmalıdır.

3. Arapların Edebî Zevkleri (Seci) İçin Kur'an'da Kıyasî Dil Kurallarının Terkedilmesi

İslam öncesi şiirlerin edebî havzası içinde Kur'an nazmunu tetkik eden kimi İslam bilgileri, Kur'an'ın söz diziminin o dönem Araplar tarafından bilinen seci olduğu yahut seci olmasa da seciye benzer olduğunu ifade etmekten⁵³ geri durmamışlardır. Kur'an'ın ifadelerinde vezinli ve ölçülü söz söyleme hedefi o kadar güçlüdür ki bakıldığında âyet sonlarındaki kelimeler bile normal yani kıyasî kurula uygun gelmesi gerektiği gibi değil de ziyadeler, eksiltmeler yapılarak yahut aynı kelimenin cinsiyeti veya vezni değiştirilerek farklı bir yapıda hatta bazen atıfla matûfun benzerliği bozularak, şart ve talep cümlelerinin cevaplarının olması gereken halleri terkedilerek kıyasî kurallara aykırı bir şekilde geldiği görülür.

3.1. Seci İçin Kelimenin Tekil, İkil veya Çoğul Yapılarından Vazgeçilmesi

Kur'an âyetlerinin sonlarında salt seci için, bazen çoğul gelmesi gereken isimler tekil; tekil gelmesi gereken isimler de çoğul yahut ikil getirildiği görü-

⁵² Bk. Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/122-123; Suyûtî, *el-İtkân*, 4/21-22.

⁵³ تَشَكَّى الوَجِي، واللَّيْلُ مَلْتَبَسُ الدَّجَا * غَرِيرِيَّةُ الْإِنْسَابِ مَرَّتْ بِقِيَعِهَا قَرِيبَ الْمَدَى، حَتَّى يَكُونَ إِلَى النَّدَى * عَدُوُّ الْبَنَى، حَتَّى تَكُونَ مَعَالَى

Bk. Bâkillânî, *l'câzû'l-Ḳur'ân*, 60.

lür. Söz gelimi, “إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَنَهْرٍ/وَمَا كُنْتُ مُتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ عِضَادًا”⁵⁴ âyetlerin sonundaki “عضدا, نهر” kelimelerinin çoğul gelmesi gerekirken salt vezin ve kafiye gözetilsin diye tekil gelmiş olmaları; yine “لَا يَبِيعُ فِيهِ وَلَا جِلَالٌ”⁵⁵ âyetin sonundaki “جِلَالٌ” lafzının tekil olması gerekirken kendinden önceki ve sonraki âyetlerin bitiş kelimelerinin veznine uysun diye çoğul gelmiş olması -hâlbuki “لَا يَبِيعُ فِيهِ”⁵⁶ âyetinde “خُلَّةٌ” şeklinde tekil gelmiştir-; aynı şekilde aslı müfred olduğu halde salt âyet sonlarındaki vezne uysun diye cennet kelimesinin “ولمن خاف”⁵⁷ âyetinde “جنتان” şeklinde ikil gelmesi bu kabildendir.⁵⁸

3.2.Seci İçin Kelimeye Ziyade Yapılması

Kur’ân âyetlerinin sonlarında seciyi gözetme maksadıyla kelimenin aslından olmayan harflerin salt önceki ve sonraki kelimelerle ahenk ve uyum sağlansın diye kelimenin özünde olmayan harflerin ziyade edildiği görülür. Söz gelimi, aslı müzekker olduğu halde salt âyet sonlarındaki vezin ve kafiye uysun diye “تذكرة” âyetinde “تذكرة” kelimesinin müennes getirilmiş olması; yine “إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ “⁵⁹،”وَيُطَافُ عَلَيْهِمْ بِانِيَّةٍ مِنْ فَضَّةٍ وَأَكْوَابٍ كَانَتْ قَوَارِيرًا”⁶⁰ âyetlerinde “سلاسلًا” ve “قواريرًا” kelimelerinin asılları gayri munsarif olduğu yani kelime sonları cer ve tenvin almaması gerektiği halde salt âyet sonlarındaki vezne, ölçüye uysun, ahenk meydana gelsin diye tenvinlenmiş yani tenvinden bedel olarak elifle uzatılmış olmaları bu kabildendir.⁶¹ Yine “والضحى والليل إذا سجدى”⁶² âyetinde “الضحى” kelimesinin aslı imâleli okunmaması gerektiği halde imâleli okunması da bu kabildendir. Bunun da nedeni kendinden sonra gelen âyet sonuyla benzeştirme/seci ve kafiye gayesidir.⁶³ Çünkü Suyûtî’nin Sibeveyh’ten naklettiği gibi Araplar sesi uzatmak

⁵⁴ el-Kamer 54/54.

⁵⁵ İbrâhîm 14/31.

⁵⁶ el-Bakara 2/254.

⁵⁷ er-Rahmân 55/46.

⁵⁸ Bk. Zerkeşi, *el-Burhân*, 1/63-66; el-Kamer 54/54, İbrâhîm 14/31 ve er-Rahmân 55/46. âyet örnekleri için ayrıca bk. Suyûtî, *el-İtkân*, 3/42-43.

⁵⁹ el-İnsân 76/15.

⁶⁰ el-İnsân 76/4.

⁶¹ Bk. Zerkeşi, *el-Burhân*, 1/63-66.

⁶² ed-Duhâ 93/1-2.

⁶³ Zerkeşi, *el-Burhân*, 1/67; Nağme ve ritim için fasılalara yapılan ziyadeler için ayrıca bk. Çimen, “Kur’ân’da Ritmik Yapı: Fâsıla ve Uslûp Açısından Bir Deneme”, 2016-218.

istedikleri zaman nağme yaptıklarında kelimeye elif, ya ve nun eklerlerdi. Nağme yapmadıklarında ise bunu terkederlerdi. İşte bu yüzden ayet sonları en kolay duruş, en tatlı bitişle gelmiştir.⁶⁴

3.3.Seci İçin Şart ile Cevap yahut Atıfla Matûf Arasında Benzerliğin Terkedilmesi

Kur'ân'da salt seci için matûfun, kip bakımından matûfun aleyh ile benzerliğinin (*mümâsele*, *müşâbeh*, *müzâvece*, *müâdele*, *müvâzene*) ve şart cümlesinin cevabının meczûm halinin terkedildiği görülür. Söz gelimi, “ وَإِذَا أَدَقْنَا النَّاسَ رَحْمَةً وَإِذَا أَدَقْنَا وَإِذَا أَدَقْنَا النَّاسَ رَحْمَةً ”⁶⁵ âyetinde birinci şart cümlelerin (وَإِذَا أَدَقْنَا) cevabı olarak gelen “فَرَحُوا” fiili mâzî olduğu halde yani şart ve cevap arasında fiil kipinde eş değerlik söz konusu olduğu halde cümlelerin devamında ikinci şart cümlelerin (وَإِنْ تُصِيبُهُمْ) cevabında gelen fiil, müzâri (يَقْتَضُونَ) gelmiştir. Hâlbuki normalde atıf ve matûf arasında *müşâkele*, *müzâvece*, *mümâsele* ve *müâdelenin* olması için cevap cümlesi “قَطُّوا” şeklinde mâzî gelmelidir.⁶⁶ Bu nedenle olması gereken halden dolayı, cümledeki şart fiilini “ إِنْ أَصَابَتْهُمْ سَيِّئَةٌ ” şeklinde mâzî (أَصَابَتْهُمْ) anlamında tayin edenler olmuştur. Çünkü cevap kendinden öncesine tabidir, dolayısıyla onun hakkı metbûnun şekline tabi olmasıdır (لَأَنَّ الْجَوَابَ تَابِعٌ فَحَقُّهُ أَنْ يَكُونَ عَلَى شَكْلِ الْمَتْبُوعِ).⁶⁷ Kur'ân hitabındaki bu problematik durumun nedeni, muhtemelen Arabin söz dizgelerinin sonunda dengiyi, *müvâzeneyi*, uyum ve ahengi yani vezni gözetmeyi söz dizgesindeki iç bütünlüğe tercih etmesinde aranmalıdır. Çünkü “yu'minûn/يؤمنون...، yeknetûn/يَقْتَضُونَ...، yüşrikûn/يشركون ...” kelimeleriyle biten âyet sonlarına bakıldığında bu âyetin sonundaki fâsıla kelimesinin önceki ve sonraki âyet fâsıla lafızlarıyla ölçü/uyak bakımından tam bir bütünlük içinde olduğu görülür.⁶⁸ Aynı şekilde “وَإِنْ يُقَاتِلُوكُمْ يُؤَلُّوكُمْ يُولُوكُمُ الْأُدْبَارَ ثُمَّ لَا يُنصَرُونَ”⁶⁹ âyetinde görüldüğü gibi birçok

⁶⁴ Suyûtî, *el-İtkân*, 3/359.

⁶⁵ er-Rûm 30/36.

⁶⁶ Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî Ebû Bişr Sibeveyh, *el-Kitâb*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Kâhire: Mektebetu'l-Hâneci, 1988), 3/64; Soner Gündüzöz, *Kur'an'ın Eşsiz Dili Kur'an'da Gramer Yanlışı İddialarına Cevap* (Samsun: Etüt Yayınları, 2011), 74.

⁶⁷ Ebû Bekr Muhammed b. es-Serî b. Sehl en-Nahvî İbnu's-Serrâc, *el-Uşûl fi'n-naḥv*, thk. Abdu'l-Huseyn el-Fetlâ (Lübnan-Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, ts.), 2/164.

⁶⁸ Gündüzöz, *Kur'an'ın Eşsiz Dili*, 74-75.

⁶⁹ Âl-i İmrân 3/111.

âyette şart cümlesinin cevabına matûf gelen cümleler kıyasî kurala mutabık bir şekilde meczûm geldiği halde burada meczûm olan “يُؤَلُّو” lafzına matûf gelen “تُمْ لَا يُبْصِرُونَ” ifadesi ne var ki meczûm gelmemiştir. Hâlbuki yukarıdaki âyet yapısıyla benzer olan “وَأَنْ تَتَّوَلَّوْا يَسْتَبِدِلَّ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوا أَمْنًا لَكُمْ”⁷⁰ âyetinde şart cümlesinin cevabına matûf gelen “لَا يَكُونُوا” ifadesi meczûm gelmiştir.⁷¹ Dolayısıyla bu kıyasî kurala aykırı hareketin nedeni, o dönem Arapların kelam sonlarını süslemeyi dil kaidesine tercih etme âdet ve alışkanlıklarından kaynaklanmaktadır. Çünkü “فأسقون/فأسقون...، yensurûn/ينصرون...، ye’tedûn/يعتدون...” kelimeleriyle biten âyet sonlarına bakıldığında âyet fâsılasının, kendinden önceki ve sonraki âyet fâsıllarıyla “nun/ن” harfi aracılığıyla secinin/uyum ve uzlaşımın, vezin ve ölçü birliğinin sağlanmaya çalışıldığı görülür. Bu nedenle, bazı dilbilimciler ve müfessirler, âyetin son kısmını kıyasla, dil kaidelerine uygun bir şekilde yani şartın cevabına matûf olarak “ثم لا” şeklinde cezm konumunda okumayı ve takdir etmeyi ihmal etmemişlerdir.⁷² Yine “وَأِنْ تَدْعُوهُمْ إِلَى الْهُدَىٰ لَا يَتَّبِعُكُمْ سَوَاءٌ عَلَيْنِكُمْ أَدْعَوْتُمُوهُمْ أَمْ أَنْتُمْ صَامِتُونَ”⁷³ âyetindeki atıf (أَنْتُمْ صَامِتُونَ) ve matûf (أَدْعَوْتُمُوهُمْ) arasındaki zaman/fiil kipi uyumsuzluğu da bu kabildendir. Âyet sonunda gelen “أَمْ أَنْتُمْ صَامِتُونَ” ifadesi aslında “أَمْ صَمْتُمْ” konumunda yani mâzî formunda olması gerekirdi.⁷⁴ Çünkü Ferrâ’nın da (ö. 207/822) dediği gibi birbirine matûflu gelen fiillerin farklı zaman formlarında kullanılmaları caiz olmakla birlikte Arap kelamının çoğunluğunda, “benim içim ayakta kalmam yahut oturmam farketmez/أم قعدت/سواء علي أقمت أم قعدت” sözcesinde görüldüğü gibi matûf ile (قعدت) matûfun aleyh (قمت) fiilleri zaman kipleri

⁷⁰ Muhammed 47/38.

⁷¹ Sibeveyh, *el-Kitâb*, 3/89-90; Ebu’l-Kâsım Mahmûd b. Amr b. Ahmed ez-Zemahşeri, *el-Mufaşşal fî şan’ati’l-i’râb*, thk. Ali Ebû Mulahham (Beyrut: Mektebetü’l-Hilâl, 1993), 336; Gündüzöz, *Kur’an’ın Eşsiz Dili*, 85.

⁷² Ebu’l-Bekâ el-Hanefî, *el-Külliyât mü’cem fi’l-müştalahâti ve’l-furûki’l-lügaviyye*, thk. Adnân Dervîş-Muhammed el-Misrî (Beyrut: Müessesetu’r-Risâle, ts.), 302; Abdu’l-Azîm b. el-Vâhid b. Zâfir b. Ebi’l-İsba’ el-Advânî, *Tahrîrû’t-tahbîr fî şinâ’ati’ş-şî’ri ve’n-nesri ve beyânî i’câzi’l-Ḳur’ân*, thk. Hanefî Muhammed Şeref (el-Cumhûriyyetu’l-Arabîyyetu’l-Muttehide: el-Meclisu’l-A’lâ li-Şuûni’l-İslâmiyye-Lecnetu İhyâi’t-Türâsi’l-İslâmî, ts.), 350; Şihâbuddîn Mahmûd b. Abdillâh el-Huseynî el-Alûsî, *Rûhü’l-me’ânî*, thk. Ali Abdalbârî Atiyye (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1415), 2/245.

⁷³ el-A’râf 7/193. Benzeri bir yapıdaki âyet için bk. *Enbiyâ*, 21/55.

⁷⁴ Sibeveyh, *el-Kitâb*, 3/64.

bakımından birbiriyle uyumlu kullanılır.⁷⁵ Dolayısıyla bu söz dizgesinde matûfun “صَمَّتُمْ” şeklinde fiil kipinde değil de “صَامِتُونَ” lafzıyla isim formunda getirilmesinin nedeni, Zerkeşî'nin de belirttiği gibi tamamen âyet sonlarındaki fâsıla/seci uyumunu gözetmekten kaynaklanır. Çünkü fâsılayı gözetmek Arap nezdinde daha fasihtir, aynı zamanda sözü med ve lin (melodik bir sesle) ile süslemektir.⁷⁶ Nitekim “yensurûn/ينصرون..., sâmitûn/صامتون..., sâdikîn/صادقين...” kelimeleriyle biten âyet sonlarına bakıldığında önceki ve sonraki âyetin fâsıla harfleriyle bir ses uyumu ve ahenginin gözetildiği anlaşılır. Yukarıda âyette isim, fiile atfedilmiş; “إن المصدقين والمصدقات وأقرضوا الله قرضا حسنا” âyetinde de tam tersine fiil (وأقرضوا) isme (المصدقات) atfedilmiştir. Atıfla matûf arasında *müâdelet*, *müşâbehet* ve *mümâselet* (benzerlik, denge) kuralından dolayı bu türden söz yapıları caiz olsa da edebî açıdan dilbilimciler göre *ceyyid* (güzel) ve *ahsen* (daha güzel) düzeyinde kullanımlar değildir. Çünkü *müâdelede* yani lafız yapılarının denk ve bir olmasında aslonan ikincinin yani matûfun, birinci gibi yani matûfun aleyh gibi olmasıdır.⁷⁷ Yine söz gelimi “وَمَنْ يُخْرِجِ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ ”⁷⁸, “يُخْرِجِ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا”⁷⁹ âyetlerinde matûf ile matûf aleyh arasında fiil kipleri bakımından (يُخْرِجُ, وَيُخْرِجُ, وَيُخْرِجِ) bir *mümâselet* ve *müşâbehet* olduğu halde aynı konudan söz eden “إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى يَخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَمَخْرِجُ الْحَيِّ مِنَ الْمَيِّتِ ”⁸⁰ âyetinde atıfla matûf arasında bir benzerlik söz konusu değildir. Önce fiil (يخرج), isme (فالق); sonra da isim (ومخرج), fiile (يخرج) atfedilmiştir.⁸¹ Benzer bi-

⁷⁵ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh b. Manzûr ed-Deylemî el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî vd. (Mısır: Dâru'l-Misriyye, ts.), 1/401.

⁷⁶ Zerkeşî, *el-Burhân*, 4/69; Kur'an'daki fâsılların müzik ve melodiyle ilişkisi konusunda bk. Çimen, “Kur'an'da Ritmik Yapı: Fâsıla ve Uslûp Açısından Bir Deneme”, 202-207.

⁷⁷ Ebû Bekr Abdilkâhir b. Abdirrahmân b. Muhammed el-Fârisî el-Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz fi 'ilmi'l-me'ânî*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir Ebû Fehr (Cidde: Matba'atu'l-Müdüni, Kâhire-Dâru'l-Müdüni, 1992), 219.

⁷⁸ er-Rûm 30/19.

⁷⁹ Yûnus 10/31.

⁸⁰ el-En'âm 6/95.

⁸¹ Muhammed b. Hamza b. Nasr Ebu'l-Kâsım Burhâneddîn el-Kirmânî, *Esrârü't-tekrâr fi'l-Kur'ân*, thk. Abdulkâdir Ahmed Atâ (b.y.: Dâru'l-Fadîle, ts.), 110; Mecduddîn Ebû Tâhir Muhammed b. Yakûb el-Fîrûzâbâdî, *Beşâirü zevi't-temyiz fi leîâifi kitâbi'l-'azîz*, thk. Muhammed Alî en-Neccâr (Kâhire: el-Meclisu'l-E'lâ li'ş-Şu'ni'l-İslâmiyye, 1996), 1/195.

çimde “*إِنَّ يَتَّقُوا لَكُمْ آعْدَاءَ وَيَسْطُوا إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ وَأَلْسِنَتُهُمْ بِالسُّوءِ وَوَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ*”⁸² âyetinde “*إِنَّ*” i şartiyyenin cevabı olan “*يَكُونُوا*” lafzı ve bu cevaba matûf olan “*يَسْطُوا*” lafzında *mükâbele*, *müşâkel* ve *müâdele* gözetildiği halde maalesef matûf cevaba atfedilen “*وَدُّوا*” lafzında fiilin kipinin uyumu gözetilmemiştir. Çünkü “*وَدُّوا*” mâzî fiili, kıyasî dil kurallarına uygun “*يودوا*” muzâri fiili formunda gelmesi gerekirken tersine gelmemiştir.⁸³ Yine “*فَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ*”⁸⁴ âyetinde gelecek zaman kipinde “*تَقْتُلُونَ*” fiili, mâzî olan “*كَذَّبْتُمْ*” fiiline atfedilmiştir. Hâlbuki fiilin fiile atfında fiilin zaman kipi yani mâzinin mâzîye, müzârinin muzâriye atfı önemli olduğu ve “*فَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ*” denmesi gerektiği halde bu nazımda bu uyum maalesef gözetilmemiştir. Bunun da nedeni muhtemelen Arabın söz dizgelerinin sonunda dengeyi, *müvâzeneyi*, uyum ve ahengi yani vezni gözetmeyi söz dizgesindeki iç bütünlüğe, daha doğrusu dil kuralına tercih etmesinden kaynaklanmaktadır. Çünkü “*يؤمنون/تقتلون...، يأسرون/تقتلون...، ينصرون/تقتلون...*” şeklinde biten âyet sonlarına bakıldığında bu âyetin sonundaki fâsıla kelimesinin önceki ve sonraki âyet fâsıla lafızlarıyla ölçü bakımından bir bütünlük içinde olduğu, fâsıla harflerinin genizden gelen nun (ن) sesiyle sonlandığı görülür. Hâlbuki buna benzer, “*فَرِيقًا تَقْتُلُونَ وَتَأْسِرُونَ فَرِيقًا*”⁸⁵ âyetinde fiillerin atfında zaman kiplerinin uyumuna hassasiyet gösterildiği çok aşikârdır. Burada da salt âyet sonu fâsıla insicamı gözetilsin diye ikinci “*فَرِيقًا*” lafzı, müzâri fiilden önce gelmesi gerekirken yani âyetin dizimi “*فَرِيقًا تَقْتُلُونَ وَفَرِيقًا تَأْسِرُونَ*” şeklinde olması gerekirken edebî zevki/seciyi gözetme amacından dolayı ne var ki en sona tehir edilmiştir. Kadim yorum bilimcilerin dedikleri gibi bu âyetteki kıyasî dil kurallarına aykırı söz dizimlerinin nedeni, “*azîzâ/عزيزا...، ferîkâ/فريقًا...، kadîrâ/قديرًا...*” kelimelerinden oluşan âyet sonlarında görüldüğü gibi kendinden önce ve sonra gelen âyetlerin fâsıla kelimeleri ve fâsıla harflerine kuşkusuz intibakı sağlamaktır.⁸⁶ O günkü Arapların dili kullanım âdetlerine dikkat çekmek için yukarıdaki âyette gelecek zaman

⁸² el-Mümtehine 60/2.

⁸³ Zerkeşi, *el-Burhân*, 2/362.

⁸⁴ el-Bakara 2/87.

⁸⁵ el-Ahzâb 33/26.

⁸⁶ Zerkeşi, *el-Burhân*, 1/67; Suyûti, *el-İtân*, 3/345.

kipi geçmiş zamana atfedilmiştir.⁸⁷ Muhtemelen bunun da nedeni kelimelerindeki seci/kafiye ve uyağın Arap nezdinde daha ehem olmasından, başka bir deyişle cümlelerin sonlarındaki uyumun, bir cümlenin kendi içindeki fiillerin kipinin birbirine uyumuna tercih etme edebî geleneğinden kaynaklanıyor olsa gerektir. Çünkü buradaki gaye, müzâri fiil ile âyetin sonunun(n)layarak, melodiyi önceki ve sonraki âyetlerin “yensurûn/ينصرون...”, tektulûn/تقتلون...”, yû'minûn/يؤمنون” kelimeleriyle biten fâsıla harfleriyle insicamlı bir hale getirmektir. Yine “وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَاهَا”⁸⁸ âyetinin sonunda gelen “يَغْشَاهَا” müzâri fiil kipi, kendinden önce ve sonra gelen âyetlerin sonlarında gelen fiillerin mâzî kipine uymamaktadır. Şayet mâzî kipinde getirilmiş olsaydı bu takdirde “إِذَا غَشِيَهَا” formunda gelmiş olurdu. Bu durumda fâsıla ve maktalar arasında lafızların uyumu ortadan kalkmış olurdu.⁸⁹ Dolayısıyla âyetin öncesi ve sonrasında gelen âyetlerin sonlarında gelen “dahâhâ/طَحَاهَا...”, benâhâ/بَنَاهَا...”, yeğşâhâ/يَغْشَاهَا ...”, cellâhâ/جَلَّاهَا ...”, telâhâ/تَلَّاهَا ...” kelimelerine bakıldığında, bunun yani ilgili kelimenin aynı zaman kipinde gelmemesinin nedeninin, kelimelerinde benzeri vezin ve ölçüyü sağlama gayesine matûf olduğu görülür.

3.4.Seci İçin Talep Cümlesinin Cevabının Meczûm Getirilmemesi

Âyet sonlarındaki salt fâsıla uyumunu gözetmek için atıf ile matûf arasında mümâselet, müzâvece, müâdele, müşâbehe bozulup kıyasî kurala aykırı hareket edildiği gibi emir, nehiy, istifham, temenni, arz vb. talep ifade eden şart cümlelerinin cevabı yani ceza cümlesi meczûm gelmesi gerekirken fâsıla uyumunu korumak gayesiyle yer yer bu kurala aykırı hareket edildiği de görülür. Söz gelimi, “ذُرُونِي أَقْتُلْ”⁹¹, “ذُرْهُمْ يَأْكُلُوا وَيَتَمَتَّعُوا وَيُلْهَوُهمُ الْأَمَلُ”⁹⁰, “فَذُرْوهَا تَأْكُلْ فِي أَرْضِ اللَّهِ”

⁸⁷ Ebu'l-Kâsım el-Hüseyin b. Muhammed el-Ma'rûf bi'r-Râğib el-İsfahânî, *Tefsîrû'r-Râğib el-İsfahânî*, thk. Muhammed Abdulaziz Besyûnî (b.y.: Külliyyetu'l-Âdâb-Câmi'atu Tantâ, 1999), 5/407.

⁸⁸ el-Leyl 92/1.

⁸⁹ Ebu'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. Yûsuf b. Abdi'd-Dâim es-Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-meşûn fi 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrâd (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, ts.), 11/18; Ebû Hafs Sirâcuddîn Ömer b. Alî b. Âdil el-Hanbelî ed-Dimeşki en-Nu'mânî, *el-Lübâb fi 'ulûmi'l-kitâb*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd-Alî Muhammed Muavvez (Beyrut-Lübnân: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 20/359; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî, *es-Sirâcü'l-münîr* (Kâhire: Matba'atu Bülâk el-Emîriyye, 1285), 4/541.

⁹⁰ Hüd 11/64.

“ذُرُّو/ذَرُّو” emir/talep fiilinin cevabı/cezası sırasıyla “تَأْكُلُوا، يَأْكُلُوا، أَقْتُلُوا، يَأْكُلُوا، أَقْتُلُوا” şeklinde kıyasî kurala uygun bir şekilde meczûm geldiği halde “نَمُّ ذُرُّهُمْ فِي حَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ” âyetinde aynı kıyasî kural ne var ki işletilmemiştir. Ceza cümlesi “يلعبوا” şeklinde meczûm gelmesi gerekirken “يَلْعَبُونَ” şeklinde nun (ن) harfi ile merfû gelmiştir.⁹³ Muhtemelen bunun da nedeni o dönem Arapların kelimelerin sonunda uzlaşım ve uyuşmayı önceliyor olmasından, kelimelerin sonunda genizle uzayıp giden bir melodiye esas alıyor olmalarından kaynaklanıyor. Çünkü bu âyetin kendinden önce ve sonra gelen âyetlerin “يُحَافِظُونَ/يُحَافِظُونَ...، يَلْعَبُونَ/يَلْعَبُونَ ...، أَلَمِينَ/أَلَمِينَ...” kelimeleriyle sonlanan fâsıla harflerine bakıldığında neden bu kuralın askıda bırakıldığı çok açık bir şekilde anlaşılacaktır. Yine Yahya b. Visâb ve Hamza’nın kıraatinde “فَأَضْرِبْ لَهُمْ طَرِيقًا فِي الْبَحْرِ يَبَسًا لَا تَخَفْ دَرَكًا وَلَا تَخْشَى”⁹⁴ âyetinde, “لا تخشى” müzârî fiilin “لا تخف” meczûm müzârî fiile matûf olduğu halde meczûm bir halde gelmemiş olması da bu kabildendir. “تخشى” fiili cezm konumunda olduğu halde “ya/ي”nin hafzedilmeyip sabit olmasının nedeni Ferrâ’nın dediği gibi Benî Abs ve Benî Hanife gibi o dönem bazı Arapların böyle yapıyor olmalarıdır (لأن من العرب من يفعل ذلك).⁹⁵ Secili kelimelerde kelimeye ziyade yapıldığı gibi bu âyet sonunda da seci ve kafiye icabı “ya/ي” ziyade olarak gelmiştir.⁹⁶ Bu âyetin öncesi ve sonrasında gelen âyet sonlarında “هُدًى/هُدًى...، تَخْشَى...، تَزْكِي...” lafızlarında görülen uyak ve uzlaşım da bu durumu teyit etmektedir. Aslında kelimelerin sonunda cezm olması gerektiği halde cezm getirilmemesi Arap edebî kültüründe, daha doğrusu şiirin yani yüksek edebî sanatlı söz söylemenin zaruretindedir. Dolayısıyla bu durum Kur’ân’da da tecviz edilmiştir.⁹⁷ Çünkü şair, kafiye uz-

⁹¹ el-Hicr 15/3.

⁹² el-Mümin 40/26.

⁹³ Ferrâ, *Me’âni’l-Ḳur’ân*, 1/158-160; Gündüzöz, *Kur’an’ın Eşsiz Dili*, 84.

⁹⁴ Tâhâ 20/77.

⁹⁵ Ferrâ, *Me’âni’l-Ḳur’ân*, 1/161; Bu kıraate dair ayrıca bk. Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Kesîr Ğâlib el-Âmilî Ebû Cafer et-Taberî, *Câmi’ü’l-beyân fi te’vîli’l-Ḳur’ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (b.y.: Müessesetü’r-Risâle, 2000), 18/344; Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî Zeccâc, *Me’âni’l-Ḳur’ân ve i’râbuhu*, thk. Abdulcelîl Abduh Şelbî (Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1988), 3/369.

⁹⁶ Ebû Saîd es-Sirâfî el-Hasen b. Abdillâh b. el-Merzûbân, *Şerhu Kitâbi Sibeveyh*, thk. Ahmed Hasen Mehdeli-Âli Seyyid Âli (Beyrût-Lübnân: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2008), 1/200.

⁹⁷ Ebû Cafer en-Nahhâs Ahmed b. Muhammed İsmâil b. Yûnus el-Murâdî, *İ’râbü’l-Ḳur’ân*, haş. Abdulmun’im Halil İbrâhîm (Beyrut: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1421), 4/262; Âli b. Mümin b.

laştırmaya mecbur kaldığında cezm olması gereken fiili cezmetmezdi. Söz gelimi cahiliye dönemi meşhur Gatafân şairlerinden Kays b. Züheyr el-Absî'nin (ö. 10/631 ?) bir şiirinde cezm olması gereken müzâri fiilin "ألم يأتيك" şeklinde cezmedilmemiş olması bu kabildendir.⁹⁸ Aynı şekilde "وَلَا يُؤَدِّنْ لَهُمْ" şeklinde cezmedilmemiş olması bu kabildendir.⁹⁹ Aynı şekilde "وَلَا يُنْصَرُونَ" ifadesi gibi kıyasî dil kaidesine aykırı gelmiştir, yani "فَيَعْتَدِرُوا" şeklinde meczûm/mansûb gelmesi gerekirken "فَيَعْتَدِرُونَ" biçiminde merfû gelmiştir. Dolayısıyla nehiy cümlesinin cevabında gelen fiilin sonunun "nun/ن" harfi ile bitmesi, ilgili harfin düşmesi gerekirken sabit kalması da işte o dönem Araplardaki kafiye ve seciyi gözetme zevk ve alışkanlıklarından kaynaklanmaktadır. Hâlbuki cümle yapısı itibariyle yukarıdaki âyetle aynı olan "لَا يَفْضَى عَلَيْهِمْ فَيَمُوتُوا"¹⁰⁰ âyetinde, tam tersine ceza/cevap cümlesi olan "فَيَمُوتُوا" ifadesi, kelamın sonunda benzeşimi gözetme amacı gibi bir durum söz konusu olmadığından dolayı kıyasî kurala uygun bir şekilde cezm/mansûb gelmiştir yani sonundaki "nun/ن" harfi düşmüştür.¹⁰¹

3.5.Seci İçin Bir İsmın İstenilen Vezninin Seçilmiş Olması

Âyet sonlarında sadece dil kuralının terkedilmesinde değil, bir ismin hangi vezninin seçiminde de secinin esas alındığı görülür. Dolayısıyla âyet

Muhammed el-Hadremî el-İşbilî Ebu'l-Hasen İbn Uşfûr, *el-Mümti' el-kebir fi't-taşrif* (b.y.: Mektebetu Lübnân, 1996), 343.

⁹⁸ ألم يأتيك والأنباء تنمي ... بما لاقت بني ليون بني زياد

Bk. Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Ömer b. Temîm el-Ferâhidî, *el-Cümel fi'n-naħv*, thk. Fahrüddîn Kabâve (b.y.: y.y., 1995), 223; Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 3/316; Ebû Saîd es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, 1/199.

⁹⁹ el-Mürselât 77/36.

¹⁰⁰ el-Fâtır 35/36.

¹⁰¹ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 3/30; Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/229; Nahhâs, *İ'râbü'l-Kur'ân*, 3/254; Gündüzöz, *Kur'an'ın Eşsiz Dili*, 99; Bu iki âyetteki cevap cümlesinde "ن" harfinin düşüp düşmemesini kimi dilbilimciler nefi ile cevabın arasına merfû bir kelam girip girmemesine bağlamışlardır. Merfû kelam girmiş ise cevap merfû; girmemiş ise cevap mansûb olur. (bk. Seleme b. Müslim el-Avtebî es-Suhârâ, *el-İbâne fi'l-lügati'l-'Arabiyye*, thk. Abdülkerîm Halîfe vd. (Saltanatu Ammân: Vizâretü't-Türâsî'l-Kavmî ve's-Sekâfe, 1999), 3/619). Kimileri ise aralarında sebep-müsebbep ilişkisinin olup olmadığına bağlamıştır. Sebep-müsebbep ilişkisi varsa mansûb, yok ise merfû okunur demişlerdir. Bk. Muhammed b. Abdillâh b. el-Abbâs Ebu'l-Hasen İbnü'l-Verrâk, *İlêlü'n-naħv*, thk. Mahmûd Câsim Muhammed ed-Dervîş (er-Riyâd-es-Suûdiyye: Mektebetü'r-Rüşd, 1999), 431.

sonlarında mübalağa ifade eden isim ve sıfatlardan x vezninin değil de y nin tercih edilmesinin nedeni de yine bu uyakı gözetme zevkidir. Söz gelimi âyet sonlarında kimi yerde “*قدیر، علم، فعيل*” şeklinde “*فعيل*” vezninde sıfatı müşebbehe; kimi yerde ise ismi fâil (*فاعل*) kalıbında “*قادر، عالم*” gelmesi ya da “*إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عَجَابٌ*”¹⁰² âyetinde olduğu gibi “*عجيب*” mübalağa formunun değil de “*عجَابٌ*”ın tercih edilmesinin nedeni işte bu âyet sonlarındaki vezni, seciyi gözetme gayesidir,¹⁰³ yoksa bilmediğimiz ilâhî bir sır ve gizemin varlığı değildir. Aynı şekilde “*وَإِنْ يَدْعُونَ إِلَّا شَيْطَانًا مَّرِيدًا*”¹⁰⁴ âyetinin sonunda “*شَيْطَانًا*” kelimesine sıfat olan “*مَرِيدًا*” kelimesi “*فعيل*” vezninde geldiği halde “*وَجَفُظًا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ مَارِدٍ*”¹⁰⁵ âyetinde aynı kelimeye sıfat olan “*مَارِدٍ*” lafzı, “*فاعل*” vezninde gelmiştir. Bunun da nedeni âyet sonlarındaki seci/fâsıla kelimelerinin vezin ve ölçü birliğini gözetme gayesidir.¹⁰⁶ Çünkü her iki sûrede de “*مَارِدٍ/مَرِيدًا*” lafızlarının geçtiği âyetin öncesi ve sonrasında gelen âyetlerin bitişlerine “*مفروضاً/مفروضاً...، مریداً/مریدا...، بعیداً/بعیدا...، مصیراً/مصیراً...، واصلب/واصلب...، جانب/جانب...، مارید/مارید...، کواکب/کواکب...*” kelimelerine bakıldığında benzeri vezin ve ses ölçülerinde oldukları görülür. Kuşkusuz bu tür yapıların nedeni, Kur’ân’ın nâsûtî olanı delip geçen lâhûtî, mucizevî harikulade özelliğinde değil 7. yüzyıl Hicaz bölgesi Arapların beşeri, kültürel zevk ve tabiatlarında aranmalıdır.

Sonuç

Kur’ân’ın âyet sonlarındaki birbiriyle uyumlu, ritmik, melodik ses ve vezinli yapılarını ve bu yapıların 7. yüzyıl Arapların edebî zevkleriyle, lügavî örf ve âdetleriyle ilişkili olup olmadığını irdelediğimiz bu araştırma neticesinde, secide mananın lafza tabi olması ve secinin kâhinlerin sözlerinden olması vb. nedenlerden dolayı secinin varlığını geçmişte reddedenler olsa da Kur’ân ifadelerinin çoğunluğunun seci tarzında vârid olduğu, belâgat ve i’câzın aslı, esası olan Kur’ân’ın, vezinli, ölçülü ve ahenkli söz diye tanımladığımız seciye dolu olduğu görülür. Kısa da olsa onun hiçbir sûresi vezinli ve secili söz dizgelerinden hali değildir. Hatta tüm sûrelerin fâsılalarında seci söz konusudur.

¹⁰² Sâd 38/5.

¹⁰³ Suyûtî, *el-İtkân*, 3/43-44.

¹⁰⁴ en-Nisâ 4/117.

¹⁰⁵ es-Sâffât, 37/7.

¹⁰⁶ Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf b. Hayyân Esirüddîn el-Endülüsî, *el-Bahrü'l-muhîd*, thk. Sıtkı Muhammed Cemil (Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 1420), 9/91.

Bırakın âyet sonlarını, söz dizgelerinin orta kısımlarında bile vezin/uyak (se-ci) mevcuttur. Kur'ân'ın ifadelerinde vezinli ve ölçülü söz söyleme hedefi o kadar güçlüdür ki bakıldığında âyet sonlarındaki kelimeler, normal yani kıyasî kurala uygun gelmesi gerektiği gibi değil de seci için ziyadeler yahut eksiltmeler yapılarak veya aynı kelimenin adedi (tekil, ikil veya çoğul) cinsiyeti yahut vezni değiştirilerek farklı bir yapıda geldiği müşahede edilir. Hatta bazen salt seci, uyak ve kafiye tutturmak maksadıyla atıf ile matûf arasındaki benzerliğin bozulduğu, şart ve talep cümlelerinin cevaplarının meczûm bir yapıda gelmesi gerektiği gibi değil de tam tersine kıyasî kurallara aykırı geldiği görülür.

Kur'ân'ın söz dizgelerinde yer alan bu secili yapıların, kuşkusuz kendi döneminin popüler edebî zevk ve sanatıyla diyalektik ilişkisinin göz ardı edilmemesi gerekir. Çünkü cahiliye yahut nüzul dönemi Arap edebiyatına/şiiirlerine bakıldığında birbiriyle uyumlu, ritmik, melodik ses ve vezinli yapıların son derece yaygın olduğu görülür. Şöyle ki onlardan bize tevarüs eden şiir, hitabe, vasiyet ve kısa diyaloglarına bakıldığında gerek seci gerek nesir türü söylevlerinde muhatapları etkileyen fasih ve belîğ söze yöneldikleri, lafzın parlaklığına, gücüne ve arı duru olmasına özen gösterdikleri, kimi zaman seciyle bazen de istiâre ve tahyîl gibi söz sanatlarıyla kelimelerini süsledikleri dikkatlerden kaçmamaktadır. Kur'ân onların hutbe, vasiyet, mektup, şiir, seci ve kafiyesiz vezinli söz inşa etme metotları üzere nazil olmuştur. O bakımdan bu secili ifadelerin semavî, aşkın bir üslup olarak değil de daha ziyade Kur'ân'ın kendilerine hitap ettiği o dönem Arap toplumunun retorige verdiği önemle ilgili bir durum olarak görülmesi, o dönem Arapların kelimada ve şiirde sanatlı söz yapılarıyla bağlantılı okunması ve ele alınması kanaatimce daha doğru olacaktır. Çünkü Allah'ın hitap amacı elbetteki edebiyat/sanat yahut retorik yapmak değildir ya da retorikle, ağdalı, uyaklı, yüksek edebî ve sanatsal bir dil kullanmak değildir, tam aksine hâlihazırda muhatapların maruf ve mevcut popüler kelimalarıyla mesaj ve muradını iletmektir. O bakımdan Allah, Hz. Peygamber'i ve ona gönderilen kelimayı o dönem melûf ve mutat sözlü ve yazınsal edebî haller üzere göndermiştir, yani harikulâde, mucizevî bir dille değil, tersine Mekke ve Medine sokaklarında konuşulan, edebî ürünlerinde kullanılan bir dil ve üslupla, Hz. Peygamber ve kavminin lisanıyla/ağzıyla konuşmuştur. İşte Kur'ân'ın bu secili söz dizgelerinin nedeni onun

hitabının onların edebî zevklerine uygun Arap kavminin diliyle (*bi-lisâni kav-mihi*), teşekkül ve tecessüm etmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla Kur'ân'ın hitabında daha ziyade o dönem Arapların tarihsel, yerel, kültürel edebî zevk ve inceliklerinin hesaba katıldığı, onun hem nazmının ve hem de üslubunun kendi döneminin edebî söylev türünün özelliklerini yansıttığı, o bakımdan onun bu secili ifadelerinde aşkın, müteâl bir gizem ve hikmet, esrar ve mucize aranacak bir durumun söz konusu olmadığı ortaya çıkıyor.

Kaynakça

- Alûsî, Şihâbuddîn Mahmûd b. Abdillâh el-Huseynî. *Rûhü'l-me'ânî*. thk. Alî Abdalbârî Atiyye. 16 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1415.
- Avtebî, Seleme b. Müslim es-Suhârâ. *el-İbâne fi'l-lügati'l-Arabiyye*. thk. Abdülkerîm Halîfe vd. 4 Cilt. Saltanatu Ammân: Vizâretu't-Türâsî'l-Kavmî ve's-Sekâfe, 1. Basım, 1999.
- Bâkillânî, Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib. *İ'câzü'l-Kur'ân*. thk. es-Seyyid Ahmed Sakar. Mısır: Dârü'l-Me'ârif, 5. Basım, 1997.
- Bikâ'î, İbrâhîm b. Ömer b. Hasen er-Ribât b. Alî b. Ebî Bekr. *Maşra'ü't-tasavvuf*. thk. Abdurrahmân el-Vekîl. Mekke: Abbâs Ahmed el-Bâs, ts.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı*. çev. Burhan Köroğlu vd. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2. Basım, 2000.
- Câhız, Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî Ebû Osmân. *el-Beyân ve't-tebyîn*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 1423.
- Cürcânî, Ebû Bekr Abdilkâhir b. Abdirrahmân b. Muhammed el-Fârisî. *Delâilü'l-i'câz fi 'ilmi'l-me'ânî*. thk. Mahmûd Muhammed Şâkir Ebû Fehr. Cidde: Matba'atu'l-Müdüni, Kâhire-Dârü'l-Müdüni, 3. Basım, 1992.
- Çakıl, Zöhre. *Kur'ân'ı Kerim'de Seci' Sanatı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Çimen, Abdullah Emin. "Kur'ân'da Ritmik Yapı: Fâsıla ve Uslûp Açısından Bir Deneme". *Dinî Araştırmalar* 10/29 (2007), 189-236.

- Dayf, Şevkî. *Târîhu'l-edebi'l-'Arabiyyi'l-'asri'l-câhiliyye*. Kâhire: Dârü'l-Meârif, 10. Basım, 1119.
- Ebû Hafs Sirâcuddîn, Ömer b. Alî b. Âdil el-Hanbelî ed-Dimeşkî en-Nu'mânî. *el-Lübâb fî 'ulûmi'l-kitâb*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd-Alî Muhammed Muavvez. 20 Cilt. Beyrut-Lübân: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1998.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân Esirüddîn el-Endülüsî. *el-Bahrü'l-muḥîd*. thk. Sıtkı Muhammed Cemîl. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1420.
- Ebû Saîd es-Sîrâfî, el-Hasen b. Abdillâh b. el-Merzûbân. *Şerḫu Kitâbi Sîbeveyh*. thk. Ahmed Hasen Mehdelî-Alî Seyyid Alî. 5 Cilt. Beyrût-Lübân: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 2008.
- Ebû'l-Bekâ el-Hanefî. *el-Külliyât mü'cem fi'l-müştalahâti ve'l-furûki'l-lügaviyye*. thk. Adnân Derviş-Muhammed el-Misrî. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, ts.
- Ferâhidî, Ebû Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Ömer b. Temîm. *el-Cümel fi'n-naḥv*. thk. Fahrüddîn Kabâve. b.y.: y.y., 5. Basım, 1995.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh b. Manzûr ed-Deylemî. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî vd. 3 Cilt. Mısır: Dârü'l-Misriyye, 1. Basım, ts.
- Fîrûzâbâdî, Mecduddîn Ebû Tâhir Muhammed b. Yakûb. *Beşâirü zevi't-temyîz fî leṭâifi kitâbi'l-'azîz*. thk. Muhammed Alî en-Neccâr. 6 Cilt. Kâhire: el-Meclisu'l-E'lâ li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1996.
- Gündüzöz, Soner. *Kur'an'ın Eşsiz Dili Kur'an'da Gramer Yanlışı İddialarına Cevap*. Samsun: Etüt Yayınları 1. Basım, 2011.
- Hatîb eş-Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *es-Sirâcü'l-münîr*. 4 Cilt. Kâhire: Matba'atu Bûlâk el-Emîriyye, 1285.
- İbn Ebi'l-İsba' el-Advânî, Abdu'l-Azîm b. el-Vâhid b. Zâfir. *Tahrîrû't-tahbîr fî şinâ'ati'ş-şîri ve'n-nesri ve beyânî i'câzi'l-Kur'ân*. thk. Hanefî Muhammed Şeref. el-Cumhûriyyetu'l-'Arabiyyetu'l-Muttehide: el-Meclisu'l-A'lâ li-Şuûni'l-İslâmiyye-Lecnetu İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, ts.

- İbn Sinân el-Hafâcî, Ebû Muhammed Abdillâh b. Muhammed b. Saîd. *Sırrü'l-feşâha*. b.y.: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, ts.
- İbn Usfûr, Alî b. Mümin b. Muhammed el-Hadremî el-İşbilî Ebu'l-Hasen. *el-Mümti' el-kebîr fi't-taşrîf*. b.y.: Mektebetu Lübnân, 1. Basım, 1996.
- İbnu'l-Esîr, Nasrullâh b. Muhammed Ziyâuddîn. *el-Meselu's-sâir fi edebi'l-kâtib ve's-şâ'ir*. thk. Ahmet el-Hûfî- Bedevî Tibâne. 2 Cilt. Kâhire: Dâru Nahdati Mısır, ts.
- İbnu'l-Verrâk, Muhammed b. Abdillâh b. el-Abbâs Ebu'l-Hasen. *'İlelü'n-nahv*. thk. Mahmûd Câsim Muhammed ed-Dervîş. er-Riyâd-es-Suûdiyye: Mektebetu'r-Rüşd, 1. Basım, 1999.
- İbnu's-Serrâc, Ebû Bekr Muhammed b. es-Serî b. Sehl en-Nahvî. *el-Uşûl fi'n-nahv*. thk. Abdu'l-Huseyn el-Fetlâ. 3 Cilt. Lübnan-Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, ts.
- Kabakçılı, Osman. "Razi'ye Göre Kur'an'da Seci Sanatının Olmamasının Sebepleri". *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2021), 133-149.
- Kalkaşendî, Ahmed b. Alî b. Ahmed el-Fezârî. *Şubhü'l-a'sâ fi şinâ'ati'l-inşâ*. 15 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Kirmânî, Muhammed b. Hamza b. Nasr Ebu'l-Kâsım Burhâneddîn. *Esrârü't-tekrâr fi'l-Ḳur'ân*. thk. Abdulkâdir Ahmed Atâ. b.y.: Dârü'l-Fadîle, ts.
- Nahhâs, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed İsmâîl b. Yûnus el-Murâdî. *İ'râbü'l-Ḳur'ân*. haş. Abdulmun'im Halîl İbrâhîm. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1421.
- Râğıb el-İsfahânî, Ebu'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed. *Tefsîrû'r-Râğıb el-İsfahânî*. thk. Muhammed Abdulazîz Besyûnî. 5 Cilt. b.y.: Külliyyetu'l-Âdâb-Câmi'atu Tantâ, 1. Basım, 1999.
- Rümmânî, Alî b. İsâ b. Alî b. Abdillâh Ebu'l-Hasen el-Mu'tezilî. *en-Nüket fi i'câzi'l-Ḳur'ân*. thk. Muhammed Halefullâh-Muhammed Zağlûl Selâm. Mısır: Dârü'l-Me'ârif, 3. Basım, 1976.

- Semîn el-Halebî, Ebu'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. Yûsuf b. Abdi'd-Dâim. *ed-Dürrü'l-meşûn fî 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*. thk. Ahmed Muhammed el-Harrâd. 11 Cilt. Dimeşk: Dârü'l-Kalem, ts.
- Sîbeveyh, Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî Ebû Bişr. *el-Kitâb*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. 4 Cilt. Kâhire: Mektebetu'l-Hânevî, 3. Basım, 1988.
- Sultanov, Eleddin. "Qurani-Kerim'in Ecazarlığında "Seci" Üslubunun Yeri". *Bakı Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin Elmi Mecmuası* 29 (2018), 273-286.
- Suyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâluddîn. *Mu'terekü'l-akrân fî i'câzi'l-Ḳur'ân*. 3 Cilt. Beyrut-Lübnân: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988.
- Suyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâluddîn. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Ḳur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. 4 Cilt. b.y.: el-Hey'etu'l-Mısriyye el-'Âmme li'l-Kitâb, 1974.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Kesîr Ğâlib el-Âmilî Ebû Cafer. *Câmi'ü'l-beyân fî te'vîli'l-Ḳur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. b.y.: Müessesetu'r-Risâle, 1. Basım, 2000.
- Tahânevî, Muhammed b. Alî b. el-Kâdî Muhammed Hâmid b. Muhammed Sâbır el-Fârûkî el-Hanefî. *Mevsû'ati keşşâfi iştlâhâti'l-funûn ve'l-'ulûm*. thk. Alî Duhrûc. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetu Lübnân, 1. Basım, 1996.
- Yahyâ b. Hamza, İbn Alî b. İbrâhîm el-Hüseynî el-Alevî. *et-Tırâzu li-esrâri'l-belâğa ve 'ulûmi haḳâiki'l-i'câz*. 3 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-'Unsuriyye, 1. Basım, 1423.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî. *Me'âni'l-Ḳur'ân ve i'râbuhu*. thk. Abdulcelîl Abduh Şelbî. 5 Cilt. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1. Basım, 1988.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Amr b. Ahmed. *el-Mufaşşal fî şan'ati'l-i'râb*. thk. Alî Ebû Mulahham. Beyrut: Mektebetu'l-Hilâl, 1. Basım, 1993.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Bahâdır. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Ḳur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. 4 Cilt. b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1. Basım, 1957.

tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Haziran/June 2023, c. 9, s. 1: 579-617

Hadis Tenkidinde Arap Dilinin Kullanımı ve İmkani Bağlamında Bir İnceleme

A Study in the Context of the Usage and Possibility of the Arabic Language as a Method of Hadith Criticism

Nilüfer KALKAN YORULMAZ

Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı
Assistant Professor, Istanbul University,
Faculty of Theology, Department of Hadith
nilufer.yorulmaz@istanbul.edu.tr

ORCID: 0000-0002-6191-8072

DOI: 10.47424/tasavvur.1267872

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 20 Mart / March 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 22 Mayıs / May 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atf / Citation: Kalkan Yorulmaz, Nilüfer. "Hadis Tenkidinde Arap Dilinin Kullanımı ve İmkani Bağlamında Bir İnceleme". Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi 9 / 1 (Haziran 2023): 579-617. <https://doi.org/10.47424/tasavvur.1267872>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC 4.0



Öz

İslam dünyasında hadis değerlendirme yöntemleri arasında metin tenkidi, modern dönemde Batı'da kutsal kitapların eleştirisi konusunun gündeme gelmesiyle tartışılmaya başlanmıştır. Ancak İslami ilimler literatür tarihinin serencamına bakıldığında erken dönemlerden itibaren hadis metinlerinin tenkidi konusunun isnad kadar merkezi bir yerde durmasa da Müslümanların gündeminde olduğu görülmektedir. Bir hadis tenkidi yöntemi olarak metin merkezli yaklaşımın önemli ayaklarından birini ise hadis ile yakın ilişki içerisinde olan Arap dili ile ilgili yapılan tahliller oluşturmuştur. Çalışmamızda ise metinden hareketle yapılan hadis tenkidinde Arap dilinin etkisinin ve sınırlarının belirlenmesi amaçlanmaktadır. Bu yapılırken öncelikle Batı'da dil ve kutsal metinlerin tenkidi ilişkisine dair tartışmalar İslam dünyasındaki tartışmalara tarihi bir perspektif kazandırması amacıyla ele alınmış, ardından ilk dönemlerden itibaren varlığı tespit edilebilen hadis ve Arap dili ilişkisi istişhad ve literatür bağlamında ortaya konulmuştur. Sonrasında ise Arap dilinin hadis metinlerinin tenkidinde bir yöntem olarak durduğu yer belirlenip sınırları ve imkanı hakkında bir değerlendirme yapılmıştır. Bu değerlendirme hadislerin mana ile rivayeti, dilticilerin ve ekollerin meselelere farklı yaklaşımı, kabileler arasındaki ihtilaflar, şiirin bir istişhad metodu olarak güvenilirliği muvacehesinde ele alınmıştır. Çalışmamızda özellikle Özellikle Hasan b. Abdullah el-Askerî'nin (ö. 382/992) *Tashîfatu'l-Muhaddisîn*, Hattabî'nin (ö. 388/998) *Islâhu Galati'l-Muhaddisîn*, Safedî'nin (ö. 764/1363) *Tashîfu't-Tashîf* isimli eserlerinin incelenmesiyle elde edilen tikel örnekler diğer dil kaynakları, temel hadis metinleri ve şerhler de göz önüne alınarak incelenmiş ve genel bir hükme varılmıştır. Ayrıca İbn Düreyd'in (ö. 321/933) *Cemheretu'l-luga*, Muhammed b. Ahmed el-Ezherî'nin (ö. 370/980) *Tehzîbu'l-Luga* isimli eserlerinin de örneklerin tespiti konusunda önemli katkıları bulunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Arap Dili, Hadis Tenkidi, Metin Tenkidi, Galat, Tashîf

Abstract

The issue of textual criticism/matn criticism in the Islamic world has started to be discussed, especially in modern times, when the issue of criticism of the holy books came to the fore in the West. However, when the history of

Islamic sciences literature is examined, it is seen that the subject of criticism of hadith texts has been on the agenda of Muslims, even though it is not as central as *isnad*. One of the important pillars of the text-centered approach as a method of hadith criticism is the Arabic language. In our study, it is aimed to determine the effect and the limits of the Arabic language in hadith criticism based on the text. While doing this, first of all, the discussions about the link between the language and criticism of the holy scriptures in the West will be discussed, and then the relationship between the hadith and the Arabic language will be revealed, especially in the context of *istishhād* and literature. Then, the place where the Arabic language stands as a method in the criticism of hadith texts will be determined and an evaluation will be made about its limits and possibilities. The evaluations about the limits and possibilities of the Arabic language will be discussed in terms of the narration of hadiths with meaning, the different approaches of linguists and schools, the conflicts between tribes, and the reliability of poetry as an *istishhād* method. In this study, particular examples obtained by examining Ibn Dureyd's (d. 321/933) *Jamhara al-luga* ve Muhammad ibn Ahmad al-Azheri's (d. 370/980) *Tahzīb al-Luga* Abū Aḥmad al-ʿAskari's (d. 382/992) *Taṣhīfāt al-muḥaddithīn* and al-Ḥaṭṭābī's (d. 388/998) *Iṣlāh ghalat al-muḥaddithīn* and Şafadī's (d. 764/1363) *Taṣhīḥ al-taṣhīf wa-tahrīr al-tahrīf*. In addition, the subject has been examined by taking into account other linguistic sources, basic hadith texts and hadith commentaries. In this way, the reflection of the subject in the hadith literature will be revealed and it will be tried to determine the place where the Arabic language stands in hadith criticism, taking into account the problems of the language itself.

Keywords: Hadith, Arabic Language, Hadith Criticism, Textual Criticism, Ghalat, Taṣhīf

Giriş

Oryantalizmin argümanlarından biri hadis ilminde tenkid sürecinin sadece sened merkezli olduğudur. Nitekim Goldziher (1850/1921), hadislerin *isnada* göre değerlendirildiğini; hadisin metni anakronizm, akli ve tarihi bir *tezat* barındırsa bile bunun *isnadı* şüpheye düşürmeyeceğini ifade eder.¹ Alf-

¹ Ignaz Goldziher, *Muslim Studies* (Chicago: Aldine Atherton, 1971), 2/140-141.

red Guillaume (1888-1965) benzer şekilde metnin açık bir tezat veya anakronizm barındırsa dahi isnadı sahihse hadisin reddine sebebiyet vermeyeceğini söyler.² Schacht³ (1902-1969) ve Juynboll⁴ (1935/2010) da hadis eleştirisinin salt isnad eleştirisine dayandığı tezini desteklemektedir. Bu eleştirilere İslam modernizmi ve Kur'âniyyun gibi akımlara mensup isimlerin benzer fikirlerinin eklenmesiyle metin tenkidi kavramı ve konusu 19. yy'da İslam dünyasında tartışılmaya başlanmıştır.⁵ Ancak hadis tenkidinde metne önem verilmediğini söylemek oldukça genellemeci bir yaklaşım olacaktır. Zira isnad ağırlıklı bir tenkidin geliştirildiği doğrudur ancak metnin göz ardı edildiği tezinin son dönemde yapılan araştırmalar muvacehesinden kabul edilemez olduğu görülmüştür.⁶ Nitekim bunun en bariz örnekleri sahabe döneminden itibaren yapılan metinle ilgili eleştirilere dayanmaktadır.⁷ Ayrıca erken dönemlerden

² Alfred Guillaume, *The Traditions of Islam* (Oxford: At The Clarendon Press, 1924), 89.

³ Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadian Jurisprudence* (Oxford: Clarendon Press, 1950), 3.

⁴ G.H.A. Juynboll, *The Authenticity of the Tradition Literature: Discussions in Modern Egypt* (Leiden: E.J. Brill, 1969), 139; Juynboll, *Modern Mısır'da Hadis Tartışmaları*, çev. Salih Özer (Ankara: Ankara Okulu, 2000), 23, 149.

⁵ Burada metin tenkidi kavramı ifadesi kullanılırken ise İslami ilimlerin tenkid ve değerlendirmesinde üretilen yeni bir kavrama vurgu yapılmak istenmektedir. Oryantalistlerin kendi kavramlarını oluşturmaları ve İslam dünyasından ödünç aldıkları kavramlara başka anlamlar yüklemeleri ile ilgili olarak bkz. Bekir Kuzudışli, "Oryantalist Paradigma Bağlamında Hadis Kavramlarını Yeniden Düşünmek", *Usûl: İslam Araştırmaları* 25 (2016), 7-30.

⁶ Erken dönemlerden itibaren içerik tenkidi yapıldığına dair tez için bkz. Selahattin Polat, "Hadiste Metin Tenkidi (I)", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1989), 113-130; Selahattin Polat, "Hadiste Metin Tenkidi (II)", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (1990), 81-112; *Hadis Araştırmaları, Tarih, Tenkid, Usul, Yorum* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 171/257; Enbiya Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2019), 80-112, 148-224; Jonathan Brown, "How We Know Early Hadith Critics Did Matn Criticism and Why It's So Hard to Find", *Islamic Law and Society* 15/2 (2008), 143-184. Ayrıca sahabenin uygulamalarının yanı sıra hadis usulü eserlerinde müdrec, maktûb, ihtisar, ziyâde, takti, musahhaf, muharref gibi kavramlar ve da metinle ilişkili kavramlar arasındadır. Bunun yanında mevzû'ât literatürü ile hadis şerh literatürü arasında da metinle yakın ilişki bulunmaktadır. (Mustafa Ertürk, *Metin Tenkidi (Gayb ve Fiten Hadisleri Örneği)* (Ankara: Fecr Yayınları, 2011), 79-103.)

⁷ Sahabe dönemindeki hadis tenkid faaliyetleri için bkz. Bedreddun Zerkeşi, *Hız. Aişe'nin Sahabeye Yöneltiği Eleştiriler*, çev. Bünyamin Erul (Ankara: Otto Yayınları, 220); Enbiya Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi*, 97-112; Ali Karakaş, "Sahabe Döneminde

itibaren özellikle hadislerin Kur'ân'a arzı meselesi alimler arasında tartışılabilen en temel konulardan biri olmuş ve ekollerin fikri ayrımlarının temellerinden birini oluşturmuştur.⁸ Hicri üçüncü asırda telif edilmeye başlanan illel ve cerh tadil literatüründe de metinlerle ilgili tenkidlerinin yapıldığı görülmektedir.⁹ Ayrıca hadis usulünün gelişimi ve sistemleşmesi sürecinde münker, müdrec, maklûb, ihtisar, ziyâde, muharref, musahhaf gibi metinle ilişkisi olan pek çok kavramın üretildiği görülmektedir. Tüm bunlara mevzû'ât ve şerh literatürü de eklendiğinde hadis ilminin ilk örneklerinin ortaya çıkmaya başladığı dönemlerden itibaren metnin göz ardı edilmediği söylenebilir. Pek tabii metin tenkidinin pek çok boyutu vardır. Modern dönemde bu boyutlar ise hadislerin Kur'ân, sünnet, diğer hadisler, bilim, akıl, dil ilimleri, tecrübe ile ilişkisi bağlamında tasnif edilmiştir. Çalışmamızda ise metin tenkidi tartışmaları muvacehesinde Arap dili bahsi ele alınmaya çalışılmıştır.¹⁰

Hadis Tenkidi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 12/66 (2019), 1327-1343; Fahri Uluocak, *Ebu Hureyre'nin Kur'an'a Arz Ettiği Rivayetler* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.)

- ⁸ Kur'ân'a arz hususundaki bazı çalışmalar için bkz. Ebu Hanîfe, *el-Alim ve'l-Muteallim* (İstanbul: 1981), 26-27; eş-Şafii, *Cimâu'l-ilm* (Mısır: Matbaatu Mearif, 1940), 22-23; Kâmil Çakın, "Hadis'in Kur'an'a Arzı Meselesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (1993), 237-262; Selahaddin Polat, "Hadislerin Kur'an'a Arzının Problemleri", *Sünnetin Dindeki Yeri* (1995), 177-185; Hüseyin Güleş, "Âhâd Haberlerin Kur'an'a Arzı", *Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2017), 1-17; Ahmet Keleş, *Hadislerin Kur'âna Arzı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2020); Mehmet Özşenel, *Arz Yöntemi Özelinde Hanefî Hadis Anlayışının Teşekkülü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2019).
- ⁹ İllel, cerh-tadil ve metin ilişkisine dair çalışmalar için bkz. Muhittin Düzenli, "Metin Tenkidi Açısından İllel Eserleri: İbn Ebî Hâtim'in İllel Adlı Eseri Özelinde", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (2010), 225-250; Alparslan Kartal, "el-İlelu'l-Mütenahiye Özelinde İbnu'l-Cevzî'nin Bazı Metin Tenkidi Uygulamaları", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/1 (2017), 103-115; Nasseruddin Mazhari, "Cerh ve Ta'dil Kitaplarından Metin Tenkidi Örnekleri", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 16/1 (2018), 147-160; Mehmet Ali Çalgan, "İbn Ebu Hâtim'in 'İlelu'l-Hadîs İsimli Eserinde Metin Tenkidi", *Hadith* 9 (2022), 1-49; Mehmet Ali Çalgan, "Tirmizî'nin Sünen'i ve el-'İlelu'l-Kebîr'de Metin Tenkidi", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 20/2 (2022), 291-310; Süleyman b. Abdullah es-Seyf, "İbn Hibbân'ın Kitâbu'l-Mecrûhîn'de Kullandığı Metin Tenkidi Esasları", çev: Mehmet Ali Çalgan, *Antakiyat: Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (2022), 323-348.
- ¹⁰ Nitekim konuyla ilişkili olarak J. Fueck dilin hadisçiler tarafından dikkate alınmadığını ifade etmektedir. Öyle ki meşhur dilcilerden Halil b. Ahmed, Asma'î, Yunus b. Habîb, Ebû

Bu minvalde öncelikle Batı'da kutsal kitaplar üzerine yapılan ve tarihsel eleştiri ismi verilen tenkid yöntemleri arasında filolojinin yeri belirlenmeye çalışılacaktır. Nitekim konuyla ilgili tartışmaların Batı'da özellikle 19. yy. ile birlikte ortaya çıktığı görülmektedir. Kutsal kitaplara tarihsel tenkidin uygulanması¹¹ ve bu bağlamda filolojinin kullanılması da aynı döneme yani yukarıda ismi geçen önde gelen oryantalistlerin yaşamış olduğu zaman dilimine denk gelmektedir. Ardından ise modern dönemde yapılan tartışmaların yanında İslam dünyasında hadis ve Arap dili arasındaki ilişkinin ilk zamanlardan itibaren güçlü bir şekilde kurulduğu tezi üzerinde durulmuştur. Böylece İslam dünyasının erken döneminde Arap dili ve hadis ilmi arasındaki ilişki hem istişhâd olarak hadis konusu hem de dilcilerin telif etmiş oldukları eserler muvacehesinde belirlenmeye çalışılmıştır. Daha sonra ise bir tenkid yöntemi olarak Arap dilinin hadislere uygulanması meselesinin sınırları, ölçüsü ve imkanı manen rivayet meselesi, alimlerin, ekollerin, kabilelerin ve bölgelerin meselelerde farklılaşan yorumları ve dilde önemli bir istişhâd kaynağı olan şiirin güvenilirliği minvalinde ele alınmaya ele alınmıştır. Bunlar yapılırken kelimenin gramer ve cümle yapısı ve i'râbı gibi özellikleri yansıtan örnekler seçilmeye özen gösterilmiş ve şerhi/anlamı/yorumu/istinsahı ile ilgili yapılan tahliller ise bir başka çalışmaya havale edilmiştir.

Amr b. Alâ dışındakilerin ehl-i sünnet çizgisini benimsemediklerini dolayısıyla hadisçiler tarafından rağbet görmediklerini belirtir. Ayrıca mezkur isimlerin Kur'ân ve hadisin filolojik açıklamalarına mesafeli durdukları ve kimilerinin cahiliye şiirindeki putperest temaları yok ettiği dahi belirtilir. Bunun yanında hadisçilerin konuyla ilgili tutumunda da yapılan dilsel düzeltmelerin Hz. Peygamber hata yapamaz varsayımına dayandığını söyler. (J. Fueck, "The Role of Traditionalism in Islam" *Hadith Origins and Developments*, ed. Harald Motzki (New York: Routledge, 2016), 19.) Ancak mesela J. Fueck'in zikretmediği Kufe dil ekolünün önemli ismi Ferrâ, dindar kişiliği ile bilinmektedir. Ferrâ ile birlikte yukarıda zikri geçen isimlerin hadisçiler tarafından ilgi görmesi hususu da tartışmaya açıktır. Nitekim hadisçilerin ilgili dönemlerde hadis tahdisiyle ilgilenmeyen veya bunu bir hadisçi metoduyla gerçekleştirmeyen tüm isimlere mesafeli durdukları söylenebilir.

¹¹ Nitekim bu anlamda modern yöntemlerin kullanılması da 18. yy.'ın ortalarına denk gelmektedir. (Erken dönemlerden itibaren Kitab-ı Mukaddes tenkidi için bkz. Fatma Betül Altıntaş, *Tarihsel Eleştiri Yöntemleri* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2021), 60-62). Bu ifadeyle daha erken dönemde özellikle Kitab-ı Mukaddes üzerine tenkid çalışmalarının olmadığı kastedilmemektedir. Ancak erken dönem tenkidlerine bakıldığında da geniş bir literatürden bahsedilememektedir. Maksudumuz ise yapılan yorumlar muvacehesinde bu hususun kavramsallaşması, benimsenmesi ve tartışmaya açılmasıdır.

Yukarıda zikredilen hedefler gerçekleştirilirken ise hadis tenkidinin metne bakan yönünü dilciler bağlamında ortaya çıkarmak ve imkanını tartışmaya açmak hedeflenmektedir. Dolayısıyla çalışmamızda erken dönemlerden itibaren zikri geçen iki disiplinin sıkı ilişki içerisinde olduğu iddia edilmekte ve Batı'daki gelişmelerin aksine hicri üçüncü asırdan itibaren konuyla ilgili literatür, kavram ve tartışmalara sahip olduğu ortaya konulmaya çalışılmıştır. Ayrıca çalışmamız hadislerin tenkidinde Arap dilinin bir araç olarak kullanıldığı varsayımına dayanmakta ancak bu aracın birtakım problemleri olduğunu vurgulamaktadır.

Makalede özellikle hareket noktası olarak dilcilerin telif etmiş olduğu eserler dikkate alınmıştır. Özellikle, Hasan b. Abdullah el-Askerî'nin (ö. 382/992) *Tashîfatu'l-Muhaddisîn*, Hattabî'nin (ö. 388/998) *Islâhu Galatî'l-Muhaddisîn*, Safedî'nin (ö. 764/1363) *Tashîfu't-Tashîf* isimli eserlerinin incelenmesiyle elde edilen tikel örnekler diğer dil kaynakları, temel hadis metinleri ve şerhler de göz önüne alınarak incelenmiş ve genel bir hükme varılmaya çalışılmıştır. Bunun yanında İbn Düreyd'in (ö. 321/933) *Cemheretu'l-luga* ve Muhammed b. Ahmed el-Ezherî'nin (ö. 370/980) *Tehzîbu'l-Luga'sının* da çalışmaya ciddi anlamda katkıda bulunduğu söylenmelidir. Ayrıca modern dönemde kaleme alınmış olan ve Arap dilini ravi ve isnad tenkidi bağlamında ele alan Nilüfer Kalkan Yorulmaz'ın *Hicri İlk Üç Asırda Arap Dili ve Belagatı Kaynaklarında Rivayet Sistemi* isimli doktora tezi ile Fatma Betül Altıntaş'ın *Tarihsel Eleştiri Yöntemleri Tenkidi ve İslami Rivayetlere Uygulanması Sorunu* isimli çalışması makalemizin hareket noktaları arasındadır. Ayrıca Azizah Fakhria Zahra tarafından hazırlanan *Tashîf ve Musahhaf Hadisler: Sahîh-i Buhârî ve Sahîh-i Müslim Özelinde* isimli yüksek lisans tezinin birinci bölümü de İbn Askerî ve Hattâbî'nin eserlerini hareket noktası olarak ele alması sebebiyle çalışmamızla ilgilidir. Ancak çalışma mezkur kaynaklarda Buhârî ve Müslim'de geçen hadislerde geçen sadece tashifleri ele almakta ve bunların bir tahricini yaparak şerhlerdeki kullanımlarına yer vermektedir. Dolayısıyla çalışmamız sadece tashif örneklerini ele almaması ve hadis kaynakları arasında bir sınırlama yapmaması ile bu çalışmadan ayrılmaktadır. Ancak makalenin ilgili yüksek lisans tezinden ayrılan en önemli noktası dilin hadis tenkidindeki sınırlarını tartışmaya açmasıdır.

1. Batı'da Bir Tenkid Yöntemi Olarak Filoloji

Bir metin tenkidi yöntemi olarak filoloji Batı'da tarihsel tenkidin bir parçası olarak ele alınmaktadır.¹² Öyle ki genel itibarıyla dilsel tahliller kutsal metinlerin şerh yönteminin bir parçası ve bazılarının göre de konuyla ilgili literatürün oluşmasına zemin hazırlayan temel unsur olarak kabul edilmiştir.¹³ Kutsal metin üzerindeki tarihsel-filolojik çalışmalar ise 18. yy.'da yaşayan Giambattista Victor (ö. 1744) ve Johann Gottfried Herder'den (ö. 1803) köklerini alıyor olsa da¹⁴ modern dönem kutsal kitap tenkidi yöntemlerinin gelişiminin özellikle 19. yy.'da Ferdinand de Saussure'nin *Cours de linguistique generate* isimli dil bilimiyle ilgili eserinin yayımlanmasına bağlı olduğu ifade edilir.¹⁵ Bu hususu Richard Weis ise 19. yy. ile birlikte bir yöntem olarak benimsenmeye başladığı şeklinde tarif eder ki bu da 18. yy.'daki gelişmelerden ayrı bir yerde durduğunu gösterir.¹⁶ Altıntaş da Collingwood'dan naklen filolojinin 19.yy'da tarihçilerin bir yöntemi olarak özellikle Almanya'da yerleştiğini ifade eder.¹⁷

Tenkid ve filoloji arasındaki bağı biraz daha somutlaştırmak için ise literatürün incelenmesi gerekmektedir.¹⁸ Konuyla ilgili olarak James Barr, metin-

¹² Zeki Velidi Togan, *Tarihte Usul* (İstanbul: Enderun Yayınları, 1981), 19, 103, 128; Mübahat Kütükoğlu, *Tarih Araştırmalarında Usul* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 1998), 11; Leon-E. Halkın, *Tarih Tenkidinin Unsurları*, çev. Bahaeddin Yediyıldız (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2000), 35; Altıntaş, *Tarihsel Eleştiri Yöntemleri*, 79.

¹³ Mark G. Brett, *Biblical Criticism in Crisis The Impact of The Canonical Approach on Old Testament Studies* (New York: Cambridge University Press, 2008), 2.

¹⁴ Emel Taştekin, *Another Look at Orientalism: Western Literature in The Face of Islam* (The University of British Columbia, Doktora Tezi, 2011), 164; Altıntaş, *Tarihsel Eleştiri Yöntemleri*, 80.

¹⁵ Carl E. Armending, *The Old Testament and Criticism* (Michigan: William b. Eerdmans Publishing Company, 1983), 69; Brett, *Biblical Criticism*, 94.

¹⁶ Richard Weis, "The Intersection of Philology and Textual Criticism in Biblia Hebraica Quint Background, Theory, and Practice", *Philology and Textual Criticism*, ed. Innocent Himbaza and Jan Joosten (Tübingen: Mohr Siebeck, 2020), 6.

¹⁷ R. G. Collingwood, *Tarih Tasarımı*, çev. Kurtuluş Dinçer (Ankara: Gündoğan Yayınları, 1996), 166-167; Altıntaş, *Tarihsel Eleştiri Yöntemleri*, 80, 233, 392. Ayrıca Altıntaş çalışmasında filoloji ve tarih ilimlerinin ilişkisi hakkında değerlendirmelerde de bulunur. Altıntaş, *Tarihsel Eleştiri Yöntemleri*, 81.

¹⁸ Kutsal metinlerle ilgili filolojik tahlillerin tamamıyla bu dönemde başladığını söylemek de isabetli olmayacaktır. Nitekim Batı'da konuyla ilgili yazılan yazılarda miladi dokuzuncu

lerde anlamı olmayan kelimeler, yanlış gramer, uygunsuz kelime kullanımı ve çelişkilerin ortaya çıkardığı zorluklarda dilin devreye girmesi gerektiğini savunur ve ikisi arasında güçlü teorik bir ilişki kurar.¹⁹ Ayrıca Weis, özellikle metnin orijinal haline ulaşabilmek için filolojik bakışın bir yöntem olduğunu belirtirken²⁰, Holmstedt de “metinlerdeki karışıklıkları çözmek için metin tenkidi ve filoloji arasında bir bağ kurulmalı” demektedir.²¹ Leon-E. Halkın’da eserinde filolojinin tarihin yardımcı ilimleri arasında en prestijli olanı ve düzenli biçimde kullanılanı olduğunu ifade eder.²² Ayrıca filolojinin buradaki konumunu ve kapsamını ifade ederken E. Gilson’dan naklen “Bir metni izah etmek, esas itibariyle onun manasını ortaya çıkarmaktan, yani onun cümlelerini ve kelimelerini yazarının kastettiği manaları içinde anlamaktan ibarettir...”²³ diyerek filolojinin tarih tenkidinde sadece olumsuz tenkid yapmadığı ve metinlerin anlaşılmasına katkısı hasebiyle olumlu tenkid yönünün de olduğunu belirtir. Altıntaş da filolojinin kapsamını “...metinlerin bulunması, okunması, yazmaların betimlenmesi, metnin rivayetlerinin karşılaştırılması, eleştirilmesi, sınıflandırılması, anlamı değişmiş kelime ve deyimlerin açıklanması, metnin nerede ve ne zaman yazıldığıнын araştırılması ve başka eserlerle ilişkisinin belirlenmesi...” diye filolojinin kapsamını Bayrav’dan yaptığı nakille belirlemektedir.²⁴ Ancak bir tarihsel eleştiri yöntemi olarak kutsal ki-

asır itibariyle kutsal metinlerde özellikle şerhler bağlamında dilsel tahlillerin yapıldığı yönünde çalışmalardan bahsedilebilmektedir. (Dominique Barthélémy, *Studies in the Text of the Old Testament An Introduction to the Hebrew Old Testament Text Project*, ed. Roger L. Omanson, çev. Sarah Lind (Indiana: Eisenbrauns, 2012), 2-3.)

¹⁹ James Barr, *Comparative Philology And The Text Of The Old Testament* (Indiana: Eisenbrauns, 1987), 3, 6. Muhtemelen kutsal kitapta bu türden zorlukların az ve tikel örnekler olduğunu söylemesi sebebiyle daha sonra Richard Weis tarafından Barr’ın prensipte bu yöntemi kabul ettiği ancak temkinli davrandığı belirtilir. (Richard Weis, “The Intersection of Philology”, 6.)

²⁰ Richard Weis, “The Intersection of Philology”, 6.

²¹ Robert D. Holmstedt, “The Nexus between Textual Criticism and Linguistics: A Case Study from Leviticus”, *Journal of Biblical Literature* 132/3 (2013), 473.

²² Leon-E. Halkın, *Tarih Tenkidinin Unsurları*, 35.

²³ Leon-E. Halkın, *Tarih Tenkidinin Unsurları*, 39.

²⁴ Süheyla Bayrav, *Filolojinin Oluşumu* (İstanbul: Multilingual 1998), 14; Altıntaş, *Tarihsel Eleştiri Yöntemleri*, 81. Bunun yanında Bayrav, paleografi, yazı tarihi, noktalama, yazının özellikleri, tenkitli neşir, metin bilim, bibliyografi, gramer vb. gibi pek çok alanı da filolojinin dalları olarak değerlendirir. (Bayrav, *Filolojinin Oluşumu*, 66-138).

taplara uygulanan tenkid prensiplerinin kendi içerisinde de mutlak kabul görmüş olmayıp klasik dönem ve modern dönem arasında bir farklılaşmanın varlığından da söz edilmelidir.²⁵

Tüm bu çalışmalar ekseninde ise filolojinin metin tenkidinde anlamı bilinmeyen metnin tespiti ve okunması, yazmalarının belirlenmesi, tefsiri, kelimelerin açıklanması, gramer yanlışlarının belirtilmesi, cümlenin yapısına ilişkin sorunlar, uygun olmayan kelime kullanımları, semantik, zıt anlamlar, bilateral teori, eş anlamlar, yazılı metnin okunması, dilin tarihi değişimi, kelime yapısı, antropoloji gibi pek çok hususu kapsadığı görülmektedir.²⁶

Dolayısıyla erken dönemlerde biraz daha şerh edebiyatının içerisinde olan filoloji, teori ve uygulanabilirliği açısından 19. yy itibarıyla tartışılmaya başlanmış ve kutsal metinlerin tenkidinde bir yöntem olarak sunulup değerlendirilmiştir.²⁷ Filolojinin sözü edilen sürecinin İslami ilimlerle benzer bir tarihçeye sahip olduğu ifade edilebilir. Ancak İslami ilimler konuyla ilgili tenkid literatürünü oluşturmaya çok daha erken dönemlerden itibaren başlamıştır. Her ne kadar metin tenkidi gibi bir kavram ihdas edilmemiş olsa da özellikle yukarıda zikredilen kapsamı haiz özelliklerin hem hadis çalışmalarında hem de dilcilerin eserlerinde dikkate alındığı ve değerlendirildiği görülmektedir. Bu minvalde çalışmanın daha sonraki bölümünde dil kitapları özelinde ilgili örneklerle değinilmiş ve ardından bir yöntem olarak filolojinin hadis tenkidine katkısı tartışmaya sunulmuştur.

2. Hadis ve Arap Dili İlişkisi

Arap Dili ile İslami ilimlerin tefsir, hadis, fıkıh gibi alanları arasındaki pek çok alanıyla yakından ilgilidir. Nitekim henüz hicri ikinci asırda başlayan

²⁵ Norman C. Habel, *Literary Criticism of The Old Testament* (Philadelphia: Fortress Press, 1973), 1; Robert Weimann, *Structure and Society in Literary History* (Baltimore and London: The John Hopkins University Press, 1984), 33.

²⁶ Barr, *Comparative Philology* 3, 156-187; Armending, *The Old Testament* 6; Brett, *Biblical Criticism* 2; Leon-E. Halkin, *Tarih Tenkidinin Unsurları*, 39.

²⁷ Filolojinin bir tarih tenkid metodu olarak ölçüt kabul edilemeyeceği eleştirisi için bkz. R.N. Whybry, *The Making of The Pentateuch a Methodological Study* (England: JSOT Press, 1994), 45, 56-57, 130; Altıntaş, *Tarihsel Eleştiri Yöntemleri*, 233. Ayrıca Altıntaş da tarihsel eleştiri yöntemlerinden filolojiyle ilgili olarak aşırı değer yüklemesi eleştirisi yapmaktadır. (Altıntaş, *Tarihsel Eleştiri Yöntemleri*, 235).

Me'âni'l-Kur'ân türü çalışmalar veya filolojik tefsirler bunun ilk örnekleri arasında sayılabilir. Hadislerin tedvin ve tasnif faaliyetinin akabinde Arap dili ve hadis alanındaki ilişki çok daha güçlü bir şekilde tezahür etmeye başlamıştır. Bu başlıkta hadis ve Arap dili arasındaki ilişki iki temel başlık işlenmeye çalışılmıştır. Birincisi dil kitaplarına bakan husustur ve bu eserlerde hadisin bir delil olarak kullanıldığı gerçeğine dayanır. Diğeri; dilcilerin hadislerdeki anlamları açıklamak ve hataları göstermek üzere telif etmiş oldukları eserlerle ilgilidir. Zikri geçen iki husus özellikle Arap Dili ve hadis arasındaki ilişkinin en temel iki yapıtaşını oluşturmaktadır. Çalışmanın daha sonraki aşamasında ise dil kitaplarında hadisin kullanımı ve dil-hadis meczini temsil eden literatür üzerinde durulmuş ve böylece aralarındaki bağ belirlenmeye çalışılmıştır.²⁸

2.1. İstişhad Olarak Hadis

Arap dilinin oluşumunun Ku'ran ve hadis gibi ilimlerden ayrı olarak değerlendirildiği -oryantalist camiada- iddia edilse de²⁹ dilin sistematikleşmesi ve kurallarının vaz edilmesinin İslamiyet sonrası ve özellikle İslami ilimlerin de gelişmeye başladığı dönemle paralellik arz ettiği ifade edilebilir. Nitekim Arap dilinin kurallarının oluşumunda en önemli isimlerden olan Halîl b. Ahmed (ö. 175/791) ve Sibeveyh'in (ö. 180/796) yaşadığı dönem aynı zamanda İslami ilimler alanındaki tasniflerin de ortaya çıkmaya başladığı döneme hatta daha sonrasına tekabül eder. Öyle ki dil eserlerinin pek çoğunda istişhâd olarak kullanılan ayet ve hadislere bakıldığında da dilin bir nevi tasdik edicisi konumunda zikri geçen ilimler bulunmaktadır. Ayrıca dil ilimlerinin isnad silsilesi çıkarıldığında silsilenin Hz. Ali'ye dayanması ek bir husus olarak zikredilebilir.³⁰

Her ne kadar hadislerin manen rivayeti sebebiyle istişhâd olarak kullanılıp kullanılmayacaklarına dair tartışmanın 7. asırda başladığı belirtilse de³¹

²⁸ Oryantalistlerin İslami rivayetlerde uyguladıkları filolojik tahliller için bkz. Altıntaş, *Tarihsel Eleştiri Yöntemleri*, 259-263.

²⁹ J. Fueck, "The Role of Traditionalism in Islam", *Hadith Origins and Developments*, ed. Harald Motzki (New York: Routledge, 2016), 19.

³⁰ Kenan Demirayak, Selami Bakırcı, *Arap Dili Gramer Tarihi* (Erzurum. yy, 2001), 33-45.

³¹ İbn Mâlik'in (v. 672/1274) istişadı eserinde fazlaca kullanmasıyla bu tartışmanın başladığı belirtilmektedir. Suyûtî, *el-İktirâh fî Beyani'l-İstîlâh* (Beyrut: Daru'l-Mektebeti'l-İlmiye, ts), 43;

Arap dilcilerinin en önemli ismi olan Halîl b. Ahmed'in (ö. 175/792) *Kitabu'l-Ayn* isimli eseri pek çok hadise kaynaklık etmektedir.³² Ayrıca Ferrâ'nın (ö. 207-822) *Me'âni'l-Kur'ân'ı* da yüzlerce hadise kaynaklık ederken Asma'î (ö. 216/831), Ebû Hâtim (ö. 255/869), Müberrid (ö. 286/900), İbn Sikkît (ö. 244/858), Sa'leb (ö. 291/904) gibi pek çok ismin dil eserlerinde hadis nakillerine yer verildiği görülmektedir. Bunun yanında diğer dilcilerin kaynaklarındaki hadisler de tezimizi destekler niteliktedir.³³

Konu biraz daha somutlaştırılacak olursa Basra dil ekolünün temsilcilerinden Halîl b. Ahmed eserinde yaklaşık 350 hadis rivayetinde bulunmaktadır. Çoğunluğunu hadis diye nitelerken Rasulullah'tan ve sahabeden aktardığı rivayetlerden müteşekkil olan bu 350 hadis, eserde tenkid bağlamında değil sadece kelime açıklamalarına delil olarak zikredilmiştir.³⁴ Keza dille ilgili kuralların ilk vaz edildiği eser sayılan Sibeveyh'in *el-Kitâb*'ın da sadece yedi hadis istişhâd olarak kullanılmıştır.³⁵ Her ne kadar bu durum Sibeveyh'in konuyla ilgili daha temkinli hareket ettiği şeklinde yorumlanacak olsa da hadislerden az da olsa deliller getirmesi başka bir ifadeyle eserde hadislerin varlığı önemli bir husustur. Kufe ekolünün en önemli temsilcisi olan Ferrâ da yine eserinde yüzlerce hadis rivayetini istişhâd olarak kullanmaktadır.³⁶ Dolayısıyla özellikle eş zamanlı geliştiği söylenebilecek olan dil ve hadis ilimleri ara-

M. Reşit Özbalkıç, *Kur'ân ve Hadisin Arap Gramerindeki Rolü* (İstanbul: Yeni Akademi Yayınları, 2006), 201; Yorulmaz, *Hicri İlk Üç Asır Arap Dili*, 16.

³² Yorulmaz, *Hicri İlk Üç Asır Arap Dili*, 252-280.

³³ Nitekim ilimlerin belli sınırlarla birbirinden ayrılmadığı ikinci asır ve üçüncü asrın ilk çeyreğinde hadislerin daha sonradan başka bir ilim dalının sınırları içerisinde kalacak bir alanda yer alması onu hadis ilminden bütünüyle ayırmamaktadır. (Nilüfer Kalkan Yorulmaz, "Arap Dili Kaynaklarında Hadis Rivayetinin Yeri (Hicri İlk Üç Asır Örneği)", *Darulfunun İlahiyat* 30 (2019), 19-36). Nitekim Fuad Sezgin de Buhârî'nin Kaynakları isimli eserinde Buhârî'nin "Tefsiru'l-Kur'ân" bölümünün kaynakları olarak Ferrâ'nın *Meani'l-Kur'ân'ı* ile Ebu Ubeyde'nin *Mecazu'l-Kur'an* isimli eserlerini göstermektedir. (Fuad Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları* (Ankara: Otto Yayınları, 2019), 145-184.)

³⁴ Yorulmaz, *Hicri İlk Üç Asır Arap Dili*, 252-278.

³⁵ Yorulmaz, *Hicri İlk Üç Asır Arap Dili*, 280-287.

³⁶ Yorulmaz, *Hicri İlk Üç Asır Arap Dili*, 400-465. Bunun yanında Asma'î, İbn Sikkît, Sa'leb gibi önemli dilcilerin naklettikleri hadisler için bkz. Yorulmaz, *Hicri İlk Üç Asır Arap Dili*, 291-318, 465-510.

sında hadis in dile katkısı ekseninde ciddi bir rivayet çeşitliliğinden bahsedilebilmesi mümkün gözükmektedir.

Bunun yanında mezkur istişhâdlar aracılığıyla Arap dilinin de hadise katkısından bahsedilebilir. Başka bir açıdan ise dil kaynaklarında yer almayan bazı hadislerin hadis literatüründe yer almaması bu bağlamda zikredilebilir.³⁷ Nitekim Fuat Sezgin de Buhârî'nin tefsir bölümünün Ferrâ'nın *Me'âni'l-Kur'ân* ve Ma'mer b. Müsennâ'nın *el-Mecâzu'l-Kur'ân* isimli eserlerine dayandığını belirtmesi de dilcilerin kaynaklarının ilk kaynak olma özelliği taşıdığını göstermektedir.³⁸ Ancak erken dönem dil eserlerinde özellikle hadis tasnifatının kemale ermediği ve rivayet döneminin de devam ettiği asırlarda hadislerin dilsel özellikleri sebebiyle tenkid edilmeleri hususunun yaygın olmadığını söylemek gerekmektedir.

2.2. Arap Dili ve Hadisi Mezc Eden Çalışmalar

Hadis ve Arap dili arasındaki ilişkinin erken dönemlerden itibaren başladığının en önemli göstergelerinden biri ise konuyla ilgili yapılan çalışmalarıdır. Hicri üçüncü asırda başlayıp dördüncü asır itibariyle yaygınlaşan bu eserlerin ortaya çıkması ise yukarıda zikredilen istişhad ilişkisi dışında bir etkileşimin de olduğunu göstermektedir.

Bu minvalde irâbu'l-hadis, garîbu'l-hadis, ıslâhu galatî'l-muhaddisîn, tashîfâtü'l-muhaddisîn gibi çalışmaların telif edildiği görülmektedir. Nitekim hadis metinlerinde geçen kelimelerin filolojik tahlillerinin yapıldığı Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm el-Herevî'nin (ö. 224/838) *Garîbu'l-hadis* ve *Kitabu'l-Garibeyn fi'l-Kur'ân ve'l-Hadis*, İbn Kuteybe'nin (ö. 276/887) *Garîbu'l-hadis*, Ebû

³⁷ Yorulmaz, Hicri İlk Üç Asır Arap Dili, 277-278.

³⁸ Fuat Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, 127-158; Fuat Sezgin, "İsnadın Arap Dili ve İslami İlimlerdeki Önemi," çev. Hüseyin Kahraman, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1993), 301-310. Mesela Sibeveyh Hammad b. Seleme'nin hadis meclisinde bulunmuş ve orada gördüğü hatalar sebebiyle dil ilimlerini tahsil etmeye başlamıştır. Halîl b. Ahmed'in Eyyub es-Sahtiyânî'nin hadis meclisinde bulunduğu bilinmekte ve öğrencileri arasında pek çok hadisçinin ismi zikredilmektedir. Yine Kufe ekolünün önemli temsilcisi Ferrâ'nın Süfyan b. Uyeyne'nin meclisinde bulunduğu bilinmektedir. (Yorulmaz, "Arap Dili Kaynaklarında Hadis" 19-36.) Ayrıca Arap dilinde hadisle istişhad tartışmaları ve örnekleri için bkz. Muhitin Uysal, "Hadisin Arap Dilbilimine Etkisi ve Hadisle İstişhad Meselesi", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 6/1 (2006), 97-126.

İshak el-Harbî'nin (ö. 285/899) *Garîbu'l-hadis*, Kâsım b. Sâbit es-Sarakustî'nin (ö. 302/914) başlayıp babası Sâbit b. Hazm es-Serakustî'nin (ö. 313/925) tamamladığı *ed-Delâil* isimli eser³⁹, Hattâbî'nin (ö. 388/988) *Garîbu'l-hadis*, Zemahşerî'nin (ö. 538/11439) *el-Fâik fî Garîbu'l-hadis*, Ebû Mûsâ el-Medînî'nin (ö. 581/1185) *el-Mecmu'ul-Mugîs*, İbnu'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) *Garîbu'l-hadis*, İbn Esîr'in (ö. 606/1210) *en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadis* ve *Menalu't-Tâlib* isimli çalışmaları alanla ilgili ortaya çıkan eserlerdir.⁴⁰ Bunun yanında Hz. Peygamber'den nakledilen hadislerin gramer yapılarının incelendiği Ukberî'nin (ö. 616/1219) *İ'râbu'l-hadisi'n-nebevî*, *İ'râbu ma Yuşkilu min elfâzi'l-hadisi'n-nebevî* ve *İthâfu'l-hasîs bi-i'râbi ma yuşkilu min elfâzi'l-hadis* isimli eserleri, İbn Mâlik et-Tâî'nin (ö. 672/1274) *Şevâhidu't-Tavdîh*, Suyûtî'nin (ö. 911/1505) *Ukudu'z-Zeberced* isimli eserleri de bu alanda telif edilmiştir. Ayrıca hadis ve şiirlerde yer alıp hatalı nakledilen isimler hakkında bilgi veren İbn Said el-Askerî'nin (ö. 382/992) *Şerhu Ma Yeka'u fihî't-Tashîf ve't-Tahrîf* ve hadisteki hataları içeren İbn Kuteybe'nin *Tashîfu'l-Ulemâ'sı*, Hamza el-İsfehânî'nin (ö. 360/971) *et-Tenbîh ala Hudûsi't-Tashîfî*, Ali b. Hamza el-Basrî'nin (ö. 375/985) *et-Tenbihâ alâ Egâlitî'r-Ruvât'ı*, İbn Askerî'nin *Tashîfâtü'l-Muhaddisîn'i*⁴¹, Darekutnî'nin (ö. 385/995) *Tashîfu'l-Muhaddisîn'i* Hattâbî'nin *Islâhu Galati'l-Muhaddisîn'i*⁴², Osman b. İsa el-Mevsilî'nin (ö. 600/1204) *et-Tashîf ve't-Tahrîfî*, Suyûtî'nin *et-*

³⁹ İlgili eser için bkz. Hüseyin Yıldız, *Kâsım b. Sâbit es-Sarakustî ve ed-Delâil Adlı Eseri* (İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, 2022)

⁴⁰ *Garîbu'l-hadis* literatürü ve değerlendirmeler için bkz. İbrahim Kutluay, "İbnü'l-Esîr el-Cezerî'nin *en-Nihâye fî Garibi'l-Hadis ve'l-Eser* Adlı Eserinin *Garibü'l-Hadis* Edebiyatı İçindeki Yeri ve Metodu", *Uluslararası Şırnak ve Çevresi Sempozyumu* (14-16 Mayıs 2010), 767-780; Mustafa Demir, "Hadis İlimleri Açısından Hattâbî'nin *Garibü'l-Hadis* Adlı Eserinin Değerlendirmesi", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi*, 16/2 (2016), 251-273; Bayram Kanarya, "Garîbu'l-Hadis İlmi Bağlamında Ebû Ali el-Kâlî'nin el-Bâri' Adlı Eserinin Değerlendirilmesi", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi*, 18/2 (2018), 387-400; Remzi Akyürek - Sait Uylaş, "İbn Kuteybe ve Garîbu'l-Hadis Alanındaki Çalışmaları", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 25/4 (2021), 1659-1673;

⁴¹ Bu eserde yer alan bazı tashif örnekleri için bkz. Azizah Fakhria Zahra, *Tashîf ve musahhaf hadisler: Sahîh-i Buhâri ve Sahîh-i Müslim Özelinde* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019), 20-42.

⁴² Hattâbî'nin *Garibü'l-Hadis* isimli eserinin müstakilliği ile ilgili tartışma için bkz. Mustafa Demir, "Hadis İlimleri Açısından Hattâbî'nin *Garibü'l-Hadis* Adlı Eserinin Değerlendirmesi", 254. Ayrıca eserdeki bazı tashif örnekleri için bkz. Azizah Fakhria Zahra, *Tashîf ve musahhaf hadisler: Sahîh-i Buhâri ve Sahîh-i Müslim Özelinde*, 46-51.

*Tatrîf fi't-Tashîf'i*⁴³, gibi dil ve hadis ilimlerini interdisipliner ele alan çalışmalar ile İbn Düreyd'in (ö. 321/933) *Cemheretu'l-luga* ve Muhammed b. Ahmed el-Ezherî'nin (ö. 370/980) *Tehzîbu'l-Luga'sı* erken dönemlerden itibaren filolojik olarak hadisin tenkide tabi tutulduğunun göstergeleri arasında sayılabilir.⁴⁴

Yukarıda zikredilenler erken dönem dil kaynaklarında hadislerin daha çok istiḥâd olarak kullanılması gündemdeyken üçüncü asırda başlayıp dördüncü asırda yaygınlaşan literatürde - başka ifadeyle hadis metinlerinin oluşması ve dille ilgili kuralların büyük oranda tesis edilmesiyle- her iki ilmi mezc eden çalışmalar, kelime açıklamaları ve tenkidler gündeme gelmiştir. Konuyla ilgili Üsâme Bozkurt tarafından yapılan çalışma ise bu hususu üç maddede özetlemektedir. Buna göre araştırmada dördüncü asırda eser nakilleri ile ravi edebiyatının gelişimi, ravilerin hataya daha açık hale gelmesi ve acem bölgelerindeki hadisçilerin bu konuya dair ihtiyacı mezkur dönemde bu edebiyatın gelişmesinin sebepleri arasında gösterilmektedir.⁴⁵

İlgili literatür özellikle garîbu'l-hadis türü eserler aracılığıyla hadis şerh yöntemine ciddi katkılar sağlamaktadır. Bunun yanında irâbu'l-hadis, ıslâhu galatî'l-muhaddisîn, tashîfâtü'l-muhaddisîn türündeki çalışmalar ise şerh literatürünün yanısıra özellikle hadislerin imlâ, istimlâ veya istinsahından kaynaklı⁴⁶ çoğu zaman raviden neşet eden metne ilişkin hataların ve değerlen-

⁴³ Eserdeki bazı tashif örnekleri için bkz. Azizah Fakhria Zahra, *Tashîf ve musahhaf hadisler: Sahîh-i Buhâri ve Sahîh-i Müslim Özelinde*, 51-75.

⁴⁴ Tashîf literatürü ile ilgili bazı eserler ve değerlendirmeleri için bkz. Muhammed SadıkHâdimî, "Hadis İlminde Tashîf, Zabt ve İlgili Eserler Üzerine", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 4/2 (2006), 163-175.

⁴⁵ Üsâme Bozkurt, Sadrın Zaptından Satrın Zabtına: IV./X. Asırda Hadis Tashîfât Edebiyatının Gelişim Sebepleri Üzerine Bir Değerlendirme, *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 8/1 (2022), 450.

⁴⁶ Kadir Paksoy ilgili makalesinde tashîfin isnadda, metinde olabileceğini, hatalı görme, hatalı işitme, hatalı telaffuz ve hatalı anlama gibi kısımlarının olduğundan bahseder ve konuyla ilgili bir literatür sunar. (Kadir Paksoy, "Hadiste Tashîf -Lafız ve Anlam Hataları", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 4/4 (2004), 101-113); Ahmet Tahir Dayhan tashîf konusunu hadis eserleri bağlamında ele aldığı doktora tezinde hadislerdeki tashîfin senedde, metinde, görmede, işitmede, lafızda ve manada olabileceğine işaret eder ve bu durumun sebepleri olarak kitaptan almak, harf benzerliği, yanlış duymak, müstensih hatası, alışılsa haml, mezhep taassubu ve yazma eserlerin taşıdığı tabii problemlere işaret eder.

dirmelerin yapıldığı bir literatürün adı olmuştur. Ancak bu eserlerde ele alınan konular hadislerin kabul veya reddini ele almamakta, metindelerdeki dilsel açıdan hatalı görülen gramer sorunları, harf-hareke düzeltmeleri, i'rab gibi dile ilişkin pek çok husus bağlamındaki hataları konu edinmektedir. Bu minvalde mezkur eserler hadislerin doğru lafızlarla aktarılmasına katkı sunduğu söylenebilir.

3. Arap Dilinin Bir Tenkid Yöntemi Olarak Hadise Uygulanması ve İmkânı

Hadis metinleri ve Arap dili arasındaki ilişki böylece kurulduktan sonra çalışmanın sonraki aşaması dilcilerin tasnif etmiş olduğu eserler bağlamında hadislerin tenkid edildiği örneklere ve bu örneklerde yapılan tenkidlerin geçerliliğine hasır edilmiştir. Öncelikle yapılan eleştirilerin hadisin reddine yol açıp açmadığı sorgulanacak ardından ise özellikle hadis şerh literatüründe zikri geçen tenkidlerin yeri olup olmadığı dilin hadis ilminde durduğu zeminin belirlenmesi açısından tespit edilmiştir. Ardından yapılan tenkidler bağlamında hadislerin manen rivayetinin doğurduğu sonuçlar, dilcilerin, ekollerin, kabile ve bölgelerin farklı yaklaşımları ile dilde önemli bir delil kaynağı olan şiirin güvenilirliği meselesi örnekler üzerinden incelenmeye çalışılmıştır.⁴⁷

3.1. Manen Rivayet Meselesi

Bir hadisin geldiği tarikler ve ilgili tariklerdeki lafız farklılıkları, takdîm-te'hîr, ziyâde ve ihtisar gibi hususlar hadislerin manen naklinin en temel göstergesidir ki hadis usulü ilmi de bu meselelerle kısmen ilgilenmektedir. Bu husus ise aşağıda da örnekleri görüleceği üzere hadislere Arap dilinin bir tenkid yöntemi olarak uygulanmasındaki en önemli engellerden biridir. Nitekim bir rivayet bir tarikten dil açısından problemliler olarak nakledilirken başka tariklerden doğru haliyle nakledilebilir ki bu durum da hadisin dilsel gerekçeler

(Ahmet Tahir Dayhan, *Hadislerde Tashîf ve Tahrîf* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005), 158-179.

⁴⁷ Dilin kendi içindeki kullanımına bakıldığında ise ekollerin, kabilelerin ve alimlerin bir hareke, ibdâlu'l-hurûf, hemze, an ve enne, takdim ve tehir, hazif ve isbât, illetli harflerin çekimi, imâle ve tefhim, tezkir ve tenis, idgâm, irâb, müfred ve cem, vakf, ziyâde gibi pek çok hususta ihtilafların vaki olduğu görülmektedir. (Suyûti, *Müzhir*, 1/202-203.)

gözetilerek inkarını mümkün kılmamaktadır. Dilin konumu ise sadece o hadisin o tarihinin tahlilinin yapılması kapsamında kalmaktadır ki zikri geçen hususların pek çoğu sonraki dönemlerde hadis şerh literatürüne de yansımış durumdadır.

Dolayısıyla burada mesele iki açıdan ele alınmalıdır. Birincisi dilin yöntemlerinin hadis ilmindeki sınırlılığı ile ilgilidir ki dil alimleri arasında dahi hadislerin manen rivayet edilmesi hasebiyle istiḥād olarak kullanılması hususu tartışmalıdır. Nitekim özellikle hicri yedinci asırla birlikte hadislerin dil delili olarak kullanımı tartışmalı bir konu halini almıştır.⁴⁸ İstiḥād olarak kullanılamayacağını savunanların yanında kullanılabileceğini söyleyen ve bu hususta birtakım şartlar ileri sürenler bulunmaktadır.⁴⁹ Konuyla ilgili tüm tartışmalara sebep olan ana nokta ise hadislerin manen nakli olmuştur. Burada ayrıntılı olarak konuyla ilgili tartışmalara girilmeyecektir. Ancak filolojinin uygulanabilirliği açısından mezkur hususun oldukça önem arz ettiği görülmektedir.⁵⁰

Konuyla ilgili olan ikinci husus ise kaynaklarda hadislerin dil açısından tenkid edildiği noktaların daha sonra oluşturulan şerh literatürüne yansımaları meselesidir. Nitekim her ne kadar manen nakledilse de her bir tarik ayrı bir hadis olarak değerlendirilmiş ve tikel örnekler muvacehesinde dilciler tarafından tenkid edilmiştir. Bu husus yine hadisçilerin gündemine girmiş kimi zaman yapılan tenkidi kabul ederek kimi zaman da antitez üreterek konuyla

⁴⁸ Suyûti, *el-İktirâh fi Beyâni'l-Istulâh* (Beyrut: Daru'l-Mektebeti'l-İlmiye, ts), 43; Özbalkıç, *Kur'ân ve Hadisin Arab Gramerindeki Rolü*, 201; Yorulmaz, *Hicri İlk Üç Asır Arap Dili*, 16.

⁴⁹ Suyûti, *el-İktirâh*, 43- 44; Suphi Sâlih, *Ulûmu'lhadis*, 329; Nusrettin Bolelli, "Nahivde Hadisle İstiḥād", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5-6/1 (1987-1988), 167-168; Özbalkıç, *Kur'ân ve Hadisin Arab Gramerindeki Rolü*, 201-214; Yorulmaz, *Hicri İlk Üç Asır Arap Dili*, 16-21.

⁵⁰ Bolelli, Nusreddin, "Nahivde Hadisle İstiḥād Meselesi", 165-176; Özbalkıç, *Kur'ân ve Hadisin Arab Gramerindeki Rolü*, 201-355; Yorulmaz, *Hicri İlk Üç Asır Arap Dili*, 252-319; 396-511; Sibeveyh de hadisi istiḥād olarak kullanır. Ancak diğer alimlere göre oldukça sınırlı sayıda kullandığı hadisler ve bunları mesel diye isimlendirmesi sebebiyle kapsam dışında bırakılmıştır. (Sibeveyh, *el-Kitâb* (Kahire: Mektebetu'l-Hanci, 1988). 1/74, 238, 327; 2/32, 193; 3/268; Özbalkıç, *Kur'ân ve Hadisin Arab Gramerindeki Rolü*, 232-235; Yorulmaz, *Hicri İlk Üç Asır Arap Dili*, 280-287.)

ilgili yaklaşımlara cevap verilmiştir. Dolayısıyla hadis ilminde bir metin analiz yöntemi olarak dilin göz ardı edildiğini söylemek de mümkün değildir.

Aşağıda verilen örnekler ise hem konunun hadis ve şerh kitaplarına yansımaları hem de dilcilerin tenkidlerini göstermesi açısından meselenin daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacaktır. Mesela “... فَاسْتَهَلَّ وَلَا شَرِبَ، وَلَا صَاَحَ، فَاسْتَهَلَّ...”⁵¹ hadisinde geçen “بَطَلٌ” kelimesinde ashâbu’l-hadis hata ve tashîf yaptığına ve kelimenin aslının “يَطُلُّ” olması gerektiğine işaret eden tenkid bunlar arasında sayılabilir.⁵² Ahmed b. Hanbel, Ebû Dâvud et-Tayâlîsî ve Dârekutnî gibi alimler hadisi “بَطَلٌ” kelimesiyle aktarmaktadır. Ancak Buhârî, Müslim, Ebû Dâvud, Tirmizî, Nesâî Abdurrezzak, Ahmed b. Hanbel ve Dârimî’nin bir başka tarikinde ise rivayette geçen kelimenin “يَطُلُّ” olduğu görülür.⁵³ Hadis rivayetlerinde görülen lafız farklılığı ise hadisin hatalı kelime bulunan versiyonlarının tenkid edilmesini gündeme getirmiştir ki hadisçiler arasında da doğru kullanımları ile karşılaşılmaktadır. Başka bir ifadeyle yapılan tenkid hadisin kendisine değil sadece o tarikte aktarılan lafızlara yönelik olmuştur.

Yine “حَمَى الْبَقِيعَ لِلْخَيْلِ”⁵⁴ hadisinde geçen “الْبَقِيعَ” kelimesinin aslının “النَّقِيعَ” olduğu ve hadisçilerin burada galat yaptığı belirtilir.⁵⁵ Beyhakî ve Hâkim en-Nîsâbü’rî’nin eserlerinde rastladığımız hatalı kullanım ise Buhârî, Ebû Dâvud ve Ahmed b. Hanbel gibi pek çok alim tarafından doğru bir şekilde nakledilmiştir Bir başka örnekte ise “أَمَّا وَاللَّهِ لَئِنْ مَلَكْتُهَا لَأَنْفُضَنَّهَا نَفْضَ التَّرَابِ الْوَدِيمَةِ”⁵⁶ hadisin-

⁵¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2001), 30/114; 37/437; Ebu Dâvud et-Tayâlîsî, *Müsned*, (Mısır: Daru’l-Hicr, 1999), 4/64, 105; Dârekutnî, *Sünen* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2004), 4/121, 269, 270.

⁵² İbn Dureyd, *Cemheretu’l-Luga* (Beyrut: Daru’l-İlm, 1987), 1/474.

⁵³ Buhârî, *Camii’s-Sahîh* (By, Daru Tavki’n-Necat, 1422), 7/135; Müslim, *Müsnedü’s-Sahîh* (Beyrut: Daru İhyai’t-Turasi’l-Arabi, ts), 3/1309; 1310; Ebu Dâvud, *Sünen*, Beyrut: Mektebetü’r-asriyye, ts, 4/192; Tirmizî, *Sünen* (Mısır: Mektebetu Mustafa, ts), 4/123; Nesâî, *Sünen* (Halep: Mektebetu’l-Matbuati’l-İslamiye, 1986), 8/48, 49, 50, 51; Abdurrezzak, *Musannef* (Beyrut: Mektebetu’l-İslami, 1403), 10/56, 60; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 13/132; 15/410; 16/286, 534; Dârimî, *Sünen* (Suudi Arabistan: Daru’l-Mugni, 2000), 3/1539 vd.

⁵⁴ Beyhakî, *Sünenü’l-Kübrâ* (Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiye, 2003), 5/329; Hâkim en-Nîsâbü’rî, *el-Müstadrek* (Beyrut: Mektebetu’l-İlmiye, 1961), 2/70.

⁵⁵ Hattâbî, *İslâhu Galati’l-Muhaddisîn* (Riyad: Mektebetu’-Rüşd), 2018, 155.

⁵⁶ Ebû Ya’lâ, *Hadisu Muhammed b. Beşşâr* (Mecelletu’l-Ahmediye, 2004), 109.

de geçen “الْوَدَامُ النَّرْبَةُ” terkininin doğrusunun “الْوَدَامُ النَّرْبَةُ” olması gerektiği vurgulanmaktadır.⁵⁷ Hadis kaynakları incelendiğinde ise rivayetin İbn Ebî Şeybe tarafından doğru bir şekilde nakledildiği görülmektedir.⁵⁸ Dolayısıyla yapılan tenkidin de o rivayet ve tarikler özelinde bir sınırı bulunmaktadır ve hadisin tamamının reddini gerektirmektedir.

Ya da terkibe dair hataların bulunduğu “إِذَا أَتَاكُمْ كَرِيمٌ قَوْمٍ فَأَكْرَمُوهُ” hadisinde⁵⁹ geçen “كَرِيمٌ قَوْمٍ” ifadesinin doğrusunun “كَرِيمَةٌ قَوْمٍ” olması gerektiği ve sondaki “ha”nın mübalağa için bulunduğu ifade edilmesi konunun örnekleri arasındadır.⁶⁰ İbn Ebî Şeybe, İbn Mâce, Taberânî gibi pek çok alimin terkibi hatalı kullandığı görülürken Taberânî ve Beyhakî’nin eserinde hadisin doğru kullanımıyla nakledildiği görülmektedir.⁶¹ Ayrıca konuyla ilgili tartışmalar hadis şerh literatüründe de kendine yer bulmuş ve Münâvî hadisi doğru şekilde aktarırken İbn Abdülberr eserinde her iki kullanıma da yer vermiştir.⁶² Yapılan tespitler iki gerçeği gözler önüne sermektedir. Birincisi filolojik tahlilin sadece o rivayeti bağladığı meselesidir ki bu konu yukarıda da ele alınmıştı. İkincisi ise Arap dilinin hadisler üzerinde uygulanmasına sınır getiren ilgili yaklaşımın hadis şarihlerinin gündemine girmesidir. Dolayısıyla dilin sınırlarına rağmen hadislerin değerlendirilmesinde bir araç olarak kullanıldığı zikri

⁵⁷ İbn Sellâm, *Garîbu’l-hadis* (Haydarabad: Matbaatu Dairati’l-Mearif, 1964), 3/438; İbn Esîr, *en-Nihâye fi’l-Garibi’l-Hadis ve’l-Eser* (Beyrut: Mektebetu’l-İlmiye, 1979), 1/185; Safedî, *Tashîhü’l-Tashîf ve Tahrîrü’l-Tahrîf* (Kahire: Mektebetu’l-Hanci, 1987), 201; İbn Dureyd, *Cemheretu’l-Luga*, 2/703; Murtezâ ez-Zebidî, *Tacu’l-Arus* (byy: Daru’l-Hidaye, ts), 2/71. Halîl b. Ahmed ise eserinde bu hadisle istişhâdda bulunurken doğru olan haliyle nakilde bulunmaktadır. (Halîl b. Ahmed, *Ayn*, Mektebetu Hilal, ts, 8/116.)

⁵⁸ İbn Ebî Şeybe, *Musannef* (Riyad: Mektebetu’r-Rüşd, 1409), 7/469;

⁵⁹ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 5/234; İbn Mâce, *Sünen* (Halep: Daru İhyai’l-Kütübi’l-Arabiye, ts), 2/1223; Taberânî, *el-Mu’cemu’l-Evsat* (Kahire: Daru’l-Haremeyn, ts), 5/261, 315, 369; 6/240; *el-Mu’cemu’l-Kebir* (Kahire: Mektebetu İbn Teymiye, 1994), 2/325; 11/304; 17/160; 20/104 vd.

⁶⁰ Hattâbî, *Garîbu’l-hadis*, 1/268; Hattâbî, *Mealimu’s-Sünen* (Halep: el-Matbaatu’l-İlmiye, 1932), 4/286; İbn Esîr, *en-Nihâye*, 4/167; el-Müberrid, *el-Kâmil fi’l-Luga ve’l-edeb* (Kahire: Daru’l-Fikr, 1997), 1/154.

⁶¹ Beyhakî, *Şu’abu’l-İmân* (Riyad: Mektebetu’r-Rüşd, 2003), 6/336; Taberânî, *el-Mu’cemu’l-Evsat*, 8/168.

⁶² Münâvî, *Feyzu’l-Kadir* (Mısır: Mektebetu’t-Ticariye el-Kübra, 1356), 1/283; İbn Abdülberr, *et-Temhîd* (Magrib: Vuzaratu Umumi’l-Evkaf, 1387), 24/276

geçen örneklerle görülmektedir. Yine “مَنْ أَصَابَ مَالًا مِنْ نَهَائِشِ أَذْهَبَهُ اللَّهُ فِي نَهَائِهِ”⁶³ hadisinde geçen “نَهَائِشِ” kelimesinin aslının “تَهَائِشِ” olması ve burada hadisçilerin hata yapması örneği de iddiamızı destekler niteliktedir.⁶⁴ Ancak zikri geçen son örneği yukarıda verilen örneklerden ayırmak gerekmektedir. Nitekim tek tarikte geldiğini tespit ettiğimiz naklin başka nakillerde doğru haliyle karşılıklı olmamaktadır. Fakat özellikle “nun” ve “te” harflerinin ağızda çıkış yerinin aynı olması rivayetin işitildiği sıradaki bir sorundan kaynaklanmış olabileceğini düşündürmektedir. Bu türden yapılan hatalar da manen rivayete sebebiyet veren önemli hususlar arasında zikredilebilir.⁶⁵ Ayrıca konuyla ilgili yapılan tenkid hadis şarihlerinden Münâvî'nin de gündemine girmiştir ve kendisi eserlerinde ilgili farklılığa işaret etmektedir.⁶⁶

Dolayısıyla konuyla ilgili söylenmesi gereken iki temel husus bulunmaktadır.⁶⁷ Birincisi yapılan tenkidin o rivayet özelinde olmasıyla ilgilidir. Bu husus ise rivayetin diğer tarikler vasıtasıyla doğru bir şekilde nakledildiğinin görülmesi esasına dayanır. Nitekim özellikle manen rivayetin bir sonucu olarak hadislerde görülen lafız farklılıkları tenkidin temelini oluşturur. Ancak hadislerle ilgili yapılabilecek tenkid o rivayetle sınırlı kalmaktadır ki filolojinin sınırları tabirinden kastettiğimiz manalardan biri budur. Bir diğeri ise dilcilerin yapmış olduğu tenkidlere hadis şarihlerinin müstağni kalmaması hususuyla ilgilidir. Dolayısıyla filolojinin imkanları hadis değerlendirmelerinde bir araç olarak korunmuş ve işlenmiştir. Zikredilen husus da metin tenkidinin hadis değerlendirmeleri içerisindeki varlığına işaret etmektedir.

⁶³ Kuzâî, *Müsnedü Şihâb* (Beyrut: Müessesü'r-Risâle, 1986), 1/271, 272.

⁶⁴ Hattâbî, *Garîbu'l-hadis*, 2/561; İbn Dureyd, *Cemheretu'l-Luga*, 2/883.

⁶⁵ Mesela “غبار” ve “مبار” kelimelerinin geçtiği hadiste yapılan hata için İbn Kuteybe mim ve be harflerinin mahreçlerinin aynı olmasını gerekçe göstermektedir. (İbn Kuteybe, *Garîbu'l-hadis* (Bağdat: Matbaatu'l-Âni, 1397), 1/324.)

⁶⁶ Münâvî, *Feyzu'l-Kadîr*, 6/65; Münâvî, *et-Teysîr bi Şerhi'l-Cami'is-Sagîr* (Riyad: Mektebetu İmam Şafi, 1988), 2/399.

⁶⁷ Hadisçilerin yapmış olduğu benzer örnekler için bkz. İbn Dureyd, *Cemheretu'l-Luga*, 2/1183; Kadi İyaz, *Meşâriku'l-Envâr ala Sihahi'l-Asâr* (By: el-Mektebetu'l-Atike ve Daru't-Turas, ts), 1/115, 220; el-Askerî, *Tashîfâtu'l-Muhaddisîn* (Kahire: el-Matbaatu'l-Arabiye, 1402), 1/144, 235, 280-281, 314, 317, 321, 359; Hattâbî, *Islâhu Galati'l-Muhaddisîn*, 44, 46, 47-48, 56, 67, 111; İbn Sellâm, *Garîbu'l-hadis*, 2/103; Hattâbî, *Garîbu'l-hadis*, 3/198, 233, 234, 239, 241, 255, 263; İbn Cevzi, *Garîbu'l-hadis* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiye, 1985), 1/45, 64, 80; 2/378; İbn Esîr, *en-Nihâye*, 1/190; 2/334; 3/32; 5/237.

3.2. Alimlerin Hadislerde Yer Alan Hatalarla İlgili Farklı Yaklaşımlar Sergilemeleri

Ekol farklılıklarının yanında aynı ekolden olsalar dahi dilcilerin bir konuyla ilgili farklı yaklaşımlar içinde yer aldıkları görülmektedir. Bunun yanında aynı ekolden olmasa dahi bir hadisçi veya dilcinin görüşleri de birbirinden farklılaşacaktır.

Yukarıda anlatılanlar biraz daha somutlaştırılacak olursa aynı ekolden olmalarına karşın Sibeveyh ve Ebu'l-Hasan el-Ahfeş arasında isim-fiil, zarf-harfi cer, amil-mamul gibi ilişkilerin pek çoğunda ihtilaflar zikredilebilir.⁶⁸ Bu durumda hangi bilgi kime göre hata olacak ve hangi gerekçeyle reddedilecektir. Öncelikle "أَتِيَّ بَعْرَقٍ مِنْ تَمْرٍ"⁶⁹ hadisini ele alalım. Ezherî hadiste geçen "عَرَقِي" kelimesinin "ra"nın fethasıyla olması gerektiğini belirtirken Ebu Ubeyd ve hadisçilerin, rivayeti "ra"nın sukunuyla naklettiğini söyler.⁷⁰ Dolayısıyla burada iki dilci Ezherî ve Ebu Ubeyd'in kullanımları arasında bir farklılık olduğu görülmektedir. İlgili farklılığa dilcilerin yanı sıra hadis şarihlerinin de müstağni kalmadıkları görülmüştür. Nitekim İbn Abdülberr kelimeyi, çoğunluğun "ra"nın sukunuyla söylediğini ehil kimselerin ise fethayla okuduğunu belirtir.⁷¹

Bir başka örnekte "....عَرَقِي حَلْقِي، إِنَّكَ لِحَابِسْتُنَا، أَمَا كُنْتَ طُفْتَ يَوْمَ النَّحْرِ؟...."⁷² hadisinde geçen "عَرَقِي حَلْقِي" terkinin aslının "عَرَقًا حَلْقًا" olduğu ifade edilir. Bu ifadenin Araplarca vukuu irade edilmeyen bir dua niteliği taşıdığı aksi durumda anlamın değiştiği Ezherî tarafından belirtirken⁷³ Ebû Ubeyd Kâsım b.

⁶⁸ Mahmut Tekin, "Sibeveyh ile Ebu'l-Hasan el-Ahfeş Arasında İhtilaflı Olan Meseleler "İbn Hişâm'ın Muğni'l-Lebîn Adlı Eseri Bağlamında", *İslâmî İlimler Dergisi* 17/1 (2022), 69-86

⁶⁹ Buhârî, *el-Câmi'*, 8/23, 38; Ebû Dâvud, *Sünen*, 2/314; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 3/110; 7/291; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4/345; 45/52 vd.

⁷⁰ Ezherî, *Tehzîbu'l-Luga* (Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, 2001), 1/150; İbn Esîr, *en-Nihâye*, 3/219; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 10/246.

⁷¹ İbn Abdülber, *et-Temhîd*, 7/181.

⁷² Buhârî, *el-Câmi'*, 2/141, 180, 182; 8/37; Müslim, *Sahîh*, 2/877, 965; İbn Mâce, *Sünen*, 2/1021; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 2/173; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 43/59, 246, 328.

⁷³ Kâsım b. Sellâm, *Garîbu'l-hadis*, 2/94; Ezherî, *Tehzîbu'l-Luga*, 1/145; 4/38. Hattâbî, *Islâhu Galati'l-Muhaddisîn* (Dimeşk: Daru Memun, 1407), 53; Hattâbî, *Garîbu'l-hadis*, 3/247; Zemaşşeri, *el-Faik fi'l-Garibi'l-Hadis* (Dimeşk: Daru'l-Fikr, ts), 3/10; İbn Cevzi, *Garîbu'l-hadis*, 2/114; İbn Esîr, *en-Nihâye*, 1/428; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Daru Sadır, 1414),

Sellâm hadisçilerin kullanımına işaret eder ve kendisine göre olanın “عَفْرَى حَلْفَى” ifade eder.⁷⁴ Ancak hadis şarihlerinden İbn Battâl ise bu kullanımın Kureyş lugatı olduğunu belirtir.⁷⁵ Aynî’de bunun Kureyş lugatı ve kullanımı olduğunu hakiki manayı içermediğini ifade eder.⁷⁶ Nevevî ise ilgili kullanımın sahih ve fasih olduğunu belirtir ve Ezherî’nin düzeltmesine karşı cevaplar üretir. Burada mananın değil Arapların kullanımının böyle olmasına vurgu yapar.⁷⁷ Murtezâ ez-Zebidî’nin “عَفْرَى حَلْفَى” lafzı için kullanmış olduğu metruku’l-lafz ifadesi de konuyla ilgili iddiayı desteklemektedir.⁷⁸ Dolayısıyla bir terkinin nasıl kullanılması gerektiği hususunda hem dilciler kendi aralarında hem de dilciler ve hadisçiler aralarında bazı ihtilaflar meydana gelmiş ve kimileri kıyası esas alırken kimileri uygulamayı esas almıştır. Mesela ekol içindeki ihtilafları gösteren bir örnekte “لَا رِضَاعَ إِلَّا مَا أَنْشَرَ الْعَظْمَ”⁷⁹ hadisinde geçen “أَنْشَرَ” kelimesinin ahirini Kufe ekolü “ra” ile söylemektedir. Ancak Kufe ekolünden olmasına rağmen Ferrâ ve Sa‘leb aynı yeri “za” harfi ile okumaktadır.⁸⁰

Dolayısıyla hadiste geçen bir harf, terkin veya hareke ile ilgili yapılan bir eleştiri bir başka alim, ekol veya mütehasıs tarafından doğru kabul edilmektedir. Nitekim yukarıda zikredilen örnekler çerçevesinde Ezherî, Ebû Ubeyd, Zebidî, Ferrâ ve Sa‘leb’in aynı konuyla ilgili farklı yaklaşımları ele alınmaktadır. Bu değerlendirmelere ek olarak hadis şarihlerinden İbn Abdülberr, İbn Battâl, Aynî ve Nevevî de bazı dilcilerin kullanımına karşı kendi yaklaşımlarını eserlerinde kaydetmektedirler. Dolayısıyla konuyla ilgili doğru kulla-

10/60; Firuzabadi, *el-Kamusu’l-Muhit* (Beirut: Müessesetü’r-Risâle, 2005), 1/876; Murtezâ ez-Zebidî, *Tacu’l-Arus*, 25/194.

⁷⁴ Kâsım b. Sellâm, *Garîbu’l-hadis*, 2/94.

⁷⁵ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhu’l-Buhârî* (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 2003), 9/329-330.

⁷⁶ Aynî, *Umdetu’l-Kârî* (Beirut: Daru İhyau’t-Turasi’l-Arabi, ts), 22/191.

⁷⁷ Nevevi, *el-Minhac Şerhu Sahîhi Müslim b. Haccac* (Beirut: Daru İhyai’t-Turasi’l-Arabi, 1392), 8/153-154; Benzer bir açıklama Aynî’de de yer almaktadır. (Aynî, *Umdetu’l-Kârî*, 9/197.)

⁷⁸ Murtezâ ez-Zebidî, *Tacu’l-Arus*, 25/194.

⁷⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 7/186; Ebu Dâvud, *Sünen*, 2/222; İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, 3/548; Dârekutnî, *Sünen*, 5/304; Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübra*, 7/759, 761; *es-Sünenü’s-Sagîr*, 3/177. Hadis şerhlerinde de za ile okunması yönünde tekidler bulunmaktadır. (Azimâbâdî, *Aonu’l-Ma’bûd* (Beirut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiye, 1415), 6/43; Hattâbî, *Mealimu’s-Sünen*, 3/186.)

⁸⁰ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 5/418; Mürteza ez-Zebidî, *Tacu’l-Arus*, 15/354.

nımın hangisi olduğu yönünde genel bir değerlendirme yapmak zorlaşmaktadır. Bu durum ise hadisler için yapılan tenkidlerin şu alime göre kaydıyla sınırlanmasının gerekliliğini beraberinde getirmektedir. Konuyla ilgili sınır da dilin metin tenkidinin mutlak bir yöntemi olmasındaki sınırla örtüşür görünmektedir.

3.3. Ekollerin Hadislerde Yer Alan Hatalarla İlgili Farklı Yaklaşımlar Sergilemeleri

Dilcilerin kendi içerisindeki meseleleri ele alındığında ise özellikle iki temel ekolden bahsedilmelidir. Bunlardan birincisi Basra ekolü iken diğeri Kufe ekolüdür. Basra ekolünde Halil b. Ahmed, Sibeveyh, Asma'î, Ebu Hâtim es-Sicistânî, Ahfeş el-Kebîr, Ahfeş el-Evsat ve Müberrid; Kufe ekolünde Kisâî, Ferrâ, İbn Sikkît ve Sa'leb gibi isimler ön plana çıkmaktadır.⁸¹ Daha sonraki dönemlerde oluşacak Bağdat ve Mısır gibi ekoller de eklendiğinde bu ekoller; kullandıkları terimler, rivayet tekniği, vaz edilen kurallar, dikkate alınan kabileler ve şairler, kıyasın dayanakları gibi hususlarda birbirinden ayrılmaktadır ki bu husus da yapılan tenkidlerin zaman zaman farklılaşması sonucunu beraberinde getirmektedir.⁸²

Mesela hadis metinlerinde de nakledilen “*مَا تَكَلَّمَ الْمُؤْمِنُ كَلِمَةً حَسَنَةً إِلَّا وَدُونَهَا*”⁸³ ayetinde geçen “*مَجْرَاهَا*” kelimesindeki “mim” harfinin kesreli mi dammeli mi okunması hususu ekoller nazarında tartışmalı olan bir meseledir. Nitekim Kufe ekolü “mim”i fethalı okurken, kurrâlar ise dammeli okumuştur.⁸⁴ Ferrâ da bu hususa eserinde değinmekte, Mesrûk'dan ve İbn Mes'ûd'dan yaptığı nakilde fethalı okunması gerektiğine de vurgu yapmaktadır.⁸⁵ Ferrâ, dammeli okuyanların ise İbrahim en-Neha'î, Hasan el-Basrî ve

⁸¹ Burada amaçlanan bu ekollerin teknik özelliklerine, ıstılahlarına ve literatürüne yer vermek olmadığından sadece bu ekollerin ve hangi ismin hangi ekole ait olduğunun zikredilmesi yeterli görülmüştür.

⁸² Ekoller ve özellikleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Şevki Dayf, *Medarisu'n-Nahviyyin* (Kahire: Daru'l-Mearif, ts); M. Cevat Ergin, “Basra ve Kûfe Ekollerinin Kullandıkları Farklı Nahiv Terimleri”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2003), 39-66;

⁸³ Buhârî, *el-Câmi'*, 6/73; İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, 7/261; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, 6/184; *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, 9/138; 12/124.

⁸⁴ Ezherî, *Tehzîbu'l-Luga*, 13/40; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 14/321.

⁸⁵ Ferrâ, *Meani'l-Kur'ân* (Mısır: Daru'l-Misriye, ts), 2/14.

ehl-i Medine olduğunu belirtir.⁸⁶ Bir başka örnekte “*وَكَاءُ السَّهِّ الْعَيْنَانِ، فَمَنْ نَامَ فَلَيْتَوَصَّأً*”⁸⁷ hadisinde geçen “*السَّهِّ*” kelimesiyle ilgili olarak Kufe dil ekolü temsilcisi Sa‘leb, aslının “*سستهة*” olması gerektiğini ve yukarıdaki gibi bir kullanımın şaz olduğunu söyler.⁸⁸ Ebû Ubeyd ve Ezherî ise kelimenin “*السَّهِّ*” kullanımının doğru olduğunu belirtir.⁸⁹ Bir başka örnekte “*مَا لِي لَا أَهْمُ وَرَفَعُ أَحَدِكُمْ بَيْنَ ظُفْرِهِ وَأَنَا مِلِيه؟*”⁹⁰ hadisinde geçen “*رَفَعُ*” kelimesinde “*ra*”nın bazı Basra ekolü taraftarları tarafından dammeli okunduğu, Bağdat ekolünde ise hem fethalı hem de dammeli iki lügat bulunduğu belirtilir.⁹¹ Ezherî de benzer şekilde dammeli okunmasının daha yaygın olduğunu söyler.⁹²

Dolayısıyla kelime veya hareketlerle ilgili Arap dilinde Basra, Kufe ve Bağdat gibi ekollerin sunmuş olduğu farklı yaklaşımlar, Arap dilinin durduğu zemini sabit kılmamakta ve bir önceki başlıkta zikredildiği üzere varılan sonuçların mutlak olarak algılanmaması gerektiğini göstermektedir.

3.4. Kabile ve Bölge Farklılıkları

Hem ekollerin hem de alimlerin yaptıkları değerlendirmelerde esas aldıkları hususlardan biri; bilgileri dayandırdıkları kabileler ve bu kabilelerin dili kullanımındaki farklılıklarıdır. Mesela Basra ekolü Temim⁹³, Esed ve Kays kabilelerinden gelen bilgileri eserlerine almaya özen göstermiştir.⁹⁴ Mezkur kabile-

⁸⁶ Ferrâ, *Meani'l-Kur'ân*, 2/14.

⁸⁷ Ebu Dâvud, *Sünen*, 1/52; İbn Mâce, *Sünen*, 1/161; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2/227; 28/93; Dârimî, *Sünen*, 1/562; Dârekutnî, *Sünen*, 1/293, 295. Vd.

⁸⁸ Sa‘leb, *Mecalis* (Kahire: Daru'l-Mearif, 1980), 1/80.

⁸⁹ Mürteza ez-Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, 36/392; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 13/503; Ezherî, *Tehzîbu'l-Luga*, 5/230.

⁹⁰ Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebir*, 10/185; Bezzar, *Müsned* (Medine: Mektebetu'l-Ulum, 1988), 5/278.

⁹¹ Askerî, *Tashîfâtü'l-Muhaddisîn*, 1/243.

⁹² Ezherî, *Tehzîbu'l-Luga*, 2/778.

⁹³ Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Temim lehçesi hakkındaki geniş bilgi için Bkz. Yonis İnanç, “Nahiv İlimi Açısından Temim Lehçesinin İstîşâh Değeri”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyât Fak. Dergisi* 31/17 (2015): 2-25.

⁹⁴ Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-Ayn* (Mektebetu Hilal, ts), 1/ 115, 123, 169, 170, 223, 232, 248, 309. ; 2/259; 5/406; Sibeveyh, *el-Kitâb*, 57, 59, 71, 72, 122, 146, 224, 329, 373,374; Asma'î, *Kitabu'l-*

lerin konuştuğu dilin Arapçanın en sahihi olarak kabul edilmesi bu durumun sebebidir. Ancak ek olarak Basra ekolünden Asma‘î'nin Tay ve Huzeyl kabilelerinin kullanımlarını esas alması gibi hususlar ekoller arasında farklılık oluşmasının sebeplerinden biridir.⁹⁵ Ayrıca Kufe ekolüne bakıldığında kabile ağının oldukça genişlediği görülmektedir. Zira Kufe ekolünde yukarıda zikredilenlere ek olarak Necd, Süleym, Ezd, Kurayş, Rabia, Ukayl gibi kabilelerin kullanımlarına yer verildiği görülmektedir.⁹⁶ Bunun yanında yine Kufe ekolünde Basra, Hicaz, Irak, Yemame gibi bölgesel kullanımlar da aktarılmaktadır.⁹⁷ Genişçe kullanılan bilgi alım merkezleri Kufe ekolünün pek çok konuda farklı görüşler ileri sürmesinin de müsebbiblerinden biridir. Dolayısıyla bu durum, birine göre hata olan rivayetin diğerine göre savab diye nitelenebilmesi sonucunu beraberinde getirmektedir. Mesela “جدان” kelimesinin “cim”in fethasıyla okunması Rabî‘a kabilesinin kullanımıyken “جدان” diye “ha”nın fethasıyla okunması Esed kabilesinin kullanımıdır.⁹⁸ Ya da “نَسْتَعِينُ وَنَسْتَعِينُ” ifadesini Kureyş ve Esed kabilelerinin “nun”un fethasıyla okurken diğerleri kesrasıyla okumaktadır.⁹⁹ Benzer örnekleri hadisler üzerinden somutlaştırmak da mümkündür. Şöyle ki:

Yukarıda da örneği geçen “عَفْرَى حَلْقَى، إِنَّكَ لَحَابِسْتُنَا، أَمَا كُنْتَ طُفْتِ يَوْمَالنَّخْرِ؟....”¹⁰⁰ hadisinde geçen “عَفْرَى حَلْقَى” terkinin aslının “عَفْرًا حَلْقًا” olması

Ezdat (Beyrut: By, 1912), 35; Müberrid, *el-Müktedab* (Beyrut: Alemlü'l-Kütüb, ts), 2/203 vb. Yorulmaz, *Hicri İlk Üç Asır Arap Dili*, 319-322.

⁹⁵ Asma‘î, *Kitabu'l-Ezdâd*, 39, 43; Yorulmaz, *Hicri İlk Üç Asır Arap Dili*, 321.

⁹⁶ Kisâi, *Meâni'l-Kur'ân* (Kahire: Daru Kuba, 1998), 67, 81, 94, 98, 99, 101, 112, 136, 144, 146, 169, 193, 212, 214, 258; Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, 1/ 14, 23, 40, 41, 42, 52, 67, 68, 92, 109, 135, 161, 171, 173, 174, 215, 216, 240, 242, 253, 323, 460; 2/23, 92, 106, 136, 138, 158, 184, 196, 240, 256, 333; 3/147, 196.

⁹⁷ Sa'leb, *el-Mecalis*, 1/75, 94; İbnu's-Sikkit, *Kitâbu'l-Ezdâd* (Beyrut: byy, 1912), 163, 164.

⁹⁸ Suyûti, *el-Müzhir fi Ulûmi'l-Luga* (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiye, 1998), 2/385.

⁹⁹ Suyûti, *el-Müzhir*, 1/202,

¹⁰⁰ Buhârî, *el-Câmi'*, 2/141, 180, 182; 8/37; Müslim, *es-Sahîh* 2/877, 965; İbn Mâce, *Sünen* 2/1021; İbn Ebi Şeybe, *Musanenef*, 2/173; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 43/59, 246, 328. İbn Battâl ise bu kullanımın Kureyş lugatı olduğunu belirtir ve dil kitaplarındaki kullanımına da işaret eder. (İbn Battâl, *Şerhu Sahîhu'l-Buhârî*, 9/329-330.) Aynî'de bunun Kureyş lugatı ve kullanımı olduğunu hakiki manayı içermediğini ifade eder. (Aynî, *Umdetu'l-Kârî*, 22/191.) Nevevi ise bu kullanımın sahîh ve fasih olduğunu belirtir ve Ezherî'nin düzeltmesine karşı cevaplar vererek manaya değil Arap kullanımının böyle olmasına vurgu yapar. (Nevevi,

durumu lehçe farklılıklarına bir örnek teşkil eder.¹⁰¹ Nitekim İbn Battâl ve Aynî, Ebû Ubeyd ve Ezherî'nin eleştirilerine cevap olarak Kureyş lehçesinde terkinin böyle okunduğunu ifade etmektedir.¹⁰² Hadis şarihlerinin dışında yine dilcilerden Mürtezâ ez-Zebidî de aynı konuda Ebû Ubeyd ve Ezherî'den farklı düşünerek onların idida ettiği şeklin metruku'l-lafız olduğunu belirtmektedir.¹⁰³ Hadis şarihlerinin de konuyla ilgili yaklaşımlarının temelinde de kuralın değil de kullanımın (Yani Kureyş'in) böyle söylediğine işaret etmesi Mürteza ez-Zebidî'nin de iddiasını desteklemektedir.

Bir başka örnekte "...نَهَى عَنْ نَيْسِ الْقَسْبِيِّ..."¹⁰⁴ hadisinde geçen "الْقَسْبِيِّ" kelimesinin Mısır lehçesinde fetha ile ancak hadisçiler tarafından kesra ile okunduğu ifade edilir ve her iki kullanıma dair bir tenkidde bulunulmaz.¹⁰⁵ Yine benzer şekilde "أَجَازَ لَهَا الْعِزَاتِ" hadisinde geçen "العِزَاتِ" kelimesindeki "ya"nın harekelenmesi hususunda Sibeveyh, Huzeyl lugaında icmâ' olduğunu belirtirken konuyla ilgili kıyasın harfin sakin kalması yönünde olduğu ifade edilir.¹⁰⁶ Dolayısıyla burada esas alınan kural değil kullanım olmaktadır.

Başka bir örnekte "...الْفَرْدُوسُ رَبْوَةٌ الْجَنَّةِ..."¹⁰⁷ hadisinde geçen "رَبْوَةٌ" kelimesini dilcilerin çoğunluğu "ra"nın dammesiyle okurken Temim kabilesinin fethayla okuduğu görülmektedir.¹⁰⁸

Şerhu Sahîhi Müslim, 8/153-154.) Benzer bir açıklama Aynî'de de yer almaktadır. (Aynî, Umdetu'l-Kârî, 9/197.)

¹⁰¹ Kâsım b. Sellâm, *Garîbu'l-hadis*, 2/94.

¹⁰² İbn Battâl, *Şerhu Sahîhu'l-Buhârî*, 9/330; Aynî, *Umdetu'l-Kârî*, 22/191.

¹⁰³ Murtezâ ez-Zebidî, *Tacu'l-Arus*, 25/194.

¹⁰⁴ Buhârî, *el-Câmi'* 7/151; Müslim, *es-Sahîh*, 3/1648; Ebû Dâvud, *Sünen*, 4/47, 49; Tirmizî, *Sünen*, 2/49; 4/219; Nesâî, *Sünen*, 2/188, 189, 217; 8/166-169, 191; İmam Mâlik, *Muwatta*, 2/108; Ebû Dâvud et-Tayâlisî, *Müsned*, 1/150; Abdurrezzak, *Musannef*, 2/144; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2/117, 280, 307, 311, 341, 402; 23/38; 30/497; 43/85 vd.

¹⁰⁵ Cevherî, *es-Sihah: Tâcu'l-Luga* (Beyrut: Daru'l-İlm, 1987), 3/963; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 6/175; er-Razi, *Muhtâru's-Sihah* (Beyrut: Mektebetu'l-Asriye, 1999), 1/253.

¹⁰⁶ İbn Esîr, *en-Nihâye*, 3/329.

¹⁰⁷ Tirmizî, *Sünen*, 5/327; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 21/281; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebir*, 7/213. Bu farklılığa Mübarekfuri de işaret etmektedir. (Mübarekfuri, *Tuhfetu'l-Ahvezi* (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiye, ts), 9/15.)

¹⁰⁸ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 14/306. İbn Esîr ise iki türlü olabileceğine de işaret eder. (İbn Esîr, *en-Nihâye*, 2/192.)

Yukarıda zikredilen hadislerden seçilen örnekler ise kabilelerin kullanımına göre dilde farklı sonuçlara vardığını göstermektedir. Bu husus da ifade edildiği üzere filolojinin imkanını sınırlayan hususlar arasında oldukça önemli bir noktada durmaktadır.

3.5. İstişhad Olarak Şiirin Güvenilirliği

Dilsel tenkidlerde gerek alimlere gerek kabilelere gerekse de ekollerin yaklaşımlarına bakıldığında şiirin bir istişhâd kaynağı olduğu görülmektedir. Ancak şiirin gerek nakli gerekse de lafzı üzerine yapılan tartışmalar şiirin herkes tarafından doğruluğu kabul edilen bir delil olmadığı ve bir takım kriterlere dayanmadığını göstermektedir.

Öncelikle şiirin rivayeti meselesini ele alalım. Hz. Ömer'den nakledilen şu rivayet her ne kadar mürsel¹⁰⁹ olduğu tespit edilmiş olsa da durumu anlatmaktadır.

“Şiir bir kavmin diliydi ve onlar için şiirden daha sahih bir ilim yoktu. Sonra İslam geldi ve Arap şiirden uzak durup cihad ve gazvelerle meşgul oldu. Şiir rivayetiyle ilgili kaba sözler söyledi. Müslümanlık yayılıp fetihler yapıldığında ve şehirlerle ilgili mutmain olduklarında ise şiir rivayetine geri döndüler. Ancak ne şairlerin divanlarına ne de yazılmış kitaplara dayandılar. Bunu alışkanlık haline getirdiler. (Savaşlar sebebiyle) ölen ve katledilen Arap tarafından şiir helak edildi. Bunun çok azını hıfzettiler ve çoğu unutulup gitti.”¹¹⁰

Özellikle isnad araştırmalarının başlamasıyla benzer bir tarihi gerçekliğe sahip olan şiir nakli isnad sistemindeki gibi sistematik bir rivayet tekniğine de kavuşamamıştır. Bu durum da hem kaybolup giden şiirlere, hem şiir uydurmacılığına hem de nakledilen şiirin güvenilirlik problemlerine sebebiyet vermiştir. Nitekim cahiliyyûn, muhadramûn, islamiyyûn ve muvelledûn diye ayrılan şairlerin tabakalarından cahiliyyûn tabakası mutlak olarak hüccet görülmuş, muhadramûn ve İslamiyyûn dönemi şairlerinin şiirleri bazı çekincelemlerle kabul edilmiş ancak muvelledûn dönemi şairlerinin şiirlerine özellikle

¹⁰⁹ İrsal değerlendirmesi için bkz. Yorulmaz, *Hicri İlk Üç Asır Arap Dili*, 8.

¹¹⁰ İbn Sellâm, *Tabakatu Fuhûli's-Şuara* (Cidde: Daru'l-Medeni, ts), 24-25.

Arabın dilini doğal yolla almamaları sebebiyle temkinli yaklaşmıştır.¹¹¹ Nitekim İbn Sellâm şairleri tabakalara ayırdığı eserinde böyle bir tasnife gitmesinin sebebi olarak şairlerin ve ravilerin rey ve hevalarıyla şiir aktarması ve güvenilir kaynaklara dayanmamasını gerekçe göstermektedir.¹¹² Mesela kaynaklarda Kumeyt gibi şairlerin müvelled oluşu ve çöl ehlinde sayılmaması şiirlerinin hüccet olarak değerlendirilememesi sonucunu beraberinde getirmiştir.¹¹³ Halîl b. Ahmed'in *Kitabu'l-Ayn'ı* incelendiğinde %5 oranında müvelled şairlerden istişhâdda bulunduğu görülür.¹¹⁴ Bunun yanında Kufe ekolünün önemli temsilcisi Ferrâ'nın yaptığı yaklaşık 200 şiir naklinin çok azında şairlerin kim olduğuna dair açıklama yapılması, istişhâd olarak kullandığı şiirlerine olan güvenin sorgulanması gerektiğini düşündüren bir başka husustur.¹¹⁵ Dolayısıyla şayet şiirin kime ait olduğu bilinmiyorsa güvenilirlik tespiti de yapılamayacaktır ve şiirin içeriği de bazı ihtilafları beraberinde getirecektir.

Bir başka açıdan ise her ne kadar şair güvenilir bir tabakadan olsa dahi naklettiği şiirde kullandığı kelimeler kendi bölgesi veya kabilesinin kullanımını yansıtabilir. Bu husus da cahiliye tabakasından olan bir şairden yapılan nakilde dahi tartışılmaz bir zemin olmadığını göstermektedir. Mesela "فَظَلَّتْ لَدَى الْبَيْتِ الْعَتِيقِ أُخَيْلَهُو ... وَمَطَوَايَ مَشْتَاقَانَ لَهُ أَرْقَانَ" şiirinde "أخيلَهُو" kelimesinin "vav"ın varlığı ve "له"deki "ha"nın iskanının Ezd kabilesine göre olduğu belirtilir.¹¹⁶ Benzer örnekler de yukarıdaki iddiayı destekler mahiyettedir. Konuyu hadislere yapılan tenkidler ve bunun delili olarak şiirlerin gösterildiği hususlar özelinde ele almaya çalışalım.

Yukarıda zikredilen "«مَا تَكَلَّمُ الْمُؤْمِنُ كَلِمَةً حَسَنَةً إِلَّا وَدُونَهَا أَلَيْنُ مِنْهَا تَجْرِي»" ¹¹⁷ hadisinde geçen "مَجْرَاهَا" kelimesinin dammeli okunuşu ile ilgili olarak ise Lebîd'in "وَعَنَيْتُ سَبْتًا قَبْلَ مُجْرَى دَاخِسَ" şiirinden istişhâd edilmiş ve Kufe

¹¹¹ Yorulmaz, *Hicri İlk Üç Asır Arap Dili*, 81-91.

¹¹² İbn Sellâm, *Tabakatu Fuhûli's-Şuara*, 24.

¹¹³ Asma'î, *Fuhûlu's-Şuara* (Beyrut: Daru Kuttabi'l-Cedid, 1980), 20.

¹¹⁴ Yorulmaz, *Hicri İlk Üç Asır Arap Dili*, 220. Diğer erken dönem dilcilerinin nakilde buldukları şairler ve tabakalarının oranı için bkz. Yorulmaz, *Hicri İlk Üç Asır Arap Dili*, 215-252, 370-396.

¹¹⁵ Yorulmaz, *Hicri İlk Üç Asır Arap Dili*, 371-373.

¹¹⁶ İbn Cinnî, *Hasâis* (Mısır: Heyetu'l-Mısriyyeti'l-ammeti li'l-küttab, ts), 1/371.

¹¹⁷ Buhârî, *el-Câmi'*, 6/73; İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, 7/261; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, 6/184; *el-Mu'cemu'l-Kebir*, 9/138; 12/124.

ekolünün fethalı okumasına karşın dammeli okunacağına hükmedilmiştir.¹¹⁸ Lebîd muhadramûn tabakasından olup aynı zamanda salih bir şair olarak değerlendirilmektedir.¹¹⁹ Salih biri olmasının sebebi olarak ise şiirin güzelliğini ve halvetini bozması gösterilmiştir.¹²⁰ Dolayısıyla Lebîd'in şiirlerine mutlak hücciyet atfedilmemiştir ki yukarıda ki örnekte de görüldüğü üzere onun şiirini Kufe ekolü istişhâd olarak almamıştır.

Bir başka örnekte “أَتَيْتُكَ تَنْبِخُهَا كَلَابُ الْخُوبِ”¹²¹ hadisinde geçen “الْخُوبِ” kelimesi, ashabu'l-hadis tarafından “ha”nın dammesiyle okunmakta ve “vav” harfi de şeddelenmektedir. Ancak Hattâbî “ha”nın fethalı okunması ve kelimenin aslının “الْخُوبِ” olması gerektiğini belirtir. Bunu yaparken ise Sa'leb'den naklen bir şiir inşad eder.¹²² Şiirin kaynağında bakıldığında ise Sa'leb'in Ferrâ'dan nakil yaptığı ve Ferrâ'nın da ba'duhum diyerek şiirin isnadını mübhem bıraktığı görülmektedir.¹²³ Benzer bir örnekte ise “وَكَاءُ السَّهِّ الْعَيْنَانِ، فَمَنْ نَامَ”¹²⁴ hadisinde geçen “السَّهِّ” kelimesiyle Ebû Ubeyd ve dahi Ezherî ise kelimenin “السَّهِّ” olduğunu belirtir ve Evs'e dayandırılan bir şiiri delil olarak gösterir.¹²⁵ Dolayısıyla şairi bilinmeyen rivayetlerin sıhhatinin tespitinin yapılamaması oluşabilecek ihtilaflara da açık kapı bırakmaktadır.

Sonuç olarak şiir rivayetinden getirilen deliller de hem güvenilirlik testi-ne tabi tutulmakta hem de alimden alime, kabileden kabileye veya ekolden

¹¹⁸ Murtezâ ez-Zebidî, *Tacu'l-Arus*, 37/346.

¹¹⁹ Ebû Hâtim, *Fuhûletu's-Şuara* (Bursaid: Merkezu'd-Diraseti ve'l-buhusî'l-İslamiye, 2015), 50; İbn Sa'd, *et-Tabakatu'l-kübra* (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiye, 1990), 6/107; Ziriklî, *el-A'lâm* (byy: Daru'l-İlm, 2002), 5/240.

¹²⁰ Ebû Hâtim, *Fuhûletu's-Şuara*, s. 50;

¹²¹ Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi'* (Beyrut: el-Mektebetu'l-İslami, 1403), 11/365; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 7/536; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 40/299; 41/197. Vd. Rivayetlerin çoğunda doğru haliyle gelen aktarıma şerh eserlerinde de bu duruma işaret edilmiştir. (Tahavî, *Şerhu Müşkili'l-Asâr* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1415),14/265.)

¹²² Hattâbî, *Islâhu Galati'l-Muhaddisîn* (Dimeşk: Daru Memun, 1407), 33; İbn Sellâm, *Garibu'l-hadis*, 3/231; Ezherî, *Tehzîbu'l-Luga*, 5/175; Aynı konu Şerhu Müşkili'l-Asar'a da naklolmuştur. (Tahavî, *Şerhu Müşkili'l-Asar*, 14/265.)

¹²³ İbn Sikkît, *Islâhu'l-Mantık* (Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, 2002), 112.

¹²⁴ Ebu Dâvud, *Sünen*, 1/52; İbn Mâce, *Sünen*, 1/161; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2/227; 28/93; Dârimî, *Sünen*, 1/562; Dârekutnî, *Sünen*, 1/293, 295. Vd.

¹²⁵ Murtezâ ez-Zebidî, *Tacu'l-Arus*, 36/392; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 13/503; Ezherî, *Tehzîbu'l-Luga*, 5/230.

ekole farklılık göstermektedir. Bu husus da yine şiir istiṣhâdının da tartışmaya açık bir zeminde durduğunu göstermektedir.

Sonuç

Batı'da ilk nüveleri 18. yy'da görülen ancak tartışılması ve bir yöntem olarak kabul edilmesi 19. yy.'da olan dilin kutsal metinler üzerinde bir tenkid yöntemi olması hususu, İslam dünyasında metin tenkidi tartışmalarının başladığı dönemle paralellik göstermektedir. Ancak İslam dünyasındaki literatürde özellikle hadis metinleriyle ilgili yapılan dilsel açıklama ve tahlillerin her ne kadar metin tenkidi ismi kullanılmamış olsa da- erken dönemlerden itibaren izleri sürülebilmektedir. Özellikle hicri ikinci asrın sonları itibariyle dilde istiṣhad olarak kullanılan hadis metinleri ardından bilinmeyen kelimelerin şerh edildiği garîbu'l-hadis edebiyatında kendine yer bulmuş ve özellikle dördüncü asrıyla birlikte hadislerde yer alan tashîf, galat ve lahn ismi verilen hataların işaret edildiği ve tartışıldığı literatüre konu olmuştur. Hadis rivayet döneminin tamamlanmasının akabinde oluşan bu literatür hadislerin reddi veya kabulü yönündeki mülahazalardan ziyade metinlerin mümkün olduğunca dile uygun olmasını esas almaktadır. Ancak rivayetlerde geçen ifadelerin dile uygunluğundan bahsederken kendi içerisinde herkesin kabul ettiği kuralları ve sabiteleri olan bir alan hakkında konuşulmadığı da söylenmelidir. Her ilim dalı gibi kendi içerisinde tartışmaları, ekolleri, farklı yaklaşımlar ve önerileri bulunan Arap dilinin hadisler üzerindeki tahlil ve eleştirileri de bu hususların farkında olarak okunmalıdır. Öyle ki hadislerin manen rivayeti Arap dilinin hadis metinleri üzerinde konuşmasının önündeki en büyük engellerden biridir. Zira Arap dili alanında istiṣhad olarak kullanılan hadisin de manen rivayet meselesiyle ilgili bazı çekinceler ve sınırlamalarla karşılaştığı görülmektedir. Ayrıca hadislerin manen rivayeti de lafzi olan dilsel tenkidlerin zaman zaman işlevsiz kalması sonucunu beraberinde getirmektedir. Başka bir ifadeyle dilsel açıdan tenkid edilen bir rivayetin doğru hali başka bir şekilde gelebilmekte ve böyle hadis ilmi kendi kendisini düzeltebilmektedir. Benzer şekilde dilcilerin kendi içerisindeki ihtilaflarda bulunmaları da hangi ekolün, hangi alimin veya hangi kabilenin görüşünün doğru veya doğruya en yakın olduğu konusunda zihinlerde soru işaretleri bırakmaktadır. Nitekim Kufe ekolünün vaz ettiği bir gramer kaidesi Basra ekolünde kabul görmezken; aynı ekolden olan söz gelimi Ferrâ ve Sa'leb bir kelimenin okunuşu ile ihtilafa dü-

şebilmektedir. Ya da Temim kabilesinin kullanımı diğer kabileler tarafından uygun karşılanmayabilmektedir. Bu durumda ise hangi ekol, hangi alim veya hangi kabile doğru veya doğruya en yakındır? sorusu gündeme gelmektedir. Bu sorunun da herkes tarafından kabul edilen bir cevabının olmaması manen rivayet meselesindeki gibi dilin imkanlarını sınırlayan en temel özelliklerdendir. Bunun yanında dille ilgili kuralların vazında önemli bir istişhad kaynağı olan şiirin de güvenilirliği meselesi de bu konuyla ilgili ele alınmalıdır. Özellikle erken dönemlerden itibaren şiirlerinin naklinin hadis nakli gibi bir sisteme kavuşmamış olması pek çok şiirin kime ait olduğunun belirlenememesi sonucunu doğurmuştur. Şairi veya nakili bilinmeyen şiirlerin hangi kurallar muvacehesinde değerlendirilebileceği hususu da muğlak kalmaktadır. Nitekim cahiliye dönemi şairinden nakledilen bir şiirin güvenilirlik derecesi ile müvelledun tabakasından olan bir şairin nakli aynı kuvvette olmayacaktır. Ancak şairin kim olduğunun çoğu zaman tespit edilemiyor oluşu da Arap dilinde şiirler baz alınarak belirlenen kullanımların güvenilirliği hakkında bir takım sorgulamaları beraberinde getirmektedir. Bu husus da dildeki kullanımların hadisler üzerinde bir tenkid aracı olarak mutlak değer görmesini engellemekte veya kısıtlamaktadır. Dolayısıyla tüm bu zikredilenler neticesinde hadis tenkidinde Arap dilinin bir araç olarak korunduğu ve uygulandığı görülmektedir. Ancak bu araç ve uygulamaların herkesçe kabul edilen bir takım kurallar bütününe ve metodolojiye sahip olduğunu söylemek de mümkün görünmemektedir. Bu husus kimi zaman hadis ilminin kendi içerisindeki problemlerden kaynaklanabilmekteyken kimi zaman da Arap dilinden kaynaklanmaktadır.

Ayrıca çalışmamızda özellikle dilciler tarafından telif edilmiş olan eserler bağlamında konuya değinilmiştir. Ancak özellikle hadis eserlerinde ilel, cerh tadil, mevzû'ât ve özellikle şerh literatüründe yapılan filolojik tahlillerin irdelenmesinin ve bunların durduğu zeminin belirlenmesinin de daha sonraki çalışmalara konu olabilecek nitelikte olduğu da söylenmelidir.

Kaynakça

- Abdulkâdir er-Razî. *Muhtâru's-Sihah*. Beyrut: Mektebetu'l-Asriye, 1999.
 Abdurrezzâk b. Hemmâm. *Musannef*. Beyrut: Mektebetu'l-İslami, 1403.
 Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.

- Akyürek, Remzi, Sait Uylaş. "İbn Kuteybe ve Garîbu'l-Hadîs Alanındaki Çalışmaları". *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 25/4 (2021), 1659-1673.
- Alfred Guillaume. *The Traditions of Islam*. Oxford: At The Clarendon Press, 1924.
- Altıntaş, Fatma Betül. Tarihsel Eleştiri Yöntemleri Tenkidi ve İslami Rivayetlere Uygulanması Sorunu. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2021.
- Asma'î. *Fuhûlu's-Şu'arâ*. Beyrut: Dâru Kuttâbi'l-Cedîd, 1980.
- Asma'î. *Kitâbu'l-Ezdâd*. Beyrut: byy, 1912.
- Aynî. *Umdetu'l-Kârî*. Beyrut: Dâru İhyâu't-Turâsî'l-Arabi, ts.
- Âzimâbâdî. *Avnu'l-Ma'bûd*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 1415.
- Azizah Fakhria Zahra. *Tashîf ve Musahhaf Hadisler: Sahîh-i Buhâri ve Sahîh-i Müslim Özelinde*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.
- Bayrav, Süheyla. *Filolojinin Oluşumu*. İstanbul: Multilingual 1998.
- Bedreddun Zerkeşi. *H. Aîşe'nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler*. çev. Bünyamin Erul. Ankara: Otto Yayınları.
- Beyhakî. *Sünenü'l-Kübrâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 2003.
- Beyhakî. *Şu'abu'l-İmân*. Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 2003.
- Bezzâr. *Müsned*. Medine: Mektebetu'l-Ulûm, 1988, 5/278.
- Bolelli, Nusrettin. "Nahivde Hadisle İstîşad". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5-6 (1987-1988), 167-168;
- Bozkurt, Üsâme. "Sadırın Zaptından Satrın Zabtına: IV./X. Asırda Hadis Tashîfât Edebiyatının Gelişim Sebepleri Üzerine Bir Değerlendirme". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 8/1 (2022), 445-459.
- Buhârî. *Câmiu's-Sahîh*. By, Dâru Tavki'n-Necât, 1422.
- Carl E. Armending. *The Old Testament and Criticism*. Michigan: William b. Eerdmans Publishing Company, 1983.

Cevherî. *es-Sihah: Tâcu'l-Luga*. Beyrut: Dâru'l-İlm, 1987, 3/963.

Çakın, Kâmil. "Hadis'in Kur'an'a Arzı Meselesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (1993), 237-262.

Çalgan, Mehmet Ali. "İbn Ebu Hâtim'in 'İlelü'l-Hadîs İsimli Eserinde Metin Tenkidi". *HADITH* 9 (2022), 1-49.

Çalgan, Mehmet Ali. "Tirmizî'nin Sünen'i ve el-'İlelü'l-Kebîr'de Metin Tenkidi". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 20/2 (2022), 291-310.

Dârekutnî. *Sünen*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004.

Dârimî. *Sünen*. Suudi Arabistan: Dâru'l-Mugnî, 2000.

Dayhan, Ahmet Tahir. *Hadislerde Tashîf ve Tahrîf*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.

Demir, Mustafa. "Hadis İlimleri Açısından Hattâbi'nin Garîbü'l-Hadis Adlı Eserinin Değerlendirmesi". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 16/2 (2016), 251-273.

Demirayak, Kenan ve Bakırcı, Selami. *Arap Dili Gramer Tarihi*. Erzurum. yy, 2001, 33-45.

Dominique Barthélémy. *Studies in the Text of the Old Testament An Introduction to the Hebrew Old Testament Text Project*. edt. Roger L. Omanson, çev. Sarah Lind. Indiana: Eisenbrauns, 2012.

Düzenli, Muhittin. "Metin Tenkidi Açısından İlel Eserleri: İbn Ebî Hâtim'in İlel Adlı Eseri Özelinde" *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (2010), 225-250.

Ebû Dâvud et-Tayâlîsî. *Müsned*. Mısır: Dâru'l-Hicr, 1999.

Ebû Dâvud. *Sünen*. Beyrut: Mektebetü'r-Asriyye, ts.

Ebû Hanîfe. *el-Alim ve'l-Muteallim*. İstanbul: 1981.

Ebû Hâtim. *Fuhûletu's-Şu'arâ*. Bursa'îd: Merkezu'd-Dirâseti ve'l-buhûsi'l-İslâmiye, 2015.

- Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm. *Garîbu'l-hadis*. Haydarabad: Matbaatu Dairati'l-Mearif, 1964.
- Ebû Ya'îlâ. *Hadisu Muhammed b. Beşşâr*. Mecelletu'l-Ahmediye, 2004,109.
- el-Askerî. *Tashîfâtü'l-Muhaddisîn*. Kahire: el-Matbaatu'l-Arabiye, 1402.
- el-Müberraîd. *el-Kâmil fi'l-Luga ve'l-edeb*. Kahire: Dâru'l-Fikr, 1997, 1/154.
- Ergin, M. Cevat. "Basra ve Kûfe Ekollerinin Kullandıkları Farklı Nahiv Terimleri". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2003), 39-66.
- Ertürk, Mustafa. *Metin Tenkidi (Gayb ve Fiten Hadisleri Örneği)*. Ankara: Fecr Yayınları, 2011.
- es-Seyf, Süleyman b. Abdullah. "İbn Hibbân'ın Kitâbu'l-Mecrûhîn'de Kullandığı Metin Tenkidi Esasları". Çev: Mehmet Ali Çalgan. *Antakiyat: Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (2022), 323-348.
- eş-Şafî'î. *Cimâu'l-ilm*. Mısır: Matbaatu Mearif, 1940.
- Ezherî. *Tehzîbu'l-Luga*. Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabi, 2001.
- Ferrâ. *Me'âni'l-Kur'ân*. Mısır: Dâru'l-Mısriye, ts.
- Fîruzâbâdî. *el-Kâmusu'l-Muhît*. Beyrut: Müessetü'r-Risâle, ts.
- G.H.A. Juynboll, *The Authenticity of the Tradition Literature: Discussions in Modern Egypt*. Leiden: E.J. Brill, 1969.
- G.H.A. Juynboll. *Modern Mısır'da Hadis Tartışmaları*. çev. Salih Özer. Ankara: Ankara Okulu, 2000.
- Güleç, Hüseyin. "Âhâd Haberlerin Kur'ân'a Arzı". *Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* ½ (2017), 1-17.
- Hâkim en-Nisâbü'rî. *el-Müstadrek*. Beyrut: Mektebetu'l-İlmiye, 1961.
- Halîl b. Ahmed. *Kitabu'l-Ayn*. Mektebetu Hilâl, ts.
- Hattâbî. *Islâhu Galati'l-Muhaddisîn*. Dîmeşk: Dâru Me'mûn, 1407.
- Hattâbî. *Islâhu Galati'l-Muhaddisîn*. Riyad: Mektebetu'l-Rüşd, 2018.

- Hattâbî. *Mealimu's-Sünen*. Halep: el-Matbaatu'l-İlmiye, 1932, 4/286.
- Ignaz Goldziher. *Muslim Studies*. Chicago: Aldine Atherton, 1971.
- İbn Abdülberr. *et-Temhid*. Magrib: Vuzâratu Umûmi'l-Evkâf, 1387.
- İbn Battâl. *Şerhu Sahihu'l-Buhârî*. Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 2003.
- İbn Cevzî. *Garîbu'l-hadis*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 1985.
- İbn Cinnî. *Hasâis*. Mısır: Heyetu'l-Mısriyyeti'l-ammeti li'l-küttab, ts.
- İbn Dureyd. *Cemheretu'l-Luga*. Beyrut: Dâru'l-İlm, 1987.
- İbn Ebi Şeybe. *Musannef*. Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 1409, 7/469;
- İbn Esîr. *en-Nihâye fi'l-Garibi'l-Hadis ve'l-Eser*. Beyrut: Mektebetu'l-İlmiye, 1979.
- İbn Kuteybe. *Garîbu'l-hadis*. Bağdat: Matbaatu'l-Ânî, 1397.
- İbn Mâce. *Sünen*. Halep: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiye, ts.
- İbn Manzûr. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414.
- İbn Sa' d. *et-Tabakâtu'l-kübrâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 1990.
- Ebû Ubeyd Kâsım b. İbn Sellâm. *Tabakâtu Fuhûli's-Şu'arâ*. Cidde: Dâru'l-Medeni, ts.
- İbn Sikkît. *Islâhu'l-Mantık*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, 2002.
- İbnu's-Sikkît. *Kitâbu'l-Ezdâd*. Beyrut: byy, 1912.
- İnanç, Yonis. "Nahiv İlmî Açısından Temîm Lehçesinin İstişhâd Değeri". *Sakarya Üniversitesi İlâhiyât Fak. Dergisi* 31/17 (2015), 2-25.
- J. Fueck, "The Role of Traditionalism in Islam", *Hadith Origins and Developments*, ed. Harald Motzki, New York: Routledge, 2016.
- James Barr, *Comparative Philology And The Text Of The Old Testament*, Indiana: Eisenbrauns, 1987.
- Johann W. Fueck . "Hadisçiliğin İslâmî Geleneğin Oluşumundaki Rolü" çev. Seda Ensarioğlu. *Hadis Tetkikleri Dergisi* 1 / 2 (Aralık 2003).

- Jonathan Brown. "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.
- Jonathan Brown. "How We Know Early Hadith Critics Did Matn Criticism and Why It's So Hard to Find". *Islamic Law and Society*, 15/2 (2008), 143-184.
- Joseph Schacht. *The Origins of Muhammadian Jurisprudence*. Oxford: At The Clarendon Press, 1950.
- Kâdî İyâz. *Meşariku'l-Envar ala Sıhahi'l-Asar*. byy: el-Mektebetu'l-Atike ve Daru't-Turas, ts.
- Kalkan Yorulmaz, Nilüfer. "Arap Dili Kaynaklarında Hadis Rivayetinin Yeri (Hicri İlk Üç Asır Örneği)". *Darulfunun İlahiyat* 30 (2019), 19-36.
- Kalkan Yorulmaz, Nilüfer. *Hicri İlk Üç Asır Arap Dili ve Belagatı Kaynaklarında Rivayet Sistemi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Kanarya, Bayram. "Garîbu'l-Hadîs İlmi Bağlamında Ebû Ali el-Kâlî'nin el-Bârî' Adlı Eserinin Değerlendirilmesi". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 18/2 (2018), 387-400.
- Karakaş, Ali. "Sahabe Döneminde Hadis". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 12/66 (2019), 1327-1343.
- Kartal, Alparslan. "el-İlelu'l-Mütenahiye Özelinde İbnu'l-Cevzî'nin Bazı Metin Tenkidi Uygulamaları". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/1 (2017), 103-115.
- Keleş, Ahmet. *Hadislerin Kur'âna Arzı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2020.
- Kisâî. *Meâni'l-Kur'ân*. Kahire: Dâru Kuba, 1998.
- Kutluay, İbrahim. "İbnü'l-Esîr el-Cezeri'nin en-Nihâye fî Garibi'l-Hadis ve'l-Eser Adlı Eserinin Garibü'l-Hadis Edebiyatı İçindeki Yeri ve Metodu". *Uluslararası Şırnak ve Çevresi Sempozyumu (14-16 Mayıs 2010)*, 767-780.
- Kuzâî. *Müsnedü Şihâb*. Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 1986.

- Kuzudişli, Bekir. "Oryantalist Paradigma Bağlamında Hadis Kavramlarını Yeniden Düşünmek". *Usûl: İslam Araştırmaları* 25 (2016), 7-30.
- Kütükoğlu, Mübahat. *Tarih Araştırmalarında Usul*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 1998.
- Leon-E. Halkın. *Tarih Tenkidinin Unsurları*. çev. Bahaeddin Yediyıldız. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2000.
- Ma‘mer b. Râşid. *el-Câmi‘*. Beyrut: el-Mektebetu'l-İslâmi, 1403
- Mark G. Brett. *Biblical Criticism in Crisis The Impact of The Canonical Approach on Old Testament Studies*. New York: Cambridge University Press, 2008.
- Mazhari, Nasseruddin. "Cerh ve Ta'dîl Kitaplarından Metin Tenkidi Örnekleri". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 16/1 (2018), 147-160.
- Murtezâ ez-Zebidî. *Tâcu'l-Arûs*. byy: Dâru'l-Hidâye, ts.
- Mübârekfûrî. *Tuhfetu'l-Ahvezî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, ts.
- Müberrid. *el-Müktedab*. Beyrut: Alemu'l-Kütüb, ts.
- Münâvî. *et-Teysîr bi Şerhi'l-Cami'is-Sagîr*. Riyad: Mektebetu İmam Şafi, 1988.
- Münâvî. *Feyzu'l-Kadîr*. Mısır: Mektebetu't-Ticariye el-Kübra, 1356.
- Müslim. *Müsnedü's-Sahîh*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, ts.
- Nesâî. *Sünen*. Halep: Mektebetu'l-Matbuati'l-İslamiye, 1986.
- Nevevî. *el-Minhâc Şerhu Sahîhi Müslim b. Haccâc*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, 1392.
- Norman C. Habel. *Literary Criticism of The Old Testament*. Philadelphia: Fortress Press, 1973.
- Özbalıkçı, M. Reşit. *Kur'ân ve Hadisin Arap Gramerindeki Rolü*. İstanbul: Yeni Akademi Yayınları, 2006.
- Özdemir, İbrahim. "İmâm Şâfiî'de Hadisin Kur'ân'a Arzı". *Diyanet İlmi Dergi* 54/3 (2018), 13-37.

- Özşenel, Mehmet. Arz Yöntemi Özelinde Hanefi Hadis Anlayışının Teşekkülü. İstanbul: İFAV, 2019.
- Paksoy, Kadir. "Hadiste Tashîf -Lafız ve Anlam Hataları". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 4/4 (2004), 97-116.
- Polat, Salahaddin. "Hadislerin Kur'an'a Arzının Problemleri". *Sünnetin Dindeki Yeri*, 1995, 177-185.
- Polat, Selahattin. "Hadiste Metin Tenkidi (I)". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1989), 113-130.
- Polat, Selahattin. "Hadiste Metin Tenkidi (II)". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (1990), 81-112.
- Polat, Selahattin. *Hadis Araştırmaları, Tarih, Tenkid, Usul, Yorum*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- R. G. Collingwood. *Tarih Tasarımı*. çev. Kurtuluş Dinçer. Ankara: Gündoğan Yayınları, 1996.
- R.N. Whybry. *The Making of The Pentateuch A Methodological Study*. England: JSOT Press, 1994.
- Richard Weis. "The Intersection of Philology and Textual Criticism in Biblia Hebraica Quint Background, Theory, and Practice". *Philology and Textual Criticism*. ed. Innocent Himbaza and Jan Joosten. Tübingen: Mohr Siebeck, 2020.
- Robert D. Holmstedt. "The Nexus between Textual Criticism and Linguistics: A Case Study from Leviticus". *Journal of Biblical Literature* 132/3 (2013), 473.
- Robert Weimann. *Structure and Society in Literary History*. Baltimore and London: The John Hopkins University Press, 1984.
- Safedî. *Tashîhü't-Tashîf ve Tahrîrü't-Tahrîf*. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1987.
- Sa'leb. *Mecâlis*. Kahire: Dâru'l-Mearif, 1980, 1/80.
- Sezgin, Fuad. *Buhârî'nin Kaynakları*. Ankara: Otto Yayınları, 2019, 145-184.

- Sezgin, Fuat. "İsnadın Arap Dili ve İslami İlimlerdeki Önemi". çev. Hüseyin Kahraman. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5, (1993), 301-310.
- Sibeveyh. *el-Kitâb*. Kahire: Mektebetu'l-Hanci, 1988.
- Suyûtî. *el-İktirâh fi Beyani'l-Istilah*. Beyrut: Dâru'l-Mektebeti'l-İlmiye, ts, s. 43;
- Suyûtî. *el-Müzhir fi Ulûmi'l-Luga*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 1998, 2/385.
- Şevki Dayf. *Medârisu'n-Nahviyyîn*. Kahire: Dâru'l-Mearif, ts.
- Taberânî. *el-Mu'cemu'l-Kebîr*. Kahire: Mektebetu İbn Teymiye, 1994.
- Taberânî. *Mu'cemu'l-Evsat*. Kahire: Dâru'l-Haremeyn, ts.
- Tahavî. *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*. Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 1415.
- Taştekin, Emel. *Another Look At Orientalism: Western Literature In The Face Of Islam*. The University of British Columbia, Doktora Tezi, 2011.
- Tekin, Mahmut. "Sibeveyh ile Ebu'l-Hasan el-Ahfeş Arasında İhtilafı Olan Meseleler "İbn Hişâm'ın Muğni'l-Lebîn Adlı Eseri Bağlamında". *İslâmî İlimler Dergisi* 17/1 (2022), 69-86.
- Tirmizî. *Sünen*. Mısır: Mektebetu Mustafa, ts.
- Togan, Zeki Velidi. *Tarihte Usul*. İstanbul: Enderun Yayınları, 1981.
- Uluocak, Fahri. *Ebu Hureyre'nin Kur'an'a arz ettiği rivayetler*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Uysal, Muhittin. "Hadisin Arap Dilbilimine Etkisi ve Hadisle İstişâh Meselesi". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 6/1 (2006), 97-126.
- Yıldırım, Enbiya. *Hadiste Metin Tenkidi*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2019.
- Yıldız, Hüseyin. *Kâsum b. Sâbit es-Sarakustî ve ed-Delâil Adlı Eseri*. İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, 2022.
- Zemahşerî. *el-Fâik fi'l-Garîbi'l-Hadis*. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, ts, 3/10;
- Ziriklî. *el-A'lâm*. By: Dâru'l-İlm, 2002.



tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Haziran/June 2023, c. 9, s. 1: 619-648

Hanefî İmamların Zekât Konusundaki İhtilafları ve İhtilaf Sebepleri

Disputes and Causes of Dispute of Hanafi Imams on Zakat

İlyas KAPLAN

Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi,

İslami İlimler Fakültesi, Fıkıh Anabilim Dalı

Associate Professor, Selçuk University, Faculty of Islamic Studies, Department of

Fiqh

ilyasezheri@hotmail.com

ORCID: 0000-0002-1852-1248

DOI: 10.47424/tasavvur.1270803

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 25 Mart / March 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 24 Mayıs / May 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Kaplan, İlyas . "Hanefî İmamların Zekât Konusundaki İhtilafları ve İhtilaf Sebepleri". *Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 9 / 1 (Haziran 2023): 619-648.

<https://doi.org/10.47424/tasavvur.1270803>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC 4.0



Öz

Hanefî Mezhebi, fikhî mezhepler içerisinde teşekkül ve tedvinini sağlamış mezheplerin ilkidir. Mezhebin kurucu imamı olan Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf, Muhammed eş-Şeybânî ve Züfer başta olmak üzere fıkıh tarihine adını altın harflerle yazdırmış pek çok hukukçu yetiştirmiştir. Ebû Hanîfe öğrencilerine ders verirken özgür bir ortam oluşturmuş, öğrencilerinin kendisine muhalif görüşleri benimsemesinden memnuniyet duymuştur. Buna binaen mezkûr imamlar arasında nasları yorumlama, örf ve zamanın değişmesini dikkate alma ve meselelere farklı bakış açılarıyla yaklaşma gibi sebeplerle farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Ebû Hanîfe'nin vefatından sonra Ebû Yûsuf, kadılık yapmıştır. Mezhebin tedvininde ise Muhammed eş-Şeybânî önemli bir rol üstlenmiştir. Mezhep imamı arasında farklı görüş ve ihtilafların olduğu konulardan birisi de zekâttır. Hanefî kitapları söz konusu görüş ayrılıklarını ortaya koyarken farklı yaklaşımlar sergilemiştir. Örneğin Kâsânî'nin *Bedâi' u's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'* adlı eserinde görüldüğü üzere görüş ayrılıklarını detaylı bir şekilde zikreden ve tartışan fakihler bulunurken Mevsilî'nin *el-İhtiyâr li-talîli'l-Muhtâr* isimli eserindeki metod üzere farklılıkları arz etme konusunda orta bir yol tutan fakihler de bulunmaktadır. Bu çalışmada, Hanefî mezhebinin müdellel ve çok rağbet gören kitaplarından biri olan Burhâneddin el-Mergînânî'nin *el-Hidâye* kitabı esas alınarak mezhep imamı Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf, Muhammed eş-Şeybânî ve Züfer'in zekâta dair görüş farklılıkları sebepleri ile tahlil edilecektir. İhtiyaç duyulduğu yerlerde *el-Hidâye*'nin şerhlerine ve mezhebin fıkıh konusunda yazılmış kitaplarına başvurulacaktır. Bu çalışmada zekât fikhına dair diğerlerine nispeten daha fazla önemli görülen konular tahlil edilecektir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Hanefî, Mezhep, İhtilaf, Zekât.

Abstract

The Hanafi Sect was the first among the fiqh sects that completed its formation and codification. Abu Hanifa, the founding imam of the sect, raised many students. His most prominent students were Abu Yusuf, Muhammed al-Shaybani and Zufar. While teaching his students, Abu Hanifa created a free environment and was pleased that his students adopted opposing views to his. Accordingly, different views emerged among the imams in question for

reasons such as interpreting the texts, taking into account the changes in customs and time, and approaching the issues from different perspectives. After the death of Abu Hanifa, Abu Yusuf served as a kadi, i.e. a judge. Muhammad al-Shaybani played an important role in the formation of the sect. Zakat is one of the subjects where different opinions and disagreements occurred among the imams of the madhhab, or sect. Hanafi books exhibited different approaches in revealing these differences of opinion. For example, there were jurists who mentioned and discussed their differences of opinion in detail, as in Kasana's work *Bedai al-sanai fi tertib al-sharai*, as well as in Mawsili's work *el-Ihtiyar li-talil al-Muhtar*. There were also jurists who took a middle way on the subject. In this study, the differences of opinion of the sect imams Abu Hanifa, Abu Yusuf, Muhammed al-Shaybani and Zufar on zakat will be explained based on the book *al-Hidaye* by Burhaneddin al-Merginani, which is one of the most popular books of the Hanafi sect. However, the commentaries of *al-Hidaye* and the books of the sect on fiqh will also be consulted occasionally. In this study, the subjects that are considered more important than the others in regard to the fiqh of zakat will be analyzed.

Keywords: Islam law, Hanafi, Madhhab, Dispute, Zakat.

Giriş

Naslar kat'î ve zannî olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Nasları anlamaya yönelik ortaya konulan meseleler hakkında nasları anlama faaliyeti olarak içtihat, zannî naslarda söz konusudur. Buna karşılık hakkında kat'î nasların bulunduğu meseleler içtihadı kapalıdır. Dolayısıyla mezhep imamlarının ihtilaf ettiği konular, hakkında zannî nasların bulunduğu veya hakkında bir nassın bulunmadığı meselelerdir. Fıkhî meselelerde âlimler arasındaki ihtilâf sebepleri; nasları yorumlama ve nasların bulunmadığı durumlarda boşluğu doldurmada dayanılan yöntemi de içine alacak şekilde usûl farklılığı, hadislerle ulaşıp ulaşılamaması ve içtihadı dayalı konularda zamanla şartların değişmesiyle içtihatların değişmesidir.

Hanefî mezhebi imamları arasındaki ihtilâflar da genel olarak yukarıda sayılan sebeplerin dışına çıkmamaktadır.

Bu çalışmada İslâm'ın beş temel ibadet esasından biri olan zekât konusunda Hanefî imamların ihtilafları ve bu ihtilafların sebepleri, Mergînânî'nin (öl. 593/1197) *el-Hidâye* isimli eseri çerçevesinde ele alınacaktır.

Çalışmanın amacı; zekâtla ilgili meselelerde Hanefî imamlar arasındaki görüş farklılıklarını ve bunların nedenlerini ortaya koymak, böylelikle taabudîliğin esas olduğu ibadet alanında dahi içtihadın kendisine ne kadar geniş bir alan bulduğunu tespit etmektir. Esasen çalışmamıza konu ettiğimiz zekât örneğinde de görüleceği üzere, imamların aynı usul ve yöntemi takip ettikleri ifade edilen tek bir mezhep içerisinde dahi hemen her meselede farklı görüşlere rastlamış olmamız, genelde İslam Hukukunun özelde ise Hanefî Mezhebinin engin bir birikimi ortaya koyduğuna delil sayılmalıdır.

Çalışmada takip ettiğimiz yöntemi; ele alacağımız meselelerde tespit ettiğimiz görüş ayrılıklarını belirlemek ve analiz etmek şeklinde özetlememiz mümkündür. Zekâtla alakalı pek çok çalışmanın bulunduğunu itiraf etmemiz gerekir. Bu çalışmada sadece *el-Hidâye*'deki zekâtla ilgili konular ele alınmıştır. Bu kadar çalışma arasında bu çalışmanın mezhep imamlarının zekât meselelerine dair görüş ayrılıklarını derli toplu ortaya koyarak sebeplerini arz etmesi cihetiyle literatüre katkıda bulunmasını ümit etmekteyiz.

1. Hanefî Mezhebi İmâmları

Fıkıh tarihinde Hanefî mezhebinin re'y ekolünün (ehl-i re'y) en güçlü temsilcisi olduğu belirtilmektedir. Ebû Hanîfe, mezhebin kurucu imamı olup her biri döneminin en otoriter fakihleri arasına giren öğrenciler yetiştirmiştir. Makalemizde Hanefî mezhebinin kurucu imamları ile Ebû Hanîfe (öl. 150/767), İmam Züfer (öl. 158/775), Ebû Yûsuf (öl. 182/798) ve İmam Muhammed (öl. 189/805) kastedilmiştir.

2. Hanefî Mezhebi İmâmlarının Zekât Konusundaki İhtilafları

Burada ele alınacak zekâta dair Hanefî imamları arasında ihtilaflı konularda *el-Hidaye* esas alınmıştır.

2.1. Zekâtın Eda Vakti

Zekât; hür, âkil, bâliğ, müslüman olan bir kişinin temel ihtiyaçlarını (havaic-i asliyye) teminden sonra nisâb miktarı mala tam mülkiyet ile sahip olup

bunun üzerinden bir yıl geçmesi ile farz olan malî bir ibadettir.¹ Hanefî mezhebi imamları, zekâtın farz olması halinde hemen eda edilmesinin gerekli olup olmadığı hususunda farklı kanaatlere sahiptirler. Bu ihtilafın, zekâtın edasını talep eden emirlerin² fevren/hemen mi yoksa terâhiyen/geniş zaman içinde mi yerine getirilmesine dair delâletinin tespitine dayandığı söylenebilir.³

Ebû Hanîfe'ye göre şartları oluştuktan sonra mükellefin mazeretsiz olarak zekâtını geciktirmesi mekruhtur.⁴ Muhammed eş-Şeybânî edâ imkânı oluşur oluşmaz hemen verilmesinin gerektiğine ve geciktirmenin caiz olmadığına hükmederken,⁵ Ebû Yûsuf ise geciktirmenin câiz olduğunu söylemiştir.⁶

¹ Ebu'l-Hasan Burhaneddin Ali b. Ebî Bekr el-Mergînânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*, thk. Said Bekdaş (Beirut; Medine: Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye; Darü's-Sirac, 2019), 2/153.

² *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), el-Bakara 2/43, 83, 110, 277; en-Nisâ 4/77; et-Tevbe 5/187, 188; el-Hac 22/41, 78; en-Nûr 24/56; el-Mücâdele 58/13; el-Müzzemmil 73/20.

³ Ebû'l-Berekat Hafızüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd Nesefî, *Menâri'l-envâr fi usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Berekat (İstanbul: Darü'l-Lübab; Erenler Vakfı, 2018), 60; Mehmed Emin el-Üsküdarî, *Nadratü'l-Enzâr fi Şerhi'l-Menâr*, thk. Ömer Türkmen (Irak; Beirut: Mektebetü'l-Emîn, Daru İbn Hazm, 2022), 196-197; Alaeddin Muhammed b. Ali b. Muhammed ed-Dimaşkî Haskefi, *İfadatü'l-envar ala usuli'l-Menar*, thk. Muhammed Berekat (Dimaşk, 2008), 84; Ahmed b. Ebî Saïd b. Abdillâh (Ubeydillâh) el-Leknevî Civen, *Nurü'l-envar fi şerhi'l-Menar*, thk. Fethi Mevlan Abdülvahid el-Halidî vd. (Kerkük; Dimaşk: Daru Nursabah; Mektebetu Emir, 2015), 1/265-266; Zeynüddin Zeyn b. İbrâhim b. Muhammed el-Mısri el-Hanefî İbn Nuceym, *Fethü'l-gaffar bi-şerhi'l-Menar=Mişkatü'l-envar fi usuli'l-menar* (Kahire: Matbaatu Mustafa el-Babi el-Halebi, 1936), 1/70-72; Zekiyyüddîn Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2021), 436-437; Simavna Kadısoğlu Şeyh Bedreddin Simavi, *et-Teshil şerhu letaifi'l-işarat*, thk. Mustafa Bülent Dadaş (Ankara: Merkezü'l-Buhusü'l-İslamiyye (İSAM), ts.), 1/318; Mustafa Bülent Dadaş, *Ebû Sâid el-Berdeî* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2021), 42-62; Mustafa Bülent Dadaş, "Zekâtın Tenmiyesinin Fikhî İmkânları", *Diyanet İlmî Dergi [Diyanet İşleri Reisliği Yıllığı]* 1 (ts.), 68-70.

⁴ Kemâlüddin Muhammed b. Abdilvâhid es-Sivâsî İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr* (Beirut: Dârü'l-Fikr, 1315), 2/156.

⁵ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 2/372; Bedrüddin Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*, thk. Emin Salih Şaban (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-ilmîyye, 2000), 3/294.

⁶ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 2/156; Aynî, *el-Binâye*, 3/295.

Bu görüşler arasında tercih yapan imamlardan Kerhî (öl. 340/952) ve Cessâs (öl. 370/981)⁷ İmam Muhammed'in;⁸ Hanefî fakihlerin çoğunluğu, Ebû Yûsuf'un görüşünü benimsemişlerdir.⁹ Bu görüş ayrılığının sebebi, karineden hâlî emir sığasının ifâ zamanına yönelik delâletinin tespiti bağlamındaki farklı yaklaşımlardan kaynaklanmaktadır. Buna binaen bu konudaki farklı yaklaşımlar sadece zekâtın ifâ vaktiyle sınırlı olmayıp, aynı kapsamda değerlendirilen bütün emir sığaları için geçerlidir.

2.2. Akıl Sağlığı Yerinde Olmayan Kişiyeye Zekâtın Farziyeti

Fıkıh mezhepleri arasında zekât bağlamında tartışılan ve pratik yönüyle toplumu ilgilendiren önemli meselelerden biri de zekât mükellefinin kim olduğu konusudur. Hanefî fakihleri diğer mezheplerin aksine toprak ürünlerinin dışındaki mallarda zekât verecek mükellefin akıl sağlığının yerinde olması gerektiği, delinin zekâtla yükümlü olmadığı görüşünde prensip olarak ittifak etmişlerdir. Ancak akıl hastalığı halinin süreklilik arz etmemesi halinde zekâtı düşüren delilik halinin ne kadar sürmesi gerektiği hususunda farklı görüşler ortaya koymuşlardır.¹⁰

Öncelikle belirtmemiz gerekir ki; mezhebin en sahih görüşlerini öğrendiğimiz ve fetvada esas aldığımız Zâhirürrivâye yoluyla nakledilen görüşlerde Hanefî imamlar arasında bu meselede görüş ayrılığı yoktur. Buna göre şahıs, gerek delilik haliyle ergenlik çağına girmiş (el-cünûnu'l-aslî) olsun gerekse çocukken akıl sağlığı yerinde olduğu halde hastalık sonradan meydana gelmiş (el-cünûnu'l-ârızî) olsun her iki halde de senenin sadece bir gününde dahi akıl sağlığına kavuşması durumunda zekâtla mükellef olur. Bir başka ifadeyle zekâtı düşüren delilik hali, senenin tamamını kapsamalıdır. Bu görüş, Hanefî imamların aynı şahsın oruçla yükümlü olması konusundaki görüşleriyle tutarlılık arz etmektedir. Zira onlara göre Ramazan ayı içinde bir gün bile akli

⁷ Mergînânî, *el-Hidâye*, 2/154; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 2/3.

⁸ Mergînânî, *el-Hidâye*, 2/154; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 2/371.

⁹ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 2/373; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 2/156; Ebû Bekir Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1989), 2/169; Ebû Abdullâh Muhammed b. Muhammed b. Maḥmûd el-Bâbertî, *el-İnâye fî şerhi'l-Hidâye* (Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1489/1970), 2/156; Aynî, *el-Binâye*, 3/255; Şeyh Bedreddin Simavi, *et-Teshil şerhu letaifi'l-işarat*, 1/318.

¹⁰ Mergînânî, *el-Hidâye*, 2/155-156.

melekesi yerine gelen kimse Ramazan ayının tamamını kaza etmekle yükümlüdür.¹¹

Hanefî imamları arasındaki ihtilaf, mezhep imamlarının görüşlerini tespit etme noktasında ikincil kaynak sayılan nâdirürrivâyeye yoluyla nakledilen görüşlerde ortaya çıkmaktadır. Şöyle ki; Ebû Hanîfe'ye göre şahıs deli olarak ergen olmuşsa zekâtla mükellefiyet süreci akli melekesine kavuştuğu, yani iyileştiği gün itibarıyla başlar. Buna mukabil delilik hali sonradan vuku bulmuşsa bakılır: Delilik bir kamerî yıl devam etmişse zekâtla mükellefiyet düşer. Bir yıldan daha az sürmüşse mükellefiyeti buluşa erme tarihi dikkate alınarak devam eder.¹²

Ebû Yûsuf'tan nakledilen görüş hocasının görüşünden farklıdır. Ona göre aslî ve ârizî farkı gözetilmeden bir kimse senenin yarısından fazlasını deli olarak geçirirse zekât mükellefi olmaktan çıkar.¹³ *Hidâye'*de bu meselede İmam Muhammed ve Züfer'e nispet edilen bir görüş yoktur.¹⁴

Hanefî imamların bu meseledeki görüş ayrılıkları, Hz. Peygamber'in hadislerinde ifade edildiği üzere kişiden yükümlülüğü düşüren üç vasıftan birisi olan delilik¹⁵ halinin kapsamının tespitine dair yaklaşım farkından kaynaklanmaktadır. Usûl-u fıkıh ilminden bilindiği üzere delilik hali, şahsı sırf ibadet telakki edilen dini hükümlerden muaf kılan ruhsat sebeplerinden birisidir.¹⁶ Zira bir fiilin vacip olması, muhatabın ona yönelik şerî hitabı anlayabilmesine bağlıdır. Akıl sağlığı yerinde olmayan kişi bu imkândan mahrum olduğu için ibadetlerle mükellef değildir. Ancak bu durum süreklilik arz etmiyorsa özellikle de senelik bir ibadet olan zekât ve sebebi Ramazan ayında bulunmak olan oruç ibadetiyle mükellef olma noktasında bir tespit yapmak gerekir. Bu

¹¹ Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*, thk. Emin Salih Şaban (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, 2000), 3/299.

¹² Nesefî, *Menâru'l-envâr fi usûli'l-fıkh*, 296.

¹³ Mergînânî, *el-Hidâye*, 2/155-156; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük İslâm İlmihali* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.), 332.

¹⁴ Hanefî imamlardan nâdirürrivâyeye olarak nakledilen görüşlerle deliliğin oruca etkisi konusundaki görüşleri arasında görülen zahiren tutarsızlık hakkındaki değerlendirmeler için bk. Şeyh Bedreddin Simavi, *et-Teshil şerhu letaifi'l-işarat*, 1/293, 338-339.

¹⁵ Aynî, *el-Binâye*, 2000, 3/289.

¹⁶ Haskefi, *İfadatü'l-envâr ala usuli'l-Menar*, 302.

hususu belirleyen bir nas bulunmadığı için içtihadı başvurmak gerekecektir. İctihada açık olan meselelerde görüş farklılığının bulunması kaçınılmazdır. Ebû Hanîfe, şahsı muaf kılan delilik halinin yılın tamamında sürmesi gerektiğini belirterek ibadetin şartı ile yükümlülüğü düşüren hal arasında tutarlı bir görüş ortaya koymuştur. Ebû Yûsuf ise bir şeyin yarısından fazlasını o şeyin tamamı gibi gördüğü için zekât meselesinde de bu ölçüye göre görüşünü belirlemiştir.¹⁷

2.3. Borcun ve Zekât Borcunun Zekâtı

Zekâtla mükellef olmak için nisâb miktarı mala sahip olma şartı mezheplerin ortak görüşüdür.¹⁸ Mezhepler borcun zekâta etkisi noktasında ayrışır. Meseleyi Hanefî mezhebine indirgediğimizde karşımıza şöyle bir tablo çıkmaktadır: Hanefî fakihleri nisâbtan fazla olan borcun kişiyi zekât mükellefiyeti olmaktan çıkarttığı hususunda ittifak etmişlerdir. İttifakın olduğu diğer bir husus da zekâta engel borcun, kullar tarafından istenebilen borçlarla sınırlı olduğu noktasındadır. Bu kapsama girmediği için keffâret ve nezir gibi Allah haklarına taalluk eden borçlar zekâta mâni görülmemiştir. Hanefî fakihlerinin bu meseledeki görüş ayrılıkları borç kavramının kapsamını belirleme hususunda tezahür etmektedir. Bu bağlamda geçen yıllara ait zekât borcunun nisâba etki edip etmeyeceği ihtilafın söz konusu olduğu meselelerden birisidir.

Örneğin bir kimse zekât nisâbı olan 200 dirhem¹⁹ gümüş veya 20 miskal²⁰ Hicri 77 yılında bastırıldığı altına sahip olsa ve geçen yılın zekâtını ödememiş bulursa, elindeki altın veya gümüşün 5 dirhem veya yarım miskali, zekât borcuna tekabül ettiğinden içinde bulunduğu yıl zekâtla mükellef olmaz. Yine

¹⁷ İbrahim Kâfi Dönmez, "Cünûn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/128.

¹⁸ Mergînânî, *el-Hidâye*, 2/153.

¹⁹ İslâmî dirhem'in teorik ağırlığı 2,97 gramdır (14 kırıat). Detaylı bilgi için bk. Halil Sahillioğlu, "Dirhem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/368-371.

²⁰ Halife Abdülmelik'in bastırıldığı İslâm'a has ilk altın sikkelerin (dinar) ağırlığı da 4,25 gr. geldiği için halk arasında miskal ve dinar kelimeleri dönüşümlü bir şekilde kullanılmıştır. Detaylı bilgi için bk. Cengiz Kallek, "Miskal", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/182.

sahip olduğu nisâb miktarı üzerinden bir kameri yıl geçtikten sonra bir kimse kalkıp zekâtını ödemedi önce parasının tamamını harcasa, ama sonra tekrar aynı miktarda bir mal edinse ve bunun da üzerinden bir kameri yıl geçse içinde bulunduğu yılda zekâtla mükellef değildir. Zira geçen yıla ait 5 dirhemlik zekât borcunu yeni yılda elde ettiği nisâb miktarından düşünce geride kalan miktar nisâb seviyesinden aşağıya düşmektedir.

Söz konusu görüşler Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'e aittir.²¹ Onlara göre zekât borcu mutlak olarak nisaba etki eder. İmâm Züfer'e göre yukarıda yer verilen her iki durumda da mükellef içinde bulunduğu yılın zekâtını vermekle de yükümlüdür. Zira ona göre zekâtı ödenmeyen mal ister helak olsun isterse harcansın (istihlâk) zekât borcu, zekâtın verilmesine engel değildir ve nisâbtan düşülmez. Zekât borcu sebebiyle kazanılan mal nisâbın altına düşse bile zekâtın verilmesi gerekir. Ebû Yûsuf ilk örnekte Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed ile aynı görüştedir. Ancak ikinci örnekte kendisinden nâdirür-rivâye olarak nakledilen görüşünde malın istihlak edilmesi halinde, zekâtı verilmeden harcanan nisaba ait zekât borcunun içinde bulunduğu yıldaki nisâba etkisinin olmadığına hükmederek iki arkadaşından ayrılır. Bu iki meselede görüş ayrılıklarının temel nedeni, geçmiş yıla ait zekât borcunun kullar tarafından talep edilip edilmemesidir. İmam Züfer'e göre devlet başkanı veya onun adına hareket eden kimselerin geçmiş zekât borcunu talep etmesi söz konusu olmadığı için bu tür borcun nisâba etkisi yoktur. Nisâbın harcanması halinde geçmiş döneme ait zekât borcu hususundaki Ebû Yûsuf'un yaklaşımı da Züfer'inki gibidir. Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'e göre mükellefin kendisi devlet başkanının vekilidir. Bu nedenle sözü edilen her iki durumda da bu borcun bir alacaklısı vardır.

2.4. Mâlû'd-Dımârın Zekâtı

Zekâtın farz olmasının şartlarından biri olan tam mülkiyet şartı,²² Hanefî imamlarınca prensip itibarıyla kabul edilmiştir. Ancak bu şartın tahakkuk etmediği mâlû'd-dımârda zekâtın farz olup olmadığı hususunda imamlar

²¹ Mergînânî, *el-Hidâye*, 2/157.

²² Tam mülkiyet, mükellefin nisâba ulaşmış mala tam bir şekilde mâlik olması, yani malın hem rakabesine hem de onda tasarruf edebilme ve dolayısıyla nemalandırma imkânına sahip olması anlamına gelir.

tarafından farklı görüşler ileri sürülmüştür. Mâlû'd-dımâr; borç verilen kişi tarafından inkâr edilen, devlet tarafından müsadere edilen, kaybolan, kaçan köle, denize düşen mallar gibi elde bulunmayan, gasp edilen, kime emanet edildiği bilinmeyen mal, çöl vb. açık yerlere gömülen ve ele geçmesi de umulmayan, düşman tarafından alınan mallar için kullanılan bir kavramdır.²³

Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî'ye göre "mâlû'd-dımâr" denilen mallarda zekât vermek gerekmez. Zira Hz. Ali'den gelen bir rivayette "Mâlû'd-dımârda zekât yoktur"²⁴ denilmiştir.²⁵ Ayrıca zekâtın vücut sebebi mutlak manada nisâb miktarı mala sahip olmak değil, nemalandırılma potansiyeli olan nisâb miktarı bir mala sahip olmaktır. Kişi, dımâr kabilinden olan malın hala sahibi sayılsa da onda tasarruf etme imkânına sahip değildir. Dolayısıyla onun hakkında zekâtın vücut sebebi tahakkuk etmemiştir.

İmam Züfer'e göre söz konusu malların zekâtını ödemek gerekir. Ona göre zekâtın vücut sebebi, nisâb miktarı mala sahip olmaktır. Yukarıda verilen örneklerde mal o kimseye aittir. Malda tasarruf etme imkânının bulunmaması zekâta mâni değildir.²⁶

2.5. Borçlunun Hâkim Tarafından İflas Ettiğinin İlanının Alacağına Etkisi

Alacakların zekâtıyla ilişkili meselelerden birisi de borçlunun hâkim tarafından iflas ettiği ilan edilmesi durumunda alacaklı kişinin söz konusu şahıstaki alacağına tekabül eden zekâtı vermekle yükümlü olup olmadığı me-

²³ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/271; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 2/164; Bâbertî, *el-İnâye fî şerhi'l-Hidâye*, 2/164; Aynî, *el-Binâye*, 3/304-306; Ebu'l-Fadl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd el-Mevsîlî, *el-İhtiyâr li-ta'lîlî'l-Muhtâr*, thk. Şuayb el-Arnaut vd. (Dımaşk: Darü'r-Risaleti'l-Alemiyye, 2010), 1/335-336; Ebü'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed Ali el-Kari, *Fethu babî'l-inâye bi-şerhi'n-Nukaye*, thk. Muhammed Nizar Temim, Heysem Nizar Temim (Beyrut: Dârü'l-Erkam b. Ebî'l-Erkam, 1997), 1/489-480; Mehmet Erkal, "Zekât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/198.

²⁴ Merfu ve mevkuf olarak bulunamamıştır. Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Muhammed Zeylâî, *Nasbû'r-râye li-tahrîci ehâdîsi'l-Hidâye* (Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1418), 2/334. Hz. Ali'den bu rivayet ictihat ile bilinemeyeceğinden merfû (Hz. Peygamber'e nisbet edilen söz ve haber) hadis hükmündedir.

²⁵ Mergînânî, *el-Hidâye*, 2/158-159; Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, 1/335-336.

²⁶ Mergînânî, *el-Hidâye*, 2/158-160.

selesidir. Bilindiği üzere Ebû Hanîfe'ye göre alacaklar; güçlü, zayıf ve orta derecedeki alacaklar olmak üzere üçe ayrılır. Alacakların bu şekilde tasnif edilmesi, geçmiş yıllara ait zekâtlarının ödenmesinin gerekli olup olmaması ve tahsil edildikten sonra üzerinden bir yılın geçmesinin şart olup olmamasına etki etmektedir. Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed, alacaklar arasında böyle bir ayırım gözetmemiş, henüz kabzedilmemiş olsa da alacağın zekâta tabi olacağına hükmetmişlerdir. Her üç imama göre de zekâta tabi olan alacak, borçlunun inkâr etmediği alacaklardır. İnkâr edilmesi halinde söz konusu alacak mâl-ı dımâr hükmünü alır ve zekâta konu olmaz.²⁷ Bu esaslara binaen; kişinin birinde alacağı olursa ister zengin olsun ister fakir olsun borcunu inkâr etmiyorsa o alacağının zekâtını vermesi gerekir. Zira inkâr edilmeyen alacağın zenginden tahsili kendiliğinden, iflas edenden de resmi yolla mümkündür. Ebû Hanîfe'ye göre borçlunun iflas etmiş olduğu mahkeme tarafından tescil edilmiş olsa (müfelles) bile bu alacak nisâb miktarına eklenir. Zira Ebû Hanîfe'ye göre mahkemenin herhangi biri hakkında verdiği iflas hükmü geçerli değildir. İmâm Muhammed'e göre mahkemenin onaylaması durumunda iflas geçerlilik kazanır. Buna binaen alacaklı bu alacağının zekâtını vermesi gerekmez. Mesele bir yönüyle mâl-ı dımârda da alakalı olduğundan, iflası ilan edilen şahıstaki alacak, inkâr edilen ve dolayısıyla alacaklının o mal üzerinde tam mülkiyetinin kalmadığı bir mala dönüşür. Mâl-ı dımârda zekât farz olmadığına göre bu durumda da zekât farz olmamalıdır. Ebû Yûsuf, mahkemenin onaylamış olduğu iflasın geçerli olması konusunda İmam Muhammed'in görüşünü, bu alacağa zekât düşeceği konusunda da fakirlerin menfaatini gözeterek Ebû Hanîfe'nin görüşünü benimsemiştir.²⁸

Zikredildiği üzere Ebû Hanîfe ile İmam Muhammed arasındaki görüş ayrılığının sebebi, sözü edilen alacak türü üzerinde tam mülkiyet şartının tahakkuk edip etmediği hususuna, dolayısıyla alacağın mâl-ı dımâr sayılıp sayılmamasına bağlıdır. Buna binaen esasa taalluk eden bir ihtilaf söz konusu değildir.

2.6. Emvâl-i Kınıye'nin Ticaret Malına Dönüşmesi

²⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/171; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 2/164-167; Bâbertî, *el-'Înâye fî şerhi'l-Hidâye*, 2/164-166; Aynî, *el-Binâye*, 3/304-306.

²⁸ Mergînânî, *el-Hidâye*, 2/160.

Kişinin şahsi kullanımı için sahip olduğu mallara fıkıh dilinde *emvâl-i kınıye* denir. Bu tür malların zekâtının verilmesi gerekmez. Ticareti yapılan mallar ise zekâta tabi olur. Miras yoluyla sahip olunan ve ticaretine niyet edilen mal fiili olarak satılmadığı sürece zekâta tabi değildir. Buraya kadar zikredilen hükümlerde Haneî imamları arasında görüş ayrılığı yoktur. Ebû Yûsuf ile İmâm Muhammed arasında görüş ayrılığının söz konusu olduğu durum, bir kimsenin hibe, vasiyet, nikâh, hul' veya kısas gibi sebeplerle mülkiyetine intikal eden mallarda ticarete niyet ettiğinde zekâtın vâcip olup olmamasıdır. Ebû Yûsuf'a göre bu durum kişinin mülkiyetine iradesi olmadan intikal eden miras meselesinden farklıdır. Dolayısıyla örneğin hibeyi kabul etmesi, tıpkı parayla bir malı alması gibi irâdî bir fiildir. Bu fiil ticaret niyetiyle desteklenirse söz konusu mal hibenin kabul edildiği tarihe istinaden zekâta tabi olur. İmâm Muhammed ise sözü edilen sebeplerle mülkiyete intikal eden malı miras yoluyla intikal eden mal gibi telakki ederek o mal fiili olarak satılmadığı sürece sadece ticarete niyet edilmiş olması ile zekâta tabi olmayacağına hükmetmiştir.²⁹

Görüldüğü üzere bu meseledeki ihtilaf da bir önceki meselede olduğu gibi esasa taalluk etmemekte, ortak kabul edilen bir vasfın farklı bir meselede tahakkuk edip etmediği noktasında söz konusu olmaktadır.³⁰ Zira ifade edildiği üzere, emvâl-i kınıye sayılan malların ve miras yoluyla mülkiyete intikal eden malın fiili olarak satılmadığı sürece zekâta muhatap olmadığı hususunda iki imam hemfikirdir. Görüş ayrılığı hibe ve zikredilen diğer vesilelerle mülkiyete intikal eden malın bu kapsama dâhil olup olmaması ve ticaret malına dönüştüğü zamanın tayini noktasında tezahür etmektedir. Kanaatimizce Ebû Yûsuf'un bu konudaki yaklaşımı daha isabetli gözükmemektedir. Zira fakihlerin genel kabulüne göre miras irâdî bir intikal sebebi değildir, kişi istese de istemese de veraset sebebine binaen terekeden kendisine düşen payın mülkiyetine intikal eder. Hibe ve diğer vesileler ise iki taraflı bir iradenin örtüşmesiyle sonuç doğurur. Dolayısıyla karşılığında bir şey alınmamış olsa da tarafların tasarrufu mevcuttur. Bu farka binaen ticarete niyet edildiği an itibarıyla zekâta muhatap olması bakımından miras yoluyla intikal eden mal ile diğerleri arasında bir farkın bulunduğunu kabul etmek daha isabetli gözükmemektedir.

²⁹ Mergînânî, *el-Hidâye*, 2/161.

³⁰ Mergînânî, *el-Hidâye*, 2/161.

2.7. Malın Tamamının Tasadduk Edilmesi

Fakire verilen malın zekât olarak geçerli olabilmesi için zekât niyetiyle eda edilmiş olması gerekir. Niyet, malın fakire verilmesi ya da zekât vermek üzere bir tarafa ayrılması esnasında olabilir. Bu iki durum, niyetle alakalı olarak fikhî kaide/kıyasa da uygundur. Malın tamamının zekâta niyet edilmeden tasadduk edilmesi halinde kıyas gereği niyet olmadığından zekât borcunun düşmeyeceği söylene de zekât olarak verilecek miktarın tasadduk edilen malın bir cüzü olduğu düşüncesiyle istihsânen zekât yerine geçeceği kabul edilmiştir. Sözü edilen hükümlerde Hanefî imamları arasında ihtilaf yoktur. İhtilaf, zekâta niyet etmeden malın bir kısmının sadaka olarak verilmesi halinde sadaka olarak verilen bu kısma terettüp eden zekât miktarının verilmiş sayılıp sayılmaması hususundadır. Muhammed eş-Şeybânî malın tamamının sadaka olarak verilmesi halinde ittifakla kabul edilen hükmün, bu durumda da geçerli olması gerektiğini savunur. Ona göre tasadduk edilen kısmın zekâtı ödenmiş sayılır. Çünkü zekât, malın cüz-i şâyi kırkta birine dağıldığına göre bir kısmı dağıtılınca o kısmın zekâtı da verilmiş olur. Ebû Yûsuf ise iki durumu birbirinden ayırarak istihsâna göre kabul edilen hükmün burada geçerli olmayacağını, dolayısıyla zekâta niyet edilmeden tasadduk edilen kısma te-kabül eden zekâtın mükellefin sahip olduğu diğer mallarından ödenmesi gerektiği görüşünü benimser.³¹

Bu meselede de iki imam arasında sözü edilen ihtilaf, zekât mükellefiyetinin ancak niyete mukarin bir şekilde ifâ edilmesi halinde düşeceği noktasını teşkil eden esasa taalluk etmemektedir. Malın tamamının sadaka olarak verilmesi halinde ikinci bir defa zekât ödetmenin bu ibadetten gözetilen maksada uygun olmadığı, ayrıca zekâtın sebebi olan nisâbın tamamen elden çıkması söz konusu olduğu için sebebin zevali ile hükmün de zevaline binaen zekâtın istihsânen ödenmiş olduğu hükmü hususunda da ortak kanaat mevcuttur. İhtilafın sebebi, istihsânen kabul edilen bu hükmün, kapsamı ve sınırının tayinindeki farklı mülahazalardır. Bu noktada İmam Muhammed'in görüşünün daha isabetli olduğu söylenebilir. Zira malın tamamının sadaka olarak verilmesi halinde zekât borcu düşüyorsa, muayyen bir cüzünün sadaka olarak eda

³¹ Mergînânî, *el-Hidâye*, 2/162.

edilmesi durumunda o miktara taalluk eden zekât borcunun düştüğünü söylemek öncelikli olarak gerekli olmalıdır.

2.8. Sığırlarda İki Nisâb Arasında Kalan Miktarın Zekâtı

Hanefî imamları arasında deve, koyun ve keçilerin zekâta tabi oldukları konusunda bir ihtilaf varit olmamıştır; farklı bir görüş yoktur. Bu bağlamda kaynaklara yansıyan görüş ayrılıklarından birisi zekâta tabi hayvanlarda iki nisap arasında kalan kısmın zekâta muhatap olup olmadığı noktasında tezahür etmektedir. Örneğin; sığırlarda zekât nisâbı otuzdur ve otuzdan aşağısı için zekât yoktur. Otuz sığırdan kırk sığıra kadar iki yaşına basmış erkek (تبيع) veya dişi (تبيعة) bir buzağı³² vermek gerekmektedir. Kırk sığırdan üç yaşına basmış dişi veya erkek bir dana vermek gerekir. Bu hükümlerde imamlar arasında görüş birliği bulunmaktadır.³³

Sığır sayısının 40 ile 60 arasında olması halinde üç yaşına girmiş bir danaya ilaveten başka bir şeyin vâcib olup olmadığı hususunda Ebû Hanîfe'den üç görüş nakledilmektedir. Ebû Yûsuf ve İmâm Muhammed'in de katıldığı bir görüşe göre sığırların sayısı 40'a ulaşmışsa zekât olarak üç yaşında bir dana verilmelidir.³⁴ 40 ile 60 arasında ilave bir şey verilmesi gerekmez. Bu görüşün gerekçesi "Eokasta zekât yoktur"³⁵ hadisidir. Hadiste geçen "evkâs" kelimesi sâime hayvanlarda iki nisâb miktarı arasında kalan hayvanlar anlamına gelir. Ebû Hanîfe'den nâdirürrivâye yoluyla nakledilen diğer görüşte sığır sayısı 50'ye ulaşınca kadar sadece üç yaşında bir dana verilir. Sayı 50 olunca buna ilaveten üç yaşındaki bir dananın dörtte bir kıymeti ya da iki yaşına girmiş bir dananın üçte bir kıymeti hesaplanarak zekât ödenmelidir. Ebû Hanîfe'den zâhirürrivâye olarak nakledilen görüşe göre 40 ile 60 arasındaki hayvanlar da zekâta tabidir. Sığır sayısı 40 olunca üç yaşındaki bir danaya ilaveten bu yaş-

³² Buzağı: Sütten kesilmiş sığır yavrusu İsmail Parlatur vd., *Türkçe Sözlük* (Ankara: TDK, 1998), Buzağı, 1/364.

³³ Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî, *el-Asl*, thk. Mehmet Boynukalın (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012), 2/77; Serahsî, *el-Mebsût*, 2/186-187; Mergînânî, *el-Hidâye*, 2/168; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 2/28; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/348.

³⁴ Mergînânî, *el-Hidâye*, 2/170.

³⁵ Ebû Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şu'ayb el-'Arna'ût, 'Âdil Murşid v. dğr (Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1421/2001), 36/336, 337, 349.

taki bir hayvanın kırkta biri ilave edilir. 42 olunca ilave olarak bir dananın kırkta ikisi verilir ve 60'a kadar zekât bu şekilde hesaplanır.³⁶ Hanefî fakihleri Ebû Hanîfe'den bu meselede nakledilen her bir görüş için onun tarafından dikkate alındığını düşündükleri gerekçeler zikretmişlerdir. Kâsânî, bu görüşleri ve gerekçelerini tek tek değerlendirdikten sonra en uygun çözüm sunan görüşün Ebû Yûsuf ve Muhammed'in de katıldığı birinci görüş olduğunu ifade eder.³⁷

Bu mesele bağlamında Ebû Hanîfe'den tek bir konuda birkaç görüşün nakledilmesinin sebeplerine İbn Âbidîn'in izahını vermek suretiyle değinmek istiyoruz:

"Ebû Hanîfe'den bir konuda birden fazla görüşün rivâyet edilmesinin sebepleri şunlardır:

a. İşitmeden kaynaklanan hata: Olumsuzluk edatı ile cevap vermesi gibi. Ona bir olaydan sorulduğu zaman "Caiz değildir" diye cevap verir. Râvi cevabı karıştırır ve duyduğunu nakleder.

b. Kendisinden rücu ettiği bir görüşü olması: Onunla görüşenlerden biri ilk görüşten rücu ettiğini bilir ve ikinci görüşü rivâyet eder. Diğeri ise bunu bilmez ve ilk görüşünü rivâyet eder.

c. İki görüşten biri için 'Kıyâsen böyledir', diğeri için 'İstihsânen böyledir' demiştir. Râvilerden her biri iki görüşten birini dinlemiştir ve iki görüşten duyduğunu nakletmiştir.

d. Meselenin iki yönlü cevabının olması: Hüküm yönü ve ihtiyat yönü. Her biri bunlardan işittiğini nakleder."³⁸

2.9. Atların Zekâtı

Ebû Hanîfe'ye göre atlar zekâta tabidir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla öğrencileri de dâhil olmak üzere atların zekâta tabi olduğu hususunda onunla aynı görüşü paylaşan bir imam yoktur. Ona göre bir kimsenin, erkek ve dişi-

³⁶ Mergînânî, *el-Hidâye*, 2/168; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/349; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 2/28; Şeybânî, *el-Asl*, 2/77.

³⁷ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 2/28.

³⁸ Muhammed Emin İbn Âbidîn, *Şerhu Ukûdi resmî'l-müftî*, thk. Şenol Saylan (Ankara: İSAM Yayınları, ts.), 104-105.

leri karışık bir halde sâime atları bulunursa veya sadece dişi atları olursa; dilerse her bir at için bir dinar,³⁹ dilerse de atların kıymetlerini hesaplayıp her iki yüz dirhem için beş dirhem zekât verir.⁴⁰ Ebû Hanîfe bu görüşünde esasen “Onların mallarından sadaka al.”⁴¹ şeklinde umum ifade eden âyet ve hadislerden yola çıkarak atların da zekâta tabi olması gerektiğine hükmetmiş ise meseleye dair başka dayanakları da söz konusudur. Bu gerekçeleri şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. Binek ve cihad için olan atlar havâic-i asliyeden kabul edildiği için zekâttan muaf tutulmuştur.

2. Binek ve cihad için değil de ticaret için olan atların üzerinden bir yıl geçince kıymetlerinden zekât verilmektedir.

3. Atlar iktisadi mal özelliği kazandığından zekâtlarının verilmesi gerekmektedir.⁴²

Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî ise atların zekâta tabi olmadığını söylemektedirler. Onlar bu hususta “Müslümanın, kölesi ve atı için zekât vermesi gerekmez.”⁴³ hadisini delil almışlar, konu hakkında umum ifade eden nasların mezkûr hadisle tahsis edildiği kanaatini benimsemişlerdir.

Bu konuda üç imam arasında görüş farklılığı bulunduğu; Ebû Hanîfe'nin dayanağının âyet, Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî'nin ise hadis olduğu görülmektedir.

2.10. Yaşını Doldurmamış Hayvanların Zekâtı

³⁹ İslâm altın para birimi. Detaylı bilgi için bk. Halil Sahillioğlu, “Dinar”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/352-355.

⁴⁰ Mergînânî, *el-Hidâye*, 2/175; Şeybânî, *el-Asl*, 2/78-79; Serahsî, *el-Mebsût*, 2/188-189; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/351-32.

⁴¹ *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), et-Tevbe 9/103.

⁴² Detaylı bilgi için bk. Yusuf Balta, *İslam Hukûku'nda Zekât Malları ve Nisapları* (İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2015), 181-184.

⁴³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil Buhârî, *el-Câmi'u's-sahih* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Zekât”, 45.

Ebû Hanîfe'den üç farklı görüşün nakledildiği diğer bir mesele de sadece yavru hayvanlardan oluşan sürünün zekâta tabi olup olmaması meselesidir. Zâhirürrivâye olarak nakledilen görüşe göre zekâta tabi olacak yaşa ulaşmamış ve kendileri ile zekât yaşına gelmiş hayvanların bulunmadığı deve, sığır ve küçükbaş hayvan yavruları zekâta tabi değildir. Ancak bunların arasında kendi cinslerinden büyük bir hayvan bulunması durumunda zekâtlarını vermek gerekir. Bu görüş, Ebû Hanîfe'nin son kanaatidir ve aynı zamanda İmâm Muhammed'in de görüşüdür.

Kendisinden nakledilen ve Züfer'in de savunduğu diğer görüşe göre zekâta tabi olması noktasında hayvanların büyük ya da yavru olması arasında bir fark yoktur. Yaşlarını doldurmuş otuz sığırdan zekât olarak iki yaşına girmiş bir dana zekât olarak verileceği gibi tamamı yavru olan otuz sığırdan da yine iki yaşına girmiş bir dana verilmelidir.⁴⁴

Kendisinden nakledilen diğer görüşe göre, yaşları büyük hayvanlar zekâta tabi olduğu gibi sadece yavruardan oluşan hayvanlar da zekâta tabidir. Ancak bir önceki görüşte olduğu gibi mükelleften yaşını doldurmuş bir hayvanı satın alıp zekât vermesi istenmez, mevcut yavru hayvanlardan birisi zekât olarak ödenir. Ebû Yûsuf da hocasının bu görüşüne katılmaktadır. Ebû Hanîfe'nin bu görüşünün gerekçesi “Beş sâime deve de bir koyun zekât olarak verilir.”⁴⁵ hadisinin kapsayıcı ifadesidir. Zira hadiste geçen “deve”, büyüğü de küçüğü de kapsar. Bundan dolayı büyüğünden de küçüğünden zekât verilmesi gerekir. Ayrıca bu görüş hem mal sahibi hem de fakirin yararını temin etmektedir. Şöyle ki; sürünün hepsi büyük ve zayıf olması halinde mükelleften iri bir hayvan satın alıp zekâtını ödemesi beklenmez. Sahip olduğu tamamı cılız olan hayvanlardan birisini zekât olarak vermesi istenir. Aynı gerekçeden hareketle, tamamı yavru hayvanlardan oluşan sürü zekât nisabına ulaşmışsa yaşı dolmuş bir hayvan zekât olarak istenmeyip var olanların içinden bir tane yavruyu zekât olarak vermesi yeterli görülür. Böylelikle hem hayvan sahibinin hem de fakirin yararı sağlanmış olunur. Görüldüğü üzere Ebû Hanîfe bu görüşünde yavruların zekâta tabi olduğu hususunda özel bir nas

⁴⁴ Mergînânî, *el-Hidâye*, 2/178; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/355-356.

⁴⁵ Süleyman b. Es'as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), “Zekât”, 4.

bulunmadığı için yavru hayvanları yaşıca büyük hayvanlara kıyas etmiştir. Böyle bir kıyasta problem olarak görülen husus, nasla sabit olması beklenen miktar ve sayıya dair bir yükümlülüğün kıyas ve akıl yoluyla tespit edilmiş olmasıdır. Ebû Hanîfe muhtemelen bu problem sebebiyle söz konusu görüşünden vazgeçmiş ve sadece yavrulardan oluşan sürünün zekâta tabi olmadığı görüşünde karar kılmıştır. Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin gerekçeleri sadedinde zikrettiğimiz hususlar, aynı zamanda Ebû Yûsuf ve Muhammed'in görüşlerinin gerekçelerini de oluşturmaktadır.

2.11. Hayvanlarda İki Nisâb Arasındaki Evkâsın Telef Olmasının Ödenecek Zekât Miktarına Etkisi

Ebû Hanîfe ile öğrencileri arasında zekâta dâir farklı görüşlerin bulunduğu meselelerden birisi de sâime hayvanlarda iki nisâb arasında kalan miktarın telef olmasının zekât olarak verilecek hayvanın sayısına etki edip etmemesi meselesidir. Şöyle ki: Bir kimsenin 60 koyunu olsa zekât olarak vermesi gereken sadece bir koyundur. Koyunların zekâtında nisâb olan 40 koyuna ilaveten 20 koyun için ilave zekât vermesi gerekmez. Bu hususta Ebû Hanîfe ve öğrencileri arasında ihtilaf yoktur. Ancak söz konusu 20 koyunun telef olması halinde Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a göre yine zekât olarak bir koyun verilir. Muhammed ve Züfer ise bu durumda telef olan miktar oranında verilmesi gereken zekât da azalır. Örneğin 60 koyunu olan kişinin 20 koyunu telef olmuşsa ödeyeceği zekât bir koyunun altıda ikisi nispetinde azalmış olur.⁴⁶

Ebû Hanîfe ile Ebû Yûsuf'un bu hükümdeki gerekçesi, Hz. Peygamber "Sâime beş deveye bir koyun zekât düşer. Beşten fazla olan miktarda ise on oluncaya kadar zekât yoktur"⁴⁷ hadisidir. Bu rivayete göre 5 ile 10 deve gibi iki nisâb arasında kalan, örneğin 9 deveden zekât olarak sadece bir koyun verileceğine göre 5 devenin üzerinde henüz bir sonraki nisâba ulaşmamış ilave develerin telef olmasının vâcib olan bir koyunun zekâta etkisi yoktur.⁴⁸

⁴⁶ Seyh Bedreddin Simavi, *et-Teshil şerhu letaifi'l-işarat*, 302-303.

⁴⁷ Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Muhammed Zeylâî, *Nasbü'r-râye li-tahrîci ehâdîsi'l-Hidâye* (Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1418/1997), 2/362.

⁴⁸ Mergînânî, *el-Hidâye*, 2/183-185.

Anlaşıldığı kadarıyla Hanefî imamların bu konudaki görüş ayrılığının sebebi mezkûr hadisin yorumu, mudârabe ve zekât fihhına dair kabul edilen bazı kuralların farklı şekilde tatbikidir.

2.12. Altının ve Gümüşün Zekâtında Nisâbın Üzerindeki Miktarın Zekâtı

Bilindiği üzere altının nisâbı yirmi miskal, gümüşün nisâbı ise 200 dirhemdir. Kişinin sahip olduğu altını veya gümüşü mezkûr nisaba ulaşınca yüzde iki buçuğunu zekât olarak ödemesi gerekir. Bu hususta mezhep imam-ları arasında ihtilaf yoktur. Hanefî imamları arasındaki ihtilaf, nisâbı aşan her bir miktar için ayrı bir hesaplama yapıp zekâtını ödemenin gerekli olup olmadığı hususundadır. Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e göre nisâbı aşan her bir miktar zekâta tabidir. Örneğin mükellefin sahip olduğu gümüş 201 dirhem veya altın 21 miskal olsa bu bir dirhem ve bir miskalın yüzde iki buçuğu zekât olarak verilmelidir. Bu görüşün dayanağı "İki yüz dirhem için beş dirhem zekât verilir. İki yüz dirhemden fazla olanı da hesaplanarak bunun için ayrıca kırkta bir zekât verilir"⁴⁹ hadisidir. Ayrıca zekât malın şükrü ise nisâbı aşan her bir miktar şükrü gerektirir. Ebû Hanîfe'ye göre gümüş iki yüz dirhemden iki yüz kırk dirheme ulaşınca kadar aradaki miktarda zekât verilmesi gerekmez, kırk dirhemden fazla olursa bir dirhem zekât verilir. Aynı şekilde altın 24 miskale ulaşmadıkça 20 miskalin üzerindeki fazlalık zekâta tabi değildir. Hanefî fakih-leri Ebû Hanîfe'nin bu görüşünün gerekçesi sadedinde "İki yüz dirhem için beş dirhem zekât verilir. Ayrıca her kırk dirhem için de bir dirhem zekât verilir"⁵⁰ hadisini delil olarak zikretmişlerdir.⁵¹

Görüldüğü üzere Hanefî imamları arasında bu meseledeki ihtilafın sebebi, Hz. Peygamber'den konu hakkında varit olan farklı hadislerle amel etmeleri ve dayandıkları delillere muarız olan hadisleri zekâtın maksat ve hedefleri bağlamında yorumlamalarıdır.⁵²

2.13. Ticaret Mallarının Kıymeti

⁴⁹ Suleymân b. el-Eş'âş es-Sicistânî Ebû Dâvûd, Sunenu Ebî Dâvûd, thk. Şu'ayb el-'Arna'ût (b.y.: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), "Zekât", 4.

⁵⁰ Farklı senetler ve yakın manalarla ilgili olarak bk. Ebû Dâvûd, Sunenu Ebî Dâvûd, "Zekât". 4.

⁵¹ Merginânî, el-Hidâye, 2/190.

⁵² Merginânî, el-Hidâye, 2/192-193; Serahsî, el-Mebsût, 2/190.

Ticaret malları Zâhirîler dışındaki bütün mezheplere göre zekâta tabidir. Ancak Şâri', ticaret mallarının zekâtı için altın ve gümüşte olduğu gibi bir nisâb belirlememiştir. Bu nedenle fakihler ticaret mallarının zekâta tabi olması için kıymetinin, altın veya gümüşün nisâbına ulaşmasını şart koşmuşlardır. Bu hususta Hanefî imamları arasında ihtilaf yoktur. Ancak ticaret malı, altının nisâbı ile kıymetlendirildiğinde nisaba ulaşıyor, gümüşe göre kıymetlendirildiğinde nisaba ulaşmıyorsa veya tersi söz konusu olmuşsa, bu durumda hangisinin esas alınacağı hususunda Hanefî imamları farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Bu konuda Ebû Hanîfe'den biri zâhirürrivâye diğeri nâdirürrivâye olmak üzere iki görüş nakledilmiştir. İlkinde göre mükellef hangisi ile istiyorsa malının kıymetini ona göre belirler. Diğer rivayete göre hangisi fakirlerin lehine ise onu esas alır. Bazı Hanefî fakihleri Ebû Hanîfe'nin "Fakirler için daha yararlı olana göre kıymetlendirir." sözündeki "daha faydalı olan" ibaresini farklı bir şekilde yorumlamışlardır. Bu yoruma göre ticaret malının kıymeti altın veya gümüşten hangisine göre nisaba ulaşıyorsa o esas alınmalıdır. Bunda Hanefî imamları arasında ihtilaf yoktur. İhtilaf, altın veya gümüşten her ikisine göre de nisaba ulaşıyorsa zekâtın bu iki para türünden hangisine göre verilmesi gerektiği hususundadır.⁵³

Ebû Yûsuf'a göre ise mal sahibi malını, dinar ile almışsa altına göre dirhem ile almışsa gümüşe göre kıymetlendirir. Eğer nakit ile almamışsa, piyasada hangi para daha çok kullanılıyorsa onu esas alır. Muhammed eş-Şeybânî'ye göre ise malı para ile almış olsun olmasın piyasada en çok kullanılan parayla değer biçer.⁵⁴

Bu meseledeki görüş ayrılığının sebebi, zekâtın küllî maksatlarının farklı şekillerde yorumlanması ve fıkhîta kabul edilen diğer ilkelerin bu meseleye farklı şekillerde tatbik edilmesidir.

2.14. Altın ve Gümüşün Birbirine İlave Edilmek Suretiyle Zekâta Konu Olması

Hanefî fukahâ, altın, gümüş ve ticaret mallarının birbirine eklenerek zekâtlarının verileceği hususunda ittifak etmişlerdir. Bir başka ifadeyle kişinin

⁵³ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 2/217-223; Bâbertî, *el-İnâye fî şerhi'l-Hidâye*, 2/217-223; Aynî, *el-Binâye*, 3/382-389.

⁵⁴ Mergînânî, *el-Hidâye*, 2/194-195.

sahip olduğu altın, gümüş ve ticaret mallarının her biri müstakil olarak nisâba ulaşmasa da kıymetlerinin toplamı nisâba ulaşıyorsa zekât vermekle mükelfettir. Ancak müstakil olarak nisâb miktarına ulaşmayan altın ve gümüşün birbirini nasıl tamamlayacağı konusunda Ebû Hanîfe ve öğrencileri arasında görüş ayrılığı vardır. Ebû Hanîfe altın ve gümüşün kıymet açısından birbirini tamamlayacağı görüşündedir. Buna mukabil öğrencileri eczâ, yani ağırlık açısından birbirini tamamlayacağına hükmetmişlerdir. Bununla birlikte Ebû Hanîfe kendisinden nakledilen diğer görüşünde öğrencileri ile aynı kanaati paylaşmaktadır.

Bu meseledeki görüşleri aşağıdaki örneklere yansıtılmak mümkündür: Bir kimsenin 100 dirhem gümüşü ve 100 dirhem kıymetinde 10 miskal altını olsa bir miskal, 10 dirheme eşit olduğu için gümüşle altın hem ağırlık hem de kıymet bakımından nisâba ulaşmış sayılacağından bu kişinin imamların ortak görüşüyle 200 dirhemden kırkta birini, yani 5 dirhem zekât vermesi gerekir. Aynı kişinin 100 dirhem gümüşü ve 100 dirhem kıymetinde 5 miskal altını olsa altını ve gümüşü beraberce kıymet bakımından gümüşte nisâb olan 200 dirheme ulaşmış olsa da ağırlık bakımından 150 dirhemden ibaret kaldığından Ebû Hanîfe'ye göre zekât vermesi gerekse de Ebû Yûsuf ve Muhammed'e göre zekâtla yükümlü olmaz.⁵⁵

Görüldüğü üzere bu meseledeki görüş ayrılığının nedeni naklî değil, akli gerekçelerdir.

2.15. Kişinin Kendi Evinde Bulduğu Madenlerin Zekâta Tabi Olup Olmaması

Öşür, haraç ve özel mülk arazilerde bulunan ateşle eriyebilen cinsten madenlerin beşte birinin (humus) devlete intikal ettirilmesinin gerekliliği hususunda Hanefî imamlarının ittifakı vardır. Bu türden bir madenin şahsa ait evde bulunması halinde ise aynı hükmün geçerli olup olmadığı tartışmalıdır. Ebû Hanîfe'ye göre kişi kendi evinde bulduğu madenler için zekât vermez. Ona göre maden, içinde bulunduğu toprağın bir cüzüdür, toprağın diğer cüzleri zekâta tabi olmadığı gibi bu bölümü de zekâta tabi olmamalıdır. Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî'ye göre zekât vermesi gerekir. Bu görüşün

⁵⁵ Mergînânî, *el-Hidâye*, 2/195-196.

delili, Hz. Peygamber'den gelen "Definelerde beşte bir oranında zekât alınır"⁵⁶ hadisinin herhangi bir kayıtle mukayyet olmadan mutlak bir biçimde varit olmasıdır.

Madenler bağlamında tartışmalı diğer bir husus da sahipsiz bir yerde bulunan hazinenin durumudur. Ebû Yûsuf'a göre bu şekilde bulunan hazinenin beşte birini zekât olarak vermek gerekir. Kalan kısmı bulanındır. Ebû Hanîfe ile Muhammed eş-Şeybânî'ye göre ise hazinenin bulunduğu yer müslümanlar tarafından fethedilince ganimet olarak ilk defa kime verilmişse onun veya onun soyundan gelenlerindir. Zira ilk olarak o yere sahip olduğu için, içinde bulunan hazineye de o sahiptir.

Bu başlık altında şu iki meseleyi de imamlar arasındaki tartışmalı meselelerden saymak mümkündür: Ebû Hanîfe ile Muhammed eş-Şeybânî'ye göre dağlarda bulunan değerli taşlarda beşte bir zekât verilmez, ama cıvada beşte bir zekât verilir. Ebû Yûsuf'a göre ise zekât verilmez. Ebû Hanîfe ile Muhammed eş-Şeybânî'ye göre inci ve amberde zekât yoktur. Ebû Yûsuf'a göre ise inci ve amberde beşte bir zekât olduğu gibi denizden çıkarılan her türlü süs eşyası da zekâta tabidir.⁵⁷

Bu meselelerdeki görüş ayrılığının sebebi, konu hakkında Hz. Peygamber'den nakledilen rivayetlerin farklı yorumlanması ve zekât fıkhında benimsenen genel ilkelerin bu konularda farklı şekillerde tatbik edilmesidir.

Yusuf Balta, defineler konusunda detaylı bilgi vererek⁵⁸ şu neticeyi zikretmektedir:

"Netice olarak rikaz konusunda, 'kenz-define ve madenleri rikaz içinde ve zekâtın humus olarak değerlendiren görüş ile rikaz ve madeni ayrı tutan, rikaza humus, madene kırkta bir zekât vardır', diyen görüş, zekât verileceklerin ve zekât mükelleflerinin faydası açısından değerlendirilebilir. Rikazda humus, madende zekât gerekir, diyen görüş sahibi fakihlerin değerlendirmeleri, uygulamadaki fayda açısından incelediğimizde, kenz ve madeni birleştirip rikazın

⁵⁶ Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahih*, "Zekât", 65.

⁵⁷ Mergînânî, *el-Hidâye*, 2/207-212.

⁵⁸ Detaylı bilgi için bk. Balta, *İslam Hukûku'nda Zekât Malları ve Nisapları*, 300-310.

zekâtının humus (1/5) ve ayrı düşünenler rikazda humus, madenlerde zekât (1/40) diyenlerin ihtilaflarının sağladığı fayda, vergi veren mükellef ve vergi alan devlet açısından olmak üzere iki taraflı düşünmek faydalı olur. Çünkü vergilendirmede sabit oranın olmaması, yani konunun ihtilaflı olması durumuna göre iki nisbetin de benimsenebileceğini göstermektedir. Vergi veren güçlüyse, alanın lehine olan oran benimsenebilir. Aksi durumda ise verenin lehine olan oran benimsenebilir.”⁵⁹

2.16. Toprak Mahsullerine Dair Bazı Meseleler

Toprak mahsullerinin zekâtı konusunda Ebû Hanîfe ve öğrencileri arasında iki önemli meselede farklı görüşler mevcuttur. Öncelikle icmâlen toprak ürünlerinin zekâta tabi olduğu hususunda imamlar arasında ittifak varken bu ürünlerin kapsamı hakkında ihtilaf bulunmaktadır. Ebû Hanîfe toprak ürünlerinden zekât verilmesini emreden “Topraktan çıkan her üründe onda bir zekât vardır”⁶⁰ hadisinden yola çıkarak toprağı nemalandırmak için özellikle ziraatı yapılan tüm toprak ürünlerinin zekâta tabi olduğu görüşündedir. Ebû Yûsuf ve Muhammed ise ilgili nasların umum lafızlarının “Sebzelerde öşür yoktur.”⁶¹ hadisi ve diğer bazı hadislerle tahsise uğradığı noktadan hareketle sebze ve meyvelerden en az bir yıl dayanıklı olanların zekâta tabi olduğunu, diğerlerinin zekâttan muaf olduğunu söylemişlerdir.

Diğer mesele ise toprak ürünlerinde nisâbın şart olup olmamasıdır. Ebû Hanîfe’ye göre yine nasların umum ifadeleri sebebiyle, hasat edilen ürünün miktarı ne kadar olursa olsun; yağmur suyuyla sulanan ürünlerden onda bir emek ve masrafla sulanan ürünlerden ise yirmide bir öşür/zekât verilir. Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî’nin bu konudaki görüşlerinin delili şudur: “Beş vesaktan⁶² az olan üründe öşür yoktur.”⁶³

⁵⁹ Balta, *İslam Hukûku’nda Zekât Malları ve Nisapları*, 299-300.

⁶⁰ Ebû Hâtim Muhammed İbn Hibbân, *el-İhsân fî Takrîbi Sahihi İbn Hibbân* (Beirut: Müessesetü’r-Risâle, 1408/1988), 8/72.

⁶¹ Ebû ‘İsâ Muhammed b. ‘İsâ et-Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Beşşâr ‘Avvâd Ma’rûf (Beirut: Dâru’l-Çarbi’l-İslâmî, 1998), “Zekât”. 13.

⁶² Terim olarak el-Vesak altmış sa’ miktarı gelen bir ölçüğün adıdır. Detaylı bilgi için bk. M. Necmüddîn el-Kürdî, *Şer’i Ölçü Birimleri ve Fikhî Hükümleri*, çev. İbrahim Tüfekçi (İstanbul: Buruc Yayınları, 1996), 168-169.

Toprak ürünlerinde zekâtın farz olması için nisâb şartını arayan Ebû Yûsuf ve Muhammed'in ihtilaf ettikleri tali bir mesele daha bulunmaktadır. Ebû Hanîfe'ye göre nisâb şartı aranmadığı için bu mesele onun ilgisi dışında kalmaktadır. Şöyle ki: Nisâbın şart olduğunu belirten hadisi şeriflerde ölçü birimi olarak "vesk" zikredilmiştir. "Vesk" stoklanabilir gıda maddelerinin miktarlarının belirlenmesinde kullanılan bir hacim ölçüsüdür. Dolayısıyla safran, pamuk vb. maddelerin vesk ile ölçülmesi mümkün değildir. Peki bu gibi maddelerin nisâba ulaştığını belirlemek için hangi ölçü kullanılmalıdır. Ebû Yûsuf'a göre vesk ile ölçülemeyen zekâta tabi ürünler, veskle ölçülebilen mesela arpa gibi en ucuz olan üründen beş vesk değerine ulaşırsa nisaba ulaşmış sayılır ve zekâta tabi olur. Muhammed eş-Şeybânî'ye göre ise çıkan ürün ne ile ölçülüp tartılıyorsa o ölçü birimiyle ölçülen şeylerin en pahalısı ölçüldüğü şeyin beş adet değerine ulaşınca ona öşür düşer. Bundan dolayı pamuk gibi ucuz ürünlerde beş yükten az olursa öşür verilmez. Fakat safran gibi pahalı olan ürünlerin, beş meninde⁶⁴ öşür verilir. Zira vesk hayvan yükü ile taşınanların en üstünüdür.⁶⁵

Öşürle alakalı Hanefî imamları arasında görüş ayrılıklarının bulunduğu yukarıdaki meselelerde ihtilafın genel sebebi nasların farklı yorumlanmasıdır. Nasların bulunmadığı meselelerde ise zekât fıkhına dair genel kaide ve kural- ların farklı şekillerde işletilmesidir.

2.17. Balın Zekâtı

Öşür arazilerinden elde edilen balın zekâta tabi olduğu hususunda Hanefî imamları arasında ittifak vardır. Ancak zirai ürünlerde nisâb şartının aranıp aranmaması meselesinde olduğu gibi balın zekâtında da ihtilaf söz konusudur. Ebû Hanîfe'ye göre ister az olsun ister çok olsun balın öşrü verilir. Zira ona göre balda zekât verilmesi için nisâb şartı değildir. Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed balın zekâta tabi olması için nisâb şartının tahakkuk etmesi gerektiğini kabul ederler ancak nisâbın ne olduğu hususunda ayrılırlar. Ebû

⁶³ Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahih*, "Zekât", 55.

⁶⁴ Eski bir ölçü birimi. Detaylı bilgi için bk. Cengiz Kallek, "Men", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/105-107; M. Necmüddîn el-Kürdî, *Şer'i Ölçü Birimleri ve Fıkhî Hükümleri*, 63.

⁶⁵ Mergînânî, *el-Hidâye*, 2/213-217.

Yûsuf'tan bu konuda üç rivayet vardır: 1) Balın nisâbı, kîle⁶⁶ ile ölçülebilen örneğin arpa gibi en ucuz olan üründen beş veskın değeridir. 2) On kırbadır.⁶⁷ 3) Beş mendir.⁶⁸ İmâm Muhammed'e göre ise balın nisâbı beş faraktır.⁶⁹ Bir farak otuz altı rıttır.⁷⁰ Zira balın ölçüldüğü şeylerin en büyüğü budur.

Nisâb meselesinde şeker kamışı da bal gibi olup aynı ihtilaf onda da geçerlidir.⁷¹

2.18. Kadının, Kocasına Zekât Vermesi

Bir kimse zekâtını üst soyuna (anne, baba, dede, nine...) ve alt soyuna (çocuklar, torunlar...) veremez. Çünkü kişi ile bunlar arasında mülk menfaatleri ortaktır. Bu durumda verilen zekât, tam anlamıyla mülk edindirilmiş olmaz. Kişi, zekâtını hanımına da veremez. Zira genel yaşam koşullarında karı-koca arasında adeta bir menfaat paylaşımı ve cep birliği söz konusudur. Sözü edilen meselelerde Hanefî imamları arasında herhangi bir ihtilaf söz konusu değildir.

Kadının, zekâtını fakir olan kocasına vermesi meselesi ise Hanefî imamları arasında tartışmalıdır. Ebû Hanîfe'ye göre menfaat birlikteliği sebebiyle kadın kocasına zekât veremez. Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî ise kadının, zekât niyetiyle fakir kocasına verdiği malın zekât olarak geçerlilik kazanacağına hükmetmişlerdir. Zira Abdullah b. Mesud'un hanımı kocasına zekât verilip verilmeyeceğini Hz. Peygamber'e sorunca "Sana hem sadaka verdiğin ve

⁶⁶ Özellikle kuru meyve ve hububat ölçümünde kullanılan eski bir ölçek. Detaylı bilgi için bk. Cengiz Kallek, "Kîle", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/568-571.

⁶⁷ Süt veya su tulumu. Elli men yani 13000 dirhemlik veya 32 okiyyelik bir kab. Kırk sâ'=68.48 litrelik bir hacim ölçü birimi Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 307.

⁶⁸ İki Irak rıtlı ağırlığında yani 260 dirhemlik bir ölçü birimi (815.39 gr.). Dört men bir sâ' dır. Detaylı bilgi için bk. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri*, 362; Kallek, "Men", 29/105-107.

⁶⁹ Cengiz Kallek, "Farak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/164-165; M. Necmüddîn el-Kürdî, *Şer'i Ölçü Birimleri ve Fikhî Hükümleri*, 158-159.

⁷⁰ Cengiz Kallek, "Rıtl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/52-55; M. Necmüddîn el-Kürdî, *Şer'i Ölçü Birimleri ve Fikhî Hükümleri*, 62.

⁷¹ Merginânî, *el-Hidâye*, 2/219.

hem akrabalık hakkını gözettiğin için iki ecir vardır”⁷² buyurmuştur.⁷³ Görüldüğü üzere imamlar arasında bu meseledeki görüş ayrılığının sebebi, zekâtın zekât veren ile alan arasında menfaat birlikteliği olmaması gerektiğine dair zekât fıkıhındaki genel kuralın işletilmesindeki ihtilaf ile mezkûr hadisin yorumlanmasındaki farktır.

2.19. Zekâtın Hata ile Zekâta Müstahak Olmayana Verilmesi

Ebû Hanîfe ile Muhammed eş-Şeybânî’ye göre bir kişi, zekâtını fakir sandığı bir kimseye verdikten sonra o kimsenin zengin olduğunu, Haşimi olduğunu, müslüman olmadığını, babası veya oğlu olduğunu öğrenirse zekâtını bir daha vermesi gerekmez. Ebû Hanîfe’den tekrar verilmesi gerektiğine dair bir rivayet de vardır ama meşhur olan birincisidir. Bu görüşün delili Ma’n b. Yezîd hadisidir. Rivayete göre Yezîd, zekât vermek niyetiyle zekât malını bilmeden kendi oğlu Ma’n’a vermiş, iade etmesini istese de oğlu iade etmemiştir. Mesele kendisine intikal ettirilince Hz. Peygamber, Yezîd’in verdiği malın zekât olarak geçerli olduğuna hükmetmiştir.

Ebû Yûsuf’a göre mükellefin bu meselede netice itibarıyla yanılmış olduğu kesin bir şekilde anlaşılmıştır. Kaldı ki dikkatli davransaydı böyle bir yanlışa da düşmeyecekti. Bu sebeple ona göre mükellef zekâtını yeniden vermeli-dir.⁷⁴

Bu meseledeki ihtilafın da bir önceki meselede olduğu gibi rivayetlerin farklı yorumlanması ve zekâta dair genel kuralların tatbikindeki farklı yaklaşımlardan kaynaklandığını söyleyebiliriz.

Sonuç

Kurucu imamlardan maksadımız Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf, Muhammed eş-Şeybânî ve Züfer’dir. Bilindiği üzere ihtilaf, kat’î bir delilin olmadığı durumlarda ortaya çıkan bir olgudur. Delilin kat’î olup olmadığı da kimi zaman tartışılabilir. Delilin kat’î olduğu öngörülen meselelerde mezhep imâmları arasında

⁷² Ebû ‘Abdullâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce, *Sunenu İbn Mâce*, thk. Şu’ayb el-‘Arna’û (b.y.: Dâru’-r-Risâleti’l-‘Âlemiyye, 2009), “Zekât”, 24.

⁷³ Mergînânî, *el-Hidâye*, 2/232.

⁷⁴ Mergînânî, *el-Hidâye*, 2/234-237.

görüş ayrılığına rastlanmaz. İhtilaf ancak delillerin zannî olduğu meselelerde söz konusudur. Bu meselelerden biri de malî bir ibadet olan zekâtır.

Bu çalışmada Mergînânî'nin *el-Hidâye* isimli eseri çerçevesinde Hanefî imamları arasında 19 konuda ihtilaf tespit edilmiştir. Zekât gibi ibadet alanında dahi imâmlar arasındaki ihtilafların bu rakamla bu kadar çok ifade edilmiş olması, Ebû Yûsuf ve İmâm Muhammed'in mezhebin üçte ikisinde hocaları olan Ebû Hanîfe'ye muhalif olduklarına dair tespiti doğrular niteliktedir. Ebû Yûsuf ve Muhammed'in benimsediği görüşün bazen Ebû Hanîfe'den de nakledilmiş olması, onun öğrencilerini fakih olarak yetiştirmek için meseleyi ele alarak farklı çıkarımlar yaptığı, sonra bu çıkarımlardan vazgeçerek kendince delilinin güçlü olduğu görüşü tercih ettiğine dair anlatıyı da doğrulamaktadır. Tabii ki benimsediği bir görüşü daha sonra mülâhaza ettiği bir gerekçeye binaen terk ve başka bir görüşü tercih etmiş olması da mümkündür.

Zekâta dair Hanefî imamları arasındaki ihtilaflara baktığımızda, görüş ayrılıklarının genel itibarıyla nasların farklı yorumundan kaynaklandığını görüyoruz. Mesele hakkında bir nassın bulunmadığı yerlerde ise genel ilkelere somut bir meseleye tatbikindeki yaklaşım farklılığı ihtilafın sebebi olmaktadır.

Hanefî mezhebine müntesip fakihlerin, genelde fıkıhın tüm konularında özelde ise zekât meselelerinde imamlarından nakledilen görüşler arasında yapmış oldukları tercihlerde kimi zaman ittifak kimi zaman da ihtilaf etmeleri, hatta bir görüşün yerine sonradan diğer bir görüşü tercih etmeleri mezhebin asırlar boyu canlı bir bünyeyi muhafaza ettiğini göstermektedir. Burada önemli olan, Ebû Yûsuf ve Muhammed'in ortaya koydukları farklı görüşlerin, Hanefî mezhebinin bir cüzü sayılmış olmasıdır. Ayrıca bu farklı görüşlerin mezhebin zenginliğine katkı yaptığı da âşikardır.

Kaynakça

Ahmed b. Hanbel, Ebû 'Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şu'ayb el-'Arna'ût, 'Âdil Murşid v.dğr. 50 Cilt. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1421/2001.

Kur'ân-ı Kerîm Meâli. çev. Halil Altuntaş- Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009.

- Aynî, Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed el-. *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*. thk. Emin Salih Şaban. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- Bâbertî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Muhammed b. Maḥmûd el-. *el-İnâye fî şerhi'l-Hidâye*. 10 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1489/1970.
- Balta, Yusuf. *İslam Hukûku'nda Zekât Malları ve Nisapları*. İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2015.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük İslâm İlmihali*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *el-Câmi'u's-sahih*. 6 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Civen, Ahmed b. Ebî Saîd b. Abdillâh (Ubeydillâh) el-Leknevî. *Nurü'l-envar fî şerhi'l-Menar*. thk. Fethi Mevlan Abdülvahid el-Halidî vd. Kerkük; Dımaşk: Daru Nursabah; Mektebetu Emir, 2015.
- Dadaş, Mustafa Bülent. *Ebû Saîd el-Berdeî*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2021.
- Dadaş, Mustafa Bülent. "Zekâtın Tenmiyesinin Fıkhî İmkânları". *Diyanet İlmi Dergi [Diyanet İşleri Reisiği Yıllığı]* 1 (ts.), 63-102.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Cünûn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/125-129. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Ebû Dâvûd, Suleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sunenu Ebî Dâvûd*. thk. Şu'ayb el-'Arna'ût. 7 Cilt. b.y.: Dâru'r-Risâleti'l-'Âlemiyye, 2009.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- Erkal, Mehmet. "Zekât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/197-207. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Haskefi, Alaeddin Muhammed b. Ali b. Muhammed ed-Dımaşkî. *İfadatü'l-envar ala usulî'l-Menar*. thk. Muhammed Berekat. Dımaşk, 2008.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin. *Şerhu Ukûdi resmi'l-müftî*. thk. Şenol Saylan. Ankara: İSAM Yayınları, ts.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed. *el-İhsân fî Takrîbi Sahihi İbn Hibbân*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1988.

- İbn Mâce, Ebû ‘Abdullâh Muḥammed b. Yezîd el-Ḳazvînî. *Sunenu İbn Mâce*. thk. Şu‘ayb el-‘Arna’ût. 5 Cilt. b.y.: Dâru’-r-Risâleti’l-‘Âlemiyye, 2009.
- İbn Nüceym, Zeynüddin Zeyn b. İbrâhim b. Muhammed el-Mısri el-Hanefî. *Fethü’l-gaffar bi-şerhi’l-Menar=Mişkâtü’l-envar fî usulî’l-menar*. Kahire: Matbaatu Mustafa el-Babi el-Halebi, 1936.
- İbnü’l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid es-Sivâsî. *Fethu’l-kadîr*. Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1315.
- Kallek, Cengiz. “Farak”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/164-165. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Kallek, Cengiz. “Kile”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/568-571. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Kallek, Cengiz. “Men”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/105-107. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Kallek, Cengiz. “Miskal”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/182-183. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Kallek, Cengiz. “Rıtl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/52-55. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Kari, Ebü’l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed Ali el-. *Fethu babi’l-inaye bi-şerhi’n-Nukaye*. thk. Muhammed Nizar Temim, Heysem Nizar Temim. Beyrut: Dâru’l-Erkam b. Ebi’l-Erkam, 1997.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekir b. Mesûd el-. *Bedâi’u’s-sanâi’ fî tertîbi’ş-şerâi’*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-ilmîyye, 1986.
- M. Necmüddîn el-Kürdî. *Şer’i Ölçü Birimleri ve Fikhî Hükümleri*. çev. İbrahim Tüfekçi. İstanbul: Buruc Yayınları, 1996.
- Mergînânî, Ebu’l-Hasan Burhaneddin Ali b. Ebî Bekr el-. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti’l-mübtedâi*. thk. Said Bekdaş. 8 Cilt. Beyrut; Medine: Dâru’l-Beşairi’l-İslâmiyye; Darü’s-Sirac, 2019.

- Mevsilî, Ebu'l-Fadl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd el-. *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*. thk. Şuayb el-Arnaut vd. Dımaşk: Darü'r-Risaleti'l-Alemiyye, 2010.
- Nesefî, Ebü'l-Berekat Hafızüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Menâri'l-envâr fi usûli'l-fikh*. thk. Muhammed Berekat. İstanbul: Darü'l-Lübab; Erenler Vakfı, 2018.
- Parlatır, İsmail vd. *Türkçe Sözlük*. Ankara: TDK, 1998.
- Sahillioğlu, Halil. "Dinar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/352-355. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Sahillioğlu, Halil. "Dirhem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/368-371. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Serahsî, Ebû Bekir Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl es-. *el-Mebsût*. 31 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1989.
- Şa'bân, Zekiyyüddîn. *İslâm Hukuk İlminin Esasları*. çev. İbrahim Kafi Dönmez. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2021.
- Şeybânî, Muhammed b. el-Hasen eş-. *el-Asl*. thk. Mehmet Boynukalın. 12 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012.
- Şeyh Bedreddin Simavi, Simavna Kadısıoğlu. *et-Teshil şerhu letaifi'l-işarat*. thk. Mustafa Bülent Dadaş. Ankara: Merkezü'l-Buhusü'l-İslamiyye (İSAM), ts.
- Tirmizî, Ebû 'Îsâ Muhammed b. 'Îsâ et-. *es-Sunen*. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1998.
- Üsküdarî, Mehmed Emin el-. *Nadratü'l-Enzâr fi Şerhi'l-Menâr*. thk. Ömer Türkmen. Irak; Beyrut: Mektebetü'l-Emîn, Daru İbn Hazm, 2022.
- Zeylâî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Muhammed. *Nasbü'r-râye li-tahrîci ehâdîsi'l-Hidâye*. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1418.

tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Haziran/June 2023, c. 9, s. 1: 649-672

Meçhul Bir Hemziyye Şerhi: el-Cevâhiru's-Seniyye fî Şerhi'l-Hemziyye
An Unknown Commentary of Hamziyah: Al-Cavâhir Al-Seniyye fî Sharh
al-Hamziyah

Zahir ASLAN

Dr. Öğr. Üyesi, Trabzon Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati ABD
Assistant Prof., Trabzon University,
Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric
zahiraslan@trabzon.edu.tr

ORCID: 0000-0001-6276-7686

DOI: 10.47424/tasavvur.1259591

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 3 Mart / March 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 31 Mayıs / May 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Aslan, Zahir. "Meçhul Bir Hemziyye Şerhi: el-Cevâhiru's-Seniyye fî Şerhi'l-Hemziyye". Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi 9 / 1 (Haziran 2023): 649-672. <https://doi.org/10.47424/tasavvur.1259591>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | [mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr](mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr)

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC 4.0



Öz

Mısırlı sûfi şair Muhammed b. Saîd el-Busîrî'nin (öl. 695/1296) Hz. Peygamber'in hayatını anlattığı *el-Kasidetü'l-Hemziyye* isimli eseri, Müslüman toplumlarda büyük ilgi görmüştür. Kaside gündelik hayatta mevlitlerde, medh-i nebi törenlerinde, tasavvuf tekkelerindeki zikir halkalarında ve hadis ders meclisleri ile dualarda okunan bir metin olurken; şiir ve edebiyat alanı ile iştiغال eden âlimlerce ilgiyle karşılanmıştır. Eser üzerine yüzden fazla şerh, haşiye, tahmîs, taştîr ve tercüme kaleme alınmıştır. *Kaside-i Hemziyye* hakkında yapılan bu çalışmaların büyük bir çoğunluğu meşhur âlimler tarafından yapılmış olsa da biyografi kaynaklarında adına rastlanmayan ilim adamları da kaside hakkında çalışmalar yapmıştır. Bu çalışmanın konusu da kaside hakkında yazılmış ve biyografi kaynaklarında adına rastlanmayan şerhlerden biridir. Abdullah eş-Şazeli el-Bahrî tarafından kaleme alınan eserin adı *el-Cevâhiru's-Seniyye fî Şerhi'l-Hamziyye'* dir. Bu makalede, söz konusu eserin adı, müellife nispeti, telif tarihi, sebebi, şerh yöntemi, üslubu, muhtevası, kullandığı kaynaklar ve özellikleri hakkında bilgi verilmiş ayrıca temsil gücü yüksek bir örnek olarak üç beytin şerhinin tahkikli metni yazılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, Kaside, Hemziyye, Şerh, Cevâhiru's-Seniyye, Abdullah eş-Şazeli el-Bahrî.

Abstract

The Egyptian Sufi poet Mohammad ibn Sa'îd al-Bûsirî's (d. 695/1296) work called Qasîdah al-Hamziyah, in which he tells the life of the Prophet, has attracted great attention in Muslim societies. The eulogy, which is met with interest by scholars dealing with the field of poetry and literature, is a text read in daily life in mawlid, ceremonies praising the Prophet, dhikr rings in sufi lodges, hadith lesson circles, and prayers. More than a hundred commentaries, annotations, tahmîs, tastir and translations have been written on the work. While many of these studies on Qasîdah al-Hamziyah have been conducted by renowned scholars, there are also scholars who have worked on the eulogy but are not mentioned in biographical sources. The subject of this study is one of the commentaries written about the eulogy and whose name is not found in the biographical sources. The name of the work written by Abdullah al-Shazeli al-Bahrî is Al-Cavâhir al-Seniyye fî Sharh al-Hamziyah. In

this article, information was given about the name of the work, its belonging to the author, the date of copyright, its reason, the method of commentary, its style, its content, the sources used, and its features. Also, the critical edition of the three couplets' commentary was written as a highly representative example.

Key Words: Arabic Language, Eulogy, Hamziyah, Sharh, Al-Cavâhir Al-Seniyye, Abdullah al-Shazeli al-Bahrî.

Giriş

Hz. Peygamber için yazılan methiyeler bir nevi siyer olması sebebiyle halkın geniş bir kesimine hitap etmektedir. Bundan dolayı methiye türü eserlerde anlatılan olayların kaynağının tespiti ve metnin edebi yönden değerlendirilmesi yaygınlık kazanmış ve üzerine ilmi çalışmalar yapılmıştır. Çoğunluğunu nazım türü eserlerin oluşturduğu bu methiyelerin anlaşılmasına katkı sunan çalışmalardan biri de üzerlerine yazılan şerhlerdir. Eserlerin mukaddimelerinde de ifade edildiği üzere âlimlerin Hz. Peygamber'i metheden insanlar zümresine dâhil olma gayesiyle kaleme alınan bu kitaplarda başta dilbilgisi olmak üzere akaid, tefsir, hadis, fıkıh ve siyer gibi birçok ilmi alanı ilgilendiren konular işlenmektedir. İlmî zaviyeden değerlendirildiğinde şerh türü eserlerin en büyük eksiği benzer konuların tekrar edilmesidir. Ancak muhtasar eserlerin anlaşılmasına katkı sunması ve yazıldığı dönemin sosyal yapısını, ilmi bakış açısını, ilim dünyasının ilgi alanlarını ve seviyesini bizlere göstermesi açısından bu tür dikkate değerdir.

Modern dönemde birçok eser tahkik edilerek günümüz araştırmacılarının istifadesine sunulmuş olsa da hali hazırda yazma kütüphanelerde mevcut olan eserler ciddi bir yekûn oluşturmaktadır. Bir milletin sosyal, dini ve kültürel geçmişinin sonraki toplumlara aktarılmasında tarihi belge niteliğinde olan bu yazma eserlerin tasnif edilerek kataloglanması ve ilgili araştırmacıların istifadesine sunulması son derece önemlidir. Türkiye'de ve dünyada farklı birçok kütüphanenin katalogları ile biyografi kitaplarından elde edilen bilgiler yazma eserlerin ilim dünyasına kazandırılmasında önemli katkılar sunmuş ve farklı alanlarda çalışan araştırmacıların ilgili alanda yaptığı birçok çalışmanın temelini oluşturmuştur. Ancak tarih boyunca meydana gelen farklı olay ve

etkenlerden dolayı ulaşamadığımız ve bir şekilde hakkında bilgi bulunmayan eslere rastlamak da mümkündür.

el-Cevâhiru's-seniyye fî şerhi'l-Hemziyye adlı eser de Bûsîrî'nin *Hemziyye'si* üzerine yapılan çalışmalar hakkında bilgi veren kaynaklarda –görebildiğimiz kadarıyla- adına rastlamadığımız yazma eserlerden birisidir. Yazma nüshanın metin içi kaynaklarında ifade edildiği üzere Abdullah eş-Şâzelî el-Bahrî tarafından 18. yüzyılın sonlarında kaleme alınan eserin tek yazma nüshası görebildiğimiz kadarıyla İsrail Milli Kütüphanesinde mevcuttur. Bu çalışmada *el-Cevâhiru's-Seniyye fî Şerhi'l-Hemziyye* adlı eserin tedarik edilen tek yazma nüshası tanıtılacaktır. Bu minvalde; eserin müellife aidiyeti, telifte takip edilen metot, eserde kullanılan kaynaklar, aynı dönemde kaleme alınan diğer şerhlerle benzeştiği ve ayrıldığı hususlar ve müellifin beyitleri şerh ederken Arap dili açısından yaptığı değerlendirmelerin tespiti ile bazı istatistikî bilgiler verilecektir. Son olarak ayrı bir başlık altında eser hakkında fikir vermesi açısından üç beytin tahkiki metni verilecektir.

1. el-Cevâhiru's-Seniyye fî Şerhi'l-Hemziyye

Daha önce değinildiği gibi eserin tek yazma nüshası İsrail Milli Kütüphanesi'nde bulunmaktadır.¹ Nüsha yazma eserler bölümünde *el-Cevâhiru's-seniyye fî şerhi'l-Hemziyye* “الجواهر السننية في شرح الحمزية” adıyla kayıtlıdır. Eserde müstensih ismine rastlanmamıştır. Eserin üzerinde 1227/1812 tarihli mühürle beraber Muhammed Rafi-Hüseyin Efendizâde ve 1307/1890 tarihli Türbedâr Hüseyin Taha adına sahiplik kaydı mevcuttur.² 105x 163mm ebatlarında 243 varaktan oluşan eserin satır sayısı 15'tir. Nüshanın kenarlarında bol miktarda uzun ve kısa notlar bulunmaktadır. Bu notlar genelde metin içinde geçen kapalı ifadeyi açıklama, hatayı düzeltme, eksik yazılan kelimeleri tamamlama şeklinde olan notlardır. Ayrıca satır aralarında da bol miktarda kısa açıklayıcı notlara rastlanmaktadır. Eserde birçok yerde karalama, silme ve metnin üzerini çizme mevcuttur. Metin içerisinde ve hamîşte “صح” ve “منه” ifadesiyle biten notlar bulunmaktadır. Ana metin olan kasidenin beyitleri metinle aynı renkte (siyah) yazılmıştır ve üstü baş kısımdan çizilidir. Kenardaki notlar ile ana metin ara-

¹ İsrail Milli Kütüphanesi. “Yazma Eserler Bölümü”. Erişim 29 Aralık 2022. https://www.nli.org.il/en/manuscripts/NNL_ALEPH003484862/NLI

² Şâzelî, *el-Cevâhiru's-seniyye*, 1a.

sında şekil açısından fark yoktur. Buradaki notlardan ve ifadelerden anlaşıl-maktadır ki ana metin ile kenar ve satır arası notlarının yazarı aynı kişidir. Ayrıca nüshanın birçok yazım hatası ve düzeltme ihtiva etmesi temize çekil-memiş müellif nüshası olması ihtimalini kuvvetlendirmektedir.

Biyografi kaynaklarında bu isimde bir *Hemziyye* şerhine rastlanmamıştır. Bunun birçok sebebi olabilir. Hakkında bir kayda rastlamadığımız için ancak bazı varsayımlarda bulunmak mümkündür. Müellifin Şâzelî künyesi göz önüne alındığında eser kırsal kesimde bir tekkede eğitim gören talebeler için ders notu veya zikir halkalarında okunacak bir el kitabı olarak kaleme alınmış olabilir. Eserde yer yer dil bilgisi ve diğer ilimler hakkında detaylı teknik bil-gilere yer verilmesi eserin talebeler için kaleme alındığı iddiasını güçlendir-mektedir. Nihai olarak müellifinin meşhur olmaması, ilimle iştigal eden tale-belerinin bulunmaması veya var olan tek nüshaya sahip olanların ilimle iştigal eden kişiler olmaması bu eserin biyografi kaynaklarında yer bulmamış olma-sının sebepleri olarak gösterilebilir.

Eserin müellife ait olduğuna dair kayıt, metin içinde iki yerde geçmekte-dir. Birinci kayıt sayfa kenarında “صح” notuyla geçmektedir ve ifade şu şekil-dedir:

وبعد فيقول العبد الفقير إلى مولاه الغني عبدالله الشاذلي³

İkinci kayıt ise ferağ kaydıdır. Müellif burada şu ifadelere yer vermekte-dir:

”وقد اتفق الفراغ من تحرير هذا الكتاب بعون الملك الوهاب يوم الاثنين المبارك من آخر شعبان 1203 ثلاثة وممتين وألف من هجرة من له العز والشرف على يد أفقر العباد إلى ربه الغني عبدالله الشاذلي البحري“⁴

Bu kayda göre eserin yazımı Abdullah eş-Şâzelî el-Bahrî tarafından hicri 1203 Şaban ayının sonunda (Mayıs 1789) tamamlanmıştır.

Biyografi kaynaklarında bu esere benzer isimde bir yazma esere rastlan-mıştır. Ancak *el-Cevâhiru'l-enfesiyye fî şerhi'l-Hemziyye* (الجواهر الأنفسية في شرح الهمزية) adlı eserin müellifi Abdurrahman b. Muhammed eş-Şâfiû (öl. 1178/1765)'dir. Mü-

³ Şâzelî, *el-Cevâhiru's-seniyye*, 1b.

⁴ Şâzelî, *el-Cevâhiru's-seniyye*, 243b.

ellifin *er-Riyâdu'z-zehiyye fî şerhi'l-Hemziyye* adıyla da bilinen bu eseri *Bed'u'l-me'ârifi'l-ebheriyye fî şerhi'l-Hemziyye* adıyla yazdığı *Hemziyye* şerhinin muhtasarıdır.⁵

Yine biyografi kaynaklarında⁶ geçtiğine göre isminde Şâzelî künyesi bulunan Abdullah b. Abdurrahman el-Uzbekî el-Mısırî eş-Şâzelî adında bir müellife de rastlanmıştır. Müellifin *el-Cevâhiru's-seniyye fî şerh'is-Senûsiyye* adlı kalam alanında bir eseri vardır. Müellifin vefat tarihi (1234/1818), adı ve künyesi göz önüne alındığında çalışmamızın konusu olan *Hemziyye* şerhinin müellifi olması mümkün gözükmemtedir. Ancak müellifin eserleri arasında bu kasidede şerh yazdığına dair sarih bir ifade bulunmamaktadır.

Metin içi dışında başka bir kaynak olmasa da bu bilgi dikkate alınarak eserin müellifinin Abdullah eş-Şâzelî el-Bahrî olduğu ifade edilebilir.

2. Eserin Telif Sebebi

Eserin telif sebebi ile ilgili en net bilgi yine metin içinde geçmektedir. Müellif şerhin girişinde *Kasîde-i Hemziyye'nin* saf nazmı ve mükemmel vezni ile Hz. Peygamber'in Şemâilî'ni en iyi şekilde anlatan ve Hz. Peygamber'i metheden eşsiz bir eser olduğunu ifade ettikten sonra, eserini yazma nedenini özetle şöyle anlatmaktadır:

“Kasîde-i Hemziyye'nin lafızları tatlıdır. Eşsiz bir vezne sahiptir ve verilmek istenen manayı mükemmel bir şekilde aktarmaktadır. Bu sebeple kasidede muhtasar bir şerh yazmaya karar verdim. Nitekim bir metni uzatmak okuyucuda bıkkınlığa sebep olmaktadır. Bu şerhi kaleme alarak Allah Teâlâ'nın yardımıyla Hz. Peygamber'in hizmetine nail olmak ve desteğine ulaşmak gayesindeyim.⁷ Müellifin ifadesinden bu şerhi yazması için iki gerekçesinin olduğu ortaya çıkmaktadır. Bunlar; kasidenin mana ve lafız açısından üstün edebî özelliklerini ortaya çıkarma isteği ve Hz. Peygamber'i

⁵ Abdullah Mahmud Habeşî, *Câmi'uş-şurûh ve'l-hevâşî*, Abu Dabi: el-Mecme'u's-Sekâfî, 2004, 3/2100.

⁶ Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1993, 6/89; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-ârifin esmâ'ü'l-muellifin ve âsâru'l-musannifin*, İstanbul: MEB, 1951, 1/489.

⁷ Şâzelî, *el-Cevâhiru's-seniyye*, 2a-2b.

methederek hizmetine nail olma arzusudur.”

Müellifin girişte eserin telif sebebini özetle aktardığı ifadeler bu tür eserlerin çoğunda mevcuttur. Ancak bu eseri benzer eserlerden ayıran en önemli fark müellifin kendisinden önce yazılan hiçbir *Hemziyye* şerhine bir atıfta bulunmamış olmasıdır. Ayrıca belirtmek gerekir ki aynı dönemde kaleme alınan birçok *Hemziyye* şerhi ve müellifi hakkında biyografi kaynaklarında yeterli bilginin varlığı yukarıda *el-Cevâhiru's-seniyye* hakkında bir bilginin bulunmama sebepleri olarak saydığımız ihtimalleri güçlü hale getirmektedir.

3. Eserin Muhtevası ve Özellikleri

Giriş bölümünde kasidenin edebi değerinin yüksek olduğunu ve çok rağbet gördüğünü aktaran müellif devamında Bûsîrî'nin hayatı hakkında kısa bilgiler vermiştir. Şârih şerhinin muhtasar bir hüviyete sahip olduğunu belirttikten sonra şu metodu takip etmiştir: Beyitleri tek tek şerh eden Şâzelî, sözlük açıklamaları yaptığı yerlerde kısa açıklamalar yapmaktadır. Bu bölümde kelimelerin kökünden, tekil-tesniye-çoğul halinden,⁸ mâzî, muzâri, emir ve masdar gibi farklı çekimlerinden ve cümle içinde örnek kullanımlarından da bahsettiği görülmektedir.⁹ İsimlerin memdûd veya maksûr elifle kullanıldığında uğradığı anlam değişiklikleri gibi¹⁰ detaylara da girdiği görülen müellif, bir yer hariç¹¹ yaptığı lügat tahlillerinde çoğunlukla kaynak ismi zikretmemektedir. Şârih bir yerde de lügat açıklaması yaptığı “nesh/نسخ” kelimesinin ıstılah (fıkıh) anlamını vermiştir.¹²

İ'râb tahlili yaparken seçtiği bazı kelimelerin cümle içindeki konumunu tespit etmektedir. Çok az yerde i'râb değerlendirmelerinin farklı kabilelerdeki kullanımından bahsederek teferruatlı bilgiler veren müellif¹³ genellikle detaya girmemektedir. Lügat açıklaması yaptığı bölümde olduğu gibi i'râb tahlilinde de belirli bir sıralamayı takip etmediği görülmektedir. Müellif şiir şerhine bazen lügat açıklamaları ile başlamaktadır. Ancak bazı durumlarda i'râb ile baş-

⁸ Şâzelî, *el-Cevâhiru's-seniyye*, 217b.

⁹ Bk. Şâzelî, *el-Cevâhiru's-seniyye*, 41a; 78a; 81a; 116b; 182a.

¹⁰ Şâzelî, *el-Cevâhiru's-seniyye*, 154a.

¹¹ Müellif burada *Sihâh* sözlüğünün adını zikretmiştir. Şâzelî, *el-Cevâhiru's-seniyye*, 70b.

¹² Şâzelî, *el-Cevâhiru's-seniyye*, 152b.

¹³ Şâzelî, *el-Cevâhiru's-seniyye*, 120a; 164b.

layıp arada lügat açıklaması vererek vermek istediği manayı destekleme adına âyet-i kerîme ve hadisi şeriften alıntılar yapmaktadır. Ayet örneklerini çoğullukla şiirde geçen bir anlamı desteklemek için veren müellif, iki yerde dilbilgisi konusuyla bağlantılı ayet örneği vermektedir. Bunlardan birinde ayet tahlili yaparken Fahrüddîn er-Râzî (öl. 606/1210)'den referans vererek bir edatın kullanımına istişhâd olarak ayet örneği vermektedir.¹⁴ Diğerinde ise fiile benzeyen harflerden “كَأَنَّ”nin teşbihin tekidi için geldiğini aktarırken, bir ayetten örnek vermektedir.¹⁵ Müellif bazı harflerin tahlilini yaparken detaya girmiştir. Örnek olarak “و” harfini tahlil ederken önce Sibeveyhî'nin (öl. 180/796) görüşünü aktaran müellif, ardından Basriyyûn'un görüşünü gerekçesi ile anlatmaktadır.¹⁶

Müellif kasideyi belâgat sanatları açısından değerlendirdiği yerlerde bazen kısa açıklamalarla sadece tespit yaparken, bazı durumlarda da zikrettiği belâgat sanatına dair teferruatlı bilgiler vermektedir. Örneğin bir yerde beyitte bulunan istiâre sanatını tespit ettikten sonra müşebbeh ile müşebbeh bih arasındaki alaka, vech-i şebeh vb. detaylara girmiştir.¹⁷ Müellifin belâgat sanatları tahlillerinde tanım verdiği de görülmektedir.¹⁸

Müellifin beyitleri şerh ederken “تنبيه/tenbih” başlığı altında farklı konulara değinmektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla on iki yerde bu başlığı kullandığı görülen müellif, bu başlıkların sekizinde Arap dili konularına değinmiştir. Beşinde istiare, cinas, medih, müşâkele gibi belâgat sanatlarına,¹⁹ birinde dillerin tevkifiliği,²⁰ Hz. Âdem'in bildiği diller vb. konular ekseninde dillerin kökenine dair tartışmalara, birinde kelimenin lügat açıklamasına,²¹ birinde i'râb konusuna yer vermiştir.²² Arap dili ile doğrudan bağlantılı olma-

¹⁴ Bk. Şâzelî, *el-Cevâhiru's-seniyye*, 129b.

¹⁵ فَلَمَّا جَاءَتْ قَبِيلَ الْهَكَدَا عَزَّشَكَ قَالَتْ كَأَنَّهُ هُوَ وَأَوْتَيْنَا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهَا وَكُنَّا مُسْلِمِينَ 179a.

¹⁶ Şâzelî, *el-Cevâhiru's-seniyye*, 127b.

¹⁷ Şâzelî, *el-Cevâhiru's-seniyye*, 190a.

¹⁸ Şâzelî, *el-Cevâhiru's-seniyye*, 69a.

¹⁹ Şâzelî, *el-Cevâhiru's-seniyye*, 128a; 237a; 7b; 15b; 32b.

²⁰ Şâzelî, *el-Cevâhiru's-seniyye*, 12b.

²¹ Şâzelî, *el-Cevâhiru's-seniyye*, 36a.

²² Şâzelî, *el-Cevâhiru's-seniyye*, 76a.

yan diğer başlıkların üçünde ise hadis ve siyer²³ rivayetleri değerlendirilmiş birinde ise dünyanın zemmine dair vaaz-irşat konusu işlenmiştir.²⁴

Arap dili açısından özetle yukarıda ifade ettiğimiz konulara değinen müellif, beyitlerde anlatılan olayları hadis, siyer ve tarih kaynaklarından yaptığı alıntılarla anlatmaktadır. Çok az yerde kısmen diğer ilmi disiplinlerden fıkıh,²⁵ fıkıh usulü,²⁶ tefsir,²⁷ akaid²⁸ ve tasavvuf²⁹ konularına değinmiştir. Bazı yerlerde³⁰ dağınık olarak verdiği bilgileri toparlayacak şekilde “fe hâsilu-hu/ve’l-hâsil/ve’l-ma’nâ/ve hâsilu’l-kıssa” ifadelerini kullandığı görülmüştür.

4. Eserde Adı Geçen Kaynaklar ve Müellifler

Müellif kasidenin sözlük, gramer, belâgat ve mana tahlilini yaparken yararlandığı kaynaklar hakkında fazla bilgi vermemiştir. Müellif, kasidenin beyitlerini lûgat, sarf, nahiv ve belâgat açısından tahlil ederken; iki yerde Sıbeveyhi (öl. 180/796),³¹ birer yerde de Zemahşerî (öl. 538/1144),³² Fahrüddin er-Râzî (öl. 606/1210),³³ İbn Mâlik (öl. 672/1274),³⁴ Ahfeş³⁵ gibi dilbilgisi alanında temayüz etmiş âlimlerden eser ismi vermeden alıntı yapmıştır. Müellif bir yerde de lûgat açıklaması yaparken İsmâil el-Cevherî’nin (öl. 400/1009) *Tâcü’l-luğa ve’s-sihâhu’l-Arabiyye* adlı eserini “*Sihâh*” olarak zikretmiştir.³⁶

Öte yandan hadis tahlili, tasavvuf, fıkıh usulü, siyer ve tarih gibi diğer alanlarda yaptığı açıklamalarda İbn İshak (öl. 151/768), İmam Şâfiî (öl. 204/820), İbn Hişâm (öl. 218/833), Hatîb el-Bağdâdî (öl. 463/1071), Muham-

²³ Şâzelî, *el-Cevâhiru’s-seniyye*, 6b; 39b; 29b.

²⁴ Şâzelî, *el-Cevâhiru’s-seniyye*, 102a.

²⁵ Şâzelî, *el-Cevâhiru’s-seniyye*, 114b.

²⁶ Şâzelî, *el-Cevâhiru’s-seniyye*, 137a; 152b.

²⁷ Şâzelî, *el-Cevâhiru’s-seniyye*, 126a.

²⁸ Şâzelî, *el-Cevâhiru’s-seniyye*, 109b.

²⁹ Şâzelî, *el-Cevâhiru’s-seniyye*, 15b; 114a; 233a.

³⁰ Şâzelî, *el-Cevâhiru’s-seniyye*, 74b; 26a; 87a; 104a; 108b.

³¹ Şâzelî, *el-Cevâhiru’s-seniyye*, 3a; 127b.

³² Şâzelî, *el-Cevâhiru’s-seniyye*, 59a.

³³ Şâzelî, *el-Cevâhiru’s-seniyye*, 129b.

³⁴ Şâzelî, *el-Cevâhiru’s-seniyye*, 3a.

³⁵ Şâzelî, *el-Cevâhiru’s-seniyye*, 3a.

³⁶ Şâzelî, *el-Cevâhiru’s-seniyye*, 70b.

med b. Ahmed el-Gazzâlî (öl. 505/1111), Ebû Abdillâh İbn Zafer (öl. 565/1170 [?]), İbn Asâkir (öl. 571/1176), Ebü'l-Ferec İbnü'l- Cevzî (öl. 597/1201),³⁷ Ebü'l-Hasen eş-Şâzelî (öl. 656/1258), Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî (öl. 671/1273), İbn Atâillâh el-İskenderî (öl. 709/1309), Sübkî³⁸ ve Abdurrahmân b. Ömer el-Bulkînî'nin (öl. 824/1421)³⁹ adını zikretmiştir.

Çoğunluğunu tam metin olarak verdiği hadislerde ise Buhârî (öl. 256/870), Müslim (öl. 261/875), Tirmizî (öl. 279/892), Ebû Dâvûd (öl. 316/929), Taberânî (öl. 360/971), Hâkim en-Nisâbüri (öl. 405/1014) ve Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî'nin (öl. 458/1066) isimlerini zikretmiştir.⁴⁰ Yukarıdaki isimlerin yanı sıra eser ismi olarak Gazzâlî'nin *el-Münkız mine'd-dalâl*, İbn Asâkir'in *Târîhu medîneti Dimaşk* ile İbn Zafer'in *Hayru'l-bişer bi-hayri'l-beşer* adlı eserlerinin adını zikretmiştir.⁴¹

Görüldüğü gibi eserde kullanılan kaynaklarda hadis-siyer eserlerinin ağırlığı göze çarpmaktadır. Peygamber methiyesini konu alan bir kasidenin şerhinde bu eserlere yer verilmesi sık rastlanan bir durumdur.⁴² Bu eserde ayrıca müellifin Şazelîyye tarikatına mensup olması sebebiyle az sayılmayacak yerde Ebü'l-Hasen eş-Şâzelî'ye atıf yapılmıştır. Zikir halkalarında okunan bir kasidenin şerhinde mutasavvıf kimliği ile bilinen kişilere atıf yapılması tabiidir.

Eserde Arap dili alanında önemli eserler vermiş âlimlerin adı da geçmektedir. Ancak bunlar siyer-hadis alanında yapılan açıklamalar ve zikredilen rivayetlere nazaran sayı olarak çok azdır. Siyer-hadis kaynaklarına atıf yapı-

³⁷ Şâzelî, *el-Cevâhiru's-seniyye*, 188b.

³⁸ Şâzelî, *el-Cevâhiru's-seniyye*, 220b. Müellifin Hz. Peygamber'in eşlerinin faziletinden bahsettiği bölümde "قال الشبكي" şeklinde adını verdiği âlimin Takıyyüddin es-Sübkî (ö. 756/1355) veya Tâcüddin es-Sübkî (ö. 771/1370) olduğuna dair bir karineye rastlanmamıştır.

³⁹ Bk. Şâzelî, *el-Cevâhiru's-seniyye*, 24b; 137a; 218b; 25a; 114a; 188a; 19b; 145a; 188b; 15b; 114a; 223a; 233a; 220b; 40a.

⁴⁰ Şâzelî, *el-Cevâhiru's-seniyye*, 12b; 18a; 27a; 4b; 189a; 189b.

⁴¹ Bk. Şâzelî, *el-Cevâhiru's-seniyye*, 114a; 145a; 19b.

⁴² Bk. Muhammed el-Cevcerî, *Hayru'l-kırâ fî şerhi Ümmi'l-kurâ*; İbn Hacer el-Heytemî, *el-Minehu'l-Mekkiyye fî şerhi'l-Hemziyye*, Süleyman el-Uceylî, *el-Futûhâtu'l-Ahmediyye bi'l-minehi'l-Muhammediyye*; Ahmed İbn Acîbe, *el-Envâru'l-kudsiyye fî şerhi Kasîdeti'l-hemziyye*; Muhammed b. Ahmed Bennîs, *Levâmi'u envâri'l-kevebi'd-dürri fî şerhi Hemziyyeti'l-Bûsîri*.

İrken gösterilen hassasiyetin dil konularında gösterilmemesinin muhtemel sebebi bu bilgilerin Hz. Peygamber'e nispet edilen sözler olmasıdır. Kanaatimizce müellifler dil hakkındaki değerlendirmelerini yaparken belli kaynaklardan (kişi/eser) istifade etmektedir. Ancak hadis rivayetinde olduğu gibi tam metin ve kaynak ismi vermek yerine bu alandaki birikimlerine dayanarak kendi yorumlarıyla konuyu işleyebilmektedir. Müellifin dil alanında temayüz etmiş bir âlim olmadığı bu durumlarda, eser özgünlükten uzak ve önceki şerhleri tekrar eden bir niteliğe bürünmektedir.

5. Tahkikli Metin Örneği

Eserin kısa bir bölümünün tahkik edildiği bu başlıkta okuyucunun şerhin tamamı hakkında yargıya varacak düzeyde bilgiye sahip olması beklenemez. Ancak bu bölümün çalışmadaki diğer başlıklarla beraber ilgili eserde müellifin kullandığı üslup, şerh etme yöntemi ve kaynak kullanımı hakkında okuyucuya fikir vereceği kanaatiyle çalışmanın hacminin el verdiği ölçüde kısa bir metin tahkik edilmiştir:

49-وَرَأَتْهُ خَدِيجَةَ وَالتَّقَى وَال * زُهْدٌ فِيهِ سَجِيَّةٌ وَالْحَيَاءُ

Hz. Hatice gördü ki; Takva, zühd ve hayâ Hz. Peygamberde bir seciyyedir

أي علمته وأبصرته لما سبق لها من السعادة خديجة بنت خويلد ذات الشرف الظاهر والحسب الفاجر. والحال أن التقى وهو التبري مما سوى الله تعالى. والزهد أخذ أقل الكفاية مما يتيقن جلّه، كل منهما فيه سجيّة بالمهملة أي خلق عزيزي. ومثل الخلاف في غيره والتحقيق أن أصول الأخلاق غرائز وملكات في نوع الإنسان وإنما التفاوت والاختلاف في ثمراتها. وهذا هو الذي به التكليف إذ الغريزي لا تكليف فيه لأنه ليس في الطّاقة. ولما اجتمع فيه -صلى الله عليه وسلم- من صفات الكمال وخصال الجمال مالا يحيط به أحد أثنى الله تعالى عليه مؤكداً على فقال: ﴿وَأِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ [القلم، 4/68]. والخلق ملكة نفسانية تحمل صاحبها على كل جميل، ووصفه -صلى الله عليه وسلم- "بعظيم" دون "كريم" لأن خلقه لم يقتصر على الكريم لجمعه صفات الجلال والجمال، إذ كان رحيماً بالمؤمنين شديداً على الكافرين. وقوله "الحَيَاءُ" أي كذلك فيه سجيّة على أكمل غاياته كما في حديث أبي سعد: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَشَدَّ حَيَاءً مِنَ الْعَذْرَاءِ فِي خَدْرِهَا.⁴³ وهو -بالمد- لغة ما يعتري الإنسان من خوف ما يعاقب به وعرفا خلق يبعث على اجتناب القبيح ومنه التقصير في حق من له حق. ومن تمّ صحّ أن لا يأتي إلا بخير. وأنه من الإيمان. وجعله منه وإن كان غريزة لأن استعماله على قانون الشرع يحتاج إلى قصد واكتساب.⁴⁴

⁴³ Buhârî, "Menâkib", 23; Müslim "Fedâil" 67.

⁴⁴ Şâzelî, *el-Cevâhiru's-seniyye*, 43a-43b.

Kasidenin bu beyti eserin çoğunda olduğu gibi kısa bir şekilde şerh edilmiştir. Beyitte anlatılan ahlâkî erdemlerin tanımlarına yer verildikten sonra konu ayet ve hadisle desteklenmiştir. İ'râb ve belâgat tespitlerine hiç yer verilmeyen bu bölümde, kelime bazında lügat tahlili de yapılmamıştır. Bu durum müellifin eserin muhtasar olduğu iddiasını güçlendirirken, eserin dil açısından zayıf olduğu tespitimizi de desteklemektedir. Yukarıda tahkikli metni verilen bölüm eserin çoğunluğunda müellifin takip ettiği üslup ve metodu yansıtan örnek olarak değerlendirilmektedir.

182- وَأَرَاهُ لَوْ لَمْ يُسْكِنْ بِهَا قَبِي * لَمْ حِرَاءَ مَا جِئْتُ بِهِ الدَّأْمَاءُ

O (s.a.v.) ayağıyla durdurmasaydı Hirâ'ı * Denizdeki (dalgalar) gibi sarsılır ve coşardı

وَأَرَاهُ: مرجع الضمير إليه صلّم وهو المفعول الأول. ولو مع شرطها وجوابها سَدَّتْ مَسَدَ المفعول الثاني. ويصح أنه أي المفعول ماجت وجواب لو محذوف لدلالته عليه. قال سيبويه لو حرف لما كان سيقع لوقوع غيره، والبصريون حرف امتناع لامتناع غيره ومنه ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء، 22/21]. لَمْ يُسْكِنْ من التَّسْكِينِ أو من سكن بها بقدمه. قبل أي قبل طلوعه عليه ثانيا هو وأصحابه لأنه كان يقيم فيه للتعبّد قبل النَّبُوَّةِ. وقوله ماجت به أي اضطربت بحرا. والدَّأْمَاءُ بالمهملة البحر وبالمعجمة سرعة الحركة. ففيه استعارة مصرحة حيث شبّه الجبل بالبحر من حيث تحركه بتراكبه ولفظ وماجت مرشحة لأنه يناسب المشبّه به وهو البحر إذ لا يستعمل ماج إلا في الماء. أو المعنى أنه لو لم يُسْكِنْ بقدمه حراء قبل أي عند ابتداء تحركه به لماج أي استمر اضطرابه وتحركه إلى آخر الدّهر لما مرّ أنّها هزّ السرور برقيته صلّم عليه. وكان القياس لو لم يسكن بقدمه قبل حراء ماج لكن لما احتاج إلى التشبيه المذكور عدل إلى ماجت الدَّأْمَاءُ لما فيه من البلاغة المبنية على الاستعارتين المذكورتين. تنبيه: هذه الحركة وقعت في أحد وبين صلّم أنّ سبب تحركه به محبته له. فقال: أُحَدِّثُ جَبَلًا يُجْبِنًا وَنُجْبُهُ. ⁴⁵ قيل المراد به حب أهل المدينة نحو: ﴿وَسُئِلَ الْقُرَيْشُ﴾ [يوسف، 82/12]. وردّ بأنّه لا مانع من حمله على ظاهره إذ لا ينكر وصف الجمادات بحبّ الأنبياء مثل حنين الجذع وروى أبو نعيم لَمَّا أَوْحَى إِلَيَّ جَعَلْتَ لَا أَمْرَ بِشَجَرٍ وَلَا حَجَرٍ إِلَّا قَالَ: السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ. ⁴⁶

Müellif yukarıdaki beytin şerhini yaparken i'râb tahlili ile başlamıştır. Devamında Sîbeveyh ile Arap dilinin temel iki ekolden biri olan Basriyyûn'a atf ve ayet istîshâdi ile detaylı tahliller yapmıştır. Lügat tahlili yaparken, kelimenin nereden türediği ve anlam değişikliklerine de yer vererek eserin diğer bölümlerindeki lügat açıklamalarına kıyasen uzun açıklamalar yapmıştır. Bu başlıkta i'râb ve lügat açıklamalarında olduğu gibi belâgate dair tespit ve açık-

⁴⁵ Buhâri, "Zekât", 54; Müslim "Hac" 503.

⁴⁶ Şâzelî, el-Cevâhiru's-seniyye, 127b.

lamalar da detaylıdır. Şârih, tenbîh başlığında ise beyitte anlatılan olayları kaynak vererek açıklamıştır. Bu bilgiler ışığında müellifin bu bölümde Arap dili konularına ağırlık veren daha ilmî bir dil kullandığı ifade edilebilir. Ancak bu şekilde şerh edilen bölümlerde belli bir sıralamanın takip edilmemesi ve bu ilmî üslubun eserin geneline yayılmaması önemli eksikliklerden biridir.

56-فَاسْتَبَانَتْ خَدِيجَةٌ أَنَّهُ الْكُذُّ * نَزَّ الَّذِي حَاوَلْتُهُ وَالْكَيمِيَاءُ

...Hz. Hatice O'nun (s.a.v.) bir hazine ve kıymetli olduğunu yakinen anladı

أي ظهر لها أنّ ظهور لعلمها أنّ جبريل لا يأتي محلا فيه امرأة مكشوفة الرأس. وخديجة ممنوع من الصّرف فاعل، وصرفه هنا أولى ليسلم من قبح زحاف الشكل. وهو اجتماع الخين -حذف الثاني الساكن- والكفّ -حذف السابع الساكن- وإن كان الأول وحده حسنا والثاني كذلك صالحا وهذا من العجائب أن اجتماع الحسن والصالح يصير قبيحا عندهم. وجملة أنّه الكنز الخ في محلّ المفعول أي ظهر لها أنّها صلما أي عرض له صلما وطلبت الوقوف عليه علم يقين هو. الكنز الشيء النفيس المكتنز المدخر الذي حاولته وأرادت الظفر به وأنّه الكيمياء العلم البديع الذي يقلب الأعيان ويولها إلى التفاسفة. وفيه استعارة الكنز والكيمياء للوحي لأنّ بما يحصل ما ينتفع به حالا ومالا كما أنّ الوحي كذلك وأيضا لا يظفر بما إلا الفذ النادر، كذلك الوحي لا يظفر به إلا أكمل البشر وهم في غاية الندرة بالنسبة لغيرهم. وأشار بهذا إلى قصة ابتداء الوحي وحاصلها أنّه صلما لما بلغ أربعين سنة بعثه الله رحمة للعالمين ورسولا إلى كافة الخلق كما قال: وأرسلت إلى الخلق كافة⁴⁷ وروى البخاري وغيره أوّل ما بُدئ به صلما من الوحي الرُّؤْيَا الصَّادِقَةُ فَكَانَ لَا يَرَى رُؤْيَا إِلَّا جَاءَتْ مِثْلَ فَلَقِي الصُّبْحِ⁴⁸ وابتداء بما لأنّ الملك لو فجأه بغتة لم تحتمله قواه البشرية وكان يأتي جراً فيتعبه فيه الليالي الكثيرة ثم يرجع إلى خديجة فينزود لملها حتى فجأه الحق أي فجأه جبريل وهو فقال له اقرأ، قال ما أنا بقارئ، لأنّه كان أمياً لا يقرأ ولا يكتب فعطه حتى بلغ منه الجهد ثم أرسله فقال له اقرأ قال ما أنا بقارئ، أي ما الذي أقرأ فعطه وأرسله كذلك. وحكمة تكريره مزيد التأهل للقاء الملك وما يليقه إليه لما بين البشرية والملكية من التباين ثم قال: ﴿اقرأ باسم ربك الذي خلق﴾ [العلق، 1/96]. الآية إلى يعلم فرجع بما يرجف فؤاده حتى دخل على خديجة فقال: زملوني زملوني، فرملوه حتى ذهب عنه الروع، فقال: يا خديجة، ما لي؟ وأخبرها الخبر، ثم قال: قد خشيت علي أي خشيت أن لا أقدر على حمل أعباء الرسالة وأن يقتلي قومي فقالت له كلاً، أبشّر فوالله لا يخزيك الله إنك لتصل الرحم، وتصدق الحديث، وتحمل الكلال، وتقرى الضيف وتعين على نوائب الحقّ انطلقت به إلى ابن عمها ورقة وكان شيخا كبيرا قد عمي وهو ممن تنصّر من العرب وعرّف الإنجيل فقالت: له اسمع من ابن أخيك، فأخبره صلما ما رأى فقال هذا هو التأموس الذي أنزل على موسى، باليتني فيها جدع أي شاب لا بالغ في نصرتك إذ يخزيك قومك، قال: أوخزجني هم؟! قال: نعم؛ لم يأت رجل قط بما جئت به عودي. وإن يدركني يومك أنصرك نصرًا مؤزرا، ثم لم ينشب ورقة أن تُؤي. وفترة الوحي فترة حتى حزن صلما وتكرر ذهابه إلى شواحق الجبال ليرمي نفسه فيبزل له جبريل ويقول يا محمد إنك رسول الله حقًا فيسكن لذلك جأشه. وحكمة الفترة ذهاب الروح الذي وحده ومزيد تهيجه إلى اشتياق العود. وروى أصحاب السير أنّه صلما لما أخبر خديجة الخبر قالت له أتستطيع أن تخبرني بهذا الذي يأتيك إذا جاءك قال: نعم. فلما جاءه جبريل

⁴⁷ Müslim "Mesâcid" 5.

⁴⁸ Buhâri, "Ta'bir" 1.

أخبرها به فقالت له اجلس فخذني الأيسر ففعل فقالت: أتراه؟ قال: نعم، فقالت: فعلى الأيمن ففعل فقالت: أتراه؟ قال: نعم، فألقت خمراها ثم قالت أتراه؟ قال: لا، قالت أبشِرْ فَوَاللَّهِ إِنَّهُ الْمَلَكُ لَا شَيْطَانَ.⁴⁹

Müellif kasidenin beyitlerini tek tek şerh ederken az yerde bir varaktan uzun açıklamalar yapmıştır. Elli altıncı beytin şerh edildiği bu bölüm de o yerlerden biridir. Açıklamaların uzun olmasının ana sebebi; müellifin Arap dilinin temel alanlarını ilgilendiren bilgi ve tahlillere yer vermesinin yanı sıra kasidede anlatılan olayları hadis ve siyer kaynaklarından aktardığı rivayetlerle desteklemesidir. Görüldüğü gibi yukarıdaki bölümde de müellif i'rab tahlili yaparken kasidenin nazmına dair arûz konularına da değinmiş, beyitteki belâgat sanatlarını tespit ettikten sonra detaylı bir şekilde işlemiştir. Ayrıca uzun yorumlar eşliğinde bir ayet ve birden fazla hadis metnine yer vermiştir. Hadislerin çoğunda kaynak ismine yer vermesi önemlidir. Şârihin kitabın tamamına oranla az yerde uzun açıklamalarla şerh ettiği beyitlerde siyer anlatılarının yoğun olduğu vaaz üslubu hâkimdir.

7. Eserde Kullanılan Dil ve Üslup

Müellif eserin girişinde kaleme aldığı bu şerhin muhtasar olduğunu ifade etmektedir. Şârihin toplam 456 beyitten oluşan kasideyi şerh ederken 393 beytin her birinin şerhine bir varak veya daha kısa yer vermesi müellifin bu beyanı desteklemektedir. Geriye kalan 63 beytin her birinin şerhine ise bir varaktan daha fazla yer verilmiştir. Bu 63 beytin şerhinin uzun olmasının sebebi de kasidede anlatılan olayların rivayetlerden ve tarihi bilgilerden delillendirilip yorumlanmasından kaynaklanmaktadır. Bu hüviyetiyle eserin büyük bölümünün muhtasar olduğu söylenebilir.

Müellifin kasideyi Arap dili açısından değerlendirmesi dikkate alındığında ise ortaya çıkan tablo şöyledir: Kasidenin sadece 177 beytinde belâgat tespiti ve tahlili mevcuttur. Söz konusu açıklamaların birçoğu kısa değerlendirmeler şeklindedir. Yine sarf-nahiv tahlili yapılan beyitlerin sayısı 137 iken, lûgat açıklaması/tahlili yapılan beyitlerin sayısı 160'tır. Kasidede Arap dili alanında ilmî vukufiyeti olmayan ve bu alanda ihtisas yapmayanların anlaması zor beyitlerin sayısının yukarıda bahsedilenden çok daha fazla olması müellifin eserini dil eğitiminde belli bir seviyeye sahip kesim için yazdığını

⁴⁹ Şâzelî, *el-Cevâhiru's-seniyye*, 46b.

düşündürmektedir. Müellif hakkında kaynaklarda bilgi olmadığı için bunun sebebinin net olarak bilmemiz mümkün değildir. Ancak yukarıda ifade ettiğimiz varsayımın yanı sıra müellifin eserinde Arap diline dair tahlillere az yer vermesinin diğer muhtemel sebeplerini şöyle açıklayabiliriz: Müellif Arap dili ve belâgatı alanında yeterli birikime sahip olmayabilir veya dil ve edebiyata önem vermiyordur. Eserini dil amacıyla değil daha ziyade Hz. Peygamber'e (s.a.v.) hizmet etme ve teberrük niyetiyle kaleme almış olabilir.

Eser şerh edilirken kullanılan dil ise genellikle teknik ifadelerden uzaktır. Lügat, i'râb ve belâgat değerlendirmelerinde belli bir sıralamanın olmaması eserde insicam ve akıcılığı bozmaktadır. Ayrıca insicamı bozan bir diğer durum eserde sıkça tekrarlanan eksik ve kısa anlatımlar sebebiyle satır aralarında ve kenarlarda yapılan düzeltmelerdir. Tenbîh adı altında açılan başlıklarda çoğunlukla Arap dili alanında yapılan değerlendirmeler dil tahlili açısından dikkate değerdir. Kasidenin geneli göz önüne alındığında yaklaşık üçte birinde yapılan belâgat tahlillerinin bazılarında detaya girilmesi ve yer yer ilgili ıstılahın tanımının yapılması eserin olumlu yönlerindedir. Şârih az yerde kendi yorumunu da katarak kasidedeki beyitlerin manasına değindiği bölümlerde ayet, hadis, siyer kaynakları ve şüirlere atıf yapmıştır. Bu bölümlerde teknik terim ve ıstılahların azlığı sebebiyle biraz karmaşık olsa da daha akıcı bir üslup göze çarpmaktadır.

8. Eserin Aynı Dönemde Kaleme Alınan Hemziyye Şerhleri Arasındaki Yeri

el-Cevâhiru's-seniyye' nin kaleme alındığı dönemde (18. asır) yazılan diğer *Hemziyye* şerhleri ile benzeştiği ve ayrıştığı noktalara değinmeden önce ifade etmemiz gerekir ki; müellifin eserinde kasidenin en meşhur şerhi olan İbn Hacer'in (öl. 974/1567) *el-Minehu'l-Mekkiyye* adlı eserine hiçbir yerde atıf yapmamış olması o dönemde yazılan diğer şerhlerden ayrıştığı en önemli noktadır. Nitekim ilerleyen paragraflarda ifade edeceğimiz üzere o dönemde yazılan *Hemziyye* şerhlerinin ortak noktası az veya çok miktarda İbn Hacer'in eserinden etkilenmiş olmaları ve bunu eserlerinde açık bir şekilde zikretmiş olmalarıdır. İbn Hacer'in eserinin bu denli etkili olması tabii bir durumdur. Zira müellifin eserinde lügat, i'râb ve belâgat alanında detaylı bilgiler vermesi ve başta Arap dili olmak üzere hadis, fıkıh, tefsir gibi diğer İslâmî ilimler ala-

nında özgün ve uzun tartışmalara yer vermesiyle alanın en önemli eserlerinden biridir. Ansiklopedik tarzda kaleme alınan bir şerh hüviyetine sahip olan İbn Hacer'in eseri aynı zamanda ıstılah bilgilerine de bol miktarda yer veren, kaynak zenginliğine sahip ve ilmî üslubun ön planda olduğu hacimli bir eserdir.

Yine *el-Cevâhiru's-seniyye'* de İbn Hacer'den yaklaşık bir asır önce kaleme alınan Muhammed el-Cevcerî'nin (öl. 889/1484) *Hayru'l-kırâ fî şerhi ümmi'l-kurâ* adlı eserinden de hiç bahsedilmemiştir. Bu durum da eseri aynı dönemde kaleme alınan eserlerden ayırmakta ve muadilleri arasında bir eksiklik olarak göze çarpmaktadır. Zira o dönemde *Hemziyye'*ye dair kaleme alınan eserlerde bu alanda yazılmış ilk dönem ve kapsamlı şerhlerden bahsedilmiş olması *Hemziyye* şârihleri arasında böyle bir geleneğin mevcudiyetini göstermektedir.

Eser aynı dönemde kaleme alınan *Hemziyye* şerhleri ile başta hadis ve siyer kaynakları olmak üzere benzerlikler gösterse de beyitleri şerh ederken takip edilen metot, konuları ele alma ve yorumlamada farklılıklar mevcuttur. Örneğin; Süleymân el-Uceylî'nin (öl. 1204/1790) *el-Futûhâtu'l-Ahmediyye bi'l-minehi'l-Muhammediyye* adlı *Hemziyye* şerhi lügat ve belâgat tahlillerine az yerde değinmesi, ayet-hadislerden istifade etme oranı ve muhtasar hüviyete sahip olmasıyla *el-Cevâhiru's-seniyye'*ye benzemektedir. İki şerh arasındaki en bariz fark Uceylî'nin *i'râb* tahlillerine daha fazla önem vermesi ve kasidenin beyitlerini açıklarken tamamını zikretmemesidir. Yine Uceylî'nin eserinin İbn Hacer'in *Hemziyye* şerhinin özeti mahiyetinde olmasının da etkisiyle beyitlerin şerhinde daha ilmî bir metot takip ettiği söylenebilir. Bunun sonucunda da Şâzelî'nin eserine nazaran ortaya daha insicamlı, akıcı ve akışta akla gelecek sorulara kısa kısa açıklamalarla cevap verilen bir eser ortaya çıkmıştır.

Muhammed b. Ahmed Bennîs de (öl. 1214/1800) *Levâmi'u envâri'l-kevebi'd-dürrî fî şerhi Hemziyyeti'l-Bûsîrî* adlı eserinde İbn Hacer'in şerhinden ciddi oranda etkilenmiştir. Eserin *el-Cevâhiru's-seniyye* ile benzeştiği yönler ise her iki eserde de lügat, *i'râb* ve belâgat açıklamalarında görülmektedir. Müellif eserinde kasidenin beyitlerini şerh ederken öncelikle beytin tamamını vermekte daha sonra genellikle kısa *i'râb* ve lügat açıklamaları yapmaktadır. Beyitlerde anlatılan olayları açıkladığı bölümlerde ise ayet, hadisler ve siyer kaynaklarından istifade etmektedir. Müellifin bu eseri konuyu daha derli top-

lu bir şekilde işleme ve çoğunlukla belli bir sıralamayı takip etmesiyle *el-Cevâhiru's-seniyye'* den ziyade Uceylî'nin eseri ile benzer özelliklere sahiptir.

Ahmed b. Muhammed İbn Acîbe'nin (öl. 1224/1809) *el-Envâru'l-kudsiyye fî şerhi Kasîdeti'l-hemziyye li'l-Bûsîrî* adlı eseri de aynı dönemde yazılan diğer şerhler gibi İbn Hacer'in eserinden etkilenmiştir. Ancak İbn Acîbe'nin eserinde diğer şerhlere nazaran İbn Hacer'in etkisi çok daha fazladır. Eserde yer verilen ayetler ile hadis ve siyer kaynaklarının *el-Cevâhiru's-seniyye* ile aynı olduğu söylenebilir. Lügat, sarf, i'râb ve belâgat tahlilleri yapılırken muhtasar bir eser hüviyetine uygun metoduyla Şâzelî'nin şerhi ile benzer özelliklere sahiptir. Nitekim kasidenin beyitlerine dair yapılan açıklamaların çoğu kısadır ve az sayılamayacak beyitlerde *el-Cevâhiru's-seniyye'* de olduğu gibi lügat veya i'râb konularına yer verilmemiştir.

Aynı dönemde Ali Harâzim Barâde (öl. 1214/1799) tarafından kaleme alınan *el-İrşâdâtü'r-Rabbâniyye bi'l-Futûhâti'l-Ahmediyye* adlı *Hemziyye* şerhi ise lügat, i'râb ve belâgat tahlillerine yer vermemesi, ayet ve hadislere işârî anlamlar vermesiyle *el-Cevâhiru's-seniyye'* den farklı bir kategoride değerlendirilmektedir.⁵⁰

Görüldüğü gibi 18. Yüzyılda *Hemziyye* şerhi kaleme alan müellifler ciddi oranda İbn Hacer'in eserinden etkilenmiştir. Bu sebeple eserlerin ortak yönü fazladır. Bu durum aynı zamanda şerhlere yöneltilen "özgünlükten uzak olma" eleştirisini güçlendirmektedir. Ana metin olan kasidenin siyer konularını anlatması sebebiyle özellikle tarih, hadis ve siyer kaynaklarının farklı eserlerde aynı olması tabiidir. Ancak aynı eser üzerine yazılan şerhlerde müellifin belli bir alandaki ilmî yetkinliğini gösterecek şekilde önceki şerhlerden farklılaşması mümkündür. Yine şerhleri özgün kılan bir diğer husus da yazıldığı dönemin ilim camiasındaki genel durum hakkında fikir vermesi ve tartışılan konulara bir şekilde değinmesidir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla *el-Cevâhiru's-seniyye* birçok muhtasar şerhte olduğu gibi özgünlükten uzaktır. Muhteva, metot ve kullandığı kaynaklar açısından aynı dönemde yazılan diğer *Hemziyye* şerhleri ile büyük oranda benzeşmektedir.

⁵⁰ Bk. Zahir Aslan, *Muhammed el-Cevcerî ve Hayru'l-kırâ fî Şerhi Ummi'l-kurâ Adlı Eseri (İnceleme ve Tahkik)* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 117-121.

9. Eserde Kullanılan Şiirler

Bilindiği gibi içerisinde dilbilgisine dair değerlendirme yapılan eserlerde sarf, nahiv, belâgat kuralı veya bir kelimenin sözlük açıklaması için şiir ile istişhâd edilmesi yaygındır. Bazı durumlarda şiir, hikmetli söz söyleme veya vaaz gibi gayelerle de kullanılmaktadır. Bu eserde de müellif bazı yerlerde beyitleri şerh ederken şiirlerden örnekler vermiştir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla müellifin şiirden örnek verdiği iki yerde konu Arap dili hakkındadır. Şârih, birer yerde Hz. Peygamber'in (s.a.v.) doğumundan ve medhinden bahsederken, bir yerde de Bûsîrî'nin diğer medhiyesi *Bürde'*den bir beyitle anlamını verdiği beyti şerh etmektedir. Aşağıda fazla detaya girmeden eserde zikredilen şiirlere yer verilecektir:

Müellif kasidenin 35. beytini⁵¹ şerh ederken beyti bedî' sanatı açısından değerlendirerek bu beyitte bedî' sanatlarından "el-Kelâmu'l-Câmi'" olduğunu söylemekte ve bu belâgat sanatını tanımını şöyle yapmaktadır: "Şairin tamamı hikmetli sözden oluşan bir beyit söylemesi veya içinde mesel konumunda değerlendirilebilecek hikmetli söz söylemesi". Müellifin burada "el-Kelâmu'l-Câmi'" olarak adlandırdığı bedi sanatının tam adı genellikle "İrsâlu'l-mesel ve'l-keîâmî'l-câmi'" olarak geçmektedir.⁵² Müellif ardından bu sanatın mevcut olduğunu söylediği Ebu't-Tayyib el-Mütenebbî (öl. 354/965)'nin şu beytini örnek olarak vermiştir:⁵³

وَإِذَا كَانَتْ النُّفُوسُ كِبَارًا * تَعَبَتْ فِي مُرَادِهَا الْأَجْسَامُ⁵⁴

*İnsanın nefis ve cevheri âli ve yüce olduğunda * Muradı yolunda yorulur bedenler*

⁵¹ وَإِذَا سَحَّرَ الْإِلَهَ أَنَا سَأَ * لَسَعِيدٍ فَاخْمُ شُعْدَاءُ

⁵² Bk. Hifnî Nâsîf, Muhammed Diyâb, Mustafa Tamûm, *Durûsu'l-Belağa*, Pakistan: Mektebetü'l-Medine, 2013, s. 198-199; İsmail Durmuş, "İrsâl-ı Mesel". *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: 2000, Cilt, 22, s. 450-451.

⁵³ Şâzelî, *el-Cevâhiru's-seniyye*, 34a.

⁵⁴ Sâhib b. Abbâd, *el-Emsâlu's-Sâire min şî'ri'l-Mütenebbî*, Bağdat: Mektebetü'n-Nahda, 1965, s. 37.

Müellif Hz. Peygamber'in hicret esnasında girdiği mağaranın kapısında örümcek ağı ve güvercin olmasından bahseden *Hemziyye*'nin 67. beytini⁵⁵ açıklarken Bûsîrî'nin aynı olayı diğer kasidesi *Bürde*'de de anlattığını ifade ederek, ilgili beyti zikretmiştir:⁵⁶

ظَنُّوا الْحَمَامَ وَظَنُّوا الْعُنْكَبُوتَ * عَلَى خَيْرِ الْبَرِيَّةِ لَمْ تَنْسُجْ وَمَ نَحْمُ⁵⁷

Zannettiler ki, ne güvercin ne de örümcek

Kâinatın en hayırlısını korumayacak ve (ağlarımı) örmeyecek

Şârih kasidenin 84. beytini⁵⁸ şerh ederken aşağıdaki beyitleri zikretmiştir:⁵⁹

فَأُقْسِمُ لَا أَتَى مِنَ النَّاسِ أَنْجَبْتُ * وَلَا وَلَدْتُ أَتَى مِنَ النَّاسِ وَاحِدَهُ
كَمَا وَلَدْتُ زُهْرِيَّةً ذَاتُ مُمْخَرٍ * مُجَنَّبَةً لَوْمِ الْقَبَائِلِ مَا جَدَّهُ

Yemin ederim ki, yeryüzünde hiçbir kadın doğurmamış ve onun bir benzerini dünyaya getirmemiştir

Övülmeye layık, kabilelerin kötülüğünden uzak

Şeref sahibi Hz. Âmine'nin doğurduğu (kişi) gibi

Şâzelî, kasidenin 70. beytini⁶⁰ şerh ederken aşağıdaki beyitleri zikretmiştir:⁶¹

جَزَى اللَّهُ رَبَّ الْعَرْشِ خَيْرَ جَزَائِهِ * رَفِيعَتَيْنِ حَلَا حَيْمَتِي أُمَّ مَعْبَدٍ
هُمَا نَزَلَا بِالْبَيْرِ وَارْتَحَلَا بِهِ ** وَأَفْلَحَ مَنْ أَمَسَى رَفِيقَ مُحَمَّدٍ
فَيَأْلَفُصَيَّ مَا رَوَى اللَّهُ عَنْكُمْ ** بِهِ مِنْ فَعَالٍ لَا يُجَازَى وَسُودِدِ

55 وَكَفَّتْهُ بِسَجِيحِهَا عُنْكَبُوتَ * مَا كَفَّتْهُ الْحَمَامَةُ الْحُصْدَاءِ

56 Şâzelî, *el-Cevâhiru's-seniyye*, 58b.

57 Bûsîrî, *Divân*, thk. Ahmed Hasan Besc, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005, 169.

58 وَتَوَالَتْ لِلْمُضْطَطِّى الْاَيْمَةُ الْكُتْبُ * رَى عَلَيْهِمُ وَالْعَارَةُ السَّغْوَاءُ

59 Şâzelî, *el-Cevâhiru's-seniyye*, 20a.

60 وَتَعَثَّ بِمَذْحِهِ الْجُرُّ حَتَّى * أَطْرَبَ الْإِنْسَ مِنْهُ ذَاكَ الْعَبَاءُ

61 Şâzelî, *el-Cevâhiru's-seniyye*, 61b.

لِيُهَنَّ بَنِي كَعْبٍ مَكَانَ فَتَاهِمٍ ** وَمَقْعُدُهَا لِلْمُؤْمِنِينَ بِمَرَصِدٍ
سَلُّوا أُحْتَكُمُ عَنْ شَاهِيحَا وَإِنَائِيهَا * فَإِنْتُمْ إِنْ تَسْأَلُوا الشَّأَةَ تَشْهَدُ⁶²

Arşın Rabbi olan Allah, Ümmü Ma'bed'in iki çadırında konaklayan iki arkadaşı en iyi şekilde mükâfatlandırırsın

Onlar nezaket ve saygıyla geldiler, misafir oldular ve yine nezaketle ayrıldılar * Hz. Muhammed'e yol arkadaşı olan selamete erdi

Ey Kusayoğulları! Allah, Resulullah sayesinde tükenmez bir övünç ve şereften mahrum etmedi

Kızlarının yurdu ve müminlerin güzergâhındaki ikamet yerleri Ka'b oğullarını sevindirsin.

Kız kardeşinize koyun ve kabı sorun, (Resulullah'ın bu mucizesini) koyuna sorsanız da buna tanıklık eder

Müellif kasidenin 344. beytini şerh⁶³ ederken meşhur kadın şair Hansâ'nın (öl. 24/645) aşağıdaki iki beyti zikretmiştir:⁶⁴

أَلَا يَا صَحْرُ إِنْ أَبْكَيْتِ عَيْنِي * لَقَدْ أَضْحَكْتَنِي دَهْرًا طَوِيلًا
إِذَا قُبِحَ الْبُكَاءُ عَلَى قَبِيلٍ * رَأَيْتُ بُكَاءَكَ الْحَسَنَ الْجَمِيلًا⁶⁵

Ey Sahr! (şimdi) gözümden yaşlar akıtsan da * (hayattayken) her zaman güldürdün beni.

Bir cesede ağlamak hoş olmasa da * Sana ağlamayı hep güzel ve haklı buldum

Müellif bu bölümde “en büyük Arap kadın şair” ve “en büyük Arap şair” tartışmalarına dair bilgiler vermektedir. Bu minvalde Mekke'nin fethinde binden fazla şiir alanında uzmanın Hansâ'dan daha büyük kadın Arap şair

⁶² Hassân b. Sâbit, *Divân*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994, 59; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-meâd fî hedyi hayri'l-ibâd*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994, 3/51; Mehmet Yılmaz, “Sahabe Şiirlerinde Hz. Peygamber'in Medine'ye Hicreti” *Bilimname* 37 (2019) 593-627.

⁶³ أَنَا حَسَانٌ مَدْحِكُمْ فَإِذَا نُحْرُ * مَتَّ عَلَيَّكُمْ فَإِنِّي الْحَسَنَاءُ

⁶⁴ Şâzelî, *el-Cevâhiru's-seniyye*, 194a.

⁶⁵ Hansâ, Ümmü Amr, *Divân*, Beyrut: Dâru'l-Marife, 2004, s. 99.

olmadığını ifade ettiğini nakletmektedir. Ardından Hansâ'nın bazı mersiyelerine örnekler veren şârih, devamında Cerîr b. Atıyye'ye (öl. 110/728 [?]) en büyük şair kimdir diye sorulunca o kadını (Hansâ) saymazsak ben diye cevap verdiğini nakletmektedir.

Sonuç

Meçhul bir yazma eserin tanıtılmaya çalışıldığı bu çalışmada *el-Cevâhiru's-seniyye fi şerhi'l-Hemziyye* adlı eserde verilen bilgiye göre erken sayılmayacak bir dönemde (18. yüzyıl sonu) kaleme alınmış olmasına rağmen hakkında biyografi kaynaklarında bilgiye rastlanmaması dikkate değerdir. Aynı dönemde yazılan *Hemziyye* şerh ve şârihleri hakkında biyografi kaynaklarında yeterli bilgi bulunmasına rağmen bu eser ve müellifi hakkında bilgi bulunmamasının muhtemel sebepleri şu şekilde sıralanabilir: Müellifin yerel olması, eserini sonraki dönemlere aktaracak talebelerinin olmaması ve eserin tek nüshasının mevcut olmasıdır.

Eserinde aynı dönemde yazılan diğer şerhlerin aksine kendisinden önce yazılan *Hemziyye* şerhlerine atıf yapmadığı/bilgi vermediği görülen müellif, *el-Cevâhiru's-seniyye'* nin muhtasar olduğunu ifade etmiştir. Muhtevası ve metodu göz önüne alındığında eserin ansiklopedik tarzda yazılan eserler kategorisinde olmadığı net olarak anlaşılmaktadır. Nitekim eserde müellifin özgün yorumlarına rastlanmamıştır. Ayrıca eserin teferruatlı analizler ve tarihi belge niteliğinde bilgilere sahip olan kapsamlı bir hüviyete haiz olmadığı da görülmüştür. Öte yandan muhtasar olarak yazılan şerhlerde aranan lügat ve î'râb tahlili, arûz veya belâgat sanatlarının tespiti gibi açıklamalar bu eserde mevcut olsa da çalışmada detaylarıyla ifade edildiği üzere her biri kendi içinde değerlendirildiğinde bu şartları taşıyan bölümlerin oranı eserin yaklaşık üçte birine denk gelmektedir. Dil çalışmaları zaviyesinden değerlendirildiğinde bu oranın yeterli olmadığı açıktır. Eser Arap diline dair değerlendirmelerin azlığı ve rivayet-siyer ağırlıklı olması sebebiyle vaaz üslubunun baskın olduğu kaside şerhi olarak görülebilir. Eserin kendisinden önce yazılan *Hemziyye* şerhlerinden ayrışan ve Arap dili alanına özgün katkı sunacak bir hüviyete sahip olmadığı değerlendirilmektedir. Eser kendisiyle aynı dönemde kaleme alınan diğer *Hemziyye* şerhleriye muhteva açısından benzer olsa da takip ettiği metot açısından daha geride olduğu görülmüştür.

Müellifin bir künyesinin “Şâzelî” olması ehl-i tarik bir sûfî olduğunu göstermektedir. Metin içinde birçok yerde Şâzelîyye tarikatının kurucusu Ebü'l-Hasen eş-Şâzelî'ye atıf yapılmış olması bu değerlendirmeyi destekleyen bir diğer önemli veridir. Bu sebeple zikir halkalarında okunan meşhur bir kaside olan *Hemziyye'* nin bu şerhi hakkında tasavvuf alanında bir araştırma yapılabilir.

Kaynakça

- Aslan, Zahir. *Muhammed el-Cevcerî ve Hayru'l-kırâ fî Şerhi Ummi'l-kurâ adlı eseri (İnceleme ve Tahkîk)*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Bağdatlı İsmâil Paşa. *Hediyetü'l-ârifîn esmâ'ü'l-müellifîn ve âsâru'l-musannifîn*. 2 Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1951, 1955.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail, *el-Câmi 'u's-Sahîh*. Dâru Tavki'n-Necât, 1422.
- Bûsîrî, Muhammed b. Said. *Divân*. thk. Ahmed Hasan Besc. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Durmuş, İsmail. “İrsâl-ı Mesel”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/450-451. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Habeşî, Abdullah Mahmud. *Câmi'uş-şurûh ve'l-hevâşî*. Abu Dabi: el-Mecme'u's-Sekâfî, 2004.
- Hansâ, Ümmü Amr. *Divân*. Nşr: Hamdu Tammâs, Beyrut: Dâru'l-Marife, 2004.
- Hassân b. Sâbit. *Divân*. Thk. Abd Muhanna, Beyrut, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- İbn Acîbe Ahmed b. Muhammed. *el-Envâru'l-kudsiyye fî şerhi Kasîdeti'l-hemziyyeti li'l-Bûsîrî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2013.
- İbn Hacer el-Heytemî. *el-Minehu'l-Mekkiyye fî şerhi'l-Hemziyye*. Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2. Basım, 2005.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn. *Zâdü'l-meâd fî hedyi hayri'l-ibâd*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994.

- İsrail Milli Kütüphanesi. "Yazma Eserler Bölümü". 29 Aralık 2022.
https://www.nli.org.il/en/manuscripts/NNL_ALEPH003484862/NLI
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemu'l-müellifin*. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1993.
- Muhammed b. Ahmed Bennîs. *Levâmi'u envâri'l-kevkebi'd-dürrî fi şerhi Hemziyyeti'l-Bûsîrî*. Mısır: el-Matbaatu'l-Cemâliyye, 1330.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-sahîh*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y.
- Nâsîf, Hifnî vd. *Durûsu'l-Belâğâ*. Pakistan: Mektebetü'l-Medine, 2013.
- Sâhib b. Abbâd, *el-Emsâlu's-Sâire min şî'ri'l-Mütenebbî*. Bağdat: Mektebetü'n-Nahda, 1965.
- Uceylî, Süleymân b. Ömer. *el-Futûhâtu'l-Ahmediyye bi'l-minehi'l-Muhammediyye*. Mısır: el-Matbaatu'l-Hayriyye, 1303.
- Yılmaz, Mehmet. "Sahabe Şiirlerinde Hz. Peygamber'in Medine'ye Hicreti". *Bilimname* 37 (2019): 593-627.

من شأنه من الوزن الفائق ما صاغه صوغ
 التبر الاحمر ونظم الدر والجوهر الشيخ
 الحقق والبلغ الدقيق الشيخ ستر الدين
 شهاب سعيد الشهير بالوصفي والمدني
 وستانه وتوفي في سنة وتسعين وست مائة
 الخدمه الاسلام ابو حنيفة والعزازي و غيره
 وكان من عباد الله الذين اوفوا بعهدهم
 البرهه التي كانت سبيلها خلاصه من مرض الفالج الذي
 اعيا الاطباء الكفئ وقصتها مشهوره وكان يعانى
 صنعة الكتابه واشهره بليلس الشرقية ثم توفى
 وصحب القضي ابا العباس المرسي فعاد ريقه
 بركة الين فاق اهل زمانه
 القصيدة المشهوره بالطهر العذبة الالفاظ
 والمباني العذبة النظيره بدائع المعاني
 ان اشرفها على سبيل الاختصاص لما ان اللان

بسم الله الرحمن الرحيم
 الحمد لله الذي خص جبينه المصطفى
 بالخلق العظيم واعطاه جوامع الحكم
 التي تجوز عن مناظرته كل مبلغ وحكيم
 وضع امته الفاترين بشيخه العليم
 واوجب تعظيمه والاصحقا قد اوصفوا
 السلام على سيدنا محمد
 وعلى آله وصحبه السالكين على منجد القوم
 وبعد فلما كان من اعظم ما مدح به المصطفى
 من النظم الرائق واخص ما اكتشف عن كثير
 من

لدوام نعيم اهل النعيم ليجمع بين شرف الاول
 ودوام الاخر وحثم بذكر الرب اشعارا باستفتاح
 ابواب تربيته واستمناع مواضع لطفه وهديته
 حتم الله لنا بخاتمه العاده ونحننا
 الحسى وزياده انزل الجواد الكريم
 سبحان ربك رب العزم
 تصفون وسلام على
 المرسلين والحمد لله
 رب العالمين
 وقد اتفق الفاضل من حمد
 هذا الكتاب بعون الملائك
 ارحم الراحمين
 من امرتكم ان
 لان ذموا من والفق
 من حمدت من العزم
 والشرف

على يد اقره العباد للاربه العز
 عبد الله بن زكي المحمدي
 غفر الله له ولوالديه والسنين
 والحاصلات والمؤمنين للموتنا
 والحمد لله
 العالمين

tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Haziran/June 2023, c. 9, s. 1: 673-699

Müddessir Sûresi 30-31. Âyetler Bağlamında On Dokuzla Kimler Sınıyor?

Surah Müddessir 30-31. Who is Tested by Nineteen in the Context of Verses?

Cengiz GÜNEŞ

Dr. Öğr. Üyesi, Nevşehir Hacı Bektaş Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati ABD
Assistant Professor, Nevşehir Hacı Bektaş University, Faculty of Theology,
Department of Arabic Language and al-Balagha
cengizgunes@nevsehir.edu.tr

ORCID: 0000-0003-2979-7271

DOI: 10.47424/tasavvur.1270832

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 25 Mart / March 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 31 Mayıs / May 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Güneş, Cengiz. "Müddessir Sûresi 30-31. Âyetler Bağlamında On Dokuzla Kimler Sınıyor?". Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi 9 / 1 (Haziran 2023): 673-699. <https://doi.org/10.47424/tasavvur.1270832>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdağ Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdağ, 59100 Turkey.

CC BY-NC 4.0



Öz

Kur'an'ı doğru anlayabilmenin birçok parametreleri vardır. Bunlardan biri de ayetlerin içinde yer aldığı siyâkı [context] tespittir. Türkçeye daha çok bağlam olarak tercüme edilen bu kelime, herhangi bir ayetin öncesi ve sonrası ile anlam bakımından alakasını ifade etmektedir. Âyetin siyâk, iç ve dış bağlamı, kısacası Kur'an bütünlüğü düşünülmeden, bulunduğu yerden bağımsız bir şekilde tefsir edilmeye çalışılması yanlış yapmayı kaçınılmaz hale getirmektedir. Bu meyanda bağlamından koparılarak farklı mecralara çekilen birçok ayet bulunmaktadır. Nitekim bunlardan biri de Müddessir sûresi 30. âyettir. Bu makalede biz, Müddessir sûresi 30-31. âyetler bağlamında başlıca üç konu üzerinde yoğunlaşmaya gayret ettik. Önce ilgili âyetlerin siyâk ve sibâkı, "عليها" kelimesindeki zamirin mercii ve her iki âyette kimlerin nasıl ve niçin sınındığı hususlarını ele almaya çalıştık. Bahsi geçen zamir, cehennemdeki görevli meleklerle işaret etmekte ve onların sayısının on dokuz olduğunu bildirmektedir. Ancak on dokuz rakamını bu anlayıştan farklı şekilde anlamlandıran kişiler ve gruplar çıkmıştır. Onlar, bu rakama kutsallık izafe etmekle kalmamış, Kur'an'ın bütün sisteminin bu rakama göre kurgulandığını iddia etmişlerdir. Allah Teâlâ, bu sayıyla müminleri, kitap ehlini, kâfirleri ve kalplerinde hastalık olanları sınamaktadır. Allah Teâlâ, bahsi geçen grupları on dokuz sayısına verecekleri tepki ile denemek istemiştir. Bu perspektiften makale, on dokuz bağlamında ilgili âyetleri doğru anlamaya yönelik bir bakış açısı kazandırmayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Bağlam, On Dokuz, Sınanma, Mümin, Ehl-i Kitap, Kâfir.

Abstract

There are many parameters to understand the Qur'ân correctly. One of them is to determine the siyaq-context in which the verses are included. This word expresses the relevance of any verse with what is before and after it, in terms of meaning. Attempting to interpret the verse independently, without considering the siyaq, internal and external context, in short, the integrity of the Qur'ân, makes any mistake inevitable. There are many verses that have been taken out of its context and driven into different areas. One of them is the 30th verse of sura al-Muddaththir. In this article, we have tried to concent-

rate on three main issues in the context of verses 30th and 31th. First of all, we tried to deal with the issues of siyaq and sibaq of the relevant verses, the reference of the pronoun in “عليها” and who was tested and how and in both verses. The aforementioned pronoun points to the angels in charge of hell and states their number as nineteen. However, there have been people and groups that have interpreted the number nineteen in a different way from this understanding. They not only attribute holiness to this number, but also claim that the entire system of the Qur’ân was constructed according to this number. With this number, Allah tests the believers, the people of the Book, disbelievers, and those with diseases in their hearts. Allah, the Exalted, wanted to test these groups with their reaction to the number nineteen. From this perspective, the article aims to provide a perspective towards correct understanding of the relevant verses in the context of nineteen.

Keywords: Tafseer, Context, Nineteen, Testing, Believer, People of the Book, Unbelievers.

Giriş

İslam âlimleri Kur’an’ın doğru anlaşılabilmesi için birçok usül ve esaslar ortaya koymuşlardır. Âyetlerin öncesi ve sonrasıyla alakası anlamına gelen siyâk [context] Kur’an’ı sahih anlamının öncüllerinden biridir. Dilimize çoğunlukla *bağlam* olarak aktarılan bu sözcük, bir âyeti doğru anlamının en önemli unsurlarından biridir. Âyetlerin sûre hatta Kur’an bütünlüğü hesaba katılmadan bulunduğu birimden ayrılarak tek başına tefsirinin yapılmaya çalışılması hatalı çıkarımlarda bulunmayı kaçınılmaz hale getirecektir.¹ Dolayısıyla, hataları en aza indirebilmek için bağlamla ilgili bu duruma son derece dikkat etmek gerekmektedir.² Geçmişte olduğu gibi günümüzde de giderek artan bir şekilde âyetlerin öncesi ve sonrası dikkate alınmadan tefsiri yapılmaya uğraşılmaktadır. Böylece bağlamından koparılan âyetler, çok farklı fikirlere altyapı oluşturabilecek şekilde yorumlanabilmektedir. Böyle bir fiile ma-

¹ Halis Albayrak, *Kur’ân’ın Bütünlüğü Üzerine* (İstanbul: Şûle Yayınları, 1993), 20-26.

² Geniş bilgi için bk. Mustafa Ünver, *Kur’ân’ı Anlamada Siyâkın Rolü* (Ankara: Sidre Yayınları, 1996), 125-201; Ali Bakkal, “Kur’ân’ı Anlamada Siyâk-Sibâkın Önemi”, *Tarihten Günümüze Kur’ân İlimleri ve Tefsir Usûlü* (Ankara: İlim Yayma Vakfı Kur’an ve Tefsir Akademisi, 2009), 11-48; Yunus Ekin, “Siyâk Kavramının Semantik Analizi”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2013), 93-126.

ruz kalan ve taşımadığı halde yeni anlamlara temel yapılmaya çalışılan âyetlerden biri de Müddessir sûresi 30. âyettir. Bu makalede, Müddessir sûresi 30-31. âyetlerin bağlamının tespiti yapılmaya, özellikle de on dokuz sayısının sûre ve Kur'an bütünlüğü içerisinde ne anlam ifade ettiği, daha sonra da 31. âyetle nasıl bir bağlantısı olduğu izah edilmeye çalışılacaktır. Çalışmamızda klasik tefsirlerin yanında zaman zaman çağdaş tefsirlere de müracaat ettik. Orhan Kuntman *Ondokuz Meselesi'nin Reddi ve Bu Mesele ile İlgili Önemli Açıklamalar* ile Mahmut Toptaş vd. *Kur'an-ı Kerim ve 19 Efsanesi* ve Ganim Kaddûrî el-Hamed'in *Kur'an-ı Kerim'in Sayı İ'câzı Tevehhüm mü Gerçek mi?* isimli makale ve eserlerinden istifade ettik. Bahsi geçen çalışmalar, genelde on dokuz üzerinde yoğunlaşmış ve meseleyi diğer âyetlerle birlikte ele almamışlar, sadece on dokuz teorisini çürütmeye çalışmışlardır. Biz bunlara ilaveten âyetleri yeni bir bağlamda ele aldık. Meselenin imtihan boyutuna dikkat çektik. On dokuz sayısı kimlerin hangi sebeple imtihan edildiğini konu bütünlüğü içinde sunmaya gayret ettik. Ayrıca dijital platformda ortaya konulan yeni reddiyelerden de istifade ederek daha güçlü argümanlardan faydalanmaya çalıştık.

Konumuzla ilgili âyetlerin daha iyi kavranabilmesi için ilgili âyetlerin bulunduğu bölümü vermek isabetli olacaktır. Müddessir sûresi, vahyin başlangıç döneminde ilk inen sûreler arasında yer almaktadır.³ İlk âyetler Hz. Peygambere (s.a.v.) hitapla başlamakta ve bir takım ahlâkî tavsiyelerde bulunmaktadır. Daha sonraki âyetlerde kıyamet gününün kâfirler için çok zorlu bir gün olacağından bahsedilmektedir. Devam eden âyetlerde inkarcılıkta direnen, kendisine mal ve evlatların verildiği zengin, kibirli, Kur'an'a sihir diyen tiplerden söz edilmektedir. İşte bu kişilerin sekera (cehenneme) gireceği ve oradakilerin derilerinin içine işleyen bir azaba duçar olacakları haber verilmektedir. Bu arada cehennemde görevli zebanilerin *on dokuz* olduğu bildirilmektedir. Konumuzla ilgili 31. âyette de cehennemdeki görevli bu on dokuz meleğin sayısının inkarcılar için bir imtihan vesilesi yapıldığı ifade edilmektedir. Söz konusu imtihana kimlerin nasıl karşılık vereceğini açıklayan kısımla

³ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî et-Taberî, *Câmi 'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (y.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 23/7; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, thk. Mecdî Baslûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 10/298.

âyet son bulmaktadır. Sürenin devam eden kısmında müminlerle kâfirler kıyaslanmakta, kâfirlerin cehenneme düşmelerinin sebepleri sıralanmaktadır.⁴

“Üzerinde on dokuz vardır.”⁵ âyetinde belirtilen bu sayıda ifade edilen cehennemde görevli *melekler* olduğu halde âyet, bağlamından ayrılarak on dokuz sayısına farklı anlamlar yüklenmiş ve hurûfiliğe mesnet yapılmıştır. Bu şekilde yapılan yorumlar, çeşitli ortamlarda seslendirilmekte ve bu yorumları benimseyen birçok insan bulunmaktadır. Bu şahıslar, âyetteki on dokuz rakamının, Kur’an’ın üzerine bina edildiği şifre bir rakam olduğunu iddia etmektedirler.

Bu anlayışa sahip olanlara göre, Kur’an âyetlerinin tamamı on dokuz sayı sistemine göre kurulmuştur. Bu sistem günümüzde Kur’an’ın en büyük mucizesidir ve bu mucizeyi inkâr küfürdür. Oysa bu sisteme bakıldığında birçok problemlili durumlar olduğu görülmektedir. Nitekim âyet sayımlarında keyfi davranışlar, aynı kelimeyi farklı yerlerde değişik değerlerle ifade etme, sistemlerine uymayan bazı âyetleri inkâr yoluna gitme gibi tutarsızlıklar içermektedir. Böylece âyetin ve Kur’an’ın hiç söylemediği, bize ulaşan rivayetler içerisinde ilk muhatapların hiç duymadığı iddialar ileri sürülmektedir.⁶ Âyetlerin bağlamı ve Kur’an bütünlüğü göz önünde bulundurulduğunda söz konusu yorumların her türlü dayanaktan yoksun olduğu müşahede edilmiştir. Çalışmamızda bahsi geçen âyet ve devamındaki âyetlerin imtihan için inzal olduğu ve bu âyetlerden yola çıkarak on dokuz rakamıyla ilgili herhangi bir sistem kurulamayacağı tespit edilmeye çalışılmıştır.

Bu girişten sonra on dokuz sayısının geçtiği âyetin konumunu tespit açısından öncesi ve sonrasıyla ele almak gerekmektedir.

1. On Dokuz Sayısının Geçtiği Âyet ve Bağlamı

⁴ Cârullah Muhammed b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an haķā’iki ğavâmiẓi’t-tenzil ve ‘uyûni’l-ekâvil fi vücihi’t-te`vil* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-‘Arabî, 1407), 4/644-653; Mahmud Hafızuddîn el-Nesefî, *Tefsîrü’n-Nesefî (Medârikü’t-tenzil ve hakâiku’t-te`vil)*, thk. Yusuf Ali Bedîvî (Beyrut: Daru’l-Kelimi’t-Tayyib, ts.), 3/561-566; Ebü’l-A’lâ el-Mevdûdî, *Tefhîmu’l-Kur’ân*, çev. Muhammed Han Kayanî vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996), 6/508-510.

⁵ el-Müddessir 74/30. Hayreddin Karaman vd., *Kur’ân-ı Kerim ve Açıklamalı Meâlî* (İstanbul: Yeni Şafak Yayınları, 2007), 575.

⁶ Konu ile ilgili başka örnekler için bk. Mustafa Sağlam, *Tefsirde Anlam Kırılmaları* (Ankara: Fecr Yayınları, 2022), 160-191.

İlgili âyete geçmeden önce sûre hakkında kısa bir bilgi vermek, konunun daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Müddessir sûresi mushafta 74. nüzül sırasında ise 4. sırada, Müzzemmil sûresinden sonra Mekke'de peygamberliğin ilk yılında inmiştir. 56 âyettir.⁷ Sûredeki ilk ayetlerde, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) vahiyle muhatap olma anındaki heyecanına rağmen karşılaşacağı muhtemel sıkıntılara atıfta bulunulmuş, inkârcıları uyarması emredilmiştir.⁸ İlk âyetler şu mealdedir: *"Ey bürünüp sarınan (Resûlüm)! Kalk ve (insanları) uyar. Sadece Rabbini büyük tanı. Elbiseni tertemiz tut. Kötü şeyleri terk et. Yaptığın iyiliği çok görerek başa kakma. Rabbinin rızasına ermek için sabret."*⁹ Bu ilk yedi âyette hitap Peygamber'e yöneliktir. O'nun peygamberlikle görevlendirildiği, bu görevi yaparken nasıl bir davranış sergilemesi gerektiği bildirilmektedir.¹⁰

Daha sonraki âyetlerde kıyametle ilgili hususlardan ve inkârcı tiplerden söz edilmektedir:

"O Sûr'a üfürüldüğü zaman var ya, işte o gün zorlu bir gündür. Kâfirler için (hiç de) kolay değildir. Tek olarak yarattığım kimseyi bana bırak, kendisine geniş servet verdim, göz önünde duran oğullar (verdim), kendisine bir döşeyiş döşedim. Üstelik o (nimetlerimi) daha da arttırmamı umuyor. Asla (ummasın)! Çünkü o, bizim âyetlerimize karşı alabildiğine inatçıdır. Ben onu sarp bir yokuşa sardıracağım! Zira o, düşündü taşındı, ölçtü biçti. Canı çıkasınca, ne biçim ölçtü biçti! Sonra, canı çıkasınca tekrar (ölçtü biçti); nasıl ölçtü biçtiyse! Sonra baktı. Sonra kaşlarını çattı, suratını astı. En sonunda, kibrini yenemeyip sırt çevirdi. Bu (Kur'an) dedi, olsa olsa (sihirbazlardan öğrenilip) nakledilen bir sihirdir. Bu, insan sö-

⁷ Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnisiyye, 1984)29/293.

⁸ Hayreddin Karaman vd., *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 7/491.

⁹ el-Müddessir 74/1-7.

¹⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrahim Etfiyyiş (Kâhire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1964), 19/60; Vehbe İbn Mustafa ez-Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-münîr* (Dımeşk: Dâru'l-Fikri'l-Muâsir, 1418), 29/220.

zünden başka bir şey değil.”¹¹

Bu âyetlerde hesap gününün hiç de kolay bir gün olmadığı bildirilmekte, inkârcı, zengin, sahip olduğu nimetlerle müreffeh bir hayat sürdüren, inanmamaya şartlanmış, inceden inceye hesapçı ve son derece kibirli bir karakterden bahsedilmektedir. Sayılan özelliklere sahip bu karakter, Kur’an’ı sihir ve insan sözü olduğunu iddia etmektedir.¹² Allah Teâlâ bu kişilerin sekar adlı cehenneme atılacağını bildirmektedir:

“Ben onu sekara (cehenneme) sokacağım. Sen biliyor musun sekar nedir? Hem (bütün bedeni helâk eder, hiçbir şey) bırakmaz, hem (eski hale getirip tekrar azap etmekten) vazgeçmez o. İnsanın derisini kavurur. Üzerinde on dokuz (muhafız melek) vardır. Biz cehennemden işlerine bakmakla ancak melekleri görevlendirmişizdir. Onların sayısını da inkârcılar için sadece bir imtihan (vesilesi) yaptık ki, böylelikle, kendilerine kitap verilenler iyiden iyiye öğrensin, iman edenlerin imanını arttırsın; hem kendilerine kitap verilenler hem müminler şüpheye düşmesinler, kalplerinde hastalık bulunanlar ve kâfirler de: ‘Allah bu misalle ne demek istemiştir ki?’ desinler. İşte Allah böylece, dilediğini sapıklıkta bırakır, dilediğini doğru yola erdirtir. Rabbinin ordularını, kendisinden başkası bilmez. Bu ise, insanlık için ancak bir öğüttür.”¹³

Müddessir sûresinin bu âyetlerinde, cehennemde cezalandırılacak insan tiplerinin özelliklerinden bahsedilmekte, on dokuz âyetinin bir imtihan unsuru olduğundan söz edilmekte ve arkasından da bu imtihanda kimlerin nasıl bir tavır sergileyebileceklerinden haber verilmektedir.¹⁴ Bu bağlamda yer alan âyetler grubunda bulunan kısmın nüzul sebebini izah, meramımızın daha iyi anlatılmasına vesile olacaktır.

¹¹ el-Müddessir 74/8-25.

¹² Cârullah Muhammed b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an hakâ’iki gavâmi’i’t-tenzîl ve ‘uyûni’l-ekâvil fi vüçûhi’t-te’vîl* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-‘Arabî, 1407), 4/647-650.

¹³ el-Müddessir 74/26-31.

¹⁴ Ebû Abdillâh (Ebü’l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, 1420), 30/708-712; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 29/311-314.

2. Müddessir Sûresi 30. Âyetin İnîş Sebebi

Âyetin sebab-i nüzûlünden önce sûrenin inîş sebebi hakkında genel bilgi vermek gerekmektedir. Müddessir sûresi, Hz. Peygamber'e (s.a.v.) vahiy inzâlinin inkıtaya uğradığı kısa bir fetret döneminin ardından inmiştir.¹⁵ Sûrenin bazı âyetlerinin sonraki zamanlarda indiği ihtimali olsa da sûrenin tamamının nüzul vaktinin, Mekke döneminin ilk yıllarına ve tebliğin başlangıç dönemine denk geldiği tartışmasız bir olgudur.¹⁶ Hatta cumhurun aksine, Cabir b. Abdullah'a göre ilk inen vahiy ve ilk nazil olan sûre Müddessir sure-sidir.¹⁷

Söz konusu âyetin sebab-i nüzûlü olarak nakledildiğine göre, Yahudilerden bir grup, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ashabından birine cehennemden korucularını (sayılarını) sormuştur. İlgili kişi de Hz. Peygamber'e (s.a.v.) bu korucuların durumunu bildirince arkasından "Onun üzerinde on dokuz vardır." âyeti kerimesi inmiştir.¹⁸ On dokuz ile ilgili sorunun Yahudiler tarafından sorulması sebebiyle söz konusu âyet-i kerimenin Medine döneminde nazil olduğunu ifade eden müfessirler de vardır.¹⁹ Fakat Âlûsî, âyetin Mekke'de indiği hususu üzerinde yoğunlaşmaktadır. Zira Yahudilerden birinin değişik bir nedenle Mekke'de bulunması ve bir sahâbi ile aralarında şöyle bir diyalogun geçmesi imkân dâhilindedir. İlgili kişi; "Peygamberlik iddiasında bulunan arkadaşınız, cehennemde bulunan meleklerin sayısı hakkında ne söylüyor?" şeklinde bir soru sormuştur. Bu soruya muhatap olan şahsın da konuyu Hz. Peygamber'e (s.a.v.) sorması üzerine bu âyet-i kerimenin nazil olmasının

¹⁵ Fetret dönemi vahyin bir sûre kesilmesi anlamında kullanılan bir tabirdir. Bu sûre hakkında asgari on iki günden üç yıla kadar değişen süreler zikredilmektedir. Bk. Faruk Vural, "Sebepleri ve Sonuçları Bakımından Fetret-i Vahiy Meselesi Üzerine Bir İnceleme", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/8 (2015), 83-102.

¹⁶ Muhammed Esed, *Kur'ân Mesajı, Meâl- Tefsîr*, çev. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 1999), 3/1203; Ebü'l-A'lâ el-Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, çev. Muhammed Han Kayanî vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996); 3/1203.

¹⁷ et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 23/7.

¹⁸ Tirmizî, "Tefsîru'l-Kur'ân", 71.

¹⁹ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili* (İstanbul: Eser Yayınları, 1979), 8/5446.

mümkün olduğunu ifade eden Âlûsî, âyetin Mekke’de indiğini söyleyen âlimlerin görüşüne meyletmiştir.²⁰

Bu âyet için farklı bir sebep-i nüzûl bilgisi olarak Abdullah b. Abbas’tan şöyle bir olay rivâyet edilmektedir: “*Cehennem’in üzerinde on dokuz (zebani) vardır.*” âyet-i kerimesini duyan Ebû Cehil kavmine şöyle demiştir: “Vay kahrolası Kureyşliler! Muhammed cehennemdeki zebanilerin sayısının on dokuz olduğunu söylüyormuş. Sizlerse bundan daha kalabalıksınız. İçinizden on kişi, bir zebaniye güç yetiremez mi?”²¹

Fahredden er-Razi de benzer bir haber nakletmektedir: Cenâb-ı Hakk’ın “*Cehennem’in üzerinde on dokuz (zebani) vardır.*” âyeti indiğinde Ebû Cehil, Kureyşlilere, “Vay kahrolası Kureyşliler” şeklinde seslendi. Muhammed, Cehennem bekçilerinin on dokuz olduğunu iddia etmektedir. Siz onlardan daha güçlü, kuvvetli ve sayıca daha büyük bir cemaatsiniz. Ebû Cehil, “İçinizde bulunan kuvvetli her on şahıs, zebanilerden bir tanesi ile başa çıkamaz mı?” dediğinde, çok güçlü ve kuvvetli birisi olan Ebu’l-Eşed İbn Useyd İbn Kelde el-Cumahî de, “Ben sizin adınıza, onlardan on yedisiyle başa çıkarım. Siz de benim adıma, ikisini halledin” dedi.²² Bunun üzerine söz konusu âyet inmiştir.

Mekke’de Yahudilerin bulunmaması, bunun aksine Yahudilerin Medine’de ikamet etmeleri nedeniyle, bazıları bu âyetin Medenî olduğunu iddia etmiş olsalar da aştaptan bazılarının Medine’ye ya da Yahudilerden bazılarının Mekke’ye gelmiş olmaları mümkün olduğundan bu iddia zayıf kalmakta-

²⁰ Şihabüddin Mahmud b. Abdillâh el-Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, thk. Ali Abdülbâri Atıyye (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415), 15/130; Ebû'l-Fidâ' İmâdüddin İsmâil b. Şihâbiddin Ömer İbn Kesir, *Tefsîrül-Kur'ânî'l-azîm*, thk. Sâmi İbn Muhammed İbn Abdîrrahmân İbn Selâme (Riyâd: Dâru't-Taybe, 1999), 8/267; Bedreddin Çetiner, *Fâtîha'dan Nâs'a Esbâb-ı Nüzûl* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2010), 2/922-923; Celâluddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 8/332-333.

²¹ Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdîrrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Endelüsî İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*, thk. Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422), 5/396.

²² er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 30/709; Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Meânî'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Yusuf Necati (Dâru'l-Misriyye, ts.), 3/203-204; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/651; el-Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, 6/518-519.

dır.²³ Kanaatimize göre, kısa âyetlerden oluşma, kıyamete yönelik detaylar verme, ahiret ile tehdit etme gibi Mekkî sûrelerin karakteristik özelliklerden dolayı bu âyetin Mekkî olması daha uygun gibi görünmektedir.²⁴

Sebeb-i nüzûl rivayetlerinden anlaşıldığına göre, bu âyet Mekke döneminde, müşriklerin ileri gelenlerinin âyetler ile ifade ettiği gerçekleri hafife almaları ve alay etmeleri üzerine nazil olmuştur. Özellikle müşrikler, buradaki on dokuz rakamını az bulmuşlar ve bu sayıdaki kişilerle başa çıkabileceklerini iddia etmişlerdir.

3. Müddessir Sûresi 30. Âyetteki Zamirin Mercii

“عَلَيْهَا تِسْعَةَ عَشَرَ: Üzerinde on dokuz vardır.” Âyette bulunan (عَلَيْهَا) zamirinin mercii ile ilgili müfessirlerin görüşleri şu şekildedir:

Taberî; على سقر تسعة عشر من الخزنة ifadesi ile tefsir etmektedir. Sekarda on dokuz cehennem bekçisi vardır. Buna göre zamirin mercii Taberî, cehennemin diğer bir ismi olan sekara göndermektedir.²⁵

Zeccâc; أي على سقر تسعة عشر ملكاً ibaresi ile açıklamaktadır. Buna göre zamirin mercii yine sekar olmaktadır. İbarenin anlamı ise “sekarda on dokuz melek var” demektir.²⁶

Mâtürîdî; ويحتمل أن يكون في السقر تسعة عشر دركا: Sekarda on dokuz cehennem tabakası olması mümkündür diyerek (عَلَيْهَا) kelimesindeki zamiri cehennem kelimesine göndermektedir.²⁷

Yukarıdaki müfessirlerle birlikte Begavî de benzer açıklamalar yapmaktadır: أي على النار تسعة عشر من الملائكة، وهم خزنتها: مالك ومعه ثمانية عشر: Yani ateşte on dokuz melek

²³ Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, 8/5460.

²⁴ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971), 57-59.

²⁵ et-Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 24/28.

²⁶ Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî ez-Zeccâc, *Meâni'l- Qur'ân ve l'râbuhu*, thk. Abdülcelil Abduh Şelebî (Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1988), 5/248.

²⁷ el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Qur'ân*, 10/313.

bulunmaktadır. O melekler cehennemın bekçileridir. Mâlik'le birlikte onların sayısı on dokuzdur.²⁸

Zemahşerî; عَلَيْهَا تِسْعَةٌ عَشْرَ أَى يَلِي أَمْرَهَا وَيَتَسَلَطُ عَلَى أَهْلِهَا تِسْعَةٌ عَشْرَ مَلَكًا: “Üzerinde” onun işle-riyle ilgilenen ve içindekilere hükmeden “on dokuz melek vardır.”²⁹

Râzî de meseleyi şu şekilde delillendirmektedir: الْمَعْنَى أَنَّهُ يَلِي أَمْرَ تِلْكَ النَّارِ، وَيَتَسَلَطُ عَلَى أَهْلِهَا تِسْعَةٌ عَشْرَ مَلَكًا: “Cehennemın bu görevini, on dokuz melek üstlenir ve cehennemdekilere bu on dokuz melek musallat olur.” Metinden anlaşıldığına göre Râzî de zamiri cehenneme atfetmekte ve oradakileri idare işinin meleklerle ait olduğunu bildirmektedir.³⁰

Kurtubî'nin konuyla ilgili ibaresi ise عَلَى سَعْرٍ تِسْعَةٌ عَشْرَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ şeklinde- dir. Buna göre ibarenin anlamı “yani sekarda meleklerden on dokuz vardır”³¹ şeklindedir.

Diğer tefsirlere baktığımızda da durum hemen hemen yaklaşık ibarelerle ifade edilmektedir.³²

Netice olarak görüşlerine müracaat ettiğimiz müfessirlerin ittifakıyla âyetteki (عَلَيْهَا) zamiriyle işaret edilen kelime 23. ve 24. âyetlerde geçen ve cehennemın isimlerinden birisi olan “sekar” kelimesidir. Böylece on dokuz rakamının cehennemde görevli melekleri ifade ettiği çok açık ve net bir şekilde ortaya çıkmaktadır.

4. Müddessir Süresi 30. Âyetin Tefsiri

²⁸ Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî, *Meâlimu't-tenzîl fî tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr (Beirut: Dâru Tayyibe li'n-Neşri ve't-Tevzi', 1997), 8/270.

²⁹ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/650.

³⁰ er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 30/708; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 29/311.

³¹ el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 19/79.

³² Muhammed b. Muhammed Ebu's-Suûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm* (Beirut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), 9/59; Muhammed Cemâluddîn b. Muhammed Saîd b. Kâsım el-Kâsımî, *Tefsîrü'l-Kâsımî* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418), 9/356; ez-Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-münîr*, 29/229; Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, 8/5458.

“عَلَيْهَا تِسْعَةَ عَشَرَ: Üzerinde on dokuz (zebani) vardır.” Âyetteki on dokuzun cehennemde görevli melekler olduğu hususunda ittifak olmasına rağmen ayrıntılarda farklı görüşler bulunmaktadır.

Cehennem görevlilerinin meleklerden seçilmesinin hikmeti, onların insan ve cinlerden farklı olmalarından kaynaklanmaktadır. Cehennem görevlisi insan veya cinlerden olsaydı hemcinslerine acıyabilirlerdi. Melekler ise Allah’a itaatte son derece ilerdedirler. Onlar Allah’ın emirlerine asla karşı çıkmazlar.³³ Zira âyette şöyle buyurulmaktadır: “Ey inananlar! Kendinizi ve ailenizi, yakıtı insanlar ve taşlar olan ateşten koruyun. Onun başında, acımasız, güçlü, Allah'ın kendilerine buyurduğuna karşı gelmeyen ve emredildiklerini yapan melekler vardır.”³⁴

Mekke kâfirleri, bahsi geçen âyeti duyunca ve cehennem bekçilerinin on dokuz olduğunu öğrenince, “Muhammed, Âdem’den bugüne bütün inkârcılar cehenneme girecek diyor, hem de sadece on dokuz görevliyle onlarla başa çıkacağını düşünüyor” diyerek Hz. Peygamberle (s.a.v.) alay etmişlerdir. Cumha oğullarından bir güreşçi, “on yedisini ben haklarım, geriye kalan ikisini de artık siz halledersiniz” diyerek işin içinden çıkabileceklerini düşünüyorlardı ve yanılıyorlardı.³⁵ Oysa onlar, bu melekleri insan gibi tasavvur ediyorlardı ve çok yanılıyorlardı. Eğer çok sayıda cehennem görevlisi bekliyorlarsa Allah Teâlâ 31. âyetin sonlarında bu kişiler için “...Rabbinin ordularını, kendisinden başkası bilmez. Bu ise, insanlık için ancak bir öğüttür.”³⁶ buyurmaktadır.

Bu âyetteki on dokuzun ne olduğu zikredilmemekte ancak sonraki âyetten cehennem melekleri olan zebaniler olduğu anlaşılmaktadır. Bu sayıyı beşerin ruhî ve ahlâkî özelliklerinden faydalanarak açıklamak isteyenler de bulunmaktadır. Ancak bu konu yoruma kapalı, sadece nass ile açıklanabilecek uhrevî bir içeriğe sahip olduğundan mutlak bir iman işidir. Yani âyette on

³³ el-Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 19/81.

³⁴ et-Tahrîm 66/6.

³⁵ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/651; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 29/314; el-Mevdûdî, *Tefhîmu’l-Kur’ân*, 6/519.

³⁶ el-Müddessir 74/31. Ayrıca Allah’ın orduları şeklindeki âyetlere de bakılabilir: el-Fetih 48/6-7.

dokuzun hikmeti açıklanmamış ve illeti belirtilmemiş, sadece buna iman edilmesi istenmiştir. Dolayısıyla buna kayıtsız şartsız bir imanla inanılması beklenmekte, tevilini de Allah'a bırakmak gerekmektedir. Şu an bu sayının anlaşılması mümkün değildir. Ancak Allah'ın mutlak kuvvet ve kudretini gösteren bir delil olarak itikat edilmesi gerekmektedir. İmanı olmayanlar ve kalplerinde manevî hastalık bulunanlar için şaşkıncı bir muamma gibi gözükebilmektedir. Mekke müşrikler, bu sayıyla, bu şekilde kapalı bir Allah kelamı ve peygamber tebliği olabilir mi? diye alay etmekte ve inkârları için bahane aramaktadırlar. Geçerli bir iman için, bu sayı hakkında şüpheye düşmeden ve teviline de çalışmadan olduğu gibi inanmak gerekmektedir. Zaten bir sonraki âyette bunun bir imtihan olduğu açıkça ifade edilmektedir.³⁷

Klasik müfessirlerin çoğunluğu, "on dokuz" rakamının, cehennem bekçiliğini ve muhafızlığını yerine getiren meleklerle ait olduğu görüşündedirler.³⁸ Râzî, klasik görüşleri de zikretmekle beraber şu yorumları ilave etmektedir: Râzî'ye göre bu âyet, insanın kendi derunundaki maddî, zihnî ve duygusal *kuvvelere* işaret etmektedir. Bu kuvveler insanı potansiyel olarak diğer canlılardan daha fazla ön plana çıkarmakta, ama yanlış kullanıldıklarında ise şahsın kişiliğinde yozlaşmalara neden olmaktadır. Böylece yanlış kullanılan bu güçler, kişinin diğer dünyada azap görmesine sebep olmaktadır. Filozoflara (erbâbu'l-hikme) göre, insanın düşünce ve davranışlarındaki bozulmanın sebebi temelde iki hususa dayanır. Bunlardan biri hayvanî kuvvetler, diğeri ise tabii güçlerdir. Hayvanî kuvvetlerin beşi zahirîdir, açıktır; beşi de batinîdir, gizlidir. Yine hayvanî kuvvetlerin biri şehvet, diğeri de gazap olmak üzere toplamda on ikidir. Tabii kuvvetler ise çekme, tutma, hazmetme, itme, besleme, büyütme ve doğurma güçleridir. Bütün afetlerin kaynağı bu on dokuz unsur olduğu için cehennem zebanîlerinin sayısı da on dokuzdur.³⁹ Aynı bilgileri Muhammed Esed de Râzî'nin ismini referans vererek nakletmekte⁴⁰

³⁷ Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, 8/5458-5459.

³⁸ et-Taberî, *Câmî'u'l-beyân*, 24/28; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/650.

³⁹ er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gâyb*, 30/708; Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'âşî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1418), 5/261; Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer İbn Kesîr, *Hadislerle Kur'ân-ı Kerîm Tefsiri (İbn Kesîr Tefsiri)*, çev. Bekir Karlığa-Bedrettin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1983), 14/8185.

⁴⁰ Esed, *Kur'ân Mesajı, Meâl-Tefsîr*, 3/1207.

ve şu yorumları ilave etmektedir: İnsan bilinçli bir şekilde algılama ile kavramsal düşünme yetileri vesilesiyle neyin iyi neyin kötü olduğunu temyiz gücüne sahip olduğundan bu güçler “melekî güçler” olarak tefsir edilmiştir. Bu güçlerin göz ardı edilmesi veya kasten kötü işlerde kullanılması hem insanın bütün günahlarının kaynağı hem de ahirette çekeceği azabın temelini teşkil ettiği için sözü edilen güçler “onun üzerinde” bulunan güçleri işaret etmektedir. Bu nedenle bu güçler 31. âyette “أصحاب النار: cehennem ashabi” olarak nitelendirilmiştir.⁴¹

Âyette yer alan on dokuz melek hakkında, on dokuz bölük, on dokuz sıra, on dokuz temsilci melek olduğu şeklinde yorumlar da yapılmıştır.⁴²

Özetleyecek olursak insanın nazarî ve amelî güçlerinin bozulmasında hayvanî ve tabi kuvvetler etkili olmaktadır. Bunların da tamamı on dokuzdur. Bütün afetlerin kaynağı bu on dokuz unsurdur. Dolayısıyla cehennem meleklerinin sayısı bu rakama ulaşmaktadır. Râzî, bu yorumların yan ısıra, on dokuz rakamıyla ilgili değişik yorumlar da yapmış cehennem kapıları, namaz vakitleri gibi unsurlardan bu sayıya ulaşmak istemiştir.⁴³ Kanaatimize göre on dokuz sayısının bu şekilde tefsiri zorlama yorumlara dayanmaktadır. Çeşitli unsurları toplayıp on dokuz ulaşmanın tefsirî bir değer taşımadığı ve olsa olsa işarî bir yorumdan öteye geçemediği kanaatindeyiz.

Allah Teâlâ bu âyette cehennem meleklerinin sayısının on dokuz olmasındaki hikmeti beş hususla ifade etmektedir: Bu sayı, inanmayanlar için bir sınanma sebebi olup onların küfür ve dalâletlerini artırır. İkincisi, kitap indirilenlerin kesin bilgisini güçlendirir. Üçüncüsü, ona kuşku duymadan inananların imanını artırır. Dördüncüsü kitap ehlerinden ve iman sahiplerinden şüpheleri izale eder. Beşinci hikmet ise, kâfirlerin ve kalplerinde hastalık bulunanların bu misalle anlatılmak istenen anlamaması ve bununla Allah ne kastetti sorgusuna yönelip yönelmemelerini anlamaktır.⁴⁴

⁴¹ Esed, *Kur'ân Mesajı, Meâl-Tefsîr*, 3/1207.

⁴² ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/650.

⁴³ er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 30/708; el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzil*, 5/261-262; İbn Kesîr, *Hadislerle Kur'ân-ı Kerîm Tefsiri*, 17/596.

⁴⁴ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dimaşkî el-Hanbelî İbn Kayyim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1410), 8/333-334. On dokuz

Netice itibariyle cehennemdeki görevli meleklerin on dokuz olduğu, zamirin cehenneme döndüğü bütün müfessirlerin ittifakı ile açığa çıkmaktadır. Bazı müfessirlerin bu sayıyı grup, saf veya sınıf olarak düşündüğü müşahede edilmektedir. Yapılan izah ve açıklamalar göz önüne alındığında, buradaki rakamın meleklerin dışında başka bir anlamla ilişkilendirilmesinin mümkün olmadığı fikrini taşımaktayız.

5. Müddessir Sûresi 31. Âyette Sınanan Kimseler

İnsanoğlunun dünyaya gönderiliş sebebinin imtihan olduğu bilinen bir hakikattir. Bu olgu birçok ayette dile getirilmektedir. Nitekim Allah Teâlâ, “O ki, hanginizin daha güzel davranacağını sınamak için ölümü ve hayatı yaratmıştır. O, mutlak galiptir, çok başıslayıcıdır.”⁴⁵ buyurmaktadır. Hayat anlamsız ve boşa geçirilecek bir zaman süreci değildir. Herkes burada imtihan ortamındadır. Kurtulmak isteyenler, Allah Teâlâ’nın kitapları ve peygamberleri aracılığıyla kendilerine emrettiklerini yapıp, yasakladıklarından uzak durmakla sınavı kazanmalıdırlar. Allah Teâlâ, kullarını gönderdiği kitaplara imandan sorumlu tutmaktadır. Son ilahi mesaj da böyledir. Kitabın tamamı baştan sona iman konusudur. İşte özelde de bu âyette yer alan on dokuz sayısı herkes için bir deneme sebebi olmuştur. Yüce Allah, bu sayıya karşı kimlerin nasıl tepki vereceğini denemek istemiştir. Çünkü O, yaratan ve sınav yapmaya yetkili olan yegâne ilahtır. Kullarını dilediği şekilde sınav yapabilir.

Müddessir sûresi 31. âyette kimlerin ne için sınava tabi tutulduğu ifade edilmektedir. Buna göre imtihan olan kimseler şu şekilde sıralanmaktadır:

“...Onların sayısını da inkârcılar için sadece bir imtihan (vesilesi) yaptık ki, böylelikle, kendilerine kitap verilenler iyiden iyiye öğrensün, iman edenlerin imanını arttırsın; hem kendilerine kitap verilenler hem müminler şüpheye düşmesinler, kalplerinde hastalık bulunanlar ve kâfirler de: ‘Allah bu misalle ne demek istemiştir ki?’ desinler. İşte Allah böylece, dilediğini sapıklıkta bırakır, dilediğini doğru yola eriştirir. Rabbinin ordularını, kendisinden başkası bilmez. Bu ise, insanlık için ancak bir öğüttür.”

sayısının bir imtihan olmasıyla ilgili geniş açıklama için bk. Hasan Keskin, *Kur’an’da Fitne Kavramı* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003), 181-183.

⁴⁵ el-Mülk 67/2.

Âyette belirtildiği üzere sınan kimseler kâfirler, Ehl-i kitap, müminler ve kalplerinde hastalık bulunanlardır.

5.1. Kâfirlerin Sınanması

Âyette ilk sırada kâfirler sayılmakta ve onların bu rakamla sınındıklarından bahsedilmektedir. Bu inkârcı grubu açıklamadan önce âyette geçen “أَصْحَابِ النَّارِ” ifadesini izah etmek gerekmektedir. Bu ifade “cehennem halkı” anlamında değildir. Bu izafet, ateşin sahipleri ve oranın koruyucu bekçileri anlamındadır. Tahrim sûresinde de ifade edildiği üzere bunların reisi Mâlik'tir. Sayılarının da on dokuz olduğu gayet açıktır.⁴⁶

Bu meleklerin sayısının on dokuz yapılması, bunların şahıslar mı yoksa çeşitleri mi olduğunun tayin edilmemesi ve bir muamma olarak bırakılması, kâfirler için bir mihnet ve imtihan olmasıdır.⁴⁷ Belagatta ibhâm olarak anılan bu sanat, Kur'an'ın imtihan amacıyla zaman zaman kullandığı üsluplardan biridir. Ashâb-ı Kehf'in sayısı,⁴⁸ Hz. Yunus'un kaç kişilik bir şehre peygamber olarak gönderildiği⁴⁹ gibi konular da muhatapların imtihanı kastiyle müphem bırakılmıştır.⁵⁰ Nitekim cehennem meleklerinin sayısını duyan kâfirler, bu sayıyla alay ederek küçümsemişler ve inkâr yolunu seçmişlerdir. Zahiren cehennem görevlilerinin sayısını bildirmeye gerek yoktur. Bu sayının bildirilmesi kâfirler ve diğerleri için bir fitne ve imtihan konusu olmuştur. Bir kimse görünürde iman edip de gerçekten iman kalbinde yer etmemişse, Allah'ın o büyük hapisanesinde sayısız insan ve cinin hakkından sadece on dokuz melek mi gelecek diye şüpheye düşecek ve sonuçta aklına yatmadığı için inkâr edecektir.⁵¹

⁴⁶ Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, 8/5459.

⁴⁷ er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 30/710; Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, 8/5459.

⁴⁸ el-Kehf 18/22. Konuya ilişkin geniş bir değerlendirme için bk. Zülfikar Durmuş, “Türkçe Meallerde Ashab-ı Kehf ile İlgili Yapılan Hatalar”, *Uluslararası İnanç Turizmi ve Eshab-ı Kehf Sempozyumu 20 - 22 Eylül 2012 Kahramanmaraş*, ed. Seydihan Küçükdağlı (Kahramanmaraş, 2013), 492-494.

⁴⁹ es-Sâffât/147.

⁵⁰ İbhâm, bilmesine rağmen konuşanın bir konuyu dinleyiciden gizlemesi sanattır. Mehmet Kılıçarslan - Kays Harputlu, *Nahiv Edatları Sözlüğü* (İstanbul: Akdem Yayınları, 2021), 39.

⁵¹ er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 30/710; el-Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, 6/519.

Kadı Beydâvî, kâfirler için on dokuz sayısının fitne konusu yapılmasını üç maddede özetlemektedir. Birincisi kâfirlerin bu sayıyı az bulmaları, ikincisi bu sayıyla dalga geçmeleri ve üçüncüsü bu sayıdaki meleğin onca insan ve cinin cezalandırılmasında kâfi gelmeyeceğini düşünmeleridir.⁵²

“...Kâfirler de Allah bu misalle ne demiştir ki?...” Mekkeliler, on dokuz rakamını garip karşılamaktadırlar. Dolayısıyla bu sayının bir istiare olduğunu düşünmektedirler. Buna göre mana şu şekildedir: Allah bu ilginç rakamla neyi kast etmiş olabilir ki? Meleklerin düz yirmi değil de on dokuz adet olduğunu söyleyerek neyi hedeflemiştir? Bu sorularla aslında onların amaçları Kur’an’ı tamamen inkâr etmek, onun Allah’tan olmadığını iddia etmek, “Allah katından olsaydı bu eksik sayı ile ya da belirsizlikle gelmezdi!” demektir.⁵³

5.2. Ehl-i Kitabın Sınanması

Bu âyette imtihan konusu olanlardan birisi de Ehl-i kitaptır. Genel kabule göre Ehl-i kitap kendilerine kitap verilen Yahudi ve Hristiyanlardır.⁵⁴ Bazı müfessirler, Ehl-i kitabın, kitaplarında cehennem meleklerinin sayısının on dokuz olduğunu bildiklerini söylemektedirler.⁵⁵ Yahudilerden bazı kimselerin Hz. Peygamber’e (s.a.v.) bu meleklerin sayısını sormaları üzerine indiği rivayetlerine bakarak onların bu sayıyı bildikleri ortaya çıkmaktadır. “Kendilerine kitap verilenler sağlam inansınlar.” yani Ehl-i kitap, Tevrat ve İncil’de verilen cehennem bekçilerinin sayısının ellerindeki bilgilere uygun olduğuna kesin inansınlar, demektir.⁵⁶

On dokuz sayısı, Tevrat ve İncil’de de bulunuyordu.⁵⁷ Okuma yazma bilmeyen Hz. Peygamber’in, (s.a.v.) bu sayıyı Tevrat, İncil veya herhangi bir yerden iktibas etmesi söz konusu olamayacağına göre, Ehl-i kitabın, verilen bu bilgiyi kabul etmelerinden başka bir seçenek kalmıyordu. Dolayısıyla bu

⁵² el-Beyzâvî, *Envârü’t-tenzîl*, 5/262.

⁵³ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/652.

⁵⁴ Remzi Kaya, “Ehl-i Kitap”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 516-519.

⁵⁵ Tevrat ve İncil taramamızda on dokuz sayısına rastlanmamıştır. Büyük bir ihtimalle tahrif edildiği için bu sayı bulunmamaktadır.

⁵⁶ el-Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 19/80-81.

⁵⁷ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/652; M. Sait Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur’ân Tefsiri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2012), 5/343; el-Mevdûdî, *Tefhîmu’l-Kur’ân*, 6/519.

sayının vahye, yani Kur'an'a dayanan ve Allah'tan gelen bir bilgi olduğu açıklığa kavuşuyordu. Böylece Hz. Peygamber'i (s.a.v.) tasdik eden Ehl-i kitabın imanları artmış oluyordu.

İkinci bir duruma göre; Tevrat ve İncil, aslı bozulmuş ve tahrif edilmiş kitaplardır. Ehl-i kitap, zebanilerin sayısının on dokuz olduğunu Tevrat ve İncil'den biliyorlardı. Fakat her iki kitabın tahrifinden dolayı bu bilgiye tam olarak güvenmiyorlardı. Hal böyle olunca, aynı sayıyı haber veren Hz. Peygamber'den de (s.a.v.) bunu öğrenince, meleklerin sayısı hakkındaki imanları artmış, bu bilginin kesinliğine kanaat getirmişlerdir.⁵⁸

Özetle, Ehl-i kitap, Kur'an'da haber verilen on dokuz rakamını kendi kaynaklarından öğrenme imkânına sahiptiler. Her üç kaynakta ortak olan bu haberin Ehl-i kitabın, Kur'an'a inanmasalar bile kendi kitaplarına olan inançlarını kuvvetlendirmesi gerekirdi.

5.3. Müminlerin Sınanması

Âyette imtihan edildiği belirtilen gruplardan birisi de müminlerdir. Buradaki imtihanın olumlu olduğunu söylemek mümkündür. Zira âyette zikredilen on dokuz sayısının, müminlerin imanının artmasına vesile olacağı ifade edilmektedir. O halde iman artar mı artmaz mı? İslam âlimleri arasında imanun artıp eksilmesi tartışılmaktadır. Kendisine inanılacak esaslar açısından imanda artma ya da eksilmenin söz konusu olamayacağı, ancak imanun kuvveti veya zayıflığı açısından niteliğinin artabileceği düşüncesi genel kabul görmektedir.⁵⁹ Bu âyette de "...iman edenlerin imanını artırsın..." kısmını bu bağlamda anlamak gerekmektedir. Müminler, âyette söz konusu edilen on dokuz rakamına olduğu gibi iman ederler. Allah'tan Hz. Peygamber'e (s.a.v.) gelen haberi tasdik ederler, onun Rabbinden naklettiği her bilgiyi tereddütsüz kabul ederler. Böylece Allah'a ve elçisine teslim olarak yakînleri artar.⁶⁰

⁵⁸ er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 30/711.

⁵⁹ Mustafa Sinanoğlu, "İmân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/216-219.

⁶⁰ M. İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, çev. Ahmet Çelen vd. (İstanbul: Ekin Yayınları, 1998), 1/98.

Kur'an'ın müteaddit âyetlerinde de belirtildiği üzere, müminler uğradıkları her imtihandan başarı ile çıkar, şüphe ve inkâr yoluna gitmez, imanında sebat eder, iman onlarda kökleşir, netleşir ve Allah'a bağlılıkları artar.⁶¹ Nitekim bu konuda şöyle buyurulmaktadır: “Müminler ancak o kimselerdir ki; Allah anıldığı zaman kalpleri ürperir. O'nun âyetleri kendilerine okunduğu zaman (bu) onların imanlarını artırır. Onlar sadece Rablerine tevekkül ederler.”⁶² Müminle Allah ve O'nun âyetleri arasındaki ilişkinin çok güzel bir şekilde ifade edildiği bu ilahî kelimada, okunan âyetler, müminlerin imanlarını artırır, kalplerini ürpertir ve başlarına gelebilecek her tür imtihan için Rablerine tevekkül etmelerini sağlar.

Allah Teâlâ'nın yaptığı her iş hikmete ve doğruya dayanır. O güzel işler yapar, müminler de Allah'ın yaptığı bu işleri yerli yerinde bir hikmetin eseri olarak görürler ve O'na boyun eğerbler. Bu da onların imanlarını kuvvetlendirir. Kâfirlerin ise inkârlarını ve sapıklıklarını artırır.⁶³

5.4. Kalplerinde Hastalık Bulunanların Sınanması

Müddessir sûresi 31. âyette sınıandığı ifade edilen inanç gruplarından biri de “Kalplerinde hastalık bulunan” kimselerdir. Bu kişilerin kimlikleri konusunda iki farklı görüş vardır: Bunlarla münafıklar kastedilmektedir. Çünkü onların kalplerinde şüphe ve nifak vardır. Âyetin Mekki olduğunu söyleyenlere göre, Mekke döneminde münafık grubu olmasa da âyet ileride böyle bir topluluğun ortaya çıkacağına işaret etmektedir.⁶⁴ İkinci görüşe göre “Kalplerinde hastalık bulunanlar” ile müşrikler ifade edilmektedir. Âyette münafıkların kalplerindeki şek ve şüphe hastalığı kastedilmektedir. Zira müşrikler, Hz. Peygamber'e (s.a.v.) inanıp inanmama konusunda şüphe içinde idiler.⁶⁵ Müşriklerin, “Allah bu sayı misaliyle ne demek istemiş olabilir?” âyetinde geçen ﴿لَا تَأْتِيهِمْ سَاعَةٌ وَلَا يَذْكُرُونَ﴾/meselden kasıt, 30. âyette cehennemın on dokuz görevlisi olmasıyla alakalı ifadedir. Âyette yer alan mesel sözcüğü, bilgi, söz, haber, kelimeleriyle açık-

⁶¹ el-Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, 6/520.

⁶² el-Enfâl 8/2. Bu konuda şu âyetlere de bakılabilir: et-Tevbe 9/122-125; el-Ahzâb 33/22; el-Fetih 48/4.

⁶³ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/652.

⁶⁴ el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzil*, 2/262.

⁶⁵ er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 30/712; Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr* (Dimeşk: Dâru İbn Kesir, 1414), 5/396; Ali Arslan, *Büyük Kur'ân Tefsiri*, Arslan Yayınları: 15/357-360.

lanmıştır. Müşrikler, “Allah bu sayı misaliyle ne demek istemiş olabilir?” şeklindeki bir soruyla cehennemin on dokuz bekçisi olabileceğini inkâr etmişlerdir. Böyle bir ifadenin vahiy olamayacağına, nihayetinde Allah’ın bu şekilde bir âyet indirebileceğine inanmadıklarını ilan etmek istemişlerdir.⁶⁶

6. Müddessir Sûresi 30. Âyetine Yüklenen Anlamlar

“عَلَيْهَا تِسْعَةَ عَشَرَ: Üzerinde on dokuz (muhafız) vardır.”⁶⁷ âyeti, cehennemin üzerinde on dokuz muhafızın bulunduğunu ifade etmektedir. Daha sonraları burada geçen on dokuz sayısına kutsallık atfeden akımlar çıkmıştır. Bu rakamı ilk defa kutsallaştırılanların Bahaîler olduğu bilinmektedir. Mirza Ali Muhammed Şîrâzî (ö. 1266/1850), Mehdi’ye açılan kapı anlamına gelen *Bâbîlik* akımının ilk önemli ismidir. İran menşeli bu hareket daha sonraları Bahaîlik adıyla fikirlerini yaymaya çalışmaktadır. Her harf ve sayının ayrı bir değeri ve özelliği olduğunu ileri süren bu harekete göre on dokuz sayısı mukaddestir. Her şey bu sayıda düğümlüdür. Bu anlayışa göre bir yıl on dokuz ay, bir ay on dokuz gündür. Her on dokuz günün sonunda Bâb’a ikram farzdır. Katil on dokuz yıl cinsel ilişkiden uzak durmak zorundadır. Oruç, on dokuzuncu ay olan A’lâ ayında yine on dokuz gün olarak ifa edilmelidir. Gelirin % 19 kısmından Allah hakkı adı verilen vergi ödenir. Örneklerde olduğu gibi her şey on dokuzla alakalandırılmıştır.⁶⁸

Bahaîlere göre Hz. Muhammed’in son elçi olması ondan sonra resuller gönderilmesine engel değildir. Bu inancı Mısır asıllı Amerikan vatandaşı Reşat Halife ortaya atarak kendisinin resul olduğunu ilan etmiştir. Onun iddiasına göre Kur’an’ın tüm sûre ve âyetleri on dokuz rakamında kodlanmıştır. Bu asılsız iddiaya cehennem muhafızlarının sayısını bildiren Müddessir suresinin 30. âyetini mesned yapmıştır. Reşat Halife, bir önceki âyeti de bağlamından kopararak hiç kimsenin vermediği anlamlar ortaya koymakta ve “لَوَاحَةٌ لِلْبَشَرِ: Derileri kavuran” âyetindeki “لَوَاحَةٌ” kelimesinin “disketlere kayıt yapan bilgisa-

⁶⁶ Karaman vd., *Kur’ân Yolu*, 5/497.

⁶⁷ el-Müddessir 74/30.

⁶⁸ Süleyman Ateş, *Kur’ân Ansiklopedisi* (İstanbul: Kur’ân Bilimleri Araştırma Vakfı, 1997), 16/321.

yarlara" işaret ettiğini söylemektedir. Kur'an'ı tespit eden bu bilgisayar programı on dokuz rakamıyla kodlanmıştır.⁶⁹

Reşat Halife'nin iddiasına göre, on dokuz rakamı Kur'an'ın şifresi niteliğindedir. Ona göre bu sayı kutsal bir rakam olup Kur'an'ın ortak bölenidir. Reşat Halife'nin düşüncesine göre, bazı sûrelerin girişinde bulunan Huruf-i Mukatta, Kur'an'ın icâzını ifade eden sırlarındandır. Bunlar, başlarında buldukları sûrelerde tekrarlanma adedi on dokuz bölünebilir sayılardır. Halife, bu rakamların ebced değerleriyle hesaplamalar yapılarak kıyametin ne zaman kopacağını hesabının yapılabileceğini iddia etmiştir. O yaptığı bu açıklamalarla birçok tenkide maruz kalmıştır. Bunun sebebi sayılardaki keyfilik, dikkatsizlik ve tahriftir. Ayrıca mezkûr âyete çok garip ve çelişkili yorumlar getirmiştir. Bu yüzden kendisine birçok reddiyeler yazılmıştır. Bunlardan bir kısmı şunlardır: İdris el-Kellek *İslam'da Sayıların Kutsallığı Yoktur*; Hasan Naci Muhammed Muhyiddin *On Dokuz Melek ve 20. Asrın Fitnesi*; Fadl Hasan Abbas *Kur'ân-ı Kerîm'in Îcâzı/Î'câz'ul-Kur'âni'l-Kerîm*; Salah Abdullfetah el-Halidî, *Kur'ân'ın Îcâzını Beyân/el- Beyân fi Î'câzi'l-Kur'ân*.⁷⁰

Bu iddialar, ülkemizde de Cenk Koray adlı eski bir TV sunucusu ile Edip Yüksel tarafından savunulmaktadır. Cenk Koray, Atatürk'ün hayatındaki dokuzları derleyerek bu kervana katılmıştır. Edip Yüksel ise Reşat Halife'nin tam bir takipçisi olmuş ve onun söylemlerini seslendirmiştir.⁷¹

Kur'an'ı bu şekilde tamamen on dokuz sayısına sabitleyen anlayışa göre, hemen hemen her şeyi on dokuzla irtibatlandırmak mümkündür. Bu anlayışa göre on dokuz rakam sistemi Kur'an'ın Allah'tan geldiğinin belgesidir. Kur'an'daki sûre, besmele, âyet, lafzatullah ve kelime sayılarının⁷² tamamı on dokuz sayısının katlarıdır. Astronomiden fizik ve kimyaya kadar, biyoloji, tıp vs. gibi bütün bilimsel gerçeklerden söz eden Kur'an, adı geçen bu hususların

⁶⁹ Ateş, *Kur'ân Ansiklopedisi*, 16/322.

⁷⁰ Çanim Kaddûrî el-Hamed, "Kur'ân-ı Kerîm'in Sayı İ'cazı Tevehhüm mü Gerçek mi?", çev. Halil Sağlamoğlu, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (2015), 155-157.

⁷¹ Edip Yüksel, *Üzerinde Ondokuz Var* (İstanbul: Ad Yayıncılık, 2002), 49-54.

⁷² Hasan Keskin, "Ayetlerin Sayısı Hakkındaki İhtilaf Nedenleri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2009), 49-67.

tamamıyla ilişkilendirilmektedir.⁷³ Ancak verilen rakamlar, yapılan hesaplar çok zorlamalar ve zaman zaman da çarpıtmalar içermektedir. Kimi yerde hesaba katılan harfler ve kelimeler, kimi yerde de sayıyı tutturmak için hesaba katılmamaktadır.⁷⁴ Kendi isteği üzere gerçekleştirilen bir tartışma oturumunda Edip Yüksel ile Halis Aydemir konuyu enine boyuna tartışmışlardır. İki taraf arasındaki bu tartışma yaklaşık üç saat sürmüştür. Tartışmada da ortaya konulduğu gibi bu sistemin sağlam bir tarafı olmadığı anlaşılmıştır.⁷⁵ Aydemir, burada Edip Yüksel'in sistemini matematik yoluyla çürütmektedir. Edip Yüksel daha da ileri giderek ortaya koyduğu bu on dokuz sistemini Kur'an'la özdeşleştirerek bu sistemi kabul etmeyenleri küfürle suçlamaktadır. Bunun ispatı için de En'âm sûresinin 25. âyetine atıfta bulunmaktadır: "İçlerinden, (Kur'an okurken) seni dinleyenler de var. Onu anlamamaları için kalpleri üzerine perdeler (gereriz), kulaklarına ağırlık koyarız. Her türlü mucizeyi görseler de onlara inanmazlar. Hatta tartışmak üzere sana geldiklerinde inkâr edenler, 'Bu (Kur'an) evvelkilerin masallarından başka bir şey değil' derler." Yüksel, bu âyeti delil getirerek on dokuz nazariyesini kabul etmeyenleri Kur'an'ı inkâr etmekle suçlamaktadır.⁷⁶

Kur'an'ın burada bahsedilen on dokuz rakamına göre kodlanmasının zihinlere sürekli bir şekilde cehennem olgusunu getirme riski vardır. Oysa bu büyük bir yanılgıdır. Zira bu durumda Kur'an âyetleri ateşe atılan suçlular mesabesinde. Hal böyle olunca, bunun saçma bir düşünce olduğu açığa çıkmaktadır.⁷⁷ Ayrıca burada yapılan büyük bir yanlış da gramer açısından dır. Âyetteki "ها" zamiri müennestir ve Kur'an'a gönderilmektedir. Oysa Kur'an müzekkerdir. Dolayısıyla on dokuz rakamının Kur'an'ı işaret etmesi mümkün değildir. On dokuzdan yola çıkan Reşat Halife ve takipçileri, sistemlerine uymayan Tevbe sûresinin son iki âyetini çeşitli subjektif yorumlarla

⁷³ <https://kuranmucizeler.com/> (Erişim: 7 Mart 2023).

⁷⁴ Bu konuda tablolar ve geniş açıklamalar için bk. Orhan Kuntman, "Ondokuz Meselesi'nin Reddi ve Bu Mesele ile İlgili Önemli Açıklamalar", *İslâmî Araştırmalar* 2/7 (1988), 7-22.

⁷⁵ Halis Aydemir, "On Dokuz Mucizesine Atıf", *YouTube* (7 Mart 2023), 00:49:16-02:10:21.

⁷⁶ Aydemir, "On Dokuz Mucizesine Atıf", *YouTube* (7 Mart 2023), 02:42:27-02:42:55.

⁷⁷ Daha geniş değerlendirmeler için bk. Ateş, *Kur'ân Ansiklopedisi*, 16/323-330.

inkâr yoluna gitmişlerdir. Bağlamından koparılan bir âyet indî yorumlarla Kur'an'ı inkâra varacak sonuçlara evrilmiştir.⁷⁸

Kur'an, nazmı ve manasıyla ilahî ve mucizevî özellikler taşıyan bir kitaptır. Yazısı ise beşer ürünüdür. Bu hakikat bilinirse Kur'an'ın hattı üzerinden sayısal çalışma yapmanın hiçbir kıymetinin olmayacağı ortadadır. Kur'an, kelimeleri ve dizilişleri yönünden vahiy ürünüdür. Ancak sayfa yapısı ve yazısının ilahî olduğu söylenemez.⁷⁹ Nitekim bugün dünyanın çeşitli bölgelerinde basılan mushaflarda da bu durum müşahade edilmekte, imla şekillerinde farklılıklar arz etmektedir. Mesela Suudi Arabistan baskısı mushaflarla ülkemizde basılan mushaflar karşılaştırıldığında bu yazım farkları görülecektir.

Hülasa, âlimlerin çoğunluğu, on dokuz sayısının hikmetinin kesinlikle bilinmeyen müteşâbih bir konu olduğunu söylemektedirler. Müteşâbih âyetlere iman edilir, ilmi ise Allah'a havale edilir. Çünkü bu konuda yapılan açıklamalar yorum ve tahminden öteye geçemez.

Sonuç

On dokuz mucizesine(!) dayanak kılınan Müddessir sûresi otuzuncu âyetin siyâkının cehennem ve oradaki görevli meleklerle ilgili olduğu hususunda herhangi bir şüphe yoktur. Bu sayının, dört grubu imtihan için zikredildiği devam eden âyetlerde ifade edilmektedir. Kâfirler, Ehl-i kitap, müminler ve kalplerinde hastalık bulunanlar için bu rakamın bir imtihan sebebi olduğu net bir şekilde dile getirilmektedir. Ancak içinde on dokuz sayısının zikredildiği bu âyet, bulunduğu bağlamından koparılmış, çok farklı alanlara çekilmiş ve bilgisayarın ortaya koyduğu bir mucize olarak takdim edilmiştir. Bu durum tamamen keyfiliktir. Zira yapılan hesaplamalarda âyetler manipüle edilmekte, standart bir hesaplama yapılamamakta ve istenilen sayıya ulaşabilmek için her yol denenmektedir. Ayrıca bu sistemin(!) hangi esaslara dayandığı ortaya konulamamaktadır. Dolayısıyla on dokuz mucizesi adı verilen bu sistem tutarsızlık arz etmektedir. Kaldı ki zaten âyetin bağlamına (siyâk ve sibakına)

⁷⁸ Mahmut Toptaş vd., *Kur'an-ı Kerim ve 19 Efsanesi* (İstanbul: İnkılâb Yayınları, 1988), 8.

⁷⁹ Toptaş vd., *Kur'an-ı Kerim ve 19 Efsanesi*, 6.

göre, on dokuz melek anlamının dışında başka bir anlam veren müfessir olmamıştır.

Ülkemizde on dokuz mucizesini(!) ısrarla savunan ve bu fikre öncülük eden Edip Yüksel, sunulan makul delilleri kabule yanaşmak şöyle dursun, kendisinin on dokuz sistemi dediği bu düşünceyi kabul etmeyenleri tekfir etmekten çekinmemiştir.

Kur'an'a bir düşünceyi onaylatmak için bu şekildeki bir yaklaşım tarzının mahzurlu olduğu kanaatindeyiz. Zira Kur'an'ın mesajının daha doğru ve ilahî iradeye uygun olarak anlaşılması, ancak Kur'an bütünlüğü, indiriliş gayesi, nüzül ortamı, iyi niyet gibi hususlar dikkate alınarak gerçekleştirilir.

Kaynakça

Albayrak, Halis. *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine*. İstanbul: Şûle Yayınları, 1993.

Âlûsî, Şihabüddin Mahmud b. Abdillâh el-. *Rûhu'l-meânî*. thk. Ali Abdülbârî Atıyye. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1415.

Ateş, Süleyman. *Kur'ân Ansiklopedisi*. 30 Cilt. İstanbul: Kur'ân Bilimleri Araştırma Vakfı, 1997.

Bakkal, Ali. "Kur'an'ı Anlamada Siyak-Sibakın Önemi". *Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü*. Ankara: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2009.

Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-. *Meâlimu't-tenzîl fî tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Abdullah en-Nemr. Beyrut: Dâru Tayyibe li'n-Neşri ve't-Tevzi', 1997.

Beyzâvî, Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'âşî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1418.

Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971.

Çetiner, Bedreddin. *Fâtiha'dan Nâs'a Esbâb-ı Nüzûl*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 3. Basım, 2010.

- Derveze, M. İzzet. *et-Tefsîru'l-hadîs*. çev. Ahmet Çelen vd. 7 Cilt. İstanbul: Ekin Yayınları, 2. Basım, 1998.
- Durmuş, Zülfikar. "Türkçe Meallerde Ashab-ı Kehf ile İlgili Yapılan Hatalar". *Uluslararası İnanç Turizmi ve Eshab-ı Kehf Sempozyumu 20 - 22 Eylül 2012 Kahramanmaraş*. ed. Seydihan Küçükdağlı. Kahramanmaraş, Öncü Basımevi., 2013.
- Ebu's-Suûd, Muhammed b. Muhammed. *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Ekin, Yunus. "Siyâk Kavramının Semantik Analizi". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2013), 93-126.
- Esed, Muhammed. *Kur'ân Mesajı, Meâl- Tefsîr*. çev. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk. 3 Cilt. İstanbul: İşaret Yayınları, 1999.
- Ferrâ, Yahyâ b. Ziyâd el-. *Meâni'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Yusuf Necati. Dâru'l-Mısriyye, ts.
- Hamed, Ğanim Kaddûrî el-. "Kur'an-ı Kerim'in Sayı İ'cazı Tevehhüm mü Gerçek mi?" çev. Halil Sağlamoğlu. *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (2015).
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tûnisiyye, 1984.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak. *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422.
- İbn Kayyim, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâi ed-Dımaşkî el-Hanbelî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Beyrut: Mektebetu'l-Hilâl, 1. Basım, 1410.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer. *Hadislerle Kur'ân-ı Kerîm Tefsiri (İbn Kesîr Tefsiri)*. çev. Bekir Karlığa-Bedrettin Çetiner. 16 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1983.

- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer. *Tefsîrü'l-
Kur'âni'l-'azîm*. thk. Sâmi İbn Muhammed İbn Abdirrahmân İbn Selâme.
Riyâd: Dâru't-Taybe, 1999.
- Karaman vd., Hayreddin. *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara:
Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Kâsımî, Muhammed Cemâluddîn b. Muhammed Saîd b. Kâsım el-. *Tefsîrü'l-
Kâsımî*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1418.
- Kaya, Remzi. "Ehl-i Kitap". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/516-
519. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Keskin, Hasan. "Âyetlerin Sayısı Hakkındaki İhtilaf Nedenleri". *Cumhuriyet
Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2009), 49-67.
- Keskin, Hasan. *Kur'an'da Fitne Kavramı*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003.
- Kılıçarslan, Mehmet - Harputlu, Kays. *Nahiv Edatları Sözlüğü*. İstanbul: Akdem
Yayınları, 2021.
- Kuntman, Orhan. "Ondokuz Meselesi'nin Reddi ve Bu Mesele ile İlgili Önem-
li Açıklamalar". *İslâmî Araştırmalar* 2/7 (1988), 7-22.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-. *el-Câmi'
li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrahim Etfiyyiş. 20 Cilt.
Kâhire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1964.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-. *Te'vîlâtü'l-
Kur'ân*. thk. Mecdî Baslûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye,
2005.
- Mevdûdî, Ebü'l-A'lâ el-. *Tefhîmu'l-Kur'ân*. çev. Muhammed Han Kayanî vd. 7
Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.
- Nesefî, Mahmud Hafızuddîn el-. *Tefsîrü'n-Nesefî (Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-
te'vil)*. thk. Yusuf Ali Bedîvî. 3 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kelimi't-Tayyib, 3. Ba-
sım, ts.

- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-. *Mefâtîhu'l-ğayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 3. Basım, 1420.
- Sağlam, Mustafa. *Tefsirde Anlam Kırılmaları*. Ankara: Fecr Yayınları, 2022.
- Sinanoglu, Mustafa. "İmân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/216-219. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr es-. *ed-Dürri'l-Mensûr*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1. Basım, ts.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali eş-. *Fethu'l-Kadîr*. Dimeşk: Dâru İbn Kesîr, 1414.
- Şimşek, M. Sait. *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*. 5 Cilt. Beyan Yayınları, 2012.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî et-. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Ḳur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. y.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Toptaş, Mahmut - vd. *Kur'ân-ı Kerim ve 19 Efsanesi*. İstanbul: İnkılâb Yayınları, 1. Basım, 1988.
- Ünver, Mustafa. *Kur'ân'ı Anlamada Siyâkın Rolü*. Ankara: Sidre Yayınları, 1996.
- Vural, Faruk. "Sebepleri ve Sonuçları Bakımından Fetret-i Vahiy Meselesi Üzerine Bir İnceleme". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/8 (2015), 83-102.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dîni Kur'ân Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Eser Yayınları, 1979.
- Yüksel, Edip. *Üzerinde Ondokuz Var*. İstanbul: Ad Yayıncılık, 2002.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî ez-. *Meâni'l-Ḳur'ân ve i'râbuhu*. thk. Abdülcelil Abduh Şelebî. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1988.
- Zemahşerî, Cârullah Muhammed b. Ömer ez-. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki ğavâmi'zi't-tenzîl ve 'uyûni'l-eķâvîl fî vüçûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'Arabî, 3. Basım, 1407.
- Zuhaylî, Vehbe İbn Mustafa ez-. *et-Tefsîru'l-münîr*. 30 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, 1418.



tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Haziran/June 2023, c. 9, s. 1: 701-729

Teolojide İlişkisellik: Jürgen Moltmann'ın Ekoteolojik Antropolojisinden Hareketle Bir Değerlendirme

Relationality in Theology: A Study in the Context of Jürgen Moltmann's
Theological Anthropology

Sevcan ÖZTÜRK

Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi,

İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi ABD

Assistant Professor, Social Sciences University of Ankara, Faculty of Theology,

Department of Philosophy of Religion

sevcan.ozturk@asbu.edu.tr

ORCID: 0000-0001-5423-4986

DOI: 10.47424/tasavvur.1272117

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 28 Mart / March 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 06 Haziran / June 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Öztürk, Sevcan. "Teolojide İlişkisellik: Jürgen Moltmann'ın Ekoteolojik Antropolojisinden Hareketle Bir Değerlendirme". Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi 9 / 1 (Haziran 2023): 701-729.
<https://doi.org/10.47424/tasavvur.1272117>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC 4.0



Öz

Bu çalışma çağdaş teoloji literatürünün merkezi konularından biri haline gelmiş olan ilişkisellik kavramını ele almaktadır. Kavramın din felsefesi ve din felsefesinin irtibatlı olduğu ekoteoloji ve karşılaştırmalı teoloji gibi disiplinler açısından değeri Jürgen Moltmann'ın ekoteolojik antropolojisi çerçevesinde sorgulanmaktadır. Bu çalışma, ilişkiselliğin teoloji alanındaki uygulamalarının din felsefesi ve ilgili disiplinlerin perspektiflerinin zenginleşmesi ve derinleşmesi açısından önemli katkılar sunma potansiyeline sahip olduğunu ve özellikle din felsefesinin de ilişkiyel teolojiye kavramsal ve metodolojik katkılar sunabileceğini iddia etmektedir. İlişkisellik, genel anlamda, her şeyin ilişki içinde var olduğu iddiasını merkeze alan yaklaşımdır ve psikoloji, sosyoloji, ekoloji, siyaset bilimi, eğitim, felsefe ve teoloji gibi birçok disiplinde yaygın şekilde uygulanmaktadır. Çağdaş felsefe ve metafizikte en güncel konulardan biri haline gelen ilişkisellik, çağdaş teoloji alanında da, özellikle Hıristiyan teolojisinde, Tanrı, insan ve doğa ilişkisinin farklı boyutlarının tanımlanmasında yaygın olarak kullanılan bir yöntemdir. Teolojide ilişkisellik, Tanrı'nın, dünyanın ve insanın mahiyetini anlamada ilişkilerin ve birbirine bağlılığın önemini vurgulayan teolojik bir yaklaşım tarzını ifade etmektedir. Günümüz Hıristiyan teolojisinin en etkili isimlerinden olan Moltmann teolojik antropolojik görüşlerini, insanın Tanrı'nın suretinde yaratıldığını ifade eden kutsal metin ayetleri etrafında, geleneksel antropolojiye alternatif olarak, ekolojik krizin teolojik boyutları temelinde ve ilişkiyel yaklaşım aracılığıyla ortaya koymaktadır. Bu yönüyle Moltmann'ın antropolojisi teolojide ilişkiyel yaklaşımın güncel boyutlarıyla ve farklı felsefi ve teolojik disiplinler çerçevesinde ele alınmasında kayda değer bir seçenek olmaktadır. Bu arka plan bağlamında çalışma dört bölüme ayrılmıştır. Birinci bölümde çalışmanın kavramsal çerçevesinin belirgin hale getirilmesi amacıyla teolojide ilişkiyel yaklaşıma bir giriş yapılmıştır. Mevcut ekolojik kriz tartışmalarının çağdaş teolojik antropoloji çalışmalarının kapsamında ve odağında değişikliklere sebep olduğu iddiasını ortaya koyan ikinci bölümde çağdaş teolojik antropolojide bir yaklaşım olarak ilişkiselliğin fonksiyonu ve rolü ele alınmıştır. Bu bölümü takiben Moltmann'ın ilişkiyel antropolojisi *imago Dei* doktrinine yaklaşımı etrafında incelenmiştir. Dördüncü ve son bölümde ise, Moltmann'ın yaklaşımlarından hareketle ve onun da ötesinde, teolojide uygulanan ilişkiyel yaklaşımın din

felsefesi başta olmak üzere bahsi geçen çağdaş teolojik disiplinler açısından doğurması muhtemel sorunlar ve uygulanması neticesinde sunacağı katkılar değerlendirilmiştir.

Anahtar kelimeler: Din felsefesi, ekoteoloji, Jürgen Moltmann, ilişki-sellik, teolojik antropoloji, *imago Dei*.

Abstract

This study deals with the concept of relationality, which has become one of the central themes of contemporary theological literature. The value of the concept in terms of philosophy of religion and related disciplines such as ecotheology and comparative theology is questioned within the framework of Jürgen Moltmann's ecotheological anthropology. This study claims that the applications of relationality in theology have the potential to make significant contributions to the enrichment and deepening of the perspectives of the philosophy of religion and related disciplines and that especially philosophy of religion can make conceptual and methodological contributions to relational theology. Relationality, in general, is the approach that puts the claim that everything exists in relation to everything else at the centre and is widely applied in many disciplines such as psychology, sociology, ecology, political science, education, philosophy, and theology. Relationality, which has become one of the most current issues in contemporary philosophy and metaphysics, is a method widely used in contemporary theology, especially in Christian theology, to define different dimensions of the relationship between God, the human being, and nature. Relationality in theology is a theological approach that emphasizes the importance of relationships and interdependence in understanding the nature of God, the world, and human beings. Moltmann, one of the most influential names in contemporary Christian theology, presents his theological anthropological views around the Biblical verses expressing that the human being was created in the image of God, as an alternative to traditional anthropology, on the basis of the theological dimensions of the ecological crisis and through a relational approach. In this respect, Moltmann's anthropology is a remarkable option in dealing with the relational approach in theology with the current dimensions of the concept and within the framework of different philosophical and theological disciplines. In the

context of this background, the study consists of four parts. In the first chapter, an introduction to the relational approach in theology is made to clarify the conceptual framework of the study. The function and role of relationality as an approach in contemporary theological anthropology are discussed in the second part, which presents the claim that the discussions on the current ecological crisis cause changes in the scope and focus of contemporary theological anthropological studies. This section is followed by an examination of Moltmann's relational anthropology with reference to his approach to the doctrine of *imago Dei*. In the fourth and last part, in the context of Moltmann's arguments and also beyond them, the problems that may occur as a result of the application of relationality in theology in terms of the aforementioned contemporary theological disciplines, especially the philosophy of religion, and its possible contributions to those fields are evaluated.

Keywords: Philosophy of religion, ecotheology, Jürgen Moltmann, relationality, theological anthropology, *imago Dei*.

Giriş

Batı düşüncesinde modern dönemde meydana gelen kırılmalara ve yönelimlere ilişkin olarak "dönüş" ifadesini içeren tamlamaların sıklıkla kullanılmaya başlandığı göze çarpmaktadır: "özneye dönüş", "sosyolojik dönüş", "antropolojik dönüş", "lengüistik dönüş" gibi. Bu örneklerle son zamanlarda eklenenlerden bir diğeri de "ilişkisel dönüş" tamlamasıdır. En genel tanımıyla, her şeyin ilişki içinde var olduğu iddiasını merkeze alan ilişkisellik, psikolojiden sosyolojiye, ekolojiden siyaset bilimine kadar birçok disiplinde uygulama alanı bulan bir yaklaşım metodunu ifade etmektedir. İlişkisel kavramı aynı zamanda çağdaş felsefenin ve özellikle çağdaş metafiziğin en güncel meselelerinden biridir. Kavramın disiplinler arası karakterinin bir neticesi olarak felsefi tartışmalar aracılığıyla, teoloji alanında, özellikle de Hıristiyan teolojisinde önemli yansımaları bulunmaktadır. Her ne kadar ilişkisellik kavramının, teslis inancından hareketle, Hıristiyan teolojisi için yeni bir kavram olmadığı iddia edilse de¹ Tanrı, insan ve doğa ilişkisinin farklı boyutlarının tanım-

¹ F. Leron Shults, *Reforming Theological Anthropology After the Philosophical Turn to Relationality*, (Michigan, Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2003), 11.

lanmasında çağdaş teolojik literatüre genel bir bakışın bile gösterdiği üzere oldukça yaygın kullanılan bir yöntem haline gelmiştir.

İlişkisel güncel literatürün en çok ilgi gören konularından biri haline gelmiş olmasına rağmen ilişkiselğin açık bir tanımını bulmak oldukça zordur. Bu zorluğun sebeplerinden biri olarak bu çalışmada ele alındığı haliyle ilişkiselğin bir metod ve yaklaşım tarzını ifade etmesi olduğu söylenebilir. Doğrudan ve genel geçer bir tanımını yapmak zor olsa da teolojik tartışmalarda ilişkiselği uygulayan literatürden yola çıkarak formüle etmeye çalışacak olursak, teolojide ilişkisel, Tanrı'nın, dünyanın ve insanın mahiyetini anlamada ilişkilerin ve birbirine bağlılığın önemini vurgulayan teolojik bir yaklaşım tarzını ifade etmektedir. Bu yaklaşım tarzının arkasında bir varsayım bulunmaktadır; buna göre Tanrı, insan ve doğal dünya ilişkisel varlıklardır. Bu ilişkiselğin teolojik olarak farklı boyutlarından söz edilebilir. Bunlardan biri Tanrı'nın insanla ve diğer yaratılmışlarla ilişkisine yönelik boyutu, bir diğeri de insanın Tanrı, diğer insanlar ya da insan toplulukları ve doğal dünya ile ilişkisine yönelik boyutudur. Bu farklı boyutların ele alınış biçimleri ve ortaya koyulan farklı görüşler ilişkiselğin teolojideki uygulama alanlarını sergilemektedir. Bu uygulama alanları zaman zaman teolojik hareketlerden meydana gelebilirken bazen de önemli teolojik figürlerin müstakil yaklaşımlarında görülebilmektedir. Bu müstakil yaklaşımlardan biri de günümüz Protestan teolojisinin en etkili isimlerinden olan Jürgen Moltmann tarafından sergilenmektedir.

Bu çalışmanın nihai amacı bir yaklaşım olarak teolojide ilişkiselğin din felsefesi bunun yanı sıra ekoteoloji (ekolojik teoloji) ve karşılaştırmalı teoloji gibi güncel teolojik çalışmalar açısından değerini sorgulamak ve ilişkiselğin güncel teolojik tartışmalara olan katkılarını ortaya koymaktır. Bu nihai amaç doğrultusunda çalışma şu üç argümanı da içermektedir:

1. Ekolojik krizin kaynağına yönelik tartışmalar teolojik antropolojik tartışmaların odağını etkilemiştir.
2. Teolojide ilişkisel yaklaşımın açık şekilde görüldüğü alanlardan biri ekoteolojik ve teolojik antropolojik tartışmalardır.
3. Alman Protestan teolog Jürgen Moltmann'ın ekolojik kriz bağlamında ortaya koyduğu antropolojik tartışmalar, ilişkisel teolojik yaklaşımın

ekoteolojik ve antropolojik tartışmalara uygulanmasında en açık örneklerden biridir.

Birçok çağdaş Protestan teologda olduğu gibi bir yaklaşım metodu olarak ilişkisellik Moltmann'ın teolojisinin genel karakteristik özelliklerinden biridir. Fakat tüm yaklaşımları arasında onun ilişkisel modelinin en açık şekilde görüldüğü alanlar yaratılış teolojisi ve yaratılış teolojisinin en önemli parçasını teşkil eden antropolojisidir. Bu çalışmanın çerçevesinde Moltmann'ın yaklaşımını önemli kılan hususlardan biri ilişkisel modeli yaratılış teolojisine ve antropolojisine uygularken bunu ekolojik krizin teolojik boyutlarına ilişkin tartışmalarla ilişkilendirerek gerçekleştirmiş olmasıdır. Bu yönüyle Moltmann'ın teolojik antropolojisi aynı zamanda çağdaş teolojik antropolojik tartışmaların kapsamındaki değişimi de sergilemesi bakımından önemlidir. Çalışmanın başlığında yer alan "ekoteolojik antropoloji" ifadesi Moltmann'ın antropolojisinin ekoteolojik karakterine referans amacıyla kullanılmıştır. Özetle ifade etmek gerekirse, Moltmann teolojik antropolojik görüşlerini, insanın *Tanrı'nın suretinde* yaratıldığını söyleyen kutsal metin ifadeleri etrafında, geleneksel antropolojiye alternatif olarak, ekolojik krizin teolojik boyutları temelinde, ilişkisel yaklaşım aracılığıyla inşa etmektedir. Bu durumda Jürgen Moltmann'ın antropolojisi, teolojide ilişkisel yaklaşımın güncel boyutlarıyla ele alınmasında önemli hale gelmektedir.

Buraya kadar ortaya konulan arka plana bağlı olarak, bu çalışma, çağdaş teolojinin en güncel yaklaşımlarından olan ilişkiselliğin bir metot olarak din felsefesi disiplini ve bunun yanı sıra ekoteoloji ve karşılaştırmalı teoloji gibi güncel teolojik çalışmalar açısından değerini Moltmann'ın ekolojik krize referansla ortaya koyduğu teolojik antropolojisi özelinde ve aynı zamanda daha genel bir çerçevede sorgulamayı amaçlamaktadır. Çağdaş Hıristiyan teolojisi literatürüne kronolojik bakışın gösterdiği üzere, ilişkiselliğin teoloji alanındaki uygulamalarını içeren yani teolojik ilişkisellik üzerine yapılmış çalışmaların sayısı 2000'li yıllardan sonra hızla artmıştır. Türkçe literatürde ise ilişkisellik kavramı özellikle sosyoloji alanı çerçevesinde ele alınmışken, teolojik çerçevede kavramı tartışan çalışmalar ise henüz yayınlanmamış görünmektedir. Bu bağlamda bu araştırma, Türkçe literatürdeki iki eksiklikten hareket etmektedir. Birincisi, çağdaş akademik literatürdeki en güncel kavramlardan ilişkisellik konusunda teoloji ve din felsefesi alanında bu çalışmanın sürdürüldüğü

döneme kadar bir araştırmaya rastlanamamış olması, ikincisi ise, yine bu çalışmanın sürdürüldüğü zamana kadar Hıristiyan teolojisinin en etkili isimlerinden Moltmann'ın teolojik görüşleri özelinde bir çalışma bulunmamasıdır. Bu araştırma ile Türkçe literatürdeki bu eksikliklerin giderilmesine katkı sunulması ümit edilmektedir.

1. Teolojide İlişkisellik

Mevcut akademik literatüre yüzeysel bir bakış dahi göstermektedir ki, ilişkisellik psikoloji, sosyoloji, felsefe, ekoloji, ekonomi, eğitim ve siyaset bilimi gibi birçok disiplinin metot üzerine tartışmalar ve uygulamalar içeren en güncel çalışmalarında sıklıkla gündeme getirilen bir kavram haline gelmiştir. İlişkisel yaklaşım farklı disiplinlerin birbirleriyle kendi bağımsızlıklarını kaybetmeden iletişim kurmalarını sağlayacak olan bir ilişki biçimi ve mevcut yaklaşımlara alternatif bir yöntem olarak sunulmaktadır.² Kavramın disiplinler arası uygulanabilirliği felsefe ve teoloji alanlarındaki karşılıklı etkileşimde, özellikle felsefedeki ilişkiselliğin teoloji alanına yansımalarında açık şekilde görülmektedir. Teolojide ilişkiselin yaklaşımın çağdaş teolojinin gündemine gelmesinin arka planında yatan önemli faktörlerden biri, felsefi düşüncedeki çağdaş yönelimler olmuştur.³ Shults'un ifadelerine göre, batı düşünce geleneğinde Aristoteles'ten itibaren tartışılan ilişkisellik, modern felsefede özellikle Hegel ve Kant gibi filozofların konuyu metafizik tartışmaların merkezine taşımalarıyla güncel hale gelmiştir.⁴ İlişkisel yaklaşımın örnekleri Heidegger, Levinas, Derrida, Ricour gibi çağdaş filozofların çalışmalarında da sıkça görülmektedir.⁵ Felsefi düşüncedeki kırılmaların gözlemlendiği birçok konudan doğrudan etkilenen çağdaş teolojinin gündeminde de, modern felsefede görülen - Shults'un ifadesiyle - "ilişkiselliğe dönüş" (*turn to relationality*) ya da - daha genel kullanımıyla - "ilişkisel dönüş" (*relational turn*) belirleyici hale

² Pierpaolo Donati, Antonio Malo, Giulio Maspero, "Introduction", *Social Science, Philosophy and Theology in Dialogue: A Relational Perspective*, ed. Pierpaolo Donati, Antonio Malo, Giulio Maspero, (Oxon, New York: Routledge, 2019), xxix.

³ Stephen Milford, "Substantive or Relational? The Counterfeit Choice in the Imago Dei Debate", *McMaster Journal of Theology and Ministry* 20 (2018-2019), 90.

⁴ Shults, *Reforming Theological Anthropology*, 2.

⁵ Bu örneklere dair felsefe ve psikoterapi alanında interdisipliner bir çalışma için bkz. Paul Cammel, "Relationality and Existence: Hermeneutic and Deconstructive Approaches Emerging From Heidegger's Philosophy", *The Humanistic Psychologist* 43 (2015), 235-249.

gelmiştir.⁶ Felsefede ilişkisellik, en genel haliyle, her şeyin başka bir şeyle ilişkili olarak var olduğu fikrini ifade etmektedir.⁷ Teolojide ilişkiselliğin uygulamaları da, benzer şekilde, evrendeki her şeyin birbiriyle ilişkili olduğu fikrini ve teolojik tartışmaların bu fikir ışığında yeniden ele alınmasını içermektedir. Giriş bölümünde de ifade edildiği gibi, teolojide ilişkisellik, Tanrı'nın, dünyanın ve insanın mahiyetini anlamada ilişkilerin ve birbirine bağlılığın önemini vurgulayan teolojik bir yaklaşım tarzıdır. Bu yaklaşıma göre Tanrı, insan ve evren ilişki sel varlıklardır. Tanrı insan ve evrenle, insan Tanrı ile, diğer insanlarla ve yaratılmışların geri kalanıyla ilişkilidir. Tanrı ilişkiler yoluyla bu dünyada aktiftir. Burada belirtmek gerekir ki, ilişkisellik genel çerçevesiyle Hıristiyan teolojisinde, tıpkı felsefede olduğu gibi geçmişten itibaren tartışıl agelen bir konu olmuştur. Fakat özellikle de felsefi literatür için ifade etmek gerekirse, ilişkisellik, çağdaş dönem tartışmalarında daha önce hiç olmadığı kadar gündemde yer almaktadır.⁸

Teolojide ilişkiselliğin açık şekilde anlaşılabilmesi için terminolojik bir ayırımdan hareket etmek bu çalışmanın çerçevesini de ortaya koymasından uygun görülmektedir. Çağdaş teoloji literatüründe "ilişki sel teoloji" ve "teolojide ilişkisellik" olarak birbirinin yerine kullanılabilen iki farklı ifade bulunmaktadır. Her ne kadar duruma ve yere bağlı olarak birbirinin yerine kullanılmasında genel olarak sorun olmasa da bu iki kavram arasında ince ama önemli farklılık bulunduğu unun altı çizilmelidir. Buna göre, ilişki sel teoloji, Tanrı'yı, dünyayı ve insanları anlamada ilişkilerin ve ilişkiselliğin önemini vurgulayan belirli bir teolojik bakış açısını ifade etmektedir. Teolojiye yönelik bu yaklaşım, ilişkilerin, teslis inancının ortaya koyduğu üzere, Tanrı'nın doğasının merkezinde olduğu ve insanların Tanrı ile ve birbirleriyle ilişki içinde olmak üzere yaratıldığı fikrini vurgulamaktadır. Tanrı ve insan arasındaki ilişki ve bu ilişkinin Tanrı'nın mahiyeti ve dünya hakkındaki anlayışın şekillenmesindeki etkileri üzerinde durmaktadır. Bu yaklaşımı sergileyen bakış

⁶ Shults, *Reforming Theological Anthropology*, 2; Millard J. Erickson, *Christian Theology*, 3rd Edition, (Michigan: Baker Academic, 2013), 463.

⁷ Andrew Benjamin, *Towards a Relational Ontology: Philosophy's Other Possibility*, (New York: SUNY Press, 2015), 1-5.

⁸ Shults, *Reforming the Doctrine of God*, (Michigan, Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2005), 5.

açısının vurguladığı üzere, Tanrı, yaratılmışları etkileyen ve aynı zamanda, kendi mahiyeti değişmese de yaratılmışlar tarafından çeşitli şekillerde etkilenen bir varlık olarak kabul edilmektedir.⁹ İlişkisel teolojinin bu özel anlamdaki kullanımı, bugün açık teizm anlayışı paralelinde çalışılan bir alan durumundadır. 2019 yılında faaliyete başlayan Açık ve İlişkisel Teoloji Merkezi bünyesinde sürdürülen doktora çalışmalarının, akademik konferansların ve diğer akademik faaliyetlerin sistematik olarak ortaya koyduğu içerikler¹⁰ bu kullanıma örnek olarak verilebilir. Benzer kullanıma bir diğer örnek süreç felsefesi ile ilgili son zamanlarda literatürde yaygınlık kazanan “süreç-ilişkisel felsefe”¹¹ adlandırmasında görülebilmektedir.

Diğer taraftan teolojide ilişkisellik, bu çalışmanın esas aldığı anlayışa göre, Tanrı'nın ve dünyanın doğasını anlamada ilişkilerin önemini vurgulayan bir dizi teolojik yaklaşımı kapsayan daha geniş bir kavramı ifade etmektedir. İlişkisel teoloji bugünkü kullanımıyla belirli bir perspektifi ifade edebilirken, teolojide ilişkisellik, süreç teolojisi, feminist teoloji, ekolojik teoloji ya da kuruluş teolojisi gibi perspektifleri içerebilmektedir. Bu perspektiflerin her biri farklı Tanrı, insan ve doğa tasavvurları ortaya koyabilmekte; farklı teolojik bakış açılarında farklı görüşler ya da iddiaları öne çıkarabilmektedir. Yani, ilişkisel yaklaşımı merkeze alan farklı bakış açıları, teolojik sorgulamalarda ilişkilerin ve ilişkiselliğin önemine ortak bir vurgu yapmakta, ancak ilişkisel yaklaşım sorgulamaları neticesinde teolojik inanç ve yaklaşımlarında farklılıklar ortaya çıkarabilmektedir. Kısaca, ilişkisel teoloji, Tanrı'yı, dünyayı ve insanları anlamada ilişkilerin ve ilişkiselliğin önemini vurgulayan özel bir teolojik bakış açısı iken, teolojideki ilişkisellik, ortak bir vurguyu paylaşan bir dizi teolojik yaklaşımı kapsayan genel bir kavramdır. Bu farklılıklara rağmen bahsi geçen bazı özel kullanımları dışında ilişkisel teoloji ve teolojide ilişkisellik zaman zaman birbiri yerine kullanılan ifadelerdir. Bu çalışmada da ilişkisel

⁹ Thomas Jay Oord, “What is Relational Theology?”, *Relational Theology: A Contemporary Introduction*, (Eugene, Oregon: Wimp and Stock, 2012), 2.

¹⁰ Merkez ve araştırma alanları hakkında bkz. “Center for Open and Relational Theology”, (Erişim 24 Mart 2023)

¹¹ Bu kullanımın bir örneği için bkz. C. Robert Mesle, *Process-Relational Philosophy: An Introduction to Alfred North Whitehead* (West Conshohocken: Templeton Foundation Press, 2008).

teoloji ve teolojide ilişkisel ifadelerinin her ikisi de kullanılmakta fakat aksi belirtilmediği sürece kavramın genel anlamı esas alınmaktadır.

Tanrı'nın ilişkiler aracılığıyla bu dünyada aktif olduğuna yönelik tartışmalar süreç teolojisi, feminist teoloji, kurtuluş teolojisi gibi çağdaş teolojik hareketlerde açık şekilde görülmektedir. Özellikle 20. yüzyılın başlarında, klasik teizmin Tanrı tasavvuruna bir tepki olarak ortaya çıkan süreç teolojisi ilişkisel yaklaşımı en açık şekilde uygulayan perspektiflerdendir. Son zamanlardaki "süreç-ilişkisel teoloji" kullanımının da süreç filozoflarının ve teologlarının ilişkiler üzerine olan karakteristik vurgularının neticesinde ortaya çıktığı söylenebilir. İlişkisel yaklaşımın uygulandığı bir diğer teolojik hareket ise geleneksel ataerkil teolojiye tepki olarak ortaya çıkmış politik bir hareket olan feminist teolojidir. Feminist teologların yaygın şekilde ortaya koydukları pantheist ve panenteist Tanrı tasavvurları Tanrı'nın ilişkisel terimlerle, özellikle yaratılmış alemle ilişkisi üzerinden anlaşılma çabasının neticesi olarak değerlendirilebilir. İlişkisel yaklaşımın çağdaş teolojideki uygulama alanlarından bir diğeri de 20. yüzyılın ortalarında özellikle Latin Amerika'da sosyal ve siyasi adaletsizliklere cevap olarak ortaya çıkan kurtuluş teolojisidir. Kurtuluş teolojisi dini ve siyasi otoritelerin baskılarına karşı marjinal ve ezilen topluluklar bağlamında ilişkilerin önemini vurgulamakta ve bu ilişkileri yeniden yorumlamayı önermektedir.¹² Kurtuluş teolojisinin merkezindeki öte dünyadan ziyade bu dünyada "kurtuluş" (*liberation*) kavramı Tanrı'nın adaletini temel almaktadır.¹³ Dolayısıyla kurtuluş teolojisi ezilen grupların bu dünyadaki kurtuluş mücadelesinde Tanrı'nın mevcut ve aktif olduğunu savunmaktadır. İlişkisel yaklaşımın bir metot olarak uygulandığı teolojik alanlar burada bahsi geçen alanlarla sınırlı değildir. İlişkiselğin bugün birçok teolojik akımın ve aynı zamanda teoloğun temel meselelerinden biri haline geldiği söylenebilir. Birbirinden farklı teolojik hareketleri ve görüşleri birleştiren şey Tanrı'yı, insanlığı ve doğayı anlamada ilişkilerin önemine ortak bir vurgu yapıyor olmalarıdır. Bu ortak vurgu Tanrı'nın mahiyeti ve Tanrı ve alem ilişkisine dair sorgulamalarda görülebilenken, bu çalışmanın göstermeyi amaçladığı gibi, insa-

¹² Süleyman Güder, *Kurtuluş Teolojisi ve Öze Dönüş: Hıristiyan ve İslami Perspektifler* (İstanbul: Büyüyen Ay, 2021), 25.

¹³ Güder, *Kurtuluş Teolojisi ve Öze Dönüş*, 63-64.

nın Tanrı ile ilişkisi, yeryüzündeki rolü ve diğer yaratılmışlarla ilişkisinin mahiyetine ilişkin teolojik antropolojik sorularda da öne çıkmaktadır.

2. İlişkisellik ve Çağdaş Teolojik Antropoloji

İlişkisel teolojik yaklaşımın özellikle bugünün Hıristiyan teolojik antropolojik tartışmalarında giderek etkili hale geldiği göze çarpmaktadır. Geleneksel anlamda teolojik antropoloji, insanın Tanrı ile ilişkilerini tüm boyutlarıyla konu edinen ve “insan nedir?” sorusuna teolojik perspektiften cevap vermeyi amaçlayan, sistematik teolojinin bir alt disiplini¹⁴ İnsanın Tanrı ile olan ilişkisinin yanında, çağdaş dönem literatüründe görüldüğü üzere, insanın diğer yaratılmışlarla ilişkisini de konu edinen bir disiplin haline gelmiştir. Teolojik antropolojinin kapsamını bu doğrultuda genişletmesinde, tartışmalı olarak söylenebilir ki, güncel teolojik problemler ve bunlar arasında özellikle mevcut ekolojik kriz tartışmalarının önemli rolü olmuştur. Zira, ekolojik kriz her şeyden önce antropolojik boyutlarıyla, insanın yeryüzündeki rolü ve çevresiyle ilişkisi bağlamında tartışılan bir sorundur. Conradie'nin de vurguladığı gibi, her türden ekolojik teolojinin temel noktasını antropoloji oluşturmaktadır.¹⁵ Çünkü ekolojik kriz, tartışmasız, insanın doğa ile olan sorunlu ilişkisinin bir sonucudur. Bu sebeple teoloji alanı için de ekolojik kriz tartışmalarının merkezinde antropoloji yer almaktadır. Fakat ekolojik krizin teolojinin gündemine özellikle antropolojik bağlamda gelmesinin sebeplerini, 1960'lardan sonra öne çıkan ve insanın doğa ile olan sorunlu ilişkisinin köklerinin Hıristiyan teolojisinin geleneksel antropolojik yaklaşımına dayandığını iddia eden söylemlerde aramak yanlış olmayacaktır. Genel anlamda tüm İbrahimî dinlerin teolojik yaklaşımlarının, özel anlamda ise Hıristiyan teolojisinin mevcut ekolojik krizin sorumlusu olduğunu iddia eden görüşlere göre Hıristiyan teolojisinin aşırı insan-merkezci yapısı, insana yeryüzünde sınırsız güç veren ve kullanım hakkı tanıyan bir dünya görüşünü doğurmuştur. Yeryüzünde mevcut olan her şeyin insanın faydası için ve insana hizmet için yaratılmış olduğu fikrini içeren bu aşırı insan-merkezilik doğadaki yıkımın ve mevcut ekolojik

¹⁴ Teolojik antropoloji ile ilgili bkz. Sevcan Öztürk, “Felsefi Teolojide Antroposentrik Dönüş: Teolojik Antropolojiye Bir Giriş”, *Beytülhikme: An International Journal of Philosophy* 10:4 (2020), 1383-1404.

¹⁵ Ernst M. Conradie, *An Ecological Christian Anthropology: At Home on Earth?*, (Oxon, New York: Routledge, 2016), 2.

krizin en temel sebebi olarak görülmektedir.¹⁶ Hıristiyan antropolojisini hedef alan bu suçlayıcı tavrın çağdaş teolojik antropolojik tartışmaların kaçınılmaz olarak kapsamının ve odağının değişmesi sonucunu doğurduğunu söylemek mümkündür.

Teolojik antropolojinin kapsamındaki değişim, en açık şekilde, bu alana temel teşkil eden insanın Tanrı'nın suretinde yaratıldığına ilişkin kutsal metin ifadelerine dair tartışmaların, güncel literatürde özellikle ekolojik problemlere referansla ele alınmasında görülmektedir. Bu durum, çağdaş teolojik antropolojinin kapsamının ve odağının değişmesinin ekolojik krizle alakalı Hıristiyanlık aleyhindeki söylemlerin bir neticesi olduğu iddiasını desteklemektedir. *Imago Dei* ifadesi ile kavramlaşan ve insanın Tanrı'nın suretinde yaratıldığı anlamına gelen İncil ifadeleri, Hıristiyanlık tarihi boyunca "insan nedir?" sorusunun ve insan ile Tanrı arasındaki ilişkinin mahiyetine yönelik tüm teolojik tartışmaların merkezinde yer almıştır.¹⁷ *Imago Dei* kavramının Hıristiyan teolojisi tarihi boyunca ortaya konulan farklı yorumları genellikle aslî (*substantive*) ve ilişkisel (*relational*) olmak üzere iki ana başlıkta kategorize edilmektedir.¹⁸ Aslî görüşe göre, insanın Tanrı'nın suretinde yaratılmış olması, insanın diğer yaratılmışlarda olmayan yeteneklerine işaret etmekte ve benzersiz bir biçimde yaratılmış olmasını ifade etmektedir. Yalnızca insana ait olan bu benzersiz biçim, insanı diğer canlılardan ayıran düşünme, kendini bilme, özgür irade, iyiyi ve kötüyü seçebilme gibi özellikleri içermektedir.¹⁹ Aslî görüş, insanın Tanrı'nın suretinde yaratılmış olduğu ifadelerinin Hıristiyanlık tarihi boyunca en yaygın kabul gören yorumu olarak bilinmektedir.²⁰ Yani Hıristiyanlık tarihi boyunca "insan nedir?" sorusunun cevabını içeren insanın Tanrı'nın suretinde yaratılmış olduğu ifadelerine dair en yaygın görüş, insanın diğer yaratılmışlardan farklı ve üstün ontolojik niteliklerini vurgulayan bir doğrultuda yorumlanmıştır. Öte yandan, modern bir anlayış olarak ortaya

¹⁶ Lynn White, "The Historical Roots of Our Ecological Crisis", *Science* 155/3767 (1967), 1203-1207.

¹⁷ Milford, "Substantive or Relational?", 84.

¹⁸ Milford, "Substantive or Relational?", 86.

¹⁹ Daniel Simango, "The Imago Dei: A History of Interpretation from Philo to the Present", *Studia Historiae Ecclesiasticae* 42: 1 (2016), p. 178.

²⁰ Stanley J. Grenz, *The Social God and the Relational Self: A Trinitarian Theology of the Imago Dei*, (Louisville, London: Westminster John Knox Press, 2001), 142.

çıkan ve *imago Dei* tartışmalarında hâkim hale gelen ilişkisel görüş, insanı diğer yaratılmışlardan ayıran şeyin ne olduğu sorusuna verilecek cevabı insanın sahip olduğu yeteneklerde ya da onun kapasitesinde aramamaktadır. Çünkü ilişkisel görüşe göre insanı diğer varlıklardan ayıran şey, Tanrı ile insan arasındaki ilişkidir.²¹ Modern dönemde insanın Tanrı'nın suretinde yaratılmış olmasının anlamı insanın ontolojik varlığının mahiyeti etrafında değil, Tanrı ile ilişkinin tecrübesi etrafında tartışılmaya başlanmıştır.²² Bu durumda mevcut ekolojik krizin Hıristiyan teolojisi ile ilişkilendirilmesinin de etkisiyle çağdaş teolojik antropolojik tartışmalarda iki hususun hâkim hale geldiği söylenebilir. Birincisi, literatürün kronolojik olarak incelenmesi ortaya koymaktadır ki, özellikle 1960'lı yıllardan önce ortaya konulan teolojik antropolojik literatürde "insan nedir?" sorusu ele alınırken genellikle insanın Tanrı ile olan ilişkisi üzerinde odaklanılmakta ve doğaya nadiren değinilmekte ya da hiç değinilmemektedir. İlişkisel yaklaşımın kavramsal anlamdaki kullanımının ilk temsilcisi Karl Barth'ın 1958 yılında insan varlığının ilişkisel boyutlarına vurgusu ve insanın Tanrı ile olan ilişkisi özelindeki tartışmaları bu duruma açık bir örnek olarak değerlendirilebilir.²³ 1960-70'ler sonrasında bugüne kadar ise, yani çağdaş dönemde, insanın diğer yaratılmışlarla özellikle de doğal dünyayla ilişkisine dair sorgulamalar da ilişkisel modelin yaygın uygulama alanı haline gelen teolojik antropolojinin gündeminde geniş yer almaya başlamıştır. Bu sorgulamalarda yine ilişkisel yaklaşım ışığında insanı hem Tanrı ile hem de doğa ile ilişkili bir varlık olarak ele alma eğilimi göze çarpmaktadır. Diğer bir deyişle teolojik antropoloji alanı ilişkiselliği metot olarak öne çıkaran *ekoteolojik antropoloji* olarak nitelendirilebilecek bir başlığı da içerir hale gelmiş ve böylece kapsamını genişletmiştir. Teolojik antropoloji alanındaki ekolojik eğilimin en net örneklerinden biri de Moltmann'ın antropolojisinde görülmektedir. Bir sonraki bölümün ortaya koyacağı üzere, Moltmann'a göre, Tanrı ile insan arasındaki özel ilişki, insanın diğer yaratılmışlarla olan ilişkisinin de mahiyetini belirlemektedir ve ilişkisellik insanın mahiyetinin en temel unsuru olarak öne çıkmaktadır.

3. Moltmann'ın İlişkisel Antropolojisi

²¹ Milford, "Substantive or Relational?", 90.

²² Erickson, *Christian Theology*, 463.

²³ Karl Barth, *Church Dogmatics III/1*, (Edinburgh: T&T Clark, 1958), 184.

Sistemantik Hıristiyan teolojisine katkılarıyla tanınan Alman Protestan teolog Jürgen Moltmann (d. 1926) günümüz Hıristiyan teolojisinin en önde gelen isimleri arasında yer almaktadır. Onun özellikle yaratılış teolojisinde yer alan Tanrı, insan ve doğa ilişkisine yönelik yorumları çağdaş Hıristiyan felsefesinde ve teolojisinde son zamanlarda ortaya konulmuş en etkili yaklaşımlar arasında sayılabilir. Bütünüyle Moltmann'ın yeni antropolojik yaklaşımı ve insan modeli çağdaş Hıristiyan teolojisinde baskın yaklaşım haline gelmiş olan ilişkisel yaklaşımı sergilemektedir. Daha önce de ifade edildiği gibi, Hıristiyan teolojisi bağlamında çağdaş teolojik antropolojik tartışmalarda bir odak değişimi söz konusu olmuştur. Buna göre, "insan nedir?" sorusunun teolojik cevabına temel teşkil eden *imago Dei* kavramı, insanın Tanrı ile ilişkisinin yanı sıra insanın alem ile ilişkisini de içerecek şekilde ele alınmaya başlamıştır. *Imago Dei* kavramını insanın bilişsel kapasitesine ya da onun diğer yaratılmışlara nispetle ontolojik üstünlüğüne odaklanarak yorumlamaya rağbet azalmış, bunun yerine insanın Tanrı ile olan özel türden ilişkisi ve insanın alem ile ilişkisi odaklı yorumlama eğilimi yaygınlık kazanmıştır. Bu durumda insan, Tanrı ve tüm yaratılmış alem ilişkisel varlıklar olarak kabul edilmektedir. Moltmann'ın yaratılış teolojisi kapsamında ilişkisel yaklaşımla ortaya koyduğu antropolojik görüşleri çağdaş Hıristiyan teolojisindeki bu odak değişimini açık şekilde sergilemektedir. Bu bölümde, Moltmann'ın teolojik antropolojisinde ilişkisel Tanrı, insan ve doğa ilişkisi hakkındaki yaklaşımları üzerindeki yansımaları incelenecektir.

Moltmann geleneksel Hıristiyan antropolojisine eleştirel bir bakışla yaklaşmakta, geleneksel olanın yerine geçebilecek yeni bir antropoloji inşasına girişmektedir. Bu yeni antropolojik yaklaşımı özellikle *God in Creation: An Ecological Doctrine of Creation* (1985) başlıklı çalışmasında ortaya koyduğu yaratılış teolojisinin önemli bir parçasını teşkil etmektedir. Moltmann çalışmasında yaratılış teolojisini ve antropolojisini mevcut ekolojik kriz çerçevesinde ortaya koymaktadır. Yaratılış teolojisi ile insanı, Tanrı ve alem ile ilişkili olarak yeniden tanımlayarak ve Tanrı tarafından yaratılmış alem hakkındaki yaklaşımları yeniden inşa ederek mevcut ekolojik durum ışığında günün şartlarına uyan bir teolojik yaklaşım ortaya koymayı amaçlamaktadır. Çalışmasının önsözünde ekolojik krizin aciliyetine ve ehemmiyetine atfen dikkat çektiği hususlar onun bu amacının arka planını teşkil etmektedir:

Doğanın giderek artan endüstriyel sömürüsü ve onun onarılamaz yıkımıyla karşı karşıya olduğumuz şu durumda, Yaratıcı Tanrı'ya ve onun yarattığı bu dünyaya inandığımızı söylemek ne anlama gelmektedir? Çevre krizi dediğimiz şey sadece insanın doğal ortamında yaşanan bir kriz değildir. Çevre krizi insanoğlunun kendi içinde gerçekleşen bir krizden başka bir şey değildir. Bu, bu gezegendeki yaşamın bir krizi, kıyamet olarak tanımlanmasının haksız olmayacağı kadar kapsamlı ve geri döndürülemez bir kriz. Geçici bir kriz değil. Hüküm verebildiğimiz kadarıyla, çevre krizi, bu dünya üzerinde yaratılış için bir ölüm kalım mücadelesinin başlangıcıdır.²⁴

Moltmann'ın tartışmaları bütünüyle düşünüldüğünde onun temel antropolojik kaygısının Hıristiyan felsefesinde ve teolojisinde "insan nedir?" sorusuna insan-merkezci olmayan bir cevap ortaya koymak olduğu görülmektedir. Bu kaygıdan hareketle Moltmann'ın geleneksel Hıristiyan teolojisinin insan-merkezci yapısına kaynaklık teşkil eden *imago Dei* kavramının yeniden yorumlanmasıyla kendi antropolojisini inşa etmeye çalıştığı iddia edilebilir. Zira, Moltmann'ın yeni antropolojik anlayış önerisinin fikrî arka planında ekolojik krizin aciliyetine olan vurgusunun yanı sıra geleneksel antropolojiye yönelik eleştirileri de yer almaktadır. Moltmann ekolojik krizin sorumlusunun Hıristiyan antropolojisi olduğu iddialarını tamamen haksız görmemektedir. Ona göre Hıristiyanlığın aşırı insan-merkezci yapısı doğadaki yıkımdan kısmen de olsa sorumludur.²⁵ Moltmann'ın dikkat çektiği üzere Hıristiyanlık tarihi boyunca insanın Tanrı'nın suretinde yaratıldığına yönelik kutsal metin ifadelerine Augustine ve Aquinas gibi teologların ortaya koydukları ve şekillendirdikleri geleneksel teolojik bakış ışığında yaklaşmıştır. Bunun neticesinde evrenin nihai hükümdarı olan Tanrı'nın suretini taşıyan insanın yeryüzünde hükümdar sayıldığı ve ancak bu yönüyle Tanrı'ya benzediği şeklindeki yorum geleneksel ve hâkim yaklaşım haline gelmiştir. Moltmann'ın kendi ifadeleriyle aktarılacak olursa:

Çünkü sadece yeryüzündeki yönetimi sayesinde, [insan] Tanrısına, dünyanın Rabbine karşılık gelebilirdi. Tanrı, dünyanın yaratıcısı, Rabbi ve sahibi-

²⁴ Moltmann, *God in Creation: An Ecological Doctrine of Creation*. çev. Margeret Kohl. (London: SCM Press, 1985), xi.

²⁵ Moltmann, *God in Creation*, 20.

dir ve aynı şekilde insan dünyanın Rabbi ve sahibi olmaya çalışmak zorunda kaldı. Bu merkezîyetçi teolojilerin arkasındaki fikirdir ve egemenliğin hiyerarşik doktrinlerinin temelidir.²⁶

Fakat geleneksel Hıristiyan teolojisinin aşırı insan-merkezci yapısının şekillenmesinin dolayısıyla da doğadaki yıkımın gerçekleşmesinin sorumlusu olarak yalnızca orta çağ filozof ve teologları görülmemelidir. Zira, Moltmann'a göre, tarihsel gerçeklikler meselenin arka planında farklı unsurların da yer aldığını göstermektedir. Bu unsurların başında Hıristiyanların kendilerine bakışlarını doğrudan etkileyen Rönesans ve nominalizmin sunduğu kâdir-i mutlak Tanrı anlayışı gelmektedir.²⁷ Sonsuz güç sahibi olduğu vurgulanan Tanrı, dünyanın nihai sahibi olarak düşünülmüştür. Bunun yanı sıra, Aydınlanma düşüncesi ve Rönesans'ın yükselişi ile Tanrı iktidarın sembolü haline getirilmiştir. Böylece Tanrı'nın yeryüzündeki sureti olan insan Tanrı'ya benzemek için "güç ve tahakküm için çabalamak zorunda kalmıştır".²⁸ Nihayetinde Hıristiyanlar bu tahakküm çabası ile kutsal metne yaklaşarak, bu kaygı ışığında kutsal metinleri yorumlaya başlamışlardır. Moltmann'ın ifadeleriyle "İncil ayetleri İncil geleneğindeki doğru bağlamlarından çıkarılmış ve diğer ilgileri meşru kılmak için kullanılmıştır."²⁹ Arka planında şahsi menfaat ve ilgileri meşrulaştırma amacı taşıyan İncil yorumları aşırı insan-merkezci bir teolojik anlayışı hâkim hale getirmiştir. Bunun neticesinde meşrulaşan ve genel tutum haline gelen doğaya tahakküm fikri ile doğadaki yıkım ortaya çıkmıştır. Bu durumu tersine çevirmek ve hakikatine uygun bir yaratılış teolojisi inşa etmek için ise, Moltmann'a göre, İncil'in yaratılış öğretisi "doğru başlangıçlarının ışığında" yeniden yorumlanmalıdır.³⁰

Imago Dei kavramının ilişkisel modeli, insanın doğuştan sahip olduğu ve diğer yaratılmışlardan onu ayıran niteliklerinden hareketle değil, Tanrı ile olan ilişkisinden hareketle bir insan tasavvuru ortaya koymayı amaçlamaktadır. Yani insanı diğer yaratılmışlardan ayıran temel niteliği onun Tanrı ile olan ve *imago Dei* kavramında karşılığını bulan özel ilişkisidir. Moltmann'ın insa-

²⁶ Moltmann, *God in Creation*, 1.

²⁷ Moltmann, *God in Creation*, 26.

²⁸ Moltmann, *God in Creation*, 26-27.

²⁹ Moltmann, *God in Creation*, 30.

³⁰ Moltmann, *God in Creation*, 20.

nın Tanrı'nın suretinde yaratılmış olduğunu ifade eden kutsal metin yorumları da ilişkişel bakış açısını bu yönüyle sergilemektedir. Yani Moltmann "insan nedir?" sorusunun teolojik cevabını insanın diğer canlılara nispetle sahip olduğu niteliklerinden hareketle değil, insan ve Tanrı arasındaki özel ilişkişiden hareketle vermeye çalışmaktadır. Bu bağlamda Moltmann, insanın Tanrı'nın suretinde yaratılmış olmasını insana yüklenen bir rol olarak ele almaktadır. İnsan, Tanrı'nın sureti olarak yeryüzünde Tanrı'yı temsil etme rolünü üstlenmektedir. Dolayısıyla Tanrı'nın suretinde yaratılmış olmak insanın Tanrı'ya gerçek anlamda benzer olduğu anlamına gelmektedir. Çünkü, "bir şeyin sureti olmak her zaman o şeyin görünmesine izin vermek ve onu ortaya çıkarmak demektir."³¹ Moltmann burada, Calvin'den itibaren *imago Dei* kavramına yaklaşımda Reformcu Protestan teolojide geleneksel hale gelmiş ayna metaforundan hareket etmektedir.³² Bu metafora göre insanın Tanrı'nın suretini taşıyor olması onun Tanrı'nın aynadaki görüntüsü gibi olması anlamına gelmektedir. İlişkişel düşünürlerin çoğu, Calvin'in ayna metaforunu, Tanrı'nın suretinin, insanın ne olduğunu açıklayan bir durum olmaktan ziyade, insanın Tanrı'yla ilişkişel olarak ne yaptığının bir göstergesi olduğunu açıklamak için kullanmaktadırlar.³³ Dolayısıyla insan, eylemleriyle Tanrı'yı temsil etmektedir, çünkü insan, Moltmann'ın ifadesiyle, "Tanrı'nın yeryüzündeki dolaylı tecellisidir."³⁴ Bu yönüyle Tanrı'nın sureti kavramı, Tanrı'nın insana verdiği bir lütfu veya yeteneği değil, insanın yeryüzündeki rolünü ya da görevini ifade etmektedir. İnsanı diğer yaratılmışlardan ayıran her türlü karakteristik özellik Tanrı ile olan bu özel ilişkişiden kaynaklanmaktadır. Moltmann'ın kendi sözleriyle aktarılacak olursa: "İnsan doğasına tanımını veren bu ilişkidir - insanı diğer canlılardan ayıran herhangi bir özellik değil."³⁵ Dolayısıyla insan ilişkişel bir varlıktır, Tanrı ile ilişkilidir ve insanı diğer yaratılmışlardan ayıran bu en temel husus, Moltmann için, Tanrı ile insan arasındaki bu özel ilişkişinin mahiyetidir.

³¹ Moltmann, *God in Creation*, 219.

³² Moltmann, *God in Creation*, 220.

³³ Milford, "Substantive or Relational?", 91.

³⁴ Moltmann, *God in Creation*, 219.

³⁵ Moltmann, *God in Creation*, 220.

Moltmann'ın antropolojisinin en ayırt edici özelliğini, onun insan ve Tanrı ilişkisi anlayışından ziyade, insanın diğer yaratılmışlarla ve diğer insanlarla olan ilişkisine yönelik yaklaşımı belirlemektedir. Bu konudaki görüşleri Moltmann'ın ilişkisel antropolojisinde hem insan ve Tanrı arasındaki ilişkinin ikinci bir boyutunu hem de insan ve diğer yaratılmışlar arasındaki ilişki yönünü teşkil etmektedir. Buna göre, insan sosyal ilişkisel bir varlıktır. İnsanın sosyal ilişkisel bir varlık olması onun diğer yaratılmışlarla, özellikle de diğer insanlarla ilişkili olduğu anlamına gelmektedir. İnsanın bu anlamda sosyal bir varlık olması onun varlığının ilişkisel karakterinin ayrılmaz bir parçası olarak Moltmann'ın teolojisinde yer almaktadır. Moltmann'ın bu anlayışına göre insanın varlığının mahiyetini anlamak için ilk olarak insanın kendi var oluşundan ya da Tanrı ile olan ilişkisinden değil, diğer yaratılmışlarla olan ilişkisinden hareket edilmelidir. Moltmann'ın 2011'de yazdığı bir makalesindeki vurgusuyla, "insanlığımızı tam olarak anlamak için, kendimizle değil, fakat yeryüzü ile başlamalıyız."³⁶ Bunun temel sebebi Moltmann'a göre, geleneksel anlayışın aksine, esas itibarıyla *imago Dei*'nin antropolojik değil; teolojik bir kavram olmasıdır.³⁷ Yani insanın Tanrı'nın suretini taşıyor olması, Tanrı'nın kendi suretinde bir varlık yaratmak istemiş ve bu varlıkla iletişime geçmeyi kendisinin irade etmiş olmasının bir neticesidir. Diğer bir deyişle, *imago Dei* doktrini insan-merkezli (antroposentrik) değil; Tanrı-merkezlidir (teosentrik). Bu durumda "insan nedir?" sorusunun cevabı, antropolojik perspektiften değil, teolojik perspektiften verilmelidir. Bu da, Moltmann'ın vurgusuyla, felsefi ve teolojik antropolojinin hareket noktası olan insanı diğer yaratılmışlardan ayıran özelliklerinin ya da insanın kozmostaki yerinin değil, insanı diğer yaratılmışlarla ilişkilendiren özelliklerinin sorgulanması ile mümkün olacaktır.³⁸ Zira insan Tanrı'nın yarattığı diğer tüm varlıklar arasında, tıpkı diğerleri gibi, yaratılmışlar ailesine mensup bir varlıktır.³⁹ Bu durumda, insanın Tanrı'nın suretinde yaratılmış olması bireysel olarak değil, ancak insan topluluğu olarak düşünüldüğünde anlam kazanmaktadır.⁴⁰ Yani bireysel anlamda, tek ba-

³⁶ Jürgen Moltmann, "A Common Earth Religion: World Religions from an Ecological Perspective", *The Ecumenical Review* 63:1 (2011), 21.

³⁷ Moltmann, *God in Creation*, 220.

³⁸ Moltmann, *God in Creation*, 31, 185.

³⁹ Moltmann, *God in Creation*, 17-18.

⁴⁰ Moltmann, *God in Creation*, 225.

şına Tanrı'nın suretinde yaratılmış olmanın insan açısından herhangi bir anlamı yoktur. Moltmann'ın "aşırı bireysellik" eleştirisi bağlamında öne sürdüğü ifadeleriyle: "'ben' ancak 'sen' ışığında anlaşılabilir - yani bir ilişki kavramıdır. Sosyal ilişki olmadan kişilik olamaz."⁴¹ Dolayısıyla, insanoğlu hakkında geleneksel "yaratılmışların tacı" nitelendirmesi insan için niteliksel bir üstünlüğe değil, yalnızca kronolojik bir sıraya işaret etmektedir. Yani insan tüm yaratılmışlar içerisinde sonuncu yaratılan varlıktır.⁴² Sonuncu olarak yaratılması sebebiyle insan, "diğerlerinin yardımına muhtaç sosyal bir varlıktır".⁴³ Kısaca, insan zamansal olarak son yaratılan varlıktır ve bu yönüyle diğer yaratılmışlara muhtaçtır. Bireysel olarak insan tek başına varlığının anlamını gerçekleştiremez. Ancak diğer insanlarla ve yaratılmışlarla birlikte hareket ettiğinde varlığı anlam kazanır ve ancak Tanrı'ya, topluma ve diğer yaratılmışlara nispetle insanın varoluşu tanımlanabilir. Dolayısıyla insan yalnızca Tanrı karşısında değil; aynı zamanda diğer yaratılmışlar karşısında da ilişkisel bir varlıktır. İnsanın bu yönü onun sosyal ilişkisel bir varlık olduğunu göstermektedir.

Moltmann'a göre insanın sosyal ilişkisel bir varlık olması onun Tanrı ve doğal dünya karşısındaki konumunun en temel belirleyicisidir. Buradan hareketle geleneksel Hıristiyan teolojisinin insan-merkezci yapısını tersine çevirme çabasının Moltmann'ın teolojisinde kaçınılmaz sonuçları olduğu söylenebilir. Bu sonuçlardan biri, biraz önce görüldüğü üzere insanı diğer yaratılmışlar arasında herhangi ontolojik bir üstünlüğe sahip olmayan sıradan bir varlık konumunda değerlendirmektir. Bu kaygının ortaya çıkardığı bir diğer sonuç ise, Moltmann'ın doğa anlayışında görülmektedir. Moltmann Batı geleneğinin yüzyıllar süren materyalist doğa anlayışını ve Hıristiyan teolojisinin doğayı görmezden gelen yaklaşımını ortadan kaldırıp doğanın değerini yeniden gözden geçirerek yeni bir anlayış inşa etmeye çalışmaktadır. Moltmann, geleneksel Hıristiyanlığın doğa anlayışının, doğayı nesneye indirgediğinin ve etkiye açık pasif bir alan olarak tanımladığının altını çizerek bu anlayışın or-

⁴¹ Jürgen Moltmann, *The Trinity and the Kingdom: The Doctrine of God*, çev. Margeret Kohl, (San Francisco: Harper and Row, 1981), 145.

⁴² Moltmann, *God in Creation*, 217.

⁴³ Moltmann, *God in Creation*, 188.

tadan kalması gerektiğini vurgulamaktadır.⁴⁴ Bu amaçla Hıristiyan teolojisinde doğanın mahiyetini ve insan ve doğa ilişkisini yeniden ele almaktadır. Bu girişimini yine insan tanımlamasından hareketle gerçekleştirmektedir. Buna göre, daha önce de ifade edildiği gibi, Moltmann insanın tam anlamıyla anlaşılmasının diğer yaratılmışların anlaşılmasıyla mümkün olduğunu iddia etmektedir. Çünkü insan ilişkisel bir varlıktır ve onun ilişkiselliğinin bir boyutunu da diğer yaratılmışlarla olan ilişkisi belirlemektedir. İnsanın doğa ile olan ilişkisinin mahiyetini belirleyen temel bir unsur bulunmaktadır: insan “doğanın ürünlerinden biri olmaktan başka bir şey değildir.”⁴⁵ İnsanı doğanın ürünü olarak nitelendirmekle Moltmann amacını “insanın doğallaştırılması” olarak tanımlamaktadır.⁴⁶ Fakat aslında onun bu girişimi insanın doğallaştırılmasından daha çok doğanın özneleştirilmesi girişimi olarak görülebilir. Zira Moltmann'ın ifadeleri insanın nasıl ve ne şekilde doğanın bir ürünü olduğunu tartışmaktan ziyade, doğanın bir özne olarak insanın eylemleri karşısındaki tavrına yöneliktir. Moltmann'a göre doğa, insanın eylemlerine ve hatta eylemsizliklerine karşılık veren bir öznedir.⁴⁷ Doğayı özne statüsünde değerlendirmek suretiyle insan kendisi hakkında yeni bir anlayış inşa edecek ve yeni bir dünya tasavvuruna sahip olacaktır ki bu günümüzün ekolojik problemlerine teolojik çözümler üretilebilmesi için oldukça önemlidir.⁴⁸ Moltmann'ın insanı, doğanın bir ürünü olarak tanımlama girişimi, yüzyıllar boyunca Hıristiyan teolojisi tarafından görmezden gelinen doğaya hak ettiği statüyü iade etme çabası olarak yorumlanabilir. Fakat doğa karşısında ontolojik olarak herhangi bir üstünlüğü olmayan ve hatta doğanın bir ürünü olan insanın, doğanın katledilmesi bağlamında, doğa karşısında nasıl bir sorumluluk taşıdığı sorusu burada cevapsız kalmaktadır.

Özetle, ilişkisel teolojik yaklaşımın günümüzün önde gelen temsilcilerinden olan Jürgen Moltmann, ilişkisel modeli Hıristiyan teolojisinde “insan nedir?” sorusuna cevap olabilecek yeni antropolojik anlayış önerileri ve aynı zamanda ekolojik krizin teolojik boyutları çerçevesinde sergilemektedir.

⁴⁴ Jürgen Moltmann, “The Future of Theology”, *The Ecumenical Review* 68:1 (2016), 7.

⁴⁵ Moltmann, *God in Creation*, p. 50.

⁴⁶ Moltmann, *God in Creation*, p. 50.

⁴⁷ Moltmann, “The Future of Theology”, 7.

⁴⁸ Moltmann, *God in Creation*, p. 50.

Moltmann'a göre, Hıristiyan geleneğindeki hâkim algının aksine, *imago Dei* doktrini antropolojik değil; teolojik bir kavramdır. Moltmann bu kavramın teolojik bir kavram olduğunu vurgulayarak, insan-merkezci teolojik anlayışın yerine, insanı Tanrı ile ve diğer yaratılmışlar ile olan ilişkisinden hareketle tanımlayarak insan-merkezci olmayan bir antropoloji inşa etmeye çalışmaktadır. Buna göre insan sosyal ilişkisel bir varlıktır. İnsanın Tanrı'nın suretinde yaratılmış olması, onun ontolojik üstünlüğüne değil Tanrı'ya ve tüm yaratılmışlarla olan ilişkisine bir referanstır. İnsan yeryüzünde Tanrı'nın tecellisi ve aynı zamanda doğanın bir parçası olarak bulunmaktadır. Bu anlamda Moltmann doğanın statüsünü insan ile aynı seviyede olmanın da ötesinde insanı aşan bir seviyeye çıkarmaktadır. Fakat bunu, kaçınılmaz olarak insanın statüsünü indirgemek suretiyle gerçekleştirmektedir. Bu durumda ise hem teolojik hem ontolojik açılardan insanın yeryüzündeki konumuna ve ayrıca Tanrı'ya, diğer insanlara ve doğal dünyaya karşı sorumluluğuna ilişkin konularda problemler doğması kaçınılmazdır. Diğer bir deyişle, Moltmann'ın burada ele alınan teolojik antropolojik görüşlerinin zihinlerde doğurduğu ilk soru, doğa karşısında ontolojik olarak herhangi bir üstünlüğü olmayan ve hatta doğanın bir ürünü olan insanın, doğa karşısında nasıl bir sorumluluk taşıdığı sorusudur. Zira Moltmann'ın ortaya koyduğu görüşleri çerçevesinde düşünüldüğünde, insanın doğaya karşı sorumlu olduğunu iddia etmek, doğanın da insana karşı sorumlu olduğunu iddia etmek zorunda bırakmaktadır. Çünkü, Moltmann'a göre, doğa insanın eylemlerine cevap veren bir öznedir. Dolayısıyla insanın sorumluluğunun mahiyetine ilişkin sorulara Moltmann'ın teolojik antropolojisi çerçevesinde makul bir cevap bulmak neredeyse imkânsız görünmektedir. Bu, Moltmann'ın ilişkisel yaklaşımının en zayıf noktası olarak göze çarpmaktadır.

3. Teolojide İlişkisellik: Sorunlar ve Fırsatlar

Teolojide ilişkisellik, günümüzün felsefi teolojik literatüründe, Tanrı'nın mahiyeti ve alem ile ilişkisini ele alan çalışmalarda en çok öne çıkan yaklaşımlardan biri olması bakımından son derece mühim bir konudur. Bu yaklaşımın din felsefesi, ekoteoloji ve karşılaştırmalı teoloji gibi alanlarla etkileşimi halinde birbirlerine sunabilecekleri karşılıklı katkılar bulunmaktadır. Bu katkılara geçmeden önce bu yaklaşımın ortaya çıkardığı bazı sorunlara değinmek uygun olacaktır. Moltmann'ın ilişkisel yaklaşımında görüldüğü üzere, insanın

ilişkisel bir varlık olduğu konusuna yapılan aşırı vurgunun neticesinde ortaya bazı sorunlar çıkmaktadır. Daha önce tartışıldığı üzere, geleneksel Hıristiyan teolojisinin insan-merkezci yapısını tersine çevirme çabasında ilişkisel yaklaşımı bir araç olarak kullanan Moltmann'ın teolojisinde bu tutumunun kaçınılmaz sonuçları olmuştur. Bu sonuçlardan biri de insanı diğer yaratılmışlar arasında herhangi ontolojik bir üstünlüğe sahip olmayan sıradan bir varlık konuma indirgemek gelmektedir. Bu durum teolojik bakış açısıyla sorumlu bir varlık olan insanın sorumluluğunun boyutları hakkında sorular doğurmaktadır. Diğer taraftan, Moltmann'ın yaptığı gibi, insanı sadece sosyal-ilişkisel bir varlık olarak ele almak ve onun bireyselliğini tamamen görmezden gelmek, yine insanın hem sorumluluğu hem de özgür iradesinin mahiyeti konularındaki soruları cevapsız bırakmaktadır. Dolayısıyla, özellikle teolojik perspektiften, insanın ilişkisel bir varlık olduğu iddiası farklı sorular ekseninde de tartışılmak durumundadır. İlişkisel bağlamında ele alınan teolojik meselelerin ve argümanların ortaya konulması ve tartışılması esnasında gündeme gelen farklı soruları tutarlı olarak değerlendirebilmesi onun başta din felsefesi olmak üzere karşılaştırmalı teoloji gibi alanlarla irtibat halinde olması ile mümkün olabilecektir. Burada, Moltmann'ın ilişkisel antropolojisinin doğurduğu sorunların da ötesinde, ilişkisel teoloji, din felsefesi, karşılaştırmalı teoloji, ekolojik teoloji gibi alanların irtibat halinde olmaları durumunda birbirlerine sağlayabilecekleri katkılar ele alınacaktır.

İlişkisel teolojinin din felsefesine sunması muhtemel katkılardan başlamak gerekirse, bunlardan birincisinin, din felsefesi ve teolojik ilişkiseliliğin Tanrı'nın mahiyeti konusundaki ortak ilgi alanları aracılığıyla gerçekleştiği iddia edilebilir. Din felsefesi geleneksel olarak Tanrı'nın varlığı, mahiyeti, sıfatları ve nitelikleri gibi sorularla ilgilenmektedir ve bu soruları ele alırken çeşitli argümanlar ve teoriler geliştirmektedir. İlişkisel teoloji ya da teolojik ilişkiselilik ise, Tanrı'nın mahiyetini anlamada ilişkilerin önemini vurgulamakta ve Tanrı'nın alemle ve insanla ilişki içinde olan ilişkisel bir varlık olduğu fikrinden hareketle Tanrı'nın mahiyetini ele almaktadır. Bu yönüyle ilişkisel teoloji, din felsefesinin geliştirdiği argümanların çeşitlendirilmesini sağlayabileceği gibi, mevcut teorilerin ve tasavvurların anlaşılabilmesinde de önemli rol oynayacaktır. Mesela, Moltmann'da görüldüğü üzere, Tanrı'nın ilişkisel bir varlık olduğu iddiası üzerine olan vurgunun arka planında, onun orta çağ

Hıristiyan teologlarının öne çıkardıkları ve sonrasında Rönesans ile kesinlik kazanan güç sembolü olan Tanrı anlayışına karşı olan eleştirel yaklaşımı yer almaktadır. Bu eleştirel yaklaşım yalnızca Moltmann'da değil, birçok modern teolojik akımda da görülmektedir. Benzer eleştirel tavırlar neticesinde feminist teolojide ve süreç teolojisinde görüldüğü şekliyle panteist ve panenteist Tanrı tasavvurları öne çıkmıştır. Hem feminist teoloji hem de süreç teolojisi Tanrı tasavvurlarını ortaya koyarken Tanrı'nın ilişkiyel bir varlık olduğu ön kabulünden hareket etmektedirler. Bu durumda, teolojik ilişkiyellik, bahsi geçen teolojik akımların ortaya koyduğu şekliyle panteist ve panenteist tasavvurların da anlaşılmasına, bu tasavvurların farklı ve ayırt edici yönlerinin açığa çıkarılmasına yardımcı olacaktır.

İkincisi, ilişkiyel teolojinin din felsefesi tartışmalarına sağlayacağı katkı insan varoluşuna ilişkin sorgulamalarda görülebilir. Teolojik ilişkiyellik insanı ilişkiyel bir varlık olarak ele almaktadır. İnsan varoluşunun ilişkiyel boyutlarını incelemek ve dini tecrübe, kötülük problemi, hayatın anlamı gibi sorulara bu perspektiften yaklaşmak çağdaş din felsefesi tartışmalarını alternatif yaklaşım metotları sunması bakımından zenginleştirme potansiyeline sahiptir. Özellikle insanın Tanrı ile ilişkiyelinin mahiyetinden hareketle dini tecrübenin yorumlanması ve bu yorumlamalara dini tecrübenin kişisel ve sosyal boyutlarının da dahil edilmesi din felsefesinin geleneksel tartışmalarını geniş bir perspektiften ele alma imkânı sunacaktır. Dolayısıyla teolojik ilişkiyellik Tanrı'nın mahiyeti ve Tanrı tasavvurlarını yorumlamada, Tanrı'nın alemle ve insanlıkla ilişkiyelini anlamada din felsefesine yeni perspektifler sunması bakımından katkı sağlayacağı gibi, insanın kendisiyle, sosyal çevresiyle, evrenle ve olgularla ilişkiyelinin farklı yönlerini keşfetmesine de yardımcı olabilecektir. Böylece, özellikle insan varoluşuna yönelik ürettiği çeşitli argümanların ve tartışmaların, analitik din felsefesinin sınırlı konu başlıklarına hapsedilmiş durumda olan din felsefesi alanının perspektifinin genişletilmesi bakımından önemli katkılar sunacağı bir gerçektir.

İlişkiyel teolojinin din felsefesine sunacağı katkıların yanında din felsefesinin de ilişkiyel teolojiye sunacağı önemli katkılar bulunmaktadır. Din felsefesi ilişkiyel teolojinin felsefi temellerini anlamak için teorik ve metodolojik çerçeveler sunabileceği gibi, ilişkiyel doğasını açıklamada, ilişkiyel teoloji için, kavramsal ve analitik araçlar da temin edebilir. Din felsefesi ilişkiyel teo-

lojiye özellikle dini metinleri ve gelenekleri anlamada hermenötik araçlar sunabilir. Bu araçlar özellikle felsefi hermenötik alanında önde gelen isimlerden Gadamer'ın "diyalog" kavramı, Levinas'ın ve Ricour'un "diğerlik" kavramları teolojik ilişkiselliğe yeni perspektifler sunma potansiyeli taşıyan kavramlar olarak değerlendirilebilir.⁴⁹ Varoluşçu felsefenin de ilişkiyel teolojiye önemli katkılar sunma potansiyeli taşımaktadır. Özellikle, Shults'un da haklı olarak işaret ettiği üzere, Kierkegaard'ın felsefesinin merkezinde yer alan Tanrı ve insan arasındaki "niteliksel ayırım" vurgusu ve özellikle mahlas isimlerle kalemeye aldığı eserlerinde sergilediği farklı varoluş şekilleri de insan, Tanrı ve dünya arasındaki ilişkinin farklı türlerini ortaya koyması bakımından Kierkegaard'ın felsefesinin ilişkiyel mahiyetini öne çıkarmaktadır.⁵⁰ Bunun yanı sıra Heidegger'in "dünya-da-olma", "dünyasallık" gibi kavramları da yine insanın dünya ile ilişkisini farklı perspektiflerden yorumlamada ilişkiyel teolojiye din felsefesinin sunabileceği kavramsal katkılar arasında zikredilebilir. Bunların yanı sıra, din felsefesinin ilişkiyel teolojiye sunacağı kavramsal katkılardan bir diğeri de daha önce bahsi geçen panteizm ve panenteizm örneklerinde görülmektedir. Tanrı tasavvurlarında ortaya çıkan ilişkiyel teolojik yaklaşımlar, Tanrı'nın bu dünyadaki eylemlerini ve aktivitesini açıklamada feminist teologlar ve süreç teologları tarafından din felsefesinin kavramları aracılığı ile ortaya konulmuştur ve bu, din felsefesinin ilişkiyel teolojiye katkısını açık şekilde göstermektedir.

Din felsefesinin ve ilişkiyel teolojinin birbirlerine aynı anda karşılıklı katkı sunacağı bir alan ekolojik teoloji ya da kısaca ekoteolojidir. Moltmann özeline göre, ekolojik kriz teolojik birçok problemin ele alınışında, özellikle de teolojik antropolojik çerçevede etkili bir unsur haline gelmiştir. Ekolojik teoloji, Tanrı, insan ve doğal dünya arasındaki ilişkiyi hem teolojik hem de antropolojik perspektiften konu edinmektedir. Antropolojik açıdan ekolojik kriz, Moltmann'ın ele aldığı şekliyle insan-merkezci dünya görüşleriyle ilişkilendirilebilirken, her ne kadar bu çalışmanın kapsamı dışında kalsa da etik boyutlarıyla da tartışılan bir sorundur. Ekolojik krizin teolojik antropolojik boyutlarının yani insanı diğeryaratılmışlardan ayıran niteliklerinin ve insanın yeryüzündeki rolüne ilişkin sorgulamaların ilişkiyel perspektiften ele

⁴⁹ Cammel, "Relationality and Existence", 235.

⁵⁰ Shults, *Reforming Theological Anthropology*, 25-26.

alınmasında din felsefesi ile ilişkisel teolojinin birbirlerine sunacakları karşılıklı katkı “idarecilik” (*stewardship*) kavramı üzerinden gerçekleşebilir. Teolojik olarak insan ve doğa ilişkisi bağlamında idarecilik kavramı insanın doğa üzerindeki koruyuculuğuna işaret eden etik bir kavramdır. Bu yönüyle insan ve doğa ilişkisinin mahiyetini belirleyen “idarecilik” kavramı, zaman zaman “idarecilik teolojisi” olarak da isimlendirilmektedir ve ekolojik sorunlar söz konusu olduğunda İncil ile en çok ilişkilendirilen kavramlardan biridir.⁵¹ Bu kavram hem ilişkisel teolojinin hem de din felsefesinin insan ve doğa ilişkisinin etik boyutlarıyla tartışılmasında birbirlerine katkı sunabilecekleri bir alanı ifade etmektedir.

Son olarak ilişkisel teolojinin karşılaştırmalı teolojik çalışmalar açısından da son derece önemli ve verimli bir alan olduğunun altını çizmek gerekmektedir. Ekolojik krizin kökenini teolojik nedenlerde arayan yazarlar sadece Hıristiyanlığı değil; tüm İbrahimî dinleri sorumlu görmüşlerdir. Bunun yanı sıra ekolojik krizin de bugün gelmiş olduğu noktaya rağmen, ekolojik teoloji çalışmaları genellikle Hıristiyan teolojisi bağlamında yürütülmektedir ve İslam teolojisi içinde bu mesele henüz hak ettiği konuma ulaşmamıştır. Diğer taraftan Yahudi-Hıristiyan geleneği karşısında İslam geleneği Tanrı, insan ve doğa ilişkisine dair alternatif yaklaşımlar içermektedir. İslami perspektiften insan sorumluluğu, halifelik, kulluk gibi kavramlar ilişkisel nitelikteki kavramlar olarak bu anlamda önem teşkil etmektedir. Her ne kadar bu kavramlar henüz İslam teolojisinde ilişkisellik bağlamında tartışılmamış olsalar da esasları itibarıyla insan, Tanrı ve alem ilişkisini vurgulayan kavramlardır. Bu yönüyle ilişkisel yaklaşım, semavi dinler arasında ekolojik krize ilişkin ortak problemler zemininde işlevsel bir fonksiyon üstlenme potansiyeli taşıması bakımından da özellikle karşılaştırmalı teoloji açısından son derece önemlidir.

Sonuç

⁵¹ “İdarecilik” (*stewardship*) konulu literatür burada ele alınamayacak kadar çok sayıda çalışma içermektedir. Bunlar arasında dikkat çekici olan bazı örnekler için bkz. Gary C. Bryner, "Theology and Ecology: Religious Belief and Environmental Stewardship," *BYU Studies Quarterly* 49, 3 (2010), 21-45; Ernst Conradie, "Stewards or Sojourners: In the Household of God?," *Scriptura* 73, (2000), 153-174; Eric C. Rust, "A Theology of Stewardship", *Review & Expositor* 70, 2 (1973), 163-171.

Bu çalışmanın amacı, çağdaş teolojide ilişkiselliğin bir metot olarak din felsefesi başta olmak üzere ekoteoloji ve karşılaştırmalı teoloji açısından değerini Moltmann'ın ekolojik kriz çerçevesinde sunduğu teolojik antropolojisinden hareketle sorgulamaktır. Tanrı'nın, dünyanın ve insanın mahiyetini anlamada ilişkilerin ve birbirine bağlılığın önemini vurgulayan teolojik bir yaklaşım tarzını ifade eden ilişkisellik Moltmann'ın teolojisinin karakteristik yönlerinden biridir. Onun ilişkiyel yaklaşımının en açık şekilde gözlenebildiği alan ise ekolojik kriz bağlamında ve geleneksel anlayışa alternatif olarak ortaya koyduğu antropolojisidir. Moltmann, insanı diğer yaratılmışlar karşısında ontolojik bir üstünlük atfeden insan-merkezci geleneksel antropolojinin aksine insanın yeryüzündeki konumunu Tanrı'yla ve yaratılmışlarla olan ilişkisinden hareketle tanımlamaya çalışmaktadır. Bunu insanı sosyal ilişkiyel bir varlık olarak ele alarak gerçekleştirmektedir. Moltmann'a göre insan yaratılmışların sonuncusudur; fakat bu durum insanın ontolojik olarak diğer yaratılmışlardan üstün bir varlık olduğu değil, çevresine bağımlı bir varlık olduğu anlamına gelmektedir. Bu bakımdan Hıristiyan antropolojisinin merkezini teşkil eden insanın Tanrı'nın suretinde yaratıldığına ilişkin ifadeler de bireysel olarak değil, insan topluluğu olarak düşünüldüğünde anlam kazanan ifadelerdir. Moltmann'ın insan merkezci teolojik yaklaşımın yerine koymayı amaçladığı ilişkiyel yaklaşımı, bu çalışmanın gösterdiği üzere, insanın bireyselliği ve sorumluluğu açısından sorunlar ve cevapları Moltmann'ın teolojisinde net olarak bulunamayan sorular doğurmaktadır.

İlişkiyel teolojinin çağdaş dönem temsilcilerinden biri haline gelen Moltmann'ın yaklaşımları Tanrı, insan ve doğa arasındaki ilişkisellik üzerine aşırı vurgunun ortaya çıkaracağı sorunları da göz önüne sermektedir. Bu anlamda ilişkiyel teolojiye din felsefesinin sunabileceği önemli katkılar bulunmaktadır. Bu katkılar özellikle kavramsal ve metodolojik çerçeve temini noktasında gerçekleşmektedir. Din felsefesi, ilişkiyel teolojiye varoluşçu felsefe ve felsefi hermenötik gibi düşünce gelenekleri içerisinde ortaya konmuş kavramlar ve yaklaşımlar aracılığı ile çok boyutlu tartışmalar ortaya koymasına yardımcı olma potansiyelinin yanı sıra, Tanrı'nın mahiyeti ve alemle ilişkisi bağlamında da kavramsal araçlar sunarak tutarlı yaklaşımlar sergilemesine yardımcı olabilecektir. Nitekim ilişkiyel teolojik yaklaşımı benimseyen feminist teologlar ve süreç teologları panteist ve panenteist Tanrı tasavvurlarını ortaya koyar-

larken bu araçlardan faydalanmaktadırlar. İlişkisel teolojinin din felsefesine sunacağı önemli katkılardan da bahsetmek gerekmektedir. Bunların başında özellikle Tanrı, insan ve doğa ilişkisine dair güncel din felsefesi tartışmalarına farklı perspektifler sunma potansiyeli gelmektedir. Din felsefesinin geleneksel problemlerinden olan kötülük problemi, insanın varoluşunun anlamı, dini tecrübe gibi konularda farklı bakış açıları sunarak, bugün analitik din felsefesinin ilgi alanlarıyla sınırlı olduğu konusunda eleştirilen din felsefesine bu sınırları aşmasında yardımcı olabilecektir. Din felsefesinin bahsi geçen sınırları aşmasına yardımcı olabilecek bir alan da ilişkisel teoloji ile derinlik kazandırabileceği ekolojik kriz tartışmalarıdır. Özellikle “idarecilik” kavramı aracılığıyla din felsefesi Tanrı, insan ve doğa ilişkisinin etik boyutlarının tartışılmasında önemli katkılar sunabilir. Tüm bunların yanı sıra, güncel ekoteolojik tartışmalar bağlamında önemli eksiklikler içeren İslam düşüncesinin mevcut tartışmalara katkı sunması da son derece önemli ve acil bir konudur. Zira, ekolojik krizin kökenini teolojik nedenlerde arayan yazarlar krizden tüm İbrahimî dinleri sorumlu tutmuşlardır. Fakat İslam düşünce literatürü içinde bu mesele henüz hak ettiği ilgiyi elde edememiştir. İnsan sorumluluğu, halifelik, kulluk gibi kavramlar ilişkisel nitelikteki kavramlar olarak İslam düşüncesinin güncel ekoteolojik tartışmalara katkı sunabilmesini sağlayabilecek kavramlardır. Dolayısıyla ilişkisel yaklaşım, semavi dinlerin bakış açılarıyla ekolojik krizi ele almada ve bu yaklaşımların karşılaştırılmasında işlevsel bir fonksiyon üstlenebilir ve bu bakımdan karşılaştırmalı teolojik çalışmalar için de ayrıca önemlidir.

Son olarak muhtemel çalışmalar için bir öneri mahiyetinde belirtmek gerekir ki, *imago Dei*'nin ilişkisel yorumu yalnızca ekolojik kriz bağlamında değil, diğer güncel teolojik meseleler, özellikle de insan onuru, insan hakları ve sosyal adalet soruları gibi politik-teolojik meseleler bağlamında da gündemde olan bir kavramdır. Bu konular bu çalışmanın kapsamı dışında kaldıkları için ele alınmamıştır. Fakat ilişkisel teolojinin politik teolojideki bahsi geçen uygulama alanlarının insanın Tanrı'nın suretinde yaratıldığına ilişkin Hıristiyan öğretileri ışığında ele alınması da literatüre önemli katkılar sunabilir.

Kaynakça:

Barth, Karl. *Church Dogmatics* III/I. Edinburgh: T&T Clark, 1958.

- Benjamin, Andrew. *Towards a Relational Ontology: Philosophy's Other Possibility*. New York: SUNY Press, 2015.
- Bryner, Gary C. "Theology and Ecology: Religious Belief and Environmental Stewardship". *BYU Studies Quarterly* 49, 3 (2010), 21-45.
- Cammel, Paul. "Relationality and Existence: Hermeneutic and Deconstructive Approaches Emerging From Heidegger's Philosophy". *The Humanistic Psychologist* 43 (2015), 235-249.
- Center for Open and Relational Theology. Erişim 24 Mart 2023. <https://c4ort.com/>
- Conradie, Ernst M. *An Ecological Christian Anthropology: At Home on Earth?*. Oxon, New York: Routledge, 2016.
- Conradie, Ernst. "Stewards or Sojourners: In the Household of God?". *Scriptura* 73, (2000), 153-174.
- Donati, Pierpaolo, vd. "Introduction", *Social Science, Philosophy and Theology in Dialogue: A Relational Perspective*, ed. Pierpaolo Donati vd. 29-34. Oxon, New York: Routledge, 2019.
- Erickson, Millard J. *Christian Theology*. 3rd Edition. Michigan: Baker Academic, 2013.
- Grenz, Stanley J. *The Social God and the Relational Self: A Trinitarian Theology of the Imago Dei*. Louisville, London: Westminster John Knox Press, 2001.
- Güder, Süleyman. *Kurtuluş Teolojisi ve Öze Dönüş: Hıristiyan ve İslami Perspektifler*. İstanbul: Büyüyen Ay, 2021.
- Lynn, White. "The Historical Roots of Our Ecological Crisis". *Science* 155/3767 (1967), 1203-1207.
- Mesle, C. Robert. *Process-Relational Philosophy: An Introduction to Alfred North Whitehead*. West Conshohocken: Templeton Foundation Press, 2008.
- Milford, Stephen. "Substantive or Relational? The Counterfeit Choice in the Imago Dei Debate", *McMaster Journal of Theology and Ministry* 20 (2018-2019), 84-117.

- Moltmann, Jürgen. "A Common Earth Religion: World Religions from an Ecological Perspective", *The Ecumenical Review* 63/1 (2011), 16-24.
- Moltmann, Jürgen. *God in Creation: An Ecological Doctrine of Creation*. çev. Margeret Kohl. London: SCM Press, 1985.
- Moltmann, Jürgen. "The Future of Theology", *The Ecumenical Review* 68/1 (2016), 3-13.
- Moltmann, Jürgen. *The Trinity and the Kingdom: The Doctrine of God*. çev. Margeret Kohl. San Francisco: Harper and Row, 1981.
- Oord, Thomas Jay. "What is Relational Theology?", *Relational Theology: A Contemporary Introduction*. ed. Brint Montgomery vd. 1-4. Eugene, Oregon: Wimp and Stock, 2012.
- Öztürk, Sevcan. "Felsefi Teolojide Antroposentrik Dönüş: Teolojik Antropolojiye Bir Giriş" *Beytülhikme: An International Journal of Philosophy* 10/4 (2020), 1383-1404.
- Rust, Eric C. "A Theology of Stewardship". *Review & Expositor* 70, 2 (1973), 163-171.
- Shults, F. Leron. *Reforming the Doctrine of God*. Michigan, Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2005.
- Shults, F. Leron. *Reforming Theological Anthropology After the Philosophical Turn to Relationality*, Michigan, Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2003.
- Simango, Daniel. "The Imago Dei: A History of Interpretation from Philo to the Present", *Studia Historiae Ecclesiasticae* 42/1 (2016), 172-190.



tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Haziran/June 2023, c. 9, s. 1: 731-761

İşitme Engelli Öğrencilerin Sorunları ve Dini Başa Çıkma Yöntemleri
Problems and Religious Coping methods of Hearing Impaired Students

Eyyüp KAYACI

Dr., Öğretmen, Milli Eğitim Müdürlüğü,
Ölçme Değerlendirme Merkezi

Dr., Teacher, Directorate of National Education,
Measurement Evaluation Center
eyyupkayaci@gmail.com

ORCID: 0000-0002-5687-1441

DOI: 10.47424/tasavvur.1275425

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 1 Nisan / April 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 8 Haziran / June 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Kayacı, Eyyüp. "İşitme Engelli Öğrencilerin Sorunları ve Dini Başa Çıkma Yöntemleri". *Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 9 / 1 (Haziran 2023): 731-761. <https://doi.org/10.47424/tasavvur.1275425>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | [mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr](mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr)

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC 4.0



Öz*

Çalışma, toplumumuz içerisinde önemli bir yere sahip işitme engelli öğrencilerin sorunlarını ve sorunlarıyla başa çıkmalarında başvurdukları dini başa çıkma yöntemlerini ortaya koymak amacıyla gerçekleştirilmiştir. Çalışmanın birinci bölümünde işitme engelli öğrencilerin sorunları ve dini başa çıkma yolları incelenmiştir. İkinci bölümde ise yapılan görüşmeler sonucunda elde edilen bulgular, katılımcıların sorunları ve dini başa çıkma yöntemleri şeklinde iki başlıkta yorumlanmıştır. Çalışma amacına uygun olarak nitel araştırma yöntemlerinden olan yarı yapılandırılmış görüşme tekniğinden faydalanılmıştır. Nitel araştırma yöntemlerinden olgubilim yöntemine göre desenlenen araştırmanın çalışma grubunu, Çorum Özel Eğitim Meslek Lisesi'nin 9., 10., 11. ve 12. sınıflarında öğrenim gören 9 erkek ve 2 kız olmak üzere toplam 11 öğrenci oluşturmuştur. Çalışmada elde edilen veriler içerik analizi yöntemi ile analiz edilmiştir. Çalışma sonucunda işitme engelli öğrencilerin sorunlarının üstesinden gelmede olumlu dini başa çıkma yollarına sıkça başvurdukları görülmüştür. Öğrencilerin sorunlarını paylaşmakta istekli oldukları, dini düşünce, duygu ve davranışların sorunlarıyla başa çıkmada önemli bir etkisi olduğu, sorunlarıyla başa çıkarken Allah'a duyulan güven, dua, ibadet gibi dini başa çıkma yöntemlerini kullanmakla birlikte çevreden gösterilecek desteklere açık oldukları, şikâyet değil sabır ile sorunların üstesinden gelmeye çalıştıkları görülmüştür. İşitme engelli öğrencilerin başkalarının değil de neden kendilerinin engelli olduklarını zaman zaman sorguladıkları ve bu durumda huzursuz hissettikleri görülmüştür. İşitme engelli öğrencilerin ruh sağlıklarını koruyabilmeleri için problemlerinin dini yönü ihmal edilmeden gerekli eğitimlerin verilmesi gerekmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Engellilik, İşitme, Ergenlik, Dini Başa Çıkma.

Abstract

* Araştırma öncesinde Hitit Üniversitesi Girişimsel Olmayan Araştırmalar Etik Kurulu'ndan 30.03.2022 tarih ve 2022/07 karar sayılı Etik Onay alınmıştır.

The study was carried out in order to reveal the problems of hearing-impaired students, who have an important place in our society and the religious coping methods they use to cope with their problems. In the first part of the study, the problems of the hearing impaired students and their religious coping methods were examined. In the second part, the findings obtained as a result of the interviews were interpreted under two headings as the participants' problems and religious coping methods. In accordance with the purpose of the study, semi-structured interview technique, which is one of the qualitative research methods, was used. The study group of the research, which was designed according to the phenomenology method, one of the qualitative research methods, consisted of 11 students, 9 boys and 2 girls, studying at the 9th, 10th, 11th and 12th grades of Çorum Special Education Vocational High School. The data obtained in the study were analyzed by content analysis method. As a result of the study, it was seen that hearing-impaired students frequently resort to positive religious coping methods to overcome their problems. It is also concluded that the students are willing to share their problems; religious thoughts, feelings and behaviors have an important effect on coping with their problems; they use religious coping methods such as trust in Allah, prayer and worship while coping with their problems but they are open to support from the environment; they try to overcome the problems not with complaints but with patience. It has been observed that hearing-impaired students sometimes question why they are disabled rather than others, and they feel uneasy in this situation. For hearing-impaired individuals to protect their mental health, necessary training should be provided without neglecting the religious aspect of their problems.

Keywords: Psychology of Religion, Disabled, Hearing, Adolescence, Religious Coping.

Giriş

Teknolojinin hızlı ilerlemesine paralel olarak iletişimin geliştiği dünyada işitme engelli bir birey olmak birtakım sorunları da beraberinde getirebilmektedir. Araştırmanın amacı işitme engelli öğrencilerin değerlendirmelerine göre yaşamlarında karşılaştıkları sorunları belirlemek ve sorunlara çözüm yolları üretirken baş vurdukları dini başa çıkma

yöntemlerini incelemektir. İşitme engelli öğrencilerin dine yaklaşımları, dini ibadet ve yaklaşımlarının sorunlarıyla başa çıkmalarındaki etkisi araştırmanın hedefleri arasındadır.

Türkçe sözlükte engelli, *“Doğuştan veya sonradan herhangi bir nedenle bedensel, zihinsel, ruhsal, duygusal veya sosyal yeteneklerini çeşitli derecelerde kaybetmiş, toplumsal yaşama uyum sağlama ve günlük gereksinimlerini karşılama güçlüklerini çeken kimse”* olarak belirtilmekle birlikte kişinin biyolojik yapısındaki veya sosyal yaşamındaki yetersizlik durumuna işaret etmektedir (TDK, 2022).

Ulusal Özürlüler Veri Tabanı'nda kaydı bulunan kişilere yönelik olarak Türkiye'de ilk kez 2010'da gerçekleştirilen özürlülerin sorun ve beklentileri araştırmasına göre, özürlülerin %29,2'si zihinsel özre, %25,6'sı süregen hastalığa, %8,8'i ortopedik özre, %8,4'ü görme özrüne, %5,9'u işitme özrüne, %3,9'u ruhsal-duygusal özre, %0,2'si dil ve konuşma özrüne, %18'i ise birden çok özre sahip bireylerdir. Veri tabanına kayıtlı özürlülerin %58,6'sı erkeklerden, %41,4'ü ise kadınlardan oluşmaktadır (TÜİK, 2011). Türkiye'de her yıl dünyaya gelen yaklaşık 1.300.000 çocuğun 1.500-2.000 tanesinin işitme kaybına sahip olduğu ve bu çocukların sayısının 4-5 yaşlarına geldiklerinde beş misline ulaştığı görülmektedir. Hızlı bir nüfus artışına sahip olan Türkiye için bu oldukça önemli bir sorundur (Akdaş vd., 2006: 35). 2019 Türkiye Sağlık Araştırması, engelli bireyler içerisinde işitme engeli olan bireylerin oranının %4,4 ve işitme engelli bireyler içerisinde işitme cihazı/implant kullananların oranının ise %4,2 olduğunu ortaya koymaktadır (TÜİK, 2020).

İşitme kayıpları nedeniyle sesleri duymakta ve uyarıcıları doğru algılamakta zorlandıkları için işitme engeli olan kişilerin iletişim kurdukları kişileri anlama, kendilerini ifade etme düzeyleri ve iletişim yöntemleri farklılık göstermektedir. Bazıları çeşitli işaretlerle iletişim kurarken, bir kısmı da hem dinleyip hem işaretle, dudak okuma yöntemiyle, konuşma ya da yazmayla veya tercümanla iletişim kurmaya çalışmaktadırlar. İşitme engellilerin kişi, zaman ve mekâna göre bu yöntemlerin birini ya da birkaçını kullanabildikleri görülmektedir (Mengi, 2019: 23).

Toplumda işaret dilini bilen insan sayısı az olduğu için işitme engelli bireyler sosyal ortamlara girdiklerinde işaret dili uzmanlarına ihtiyaç

duymaktadırlar. Kalabalık ve gürültülü ortamlar da iletişimlerini zorlaştırmaktadır. Ev, iş, sokak, lokanta, alışveriş merkezi ve toplu taşıma gibi sosyal yaşamlarının her alanında önemli iletişim sorunları yaşamaktadırlar (Mengi, 2019: 24).

Engelleri dolayısıyla sessiz ve genellikle aile çevreleri ile sınırlı bir hayat sürdüren işitme engellilerin tanılarının erken konulması ve cihazlandırılmaları durumunda şu anki var olan sorunlarının büyük kısmının ortadan kalkacağı anlaşılmaktadır (Akdaş vd., 2006: 25). İşitme engelli öğrencilerin işitme kayıplarına göre akademik ve rehberlikle ilgili çalışmalar değişebilmekle birlikte öğrenme ortamlarının geliştirilebilmesi için öğretmen yeterlilikleri arttırılmalı, öğretmenlere hizmet içi eğitim imkanları sunulmalıdır. İşitme engelli bireylerle çalışan öğretmenlerin uzman desteği alması sağlanır ve diğer öğretmenler, öğrenci, veli ve okul idaresi ile iş birliği geliştirmelerine destek olunursa öğrencilerin aldığı eğitimin niteliği artacaktır (Deliveli, 2020: 28). Özel Eğitim ve Rehabilitasyon Merkezi İşitme Engelli Bireyler Destek Eğitim Programında (2008: 3), işitme engeli olan bireylerin dil kazanımı ile sesli uyarıcıları algılayıp tepkide bulunma becerileri geliştirebilmeleri için özel eğitime gereksinim duydukları ve özel eğitim ile destek eğitimleri sayesinde konuşmayı öğrenerek iletişim kurmalarının işitme kaybının derecesi ve erken eğitim faaliyetlerine göre farklı düzeylerde gerçekleşebildiği belirtilmektedir.

İşitme engelli bireyler sözlü iletişimde yetersiz kalmaları nedeniyle çevreleri tarafından duygu, düşünceleri anlaşılmayabileceği gibi ihtiyaçlarını ifade etmekte de zorlanabilmektedirler. Bu durumda kendini kötü hissedip kendine kızdığı için işitme engelli bireyin özgüveni gelişmemekte ve birey sosyal çevresine uyum sağlamakta zorlanmaktadır. Ancak bu onlar için tek başına önemli bir sorun oluşturmamaktadır. Burada asıl önemli problem bu durumun iletişim eksikliğine neden olmasıdır ve sorunun etkisinin azaltılması için çocuk ve aile arasındaki ilişki geliştirilmelidir (Arslan ve Altıntaş, 2014: 170). Engelli gencin ailesi ve sosyal çevresi sevgi ve güven ortamını hazırlayarak gençlere yol göstermelidirler. Toplum da engelli gençlerin sorunları ve çözümleri konusunda bilinçlendirilmeli ve farklı aktiviteler gerçekleştirilerek farkındalık yaratılmalıdır (Burcu, 2013: 43). İşitme kaybının tip ve derecesi, yaş, zekâ, aile, sosyal çevre, toplumun engelliye bakış açısı ile

baş a çıkma yetenekleri, dil ve eğitimle ilgili deneyimlerin tümü işitme engelli bireyin performansını bir bütün olarak etkilemektedir (Arslan ve Altıntaş, 2014: 171). Öğrenciler arkadaşlık, aile ve çevre ile girdikleri sosyal ilişkilerinde birçok sosyal sorunla karşı karşıya kalabilmektedirler. Bu sorunlarla baş etme ergenlik döneminin beklenen bir özelliği olmakla birlikte ergen bireylerin engelli olması şüphesiz riskleri daha da arttırabilmektedir. Birey için sosyal izolasyon, eğitim-öğretim, iş bulma sınırlılıkları, birtakım tacizler ve intihar olgusu bu sorunlardan bazılarıdır (Burcu, 2013: 32-33).

İnsan güçsüz ve çaresiz hissettiğinde, kendisini emniyete alma, kendisine güven verecek güçlü ve kudretli bir varlığ a yönelerek ona sığınma ihtiyacı duymaktadır (Peker, 2015: 78). Dinde bireylerin gücünü aşan engellemeler karşısında önemli bir telafi fonksiyonu bulunmaktadır. Dinler, kullandıkları telafi mekanizması ile herhangi bir engel durumundan dolayı uyumsuzluk yaşayan bireyin uyum düzeyine ulaşmasını kolaylaştırabilmektedir (Karaca, 2015: 81-82). Dinin bireyi olumlu faaliyet ve davranışlara yönlendirmesi kişinin ruh sağlığının korunmasında önemli bir fonksiyondur. Zorlukların aşılmasında inançlardan destek alınmasının insani faaliyetlerin yöneldiği sağlıklı bir hedef olduğu ifade edilmektedir (Hökelekli, 2013: 96).

Basitten en zor olana kadar yaşam, aslında bir baş a çıkma sürecidir. Yaşamın doğal bir parçası olan baş a çıkma süreci hayat boyu devam etmektedir. Bununla birlikte baş a çıkma kavramı kolayca üstesinde gelemediğimiz sorunların çözümü için kullanılmaktadır. Kişinin yaşamı boyunca karşılaştığı sorunların çokluğu kadar baş vurduğu baş a çıkma yöntemleri de çeşitlilik göstermektedir. Din de bu süreç içerisinde doğrudan ya da dolaylı etkilerde bulunmaktadır. İnsanların önemli bir çoğunluğunun bir şekilde din ile bağlanma içinde olduğu düşünöldüğünde dinin baş a çıkma sürecinde doğal bir unsur olduğu da ifade edilebilir. Ayrıca dinler temel çizgilerine ters düşmediği sürece seküler baş a çıkma yöntemlerini de onaylar. Seküler yöntemlerin iş e yaramadığı durumlarda ise din tek alternatif olarak ortaya çıkabilmektedir (Karaca, 2015: 111). Bu çerçevede araştırma işitme engelli öğrencilerin sorunlarını ve bu sorunlarla baş a çıkarken kullandıkları dini baş a çıkma yöntemlerini ortaya koymasından önem taşımaktadır. Bu amaçla birlikte araştırmanın temel problemi; "işitme engelli lise öğrencilerinin yaşantılarında karşılaştıkları sorunlarını ve sorunlarını çözmek için

başvurdukları dini başa çıkma yöntemlerini ortaya koymak” olarak belirlenmiştir. Bu temel problem çerçevesinde çalışmada aşağıdaki alt problemlere cevap aranmıştır:

İşitme engelli öğrenciler sorunlarıyla nasıl başa çıkmakta, sorunlarıyla başa çıkmak için neler yapmaktadırlar?

İşitme engelli öğrenciler sorunlar yaşadıklarında dini inançlarından yardım almakta mıdır?

İşitme engelli öğrenciler sorunlarıyla başa çıkmak için Allah’tan yardım istemekte midirler?

Allah’tan nasıl yardım istemekte ve ne tür dileklerde bulunmaktadırlar?

İşitme engelli öğrencilerin inanç, ibadet ve dualarının hayatlarına etkileri nasıldır?

Çalışmada işitme engelli öğrencilerin sorunları ve dini başa çıkma yöntemleri literatürle birlikte sunulmuş, katılımcı görüşleriyle birlikte tartışılmış ve öneriler sunulmuştur.

1. İşitme Engelli Öğrencilerin Sorunları

Toplumun en küçük yapısı olan ailede engelli bir bireyin bulunması hem engelli bireyin yaşantısında hem ailede hem de toplumda birtakım sorunların yaşanmasına sebep olmaktadır. Özellikle ortaöğretim dönemindeki bireyler, içerisinde buldukları gelişim döneminden dolayı biyo-psikolojik ve sosyal çevreyle ilgili birçok sorunla karşılaşırken engelli bireyler bu dönemde diğer yaşlılarına göre daha çok problemle karşı karşıya kalmaktadırlar. İletişimin geliştiği bu dönemde işitme engelli bireylerin ise engel durumlarından dolayı yaşamlarında birçok sorunla karşılaşabilecekleri belirtilebilir.

İşitme engeli, bireyin bilişsel, duygusal ve sosyal gelişimi üzerinde önemli etkilere sahiptir. Araştırmalar (Akfırat, 2004: 11; Ekim ve Ocakçı, 2012: 21-22; Yılmaz ve Kahraman, 2023: 46), işitme engelli bireylerin yaşantılarında nörogelişimsel, ruhsal ve psikososyal problemlerin işiten bireylere kıyasla daha da fazla olduğunu orta koymaktadır. İşitme engelli öğrencilerin devlet okulunda ya da özel okulda eğitim görmesi, işitme engelinin ortaya çıktığı yaş, dil becerisi, aileleri, okulda öğretmen ve arkadaşları ile ilişkileri, iletişim

ortamları birtakım problemlerle karşılaşmalarına neden olmaktadır (Fellinger, Holzinger and Pollard, 2012: 1037-1039).

Mengi (2019: 37-38) işitme engelli bireyler üzerine yaptığı çalışma sonucunda, farklı ekonomik ve kültürel çevrelerden bireylere ulaştığını ve ekonomik olarak yüksek koşullara sahip bireyler ile ailelerinin bu sorunla mücadele etmede daha fazla sorumluluk alarak sorunların üstesinden daha kolay gelebildiklerini tespit etmiştir.

İşitme engelli kişilerin aileleri işitme cihazını ve pillerini alırken maddi problemler yaşamaktadırlar. İşitme engelli bireylere cihaz alındıktan sonra konuşarak iletişime geçilecek olan üç-dört ay içerisinde bireylerin ve ailelerin bu süreç hakkında bilinçsiz olmalarından dolayı da sorunlar yaşanmaktadır (Mengi, 2019: 36).

Günümüzde engelli bireyler maddi, manevi ve sosyo-kültürel pek çok problemle karşı karşıya kalmaktadırlar. Bu problemlerden bazıları iş, istihdamdan kaynaklı fakirlik, barınma, dini mekanlara ulaşım, ibadetlerin öğrenilmesi, ibadetlerin yapılması, manevi destekte yoksunluk, sağlık imkanlarına ulaşım, eğitim ve sosyal yaşamda dışlanmadır (Ünal, 2018: 1461). Tüm bu problemlerle bireyin baş edebilmesi için sağlanacak psikolojik ve sosyal destekle birlikte manevi desteğin de önemli olduğu düşünülmektedir (Bahçekapılı, 2016: 26-28; Kula, 2017: 167; Ünal, 2018: 1475-1476). Birey birtakım sorunlar yaşadığında dini inançları ile sahip olduğu manevi duygu ve düşünceleri bireyin sorunlarıyla başa çıkmasında, yaşamına anlam vermesinde, stres ve sıkıntılarını aşmasında ona önemli katkılar sağlayabilir.

2. Dinî Başa Çıkma

Birey psikolojik ve biyolojik yapısıyla kendisiyle ilgili birtakım sorunlar yaşayabilirken, sosyal bir canlı olduğu için de bir taraftan içinde yaşadığı toplumu etkilerken diğer taraftan da toplumdan etkilenmektedir. İnsanlar sorunlar yaşadıklarında onları psikolojik olarak zarar görmekten koruyan tüm davranışlar psikoloji literatüründe başa çıkma süreci olarak adlandırılmaktadır. İnsanlar yaşamın gerilimlerinden zarar görmemek için üzerlerine gelen güçlere aktif olarak yanıt vermektedirler (Pearlin and Schooler, 1978: 2; Pargament, Feuille and Burdzy, 2011: 51-52; Ayten ve Sağır, 2014: 6). Bireyin kişisel, sosyal ve kutsal amaçlara ulaşmak için çaba sarfettiği

ve sorunlar yaşadığı dönemlerde kutsalla ilgili olumsuz yaşam olaylarını anlama ve bunlarla baş etme yolları ise dini başa çıkma olarak ifade edilmektedir (Pargament and Abu Raiya, 2007: 743).

Engelli bireylerin çektikleri çileler, yaşadıkları sorunlar onların bireysel çöküntülerinden kurtularak yaratıcıya güçlü bir şekilde bağlanmalarına katkı sağlayabilmektedir. Engelli bireyler yaşadıkları zorluklara rağmen mutlu bir yaşamı tercih edebilmektedirler. Engelli bireylerin dini inançları yaşamlarına bir istikrar getirerek hayatla başa çıkmalarına, yaşamı anlamlandırmalarına olumlu katkı sağlamaktadır (Treloar, 2012: 212).

Din, insanların zihniyet yapılarının şekillenmesinde önemli bir fonksiyondur. Engelli bireyler zaman zaman *“Niçin Bir başkası değil de ben? İmtihan ise neden sağlıklı insanlarla eşit değilim? Benim engelim Allah’ın adaletine ters değil mi?”* gibi sorularla engellilik durumlarını sorgulayarak anlamlandırmaya çalışarak çözüm arayışı içerisine girebilmektedir. Bu durumda engelli bireylerin, anlam arayışlarına cevap verecek, yoksunluk duygularını azaltacak önemli unsurlardan biri olan dine müracaat ettikleri de görülmektedir. Çünkü din, kişinin yaşamına bir gaye kazandırarak karşı karşıya kaldığı zorlukları aşmasında bireye güven sunmaktadır (Ünal, 2018: 1466). Diğer taraftan işitme engelli bireyleri Allah’ın bir musibet ya da imtihan aracı olarak ailelerine gönderdiği yönünde toplumda zaman zaman yanlış algılar ortaya çıktığı ve bu algıların işitme engelli kişilerce sorun olarak görüldüğü de anlaşılmaktadır (Mengi, 2019: 36).

Kula (2011: 163) yaptığı araştırma sonucunda engellilerin ve ailelerinin yaşamlarındaki problemleri aşmada ve engelliliklerini kabul etmede Hz. Peygamber’in hayatından *“sabırlı olma, azim ve gayretli davranma, ümidini yitirmeme, yaşanan olayı imtihan olarak görme, şükretme, şefkatli davranma, inancın olumlu etkisi, yaşanan sıkıntıların karşılığında ödülün alınacağı, kolaylaştırıcı olma ve zorlaştırmama”* tutum ve davranışlarını örnek aldıklarını tespit etmiştir. Kur’an ve İslam dininin kaynakları da yaşanan olumsuzluklara karşı kişilerin sabırlı olmaları gerektiğini, sabrın bireyin manevi gelişimine katkıda bulunduğunu ortaya koymakta ve kişinin sorunlarla başa çıkma noktasında Allah’a ibadet etmesini önermektedir (Aflakseir and Coleman, 2011: 46). Dini kaynaklardan hareket edildiğinde pek çok sıkıntının kişinin hiçbir kusuru olmadan yalnızca bir *“imtihan vesilesi”* olarak yaşanabileceği gerçeğiyle

karşılaşılmaktadır. Bundan dolayı yaşanan sorunların nedeni olarak yapılan yanlışların görülmesi ve yaşanan sıkıntıların yanlışların karşılığı olarak verilmiş cezalar şeklinde algılanması doğru değildir. Bu düşünce biçimine göre seçilmiş ve masumiyetleri tescillenmiş, günahlardan uzak tutulmuş peygamberlerin yaşadıkları sıkıntılar, acılar tutarlı bir açıklama olmaz. Dini referanslarla engelliliğe yaklaştığımızda da engelliliğin yapılan suçların karşılığı olduğu yönündeki engelli bireylerin veya yakınlarının düşüncelerinin, günahkarlık ve suçluluk duygularının anlamlı olmadığı ifade edilebilir (Bahadır, 2010:16).

3. Araştırmanın Yöntemi

Araştırma işitme engelli lise öğrencilerinin sorunları ve dini başa çıkma yöntemlerini kapsamlı bir değerlendirme ile incelemeyi amaçladığı için "görüşme, gözlem, doküman analizi" gibi veri toplama teknikleri ile gerçekleştirilmiş nitel araştırma yöntemindedir. Nitel araştırmalar çoğu zaman bir amaç doğrultusunda belirlenmiş az sayıda kişiden oluşan katılımcılarla yapılır. Araştırmacının incelediği konuda derinlemesine bilgi elde edebileceği birey, durum ve mekanları tespit etmesi de amaçlı bir seçimin sonucudur. Çünkü bir amaç için belirlenmiş katılımcılar, sorunların çözümleri ile araştırılan olgunun farklı yönleriyle daha iyi anlaşılması yönünden zengin bilgiler sunabilmektedir (Baltacı, 2018: 266; Punch, 2016: 183-185). Keşfedici bir özelliğe sahip olmaları nitel araştırmaların önemli bir özelliğidir ve özellikle az çalışma yapılmış konuların aydınlatılmasında oldukça yararlı ve kullanışlıdır (Karataş, 2017: 72). Az çalışma yapılmış bir konu olan işitme engelli öğrencilerle ilgili yapılan bu çalışmada da araştırma deseni olarak nitel araştırma desenlerinden olgubilim tercih edilmiştir. Çünkü olgubilim deseninde farkında olunmasına rağmen derinlemesine, ayrıntılı bir anlayışa yeteri kadar sahip olunmayan olgulara odaklanılmaktadır (Büyüköztürk vd., 2013: 20).

3.1. Çalışma Grubu

Araştırmada Çorum Özel Eğitim Meslek Lisesininin 9., 10., 11. ve 12. sınıflarında öğrenim gören, yaş aralığı 15-19, yaş ortalaması 16,8 olmak üzere 9 erkek ve 2 kız toplam 11 öğrenci ile görüşülmüştür. Katılımcı sayısı 10 öğrenciye ulaştığında cevaplar benzerlik gösterdiği için 11 kişiden oluşan

katılımcı sayısının yeterli olduğu düşünülmüştür. Çalışma öncesinde, “Çorum İl Milli Eğitim Müdürlüğü’nden araştırma izni” ve “Hitit Üniversitesi Girişimsel Olmayan Araştırmalar Etik Kurulu’ndan 30.03.2022 tarih ve 2022/07 karar sayılı Etik Onay” alındıktan sonra okul yönetimi ile iletişime geçilmiş, veli onayı alınarak katılımcılara gerekli açıklamalar yapılmış ve çalışmaya katılımın zorunlu olmadığı özellikle ifade edilmiştir. Öğrencilerin araştırmaya gönüllü katılmaları için hassas davranılmıştır.

Çalışmanın verileri Mayıs-Haziran 2022’de elde edilmiştir. İşitme engelli katılımcıların soyut kavramları düşünme, anlama ve açıklamakta oldukça zorlandıkları için işitme engelli bireylerle gerçekleştirilen araştırmalar zor olmaktadır. Bu nedenle çalışma öncesinde sorular işaret dili uzmanları ile değerlendirilmiş, iki işitme engelli ile pilot çalışma yapılmış ve katılımcıların kolay anlayabilecekleri şekilde düzenlenmiştir. Araştırma etiği ve gizlilik ilkelerine göre çalışmada katılımcıların her biri rumuzlandırılarak, sosyo-demografik özellikleri Tablo 1’de sunulmuştur.

Tablo 1 - Katılımcıların Demografik Özellikleri

Kodlar	Cinsiyet	Sınıf	Yaş	Ailesinin Yaşadığı il	Ailenin Ekonomik Durumu	İşitme Kaybı Yaşı	Konuşma Durumu	Ailede İşaret Dili Bilen	Öznel Dindarlık Algıları
K1	E	12-Metal	19	Tokat	Orta	0	Çok az	Yok	Çok dindar
K2	E	10 Bilişim	16	Tokat	Düşük	3	Az	Anne, baba, kardeş	Dindar
K3	E	11-Metal	18	Niğde	Düşük	0	Çok az	Yok	Dindar
K4	E	10-Mobilya	16	Kastamonu	Orta	2	Az	Yok	Biraz dindar
K5	E	9-Mobilya	15	Amasya	Orta	0	Yok	Anne, baba, kardeş	Dindar

K6	E	10-Bilgisayar	16	Çorum	Düşük	0	Çok az	Yok	Dindar
K7	E	11-Bilgisayar	18	Amasya	Yüksek	0	Çok az	Anne, kardeş	Biraz dindar
K8	E	10-Bilgisayar	16	Tokat	Düşük	0	Yok	Abla	Dindar
K9	K	12-Yiyecek	18	Çorum	Düşük	0	Çok az	Yok	Çok dindar
K10	E	10-Bilgisayar	16	Çorum	Düşük	0	Çok az	Anne	Dindar
K11	K	11-Yiyecek	17	Çorum	Düşük	0	Yok	Yok	Biraz dindar

3.2. Verilerin Toplanması ve Analizi

Çalışmanın teorik bölümünde engelli ve işitme engelli bireylerin sorunları ve dini başa çıkma yöntemleri üzerine gerçekleştirilmiş çalışmalar incelenmiştir. Araştırmanın pratik bölümünde ise, nitel araştırma tekniklerinden “Yarı Yapılandırılmış Görüşme (Mülakat)” tekniği ile veriler toplanmıştır. Görüşme tekniği, insanların farklı konularla ilgili düşünce, davranış ve tutumlarının nedenleri ile beraber öğrenilmesine imkân veren, derinlemesine bilgi elde edilmesini sağlayan bir tekniktir (Karasar, 2016: 210-212; Yıldırım ve Şimşek, 2005: 158-159; Arseven, 1993: 120-122).

Yarı yapılandırılmış görüşmeler ise, araştırmacının görüşme formunu daha önce hazırlayıp, görüşme sırasında farklı sorular ile katılımcının cevaplarını detaylarıyla ortaya koymasını sağlayan bir tekniktir. Katılımcının bazı soruları diğer soruların içerisinde cevapladığı durumlarda araştırmacı daha önce cevaplanan soruları atlayabilmektedir (Ekiz, 2015: 63). Araştırmacıya belirli bir oranda esneklik sağladığı için birçok görüşme “Yarı Yapılandırılmış Görüşme” tekniği ile yapılmaktadır (Karasar, 2016: 213). Araştırma da yarı yapılandırılmış mülakat tekniği ile yapılmıştır. Çalışma öncesinde literatür taraması yapılarak işitme engelli öğrencilerin sorunları belirlenmiş, 2 alan uzmanından görüşler alınarak sorular hazırlanmıştır. Daha sonra bu 2 alan uzmanı ile tekrar görüşülerek hazırlanan sorulara son hali verilmiştir. Çalışmada 11 katılımcıya yarı yapılandırılmış görüşme soruları iki

işaret dili uzmanı tarafından sorulmuş ve katılımcıların cevaplarını araştırmacı yazıya aktarmıştır. Yazıya aktarılan görüşme metni katılımcı öğrencilere okutturularak, yazılı metin için onayları alınmıştır. Görüşmeden önce katılımcılara isimlerinin kaydedilmeyeceği söylenerek elde edilen veriler öğrenci bilgilerine yer vermeden kullanılmıştır. Ayrıca katılımcıların “*cinsiyet, sınıf, yaş, ailenin yaşadığı yer, ekonomik durum, işitme kaybı yaşı, konuşma durumu, ailede işaret dili bilenler ve öznel dindarlık algılarını*” tespit etmek amacıyla “*Kişisel Bilgi Formu*” kullanılmıştır. Çalışmada elde edilen veriler içerik analizine tabi tutularak manuel olarak analiz edilmiştir. Verilerin analizi iki uzman kodlayıcı tarafından yapılmıştır. Araştırmacı ve ikinci kodlayıcı tarafından yapılan kodlamalar karşılaştırılmıştır. Çalışmanın güvenilirliğini belirlemek için Miles ve Huberman’ın güvenilirlik kat sayısı formülünden yararlanılmıştır. İşitme engelli öğrencilerin sorunları ögesi için .92, dini başa çıkma yöntemleri ögesi için .86 ve genel güvenilirlik için .88 güvenilirlik sonucu elde edilmiştir. Bulgu ve yorumlar bölümünde kodlar ve frekanslara (n) yer verilmiş ve işitme engelli öğrencilerin düşüncelerini olduğu gibi yansıtmak amacıyla tırnak içinde “*aynen alıntılar*” sık sık kullanılmıştır. Öğrencilerden ulaşılan bilgilerin aynen alıntılar biçiminde ilgili başlığa yazılmasının ardından araştırmacı alanyazından yararlanarak ulaşılan bulguları yorumlamıştır.

4. Bulgu ve Yorumlar

4.1. İşitme Engelli Öğrencilerin Yaşadıkları Sorunlar

Katılımcı öğrencilere yaşamlarında karşılaştıkları sorunların neler olduğu, sorunlarıyla nasıl başa çıktıkları ve başa çıkma sürecinde neler yaptıkları sorulmuştur. Bu kapsamda öğrencilerin cevaplarına bakıldığında katılımcılar, cihaz kullanmayı istememe (n= 8), ailenin işitme dili bilmemesi (n= 6), işitme cihazı kullanma eğitimi almama (n= 7), okul dışında rahat iletişim kuramama (n=11), sosyal destek alamama (n= 5), işitme engelinin sosyal izolasyona sebep olması (n= 7), içe dönük olmaları (n= 5), aile içi olumsuz iletişim (n= 6), işitme engelleri nedeniyle yaşamlarının zorlaşması (n= 8), sosyal yaşamda yeteneklerinin zayıf olduğunu hissetme (n= 9), gelecek kaygısı (n= 9), düşük akademik başarı (n= 5), çevre desteği alamadıkları için öfkelenme(n= 4), sevilme ihtiyacı (n= 4), ders kitaplarını anlamakta zorlanma (n= 8) gibi konularda sorunlar yaşadıklarını ifade etmişlerdir.

Türkiye’de işitme engelinin eğitimi, tanısı ve işitme cihazı temini gibi konularda işitme engelli bireylere hizmet verecek merkezler yeterli olmadığı için işitme engelli bireyler yeterince bu merkezlerden istifade edememektedir. İşitme kaybı tespit edilmiş ve işitme cihazı kullanması gerektiği önerisi almış bireyler uzmanlar tarafından verilecek konuşma ve işitme eğitimlerine ihtiyaç duymaktadır. (Kırman ve Sarı, 2011: 91). Katılımcı öğrencier cihaz edinseler bile cihazları kullanmak istemediklerini belirtmektedirler. İşitme cihazı kullanımı, konuşma, işitme eğitimi almamaları bunun en önemli nedenlerinden biri olabilir. Ailede işaret dili bilen bireyin olmamasının ve işitme cihazı ile kullanma eğitimi alamamanın işitme engelli bireylerin hayatlarında sorunlara neden olduğunu (K-1) şöyle ifade etmiştir:

“İşitme cihazım bozulduğu için kullanamıyorum. Cihazım olmadan da biraz duyuyorum ama anlayamıyorum ama nasip. Eskiden düydük, televizyon seslerini duyuyordum, gezmem de kolay oluyordu. Duymak çok güzel. 6. Sınıftan sonra hiç duymadım. Ailem işitme cihazı çok pahalı diyor. Babaannemin hasta olması beni çok üzüyor. Annem öldü ve üvey annemle yaşıyorum. Tarla işlerinde çalışıyor ve hayvanlara bakıyorum. Ailemde başka işitme engelli olmadığı için onlarla anlaşamıyorum ve tatilde onların yanına gitmek istemiyorum. Ailemde işaret dili bilen yok. Bir sorunum olduğunda biraz gezerim ve arkadaşlarımla konuşurum. Arkadaşlarım da bazen ben telefonuma bakarken beni rahatsız ediyorlar, alay ediyorlar ve sinirleniyorum. Bazen arkadaşlarım beni bazen de ben onları anlamıyorum, o zaman ben sabrediyorum.” (K-1).

Ergenlik ve yetişkinlik döneminde sosyal çevrenin önemi daha da artmaktadır. İşitme engelli bireylerin kendileri gibi işitme engeli olanlarla ilişki kurmaları, onların benlik saygılarına ve sosyal ilişkilerine olumlu katkıda bulunmaktadır (Fellinger, Holzinger and Pollard, 2012: 1039). Öğrenciler okulda çevrelerindeki öğretmen ve öğrencilerle daha rahat iletişim kurduklarını, birbirlerini daha iyi anladıklarını, çoğu zaman sosyal çevrelerinde bulamadıkları iletişim ortamını okulda bulduklarını ve bu nedenle eğitim ortamlarında daha mutlu olduklarını belirtmektedirler. (K-2) ve (K-3) bu durumu şu sözlerle açıklamışlardır:

“Üç yaşında ateşlendikten sonra duyma kaybım oldu. İşitme cih-

zıyla duyabiliyorum. İkiz kardeşim var ama onun bir engeli yok. Uyku problemim var, uyuyamıyorum. Tatil dönemlerinde farklı işlerde çalışıyorum, iş beni çok yoruyor. Okul çok iyi, üniversite okumak istiyorum.” (K-2).

“Köyde yaşıyorum. Şeker pancarı ve patates ekeriz, ben de tarlada çalışırım. Hayvanlara da bakıyorum. Çocukken beni aniden gelip bir köpek ısırıldı, köpeklerden çok korkuyorum. Beni en çok ninemin ölmesi üzdü, çok ağladım. Bir bisikletim olmasını çok isterdim. Köyde onunla dolaşırdım. Devlet memuru olmak istiyorum. İki tane çok sevdiğim arkadaşım var tatillerde onlarla geziyorum. Sorunlarımı onlarla paylaşıyorum. Zaman zaman onlar beni anlamıyorlar, ben de buna kızınca gidiyorlar. Çok anlaşamamakta onları seviyorum. Okulda arkadaşlarımla işaret diliyle çok iyi anlaşırız, burada problem yok.” (K-3).

Obuz (2015: 83) işitme engelli lise öğrencileri üzerine yaptığı araştırma neticesinde, öğrencilerin engellerinden kaynaklanan engellenmişlik ve sınırlılık durumlarının aslında atılgnlık eğilimlerinden kaynaklandığını tespit etmiştir. Ayrıca araştırmada işitme engelli lise öğrencilerinin saldırganlık eğilimlerinin toplumun etkisiyle davranışa dönüştüğü belirlenmiştir. Eğitim ve toplum desteği ile olumsuz olan saldırganlığın olumlu atılgnlığa evrilebileceği unutulmamalıdır. Bu durumu (K-4) şöyle sözlerle ortaya koymuştur:

“Babam işçi, annem tekstil fabrikasında çalışıyor. Babam dizinden ameliyat oldu ve çalışmıyor. Çok çabuk ve aşırı sinirlenip krize giriyorum. Okulda çok defa ambulansla acile gönderdiler. Arkadaşlarıma bir şey soruyorum beni dinlemiyorlar, alay ediyorlar. Anlaşamayınca kriz geçiriyorum. Komşumuzun oğlu var. O çok iyi. Bana sahip çıkıyor. Yemek yediriyor, içecek alıyor. Onunla gezdiğimden beri daha iyiyim ve mahallemdeki kötü kişilerle uzaklaştım.” (K-4).

Engelli bireylerin engellilik durumları karşısında farklı tepkiler geliştirebildikleri görülmektedir. Bazıları sinirli, saldırgan davranışlar gösterirken bazıları içine kapanarak kendi kendine vakit geçirmekte, bazıları ise kendilerini karamsarlığa bırakarak hayatı önemsemeyebilmektedirler

(Cüceloğlu, 1993: 279-280). İşitme engelinin ergenlik döneminde bazı bireylerde sosyal izolasyonu artırdığı ve ergen bireyi çevreden uzaklaştırarak daha içedönük yaptığı, yalnızlaştırdığı ifade edilebilir. Bu durumu (K-5) şöyle dile getirmiştir:

“Kulağımdan ameliyat oldum ve kulaklıkla biraz duyuyorum. İki kardeşiz. Annem, babam ve kardeşim de işitme engelli. Babam adliyede memur. Ben sabırlı bir insanım. Yapacağım şeyleri saate bakarak yaparım. Standart bir yaşamım vardır. Aynı masada ve sandalyede yemek yer, aynı yerde oturur ve aynı yerde uyurum. Okul dışında da hiç arkadaşım yok. Beni kimse anlamıyor ve ben de tek mutluyum. Genellikle evde zaman geçiririm. Çay içmeyi, macera filmleri, spor izlemeyi seviyorum.” (K-5).

İşaret dili işitme engelli bireylerin ayırt edici özelliğidir. Birçok işitme engelli birey dilleri üzerindeki damgalamaya karşı bir tepki olarak konuşmanın, dudak okumanın veya işitme cihazlarının değerini ve kullanılışılığını küçümseyebilmektedirler. İşitme engelli bireylerin çoğu işitme engeli hakkında bilgisi ve teması olmayan işiten ailelerde dünyaya gelmektedirler. İşitme engeli olan çocukların etrafı evleri ve mahalleleri işitebilen insanlarla çevrili olsa da okul arkadaşlarının çoğu işitme engellidir. Kendi gibi olanlarla özdeşleşmeye yönelik ortak insan ihtiyacı önce işitme cihazı takanlarla sonra da işaret dili kullanan diğerlerini tanımalarında belirgin olarak görülmektedir (Schlesinger and Meadow, 1972: 3-4). (K-6) ve (K-7) de ailelerinde işitme engelli olmamasının birtakım sorunlar ortaya çıkardığını, aile bireyleri ile yaşanan iletişim engelinin yaşamlarını zorlaştırdığını belirtmişlerdir:

“Babam öldü ve annem tekrar evlendi. Ben ve kardeşim dedemin yanında yaşıyoruz. Dedem emekli ve parası olmadığı için bana para veremiyor. Ailede tek işitme engellyim. Kulağımdan ameliyat olduktan sonra biraz duymaya başladım ama pil azalınca çok ses oluyor ve bu ses beynimi ağrıtıyor. Sürekli pil takmak zor. Okulum evimden daha rahat. Derlerde çok zorlanıyorum. Okurken sürekli kafam karışıyor ve okuduklarımı çabuk unutuyorum. Hayatı küçük bir alanda yaşıyorum, yarını düşünemiyorum, şimdi ne yaşıyorsam o kadar. Yurtta bir başkanımız var. O bize birçok konuda bilgi

veriyor. Uyuşturucu, sigara ve alkol gibi kötü alışkanlıklara yaklaşmamamızı söylüyor.” (K-6).

“Dört kardeşiz ve tek erkek benim. Kız kardeşimin biri daha işitme engelli. Babamla çok iyi anlaşamıyorum. Birlikte olduğumuzda beni çok sinirlendiriyor, söylemek istediklerimi hiç anlamıyor, beni anlamaya çalışmıyor ve sürekli benden bir şeyler yapmamı istiyor. Ben de bazen onun yanından kaçıyorum, onunla çalışmak çok stresli oluyor. Annem ve işitme engelli kız kardeşimle çay içiyoruz, sohbet ediyoruz, televizyon izliyoruz ve güzel vakit geçiyor.” (K-7).

Engelli bireylerin sosyal yaşama katılmasında ve uyum içerisinde yaşamasında ailelerine önemli roller düşmektedir. Aileler çocuklarını saklamamalı, onları arkadaşlarının ve sosyal yaşam alanlarının içerisine mümkün olduğu kadar çıkarmak için gayret etmelidirler. Sosyal yaşama katılan bireyler görerek ve yaşantılayarak öğrenme imkânı bulurlar. Aileler burada diğer insanların olumsuz tutum ve davranışlarından endişe duydukları için bu tarz bir tutum geliştirebilmektedirler (Efe, 2006: 177-178). Engelli bireyler bağımsız davranış geliştiremedikleri için sosyal yaşamdan uzaklaşabilmekte ve bu durum bireyin sosyal yaşamdaki yeteneklerini zayıflatarak onun mutsuz hissetmesine neden olabilmektedir. Bu nedenle engelli birey ilişki kurma ve ilişkilerini sağlıklı geliştirme noktasında kayda değer sıkıntılar yaşayabilmektedir. Bu durumu (K-8) şöyle açıklamıştır:

“Dört kardeşiz, bir kardeşim öldü. Ablam öğretmen ve evlendi. Ailem işaret dili bilmediği için çok iyi anlaşamıyoruz. Eniştem doktor, ablamla ikisi işaret dili bildikleri için iyi anlaşılıyor. Kötü olduğunu biliyorum ama bazen biraz şımarıyorum. Çok sinirlendiğimde telefonda oyun oynamak ya da arkadaşlarımla futbol oynamak veya izlemek beni rahatlatıyor. Ailem benim gezmeme izin vermiyorlar. Sen kaybolursun diyerek hiçbir şey yapmama izin vermiyorlar, beni hep yanlarında görmek istiyorlar. Onlar beni korumak istiyorlar ama ben mutlu değilim. Sigara içmiştim ama artık içmiyorum. Diğer ülkelerde konuştuğum işitme engelliler de var. Onlarla çok rahat anlaşabiliyorum. İşitme cihazım vardı. Çok ses yaptığı için sinirlenip kırdım. Birgün araba ayağıma bastı, se-

sini duymamıştım arabanın ve arkadaşım kurtardı.” (K-8).

Dil, yüksek zihinsel süreçlerde anahtar bir role sahiptir. İşitme engelli bireyler işiten insanlara göre soyut düşünme, okuma, yazma, hafızada tutma ve iletişimde güçlük yaşamaktadırlar (Kolibiki, 2014: 401). (K-9) okuduğu ders kitaplarını anlamaka zorlandığını, kitapların görsel materyallerle desteklenen kısımlarını daha iyi anladığını ve derslerinde başarısız hissetmesinin kendinde gelecek kaygısı oluşturduğunu şöyle belirtmiştir:

“Babam inşaat işçisi. Kulaklıkla biraz duyabiliyor ve konuşabiliyorum. Ailemde tek işitme engelli benim. Babaannemi kaybettim ve onu çok özliyorum. Çok fazla migren ağrılarım var. Bazen uykuya uyuyamıyorum. Derslerde çok zorlanıyorum. Ders kitaplarını okuyorum ama anlayamıyorum. Görseller olursa daha iyi anlıyorum. Sınav kazanmak ve işe girmek zor o yüzden ben kurada kazanmak istiyorum. Güzel işim olursa hayatımın güzel olacağını düşünüyorum. Bana biri hediye verdiğinde çok sevinirim. Bir arkadaşım aradığında ve arkadaşlarımla gezdiğimde çok mutlu olurum. Bir de ev işi yaparken mutlu olurum.” (K-9).

Engelli bireyler engellilik durumları nedeniyle sosyal çevrelerinden soyutlanabilmekte, çevrelerine yabacılaşabilmekte ve sosyal hayata uyum sağlamakta sıkıntılar yaşayabilmektedirler. Bireyin engel durumu akran gruplarına katılmaya engel olabilmektedir. Engelleri nedeniyle sosyal yaşamdan uzaklaşmaları onların içlerine daha da kapanmalarına, toplum ile yabancılaşmalarına neden olabilmektedir (Bahçekapılı, 2016: 34). İşitme engelli ergen bireylerin sosyal ilişkilerinin zayıfladığını, çevrelerindeki olayları, kişileri izleme, dinleme gibi pasif aktiviteler gerçekleştirdiklerini, sevilme ihtiyacı hissettiklerini ve bu ihtiyaçları çevreleri tarafından karşılandığında mutlu hissettiklerini (K-11) şu sözlerle ifade etmiştir:

“Babam inşaat işçisi ve maddi sorunlarımız var. İşitme cihazım yok, alamadık. Ailemde işaret dili bilen yok, sürekli evdeyim. Çok arkadaşım olsun istedim ama sadece iki arkadaşım var. Dışarıya annem olmadan çıkamıyorum. Dışarda gezen insanları görünce üzülüyorum. Annem de hasta ve ben çok üzülüyorum. İnternette takip ediyorum. Sosyal medyada tanıdığım, takip ettiğim, öğrendiğim insanlar var. Çevremde insanlar beni sevdiğinde mutlu oluyo-

rum." (K-11).

Görüşme için gittiğimiz saha araştırmasında öğretmenler odasında beklerken işitme engelli öğrencilerden biri yanımıza gelerek bilgisayarı kullanmak için izin istemiştir. Bilgisayarı açan öğrenciyi araştırmacı gözlemlerken, öğrencinin İngilizce bir programı bilgisayara kurduğu ve daha sonra kurduğu bu programla sosyal medya hesabına giriş yaptığı gözlemlenmiştir. Okulda MEB interneti bulunmaktadır ve bu internet bağlantısı sosyal medya kullanımına izin vermemektedir. Öğrenci kurduğu programla bu engeli aşıp sosyal medya hesabına giriş yapmıştır. Bir süre sonra bu programı bilgisayardan silip, bilgisayarı kapatıp çıkmıştır. Aynı öğrenci aradan biraz zaman geçtikten sonra tekrar gelmiş ve bir ödevi için araştırmacıdan yardım istemiştir. Öğrenci haftanın günleri yan başlığına ne yazması gerektiğini sormuştur. Araştırmacı haftanın ilk gününü öğrencinin defterine yazdığında öğrenci mutlu olmuş ve diğer günleri kendi yazarak teşekkür edip odadan ayrılmıştır. Burada aynı öğrenci farklı bir dilde yazılan programı bilgisayara kurarak sosyal medya kullanmasına rağmen haftanın günlerini sorabilmektedir. Katılımcılar öğrenmelerinde kullanılan görsel öğrenmelerin olumlu etkilerini dile getirmişlerdir. Gördükleri şeyleri daha kolay öğrenmekte ve daha uzun süre hafızalarında tutmaktadırlar. Bu nedenle onlara sunulan eğitimde görsel, görüntülü yayınlara daha fazla ağırlık verilmelidir.

4.2. İşitme Engelli Öğrencilerin Kullandıkları Dinî Başa Çıkma Yolları

İşitme engelli öğrencilere sorunlar yaşadıklarında Allah'tan yardım isteyip istemedikleri, dini inançlarından yardım alıp almadıkları, yardım isteyenlerin Allah'tan nasıl yardım istedikleri, ne tür dileklerde buldukları ve inanç, ibadet, dualarının hayatlarına etkilerinin nasıl olduğu sorulmuştur. Sorulara verilen cevaplar değerlendirildiğinde dini başa çıkma yöntemleri konusunda katılımcılar, işitme engelini sınav olarak görme (n= 10), sorun yaşadıklarında Allah ile iletişim kurma (n= 8), rahatlamak için dua etme (n= 7), dini inancın engelliliğe bakışta olumlu etkisinin olması (n= 7), dini inancın engelliliğe isyan değil sınav olarak bakılmasında etkili olması (n= 10), sorunlarla başa çıkmada manevi mekanların olumlu etkisi (n= 6), dini görevleri yerine getirmenin verdiği huzur (n= 6), dini bakış açısının sağladığı

tatmin (n= 7), din görevlileri, cami cemaatleri ve vakıfların olumlu yaklaşımları (n= 5), başa çıkma sürecinde Allah ile kurulan bağ ile rahatlama hissini yaşamaları (n= 11) gibi konuları sıklıkla ifade etmişlerdir.

Din, kişinin kendisini ve çevresini anlaması ile birlikte bir yaşam felsefesi geliştirmesinde bireye bazı bilgiler vermektedir. Bu sebeple engelli bireyler, dinin sunduğu olumlu katkılardan faydalanmak ve dini öğrenmek amacıyla kendilerine sunulacak tebliğ hizmetinden faydalanmak isteyebilmektedirler. Yapılacak bu tebliğ hizmetlerinde onların psikolojileri göz ardı edilmemeli, dini sorumlulukları öğretilirken engelli bireylerin faydalanabileceği yazılı, görsel imkanlar kullanılmalıdır (Kula, 2004: 17). Yapılan ibadetlerin işitme engelli öğrencilerin iyi oluşları üzerinde pozitif etkisinin olduğunu ve işitme engelini kendileri için bir sınav olarak görerek bu duruma sabretmeleri gerektiğini (K-1) şöyle açıklamıştır:

"Okulumuzun yurdunda değerler eğitimi dersleri verildi. Birlikte cemaatle namaz kıldık. Bu eğitimlerden önce ben namaz kılmıyordum şimdi vakit namazlarımı kılıyorum. Namaz surelerini içimden okuyabiliyorum. Allah'ım hayatım çok zor, hayatımı kolaylaştır. Bir işe girerek ev sahibi olmamı, paramı kendim kazanmamı ve evlenmemi nasip et diye dua ediyorum. Namaz kılınca mutlu oluyorum. Ben duymayı ve konuşmayı çok istiyorum ama beni işitme engelli olarak dünyaya gönderdi, bu benim sınavım, sabretmem gerektiğini biliyorum." (K-1).

Birey dua ederken Allah ile iletişime girmekte yaşadığı sorunlar nedeniyle karşı karşıya kaldığı engellemeleri kaldırması için Allah'tan yardım dilemektedir. Engelli bireyler de sosyal yaşamlarında karşı karşıya kaldıkları zor durumların ortadan kalkması ve ruhsal olarak rahatlamak için dua etmektedirler. Okul yurdunda verilen değerler eğitiminin işitme engelli öğrencilerin dini yaşantılarında etkili olduğu da görülmektedir.

Engelli bireyler inançlarından destek aldıklarında engel durumlarına beklendiği şekilde sabrederek kurtulma isteğini Yaratıcı'ya yöneltir, görevini yerine getirmekten mutlu olur ve Yaratıcı'nın mükafaatının gerçekleşmesini umut edip önemli ölçüde tatmin olur (Bahadır, 2010:17). Dini inancın işitme engelli bireylerin engellilik kavramına bakışlarını pozitif yönde etkilediği ve

işitme engelinden kaynaklı sorunların aşılmasında olumlu katkısının olduğu görülmektedir. Bu durumu (K-2) şu cümlelerle ifade etmiştir:

*“Allah’a inanıyorum, çok seviyorum. Vakit namazlarını bazen kı-
lıyorum. Cuma namazına her zaman giderim. Kur’an da okuyo-
rum. Kötü bir olay olduğunda çok dua ederim. Ailemin başına kö-
tü bir şey gelmesin diye sürekli dua ederim. Dua etmenin bana çok
faydası var. Beni çok rahatlatıyor. Duymamam bana Allah’tan ge-
len bir şey olduğu için buna yapacak bir şeyim yok biliyorum, kız-
mıyorum ve sabretmem gerektiğini düşünüyorum.”* (K-2).

Engellerini kabul ederek kimlikleri ile özdeşleştiren işitme engelli ergen bireylerin akademik başarıda, sosyal yaşama uyum sağlamada ve algılanan aile kabulünde daha başarılı oldukları görülmektedir (Weinberg and Sterritt, 1986: 99-100). Allah’a duyulan sevginin ve dini inancın işitme engelli bireylerin engellilik kavramına bakışını etkilediğini, engelliliğe isyan etmeden sınav olarak değerlendirmelerine destek sağladığını (K-3) şöyle açıklamıştır:

*“Siz konuşuyorsunuz ben konuşamıyorum ama ben isyan etmiyo-
rum. Neden ben konuşamıyorum demiyorum. Allah’ı çok seviyo-
rum, sevabım çok olsun ve cennete gireyim istiyorum. Sureleri ez-
bere biliyorum ve cemaatle namaz kılmayı çok seviyorum. Teravîh
namazları çok güzel. Anne babamı ve beni affet diye dua ediyorum.
Onlardan ayrı kalmak istemiyorum.”* (K-3).

Din ve ibadet mekanları engelliler için çok önemli fonksiyonları yerine getirebilmektedir. İbadet edilen resmî kurumlar ibadet etme yanında bireye problemlerinden kısmen de olsa arınarak rahatlama imkânı sunan mekanlardır. Din, bireyin engelini kabullenmesinde, içselleştirmesinde ve engel durumundan kaynaklanan problemlerin çözümünde başvurduğu önemli bir destek olabilmekte, engelli bireyin yaptığı ibadetler, dualar onların rahatlama için bir vesile olabilmektedir (Efe, 2006: 191-194). Her bireyin hayatında birtakım zorluklar yaşadığı ve Allah’ın kişinin davranışlarının en güzelini yapma kabiliyetini sınamasıyla birlikte yaşamın kaidelerini doğru şekilde yerine getirmeyi öğrenmesi ve buna benzer durumda olanlara da yardımcı olması için bireyleri farklı durumlarla karşılaştırdığı ifade edilebilir (Kula, 2017: 167). (K-5) yaşamının bir döneminde kendisinin neden işitme

engelli olduğunu sorguladığını ancak daha sonra bu durumu kabullendiğini şöyle ortaya koymuştur:

“Sadece Cuma namazı kılıyorum. Çalışırken ustam gitmiyor ama ben gidiyorum. Camide yüzüm gülüyor ve daha mutlu oluyorum. Daha önce neden ben duymuyorum, benim suçum ne diye çok sorguladım ama artık hiç sorgulamıyorum, buna razıyım. Bu benim kaderim. Kaderime razıyım. Hayırlısı olsun diyorum.” (K-5).

Bireyler yaşantılarında dini başa çıkma yöntemlerine çok sık başvurmaktadırlar. Yaşanılan olaylara olumsuz yüklemeye yapılmaması, olayın kabul edilmesi ve çözüme kavuşturulmaya çalışılması sorunların çözüm sürecini hızlandırmaktadır. Dini başa çıkmada dua, ahiret inancı ve sabır en çok kullanılan başa çıkma davranışlarıdır (Eryücel, 2013: 267). Umutlu insanların geleceğe iyimser bakmakla birlikte umutlarının gerçekleşmesi için sabredebilen, yaşamın zorluklarıyla mücadele azmini kaybetmeyen, şer görünen durumlar içerisindeki hayrı görmeye çalışıp, direnme gücünü kaybetmeyen bir kişilik özelliğine sahip oldukları ifade edilebilir. Başa çıkma kaynaklarından biri olan dine başvuran kişi, Allah’tan umut kesmeyerek olumlu bir gelecek beklentisi ile sabrederek yaşamını devam ettirir (Doğan, 2016: 3216). (K-6) Allah’a sevgisini dile getirerek, engellilik durumunu bir sınav olarak gördüğünü, bu duruma rıza gösterdiğini ve olumsuz koşullarda sahip olduğu bu düşüncelerin yaşamına olumlu etki ettiğini belirtmiştir:

“İşitememem ve konuşamamam benim bir sınavım ve ben Allah’a bağlıyım. Bu hediye, sınav. Kimse beni anlamıyor, zor ve sinirlenmek de kötü ama Allah’ı çok seviyorum. Kaderime razıyım. Kabullenmesem ne yapabilirim? Beni zengin etmesi ve kardeşlerime bakabilmem için Allah’tan zenginlik istiyorum. Babam öldüğü için onu özliyorum, görmeyi çok istiyorum ve affetmesi, cennette bizi babamla beraber buluşturması için Allah’a dua ediyorum.” (K-6).

Katılımcıların ifadelerine göre engellilere yönelik çalışan vakıfların yaptığı nitelikli çalışmaların da engelli bireylerin dini yaşamlarına olumlu katkı yapabildiği görülmektedir. (K-8) katıldığı grup faaliyetleriyle birlikte yaşamında dini farkındalığının arttığını, olumlu davranışlara yöneldiğini ve kendine güven duyduğunu belirtmiştir:

“Üniversite okumak, bir işe girmek ve evlenmek istiyorum. Vakfa gidip geliyorum. Orada bana namazda okuyacağım sureleri öğrettiler. Vakıfta işitme engelli hoca var ve bize dini konularda bilgi veriyor. Ailem ve abimin borçlarının bitmesi için dua ediyorum. Nasipse cennet istiyorum. Vakfa gittiğimden beri namaz kılıyorum, arkadaşlarımla camiye gidiyorum. Engelliyim diye asla Allah’a isyanım olmadı. Bu benim sınavım. Ben arkadaşlarıma şaka yapıyordum onlar da kızılıyordu. Öğretmenim günah olduğunu anlattı. Günah istemiyorum. Artık kimseyle alay etmiyorum. Okulda hepimiz aynıyız, kendime güvenim var.” (K-8).

Kişî sorunların Allah’tan geldiğini düşünüp yaşadığı stresi yönetmeye çalışabilir. Dini başa çıkmada bireyin Allah’ta aradığı destek en etkili destektir. Kader inancı da dini başa çıkmada etkili diğer bir destektir. Kader düşüncesi, psikoterapik işlevselliğe sahip olarak tevekkülü, ümit etmeyi, zor dönemlerde Allah’a sığınmayı ve Allah’tan gelene rıza göstermeyi içeren bir vakıdır (Karakaş ve Koç, 2014: 584). Yaşamında bir problemle karşı karşıya kalan dini bakış açısı geliştirmiş birey, problemlerini dini alanla ilişkilendirerek sabır, tevekkül ve imtihan olduğu düşüncesiyle ibadetlerini yaparak, Allah’a yönelerek birtakım dini davranış ve tutumlar ortaya koyabilmektedir (Ayten ve Yıldız, 2016: 283). Dini görevleri yerine getirmek bireye huzur ve tatmin sağlayabilmektedir. Dua, ibadet, zikir gibi dini ritüeller ile birlikte Allah ile kurulan ilişki bireyde bir değerlilik duygusu oluşturmaktadır. Allah ile ilişki ve iletişim içinde olmak, dünyada hiçbir şeyin sağlayamadığı sonsuz bir tatmin kaynağı olmaktadır (Hökelekli, 2010: 68). Bu durumu (K-9) şöyle ifade etmiştir:

“Problemlerim olduğunda Allah ile konuşurum, Allah, Allah der sabrederim. Bu benim kaderim. Bu hayat böyle benim için. Namazlarımı her zaman kılarım, oruçlarımı tutarım. Altı tane sure biliyorum. Kur’an da okuyorum. Ailemi ve beni hastalıklardan koruması için Allah’a dua ederim. Dua ettiğimde çok rahatlıyorum. Allah’tan istemeyi seviyorum, çok güzel.” (K-9).

Camide farklı statüden insanların omuz omuza birlikte aynı safta namaz kılmaları, bireyin Allah huzurunda tüm insanların eşit olduğunu görmesine, algılamasına ve aşağılık duygusuna kapılmamasına imkân sağlar (Peker, 2015:

120). Katılımcı işitme engelli öğrenciler birlikte Cuma namazı kılmak için camiye gittiklerini ve öğretmenlerinin hutbeyi işaret diliyle kendilerine sunduğunu, cemaat ve din görevlilerinin kendilerine olumlu yaklaştıklarını belirtmektedirler. Birlikte camiye gidilmesinin işitme engelli öğrencilere dini bir destek sağladığını ve bu desteğin onların anlam dünyasına önemli bir katkı sunduğunu (K-10) şöyle açıklamıştır:

“Çok az Kur’an biliyorum. Namaz surelerini biliyorum, unutsam tekrar okuyup öğreniyorum. Cuma namazlarına gidiyorum. Camide tanıdığım insanlar var, selam ile nasılsın diye el sıkışıyoruz. Öğretmenimiz hocanın anlattıklarını işaret dili ile bize anlatıyor. Allah bunu bana imtihan olarak verdiğini biliyorum. Ailem için ve başka bir hastalığım olmaması için dua ediyorum.” (K-10).

İşitme engelli öğrencilerin başa çıkma sürecinde Allah’tan neler istedikleri değerlendirildiğinde, *“bir meslek sahibi olmak, evlenmek, ailelerinin sağlıklı olması”* için yardım istedikleri görülmüştür. Bu nedenle sorunlarıyla başa çıkmada en çok başvurdukları dini uygulamanın dua olduğu görülmektedir. Ayrıca daha ailede hastalık olmadan bunun olmaması için dua etmeleri de dikkat çekicidir. Aile bireylerinden destek aldıkları için aile bireyleri hastalandığında bu desteğin kaybolup mutsuz olabileceklerini düşünmekte ve bu nedenle hastalık olmaması için dua etmektedirler. İşitme engelli öğrenciler dua ettiklerinde rahatladıklarını belirtmektedirler. İşitme engelli bireylerin yerine getirdikleri ibadetlerin kendilerine manevi sosyal destek sağlayarak engel durumlarının hafiflemesinde etkili olduğu söylenebilir.

Katılımcıların tamamı Ramazan ayı içerisinde oruçlarını eksiksiz bir şekilde tuttıklarını belirtmektedirler. Burada işitme engelli öğrenciler açısından içinde yaşadıkları çevrenin ve dini kültürün etkisinin önemli olduğu ifade edilebilir.

Katılımcıların işitme engeli durumlarının onların yaşamlarını önemli oranda etkilediği, birtakım sorunlar yaşamalarına neden olduğu, işitme engelli öğrencilerin yaşam sorunlarıyla başa çıkmada dini başa çıkma yöntemlerine sıkça başvurdukları ve kullandıkları bu yöntemlerin kendilerini daha iyi hissettirdiği görülmektedir.

Sonuç

Bu araştırma işitme engelli lise öğrencilerinin sorunlarına ve sorunlarını çözerken başvurdukları dini başa çıkma yollarına odaklanmaktadır. İşitme engelli katılımcıların hayat mücadelelerinde, yaşadıkları sorunlarla başa çıkmalarında bir taraftan yaratıcıya olan inançlarının yaşantılarına pozitif etki ettiği görülmekle birlikte diğer taraftan daha güçlü bir inançla yaratıcıya güven duymalarına katkı sunduğu görülmektedir. Engelleri nedeniyle yaşadıkları zorluklara rağmen işitme engelli bireylerin huzurlu ve mutlu bir hayatı tercih ettikleri ve sorunlarıyla başa çıkmalarında bu manevi desteğin yaşamlarına olumlu etki ettiği, hayata olumlu yaklaşımlarına, yaşamı anlamlandırmalarına katkı sağladığı ifade edilebilir.

İşitme engelli öğrencilerin sorunlarını ve beklentilerini paylaşmakta istekli oldukları ve dinin onların düşünce, duygu ve davranışlarında önemli bir etkisinin olduğu, sorunlarıyla başa çıkarken dua, ibadet ve Allah'a duyulan güven gibi dini başa çıkma yöntemlerine de başvurdukları görülmüştür. Ayrıca öğrenciler, işitme engeli nedeniyle yaşadıkları problemleri kabullenerek sabır gösterdiklerini, çevrelerinden görecekları her türlü desteğe açık olduklarını, şikâyet etmediklerini, algıladıkları sosyal desteklerle mutlu ve huzurlu hissettiklerini ifade etmişlerdir.

Hangi sebeple ortaya çıkarsa çıksın engelliliğin bireysel bir sorun olması yanında aynı zamanda toplumsal bir sorun olduğu da görülmektedir. Her sağlıklı bireyin de engelli olma potansiyeline sahip olduğu değerlendirildiğinde sorunların aşılması yalnızca engelli bireylerin sorunu değil, aynı zamanda toplumun da sorunu olması dolayısıyla toplumsal bir çabanın zorunlu olduğu düşünülmektedir. Şüphesiz bu bağlamda din, bir taraftan teorik ve pratik referansları diğer taraftan da insanları rahatlatacak telafi sistemlerini sunmaktadır. Engelli bireylerin yaşantılarında biyo-psiko-sosyal imkanların yetersiz kalması durumunda bunlara ek olarak dini başa çıkma yöntemlerinin de dikkate alınması gerektiği düşünülmektedir (Bahadır, 2010:23).

İşitme engelli bireylere çevrelerindeki insanlar destek olmaya çalışırlar ve sevgi ile yaklaşırlarsa işitme engeli olan bireylerin kendilerini özel hissettikleri ve mutlu oldukları görülmektedir. Hatta biraz duyan ve konuşan öğrenciler

bile bu durumdan mutlu oldukları için konuşmalarını ilerletmek istememekte bu özel durumu kabullenerek yaşamaya alışmaktadırlar. Bankada ya da farklı bir kurumda öncelik verilmeleri kendilerini iyi hissettirmektedir. Toplumun engelli bireylere bakış açısı onların hayatını önemli oranda etkilemektedir. Bu nedenle engelli bireylere yönelik toplumsal bilinç geliştirilerek, engelleri aşmalarında çok yönlü destek sağlanmalıdır.

İşitme engelli bireyler için hayatın zorluğunun sadece engellerinde olmadığı, onların engel durumlarını kabul ettikleri görülmekle birlikte onlar için asıl engelin toplumdaki bireylerle yaşanan iletişim sorunları olduğu anlaşılmaktadır. Sosyal medyayı aktif olarak kullandıkları görülmektedir. Farklı şehirlerden tanıştıkları işitme engelli bireylerle iletişim kurmakta ve birçok konuda bilgi alışverişinde bulunmaktadırlar. Sosyal medya engelli bireylerin sosyalleşmesine destek sağlamaktadır.

İşitme engelli ergenlerin dini alanda sosyalleşmelerine de imkân tanınmalıdır. Camilerdeki irşad sohbetlerine katılmaları, ibadetleri diğer insanlarla yapmaları ve dini alanda sosyalleşmeleri sağlanmalıdır. Bunun için de işitme engellilere destek olacak işaret dili bilen bireylerin bu çalışmalarda yer alması gerekmektedir. İşitme engelli öğrencilere verilecek psikolojik ve sosyal destek yanında öğrencilerin kendilerinin istemesi halinde sağlanacak dini desteğin ve manevi danışmanlık desteğinin sunulmasının faydalı olacağı düşünülmektedir. Dini bilgiler sunulurken de yazılı, görsel, görüntülü yayınlardan, bilgisayar programlarından, sosyal medyadan ve internetten de yararlanılabilir. Ayrıca öğrencilerin cihaz kullanmalarını sağlayacak eğitimler verilerek, onları bu konuda destekleyen etkinlikler de yapılmalıdır.

İşitme engelli bireylerin neden başkası değil de kendilerinin engelli olduklarını sorguladıkları görülmektedir. Bu nedenle engelli bireylerin engelliliklerinin anlamını ve niçin engelli olduklarını tespit eden dini bilgiler onlara sunulmalıdır. Engelli olmanın asla Allah'tan bir ceza olmadığı, ebeveynlerinin günahının yüklenilmesiyle de ilişkili olmadığı dini literatürle anlatılmalıdır. Engelli bireylerin ruh sağlıklarını koruyabilmeleri, yaşadıkları sorunlarla başa çıkabilmeleri için gerekli eğitimlerin verilmesi önem arz etmektedir. Bu eğitimler verilirken yaşantıların ve problemlerin dini yönü ihmal edilmemelidir. Özel Eğitim Meslek Liselerinde verilen din eğitiminde

başa çıkma ve dini başa çıkma konuları müfredatta yer almalı ve müfredat hazırlanmasında özellikle din psikolojisi alanında gerçekleştirilen araştırmalardan istifade edilmelidir.

Kaynakça

- Aflakseir, A. & Coleman, P.G. "Initial Development Of The Iranian Religious Coping Scale". *Journal of Muslim Mental Health*, 6(1) (2011), 44-61.
- Akdaş F., Belgin, E., Çiprut, A., Derinsu, U., Demirel, B. Ertürk B.B., ... Öztürk, B. *Yenidoğan İşitme Taraması Eğitim Kitabı*. Ankara: Başbakanlık Özürlülük İdaresi Başkanlığı Yayını, 2006.
- Akfırat, F. Ö. "Yaratıcı Dramanın İşitme Engellilerin Sosyal Becerilerinin Gelişimine Etkisi". *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Özel Eğitim Dergisi*, 5(1) (2004), 9-22.
- Arseven, A. D. *Alan Araştırma Yöntemi (İlkeler, Teknikler, Örnekler)*. Ankara: Gül Yayınevi, 1993.
- Arslan, H. ve Altıntaş, G. "Engellilerin Çalışma Yaşamına Katılımını Arttırarak Toplumla Kaynaşmalarını Sağlamayı Hedefleyen Bir Model Önerisi". *Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 5(2) (2014), 165-186.
- Ayten, A. ve Sağır, Z. "Dindarlık, Dinî Başa Çıkma ve Depresyon İlişkisi: Suriyeli Sığınmacılar Üzerine Bir Araştırma". *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 47 (2014), 5-18.
- Ayten, A. ve Yıldız, R. "Dindarlık, Hayat Memnuniyeti İlişkisinde Dinî Başa Çıkmanın Rolü Nedir? Emekliler Üzerine Bir Araştırma". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 16(1) (2016), 281-308.
- Bahadır, A. "Psiko-Sosyal Bir Sorun Olarak Engelliliği Anlamlandırmada Dinî Referanslar ve Pratik Yansımaları". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, 10(2) (2010), 9-25.
- Bahçekapılı, M. "Biyopsikososyal Açından Dinin Engellilik Ve Farklı Sağlık Problemleri Üzerindeki Etsisi". *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 1 (2016), 19-44.

- Baltacı, A. (2018). Nitel Araştırmalarda Örnekleme Yöntemleri ve Örnek Hacmi Sorunsalı Üzerine Kavramsal Bir İnceleme. *BEÜ SBE Dergisi*, 7(1), 231-274.
- Burcu, E. "Engelli Gençlik ve Sosyal Riskler". *Gençlik Araştırmaları Dergisi*, 1(2) (2013), 30-45.
- Büyüköztürk, Ş., Çakmak, E. K., Akgün, Ö. E., Karadeniz, Ş., Demirel, F. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2013.
- Certel, H. "Din Psikolojisi Açısından Engelliler ve Din". *Tabula Rasa*, 5(13) (2005), 253-260.
- Cüceloğlu, D. *İnsan ve Davranışı*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993.
- Deliveli, K. "A Qualitative Research About The Evaluation Of The Educational Services Offered To Hearing-Impaired Students". *SDU International Journal of Educational Studies*, 7(1) (2020), 26-44.
- Doğan, M. "Engelli Çocuğa Sahip Ebeveynler İle Sağlıklı Çocuk Sahibi Ebeveynlerin Dinî Başa Çıkma, Umut ve Sabır Düzeylerinin Karşılaştırılması". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 5(8) (2016), 3214-3245.
- Efe, A. "Engelli Çocuk ve Ailelerinin Sorunlarının Belirlenmesi ve Bunların Çözümünde Dinin Rolü (Isparta Spastik Çocuklar Eğitim Ve Rehabilitasyon Merkezi Örneği)". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16 (2006), 169-198.
- Ekim, A. ve Ocakçı, A. F. "8-12 Yaş Arası İşitme Engelli Çocuklarda Yaşam Kalitesi". *Ankara Sağlık Hizmetleri Dergisi*, 11(1) (2012), 17-23.
- Ekiz, D. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2015.
- Eryücel, S. "Yaşam Olayları ve Olumlu Dini Başa Çıkma". *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 10(23) (2013), 251-271.
- Fellinger, J., Holzinger, D. and Pollard, R. "Mental Health Of Deaf People". *The Lancet*, 379(9820) (2012), 1037-1044.
- Hökelekli, H. *Din Psikolojisine Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları, 2010.

- Hökelekli, H. *Din Psikolojisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.
- Karaca, F. *Din Psikolojisi*. Trabzon: Eser Ofset Matbaacılık, 2015.
- Karakaş, A.C. ve Koç, M. "Stresle Başa Çıkma ve Dini Başa Çıkma Yöntemleri Arasındaki İlişkinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 3(3) (2014), 569-590.
- Karasar, N. *Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar, İlkeler, Teknikler*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık Eğitim Danışmanlık, 2016.
- Karataş, Z. "Sosyal Bilim Araştırmalarında Paradigma Değişimi: Nitel Yaklaşımın Yükselişi". *Türkiye Sosyal Hizmet Araştırmaları Dergisi*, 1(1) (2017), 68-86.
- Kırman, A. ve Sarı, H. Y. "İşitme Engelli Çocuk ve Adölesanların Sağlık Durumları". *Güncel Pediatri*, 9(3) (2011), 85-92.
- Kolibiki, H. M. "A Study Of Emotional Relationships Among Deaf Adolescents". *Procedia Social and Behavioral Sciences*, 114 (2014), 399-402.
- Kula, N. "Engellilere Verilecek Tebliğ ve İrsad Hizmeti". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 4(1) (2004), 17-45.
- Kula, N. "Engelli Birey ve Ailelerinin Yaşantılarında Hz. Muhammed'in Örneği (Çorum Örneği)". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 11(3) (2011), 163-194.
- Kula, N. "Engelli Gençlerin Gelişim Özellikleri ve Din - Ahlak Eğitimi". *Turkish Studies*, 12(20) (2017), 167-182.
- Mengi, A. "Van İşitme Engelliler Derneği'nin Temel Sorun ve Beklentileri Açısından İncelenmesi". *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 20 (2019), 19-40.
- Özel Eğitim ve Rehabilitasyon Merkezi İşitme Engelli Bireyler Destek Eğitim Programı. (2008). (2022, 09, 05). <https://orgm.meb.gov.tr/>.
- Pargament, K. I. and Abu Raiya, H. "A Decade of Research on The Psychology of Religion and Coping: Things We Assumed and Lessons We Learned". *Psyke & Logos*, 28(2) (2007), 742-766.

- Pargament K., Feuille M. and Burdzy, D. "The Brief RCOPE: Current Psychometric Status of a Short Measure of Religious Coping". *Religions*, 2(1) (2011), 51-76.
- Pearlin, L. I. and Schooler, C. "The Structure of Coping". *Journal of Health and Social Behavior*, 19(1) (1978), 2-21.
- Peker, H. *Din Psikolojisi*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2015.
- Punch, K.F. *Sosyal Araştırmalara Giriş Nicel ve Nitel Yaklaşımlar*. D. Bayrak, H. Bader Arslan, Z. Akyüz (Çevirenler). Ankara: Siyasal Kitabevi, 2016.
- Schlesinger, H. S. and Meadow, K. P. *Sound And Sign; Childhood Deafness And Mental Health*. Berkeley: University of California Press, 1972.
- Treloar, Linda L. "Engellilik, Dini İnançlar ve Kilise: Engelli Yetişkinlerin ve Aile Bireylerinin Deneyimleri". M. Bahçekapılı (Çev.). *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 27 (2012), 211-230.
- Türk Dil Kurumu (TDK). (2022, 08, 29). *Engelli*. <https://sozluk.gov.tr/>.
- Türkiye İstatistik Kurumu (TÜİK). (2011). (2022, 08, 30). "Özürlülerin Sorun ve Beklentileri Araştırması", 2010. <https://data.tuik.gov.tr/>.
- Türkiye İstatistik Kurumu (TÜİK). (2020). (2023, 05, 24). "Türkiye Sağlık Araştırması", 2019. <https://data.tuik.gov.tr/>.
- Usta, M. "Özel Eğitim Gerektiren Birey, Aile ve Din Eğitimi". *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 20 (2009), 75-110.
- Ünal, V. "Engellilerin Engelliliğe Bakışı ve Dine Yaklaşımları". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 22(3) (2018), 1457-1482.
- Weinberg, N. and Sterritt, M. "Disability And Identity: A Study Of Identity Patterns in Adolescents With Hearing Impairments". *Rehabilitation Psychology*, 31(2) (1986), 95-102.
- Yıldırım, A. ve Şimşek, H. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayınları, 2005.

Yılmaz, İ. ve Kahraman, B. "İşitme Engelli Bireyler İle Ailelerinin Gündelik Yaşam Sorunlarının ve Stratejilerinin İncelenmesi". *Uluslararası Sosyal Hizmet Araştırmaları Dergisi*, 3(1) (2023), 29-47.



tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Haziran/June 2023, c. 9, s. 1: 763-802

İslam Hukuku Açısından Çift Bozan Vergisi
Çift Bozan (lit. Farm Breaker) Tax in Terms of Islamic Law

Akif DURSUN

Dr. Öğr. Üyesi, Medeniyet Üniversitesi,
Hukuk Fakültesi, İslam Hukuku ABD
Assistant Professor, Medeniyet University,
Faculty of Law, Department of Islamic Law Sciences
akif.dursun@medeniyet.edu.tr
akifdursun@gmail.com

ORCID: 0000-0001-5392-2162

DOI: 10.47424/tasavvur.1263946

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 12 Mart / March 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 14 Haziran / June 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Dursun, Akif. "İslam Hukuku Açısından Çift Bozan Vergisi".

Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi 9 / 1 (Haziran 2023): 763-802.

<https://doi.org/10.47424/tasavvur.1263946>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC 4.0



Öz

Osmanlı Devleti'nde temel gelir kaynağı, kendinden önceki ve dönemindeki diğer devletler gibi, topraktır. Bu sebepten özellikle hububat üretiminde kullanılan arazilerin özel mülkiyete tabi olmasından kaçınılmış ve mirî veya memleket arazisi adıyla devlete ait olmasına özen gösterilmiştir. Bu durum, arazinin işlenmesi ve buradan gelir elde edilmesi meselesini ortaya getirmektedir. Osmanlı Devleti kendinden önceki devletlerin de uyguladığı tımar sistemini daha da geliştirmiş ve arazileri verimine göre belli büyüklükte bölerek ailelere tahsis etmiş; bu ailelerden de "çift resmi", "raiyyet resmi" veya "kulluk akçası" denilen bir vergi ödemesini istemiştir. Sistem köylünün toprağı işlemesi, böylece hem ürün istihsalini sağlayıp gıda güvenliğini tehlikeye atmamak hem de devletin ihtiyacı olan vergi gelirini temin etmek üzerine kuruludur. Bu sebeple köylünün toprağını terk etmemesi gereklidir. Bunu temin için alınan tedbirlerin birisi "cebrî ikamet" diğeri "çift bozan resmi" dir. Bunlarla ilgili düzenlemeler Fatih Sultan Mehmet zamanından itibaren Kanunnamelerde yer almış; hukuken 1858 Arazi Kanunnamesi'ne kadar da yürürlükte kalmıştır.

Kanunnameleri hazırlayan nişancıların fıkha vâkıf insanlar olması ve kanunların en azından teorik olarak şeyhülislamın onayından geçtiğinin kabulü nedeniyle Osmanlı âlimleri arasında 17. yüzyıl ortalarına kadar bu düzenlemelere karşı çıkan biri bilinmemektedir. Tımar sisteminin ciddi şekilde bozulması ve köylüye dönük zulümlerin artması nedeniyle 17. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Hayreddin Remlî başta olmak üzere Şam bölgesi âlimleri arasında çift bozan ve cebrî ikamete dair eleştirilerin başladığı ve bunun şiddetini artırdığı görülmektedir. Nitekim bununla alakalı müstakil iki risale kaleme alınmıştır. İstanbul uleması da kısmen bundan etkilenmiştir.

Bu makalede temel olarak çift bozan resmi ve İslam hukuku açısından durumu incelenecektir. Konuyla alakalı lehte aleyhte tüm görüşler elden geldiği kadar ortaya konarak bir değerlendirme yapılacak ve farklı bir bakış açısı ortaya konmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslam hukuku, Faradî, Nablusî, çift resmi, çift bozan.

Abstract

The primary source of income in the Ottoman Empire, like in other previous and contemporary states, was land. For this reason, the private ownership of land, especially those used for grain production, was avoided, and efforts were made to keep them as state-owned or public lands known as "*mirî*" or "*memleket arazisi*". This situation brings up the issue of cultivating the land and generating income from it. The Ottoman Empire further developed the *timar* system, which was also implemented by the previous states, and allocated land to families based on its productivity by dividing it into certain sizes. These families were required to pay a tax known as "*çift resmi*", "*raiyyet resmi*", or "*kulluk akçası*." The system was based on the cultivation of the land by the peasants, thus ensuring both the production of crops without venturing food security and providing the state with the necessary tax revenue. Thus, it was necessary for the peasants not to abandon their land. One of the precautions taken to ensure this was "*cebrî ikamet*" (compulsory residency), and the other was "*çift bozan resmi*" (a tax imposed on those who leave their land uncultivated). Regulations regarding these measures have been included in the *Kanunnames* (legal codes) since the time of Fatih Sultan Mehmet, and they remained in effect until the 1858 Land Code.

Since the *nişancı*s who prepared the *Kanunnames* had a good command in Islamic fiqh and the laws were at least theoretically approved by the sheikh al-islam until the mid-17th century, no one among the Ottoman scholars was known to oppose these regulations. Due to the serious disruption of the *timar* system and the increasing oppression of the peasants, criticisms of the "*çift bozan*" and "*cebrî ikamet*" measures began among the scholars in the Damascus region, led by Hayreddin Remlî, in the second half of the 17th century. This criticism intensified over time. In fact, two separate treatises were written on this issue. The scholars in Istanbul were also partly affected by this criticism.

In this article, the "*çift bozan*" tax and its status in Islamic law will be primarily examined. All views in favor or against this issue will be put forth as much as possible, and an evaluation will be made while trying to come up with a different perspective.

Key words: Islamic law, Faradi, Nabulsi, *çift resmi*, *çift bozan*.

Giriş

Osmanlı döneminde çok sayıda vergi konulduğu ve tahsil edildiği bilinmektedir. Bu vergilerin önemli bölümü, kendinden önceki ve kendi dönemindeki devletlerde olduğu gibi, toprağa bağlı vergilerdir.

Osmanlı Devleti'nde toprakların büyük bölümü mirî arazidir. Bu araziler temelde bir çift öküzün süreceği yer esas alınarak, verimine göre belli büyüklükte bir aileye tahsis edilmiş; bu ailelerden de çift vergisi ödemesi istenmiştir. Bu vergi çoğunlukla devlete doğrudan değil tımar sistemi sebebiyle arazinin vergilerinin kendisine tahsis edildiği sipahiye ödenmektedir. Sipahilerin de buna mukabil başta asker çıkarma olmak üzere devlete karşı bazı yükümlülükleri bulunmaktadır.

Bu sistemde toprağı işleyen köylü izinsiz toprağını terk edememekte, başka bir yere göçmemektedir. Normal zamanlarda köylerden fazlaca göçler olmamakta, bu sebeple sistemin işleyişinde fazla bir sıkıntı çıkmamakta ve vergi düzenli olarak tahsil edilebilmektedir. Ancak merkezî otoritenin zayıfladığı, kargaşa çıktığı zamanlarda köylerden yoğun göçler yaşanarak topraklar boşalmaktadır. Bu da sipahilerin gelirlerinin azalmasına, sipahinin devlete karşı yükümlülüklerini yerine getirememesine veya gelir elde edebilmek için zulme sapmasına neden olmaktadır.

Sistemin temelinde köylünün toprağını işlemesi olduğundan bunu temin etmek üzere çeşitli tedbirler alınmıştır. İzinsiz olarak toprağını terk eden kimse'nin belli süre içerisinde geri toprağına zorla getirilmesi veya tazminat kapsamında belli bir ceza ödemesi öngörülmüş, bu cezaya da "çift bozan resmi" adı verilmiştir. Fatih Sultan Mehmet zamanından itibaren kanunnamelerde yer alan bu vergi 1858 Arazi Kanunnamesi ile yürürlükten kaldırılmıştır.

Osmanlı'da Kanunnameleri hazırlama işlerini nişancılar yapmaktadır. 16. yüzyılın başlarına kadar nişancılar ilmiye sınıfından atanmıştır. Hatta Fatih Kanunname'sinde bu yönde bir madde de vardır (Afyoncu, 2007, 33/158). Bu da nişancıların fıkha vâkîf insanlar olduğu anlamına gelmektedir. Bunun yanında kanunnameler en azından teorik olarak şeyhülislamın onayından geçmiş demektir. Nitekim Kanuni devri ve sonraki dönemlerde çıkan bazı kanunnamelerin başında Ebüssuûd Efendi'nin fetvası yer almaktadır. Bunun mantikî sonucu, Kanunname'de geçen düzenlemelerin şer'î-i şerife uygun olduğu veya en azından aykırı olmadığıdır. Bu sebeple Osmanlı uleması ara-

sında, çift bozan resmi ve toprağını terk eden köylünün cebren yerine geri getirilmesi düzenlemesi aleyhine bir fetva -en azından bizim tarafımızdan bilinmemektedir. Ancak bir vesile ile karşılaştığımız iki risalede yazılanlar ve bölgedeki bazı fakihlerin görüşleri bu hususta Şam bölgesinde ciddi bir itiraz bulunduğunu, hatta bu uygulamaların ağır şekilde eleştirildiğini göstermektedir.

Çift bozan resmi hem tarih hem de iktisat tarihi kitaplarında yer bulsa da müstakil şekilde inceleyen iki makale tespit edebildik. Bu makalelerin her ikisi de çift bozanı göçe etkisi açısından incelemiştir.¹ Konuyla alakalı Martha Mundy, "Islamic Law and the Order of State: The Legal Status of the Cultivator"² adlı makalesinde çiftçinin konumunu Şam bölgesi müftülerinin fetvaları çerçevesinde incelemiştir. Makalede çift bozan ve cebrî ikamet için Şam bölgesi alimlerinin muhalefetleri anlatılmıştır. Bizim incelediğimiz risaleler hakkında da geniş bilgi vermiştir. Ancak Mundy, alanı gereği İslam hukuku açısından bir değerlendirme yapmamış, devlet düzenlemeleri karşısında fakih ve müftülerin davranışlarını tespit etmeye çalışmış, bunu da 17-18. yüzyılda problemlili görülen bir alan üzerinden yapmıştır. Bunun haricinde konuyu İslam hukuku açısından müstakil inceleyen bir çalışma bulamadığımız gibi, kısa iki açıklama haricinde bir değerlendirmeye de rastlayamadık.

Bu makalede çift bozan vergisi İslam hukuku açısından incelenerek meşruiyeti tartışılacaktır. Bu yapılırken öncelikle çift bozan resmi hakkında genel bilgiler verilecek, tarihine kısaca değinilecek; ardından temelde iki risalede

¹ Bu makalelerin birincisi Osman Gümüşçü ve Emine Erdoğan Özünlü tarafından yazılan, "Osmanlı İmparatorluğu'nda İç Göç Aktörleri Olarak Çift-Bozanlar" ikincisi de Özünlü'nün kaleme aldığı, "Köy, Köylü ve Göç: Konya'da Çift-Bozanlar (17-18. Yüzyıl)" isimli makaledir. İsimlerinden anlaşıldığı üzere birinci makalede çift bozanın göçe etkisi genel olarak, ikincisinde ise Konya bölgesi açısından incelenmiştir.

² Martha Mundy, "Islamic Law and the Order of State: The Legal Status of the Cultivator", *Syria and Bilad al-Sham under Ottoman Rule*, Editors: Peter Sluglett - Stefan Weber, Leiden - Boston, 2010, Brill, s. 399-419. Bunun haricinde Mundy, "Ethics and Politics in the Law: On the Forcible Return of the Cultivator" (İSAM Konuşmaları: Osmanlı Düşüncesi - Ahlâk - Hukuk - Felsefe - Kelâm = İSAM Papers: Ottoman Thought - Ethics - Law - Philosophy - Kalam, 2013, s. 51-75) isimli makale ve "Modern Devlet'e Giden Yolda Mülk Siyaseti" (İstanbul, 2013, s. 34-68) adlı eserde de bazı farklarla bu bilgileri tekrar etmiştir.

geçen görüşler çerçevesinde muhalif deliller ve lehine olan fetvalardan tespit edilebilenler ortaya konularak bir değerlendirme yapılacaktır.

1. Çift Resmi ve Çift Bozan Akçesi

1.1. Çift Resmi

Osmanlı Devleti'nin hâkim olduğu toprakların önemli bölümü mîrî arazi veya memleket arazisi denilen, mülkiyeti (rakabesi) devlete ait olup reayaya ancak işletmek üzere, menfaati temlik edilebilen arazilerden oluşmaktadır. Osmanlı idaresi, ziraat yapılabilen, daha açık ifadeyle başta hububat ve bakliyat olmak üzere temel gıda maddelerinin üretildiği tarlaları çiftliklere bölerek, bir aile birimine tapu ile vermek ve buradan vergi almak üzere bir sistem kurmuştur. Çiftlik, bir çift öküz ile sürülebilen (ekilip dikilebilen), araziye ifade etmektedir ki, bölgesine göre en verimli (has) araziden 60-80 dönüm, orta düzey (vasat) araziden 80-100 dönüm, düşük verimli (ednâ) araziden 110-180 dönümdür (Akgündüz, 1993, 6/289; Gümüşçü - Özünlü, 2016, 180).³

Bu miktar arazi evlenmiş bir erkeğe tahsis edilir, bu aile birimi bunun karşılığında bağlı olduğu sipahiye, miktarı belli çift resmi ile araziden çıkan ürünün öşür adıyla belli bir kısmını verirdi. Bazı yerlerde ayrıca üründen "salarıye" denilen bir vergi de alınır ki bu yaklaşık ürünün %2,5'i idi. Çift resmi Osmanlı'nın ilk kurulduğu ve genişlediği bölgelerde yani Marmara, Trakya ve Balkanlarda 22 akçe olmasına rağmen, beyliklerden veya diğer İslam devletlerinden aldığı yerlerde daha yüksek miktarlardadır. Mesela, Erzurum ve Diyarbakır'da 50 akçe iken (Akgündüz, 1992, 5/445), Rum Eyaletinin çoğunda 57 akçedir (Akgündüz, 1993, 6/289).⁴

Osmanlı arazi hukukunu zamanında yeniden düzenleyen ve şer'î bir netlik kazandırmaya çalışan Ebüssuûd Efendi'ye göre mîrî araziden alınan vergilerden öşür adıyla alınanlar harâc-ı mukâseme; resm-i çift adıyla nakdi alınanlar ise harâc-ı muvazzafa kapsamında şer'î vergilerdir (Ebüssuûd Efendi, 1983, 167-169; Akgündüz, 1996, 9/423-425). İnalçık, "çift resmi örfî rüsumdan-

³ Bir dönüm 40X40 adım.

⁴ Barkan'ın kaydına göre Osmanlı Devleti özellikle Müslüman bey veya emirlerin idare ettiği yerlerde bulunan âdetlere, vergilere, arazi tahsislerine fazla müdahale etmemiş; buralardaki değişimi uzun yıllara yaymıştır (Barkan, 1937, 40).

dır. Yani Sultan'ın şeriat hâricinde olarak sırf kendi iradesine dayanarak kanunlaştırdığı mahalli vergiler meyanındadır" diyerek (İnalcık, 1996, 24, 39) Ebüssuûd'un onu şer'î vergiler arasında mütalaa edip harâc-ı muvazzafa saymasına itiraz etmektedir.

Ömer L. Barkan, Halil İnalcık gibi tarihçilerimize göre, Osmanlı İmparatorluğu uyguladığı toprak sistemini Bizans ve Selçuklu devletlerinden devralmıştır. Bu sistem esas olarak Eski İran ve Geç-Roma İmparatorluğu dönemine kadar gitmektedir (İnalcık, 2009, 250). Nitekim Irak arazisi fetholunduktan sonra Hz. Ömer'in (r.a.) yaptığı düzenlemenin Sâsânî devletinden alındığını fıkıh kitaplarımız belirtmektedir.⁵

Bu sistemde tapulu arazi esastır ve burada bir çift öküzün ve aile emeğinin temel olduğu küçük köylü işletmeleri bulunmaktadır. Bu işletmeler için "çift-hâne" ismini teklif eden İnalcık'a göre Osmanlı'daki mirî tapulu arazi ancak bu kavram çerçevesinde anlaşılabilir. Çift resmi denilen bir vergi sistemine bağlı bu ünite, devletin ana vergi ünitesidir (İnalcık, 2009, 250-251).

"Kulluk akçası" veya "raiyyet resmi" de denilen çift resminin, köylü ile eski senyörler arasındaki bazı feodal hizmetlerin Osmanlı devrinde paraya çevrilmiş karşılıklarının toplamından ibaret olduğu anlaşılmaktadır (İnalcık, 1996, 36-37). Fatih Kanunname'sinde bu hizmetlerin neler olduğu kayıtlıdır (Akgündüz, 1990, 1/351). Buna göre ya yedi hizmet ya da 22 akçe çift resmi vardır. Öyle ise çift resmi hesaplanırken yedi hizmet esas alınmış olmaktadır (İnalcık, 1996, 36; Emecen, 1993, 8/309).

Bu verginin niteliğinin ne olduğu yani arazi mi yoksa şahıs vergisi mi olduğu hususuna gelince, Ebüssuûd Efendi arazi vergisi kabul etmekte; ancak İnalcık, çift-hane sisteminde, bir çift öküz, aile emeği ve işlenen arazi, tümü bir üretim ünitesi ve dolayısıyla bir mâlî ünite sayıldığından bahisle alınan çift resmini, birleşik bir vergi görmektedir (İnalcık, 2009, 251). Barkan ise Osmanlı Devleti'nde toprağın ebedî ve ırsî şekilde köylüye kiraya verildiğini, ekilebilir arazinin yani tarlaların, kiracılık şartlarına tabi tutulduğunu ifade etmiş, buna delil olarak Ebüssuûd Efendi'nin kendi el yazısı ile Budin Defteri'nin başına

⁵ (Mesela bk. Mevşîlî, 1937, 4/143-144)

yazdığı hükümde, köylüye tahsis edilen topraklar için “ariyet” ifadesini kullanılmasını getirmiştir (Barkan, 1938, 56).

Rum Vilayetini yazan Ömer Bey’in muhtemelen Ebüssuûd Efendi’den naklettiği ifadelerde ise mirî arazilerin fasit icare akdi ile köylüye tahsis edildiği, hem öşür adıyla harâc-ı mukâseme hem de çift akçası adıyla harâc-ı muvazzafının alınması gerektiği söylenmektedir (Barkan, 1938, 61/57-58).

Ebüssuûd Efendi’nin toprağın “ariyet” verildiğini, fasit icare akdi ile tahsisini belirttikten sonra alınan vergileri kira değil de haraç olarak belirtmesinin sebebi, büyük ihtimalle, icare akdini taraflardan birinin istediği zaman sona erdirmesidir. Bu sistemde köylü (raiyye) kendisine tapu ile tahsis edilen araziye terk edemez ve mazeretsiz/izinsiz terk ettiği zaman çift resmini ödemeye devam ettiği gibi bir de boş kalan arazi için “çift bozan resmi” öder.

1.2. Çift Bozan Resmi

Osmanlı son dönem maliyecilerinden Süleyman Sûdî, “çift bozan resmi”ni: “Erbabı ziraatten ve hirâsetten olduğu halde çiftini çubuğunu bozup ve tasarrufunda olan araziye ziraat ve hiraset etmeyip başka günâ kâr ve kesbe sülûk eden kesândan zecren alınan resmden ibarettir.” (Sûdî, 1307, 2/65-66) şeklinde tanımlamaktadır.

Osmanlı İmparatorluğunda toprağı ekip dikmek, çift ve çiftliğe malik olmak hakkı birinci derecede köylüye tahsis edilmiştir. Bu sebeple de mükellefiyetleri onlara yüklenmiştir (Çağatay, 1947, 501). Köylü tapu ile kendisine tahsis edilen bu çiftliği mazeretsiz olarak terk edemez, boz yani âtil bırakmaz. Aksi durumda hem çift hem de çift bozan resmi öderdi ki, çift bozanın miktarı Fatih Kanunnamesinde 50 akçe (Akgündüz, 1993, 6/624) iken, Kanuni ve II. Selim dönemi kanunnamelerinde ekseriya 75 akçe kayıtlıdır. Ancak çeşitli kanunnamelerdeki açıklamalardan anlaşıldığı üzere⁶ bu 75 akçe aslında çift vergisi ile çift bozan resminin toplamından ibarettir.⁷ Bu miktar 1603 yı-

⁶ Mesela bk. (Akgündüz, 1994, 8/485)

⁷ Her nedense bu durum araştırmacıların neredeyse tamamının gözünden kaçmıştır. Çift bozan için makale yazan Gümüşçü ile Özünlü de Fatih döneminde 50 akçe, Kanuni ve II. Selim döneminde 75 akçe olduğunu söylemişlerdir (Bk. Gümüşçü - Erdoğan Özünlü, 2016, 41).

lında -yıllık olmak üzere- tam çiftlikten 300, nim (yarım) çiftten 150, yarımından aşağısından 75 akçe olarak belirlenmiştir (Akgündüz, 1994, 7/302; Gümüşçü - Erdoğan Özünlü, 2016, 43). Kanunnamelerde çift bozanın 75 akçeden 300 akçeye çıkarılışının sebebi açıklanmış, çok sayıda kişinin çift ve çubuğunu dağıtması nedeniyle arazinin ekilemediği, özellikle de zeâmet ve tımara noksanlık arız olduğu ifade edilmiştir (Akgündüz, 1994, 7/330). Bununla birlikte Semendire vilayetinin 75 akçe çift bozan miktarı aynı bırakılmış ancak sipahinin yerine göre isterse öşür veya yarı öşür alacağı hükme bağlanmıştır (Akgündüz, 1994, 7/355). Miktarın çok artırılmasının Celalî isyanları sebebi ile köylerin boşalmasıyla bağlantılı olduğu; esas olarak vergi tahsilinden ziyade köylünün arazisine dönmesini sağlamak için yapıldığı anlaşılmaktadır. Köylerin boşalmadığı bazı bölgelerdeki çift bozan resminin artırılmaması da bunu teyit etmektedir. Kanunnamelerde geçen miktarlara, kadılar tarafından her zaman uyulmadığına, şer'iyeye sicillerine yansıyan bazı davalar delalet etmektedir.⁸

Trabzon Sancağı Kanunname'sinde diğer Kanunnamelere göre bazı farklı hükümler vardır. Burada çift bozan için "leventlik akçesi" denmiştir. Bu kanunnameye göre önceden üç kile alınan leventlik 5 kileye çıkarılmış; ayrıca leventliğin 75 akçe olduğu belirtilmiştir. Bir kısmını ekip bir kısmını ekmeyenler ekmedikleri yer kadar leventlik ödeyecektir (Akgündüz, 1994, 8/600). Sanatla meşgul olup da hiç ziraat etmeyenler veya ziraat ettiği halde 75 akçe kıymetinden eksik mahsul verenler 75 akçeye tamamlamalı; kazgancılık ve bezirgânlık için başka vilayete giden, yılda birkaç kere köyüne gelenlerden çok kazananlar 150 akçe levendiye ödemelidir (Akgündüz, 1994, 8/601). Burada son maddeye kadar çift bozan resmi veya leventlik akçesinin tazminat kapsamında olduğu görülürken, son maddede çok kazananlardan diğerlerinin iki katı alınması farklı bir vergilendirme veya cezalandırmaya işaret etmektedir.

Çift resmini arazi ücreti, çift bozanı ceza olarak tanımlayan Süleyman Sûdî, üç yıl âtil bırakılan arazinin başka birine verilmesi kanun emri olduğu

⁸ Mesela bk. (Coşkun Yılmaz, 2019, 65/564 (Hüküm No: 741)) Bu kararda 30 akçe çift bozan belirlenmiştir. Singer'in nakline göre Kudüs bölgesinde bir köylüye 5 sultani (40 akçe) çift bozan resmine hükmedilirken; başka bir davada üç köylüye 200 sultanîye (1600 akçe) hüküm verilmiştir (Singer, 1996, 131-132).

halde böyle bir cezanın konulmasının, çoğunlukla araziye ekecek çiftçi bula-mama ihtimalinden kaynaklanmış olabileceğini söylemektedir (Sûdî, 1307, 2/66).

Çift bozan resminin bir tazminat olduğunu söyleyen Barkan (Barkan, 1937, 50/115; Barkan, 1949, 545), başka bir yerde onu ceza olarak tavsif etmek-te ve hem bu verginin hem de köylünün istediği yere gidememesini “filan köyden filan ve filan kimselerin hukuk ve rüsumunu toplayacağı bir maaş olarak hadimlerinden birine veren devlet, o kimselerin orada olduğundan ve istihsal faaliyetlerini azaltmadığından emin olabilmeliydi” şeklinde açıkla-maktadır (Barkan, 1937, 294). Buna göre, iki öşür veya çift bozan akçası alınabilmesi için reyanın topraklarını âtil bırakmak hususunda mücbir sebeplerinin olmaması ve sipahinin zarar görmüş bulunması gerekmektedir (Barkan, 1937, 50/110).

Çift bozan resmini “harâc-ı muvazzaf” olarak tanımlayan (Akgündüz, 1990, 1/171) ve bu sebeple şer’î vergilerden sayan Ahmet Akgündüz’e göre, “tasarrufundaki araziye haklı bir sebep bulunmaksızın üç sene ziraat etmeyenlerin arazileri ellerinden alınarak başkalarına tefviz edilir (Albayrak, 1973, 172). Bu süreden aşağı ta‘til ve terkler için ise, çift-bozan resmi verilir.” (Akgündüz, 1990, 1/172). Ancak çift resmini de harâc-ı muvazzaf olarak niteleyen Akgündüz, çiftliğini terk eden kişiden hem çift resmi alınmaya devam edilip hem de çift bozan alınmasını yani onun tasnifine göre çift harâc-ı muvazzaf alınmasının şer’îliğini söz konusu etmediği gibi; çift bozan için alınan mikta-rın çift resminden çok daha yüksek olmasının sebebini de açıklamamaktadır. Hâlbuki Kanunnamelerde bunun araziden alınması gereken öşür vergisi yerine alındığı açıkça yazılmıştır.

Çift bozan resmi, temelde arazinin âtil kalması sebebiyle alınmaktadır ve aslında tek bir tür değildir. Kendisine çiftlik tahsis edilen bir köylü ya şehir göç edip başka meslekle uğraşmaya başlayabilir ya da başka bir köye gidip orada arazi ekip dikebilir. Bunlarda da iki durum vardır; ya köydeki arazisini işlemeye devam etmekte ya da âtil bırakmaktadır. Bu durumların hepsinde çift resmi alınmaya devam etmektedir. Arazi ekildiği müddetçe çift bozan alınmamaktadır. Arazi âtil kaldığında ise başka köyde arazi işleyenden iki öşür; herhangi bir arazi işlemeyenden ise çift bozan akçesi adıyla maktu bir

miktar alınmaktadır. Bu bize, çift bozanın tapulu araziden onda veya sekizde bir oranında alınan öşürün karşılığı olduğunu göstermektedir. Yani bir çeşit tazminattır. Nitekim çeşitli kanunnamelerde bu husus açıkça gösterilmiştir. Mesela III. Murad devri Rumeli Eyaleti Niğbolu Sancağı Kanunnamesine göre ziraatı bırakıp başka işle meşgul olan, Müslümansa 50 akçe öşür bedeli, 22 akçe çift resmi; kafirse 62 akçe haraç bedeli, 25 akçe ispençe ödemesi gerekmektedir. Ancak ziraata elverişli kendi yerini bırakıp başka yerde ziraatla meşgul olan, bir kendi sipahisine bir de işlediği arazi sipahisine öşür verecektir (Akgündüz, 1994, 8/485, 487).⁹ Bu, çiftçiyi tekrar kendi toprağına döndürme gayesi taşıması sebebiyle bir yönüyle cezadır.

Burada şunları da ifade etmek gerekir ki, farklı kanunnamelerde çift bozanla ilgili geçen ifadelerden anlaşıldığına göre yerini bırakıp başka yere gidenler 10 yılı geçmediği¹⁰ müddetçe öncelikle geri döndürülmeli, bunun için gerekirse cebir kullanılmalı; bu imkân kullanılmamış veya kullanılamamışsa gittiği yerde ziraat edenler önce geri dönmesi veya arazisini ekmesi için uyandırılmalı, dikkate almazsa iki öşür ödemeli; çiftçiliği tamamen terk edip başka sanat veya meslekle uğraşmaya başlamışsa çift bozan akçesi alınmalıdır (Mesela bk. Akgündüz, 1991, 3/466-467; Akgündüz, 1994, 7/233, 289).

Barkan'ın kaydettiği üzere bir sipahiye kayıtlı raiyye başka bir yere yerleştiğinde eğer 10 yılı geçmiş veya kendisi vefat etmiş oğlu kalmış ve bıraktığı toprak da ekiliyorsa sadece raiyyet resmi olan ispençe veya çift resmi alınabilmektedir (Barkan, 1937, 58/296-297). Bunlardan anlaşıldığına göre bir kişi tapulu arazisini terk etse bile başka birine arazi tahsis edilmediği müddetçe çift resmini ödemeye, toprak âtil kaldığı müddetçe de çift bozan resmi ödemeye devam etmektedir.

2. Çift Bozan Vergisinin Meşruiyetine Karşı Yazılan Risaleler

Bu bölümde çift bozan ve onunla bağlantılı olarak toprağına zorla geri çevrilme aleyhine yazılan iki risaledeki görüşleri ana hatlarıyla ortaya koymaya çalışacağız. Bu iki risalenin birincisi fazla tanınmayan bir âlime Yasin el-

⁹ (Ayrıca bk. Akgündüz, 1994, 7/723)

¹⁰ Bu süre istisnai durumlarda fermanlarla daha uzun belirlenmiş olsa da genel uygulama 10 yıl şeklinde olmuştur (Bk. Gümüşçü - Erdoğın Özünlü, 2016, 38-39).

Faradî b. Mustafa el-Cu'fî el-Bikâî'ye¹¹ (öl. 1095/1683) diğeri ise meşhur âlim Abdülgani en-Nablusî'ye (1050/1641-1143/1731) aittir. Aynı bölgede yaşayan, aralarında hoca talebe ilişkisi olma ihtimali yüksek olan bu âlimlerin görüşlerinin bölgede yaşayan tüm ulemanın görüşlerini aksettirip aksettirmedigini net olarak anlama imkânımız yoksa da en azından bir kısım ulemadaki temayülü gösterdiğini düşünebiliriz.

Yasin el-Faradî'nin eserinin adı, "*Nuşratü'l-müteğarribîne 'ani'l-evân 'ale'z-zalemeti ve ehli'l-'udvân*"dır.¹² Yazar, eserine Şam bölgesinde zulmün, halk üzerindeki külfet ve vergilerin arttığı, asker ve sipahinin kalplerine gaflet arız olduğu şikâyeti ile başlamaktadır (Faradî, Bayezid, 2746, 1088, 2b). Sipahiler zulüm içine düştüklerini fark etmeden, memleketlerini terk edenlere musallat olmakta, mallarını almayı mubah görmekte, cehaletleri sebebiyle bir de bunun Allah tarafından kendilerine helal kıldığını zannetmektedirler (Faradî, Bayezid, 2746, 1088, 2b-3a). Sipahilerden biri elinde bir emr-i sultânî ile gelip Şam beldelerinden içlerinde âlimler, müderrisler, imamlar, müezzinler, salih

¹¹ Hakkında fazla bilgi bulunmayan yazar hakkında Hicri 11. yüzyılda Dımeşk ileri gelenleri hakkında yazılan bir biyografi eserinde şu bilgiler verilmiştir: "Fakih, faradî (feraizde üstat), Hanefidir. Dımeşk'te eğitim görmüş ve kendi eliyle çok miktarda kitap/yazı yazmıştır. Hafızası kuvvetlidir. Mezhebin furuundan ve fetva için sorulan sorulardan çok sayıda ezberi vardı. Emevî Camiinde Babü'l-Berid yanında otururdu. İnsanların kendisine yoğun rağbeti vardı. 1095'te vefat etmiştir." Ayrıca bu eserde es-Suâlâtî lakabı kaydedilmiştir (Muhibbî, 1284, 4/493, özetleyerek). İbn Abidin, allâme ve şeyh diyerek kendisinden bir nakilde bulunmuştur (İbn Âbidin, 1/151). Kütüphanelerde kayıtlı çeşitli eserleri bulunmaktadır.

¹² Kütüphane kaydı: "Nusretü'l-Müstağarribine Ani'l-Evtan ale'z-Zalemeti ve Ehli'l" şeklindedir. Bizim tamamını okuyup incelediğimiz yazma nüsha Yazma Bayezid Devlet Kütüphanesi 2746 numara ile kayıtlıdır. 66 varaktan oluşmaktadır. Yazmadaki ferağ kaydına göre müstensihî, Abdülmuhsin b. Abdülgani'dir ve 11 Muharrem 1088 yılı Pazartesi günü yazım tamamlanmıştır (66a). Buna göre müellifi hayatta iken çoğaltılan bir nüsha olmaktadır. Eserin Almanya Berlin Devlet (5629), İrlanda Chester Beatty (6/4839); Suriye Zahiriyeye (6879) nüshaları olduğu kaydedilmiştir (*Hizânetü't-Türâs*, 50/807). Berlin Devlet Kütüphanesinde 907 numara ile kayıtlı bulunan yazma nüshanın internet üzerinden elde ettiğimiz nüshasında eserin ilk sayfasında müellifi ile mütalaa edildiği, sonunda ise müellif tarafından 12 Cumadî'l-ahira 1087 yılında bitirildiği kaydı bulunmakta, kâtibi için ayrıca kayıt bulunmamaktadır. Bu da bu nüshanın ya müellif tarafından yazıldığını ya da yanında birine yazdırıldığını akla getirmektedir. Güzel bir hatla harekeli olarak yazılmış bu nüsha 70 varaktr.

insanların da bulunduğu, yerlerini değiştiren kişileri geri dönmeye ya da “ra-ıyyet resmi” ödemeye zorlamaktadır (Faradî, Bayezîd, 2746, 1088, 3b).

Din kardeşlerinin ricası üzerine eseri yazdığını söyleyen (Faradî, Bayezîd, 2746, 1088, 4a) Faradî'nin eseri bir mukaddime, iki bab (bölüm) ve bir sonuçtan oluşmaktadır. Asıl konuyu iki bölümde işleyen yazar, mukaddimedede zulmün kötülüğü, zulümden kaçmanın gerekliliği üzerinde durmuş daha çok vaaz etmiştir. Son bölümde ise zulümden tevbe anlatılmıştır.

Abdülğani Nablusî'nin (1050/1641-1143/1731) risalesinin adı ise “*Tahyîru'l-ibâd fi sükne'l-bilâd*”dır.¹³ Kendisine yöneltilen bir suale cevâben yazılmıştır. Soruya göre iki köylü, Üskûfe adlı kendi köylerini yıllar önce terk etmişler, es-Sûk isimli başka bir köye yerleşmiş, burada evlenip çocuk çocuk sahibi olmuşlar, sonra eski köylerine dönmek istemişler ancak es-Sûk köyünün vergilerini toplayan sipahi bunları yakalayıp şer'î hâkimin huzuruna çıkarmış, yeniden es-Sûk'a dönmeleri ve vergi ödemeleri için karar çıkartmış, bu karar ile örfî hakime gidip köylüleri tutuklatmış, hapiste yanlarına varıp onları ölümle tehdit ederek bir senet imzalatmış, buradaki meblağın yarısını

¹³ Bu risale, Konya Yusufâğa Kütüphanesi'ne kayıtlı 4825 demirbaş nolu Nablusî'nin risalelerinden oluşan 282 varaktan oluşan yazma eserin 216a-220b varakları arasındadır. Risalenin ne zaman yazıldığına dair bir kayıt yoktur. Belki 1135 yılında kısa süreli Dimeşk Hanefî Müftülüğü yaptığı zaman (Özel, 2006, 32/268) yazılmış olabilir. Belki de resmi müftü olmadığı halde soru gelmiş olabilir. Ancak ifadesi sorunun resmi makamı sebebiyle yazıldığını işaret etmektedir. Yazmanın ne zaman istinsah edildiğine dair de en sonda bir ibare yer almamakta ancak sondan bir önceki risalenin sonunda bu risalelerin, 1177 yılı Ramazan ayının sonlarında Abdülkâdir b. Ömer el-Hamevî tarafından, Dimeşk muhafızı ve hac emiri büyük vezir Osman Paşa'nın oğlu Derviş Bey için yazıldığı kaydedilmiştir (vr. 256b). Risale, Konya Karatay Yusufâğa Kütüphanesi kataloğuna 42 Yu 4825/29 demirbaş no ve “*Tahgiri'l-İbâd fi Sakeni'l-Bilad*” adıyla kaydedilmiştir. Varak da 215b-220b verilmiştir. Risalenin incelediğimiz ikinci nüshası Süleymaniye Kütüphanesi Çelebi Abdullah Koleksiyonu'na 385 demirbaş no ve “*Tahbirü'l-ibad fi Sükna'l-Bilad*” adıyla kaydedilmiş; varak da 264b-270 arasındadır. Bu risalenin de ne zaman yazıldığına dair kayıt yoktur. Dimeşk'teki Zahirîyye Kütüphanesinde de nüshaları olduğu kaydedilmiştir (*Hizânetü't-Türâs*, 90/307). Biz kaynak olarak Yusufâğa nüshasını vereceğiz.

Makalemizi yazdıktan sonra bu risalenin Bekri Alaaddin tarafından tahkik edilerek makale olarak neşredildiğini öğrendik. Yazar, risalenin Zahirîyye Kütüphanesi (4008, vr. 42a-44b) nüshalarını kullanmıştır (s. 21). Risale ile ilgili kısa bir özet yapmış; fazlaca bir değerlendirmeye yapmamıştır (s. 18-20). Arapça metin 28-37 sayfa arasındadır (bk. Aladdin).

aldıktan sonra diğer yarısını da örfî idareciye ödeyeceği iddiasıyla baskı yapmıştır. Bu kişiler de Hanbelî ve Şâfiî birer âlimden fetva almışlar, Hanefî mezhebine göre görüş bildirmesi için de Nablûsî'ye sormuşlardır (Nablûsî, Yusufağa, 4825/29, 1177, 216a-b).

Kendisine soru iletilenlerden Hanbelî müfti Ebu'l-Mevâhib el-Hanbelî şu cevabı yazmıştır: "Bu yazılanlar eğer doğru ise köylülerin sipahiye bir şey ödemesi gerekmez ve bu sebeple sipahi onları dava edemez. Sipahi aldığı meblağı geri vermelidir. Köylüleri es-Sûk köyünde oturmaya mecbur edemez. Çünkü beldeler Allah'ın beldeleri, kullar da Allah'ın kullarıdır ve Allah'ın kulları kendileri için hayır gördükleri her yerde yerleşebilirler. Bu hususta haddi aşmak zulüm, bunu helal görmek de küfürdür." (Nablûsî, Yusufağa, 4825/29, 1177, 216b). Şâfiî müfti, Ahmed el-Gazzî eş-Şâfiî bu cevabın altına kendisinin de aynı görüşte olduğunu yazmıştır (Nablûsî, Yusufağa, 4825/29, 1177, 217a).

Faradî ve Nablûsî, çift bozanı ve toprağını terk eden köylünün zorla geri çevrilmesini uygun görmemekte ve sert bir dille eleştirmektedirler. Faradî'nin eseri epeyce geniş olduğu için ayrıntılıdır ve daha fazla delile yer verilmiştir. Atıf bulunmasa da risalesinden anlaşıldığı üzere Nablûsî, Faradî'nin eserini okumuş ve istifade etmiştir. Bu sebeple burada önce Faradî'nin eserini esas alarak çift bozan ve cebrî ikametle ilgili itirazları zikredecek, delillerini inceleyeceğiz, ardından Nablûsî'deki farklı hususları kaydedeceğiz.

2.1. Ayetten deliller

a) "Ey iman eden kullarım, arzım geniştir. O halde ancak bana ibadet edin!"¹⁴ Her iki âlim de bu ayetin çeşitli tefsirlerini aktarmış; zulme maruz kalan ve dinini yaşayamayan kişinin kendisine yapılan zulüm ve cefayı def edecek imkân bulamazsa hicret edebileceğini, hatta etmesi gerektiğini (Faradî, Bayezîd, 2746, 1088, 10a-11a; Nablûsî, Yusufağa, 4825/29, 1177, 218b) söylemişlerdir.

¹⁴ el-Ankebût 29/56.

b) "Mümin erkek ve mümin kadınlara, işlemedikleri bir şey nedeniyle eziyet edenler şüphesiz bir bühtan ve apaçık bir vebal yüklenmişlerdir."¹⁵

Faradî, bu ayete istinaden topraklarını terk edip başka yere yerleşmiş çiftçilerden herhangi bir bedel alınmasını ve tekrar eski yerlerine dönmeye zorlanmalarını haram görmektedir. Bunun engellenmesi de emir sahiplerine vaciptir (Faradî, Bayezîd, 2746, 1088, 12a).

Her iki ayet de genel hükümler barındıran ayetlerdir. Birinci ayet, bir beldede dini yaşama hususunda sıkıntı çeken Müslümanların hicret etmesini emreden; ikinci ayet de haksız yere bir mümine eziyeti yasaklayan ayetlerdir. Bu ayetlerle sipahinin, arazisini terk etmiş çiftçiden geri dönmesini veya çift bozan akçesi ödemesini istemesi arasında çok dolaylı bir bağlantı kurulabilir. Eğer çiftçi din uğruna arazisini terk etmişse veya sipahi haksız yere bu taleplerde bulunursa o zaman sadece bu ayetler değil başka ayetler de bu hususu yasaklar.

2.2. Hadisten deliller

a) "Beldeler Allah'ın beldeleri, kullar da Allah'ın kullarıdır. Sana her nerede hayır isabet ederse orada kal!" ("الْبِلَادُ لِلَّهِ، وَالْعِبَادُ عِبَادُ اللَّهِ، فَحَيْثُمَا أَصَبْتَ خَيْرًا فَأَقِمَّ ") hadisini her iki âlim de delil getirmiştir (Faradî, Bayezîd, 2746, 1088, 12a).¹⁶

Her ne kadar Ahmed b. Hanbel'in *Müsned'*inde rivayet edilmiş olsa da bu hadis doğrudan bir hükme delil olacak sıhhatte değildir. Ancak hükme medar olabilecek sıhhatte kabul edilse bile kendisinden daha sahih hadislerle arasında tearuz vardır. Çünkü hadis mutlak manada alındığında her insanın dilediği yere yerleşme hakkı vardır ve buna engel olunamaz. Ancak Mekke'nin fetihinden önce gücü yeten her Müslümanın Medine'ye hicret etmesinin emredildiği (Önkal, 1998, 17/463), Hz. Osman'ın Ebû Zer el-Gıfârî'yi Rebeze'de oturmaya mecbur tuttuğu (Aydınlı, 1994, 10/267), tarih boyunca zorunlu iskânın İslam devletlerince uygulandığı, fıkıh kitaplarında çeşitli durumlarda sürgün cezasının verileceğinin hükme bağlandığı bilinmektedir. Buna göre hadisin diğer hadislerle birlikte değerlendirilmesi ve herhangi bir durum ol-

¹⁵ el-Ahzâb 33/58. (Faradî, Bayezîd, 2746, 1088, 11b)

¹⁶ Hadis için bk. (Ahmed b. Hanbel, 1421/2001, 3/37) *Müsned'*i tahkik edenler ve Elbâni zayıf bulmuştur. Senesinde tanınmayan kişiler vardır (Heysemi, 4/72 No: 6298).

maksızın yani toplum maslahatı gerektirmediği, ortada herhangi bir suç olmadığı zamanlarda insanların dilediği yerlere yerleşme imkânı sağlanmasının yani seyahat ve yerleşme hürriyetinin olması gerektiği şeklinde anlaşılmaktadır.

b) Faradî, vergiyi bir tür cizyeye benzetmiş ve “Müslüman üzerine cizye yoktur” hadisini delil getirmiştir (Faradî, Bayezîd, 2746, 1088, 12b).¹⁷ Çift bozanın cizyeye benzetilmesi doğru değildir. Çünkü arazinin ekilmemesi nedeniyle alınmaktadır. Yani şahıs vergisi değildir. Ayrıca Müslümanlardan şahıs vergisi alınmasına bir engel de bulunmamaktadır. Fıtır sadakası bir nevi şahıs vergisidir. Osmanlı başta olmak üzere İslam devletleri Müslüman fertler üzerine de zaman zaman çeşitli vergiler koymuşlardır.

c) Müminlere eziyeti yasaklayan başka hadisleri de delil getiren Faradî, “Her bidat dalalettir” hadisini de delil olarak zikretmiştir (Faradî, Bayezîd, 2746, 1088, 13a-b). Burada kendi görüşünü şöyle ifade etmiştir: “Bulunduğu beldelerden başka yere hicret etmesi vacip veya mendup olan ve yeni bir vatan tutmuş muhacirlere taarruz edip onları eski yerlerine dönmeye veya mal vermeye zorlamak haramdır. Özellikle de bu kişiler vatan-ı aslîlerinden ayrıralı 15 yıl geçmiş, orayla ilgili ahkâmı kesilmiş, yeni bir yer vatan edinmiş, burada mülk ve evlat sahibi olmuş kişiler ise... Bu haram, merdud ve batıl bir bidattir. Bunları yapmak isteyen kişiler engellenmeli, şiddetli tazir cezası verilmelidir. Eğer âlimlere ilimleri sebebiyle taarruz edilirse bu helak ve küfür sebebidir.” (Faradî, Bayezîd, 2746, 1088, 14a).

Müellif 15 yılı zikrederek Kanunnamelerdeki 10 yıllık süreye atıf yapar gibidir. Yani Kanun’a uygun olmayan taleplerin meşru olmadığını ifade ettiği akla gelmektedir. Ancak ifadenin kuruluşu her durumda toprağını/köyünü terk ederek başka bir yere yerleşen kişilerin eski yerlerine dönmeye veya geri dönmeme karşılığında herhangi bir vergi vermeye zorlanamayacağı şeklinde anlaşılmaktadır. Âlimlerle ilgili kayıt, sipahilerin ilim tedarisine gitmiş ve bu arada belki de âlim olan kişileri bile köyüne dönmeye veya çift bozan vergisi ödemeye zorladığını, bu arada da bazılarının ilmi istihfaf eden ifadeler kullandığını akla getirmektedir.

¹⁷ Hadis için bk. (Ahmed b. Hanbel, 1421/2001, 4/349 No: 2576; Tirmizî, “Zekât”, 11 No: 633) Senedi zayıf bulunmuştur.

Bu deliller de çok dolaylı ve genel delillerdir. Önce çift bozan veya çiftçinin zorla geri çevrilmesi zulüm, haksızlık olarak tavsif edilmiş. Sonra böyle bir durumun Rasûlullah (s.a.v.) ve sahabe döneminde olmadığı ifade edilerek bidat denmiştir. Bu mantıkla devletin pek çok tasarrufuna bidat denilebilir.

2.3. Âlimlerin Fetvaları

Faradî, eserin ikinci bölümünde (babında) ileri gelen âlimlerin bu konuyla ilgili gördüğü fetvalarına yer vermiştir.

a) İlk fetva Şam Hanefî müftülüğü yapmış Abdurrahman İmâdî'den (1051/1641)¹⁸ nakledilmiştir. Soruya göre Ba'lebek şehrine mültezim olarak gelen bir kişi, oradan Dimeşk şehrine göç etmiş ve en azı 20 en çoğu 70 yıldır bu şehirde oturan kişileri tekrar Ba'lebek şehrine dönmek hususunda çok sıkıştırmış ve elindeki emr-i sultanîye dayanarak bu göç edenlerin bir bölümü ile hâkim-i şer'înin önüne çıkmışlar hem mahkemede hazır bulunanlar hem de bulunmayanlar için 120 Osmanî (akça) hazineye (mültezime) ödenmesi için hüccet (karar) çıkarılmıştır. Bu iltizamın şeriat ve kanun açısından geçerli olup olmadığı sorulmuştur.

Abdurrahman İmâdî bu soruya, bu iltizamın batıl, şer'-i şerife ve kanun-ı münife aykırı olduğu, hiç kimsenin bir Müslümanı bununla ilzam etmesinin caiz olmadığı şeklinde cevap vermiştir (Faradî, Bayezîd, 2746, 1088, 20a-b).

Sonra aynı soru Dimeşk Şâfiî müftüsü Necmeddin el-Gazzî, Mâlikî müftüsü Ahmed el-Malikî ve Hanbelî Müftüsü Muhammed el-Hanbelî'ye iletilmiştir. Hepsinin cevabının ortak noktası, böyle bir iltizamın şer'-i şerife ve kanun-ı münife aykırı olması sebebiyle batıl ve bidat olmasıdır (Faradî, Bayezîd, 2746, 1088, 20b-21a).

b) Faradî, Dimeşk'te Şâfiî müftüsü Abdülkâdir es-Sâfûrî'ye kendi yazısı ile "bir köyde tartışmasız şekilde elli yıldan fazla oturan, burada mülk edin-

¹⁸ Adı Abdurrahman b. İmâdüddin b. Muhammed el-İmâdî'dir. Hanefîdir. 978 yılında Dimeşk'te doğmuş, yedi yaşında babası vefat edince yetim büyümüştür. Çeşitli hocalardan eğitim görmüş; Nakşî tarikatına intisap etmiştir. Dimeşk'teki İşbiliyye, Selimiyye ve Süleymaniyye medreselerinde hocalık yapmış, 1031 yılında ifta görevi verilmiştir. Çeşitli eserleri vardır. *Fetâvâ'sı* Zahiriyye kütüphanesinde el yazma olarak (5377) bulunmaktadır (Hâfız - Abâza, 2000, 1/530-531).

miş bir topluluğa başka bir köyün zaiminin (sipahi) kendi köyü ahalisinden olduklarını söyleyerek geri gelmelerini veya raiyyet resmi ve çift bozan dedikleri bir mükellefiyet ödemelerini istemesinin şer'a ve kanuna uygunluğunu" sormuş; o da, resm-i raiyyetin aşağılık bir zulüm, çift bozanın da bağı ve düşmanlık olduğu, veliyyülemr veya naibinin bunları engellemesi gerektiğini söyleyerek cevap vermiştir (Faradî, Bayezıd, 2746, 1088, 21a-b).

Soruda yıl belirtilmiş ancak cevapta yılla ilgili bir tafsilata girilmemiştir. İfadeden sanki her durumda bu vergilerin caiz olmadığı anlaşılmaktadır. Ancak fetvayı soruyla bağlantılı yorumlamak da mümkündür.

c) Gazze Hanefî Müftüsü¹⁹ Hayreddin Remlî'ye, arazisinin yarısı sultanî (mirî), yarısı vakıf olan bir köy halkından çok sayıda kişinin istenilen yükümlülüklerin (vergilerin) ağırlığı ve zulümler sebebiyle başka bir İslam beldesine göç edip burada evlenip çoğaldıktan, eski köylerini terkin üzerinden 30 yıl geçtikten sonra terk ettikleri köyün vakıf sorumlusu (nazırı) veya vekilinin bunlara gelip geri dönmeye zorlaması veya terk ettikleri arazi için bir şey ödemelerini istemesinin şer'an imkânı sorulmuştur.

Remlî, ne vakıf sorumlularının ne de sultanın bu hususta ilzam edebileceği görüşünde olan bir âlimin bulunmadığını söylemiş; buna temel gerekçe olarak da hem vakıf hem de mirî arazide araziyi işleyen köylünün kiralayan konumunda olmasını göstermiştir (Faradî, Bayezıd, 2746, 1088, 21b-22b). Bu fetvada da ifade genel kullanılmış, süreyle ilgili bir kayıt getirilmemiştir.

Burada verilen cevaplarda açıkça çift bozan ve köylünün geri çevrilmesi aleyhine fetva verildiği görülmektedir. Ancak cevapların soruyla bağlantılı olduğu düşünülürse bütün sorularda verilen yıllar Kanunnamelerde belirlenen yıllardan fazladır. Göçünün üzerinden on yıl geçenlerin zorla geri çevrilemeyeceği ve eski köyüyle alakası kesilenlerden bir şey talep edilemeyeceği hem Kanunnamelerde hem de şeyhülislam fetvalarında belirtilmiştir. Fetvalarda "kanun-ı müniif" vurgusu bununla alakalı olmalıdır.

2.4. Faradî'nin Kendi Görüşleri

¹⁹ Bu ifade Faradî'ye aittir. Halbuki Remlî, Gazze'de kısa süre kalmış, hayatının büyük bölümünü Remle'de geçirmiş ve hayatı boyunca resmî bir görev almamıştır (Geniş bilgi için bk. Pekcan, 2007).

Faradî, arazi ile ilgili bir fasıl açarak burada fakihlerin haraç ile ilgili ibarelerini nakletmiştir. Bunlara göre, haraç ancak ekilebilen araziden alınmaktadır. Haracî arazi sahibi toprağını terk edip kaçarsa onun zorla yerine döndürülemeyeceği ve haracın kendisinden alınmayacağına dair imamların fetvası vardır. Toprak ya devlet tarafından imar edilir ya da ekip dikecek başkasına verilir ve haraç bu şekilde tahsil edilir (Faradî, Bayezîd, 2746, 1088, 14b-18a). Faradî, bu hükümlerin haraç arazisinin aslî sahipleri için geçerli olduğunu, ancak bu arazi sahipleri kaçarsa veya mutlak aile vakfı, hayır vakfı, tımar veya beytülmal (miri) arazisini işleyenler kaçarlarsa bunlara herhangi bir vergi yoktur, geri dönmeye de bu araziye ekip dikmeye de zorlanamazlar, demektedir (Faradî, Bayezîd, 2746, 1088, 17b-18b).

Bir köylü ister sahip olduğu ister devletin vakıf arazisi ister sultanın askere verdiği ikta arazisi olsun, terk eder başka yere giderse (kaçarsa) herhangi bir şey gerekmez. Bunlar tekrar geri dönsünler ve orayı imar etsinler ve araziye eksinler diye konulan yükümlülükler de şüphesiz haramdır. Hele de bu kişiler Kur'an'la, ilimle uğraşanlardan ise haramlık artar. Bunları yapan zâlimlerin kötü bir sonla (imansız) ölmekten korkmaları gerekir. Bunu yapan zalim inadından vazgeçmez ve bu günahı işlemekte devam ederse, Allah ve Rasülüne savaş açanlardan olur ve bu husustaki ayetin (Mâide 5/33) kapsamına dâhil olur (Faradî, Bayezîd, 2746, 1088, 19a-b).

Faradî, bu vergiyi toplayan kişinin (sipahinin)²⁰ vergi istediği kişinin adının sultanın defterinde (tahrir defteri) önceden beri kayıtlı olmasını, daha önceden beri bu verginin alınmasını, bu hususta sultanın izni olduğunun ileri sürülmesini kabul etmemiş; örf-âdetin şeriat yerine geçemeyeceği, yani nas olan yerde örfle amel edilemeyeceğine dair nakiller yapmıştır (Faradî, Bayezîd, 2746, 1088, 31b-32b). Sultanın emrinin şeriata ters olmayacağını, olursa da tutulmayacağını söyleyen Faradî'ye göre, "Sultan da -hâşâ- böyle şeriata zıt bir emir vermez." (Faradî, Bayezîd, 2746, 1088, 36a-b). Verginin önceden beri alınıyor olmasını onu meşru kılmaya yetmeyeceğini de bidat hadisiyle delillendirmiştir. Bidatı çıkaran öncekiler olsa bile sonrakiler de onu işleyemezler (Faradî, Bayezîd, 2746, 1088, 36b-37a).

²⁰ Eserde şeytan denmiş

Faradî en sonda şöyle özetlemiştir: Bütün bu delillerden Kitap, sünnet ve icma ile hâsıl olduğuna göre bir kişinin beldesinden hicreti vacip ile sünnet arasında dönmektedir. Bulunduğu beldeden hicret eden bir kişinin sahip olduğu arazisi harâc-ı mukâseme türünden ise ne haraç öder ne de arazi sahibi onu dava edebilir. İdareci bu araziyi başka birine verir ve elde edilen gelirden o yılın haracını alır. Arazi, vakıf veya beytülmale ait arazi ise ayrıldıktan sonra haraç ödemesi gerekmez. Hadiste belirtildiği üzere Allah'ın kulları diledikleri beldeye yerleşebilirler. Onları tekrar eski yerlerine döndürmek veya karşılığında bir şey almak için zorlamak caiz değildir. Onlardan zorla mal alınması helal görmek ise imanı selbeder (Faradî, Bayezıd, 2746, 1088, 38b-39a).

2.5. Nablûsî'nin Kendi Görüşleri

Nablûsî, ifadelerine bir kişiyi zorbalıkla, cebren (kahır ve galebe ile) bir yerde yerleşmeye mecbur etmenin zulüm ve haddi aşmak olduğunu, Müslümanların özellikle de gücü olan idareci ve diğer kişilerin bunu engellemesinin vacip olduğunu söyleyerek başlamıştır (Nablûsî, Yusufaga, 4825/29, 1177, 217a-b). Çift bozanı anlattığı bölümde, köyü terk edip şehre yerleşen kişiyi sipahinin ya terk ettiği araziye geri dönmesi ya da bir para ödemesi hususunda sıkıştırdığını, bazen babası hatta dedesi köydeki araziye terk etmiş, kendisi şehirde doğmuş, çiftçiliği bilmeyen, başka zanaatlarla uğraşan kişilerden bile geri toprağa dönmemesi karşılığında anlaştıkları bir meblağı aldığını söylemektedir. Bu durum ilim tahsili için köylerinden ayrılanlar için dahi olmakta; bu talebeler de şer'î hâkime veya siyasî hâkime başvurup sipahiyi engellemek için şer'î hüccet almak istemektedirler. Çift bozan adıyla alınan bu mal Müslümanların icma ile kesin haramdır ve haramlığı dinden zarureten bilinir. Çünkü iman ve İslam bunun haram olduğunu bilmeye bağlıdır. Helal kabul eden de icma ile kafirdir. Bütün bunlar kişilerin köye dönüp eskisi gibi imar etmeleri için mükellefiyet yükleyen sipahi hakkındadır (Nablûsî, Yusufaga, 4825/29, 1177, 217b).

Nablûsî'ye göre bu kişilerin eski köylerine geri dönmelerine mâni olmak çift bozan vergisinden daha büyük bir zulümdür. Çünkü insan tabiatı itibariyle vatanını sever, ondan bahsetmekten hoşlanır, oraya karşı şevk duyar. Kendi vatanına yeniden dönmek isteyen bu insanları engellemek, onları hapsedirmek, onlardan cerime (para) almak, hiç şüphesiz, ulemanın çirkinliğinde ve

haramlığında ittifak ettiği ve helal görmeyi küfür kabul ettikleri çift bozan vergisinden daha çirkin bir fiildir (Nablûsî, Yusufâğa, 4825/29, 1177, 218a-b).

Her iki âlimin de dönemlerindeki haksızlıkları önlemek istediği anlaşıl-maktadır. Bunu yaparken doğrudan haksızlığın nedeni olarak gördükleri iki düzenlemeyi hedef almışlardır. Hâlbuki bir düzenlemenin meşruiyeti başka, uygulanmasındaki yanlışlık veya istismar edilmesi farklıdır.

3. Osmanlı Fetva Kitaplarında Çift Bozan

Osmanlı uleması arasında çift bozan vergisinin ve çiftçinin terk ettiği ara-ziye cebren geri çevrilmesinin ne kadar tartışma konusu edildiğine dair eli-mizde yeterli veri bulunmamaktadır. Yukarıda bahsi geçen iki risalenin de Osmanlı kütüphanelerinde nüshasının bulunması, İstanbul'daki ulemanın en azından bir bölümünün bu eleştirilerden haberdar olduğunu göstermektedir. Buna rağmen, yazma eser veri tabanlarında yaptığımız araştırmalarda bu risa-lelere cevap yazıldığına dair bir kayda tesadüf edemedik. Belki bazı eserlerde atıfta bulunulmuştur; ancak bunun için çok daha fazla araştırma yapılması gerekmektedir.

Osmanlı'da araziden alınan vergilere şer'î bir çerçeve çizmeye çalışan Ebüssuûd Efendî'nin Budin, Selanik ve Üsküp kanunnamelerinin bizzat hazırlayanlardan olduğu ifade edilmiş (Demir, 2004, 64) ve bu kanunnamelerde de çift bozan resmi yer almıştır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla çift bozana açıkça temas eden ve yer veren eserlerden başlıcası yıllarca Üsküb Müftülüğü yapan Pîr Mehmed Üskübî'ye (öl. 1020/1611) ait *Zahîrî'l-kudât* adlı eserdir.²¹ Arazi, vergi ve vakıf hukukuna ait eserde kendi fetvaları yanında çok sayıda şeyhülislam fetvasına ve bazı kanunname maddelerine yer verilmiştir.

Burada geçtiği üzere, celây-ı vatan olan (köyünü terk eden) birisi başka yerde yurt tuttuktan sonra 10 yılı geçince geri çevrilemez, arazisi üç yıldan sonra başkasına verilmelidir (Akgündüz, 1996, 9/403-404; Albayrak, 1973, 173). Kendisinden çift bozan da alınamaz (Akgündüz, 1996, 9/402-403). Eğer terk ettiği araziye başkasına emanet eder de arazi ekilip dikilirse yine çift bozan alınamaz (Akgündüz, 1996, 9/403). On yılı geçse bile başka yerde yerleşen raiyyeden, eğer terk ettiği yerdeki arazi âtil ise çift bozan resmi alınır (Akgün-

²¹ Geniş bilgi için bk. (Özen, 2007)

düz, 1996, 9/403; Ayrıca bk. *Kanunu Ebu's-Suûd*, Bavyera, cod.turk 612, 51a-b (47a-b)). Bir köyden başka köye göçüp, önceki köyle alakası kalmayan ve yerleştiği yerdeki sipahiye gerekli vergileri ödeyen raiyye ise önceki sipahisine bir şey ödemez (Akgündüz, 1996, 9/455).

Bu eserde ilginç bir fetva vardır. Bir sipahinin defterinde kayıtlı birisi köyünü terk edip başka yere gittikten sonra vefat etse, oğlunu sipahinin tutup köye geri getirmeye ve hakkını almaya imkân olup olmadığını sormuş, şöyle cevap vermiştir: “Şer’î maslahat değildir. Koyun kimin ise kuzu dahi anındır diye şâyi; ancak bu makulede veliyyü'l-emre müracaat olunur. Nice memur ise öyle olur; nizam-ı memleket için olan emr-i âliye itaat vacibedir.” (Akgündüz, 1996, 9/404). Bu fetva aslında şer’an uygun olmayan bir hususta, daha büyük bir maslahat sebebiyle sultanın düzenleme yetkisinin kabul edildiğini göstermektedir.²²

Kanunu Ebüssuûd adıyla kayıtlı umumi bir Kanunname’de hem kanunnamelerden hükümler aktarılmış hem de bazı fetvalar kaydedilmiştir. Bunların ortak noktası, şartları dahilinde çift bozanın alınabileceği yönündedir. Ancak burada geçen ve Ebüssuûd Efendi’ye atfedilen²³ bir fetvada, “Kanun-ı kadimde, çift bozan hususunda müslüman olan reaya dahi dahildir, emri ferman sâdır olduğun vardır. Ta’tili arzın tazmin eyleseler resm-i çift bozan alındı derler... Resm-i çift bozan Kanun-ı Osmâniye’de minvali merkûm üzeredir. Amma şer-’i şerifte zarar ne miktar ise anı tazmindir. Bütün çiftten üçyüz akçe ve nıfta yüzelli akçe rubu’ yetmiş beş akçe değildir.” (*Kanunu Ebu's-Suûd*, Bavyera, cod.turk 612, 50a-b (46a-b); Albayrak, 1973, 207-208; Barkan, 1937, 115)²⁴ denilerek çift bozan resminin tazmin yönü ön plana çıkarılmakta ve maktu bir oran belirlenmesinin şer-’i şerife uygun olmadığı ima edilmektedir.

²² Mundy bu ifadelere istinaden, köylünün cebren geri döndürülmesinin fıkıh açısından sorunlu olup devlet aklının ürettiği bir şey olduğu; Üskübî’nin bunu meşrulaştırdığı yorumunu yapmaktadır (Mundy, 2010, 403).

²³ Bu fetvanın Ebüssuûd Efendi’ye aidiyeti şüphelidir. Çünkü onun döneminde çift bozan vergisi bu kadar artırılmamıştır. Dönemindeki kanunnamelerde 75 akçe olarak geçmektedir.

²⁴ Barkan’ın aktardığı metinde manaya etki etmeyen ufak farklılıklar vardır.

Surretü'l-fetâvâ da ise şöyle bir fetva geçmektedir: “Ebüssuûd el-İmâdî’den soruldu: Köy halkı sipahisi, onlardan birinden, tasarrufunda olan ve tefviz ettiği biri tarafından ekilip de muattal kalmayan arazi için çift bozan (nakzû feddâne ve’l-arz) resmi isteyebilir mi? Cevap: Böyle bir şey isteyemez. Çünkü çift bozan (resm-i nakz-ı feddân) mahza haramdır, şer’î bir hüküm varid olmamıştır. Özellikle de sultan boş kalmayan arazilerden bunun alınmasını yasakladıktan sonra...” (Sakızî, Hacı Beşir Ağa, 314, 1116, 24b; Sakızî, Nuruosmaniye, 1960, 24a). Bu fetva Abdürrahim Efendi’nin *Fetâvâ*’sında sayfa kenarında nakledilmiştir (Abdürrahim Efendi, 1243, 1/47). Bu kitapta ayrıca 10 yılı geçince çift bozan vergisi alınamayacağı da kayıtlıdır (Abdürrahim Efendi, 1243, 1/49). Bu sayfada yine yan tarafta *Surretü'l-fetâvâ*’dan, “çift bozan resmi (resm-i nakz-ı feddân) mahza haramdır, şer’î bir hüküm varid olmamıştır” bölümü nakledilmiştir.

Bunun haricinde Dürrîzâde Mehmed Ârif Efendi’nin (1215/1800) *Netice-tü'l-Fetâvâ* adlı eserinde, bir karye sipahisi, başka köylerden olan kişilere, “60 yıl önce ölmüş babanız benim raiyyem idi, bana şu kadar akçe verin diye zorlayabilir mi?” sorusuna, zorlayamaz diye cevap verilmiştir. Arapça olan nakilde ise “*Surretü'l-fetâvâ*”dan, “Çift bozan vergisi mahza haramdır. Şer’ vârid olmamıştır” bölümü nakledilmiştir (Dürrîzâde, 1265, 27).²⁵

Bunlardan anlaşıldığı üzere Sakızî’ye (ö. 1059/1659’dan sonra) kadar Osmanlı uleması arasında çift bozan genel kabul görmekte veya itiraz edilmemekte; hatta Sultan tarafından konulan her tür vergiden çeşitli şekillerde kaçınma uygun görülmemektedir (Meşrepzâde, 1252, 416). Buna karşılık arazi ile ilgili fetvalardan çıkan sonuca göre, sipahi tapu tahsisinde sultanın emri nasılsa öyle hareket etmek zorundadır (Abdullah Efendi, 1266, 641).

Surretü'l-fetâvâ’da geçen ve Ebüssuûd’a isnad edilen fetvada çift bozan resmini meşru görülmediği anlamı çıkmaktadır. Ancak bu fetva, Ebüssuûd

²⁵ Burada Arapça olarak yapılan “*Surretü'l-Fetâvâ*”dan, “رسم نقض الفدان حرام محض لم يرد به الشرع / çift bozan vergisi mahza haramdır. Şer’ vârid olmamıştır” nakli el yazma metinde bulunmamaktadır (Dürrîzâde, 1238, 9b). Aynı şekilde Türkçe yayınlanan ve 1265 baskısı esas alındığı ifade edilen eserde de yoktur (Seyyid Ahmed Efendi - Gedûsî, 2014, 37). Arapça metinde de bir hata gözükmemektedir. “نقض الفدان” daha uygundur ve “çift bozan” karşılığı kullanılmış olmalıdır. Bu metni derleyenlerden es-Seyyid Ahmed Efendi eklemiş olmalıdır.

döneminde çıkan ve kendisinin onayından geçen kanunnameler ile çelişki oluşturmaktadır. Bu sebeple bu fetvalar ya haksız yere alınan çift bozan resmi için verilmiştir ya da Ebüssuûd'a ait değillerdir. Nitekim Ebüssuûd'un fetvalarını derleyen ve yayımlanan eserlerde, bağını bozup da uyarıya rağmen tamir etmeyenden dönüm resmi alınacağına dair fetva (Akgündüz, 2018, 900) var olduğu halde çift bozan hakkında bir fetva bulunmamaktadır.²⁶ Zaten sorudan arazinin boş kalmadığı anlaşılmaktadır. Her ne kadar çift bozan için verilen hüküm mutlak gibi gözükse de hem soru hem de cevabın son tarafındaki kayıt, hükmün âtil kalmayan araziler hakkında olduğunu göstermektedir.

Mundy, 17. ve 18. yüzyıldaki Şam Hanefî müftülerinin her ne kadar Kanunnamelere doğrudan karşı çıkmasalar da Şafii alimler Takiyyüddin Hısnî ile Süyûtî'ye atıfta bulunup "beldeler Allah'ın beldesi..." hadisini delil getirmelerini çift bozan ve cebren nakil hususunu kabul etmediklerine yorumlamıştır (Mundy, 2010, 407-408; Mundy, 2013, 57; Mundy, 2013, 59-60). Ayrıca bu kabullenmeyişi göstermek için fetvaları verirken kasıtlı olarak kanuna uymayan aşırı örnekler seçtikleri kanaatindedir (Mundy, 2010, 408).

Mundy, Sakızî'nin "çift bozan mahza haramdır" sözüne ve şeyhülislam Bahaî Efendî'nin üç yıldan fazla arazinin boz kalması durumundaki bazı tasarruflarını ve Ahmed Efendi el-Muid'in (ö. 1647) "kat-ı alaka" yani köyüyle alakası tamamen kesilmiş kişi terimini literatüre girdirmesi ve Abdürrahim Efendî'nin köyünden 10 yıl ayrılıp da alakasını kesen çiftçinin çift bozan veya başka bir vergi ödemeyeceğine dair fetvası gerekçeleriyle, 17. yüzyıl ortalarında İstanbul (Türk) alimlerinde de Şam alimlerine benzer bir bakış/fetva değişikliği olduğu kanaatindedir (Mundy, 2010, 409-410).

Bu yorum zorlama gözükmektedir. Sakızî'nin fetvasının mutlak yani herhangi bir kayıt getirmeksizin kabul gördüğüne dair net bir delil yoktur. Çünkü nakledenler ana metinde değil talik gibi kenara yazmışlardır. Sanki böyle de bir görüş var denilmek için nakledilmiş gibidir. Bahâî Efendî'nin fetvaları ise tapu tahsisi yapılmış kişilerin arazilerini üç yıldan fazla boz bı-

²⁶ Mesela bk. (Akgündüz, 2018, 131-144 ve 899-912) Bu eserin arazi ile ilgili bölümlerinde çift bozanla ilgili herhangi bir husus yer almamaktadır.

raksalar bile başkasına tahsis edilmeden yeniden talip olduklarında öncelikli hak sahibi olduğu yönündedir (Akgündüz, 1996, 9/436-437).

Bununla birlikte -tımâr sistemi bozulup da haksızlıklar artınca- az sayıda bile olsa İstanbul uleması arasında da çift bozana karşı olumsuz bir yaklaşım başladığını göstermektedir. Ancak bunun ana akım veya tercih edilen bir görüş olduğunu söyleme imkânımız yoktur.

Şer'iyeye sicillerine yansıyan bazı kararlarda da çift bozan vergisinden bahsedildiği ve hükümler verildiği, haksız yere çift bozan resmi alınmasının engellendiği görülmektedir.²⁷ Sicillerdeki kayıtlar 18. yüzyıl sonunda bile bu verginin talep edildiğini, mahkemeye konu edildiğini göstermektedir (Mesela bk. Özünlü, 2017, 205, 214). İlginç olan husus ise şer'iyeye sicillerinde miktar belirtilen çift bozan vergilerinin genellikle kanunnamelerdeki rakamdan farklı olmasıdır (Bilgin, 1994, 147, 149).

4. Fıkıh Kitaplarında Çift Bozan

Çift bozan vergisi için Hayreddin Remlî'nin *Fetâvâ'*sında doğrudan ifadeler geçmekte ve "kesrü'l-feddân / كسر الفدان" tabiri kullanılmaktadır. Feddân'ın asıl manasının "çift âleti ve ziraat için kullanılan bir çift öküz" olduğunu ifade eden İbn Abidin artık, "bir çift öküz ile sürülüp ekilebilen yer" anlamında kullanıldığını söylemektedir (İbn Âbidin, 1992, 4/186). Buna göre Osmanlı'daki çiftlik ile uyumlu olmaktadır. "Kesrü'l-feddân" da çift bozanı ifade etmektedir. *Surretü'l-fetâvâ'* dan yapılan -yukarıda aktardığımız- nakillerde ise "nakzu'l-feddân(e) / نقض الفدانة" terimi kullanılmıştır. Yaptığımız taramalarda fıkıh kitaplarında "kesrü'l-feddân" veya "nakzu'l-feddân" ifadelerini tespit edemedik. Ancak Sirâceddin İbn Nüceym (ö. 1005/1596), Mısır'da arazisini ekmeyen çiftçiden alınan "filâha (فلاحة)" adlı bir vergiden bahsetmektedir. Büyük ihtimalle çift bozana benzer bir vergidir ve belki de Memlûklüler döneminden beri alınan bir vergidir. Çünkü çift bozan vergisi olarak Osmanlı tarafından ihdas edilmiş olsa idi "filâha" adıyla değil de çift bozan adı ile anılırdı.

Bunu konu edinen fakihler meseleyi haraç arazisi üzerinden değerlendirmişlerdir. Haracî araziye konan harâc-ı muvazzafı, eksin ekmesin sahibi

²⁷ Mesela bk. (Coşkun Yılmaz, 2019, 65/564 Hüküm No: 741; Bilgin, 1994, 126, 174-175; Özdemir, 2009, 80, 142; Altın, 2004, 218)

ödemek zorundadır; harâc-ı mukâseme ise ürüne bağlıdır, ürün çıkarsa ödenir, çıkmazsa ödenmez. Hanefî ulemasına göre haraç arazisi sahipli arazilerdendir. Devlete ait mirî/memleket arazileri sahipli araziler olmadığından haraç arazilerinden kabul edilmez. Buna göre devletin köylüye tahsis ettiği arazi ücret karşılığı kiralanmış kabul edilir ve icare akdi istenildiği zaman bozulabilen (bağlayıcı olmayan) bir akittir. Buna binaen mirî araziden kendisine yer tahsis edilen bir çiftçi, araziye ekmeyi bırakırsa kendisinden bir şey alınamaz. Arazi başka birine tahsis edilir ve ondan ücret talep edilir.

İbnü'l-Hümâm (öl. 861/1457), zamanında Mısır arazisinin harâcî arazi olmaktan çıktığını, araziden alınan vergilerin kiralama ücreti kapsamında olduğunu iddia etmektedir. Buna delili de arazinin sahipliğinin beytülmale ait olmasıdır. Mısır arazisinin haraç arazisinden nasıl çıktığını da zaman içinde sahipleri ölerak varis bırakmadıkları ve bu suretle mülkiyetin beytülmale geçtiği şeklinde açıklamıştır (İbnü'l-Hümâm, 6/37).

Zeynüddin İbn Nüceym'e (ö. 970/1563), göre de Mısır arazisi harâcî arazi olmaktan çıkmıştır (İbn Nüceym, 5/115). Böyle bir araziye işleyen çiftçilerin icare akdi ile bunu yaptıklarını ve boş bıraktıkları zaman bir şey talep edilemeyeceğini, bu araziye bırakıp şehre göç ettiklerinde de herhangi bir şeye zorlanamayacaklarını söylemektedir. Ona göre zalemenin (zalim idarecilerin) bu husustaki zorlamaları haramdır (İbn Nüceym, 5/118; Faradî, Bayezıd, 2746, 1088, 18b).

Siracüddin İbn Nüceym, Mısır arazisinin harâcî olmaktan çıkması sebebiyle zamanında yapılan çiftçinin, belirli bir yerde oturmaya zorlanması, tahsis edilen (kiralanan) araziye ekmesi, evini imar etmesi için yapılan zorlamanın, eğer ekmezse kendisinden alınan filâha (فلاحة) adı verilen verginin şüphesiz haram; eğer bu sebeple kişi Kur'an ve ilim tâliminden engellenirse daha büyük bir haram/günah olduğunu söylemektedir (İbn Nüceym, 2002, 3/239). Bahr'dan naklen Şürünbülâlî (ö. 1069/1659) de Mısır arazisinden alınan kira ücreti kabul etmiş ve ekilmediği zaman alınan haram görmüştür (Şürünbülâlî, 1/297).

Haskefî (öl. 1088), "filâha adı verilen verginin şüphesiz haram" olduğunu naklettikten sonra benzer ifadeler kullanmaktadır (Haskefî, 2002, 340). Bunun haşiyesinde İbn Abidin, Şam arazisinin harâc-ı mukâseme arazisi olduğunu,

boş bırakıldığı zaman bir şey gerekmediğini söylemiş ve Hayreddin Remlî'den bir aktarma yapmıştır: Remlî, ilim ehlinde birinin, köyünü terk eden çiftçi sebebiyle arazinin harap olma durumu oluşursa, zorla geri döndürüleceğine dair fetva verdiğini, bunun da bazı cahillerin aldanmasına sebep olduğunu söylemektedir. Ona göre bu fetva herhangi bir mazereti olmayan, kendisine zulmedilmeyen, keyfî olarak toprağı terk eden ve geri köyüne döndürülmesinin kendisine zarar vermeyeceğı çiftçiler için geçerlidir. Sultan, köyleri harap olmaktan korumak için maslahata istinaden böyle bir emir verebilir. Ancak şimdi zaleme ağır vergiler (tekâlif-i şâkka) ve yoğun haksızlıklar için çiftçileri geri döndürmeye çalışmaktadır. Bunu da hiçbir Müslüman caiz görmez (İbn Âbidin, 1992, 4/192).

Fakihlerin, Mısır ve Şam arazisine harâcî arazi dediklerini ifade eden (İbn Âbidin, 1992, 4/179) İbn Abidin, İbn Nüceym ve Haskefî'nin Şam ve Mısır arazisinin tamamının memleket (mirî) arazisi olduğu görüşüne katılmamakta; vakıflara ve beytülmale ait olduğu kesin bilinen haricindekilerin harâcî olan sahipli araziler olduğunu söylemektedir (İbn Âbidin, 1992, 4/180-182).

Harâc-ı muvazzafanın arazinin kullanma imkanına sahip olduğu müddetçe alınması gerektiğini (İbn Âbidin, 1992, 4/186); harâc-ı mukâseminin ürünün yarısını geçemeyeceğini (İbn Âbidin, 1992, 4/188) ifade eden İbn Abidin, "çiftçi haraç arazisini sebepsiz muattal bırakırsa harâc-ı muvazzafası alınır fakat harâc-ı mukâsesi alınmaz. Köyünden ayrılan çiftçi de geri dönmeye zorlanamaz" demektedir (İbn Âbidin, 1992, 4/191).

İbn Abidin'e göre memleket arazisi denilen arazilerden devlet adına alınan şeyler köylü açısından ücret, sultan açısından haraçtır. Aslında ürünün bir kısmı karşılığında icare akdi fasit olmasına rağmen devletin böyle bir akitle çiftçiye bunu verebilmesinin cevazının sebebi bu durumdur (İbn Âbidin, 1992, 4/179).

"Remlî, Şam arazisinden alınan harâc-ı mukâsemedir demiştir. Beytülmal için alınan ücret haraç miktarınca olur ve bu alınan sultan için haraç mesabesindedir. Buna göre de çiftçinin takati dikkate alınmalıdır" diyen İbn Abidin, tımar ve zeamet sahiplerinin kendilerine belirlenen miktarı her zaman almaya kalkmalarının zulme yol açtığını, çünkü sultanın defterinde belirlenenin bazen çiftçinin tarladan aldığı ürünün yarısını geçtiğini bazen de tüm ürüne

denk geldiğini söylemektedir. Bu hususta tımar sahiplerine yardım edilmesinin de caiz olmadığını eklemektedir (İbn Âbidin, 1992, 4/189). Ayrıca *Bahr ve Nehr*'e istinaden, harâc-ı mukâseme konan bir arazi veya ücretle köylüye verilmiş araziye eken çiftçinin buraları terk edip şehre yerleştiğinde bir şey lazım gelmeyeceğini; bunları geri yerine dönmek veya bir şey vermek için zorlamanın haram olduğu görüşünü tercih etmiştir (İbn Âbidin, 1992, 4/179).

Ubeydullah b. Abdülganî'nin (ö. 1211/1796'dan sonra) *en-Nûrû'l-bâdî fî ahkâmi'l-arâzî* adlı risalesinde, Şam ve Mısır arazisinden alınan öşür veya harac olmayıp ücret olduğu, bu sebeple de kesrû'l-feddan yani çift bozan'ın şüphesiz haram olduğu görüşünü tekrar etmiş; Haskefi ve Şürunbülâlî'nin "filâha" hakkında söylediklerini aktarmıştır (Pehlivan - Beyatlı, 2020, 134).

Fetva kitaplarında çift bozan (kesrû'l-feddân) aleyhine en açık ifadeler Remlî'ye aittir.²⁸ Muhtemelen kendisinden sonra bu konu ile ilgili yazılan fetvalara tesir etmiştir. Ona göre çift bozan vergisi kesin haramdır ve onu helal kabul etmek küfürdür (Remlî, 1300, 2/151).

Remlî'ye gelen sorulardan birine göre, yaşadıkları yerdeki sıkıntılar, zulümler, haksızlıklar nedeniyle, Lud beldesine farklı zamanlarda göç eden kimselerin tekrar eski yerlerine döndürülebilme imkânı sorulmuştur. Uzunca olan soruda göç edenlerin asgarisininin 5 yıllık azamisininin 60 yıllık, genelininin 30 yıl civarında olduğu söylenmiştir. Cevapta, hangi sebeple olursa olsun memleketlerini bırakıp da göç edenlerin geri çevrilemeyeceği, çünkü müminin kendinin emiri olduğu ve dilediği beldeye yerleşebileceği, bir de zulüm, baskı vb. ile memleket terk etmek zorunda kalmışsa bunun eski yerine dönmesi için zorlanmasına bırakın âlimi, cahilin bile olur demeyeceği, hiçbir Müslüman hâkimin böyle bir hüküm veremeyeceği ifade edilmiştir. Ayrıca cevapta geçtiğine göre, benzer bir soru Takiyyüdin Hısnî'ye (ö. 829/1426) sorulmuş, o da bunun haram ve zulüm olduğunu, çiftçi olsun olmasın kimsenin zorla geri yerine çevrilemeyeceğini, böyle bir muamelenin bırakın müminlere Yahudi ve Hristiyanlara bile yapılamayacağını söylemiş ve bunu helal görenler için ağır ifadeler kullanmıştır. Remlî, Dımeşk kadıyü'l-kudâti Muhammed b. İsmâil b.

²⁸ Sabrina Joseph, bu fetvalarda Hayreddin Remlî'nin kendisinin de toprak sahibi olmasının etkisi bulunduğunu; ancak asıl sebebin "hem devlet hem de yerel yetkililer tarafından köylülüğe yapılan haksızlıklar" olduğunu söylemektedir (Joseph, 1998, 125).

Ahmed el-Vefâî'den de benzeri bir ifade nakledildiğini söylemekte ve verdiği cevabın bir kısmında, bu zulmün haramlığında nasıl şüpheye düşülür ki, bunun haramlığı dinen zarureten bilinen şeylerdendir dediğini aktarmaktadır (Remlî, 1300, 2/184-185; Faradî, Bayezîd, 2746, 1088, 22b-23a).

Takiyyüddin el-Hısnî'ye yöneltilen soruyu Faradî genişçe yazmıştır. Burada Remlî'nin aktardığı soru aynen gelmiş ve Dımeşk'e yerleşenler hakkında sorulmuştur. Soruda fazladan köylerini terk ederek Dımeşk'e yerleşen kişileri ikta sahiplerine ihbar eden, yerlerini ve isimlerini söyleyen kişilerin durumları da sorulmuştur. Cevapta bu zorlamayı yapanlar ağır bir dille eleştirilip bunun zulüm ve haram olduğu açıkça ifade edilmiştir. Dikkat çeken hususlar şunlardır: a) Çiftçi olsun olmasın, çiftçiliği bilsin bilmesin kimse terk ettiği yere dönmeye, istemediği işte çalışmaya zorlanamaz. b) Bunun karşılığında bir şey ödemeye de zorlanamaz. Çünkü bu iki husus onlara esir gibi davranmak, onları aşağılamak manasındadır ve bu da çeşitli naslarla yasaklanmıştır. c) Sürenin önemi yoktur (Faradî, Bayezîd, 2746, 1088, 23a-24a).

Remlî'nin Hısnî'den naklinden anlaşıldığı kadarıyla Memlûklüler döneminde de toprak hakkında benzer tedbirler bulunmaktadır. Remlî, herhangi bir süre belirtmeksizin hem toprağını terk eden çiftçinin zorla geri döndürülmesinin hem de çift bozan vergisinin alınmasının haram olduğunu ifade etmektedir. Risalelerde de Remlî'ye yoğun atıflarda bulunulmuştur. Ancak İbn Abidin'in Remlî'den aktardığı ifadelerden anlaşıldığı kadarıyla, hiçbir mazereti olmaksızın toprağını terk eden köylüyü maslahat icabı devlet başkanı geri dönmeye mecbur edebilir. Bununla birlikte bunun aleyhinde yazan âlimler ısrarla memleketini terk eden kişinin bir mazeret olmaksızın bunu yapmayacağını ifade etmişler ve bir mazeret hele de dini yaşamakla ilgili bir sıkıntı nedeniyle köyünü terk edenlerin asla geri dönmeye zorlanamayacağını ve kendilerinden de bir şey talep edilemeyeceğini söylemişlerdir.

Mundy, on sekizinci yüzyılın ortalarından itibaren, İbn Abidin'e kadar aleyhte fetva veren Şam bölgesindeki Hanefi fakihlerin Osmanlı Kanunnamelerinden haberdar olduklarını, fetvalarında bunları kullandıklarını ancak buna rağmen, yine de çiftçinin hareketliliğini kısıtlayan ve ekilmemiş araziye sınırsız vergi (çift bozan) yükümlülüğü getiren kuralları tamamen reddettiklerini iddia etmektedir (Mundy, 2010, 417-418).

5. Değerlendirme

Çift vergisini harâc-ı muvazzaf, öşürü ise harâc-ı mukâseme kapsamında şer'î vergiler içerisinde değerlendiren ve çift bozan vergisini meşru gören âlimlerin bunu gerekçelendirme hususunu yeterince yapmadıkları görülmektedir. Hatta bunun bir ceza mı yoksa vergi mi olduğu bile net değildir. En açık ifade tazmin niteliğinde olduğudur. Ekilmeyen araziden çıkma ihtimali olan ürünün devlete verilmesi gereken bölümünün parasal karşılığı olarak düşünülen miktarın tazmin olarak düşünülmesi de problemlidir. Çünkü ciddi sayılabacak bir belirsizlik vardır.

Çift bozan vergisine itiraz eden ulema kendi açısından tutarlıdır. Çünkü eğer arazi sahipli haraç arazisi ise ve öşür adına alınan harâc-ı mukâseme ise bu durum toprağın ekilmesine bağlıdır. Arazi ekilmediği zaman düşer. *Nevâdir'* den rivayete göre İmam Ebû Hanife, haraç arazisi ehli arazisini terk ederse (kaçarsa) devlet başkanı, isterse onu beytülmalden ekip diktirir geliri hazineye ait olur; isterse belli bir şey karşılığında bazı insanlara verir, böylece hem hazinenin haraç vergisini hem de arazinin sahipliğini korumuş olur. Ancak ekip diyecek birini bulamazsa isterse satar, görüşündedir (Mevşîlî, 1937, 4/145).

Eğer arazi, mirî ise köylü fasit icare akdi ile kiralayan gibidir. Sahih icare akdinde bile tarafların akdi bozma hakkı varken; fasit akdin bağlayıcı olmayaacağı aşikardır. Çiftçinin bırakıp gitmesi ile kendisine bir şey lazım gelmez. Eğer icare akdi gibi değerlendirilirse ekmeyen kişiden arazi için çift resmi de talep edilememektedir.

Ancak konunun devlet başkanının düzenleme yetkisi ve "raiyye yani te-bea üzerine tasarruf, maslahata menuttur" (Mecelle m. 58) kaidesi üzerinden gitmesi daha doğrudur. Nitekim bazı fetva kitaplarında bu tür atıflar vardır. Ancak yeterli açıklama yoktur. Osmanlı Devleti kendisinden önceki İslam devletlerinin ve bulunduğu coğrafyada kendisinden önce kurulmuş diğer devletlerin hem bazı kurum ve uygulamalarını hem de tecrübesini büyük oranda tevarüs etmiştir. Bir devletin ayakta kalabilmesi için güçlü bir orduya, güçlü bir idarî bürokrasiye, bunlar için de güçlü bir maliyeye ihtiyacı vardır. Dönemin en önemli güç ve gelir kaynağı topraktır. Halkın doyurulması için toprağa ihtiyaç olduğu gibi devlete düzenli gelir sağlanabilmesi için de arazi-

ye ihtiyaç vardır. Bunu temin etmek için toprak üzerinde kontrolün kurulması ve çıkacak ürünün şansa bırakılmaması gerekmektedir. Bunun yanında toprağın belli ellerde toplanması da önlenmelidir. Çünkü toprakların belli ellerde toplanması, Avrupa'da, İran'da ve kısmen önceki İslam devletlerinde yaşandığı üzere merkezî idare dışında başka güç merkezlerinin oluşmasına yol açmakta, bu da ülkede çekişmelere ve savaflara neden olmaktadır.

Barkan ve İnalçık'ın isabetle tespit ettiği üzere, Osmanlı bu hedefleri temin etmek için ideal olarak çift-hane ve tımar sistemini bulmuş, bunu da öğrendiğince verimli uygulamaya çalışmıştır. Nitekim tarihçiler ekseriyetle Osmanlı'da problemlerin tımar sisteminin bozulmasıyla başladığını ifade ederler. Bu sistemin dayandığı temel ilkeleri özetlersek; a) Prensip olarak temel gıda maddelerinin ekildiği araziler şahıs mülkiyeti olmamalıdır. b) Araziler verimlerine göre bir çift öküzün süreceği bölümlere (çiftliklere) ayrılmalıdır. c) Bir çiftlik bir çekirdek aileye tahsis edilmelidir. Bir aileye birden fazla çiftlik tahsis edilmez. d) Arazilerin belli ellerde toplanması engellenmelidir. Bu sebeple tımar arazisi tahsis edilen kişiler (sipahi, kadı, sancak beyi vb.) bir yerde daimî olarak kalamazlar. Arazisini bırakıp giden kişinin yerini kendilerine tahsis edemezler. e) Bu arazilerin daimî olarak ekilmesine dikkat edilmelidir. Bu sebeple üç yıl ekilmeyen arazi tahsis edilen kişiden alınır ve başkasına verilir. Verilecek birisi bulunamazsa terk eden kişi zorla geri getirilir. f) Çiftliklere hem nakit hem de aynî vergiler konarak devletin (asker, memur vb.) iki türlü ihtiyacı da karşılanır.

Osmanlı devletindeki toprak düzenlemelerine bu çerçevede bakılmalıdır. Eğer literal okuma yapılır ve sadece kıyas kaideleri çalıştırılırsa büyük ihtimal Osmanlı devletinin genel olarak reaya üzerine koyduğu vergilere şer'î bir dayanak bulmak zorlaşır. Bu bakış açısı ile bakıldığında Ebüssuûd Efendi'nin çift vergisine harâc-ı muvazzaf, öşüre harâc-ı mukâseme demesi zorlama gözükür. Öncelikle Hanefî ulehasının haraç arazisinin sahipli olması gerektiği ilkesi ile çelişir. Diğer mezheplerden haraç arazisinin rakabesinin devlete, menfaatinin tahsis edilene ait olduğu görüşünü almışsa bir nebze olabilir. Ancak bir arazide hem harâc-ı muvazzaf hem de harâc-ı mukâsemenin birleşmesi de problemlidir.

Bunun yerine şöyle bir yaklaşımda bulunulabilir. Toprak verilen raiyyeyi, esas olarak devletin kiracısı olarak gören Barkan'ın (Barkan, 1937, 150) ifadesiyle arazi ebedî irsî olarak çiftçiye tahsis edilmekte, bir çeşit kiralama akdi yapılmaktadır. Aslında toprak bir manada çiftçiye belli şartlarla verilmektedir. Nitekim zamanımızda da organize sanayilerinde arsalar belli şartlarla talep edenlere tahsis edilmektedir. Tahsis edilen arazilerden alınan çift resmi günümüzdeki emlak vergisine benzetilebilir. Arazi kişinin üzerinde olduğu müddetçe bu vergiyi ödemeye devam eder. Öşür ise üründen alınan nispi vergidir. Nitekim zamanımızda vergiler genel itibarıyla oranlıdır. Bu oranlı vergi verilmediğinde ve bu da vergi mükellefinden kaynaklanan bir sebeple olursa devlet bunun tazmin edilmesini istemektedir. Çünkü ilk tahsiste böyle bir anlaşma yapılmıştır. Anlaşmada olmasa bile kanunla düzenlenen şartlar anlaşmada var kabul edilir. Arazisini izinsiz terk eden kişinin zorla geri yerine getirileceği veya çift bozan ödeyeceği kanunnamelerde açıkça yazmaktadır. Tapu ile kendisine arazi tahsis edilen çiftçi bu şartları kabul etmiş olmaktadır. Buna göre çift bozan resmini cezaî şarta benzetebiliriz ya da doğrudan devletin kanuna riayet etmeyene verdiği para cezası olarak düşünebiliriz. Çünkü arazi ekilmeye başlandığında veya başka birine tahsis edildiğinde çift bozan düşmektedir. Bu da tazmin niteliğinde ceza olarak değerlendirilmesinin daha uygun olduğunu göstermektedir. Çift bozan bir çeşit idari para cezasıdır. Bu cezaya muhatap olana yargı yolu açıktır.

Osmanlı'da "iskân şurutu" denen arazisini terk eden kişinin tekrar yerine zorla çevrilmesi sadece toprağı işleyen köylüler için değil "devlete ait madenlerde, tuzlalarda, hatta devlet için önemli ve vazgeçilmez bir üretimin söz konusu olduğu hallerde şehir sanayi sektöründe çalışanlar" için de uygulanmıştır (Genç, 2007, 33/527). Bu uygulama maslahat kapsamında değerlendirilmiştir. Yerini bir sebeple terk eden kişi zorla geri çevrildiğinde bir zarar görecektir veya en azından hürriyetine bir kısıtlama getirilecektir. Ancak arazinin âtil kalması daha büyük bir zarara neden olmaktadır. "Zarar-ı âmmı def için zarar-ı has ihtiyar olunur" (Mecelle m. 26) ve "zarar-ı eşedd ehaff ile izale olunur" (Mecelle m. 27) kaideleri gereği şahsın zararına katlanılmalıdır. Çünkü arazi âtil kaldığında toplumun iâsesine, devlet gelirlerine zarar verilmekte ve arazilerin zaman içerisinde belli ellerde toplanmasının yolu açılmaktadır. Ay-

rıca şer'î sebebi olan bir çiftçi her zaman kadı önünde bunu savunabilir ve bir hüccet olarak istediği yerde yerleşebilir.

Nitekim Osmanlı Devleti'nin fethettiği hemen her yerde halkın üzerinde olan ağır vergileri hafiflettiğini ifade eden (Barkan, 1937, 49/41-43) Barkan'ın kanaatine göre, "devlette köylünün toprağa bağlı olması ve sipahisine çift bozan akçası namı altında bir tazminat vermesi, tamamıyla imparatorluk teşkilatının ve maliye sisteminin icabıyla izah edilebilir bir zarurettir ve son derecede teşkilatlı bir devlet nizamının mahsulü bir kamu hukuku müessesesidir." (Barkan, 1937, 58/293).

Mustafa Yıldırım da benzeri bir yaklaşımla, çift bozan resmini iş ve çalışma hakkı kapsamında almış ve bu düzenlemenin, hakkın özüne dokunmak anlamı taşımadığını, sadece kamu yararı açısından sınırlandırma yapıldığını söylemiştir (Yıldırım, 2000, 11).

Çift bozan resmi aleyhine verilen fetvaların dönemle ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Bu dönemde tımar sistemindeki bozulmaların arttığı, isyanlar, toplumsal değişimler ve köylü üzerindeki haksız yükümlülüklerin (tekâlif-i şâkka) çoğalması sebebiyle köylerin boşaldığı müşahede edilmektedir (Geniş bilgi için bk. Akdağ, 1966; Akdağ, 1958). Merkezî idarenin zayıfladığı dönemlerde bazı taşra idarecileri ve sipahiler vergi toplamak için halkı zorlamakta, bu hususta kendilerine kanunla tanınan hakları istismar ederek, haksız şekilde vergiler almaya kalkmaktadır. Nitekim bununla ilgili çok sayıda dava mahkemelere yansımıştır.²⁹ Dönemin âlimleri de bunu engellemek için sert fetvalar vermiş görünmektedir. Belki de Rasûlullah (s.a.v.) ve sahabe döneminde olmayan bir vergi veya cezanın, maslahat icabı konulsa bile, sıkıntılara yol açtığı kanaatinde oldukları için kanun hükmü ile uygulama arasında net bir ayrıma gitmeyerek çift bozanla ilgili kanunname maddelerinin de şer'î şerife uymadığı izlenimi verecek şekilde fetva vermişlerdir.

Burada şunu da ifade etmek gerekir ki, çift bozan vergisinin köylerden göçü ne kadar engellediği de çok net değildir. Bu husustaki çalışmalar bu cezanın fazlaca caydırıcı olmadığını, köylünün emniyet ve asayişini sağlamak başta olmak üzere başka tedbirlerin bu hususta daha etkili olduğunu göster-

²⁹ Örnekler için bk. (Demir, 2017, 449-459)

mektedir. Buna göre yeterince faydası olmayan veya kalmayan ve haksızlığa mesnet edilmeye müsait bir düzenlemenin kaldırılması doğru olanıdır. Karşı çıkan ulema bunu da düşünmüş olabilir. Ancak hem dönemin dili gereği hem de bu takdiri idarecilere bırakmamak için sert ifadeler kullanılmış gözükmektedir.

Sonuç

Aslında tartışma iki husus üzerinde cereyan etmektedir: Devletin fertlerin hürriyetleri ile ilgili yapacağı düzenlemelerin sınırı ve vergi koymada dikkat edeceği ölçüler. Buna, şer'î olarak düzenlenmeyen cezalar, özellikle de para cezalarının durumu ve ölçüsünün ne olacağı hususu da eklenmelidir. Tarih boyunca İslam uleması Rasulullah (s.a.v.) ve sahabe döneminde istenmeyen/konulmayan vergilere karşı soğuk bakmıştır. İslam devletlerince konulan farklı vergilere çok kere doğrudan karşı çıkmasalar da meşruiyet de vermemişlerdir. Ayrıca Hanefi ulemasının para cezalarına sıcak bakmadığı da bilinmektedir. Çift bozan aleyhine verilen fetvaların da bu kapsamda değerlendirilmesi daha uygun olur. Ancak bu hususta yapılan düzenlemenin haksızlığa mesnet yapılabileceği de dikkate alınmalıdır.

Kanaatimizce zamanımızda da bu üç konu netliğe kavuşturulmamıştır. Özellikle devletin vergilendirme yetkisinin sınırı, konulan vergilerin şer'îliği, devletin belirlediği vergileri vermekten kaçınmanın veya doğrudan vergi kaçırmanın hükmü, para cezası verilecek suçlar, adli ve idari para cezaları gibi hususlar açıkça ortaya konulamamıştır. Geçmiş dönemlere göre devletin görevlerinin ve harcamalarının çok fazla arttığı bu dönemde, İslam hukuku vergi teorisinin devlet harcamaları ile ilgili teorilerle birlikte gözden geçirilmesi, Kur'an, sünnet ve fıkhıdaki temel ilkeler ve Osmanlı başta olmak üzere İslam devletlerinin uygulamaları da dikkate alınarak yeniden ele alınması gerektiği kanaatindeyiz.

Bu çalışmada klasik vergi ve ceza teorisi ile uyumsuz görülen "çift bozan resmi" incelenerek, bu hususta küçük bir katkı verilmesi hedeflenmiştir. Burada nihâî bir hüküm değil, farklı bir bakış açısı ortaya konmaya çalışılmıştır. Aslında Osmanlı'da alınan vergilerin ve vergi kapsamındaki harç ve cezaların her birinin değerlendirmeye tabi tutulması zamanımız için yol gösterici olacaktır. Modern dönemde Müslüman ülkelerdeki devletlerin vergi politikaları-

na ve Müslüman fertlerin konulan vergilere bakış açısına bu tür çalışmaların yeni bir boyut katacağı kanaatindeyiz.

Kaynakça

- Abdullah Efendi, Yenişehirli. *Behcetü'l-fetâvâ mea'n-nukûl*. İstanbul: Dârü't-Tıbâati'l-Âmire, 1266.
- Abdürrahim Efendi, Menteşizade. *Fetâvâ-yı Abdürrahîm*. 2 Cilt. İstanbul: Dârü't-Tıbaati'l-Ma'mure, 1243.
- Afyoncu, Erhan. "Nişancı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/156-158. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaûd vd. 45 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1421/2001.
- Akdağ, Mustafa. "Celâli Fetreti". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 16/1-2 (1958), 53-107.
- Akdağ, Mustafa. "Genel Çizgileriyle XVII. Yüzyıl Türkiye Tarihi". *Tarih Araştırmaları Dergisi* 4/6-7 (1966), 201-247.
- Akgündüz, Ahmet. *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri: I. Ahmed, I. Mustafa ve II. Osman Devirleri Kanunnameleri (1012/1603-1031/1622)*. 9 Cilt. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, 1996.
- Akgündüz, Ahmet. *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri: III. Murat Devri Kanunnameleri / III. Mehmed Devri Kanunnameleri*. 9 Cilt. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, 1994.
- Akgündüz, Ahmet. *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri: Kanuni Sultan Süleyman Devri Kanunnameleri*. 9 Cilt. İstanbul: Fey Vakfı Yayınları, 1992.
- Akgündüz, Ahmet. *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri: Kanuni Sultan Süleyman Devri Kanunnameleri / II. Selim Devri Kanunnameleri*. 9 Cilt. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, 1994.
- Akgündüz, Ahmet. *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri: Kanuni Sultan Süleyman Devri Kanunnameleri: II. kısım Kanuni Devri Eyalet Kanunnameleri (II)*. 9 Cilt. İstanbul: Fey Vakfı Yayınları, 1993.

- Akgündüz, Ahmet. *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri: Osmanlı Hukukuna Giriş ve Fatih Devri Kanunnameleri*. 9 Cilt. İstanbul: Fey Vakfı Yayınları, 1990.
- Akgündüz, Ahmet. *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri: Yavuz Sultan Selim Devri Kanunnameleri*. 9 Cilt. İstanbul: Fey Vakfı Yayınları, 1991.
- Akgündüz, Ahmet. *Şeyhü'l-İslam Ebüssu'ud Efendi Fetvaları = Fetava-yı Ebüssuud Efendi*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2018.
- Aladdin, Bakrı. "Deux Fatwā-s Du Şayḫ 'abd Al-Ġanī Al-Nābulusī (1143/1731): Présentation Etédition Critique". *Bulletin d'études orientales* 39/40 (1987-1988) (ts.), 7-37.
- Albayrak, Sadık. *Budin Kanunnamesi ve Osmanlı Toprak Meselesi*. İstanbul: Tercüman Gazetesi, 1973.
- Altın, Hatice. *B 180 numaralı (1763 tarihli) Bursa Mahkemesi Defteri*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- Aydınlı, Abdullah. "Ebû Zer el-Gıfârî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/266-269. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Barkan, Ömer. "Osmanlı İmparatorluğunda Çiftçi Sınıfların Hukuki Statüsü". *Ülkü (1. Seri): Halkevleri Mecmuası/Dergisi IX/49 (1937)*, 33-48.
- Barkan, Ömer. "Osmanlı İmparatorluğunda Çiftçi Sınıfların Hukuki Statüsü". *Ülkü (1. Seri): Halkevleri Mecmuası/Dergisi IX/50 (1937)*, 101-116.
- Barkan, Ömer. "Osmanlı İmparatorluğunda Çiftçi Sınıfların Hukuki Statüsü". *Ülkü (1. Seri): Halkevleri Mecmuası/Dergisi X/58 (1937)*, 293-302.
- Barkan, Ömer. "Osmanlı İmparatorluğunda Çiftçi Sınıfların Hukuki Statüsü". *Ülkü (1. Seri): Halkevleri Mecmuası/Dergisi X/56 (1937)*, 147-159.
- Barkan, Ömer. "Türkiye'de Toprak Meselesinin Tarihi Esasları". *Ülkü (1. Seri): Halkevleri Mecmuası/Dergisi XI/61 (1938)*, 51-63.
- Barkan, Ömer Lütfi. "Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskan ve Kolonizasyon Metodu Olarak Sürgünler". *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası XI/1-4 (1950-1949)*, 524-569.

- Bilgin, Arif. *İstanbul Müftülüğü Şer'iyeye Sicilleri Üsküdar Mahkemesi 142 no'lu Feramin ve Hücjet Defteri'ne göre (1622-1623) Osmanlı ekonomisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1994.
- Coşkun Yılmaz (ed.). *Bab Mahkemesi 150 Numaralı Sicil (H. 1143-1144 / M. 1730-1732)*. çev. Ali Coşkun - Abdullah Sivridağ. İstanbul: İstanbul Kültür A.Ş., 2019.
- Çağatay, Neşet. "Osmanlı İmparatorluğunda Reayadan Alınan Vergi ve Resimler". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* V/5 (1947), 483-511.
- Demir, Abdullah. *Ebussuud Efendi'nin Osmanlı Hukukundaki Yeri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004.
- Demir, Alpaslan. "Osmanlı Devleti'nde Vergilerin Göçlere Etkisi ve Kayıp Köyler Meselesi". *Türk Tarihine Dair Yazılar*. 441-472. Ankara: Gece Kitaplığı, 2017.
- Dürrîzâde, Mehmed Ârif Efend. *Netîcetü'l-fetâvâ*. İstanbul: 1267.
- Dürrîzâde, Mehmed Ârif Efend. *Netîcetü'l-fetâvâ (mea'n-nükûl)*. İstanbul: Dâru't-Tabâati'l-Âmire, 1265.
- Ebussuûd Efendi. *Ebussuûd Efendi Fetvaları*. ed. Ertuğrul Düzdağ. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1983.
- Emecen, Feridun. "Çift Resmi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/309-310. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Faradî, Yasin b. Mustafa el-Cu'fi. *Nuşratü'l-müteğarribîn, 'ani'l-evtân 'ale'z-zâlemeti ve ehli'l-'udvân*. Bayezid Yazma Eserler, Bayezid, 2746, 1a-66a.
- Genç, Mehmet. "Osmanlılar (İktisadî ve Ticarî Yapı)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/525-532. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Gümüşçü, Osman - Erdoğan Özünlü, Emine. "Osmanlı İmparatorluğu'nda İç Göç Aktörleri Olarak Çift-Bozanlar". *Amme İdaresi Dergisi* 49/1 (2016), 29-56.

- Gümüşçü, Osman - Özünlü, Emine Erdoğan. "Osmanlı Devleti'nin 'Resm-i Çift' Uygulamalarını Yeniden Düşünmek". *Tarih İncelemeleri Dergisi* 31/1 (2016), 177-217.
- Hâfız, Muhammed Mutî'- Abâza, Nizâr. *Ulemâu Dımeşk ve 'Ayânuhâ fî karni'l-hâdî 'aşer*. 2 Cilt. Dımeşk: Dâru'l-Fıkr, 2000.
- Haskefî, Alaeddin Muhammed b. Ali. *ed-Dürri'l-muhtâr*. thk. Abdülmün'im Halil İbrahim. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- Heysemî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân. *Mecma'u'z-zevâ'id ve menba'u'l-fevâ'id*. thk. Hisâmüddin el-Kudsî. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, ts.
- İbn Âbidin, Muhammed Emîn b. Ömer. *el-'Ukûdü'd-dürriyye fî tenkîhi'l-Fetâva'l-Hâmidîyye*. 2 Cilt. Dâru'l-Ma'rife, ts.
- İbn Âbidin, Muhammed Emîn b. Ömer. *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 2. Basım, 1992.
- İbn Nuceym, Sirâcüddîn 'Ömer b. İbrâhîm. *en-Nehru'l-fâ'ik şerhu Kenzü'd-dekâik*. thk. Ahmet Azv el-İnaye. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm. *el-Bahrü'r-râ'ik şerhu Kenzi'd-dekâ'ik*. 8 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-İslâmî, ts.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâluddin Muhammed b. 'Abdu'l Vâhid. *Fethu'l kadir*. 10 Cilt. Dâru'l-Fıkr, ts.
- İnalcık, Halil. *Devlet-i 'Aliyye Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar 1*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2009.
- İnalcık, Halil. *Osmanlı İmparatorluğu Toplum ve Ekonomi*. İstanbul: Eren Yayıncılık, 1996.
- Joseph, Sabrina. "An Analysis of Khayr al-Din al-Ramli's Fatawa on Peasant Land Tenure in Seventeenth Century Palestine". *The Arab Studies Journal* 6/7/2/1 (Fall/Spring 1999 1998), 112-127.

- Meşrepzâde, Ârif Efendi. *Câmiu'l-icâreteyn*. İstanbul: Dârü't-Tıbâati'l-Âmire, 1252.
- Mevşlî, Ebü'l-Fazl Mecdüddîn 'Abdullâh b. Maḥmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*. 5 Cilt. Beyrut: Matba'atü'l-Halebî, 1937.
- Muhibbî, Muhammed Emin. *Hulâsatü'l-eser fi a'yâni'l-karni'l-hâdî 'aşer*. 4 Cilt. Kahire: Matbaatü'l-Vehbiyye, 1284.
- Mundy, Martha. "Ethics and Politics in the Law: On the Forcible Return of the Cultivator". *İSAM Konuşmaları: Osmanlı Düşüncesi - Ahlâk - Hukuk - Felsefe - Kelâm*, 51-75.
- Mundy, Martha. "Islamic Law and the Order of State: The Legal Status of the Cultivator". *Syria and Bilad al-Sham under Ottoman Rule*. ed. Peter Sluglett - Stefan Weber. 399-419. Boston: Brill, 2010.
- Mundy, Martha. *Modern Devlet'e Giden Yolda Mülk Siyaseti: Osmanlı Suriyesi'nde Hukuk Yönetim ve Üretim*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2013.
- Nablûsî, Abdülganî b. İsmâîl b. Abdilganî b. İsmâîl. *Tahyîru'l-'ibâd fi sükne'l-bilâd*. Konya Karatay, Yusufâğa, 4825/29, 216a-220b.
- Önkâl, Ahmet. "Hicret". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/458-462. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Özdemir, Ali. *64/2 numaralı Kayseri Şer'iyeye Sicili (H. 1066/M. 1655-1656)*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Özel, Ahmet. "Nablusî, Abdülganî b. İsmâîl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/268-270. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Özen, Şükrü. "Pîr Mehmed Üskübî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/276-277. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Özünlü, Emine Erdoğan. "Köy, Köylü ve Göç: Konya'da Çift-Bozanlar". *Konya Araştırmaları: Göç ve İskan*. ed. Alaattin Aköz - Doğan Yörük. Konya: Palet Yayınları, 2017.

- Pehlivan, Bayram - Beyatli, Yasir. "Ubeydullah b. Abdülganî'nin en-Nûrû'l-bâdî fî ahkâmî'l-arâzî Adlı Risâlesinin Tahkikli Neşri". *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 75-166. <https://doi.org/10.26570/isad.754311>
- Pekcan, Ali. "Remlî, Hayreddin b. Ahmed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/563-564. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Remlî, Hayreddin b. Ahmed. *el-Fetâva'l-Hayriyye*. 2 Cilt. Bulak / Mısır: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Miriyye, 1300.
- Sakızî, Sâdık Mehmed. *Surretü'l-fetâvâ*. Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Beşir Ağa, 314, 344.
- Sakızî, Sâdık Mehmed. *Surretü'l-fetâvâ*. Nuruosmaniye, 1960, 326.
- Seyyid Ahmed Efendi - Hafız Mehmed b. Ahmed el-Gedûsî (ed.). *Neticetu'l-Fetava Şeyhülislam Fetvaları*. haz. Süleyman Kaya vd. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Singer, Amy. *Kadılar, Kullar, Kudüslü köylüler*. çev. Sema Bulutsuz. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.
- Sûdî, Süleyman. *Defter-i Muktesid*. 3 Cilt. İstanbul, 1307.
- Şürünbülâlî, Hasan b. 'Ammâr b. 'Alî. *Ġunyetü zevi'l-ahkâm fî buġyeti Düreri'l-ħükkâm (Molla Hüsrev, Gurerü'l-ahkâm içinde)*. 2 Cilt. Karaçi: Mir Muhammed Kütübhâne, ts.
- Tirmizî, Ebû 'Îsâ Muhammed b. 'Îsâ es-Sulemî. *el-Câmi'u'l-Kebîr (Sünen-i Tirmizî)*. 5 Cilt. Mısır: Mustafa Bâbî'l-Halebî, 1975.
- Yıldırım, Mustafa. "İslâm Hukukunda Ekonomik Hak ve Ödevler". *Diyanet İlmî Dergi* 36/3 (2000), 5-30.
- Ĥizânetü't-Türâs*. 125 Cilt. Merkezü'l-Melik Faysal, ts.
- Kanunu Ebu's-Suûd*. Bavyera Devlet Kütüphanesi, Bavyera, cod.turk 612, 115.

tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Haziran/June 2023, c. 9, s. 1: 803-835

Arnavutça Kur'an Meali Bağlamında Kâdiyânîliğin Mesihlik/Mehdilik Anlayışı
The Mahdist/Messianic Understanding of Qadianism in the Context of
Translation of the Qur'an in Albanian

Abdylkader DURGUTİ

Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi,

İslami İlimler Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi ABD

Assistant Professor, Muş Alparslan University,

Faculty of Islamic Sciences, Department History of Islamic Sects

abdulkaderdurguti@gmail.com

ORCID: 0000-0002-6003-5841

DOI: 10.47424/tasavvur.1274244

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 31 Mart / March 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 14 Haziran / June 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Durguti, Abdylkader. "Arnavutça Kur'an Meali Bağlamında Kâdiyânîliğin Mesihlik/Mehdilik Anlayışı". *Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 9 / 1 (Haziran 2023): 803-835. <https://doi.org/10.47424/tasavvur.1274244>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdağ Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdağ, 59100 Turkey.

CC BY-NC 4.0



Öz

Kâdiyânîlik, Mirza Gulam Ahmed'in fikirleri çerçevesinde, 19. yüzyılın sonlarında Hindistan'da ortaya çıkmış bir mezheptir. Gulam Ahmed, müceddid, mehdi, mesih ve nebi gibi mesihanik iddialarla ortaya çıkmıştır. Gulam Ahmed'in kendini kurtarıcı ilan ettiği dönem, İngilizlerin Hindistan'ı işgal etme planları nedeniyle toplumda yaşanan büyük ümitsizlik ve hayal kırıklığının meydana geldiği 18. yüzyıla denk gelmektedir. Gulam Ahmed, cihadın kılıçla değil barışla gerçekleşeceğini söylemiştir. Bunun için de kendisinin Allah tarafından görevlendirildiğini iddia etmiştir.

Gulam Ahmed'in bu iddiaları nedeniyle Kâdiyânîlik İslam dünyasında "İslam dışı" bir mezhep olarak ilan edilmiştir. Bu nedenle mezhep taraftarları Hindistan dışında başka ülkelere gitmek zorunda kalmışlardır. Gittikleri yerler arasında Balkan ülkeleri de bulunmaktadır. Balkanlarda Kâdiyânî Ahmedîlerin izlerine ilk olarak 1929'da rastlanmıştır. Balkanlarda sosyal organizasyonlar, kitap tercümeleri, insani yardımlar ve eğitim gibi birçok alanda faaliyetler yürütmüşlerdir. 1990 yılında Kâdiyânî Muhammed Zakaria Khan tarafından Kur'ân Kâdiyânî mezhebi görüşleri çerçevesinde Arnavutçaya çevrildi. Bu durum onlar için dönüm noktası olmuştur. Khan, bu mealiyle Balkanlarda Kâdiyânî mezhebinin önemli bir şahsiyeti haline gelmiştir. Bu çalışmada Khan'ın, Kâdiyânî mezhebinin mehdilik ve mesihlik konuları açısından yorumladığı ayetler ele alınmaktadır. O, söz konusu ayetlerde Gulam Ahmed'in mehdi ve mesih olduğunu ispat etmeye çalışmaktadır. Yöntem olarak Kâdiyânî kaynakları ve konuyla ilgili bilgi veren klasik İslam kitapları kullanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Mezhepleri Tarihi, Kâdiyânîlik, Arnavutça, Kur'ân, Meal.

Abstract

Qadianism is a sect that emerged in India at the end of the 19th century, within the framework of the ideas of Mirza Ghulam Ahmad. Ghulam Ahmad emerged with Messianic claims such as Mujaddid, Mahdi, Messiah and Nabi. The period when Ghulam Ahmad declared himself the savior coincided with the 18th century when there was great despair and disappointment in the society due to the British plans to invade India. Ghulam Ahmad said that jihad

will be realized not by sword but by peace. He claimed that he was commissioned by God for this.

Resulting from these claims of Ghulam Ahmad, Qadianism has been declared a "non-Islamic" sect in the Islamic world. For this reason, they had to go to other countries from India to some Balkan countries. Qadianis were first encountered in the Balkans in 1929. They carried out activities in many areas such as many social organizations, book translations, humanitarian aid and education in the Balkans. The Qur'an was translated into Albanian by Qādiyani Muhammad Zakaria Khan in 1990 within the framework of the views of the Qādiyanī sect. This was a turning point for them. Khan has become an important figure of the Qadiyani sect with this translation of the Qur'an in the Balkans. In this study, we discussed the verses that Khan interpreted in terms of Mahdism and Messianism of the Qadiyani sect. He tries to prove that Ghulam Ahmad is the Mahdi and the messiah in the aforementioned verses. As a method, Qadiyani sources and classical Islamic books that give information about this subject were used.

Keywords: History of Islamic Sects, Qadianism, Albanian, Qur'an, Translation.

Giriş

Balkan ülkelerinde 19. yüzyıldan itibaren görülmeye başlayan Kādiyân Ahmedîlerin davetçilerine ilk olarak 1929'da rastlanmaktadır. Bu dönemde *Novi Bahar* dergisinde Nurije A. Pašić tarafından kaleme alınan ve İslam dünyası için kurtuluş reçetesi olarak tasvir edilen "Ahmediyye Hareketi"nin, Balkanlardaki varlığının daha erken tarihlere dayandığını göstermektedir. Nurije A. Pašić, bu yazıda Mirza Gulam Ahmed'in Hz. Muhammed'den sonra İslam'ın en iyi izah eden kişi olduğunu dile getirmiştir. O, Gulam Ahmed'in bilim ile dini uzlaştırdığını, dini aşırılıkları kabul edilebilir sınırlara çektiğini ve İslam'ın hakikatini yaydığını zikretmektedir. Ayrıca İslam'ın neden tecdid edilmesi gerektiğini, müceddidin Allah'la irtibatlı olan bir kişi olduğunu ve Allah'ın, Hz. Musa'nın annesiyle konuştuğu şekilde müceddid ve mehdiyle de konuştuğunu anlatmaktadır. Pašić'e göre Ahmediyye yeni bir mezhep,

kült veya dini oluşum değil İslam'ın kendisidir.¹ Fakat Balkanlarda Kâdiyânî mezhebinin varlığının somut göstergesi doktor Muhammed'in 1937 yılında Kosova'nın Vushtri şehrinde konuşmasıyla kendini göstermiştir. Muhammed, konuşmasında dine aykırı bazı görüşler dile getirdiği gerekçesiyle yerel müftülöklere şikâyet edilmiştir.²

Kâdiyânîler, Balkanlarda temas kurdukları kişilere Arnavutça ve Boşnakça kitap, dergi ve broşür gibi materyaller dağıtarak öğretilerini yaymaya çalışmışlardır.³ Bosna Savaşı (1992-1995) ve Kosova Savaşı (1998-1999) sırasında Kâdiyânîlerin Avrupa'da bulunan Boşnak mülteci kamplarında ve Arnavutluk'ta bulunan Kosovalı mülteci kamplarında aktif çalışmalar yürüttükleri bilinmektedir.⁴ Bu kamplarda gıda yardımları ile birlikte dini bilgilerin yer aldığı broşür ve kitaplar dağıtmışlardır.⁵

Balkanlarda Kâdiyânîlerin en önemli temsilcisi Muhammed Zakaria Khan'dır. Zakaria Khan, Priştine Üniversitesi Filoloji (Şarkiyat) Fakültesi Arnavut Dili ve Edebiyatı Bölümü'nden mezun olmuş Pakistan uyruklu bir öğrencidir. Kendisi 1997 yılında katılmış olduğu yerel bir televizyon programında Arnavutların geleneksel İslam anlayışında büyük sorun olduğunu ifade etmiştir. Kendisinin Hz. Muhammed'e indirilen sahih İslam anlayışını temsil ettiğini, dolayısıyla herkesin bu dini yorumu benimsemesi gerektiğini dile getirmiştir. Bunun üzerine Kumanova (Kuzey Makedonya) halkı, Zakaria Khan'ın bu söylemlerinden rahatsız olmuş ve onu yerel müftülöklere şikâyet etmiştir.⁶

¹ Nurija A. Pašić, "Ahmadija pokret", *Novi Behar* 22 (1929), 348-349.

² Nexhat Ibrahimî, "Kadijanistët dhe Ahmedistët", *Edukata Islame* 81 (2006), 259-260.

³ Kâdiyânîlerin Balkan Müslümanları üzerindeki etkisi sadece orada yaşayan insanlar üzerinde değil aynı zamanda Avrupa'da yaşayan Boşnak ve Arnavut Müslümanlar üzerinde sürmüştür. 1988'li yıllarda rastlanan durumlar arasında batıda çalışan Balkan Müslümanlarının zaman zaman yerel müftülöklere kayıtlarından isimlerini silinme talepleri olmuştur. Bu kişiler Kâdiyânî-Ahmediyye mezhebinin tanıdıkları ve bu mezhepte "hakikati" buldukları ifade ederek isimlerini silmelerini talep etmişlerdir. bk. "Ahmedijska sekta u Bosni ve Hercegovini", *Ahmedijska sekta u Bosni i Hercegovini*, 2005.

⁴ Kâdiyânîlerin "Humanity First" isimli insani yardım kuruluşu Balkanlarda faaliyetlerini sürdürmektedir. bk. *Humanity First Kosova* (Erişim 30 Haziran 2022).

⁵ "Ahmedijska sekta u Bosni ve Hercegovini".

⁶ Jusuf Zimeri, *Përkthim i falsifikuar i Kur'ânit në gjuhën shqip* (Erişim 25 Şubat 2020).

Kādiyāniler, dünyada yaygın olarak konuşulan dillerin tamamına Kur'ân-ı Kerimi tercüme etmişlerdir.⁷ Arnavutça ilk olarak Zakaria Khan tarafından, 1990 yılında uzun zamandır üzerinde çalıştığı Arnavutça Kur'ân mealini yayımlamıştır. Arnavut dünyasında Khan'ın mealı dördüncü tam mealı olarak yer almıştır. Bu meal hem Arnavut olmayan biri tarafından yapılmış olması hem de Kādiyāni bir davetçi tarafından meal/tefsir yapması tepki toplamıştır. Bu nedenle Khan'ın bu mealı Arnavut araştırmacıları tarafından kasıtlı olarak Kur'ân'a ve genel olarak İslam'ı tahrif etmek amacıyla yapılmış bir ilmi çalışma olarak değerlendirilmiştir.⁸

Khan, Kur'ân mealini orijinal dili Arapçadan tercüme ettiğini söylemiştir.⁹ Ancak Arnavutça Kur'ân mealleri üzerinde çalışanlara göre Khan'nın mealı Arapçadan değil İngilizceden tercüme etmiş olabileceği değerlendirmişlerdir. Bunlara göre Khan Arnavutçayı sonradan öğrendiği için Arnavutça ifadeler ile ilgili ciddi sıkıntıları olduğunu ve onun mealı Mevlana Muhammed Ali'nin İngilizce mealine dayandığını ifade etmişlerdir.¹⁰ Ancak böyle bir kanaate varmak için bu iki mealı -Khan'ın Arnavutça Kur'ân mealı ile Muhammed Ali'nin mealı- mukayese edecek herhangi bir çalışma yapılmamıştır. Zira İngilizceden tercüme olduğunu zikredenlerin geneli onun Şarkiyat bölümünden mezun olduğunu ve dini bilgiler konusunda yeterli olmadığını ifade etmekle yetinmişlerdir.¹¹ Kanaatimizce Khan, farklı meallerden yararlanmış olabilir ancak, Arnavutça Kur'ân mealinin ekseriyeti tercüme değil kendi şahsi açıklamalarıdır. Ayrıca kendisi Kādiyāniliğin hangi koluna mensup (Kādiyān mı Lahor mu) olduğundan bahsetmez. Ancak Khan'ın mealinin

⁷ Hüseyin Yaşar, "Kādiyānilerin Almanca Kur'ân Tercümeleri Üzerine Bazı Düşünceler", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2003), 197.

⁸ Feti Mehdiu, *Perkthimët e Kuranit në Gjuhen Shqipe* (Üsküp: Logos-A, 1996), 79; Emin Behrami, *Qasje studimore rreth katër përktimeve të Kur'ânit në gjuhën shqipe* (Prishtinë: Grafika Reznici, 1997), 585; Zymer Ramadani, "Tarihte Yapılmış Arnavutça Kur'ân Mealleri", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 6/2 (2006), 245.

⁹ Muhammed Zakaria Khan, *Kurani i Shenjtë* (UK: Islam International Publications, 1990), IX.

¹⁰ Mehdiu, *Perkthimët e Kuranit në Gjuhen Shqipe*, 79; Behrami, *Qasje studimore rreth katër përktimeve të Kur'ânit në gjuhën shqipe*, 585; Ramadani, "Tarihte Yapılmış Arnavutça Kur'ân Mealleri", 245.

¹¹ Mehdiu, *Perkthimët e Kuranit në Gjuhen Shqipe*, 79; Behrami, *Qasje studimore rreth katër përktimeve të Kur'ânit në gjuhën shqipe*, 585; Ramadani, "Tarihte Yapılmış Arnavutça Kur'ân Mealleri", 245.

takdim kısmında Kâdiyânî liderlerine desteklerinden dolayı teşekkür etmesi, Mesih'in üçüncü halifesi olan Mirza Nasir Ahmed, kendi hocası Mir Daud Ahmed'e ayrıca teşekkür etmesi ve bu yola girmesine vesile olan Müslüman Ahmedi Cemaatı'nın lideri dördüncü halife Mirza Tahir Ahmed'in ismini zikretmeyi ihmal etmemesi gibi hadiseler nedeniyle kendisinin Lahor Ahmedîler'den değil Kâdiyân Ahmedîler'den olduğu söylenebilir.¹² Bütün bunlar gösteriyor ki Khan'ın meali Muhammed Ali'nin tercümesi değil Khan'ın mezhep hakkında yapmış olduğu kendi yorumlarıdır.

Khan'ın Kur'ân mealinde yer alan yorumlar, Kâdiyânî mezhebinin dini anlayışını anlama adına önemli bilgiler içermektedir. Mealinin bin dört yüz otuz iki dipnot bulunmaktadır. Bu dipnotlardaki yorumlarında Zekeria Khan'nın Kâdiyânîlik anlayışını görmek mümkün olur. Bunun için bu çalışmanın amacı bir Kâdiyânî meali ile diğer mealleri veya tefsirleri mukayese etmek değil, Kâdiyânîlilerin Arnavutça Kur'ân mealindeki mesihlik ve mehdilik anlayışları tespit etmektir.

Khan'ın meali, orijinalinde ve tercümesinde yer alan her ayet ayrı olup konu üzerine yapılan yorumlar aynı sayfanın sonunda yer almaktadır. Sûrelerin sıralanması diğer meallerle aynıdır, ayetlerin numaralandırılması ise besmele sûrenin ilk ayeti kabul edildiği için sûreler ikinci ayeti ile başlamaktadır. Çalışmamızda hem sûrelerin sıralanmasında hem de ayetlerin numaralandırılmasında Khan'ın tercümesine bağlı kalmaya özen gösterilmiştir.

1. Zakaria Khan'ın Kur'ân Tasavvuru ve Meal-Tefsir Yöntemi

Zakaria Khan'a göre Kur'ân Allah'ın kelimidir ve Allah tarafından Hz. Peygamber'e peyderpey indirilmiştir. Ancak o, vahyin farklı mertebeleri olduğunu düşünmektedir. Şûrâ sûresi 52. ayette üç vahiy şeklinden bahseder. Khan, bunların ilk ikisini peygamber dışındaki diğer insanların da tecrübe edebileceğini düşünmektedir. Ona göre vahyin ilk mertebesi, keşf "uyanırken bir konuşmayı duymak" ya da kalbe doğan fikir ve düşüncedir; bu da bütün insanların ortak tecrübesidir. İkincisi Allah'ın vasıtasız olarak biriyle konuşmasıdır ki bu da ilham, keşf veya müşahede ile mümkündür. Üçüncüsü vahyin en mükemmel olanı bir elçi (Cebrail) göndermesidir. Vahyin bu son mer-

¹² Khan, *Kurani i Shenjtë*, IX.

tebesi peygamberlere mahsustur ve bu sona ermiştir. Diğer iki mertebe ise devam etmektedir. Bunu da Hz. Musa'nın annesi, Hz. İsa'nın havarileri gibi peygamber olmayan bazı insanlar tecrübe etmiştir.¹³ Kâdiyânîlikte vahyin bu mertebesinin ön plana çıkarılmasının nedeni Gulam Ahmed'in vahye aracılık etmekle görevlendirildiğini ispat etmek amacı olduğu düşünülmektedir.

Khan'a göre Kur'ânı Kerîm son derece zengin kelime hazinesine sahiptir. Kur'ân'ın başka dillere tercüme edilmesinin birçok zorluğu ve engeli bulunmaktadır. Buna rağmen Khan, mealinde orijinal metne bağlı kalmaya çalıştığını ve Kur'ân ayetlerini lafzî çeviri tekniğine göre tercüme ettiğini bildirmiştir. Bunun yanında Arnavutça çeviriyi olabildiğince anlaşılır hale getirmeye çalıştığını dile getirmiştir.¹⁴ Khan, Allah'ın kelimasına harici bir yorum katmamak ve onu mümkün mertebe yorumlardan uzak tutmak için lafzî yöntemi tercih etmiştir. Ağırlıklı olarak lafzî anlamı esas almış, izaha muhtaç hususları ise dipnotlarda açıklamıştır. Ayrıca her sûrenin başında o sûrenin genel muhtevası, nüzul dönemi, sebebi, kendisinden önceki ve sonraki sûreyle irtibatı hakkında da kısa bilgi vermiştir.

Khan, Kur'ân'ın evrensel bir bakış açısıyla tercüme edilmesi gerektiğini düşünmektedir. Ayetleri yorumlarken esbâb-ı nüzula hapsedilmemesi gerektiğini, ayetlerin tarihselliğe hasredilmesi neticesini doğuracağı düşüncesiyle bu tavra mesafeli durulması gerektiğini ifade etmiştir. Ancak kendi fırkasına özgü bir anlayış ve inanış söz konusu olduğunda hadis ve rivayetleri fazlasıyla kullanmıştır. Hatta bazen sıhhati konusunda problemlili rivayetlere bile büyük önem atfetmiştir. Örneğin Cuma sûresinin 4. ayetinin tefsirinde naklettiği rivayet bu türdendir; *وَأَخْرَيْنَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُوا بِهِمْ* "Henüz kendilerine katılmamış bulunan daha başkalarına da (elçi gönderilmiştir)." ayetindeki ifadenin mehdiiyi işaret ettiğini, bu kişinin de Fârisî olduğunu ve "Eğer din, Ülker Takımyıldı-

¹³ Khan, *Kurani i Shenjtë*, 906. Vahyin bu mertebeleri Maulana Muhammed Ali de aynı şekilde tefsir etmiştir. bk. Maulana Mhammed Ali, *The Religion of Islam: A Compherensive Discussion of The Sources, Principles and Practices of Islam* (Lahore, 1990), 17-22; Hadiye Ünsal, *Tefsirde heterodoksi: Kâdiyânîlik ve Kur'ân* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011), 45-47.

¹⁴ Khan, *Kurani i Shenjtë*, IX.

zında bile olsaydı, Fars'tan bazı kimseler ona ulaşış alabileceklerdi.”¹⁵ rivayetini nakletmiştir.¹⁶

Khan'ın mealinin en dikkat çeken yönü zâhirî-bâtînî yorumudur. Birçok kelimâî ayetlerin tefsirindeki zâhirî yorumlardan sonra kimi zaman mutedil işârî kimi zaman da bâtinî İsmâîlî te'villerle aynı dozdaki yorumlara sahiptir. Ayetlerin zâhirî anlamı ile kastedilen genellikle peygamber ve sahabe iken bâtinî yorumlar ile kastedilen ise Mirza Gulam Ahmed ve takipçileridir. Örneğin, Şems sûresi 1-2. ayetlerde geçen *إِذَا تَلَّيْهَا وَالْقَمَرَ إِذَا تَلَّيْهَا وَالشَّمْسُ وَضُحِّيْهَا* ifadesinde Güneş'in Hz. Muhammed'i, Ay'ın ise mehdiyi temsil ettiğini dile getirmiştir. Zâhiri olan Güneş gündüzü aydınlatır; Ay ise mehdi gibi geceyi yani bâtinî olanı aydınlatır.¹⁷ Gulam Ahmed'in mesihanik görüşlerini Kur'an üzerinden bâtinî yorumları esas alarak açıklamaya çalışmıştır.

2. Arnavutça Kur'ân Mealinde Mirza Gulam Ahmed Profili

Khan, mealinde Gulam Ahmed'i beklenen kurtarıcı olarak tasvir etmektedir. Bu kurtarıcı için farklı kavramlar kullanmaktadır. Müceddid, mehdi, mesih, peygamber ve nebi bunların başında gelmektedir. Ancak bu kavramların tam olarak neye karşılık geldiği konusunda bir bilgi vermez. Khan, her ne kadar bu kavramları sistemli olarak kullanmamış olsa da Mirza Gulam Ahmed'in iddiası müceddidlikle başlamış ve nübüvvetle son bulmuştur. Bunun için Mirza Gulam Ahmed'in profilini araştırırken Kâdiyânîlik geleneğindeki bu iddialar esas alınmıştır.

3. Müceddidlik İddiası ve Bin Yıllık Fenomeni

Hint alt kıtasında çeşitli din ve inançlarda Allah'la irtibata işaret eden müceddidlik gibi mefhumlar oldukça rağbet görmüştür. Bu coğrafyada tarih boyunca, müceddidlik iddiasında bulunan çok sayıda kişi çıkmıştır.¹⁸ Mirza

¹⁵ Buharî, "Tefsir" 62, (No. 4897); Tirmizi, "Tefsir" 44, (No. 3261).

¹⁶ Khan, *Kurani i Shenjtë*, 1048.

¹⁷ Khan, *Kurani i Shenjtë*, 1166; Bâtînî yorumların dahil edildiği bir örnek de evrenin yaşamı ve kıyamete ne kadar zaman kaldığını ile ilgilidir. bk. Khan, *Kurani i Shenjtë*, 1083.

¹⁸ bk. Halide Rumeysa Küçüköner, *Mirza Gulam Ahmed ve Ahmedîlerin Mirza Gulam Ahmed Telakkisi* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Doktora Tezi, 2018), 125; Örneğin Şahruh'un (ö. 1447) İslamlaşma ve Sünnileştirme politikası izlemesinden dolayı müceddid unvanı verilmiştir. Şahruh'un müceddid olduğuna dair iddialar için bk. M. Şamil Yüksel,

Gulam Ahmed, 1885 yılında 46 yaşında iken h. 14. asrın müceddidi olarak Allah tarafından görevlendirildiği iddiasıyla ortaya çıkmıştır.¹⁹ Ona göre kendisi, h. 14. yüzyılın başında Allah tarafından dinini yenilemek üzere gönderilmiştir ve üstelik ondan başka bir kimse de, bu yüzyılın müceddidi olduğunu iddia ve ilan etmemiştir.²⁰

Gulam Ahmed'in yettiği Pencap eyaleti Gazneliler döneminin ilk Müslüman bölgesidir ve burası Hindistan'ın diğer yerlerinden çok daha fazla Fars-İslam geleneğinin tesiri altında kalmıştır. Bundan dolayı Arap-İslam geleneğinden farklı bir görüntü çizmiştir. Dolayısıyla müceddidlik iddiasında yaşadığı coğrafyanın dini geleneğinin büyük etkisi olmuştur.²¹

"Şahruh'un Sünnî Canlandırma Siyaseti", *Tarih Okulu Dergisi* 2009/V (01 Aralık 2008); İmam Rabbânî, İkinci Bin Yılın Müceddidi olarak görevlendirildiği kanaati de genel olarak kabul görmüş ve kendisi Müceddid-i elf-i sani unvanı verilmiştir. bk. Hamid Algar, "İmâm-ı Rabbânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/194-195; Ekrem Sağıroğlu, *İmam-ı Rabbani Hayatı Cihadı Eserleri* (Yasin Yayınevi, 2007); Babürlü Sultanı Evrengzib (1618-1707) İslam toplumunu yenide tesisi açısından bir tecdid düşüncesine kaynaklık etmiştir. 18. yüzyılda Hindistan'da Müslümanların hakimiyetinin fiili sona ermesi sömürge devletlerin işgalleri başlamasıyla tecdid sesleri yeniden yükselmeye başlamıştır. Şah Veliyullah Dihlevî, kendisi müceddid olduğunu sarahaten ifade etmiştir. Aydın Ahmet, *Şah Veliyullah ed-Dihlevî ve Dihlevîlik* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2013), 1, 10, 13; Ardından Seyyid Ahmed Barelvî de (1786-1831) İngilizlere karşı cihadı savunması müceddid olarak benimsenmiştir. 19. yüzyılda sömürge devletlerin varlığı devam etmesi nedeniyle mevcut durumu değiştirebilmek için yeni tecdid tasavvurunun gelişmesine neden olmuştur. Bu seferki tecdid salt dini değil aynı zamanda siyasi de olmuştur. Dolayısıyla dini anlamda yenilenme siyasetle karşı karşıya gelmiştir. Bu dönemde per çok müceddid çıkmıştır. Muhammed Kasım, Nezir Hüseyin, Diyobandî Raşid Ahmed, Ahmed Rıza vb. ancak bunların en önemlisi Mirza Gulam Ahmed olmuştur. Küçüköner, *Mirza Gulam Ahmed ve Ahmedilerin Mirza Gulam Ahmed Telakkisi*, 125-128'den özetlenmiştir.

¹⁹ Mirza Gulam Ahmed, *Barakât al-Dua, Rûhânî Khazâ'in* (London, 1984), 36-37; Mirza Gulam Ahmed, *The Essence of Islam*, ed. Munawar Ahmed Saed, çev. Chaudhry Muhammad Zafrullah Khan (UK: Islam International Publications, 2006), 4/30-33.

²⁰ Ethem Ruhi Fırlalı, *Kadiyanîlik* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 47.

²¹ Gulam Ahmed'in küçük yaşlarından itibaren mistik boyutu olan, sûfi eğilimli karaktere sahip olmuştur. Ezoterik öğretinin baskın bir şekilde Mirza Gulam'de tezahür etmiştir. Onun Allah'la irtibat kurmanın gençlik yıllarından itibaren başladığını iddia etmiştir. Özellikle 1861 yılından itibaren Allah'tan ilham almaya başlamış ve önceden haber veren gaybî bilgilere sahip olduğunu ileri sürmüştür. bk. Küçüköner, *Mirza Gulam Ahmed ve Ahmedilerin*

Gulam Ahmed'in müceddidlik iddiası, tasavvufi ve bâtinî yönü ağır basan İslami anlayışlardan çok farklı değildir.²² Çünkü İslam geleneğinde kabul gören alimlerin peygamber varisleri oldukları, ümmetin alimlerinin İsrailoğullarının peygamberlerine benzediğine dair rivayeti dikkate almıştır. Bu rivayeti tevil ederek nebilik ile irtibatlandırmıştır. Müceddidliğinin geleneksel çizgiden farklı olduğunu düşündürse de sûfi gelenekle uyumlu olmuştur.²³ Gulam Ahmed'in müceddidliğini İslam geleneğinden ayıran en önemli taraf, tecdidin kesbî değil vehbî olduğunu iddia etmesidir. Müceddidliği bu şekilde yorumlaması Allah tarafından seçilip gönderildiği iddia etmesidir. İlahi seçilmişlik düşüncesine sahip olması nedeniyle de toplum kendi çabasıyla ıslah olamayacağını dolayısıyla Allah tarafından seçilen birisi tarafından ıslah edebileceğini iddia etmiştir. Bu görüşüyle sûfi gelenekten ayrılmıştır. Çünkü sûfi gelenekte müceddidlik kesbî bir durumdur. Gulam'ın tecdidi vehbî olarak telakki etmesi, onu hem sûfi hem de neo-selefi oluşumlardan ayırmıştır.²⁴ Tecdidi vehbî olarak değerlendirmesinin nedenlerinden birinin siyasi nüfuzunu artırmak istemesine dayandığı söylenebilir. 18. asırdan bu yana Hint alt kıtasında ortaya çıkan tecdid hareketleri emperyal güçlere karşı ayaklanma,

Mirza Gulam Ahmed *Telakkisi*, 130; Mirza Gulam Ahmed, *Tadhkirah* (Surrey Islam International Publications, 2009), 3-30.

²² Marshall G. S. Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, çev. Berkay Ersöz (Ankara: Phoenix Yayınevi, 2021), 2/267-269.

²³ Müceddid, mehdi ve diğer kurtarıcı kişilerin karizmasını inşa eden en önemli unsurlardan bir de Tasavvuf'ta *velâyet*, *sahibüzzaman*, *gavs*, *kutub*, ve bunun türevleri olan *kutub'l-vakt*, *kutub-i âlem*, *kutub'l-aktab*... anlayışı kurtarıcı fikri ortaya çıkmasına etkisi olmuştur. bk. Ahmet Yaşar Ocak, "İslâm Tarihinin Mitolojik Kültürden Kaynaklanan Sosyo-Politik Problemi: Mehdîlik ve Mehdîci Hareketler", *Beklenen kurtarıcı inancı* (İstanbul: Kuramer, 2017), 23-30.

²⁴ Gulam Ahmed, *Barakât al-Dua, Rûhânî Khazâ'in*, 36-37; Gulam Ahmed, *The Essence of Islam*, 4/30-31; Gulam'ın tecdid hareketine siyasi yönüne de sahiptir. Hint Alt-Kıtasında bulunan tecdid hareketleri genellikle sömürge karşıtları olmuştur. Ancak Gulam İngilizlerle iyi ilişkiler geliştirmeyi dinî bir gereklilik olarak savunmuştur. Onun bu düşüncesi muhtemelen Seyyid Ahmed Han'ın (1817-1898) "Britanya Hükümeti'ne bağlılık ve eğitim" olarak tanımladığı ıslah çalışmalarıyla benzerlik arz etmektedir. Durmuş Bulgur, "1850-1900 yılları arası Hind Yarımadası'ndaki İslâmî fikir akımları", *Selçuk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Edebiyat Dergisi* 14 (2002), 196-198.

diriliş ve cihat ilan ederek fiili bir mücadeleye dönüşmüştür.²⁵ Gulam ise aksine cihatsız, mücadelesiz bir tecdiden bahsetmiş ve bunun Allah'ın emri olarak vehbî bir durum olduğunu iddia etmiştir.

3.1. Khan'ın Mealinde Müceddidlik Anlayışı

Kur'an'da doğrudan müceddid ifadesi yer almıyorsa da İslam geleneğinde bu fikir her zaman hâkim olmuştur. Khan'ın mealindeki bazı yorumlarda her bin yılda bir müceddidin geleceği fikri görülmektedir. Örneğin, Khan'ın yorumuna göre Burûc sûresinin 1-2. ayetlerinde yer alan *burûc* kelimesi Hz. Muhammed'in ümmetinden oniki müceddidi temsil etmektedir. Her yüzyılın başında peygamberin haber verdiği üzere birer müceddid ortaya çıkacaktır. Bu yoruma göre; ayette yer alan *وَالْيَوْمَ الْمَوْعُودِ* vaat edilen gün ile kastedilen şey müceddidin yani mehdinin zuhurudur. Sûrede yer alan *فَقَاتِلْ أَصْحَابَ الْأُخْدُودِ* ile kastedilen kesim mehdinin takipçileridir. Onun takipçilerinin de muhalifler tarafından zulüm göreceği haber verilmektedir.²⁶

Mealinin birçok yerinde "müceddid" veya "ilahi reformcu" ifadesi yer almaktadır. Ayetlerde karanlık-aydınlık, gece-gündüz, ölü-diri gibi mecazi ifadeler olsa da Khan'ın yorumuna göre bunlar doğrudan müceddid ile alakalıdır. Ölü toprağın dirilmesi tabirinden, mecazi olarak bahsedilse de Khan'ın yorumuna göre bunlar doğrudan müceddidi kastetmektedir. Rum sûresinin 52. ayetinde geçen *فَانظُرْ إِلَىٰ آثَارِ رَحْمَتِ اللَّهِ كَيْفَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا* ifadesi Allah ölü toprağı yağmur yağdırarak dirilttiği gibi peygamberler veya müceddidler aracılığıyla da bir toplumu ruhen dirilttiği anlamını taşımaktadır.²⁷ Enam sûresinin 100. ayetinde müceddid yağmura benzetilmektedir. Yağmur yağdığında topraklar çiçek açar ve onunla birlikte bitkiler yeşerir. Müceddid geldiğinde ona tabi olanlar manevi gelişme sağlar, ruhen ölü olan toplum manen dirilir. Tabi olmayanlar ise bu ilerlemeyi kat edemez ve yağmursuz toprak

²⁵ bk. Eyyüp Said Kaya, "Batı Gözüyle Modernleşme Arifesinde Tecdid", *Batı Gözüyle Tecdid İslam Dünyasında Tecdid Hareketleri (1700-1850)*, ed. Nail Okuyucu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 13-35; İslam dünyası 18. ve 19. yüzyıllar boyunca pek çok farklı ihya, ıslah ve tecdid hareketine sahne olmuştur. bk. John Obert Voll, "Tecdid ve Islah Temelleri: 18.ve 19. yüzyıllarda İslâmî Hareketler", çev. Büşra Kaya, *Batı Gözüyle Tecdid İslam Dünyasında Tecdid Hareketleri (1700-1850)*, ed. Nail Okuyucu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 39-50.

²⁶ Khan, *Kurani i Shenjtë*, 1148.

²⁷ Khan, *Kurani i Shenjtë*, 752.

gibi ölü kalır.²⁸ Ayrıca Duha sûresinin 4. ayetinde مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى “Allah seni bırakmadı ve sana darılmadı.” ibaresini ise evrene ne zaman karanlık çökerse Allah nuruyla onu aydınlatacaktır şeklinde yorumlamıştır. Burada Allah, manevi olarak İslam nurunu muhafaza edecek müceddid ve alim göndereceğini ifade etmiştir.²⁹ Tıpkı Furkan sûresinin 48. ayetinde olduğu gibi وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ إِذَا يَغْشَىٰ وَالنَّهَارَ إِذَا تَجَلَّىٰ سِوَاكَ فِي السَّمَاءِ وَجَعَلَ اللَّيْلَ لِبَاسًا وَالنَّوْمَ سُبَاتًا وَجَعَلَ النَّهَارَ نُشُورًا sizin için geceyi bir örtü kıldı, uyku dinlenme hali, gündüz vaktini diriliş ortamı yapan Allah'tır. Ayetin anlamı ise “gece” müceddidin gelmeden önceki karanlık dönemi, “gündüz” ise müceddidin geleceği şafağı temsil etmektedir.³⁰ Leyl sûresinin 1. ayetinde دُنْيَا كَانَتْ كَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَىٰ وَالنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّىٰ دُنْيَا كَانَتْ كَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَىٰ وَالنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّىٰ gün ağardığında bir müceddidin gelip İslam nuru ile dünyayı aydınlattığı şeklinde yorumlamaktadır.³¹ Ardından Kadir sûresinin 6. ayetinde bir müceddid geldiğinde هِيَ حَتَّىٰ مَطْلَعِ الْفَجْرِ insanlara müceddidin zuhuru ile tatmin edici manevi bir huzur oluşur şeklinde değerlendirir. Şafak ise çile ve meşakkatli gecenin geçmesi ve hakikatin gün yüzüne çıkması anlamı taşımaktadır.³² Aynı şekilde Târik sûresinin 2. ayetinde الطَّارِقِ ibaresi şafakta ortaya çıkan yıldızdır. Bu yıldız mehdinin gelişi ve İslam'ın aydınlık geleceğinin habercisidir.³³

Kurtarıcı bekleme fikri diğer dinlerde ve mezheplerde olduğu gibi dünya hayatı ve düzeni ile ilişkilidir. Dinlerin genelinde kurtarıcı inancı vardır. Dünyada adaletsizlik, zulüm, ahlaksızlık ve putperestlik yayıldığında Allah tarafından insanları tekrar doğru yola iletmek için her bin yılda bir kurtarıcı gönderileceğine inanılmaktadır.³⁴ Örneğin Khan, Secde sûresinin 6. ayetinde يَوْمَ يَخْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ ifadesini bir gün İslam'ın Allah katına yükseltileceği şeklinde tercüme eder ve bu yükselme müceddidin gönderilmesiyle *diriliş* anlamını ifade etmektedir. Devamında كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ ifadesi ise sizin “hesabınıza göre bin yıl tutan” tercümesi ile de müceddidin gelişini ve bin yıllık fenomenini temellendirmeye çalışmaktadır. Yani bâtinî yorum olarak bin yıl zayıflık dö-

²⁸ Khan, *Kurani i Shenjtë*, 247.

²⁹ Khan, *Kurani i Shenjtë*, 1172.

³⁰ Khan, *Kurani i Shenjtë*, 659.

³¹ Khan, *Kurani i Shenjtë*, 1167.

³² Khan, *Kurani i Shenjtë*, 1181.

³³ Khan, *Kurani i Shenjtë*, 1151.

³⁴ Khan, *Kurani i Shenjtë*, VI.

neminden sonra Allah'ın müceddidi göndereceğini belirtmektedir.³⁵ Khan'a göre İslam'ın yüzyıllar boyunca karşılaşacağı en ciddi krizlere bu ayette işaret edilmektedir. Peygamber, İslam'ın ilk üç asrının gelişme çağı olacağını bildirmiştir. Böylece İslam, ilk üç asırdan sonra zayıflamaya başlamıştır. Bu ayetin yorumuna göre İslam'ın yıkımı (gerilmesi) bin yıla kadar devam edecektir. Buna göre h. 13. yüzyılda İslam harap ve bozulmuş bir din haline gelecektir. Nitekim İslam'ın başına gelen de budur. O zaman İslam'a yeni bir hayat ve ivme kazandıracak olan vadedilen müceddid, mesih veya mehdinin gelmesi gerekir. Böylece 14. asırda Kur'ân'ın dolaylı olarak, Hz. Muhammed'in ise doğrudan müjdelediği müceddid, mehdidir. Bu kişinin ise İslam'ı dünyanın her yerine yaymaya çalışan Ahmediyye Müslüman Cemaati'nin lideri olduğunu söylemiştir.³⁶

Khan, Nisa sûresinin 70. ayetinin tefsirinden bahsederken Müslümanların manevi gelişimini ancak bu dört yolla gerçekleştirebileceğini öne sürmüştür. Ayette yer alan bu kişiler; *الصَّالِحِينَ وَالشُّهَدَاءَ وَالصَّالِحِينَ وَالصَّالِحِينَ* peygamberler, sıddıklar, şehitler ve salihlerdir. Eğer bunların yolları takip edilirse Müslümanlar manevi olarak peygamberlerin derecesine yükselebilirler. Khan'a göre kişi her ne kadar peygamberlerin derecesine yükselebiliyorsa da şer'an Hz. Muhammed'in şeriatına bağlı kalması gerekmektedir. Bu manevi yükseliş yeni bir şeriata veya yeni bir dine tabi olmak değildir. Eski şeriatın yenilenmesi ve tecdid edilmesi ile alakalıdır. Yine Khan'a göre birçok müfessir ve âlim Kur'ân'da dolaylı olarak, hadislerde ise doğrudan mehdilik ve müceddidlik vurgusunun yapıldığını düşünmektedir. Bizzat Hz. Peygamber dört farklı yerde *Nebiyullah*'ı müjdelemiştir.³⁷ Müellifin yorumlarına göre müceddidlik, mehdilik ve nebilik manevi gelişim ile elde edilebilmektedir. Bu bakımdan Al-i İmran sûresinin 80. ayetinde *rabbaniyyun* ibaresi birçok anlamı barındırmaktadır. Bununla birlikte asıl olan takva ehli, ilahi bilgi sahibi ve müceddid gibi anlamların olduğunu zikretmektedir.³⁸ Bütün bunlar gösteriyor ki Khan, ken-

³⁵ Khan, *Kurani i Shenjtë*, 763.

³⁶ Khan, *Kurani i Shenjtë*, 763.

³⁷ Yazar bu dört yer ile ilgili Sahih-i Müslim'i kaynak göstermektedir. Ancak konu ile ilgili hangi hadis olduğunu zikretmez.

³⁸ Khan, *Kurani i Shenjtë*, 110.

di taraftarlarını hakim tutmak, onlara moral ve güç vermek için batnî tevellere aşırı derecede baş vurmuştur.

3.2. Khan'ın Mealinde Mehdilik/Mesihlik Anlayışı

Gulam Ahmed, 1890 yılında Hıristiyanlar tarafından geleceğine inanılan İsa-Mesih olduğunu iddia etmiştir. Mesihlik iddiasını mehdilik kapsamında değerlendirdiği için çalışmada mesihlik ve mehdilik aynı başlık altında incelenmiştir. O, Kur'ân mealinde mesih ve mehdiyi aynı kişi olarak ele almıştır. Nitekim Gulam Ahmed'e göre Müslümanların bekledikleri "Mehdi ve Mesih", aynı kişidir ve o da kendisidir. Hem Hz. Muhammed, hem de Hz. İsa'nın ruhunu taşıdığını iddia etmiştir.³⁹ Gulam Ahmed, mesihlik ile mehdilik kavramını ahir zamanda Müslümanlar tarafından gelmesi beklenen kurtarıcı olarak tanımlamıştır.⁴⁰

Khan'ın mehdinin gelişiyile ilgili gerekçeleri müceddidinkiyle aynıdır. Bu gerekçeler İslam'ın zayıflamış olması, Müslümanlara yönelik zulmün artmasıdır. Ayrıca mealinde mehdinin gelişiyile ilgili zikredilen gerekçelerin başında, çarpık din anlayışını düzeltmek gelmektedir. Furkan sûresinin 53. Ayetinde *وَجَاهِدْهُمْ بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا* ibaresini "inanmayanlar karşı Kur'ân'la büyük cihat yap" şeklinde tercüme etmiştir. Khan, bu ayetin tefsirinde gerçek cihadın, silahla, kılıçla ve şiddetle olmayacağını, asıl cihadın barışla ve entelektüel çabayla olacağını uzun uzadıya izah etmiştir.⁴¹ Ayetin tefsirini ise Hz. Peygamber'in, ahir zamanda yanlış dini yorumların çıkacağını ve Allah'ın bunu düzeltmek için ümmetinden bir mehdi göndereceğini müjdelediği şeklinde yapmıştır. Mehdi, yanlış dini anlayışlara karşı Kur'ân'la cihat edecektir.⁴² Zuhruf sûresinin 64. ayetinde *وَلَمَّا جَاءَ عِيسَىٰ بِالْبَيِّنَاتِ* "İsâ sağlam kanıtlarla geldiğinde." ibaresi mehdinin gelişiyile ilgilidir ve mehdi ortaya çıktığında, Müslüman toplumdaki mezhepleri ve yanlış dini anlayışları ortadan kaldırmak olacaktır.

³⁹ Fığlalı, *Kadiyanîlik*, 52-53.

⁴⁰ Mirza Gulam Ahmed, "The Messenger of the Latter Days", *Review of Religions* 1 (1907), 1-24.

⁴¹ Ayrıca cihat meselesinin kendileri ile diğer Müslümanlar arasında en önemli tartışma konusu olduğunu zikretmektedir. Hatta en önemli konunun bu olduğu söylenebilir. Çünkü Khan'a göre Kâdiyânîlerin diğer Müslümanlar tarafından marjinal bir mezhep olarak kabul edilmesi en önemli mesele olan cihadı farklı bir şekilde yorumlamalarından kaynaklanmaktadır. bk. Khan, *Kurani i Shenjtë*, 660.

⁴² Khan, *Kurani i Shenjtë*, 661.

Mealinde, kendisine mesihlik görevinin bizzat Hz. Muhammed tarafından tevdi edildiğini zikretmekte fakat bunun ne zaman gerçekleştiği konusunda herhangi bir bilgi vermemektedir.⁴³ Zuhruf sûresinin 64. ayetinin tefsirinde bu fikri temellendirmek için herhangi bir rivayet nakletmeden Buhari'yi kaynak göstermektedir.⁴⁴

İnfitâr sûresinin başındaki ayetlere yaptığı yorumlara göre mehdinin geliş amaçlarından biri de haçı kırmaktır. Mehdi, bundan sonra Hıristiyanlıkta teslis inancının batıl oluşunu gün yüzüne çıkartacak ve Hıristiyanlığı çökertecektir.⁴⁵ Aynı sûrenin 1. ayetindeki إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ “Gökyüzü yarıldığında.” ibaresini, mehdiden önce dünyada zulmün yayılacağını, hatta Allah'ın dünyayı yok etmeye karar vereceği şeklinde tefsir etmektedir.⁴⁶ Bu zulümlerin ve olumsuzlukların mehdinin zuhur etmesiyle sona ereceğini ifade etmektedir.⁴⁷

Mealde Mirza Gulam'a Hz. Muhammed'in ümmeti için kurtarıcı olduğu gibi aynı zamanda onun yaşadığı zulümleri aynı şekilde yaşayacağına dair bir profil oluşturulmuştur. Kasas sûresinin 57. ayetinde إِنَّ تَتَّبِعِ الْهُدَىٰ مَعَكَ تَتَّخِطَفُ مِنْ أَرْضِنَا “Biz seninle beraber doğru yola uyarsak yurdumuzdan sökülüp atılırız.” diyen Kur'an'ın ilk muhatabı müşriklerdir.⁴⁸ Khan ise bu ayeti, bütün peygamberlere karşı gösterilen evrensel bir tepki olarak yorumlamıştır. Zamanında Hz. Muhammed'e ve ashabına karşı çıkanlar, bugün mehdiye ve ashabına da karşı çıkmaktalar. Peygambere yapılan zulmün aynısı mehdiye de yapılmaktadır. Önceki peygamberlerin başına gelenler bugün mehdinin ve takipçilerinin de başına gelmektedir. Hz. Muhammed'in aile ve arkadaşları gibi, Ahmediyye Cemaati'nin üyelerinin evlerinin yakıldığını, mallarının yağmalandığını, çocuklarının öldürüldüğünü ve cesetlerinin mezarda çıkarıldığını iddi etmektedir. Bütün bunların mehdinin gelişinin ayak izleri olarak

⁴³ Khan, *Kurani i Shenjtë*, 916 Yazar konu ile ilgili Buhari'den rivayet nakleder. Ancak rivayet ile ilgili herhangi bilgi nakletmez.

⁴⁴ Khan, *Kurani i Shenjtë*, 916.

⁴⁵ Khan, *Kurani i Shenjtë*, 1139.

⁴⁶ Khan, *Kurani i Shenjtë*, 1139.

⁴⁷ Khan, *Kurani i Shenjtë*, 519.

⁴⁸ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vîlatü'l Kur'ân*, ed. Yusuf Şevki Yavuz, çev. S. Kemal Sandıkçı (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2021), 11/72.

görmektedir.⁴⁹ Khan, Kādiyânîlere kimlerin bu zulmü yaptığını söylememektedir. Fakat İslam dünyasında azınlık statüsünde olduklarından, bir mağduriyet oluşturmaya çalıştığı söylenebilir. Burada “çocukların öldürülmesi, evlerin yakılması” gibi ifadeler yer alsa da bu tür hadiselerin yaşanıp yaşanmadığı konusunda herhangi bir bilgi aktarmamaktadır. Khan'ın, Kādiyânîlerin çeşitli şekillerde diğer Müslümanlar tarafından mağdur edildiklerini savunduğu söylenebilir.

Khan'a göre mezkûr ayette mehdinin gelişinden sonra toplum iki kısma ayrılacaktır. Bir grup, onları kabul ederken diğer grup reddecektir. Khan, mealinde Allah'ın bu iki grubun davranışlarını anlattığını öne sürmektedir. Buna göre peygamber ve mehdiyi kabul edenler zulme ve hakarete uğrar, kendilerine asılsız ithamlarda bulunulur, öldürülür, evleri yakılır ve toplumsal boykotun kurbanı olurlar. Buna rağmen onlar Allah yolunda sabırlı ve ısrarcıdırlar. Peygamberi ve zamanın imamını kabul etmeyen diğer grup ise bu zulümleri ve adaletsizlikleri Allah adına işlediklerini ifade etmektedirler.⁵⁰

Khan'a göre mehdinin ortaya çıkışı sırasında birçok mucize ve kozmik olay yaşanmıştır. Bu hadiseler Hz. Muhammed dünyaya geldiğinde de yaşanmıştı. Örneğin, Vakıa sûresinin 76. ayetinde *فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ* “Bakın! Yıldızların yerlerine yemin ederim.” Hz. Muhammed doğduğunda birçok yıldızın kaydığı, mehdi ortaya çıktığı esnada da buna benzer hadiselerin yaşanacağı haber verilmektedir.⁵¹ Felak sûresi 4. ayetin tefsirinde *ğâsik/ غاسيق* Ay tutulmasından bahisle, bu ayette mehdinin gelişi sırasında ay ve güneşin tutulacağı haber verilmektedir. Ay tutulması sırasında çöken karanlıkla, mehdinin gelişine kadar insanlığın manevi bir karanlık içinde yaşayacağı kastedilmektedir.⁵² Kıyame sûresinin 10. ayetinde vadedilen mesihin zuhur edişi esnasın-

⁴⁹ Khan, *Kurani i Shenjtë*, 721.

⁵⁰ Khan, *Kurani i Shenjtë*, 721-722.

⁵¹ Khan, *Kurani i Shenjtë*, 1014.

⁵² Khan, *Kurani i Shenjtë*, 1204; Gulam'ın kurtarıcı olarak gelişi ile ilgili sadece Kur'ân'dan değil İncil'den Hz. İsa'nın gelişiyle ilgili ayetlerin yorumlanmasından ibaret olduğu görülmektedir. İsa'nın gelişi sırasında bazı olağan üstü olaylar gerçekleşeceğini, (Matta, 24:29) Güneş'in ve Ay'ın tutulması, karanlığın çökmesi, dünyanın durumunun gittikçe kötüye gitmesi gibi tasvirler Gulam'ın mehdiliği ile ilgili kullanılmıştır. Sami Baybal, *İbrahimi Dinlerde Mesih'in Dönüşü* (Konya: Yediveren Kitap, 2002), 73.

da ramazan ayında ay ve güneşin tutulacağı haber verilmektedir. Nitekim bu olayın 1894 yılında Mirza Gulam Ahmed'in mehdiliğini ilan ettiğinde gerçekleştiği belirtilmektedir.⁵³

Kādiyânîlere göre, bu tür olaylar Kur'ân ve hadislerde yer aldığı için mehdilik inancı bir iman meselesidir. Kur'ân mealinin birçok yerinde peygamberlere iman ile doğrudan mehdilik inancı kastedilmektedir. Örneğin, peygamberlere iman etmeyenler cehennemliktir. Burada vurgulanan, peygamberlik misyonuna iman etmeyenlerin cehennemlik olduğudur. Bu misyonda Müslümanların, peygamberden sonra gelecek kurtarıcıya da inanması gerektiği anlamı çıkmaktadır. Bu durumda mehdiyi kabul etmeyenler peygamberi de kabul etmemiştir ve dolayısıyla cehennemliklerdir.⁵⁴ Khan, Taha sûresinin 62. ayetindeki *لَا تَقْتُلُوا عَلَى اللَّهِ كَذِبًا فَيُسْجَنَكُمْ بِعَذَابٍ* "Allah'a karşı yalan uydurmayın, yoksa ağır bir ceza ile kökünüzü kazır." beyanla ilgili olarak Allah'ın gönderdiği peygamberi ve müceddidi yalanlayanları helak edeceğini zikretmektedir.⁵⁵

Mealinde yer alan bilgilere göre mehdinin gelişi İslam'ın zaferidir. Bu zafer iki kere tekrarlanacaktır. İlk olarak Hz. Muhammed'in peygamber olarak gönderilmesi ve İslam'ın geniş bir alana yayılması büyük bir başarıdır. Bu ilk zaferden sonra dünyada büyük değişiklikler olacak ve zulüm artacaktır. Bu aşamadan sonra İslam'ı tüm insanlara yaymak için fırsat doğacaktır. Bu dönemde mehdinin zuhur etmesiyle ikinci zafer elde edilecektir.⁵⁶ Tekvir sûresi 19. ayetinde *وَالصُّبْحُ إِذَا تَنَفَّسَ* "Ağarmakta olan sabaha andolsun ki," ifadesi İslam dini için ikinci şafağın müjdesidir ve mehdinin zuhurunun nişanesidir.⁵⁷ Mehdinin gelişi, İslam'ın zaferi olacaktır. Muhaliflerin tuzak ve kiskançlıklarından korunmak için *Flak ve Nas/Muavvizeteyn* sûrelerinin okunması gerekmektedir.⁵⁸

⁵³ Khan, *Kurani i Shenjtë*, 1108.

⁵⁴ Khan, *Kurani i Shenjtë*, 1056.

⁵⁵ Khan, *Kurani i Shenjtë*, 566.

⁵⁶ Khan, *Kurani i Shenjtë*, 1135.

⁵⁷ Khan, *Kurani i Shenjtë*, 1137.

⁵⁸ Khan, *Kurani i Shenjtë*, 1204.

3.3. Mesih/Mehdi ile İlgili Kur'ân'da Yer Alan İbareler

Khan'a göre, Yasin sûresinin 21. ayetinde *وَجَاءَ مِنْ أَفْصَا الْمَدِينَةِ رَجُلٌ* "şehrin öbür ucundan bir adam koşarak geldi" ibaresi gelen kişinin mesih/mehdi olduğunu haber vermektedir. Ayetin devamında *يَا قَوْمِ اتَّبِعُوا الْمُرْسَلِينَ* "Ey kavimim! Bu elçilere uyun." ibaresi yer almaktadır. Gönderilene mehdiye de itaat edin. Dolayısıyla mehdiye uymak, Kur'ân'ın emridir.⁵⁹

Khan, Saf sûresi 7. ayetini kutsal kitaplarda müjdelenen Hz. Muhammed ve mehдинin geliş şekline tefsir etmiştir. Tevrat ve İncillerde de Hz. Muhammed ve mehдинin geleceği müjdelenmiştir. Tevrat'da "Muhammed" peygamberin, İncil ise Ahmed'in geleceğini haber vermektedir. Bu iki isim Hz. Muhammed'e aittir ve Hz. Muhammed'in, dünyada iki defa geleceğini haber vermektedir. İlk geliş Hz. Muhammed'in hayatta olduğu en büyük ve en güçlü evredir. İkincisi, İslam'a yeni bir ivme kazandıracak olan onun hizmetçisi mehдинin aracılığıyla gerçekleşecektir. Konuyla ilgili Hz. Peygamber şöyle buyurmaktadır: "Benimle onun arasında hiçbir peygamber yoktur.⁶⁰ Yemin ederim ki o, kendisini imamınız olarak takdim edecektir."⁶¹ Khan'a göre asıl soru, neden Hz. Musa'nın Muhammed'i; Hz. İsa'nın Ahmed'in gelişini müjdeliğidir? Sorunun cevabı, Hz. Musa'nın şeriat sahibi olması, Hz. İsa'nın ise şeriat sahibi olmamasıdır.

Khan'a göre, Hz. Musa peygamberin büyüklüğünü gösteren Hz. Muhammed ismini kullanmış, Hz. İsa ise yeni bir şeriatı getirmediği için Ahmed adında bir peygamberin geleceğini haber vermiştir. Bunun için Hz. Muhammed ümmetini sürekli Hz. Musa'nın ümmeti ile karşılaştırmış ve şöyle buyurmuştur: "Tıpkı bir ayakkabının diğer ayakkabıya benzediği gibi, ümmetim de Yahudilere benzeyecektir." Khan, devamında Hz. Musa'nın son döneminde insanların büyük ve korkunç suçlar işlediklerini aktarmaktadır. Hz. Muhammed'in ümmetinde insanlar da aynı suçları işleyecek ve işliyorlar. Suçlar aynı olunca ilaç da aynı olmaktadır. Mesih/mehdi ortak amaç için Hz. Muhammed'in ümmetinin içerisinde kendi adıyla tecelli edecektir. O ne yeni din ne de yeni şeriat getirecektir. Ayın, güneşin ışığından beslendiği gibi Ah-

⁵⁹ Khan, *Kurani i Shenjtë*, 812.

⁶⁰ Müslim, "Fezâil" (No. 143).

⁶¹ Khan, *Kurani i Shenjtë*, 1043.

med de Hz. Muhammed'in ışığıyla beslenecektir. Kur'ân'a göre Hz. Muhammed ışık saçan bir güneştir. Hz. Muhammed'in hizmetçisi olan mesih geldiğinde güneşin nuruyla aydınlanır ve o nuru dünyaya saçar. Bunun için Furkan sûresinin 62. Ayetinde *sırâcen/ سِرَاجًا* kendi ışığına sahip güneşi ifade eder. Kendi ışığına sahip olmayan ay ise mehdiyi temsil etmektedir.⁶² Khan'a göre görevi Hz. Muhammed'i yüceltmek olan birisi Hz. Muhammed'in rakibi olmaz. Hz. Muhammed'in hizmetçisi olan mesih/mehdinin, onun şeriatını ve dinini yüceltmekten başka işlevi yoktur.⁶³

Bütün bunlardan Khan'ın, Gulam Ahmed'i Hz. Muhammed'in rakibi olarak görmediği anlaşılmaktadır. Onu peygamberlik misyonunun tamamlayıcı bir unsuru olarak kabul etmektedir. Bunun için peygamberden sonra bir müceddid, mehdi veya mesihin geleceğini zikretmektedir. Onun gelişi Hz. Muhammed'in ki gibidir. Bu da onun peygamberlik misyonuna talip olduğu şeklinde değerlendirilebilir.

3.4. Khan'a Göre Mesih/Mehdi'nin Gelişi ile İlgili Kavramlar

Kâdiyânîlikte *sâ'at* السَّاعَةَ ifadesi⁶⁴ iki anlam taşır: Birincisi kıyamet ve hesap günüdür. İkincisi ise bu dünyada bir millete yönelik tehdidinin gerçekleşmesidir. Mevlana Muhammed Ali'nin tefsirine göre Ahzab sûresinin 63. ayetindeki *sâ'at'* kelimesinden maksat, inkarcıların dünyada helak edilmiş vaktidir. Muhammed sûresinin 18. ayetinde geçen *sâ'at* kelimesi ise kâfirlerin helak edilip iktidarlarının sona ermesidir. Ayette geçen "alametler"den maksat ise İslam'ın yayılması ve kâfirlerin bunu engellemeye yönelik çabalarının başarısızlıkla sonuçlanmasıdır.⁶⁵ Muhammed Ali'yi örnek vermemizin sebebi

⁶² Khan, *Kurani i Shenjtë*, 664.

⁶³ Khan, *Kurani i Shenjtë*, 1044.

⁶⁴ Kur'ân'da *sâ'at* kelimesi hakkında bk. Bekir Topaloğlu, "Sâat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/322.

⁶⁵ *Sâ'at* kelimesine ilişkin bu yorumunu Kamer sûresinin 45. ayetin tefsirinde şöyle gerekçelendirmiştir: Bedir günü Müslümanlar güçlü düşmanlar tarafından tamamen yok olma tehlikesiyle karşı karşıya kaldığı sırada Hz. Peygamber Müslümanların kurtulması için dua etmiş ve bu duasında, 'O topluluk yakında bozguna uğrayıp arkalarını dönüp kaçacaklar. Hayır, *sâ'at* onların görecekları azabın vaktidir. Çünkü *sâ'at* (o zaman çecekları azap) çok daha korkunç ve dayanılmaz olacak' mealindeki Kamer 45-46. ayetlerini okumuştur. İşte bu da göstermektedir ki *sâ'at* kelimesi gerek Kur'ân gerek Hz. Peygamber tarafından kâfirlerin mağlup olacakları zaman anlamında kullanılmıştır. Hadiye

Zakaria Khan'ın Arnavutça mealinin Muhammed Ali'nin tercümesi olmadığını göstermektedir. Çünkü Muhammed Ali'ye göre *sâ'at* kelimesinin birçok anlamı olsa da o bu kelimeyi Khan gibi yorumlamaz. O, mealinde *sâ'at* kelimesini mezhebinin görüşlerine bağlı kalarak bâtını yorumlar ve buradan mehdi/mesihin kastedildiğini söyler. Khan, bu kavramı, Zuhruf sûresinin 61. ayetinde geçen *وَإِنَّهُ لَعَلَّمٌ لِلسَّاعَةِ* ibaresini "O, (Hz. İsa) *sâ'at*in müjdeleyicisi olacaktır." anlamında diğer, *هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ* ayetini ise "O halde (ey insanlar) ondan şüphe etmeyin ve ona uyun, çünkü o, doğru yoldur." şeklinde tercüme etmektedir. Khan, bu ayetin hem tefsirini hem de tercümesini mezhebi saiklerle yapmaktadır. Ona göre bu ayet kıyametle değil müceddidin ve mehdi/mesihin ikinci gelişiyile ilgilidir.⁶⁶ Buradaki *sâ'at*, büyük devrimin gerçekleşeceği anlamına gelmektedir. Çünkü Hz. Muhammed, mehdinin kıyametten önce ortaya çıkacağını haber vermiştir. Khan'a göre bazı alimler *sâ'at* ibaresinin Hz. Muhammed'in peygamberliğiyle ilgili olduğunu dile getirmişlerdir. Onun gelişiyile büyük devrimler yapılmıştır. Ancak alimlerin çoğuna göre *sâ'at* ibaresi -Hz. Muhammed'in yolunu devam ettiren mehdi/mesih ile ilgilidir. Burada adaletsizliklerin, haksızlıkların, çekişmelerin olduğu ve Allah'a ibadet edilmeyen bir zamanda kıyametin geleceği bildirilmektedir.⁶⁷

Khan'a göre Necm sûresinin 1. ayetindeki *en-necm النّجْم* ibaresi yıldız anlamına gelir. Özel isim olarak da "belirli bir dönemde öne çıkan kişi" için kullanılır. Bazı alimlere göre bu Hz. Muhammed'in şu uyarısını ifade eder: "Eğer din, Ülker Takımyıldızında bile olsaydı, Fars'tan bazı kimseler ona ulaşıp alabileceklerdi."⁶⁸ Bu kişinin mehdi olduğunu haber vermektedir.⁶⁹

Ünsal, *Tefsirde heterodoksi: Kâdiyânîlik ve Kur'ân* (Ankara: Ankara Okulu Yayinlari, 2011), 104-105.

⁶⁶ Muhammed Ali'ye göre buradaki *sâ'at* kelimesi İsrailoğulları'ndan peygamber gönderme geleneğinin son bulduğuna işaret eder. Matta: 21/43'de, "Tanrı'nın egemenliği sizden alınacak ve bunun ürünlerini yetiştirecek bir ulusa verilecek" şeklindeki ifade de bu yorumu desteklemektedir. bk. Maulana Mhammed Ali, *The Holy Qur'an* (Lahore, 1935), 962-963, [61a]; Ünsal, *Tefsirde heterodoksi: Kâdiyânîlik ve Kur'ân*, 105.

⁶⁷ Khan, *Kurani i Shenjtë*, 915.

⁶⁸ Buhari, "Tefsir" 62, (No. 4897); Tirmizi, "Tefsir" 44, (No. 3261).

⁶⁹ Khan, *Kurani i Shenjtë*, 985, 1048.

Khan, Kur'ân'daki birçok ibarenin mehdinin gelişiyile ilgili delil olduğunu öne sürmektedir. Bunlar arasında, *âharîne* أَخْرَيْنَ ibaresi de yer almaktadır. Cuma sûresinin 4. ayetinde geçen bu ibare, Hz. Muhammed'den sonra mehdinin zuhur edeceğini haber vermektedir. O halde *âharîne* ile kastedilen sonraki topluluk, Allah'ın ahir zamanda göndereceği mesih/mehdidir.⁷⁰ Ebu Hureyre'den nakledilen rivayete göre, Ebu Hureyre: “bir gün Hz. Peygamber ile oturuyorduk. Aramızda bazı sahabiler ve Selman-ı Farisi'nin bulunduğu ortamda Hz. Peygamber'e Cuma sûresi indirildi. Ardından Hz. Peygamber sûreyi bize okudu, 4. ayette geçen *âharîne* ifadesinden kimlerden bahsedildiğini sordum. Hz. Peygamber de elini Selman-ı Farisi'nin omzuna koydu ve yukarıda aktarılan Ülker Takımyıldızı ile ilgili rivayeti nakletti.” demiştir.⁷¹ Khan'a göre bu rivayet mehdiyi işaret etmekte ve onun Farisi soyundan geleceğini haber vermektedir.⁷²

Khan'a göre mehdinin gelişine delil teşkil eden ibarelerden birinde *âhir* ifadesi yer almaktadır. Ona göre Kur'ân'da, *âhir* kavramıyla *yekîn*/يَقِينٍ ve *îmân*/إِيمَانٍ kelimeleri kullanılmaktadır. Yani mehdiye inanmak iman meselesidir. Ahiretle birlikte *yekîn* kullanılması gelecekte yaşanacaklar ve ortaya çıkacaklarla ilgilidir. Khan'a göre müminlerin sürekli *yekîne* inanmaları gerekmektedir. Çünkü bu hem iman meselesidir hem de İslam'ın zaferine inanmaktır. İslam'ın zaferi ahirette değil bu dünyada tecelli edecektir.⁷³

Khan'a göre *âhir* kavramının yedi anlamı vardır; bu anlamlardan biri de Duhâ sûresinin 5. ayetinde geçen *مِنَ الْأُولَى* “elbette senin için işin sonu öncesinden daha hayırlı olacaktır.”⁷⁴ ayetidir. Bu, zaferin ahirette değil dünyada gerçekleşeceğinin müjdesidir.⁷⁵ Ayrıca Vakıa sûresinin 13-14. ayetlerinde *تِلْكَ مِنَ الْأُولَىٰ وَقَلِيلٌ مِنَ الْآخِرِينَ* “onların bir kısmı öncekilerden bir kısmı da son-

⁷⁰ Khan, *Kurani i Shenjtë*, 1047.

⁷¹ Buharî, “Tefsir” 62, (No. 4897); Tirmizi, “Tefsir” 44, (No. 3261).

⁷² Khan, *Kurani i Shenjtë*, 1048.

⁷³ Khan, *Kurani i Shenjtë*, 7.

⁷⁴ Khan, *Kurani i Shenjtë*, 1172.

⁷⁵ Khan bu görüşü temellendirmek için Peygamber'in hadislerine atf yaparak İslam'ın misali yağmur gibi olduğunu zikreder. Yağmurun başlangıcı mı yoksa sonu mu daha hayırlı olacağını kimse bilemez. Khan'a göre hadiste İslam'ın iki zaferinden bahsetmektedir. Ancak ikinci zafer ilkenden daha büyük olacağı açıktır. İşte Peygamber burada İslam'ın ilk aşamasını son aşamasıyla karşılaştırmaktadır. bk. Khan, *Kurani i Shenjtë*, 7.

rakilerdendir.” ve aynı sûrenin 39-40. ayetlerinde *ثَلَاثَةٌ مِنَ الْأَوَّلِينَ وَثَلَاثَةٌ مِنَ الْآخِرِينَ* “Onların bir kısmı öncekilerden, bir kısmı da sonrakilerdendir.” ibareleri bâtinî bir mesaja sahiptir ve sonrakilerin öncekilerden hayırlı olduğunu ifade etmektedir. Bu ayetler İslam’ın zaferini ve mehdinin gelişini müjdelemektedir.⁷⁶ Bu zafer “İslam’ı bütün dinlere üstün kılacaktır.” müjdesini vermektedir. Dinin tamamlanması da mehdinin gelişiyile mümkün olacaktır.⁷⁷ Khan’ın yorumuna göre Tevbe 33. ayetindeki ibarelerde, va’ad edilen kişi bütün dinlerin geleceğini söylediği kurtarıcı olan mesihdir.⁷⁸ Dolayısıyla *âhir* ibaresi âhir zamanı ifade etmektedir. Bunun da iki merhalesi vardır. Birincisi Hz. Muhammed’in, ikincisi mehdinin gelmesidir. Mehdi sonuncu olduğu için dinin tamamlayıcısıdır ve öncekilerden daha hayırlıdır.⁷⁹

Khan, Bakara sûresinin 5. ayetinde yer alan *âhir* kelimesinin iki anlama geldiğini belirtmektedir. Birincisi *ahiret hayatı*, ikincisi ise *gelecekte haber vermek* anlamındadır. İkinci anlamda ortaya çıkacak mücedditten söz edilmektedir. Bu durumda vadedilen mehdi ve mesihdir.⁸⁰

Kâdiyânî mezhebine göre Kur’ân’da mehdinin zuhuru ile ilgili yer alan en önemli kavramlardan biri *şâhit* شَاهِد’tir. Bunun için her peygamber veya müceddid *tanıktır/şâhittir*. Buruc sûresinin 4. ayetinde yer alan *وَشَاهِدٍ وَمَشْهُودٍ* “Tanıklık edene ve edilene.” ifadesi Allah’ın varlığına şehâdet etmektedir. *Şâhit* Allah’ın kanunlarına da tanıklık eder; bu kişi aynı zamanda kendisine tanıklık edilen *meşhûd* مَشْهُود konumundadır. Bu durumda *şâhit*, vadedilen mesih ve beklenen mehdinin kendisidir, *meşhûd* ise Hz. Muhammed’dir. *Şâhit* Hz. Muhammed’in peygamberliğine tanık olduğu gibi onun yolunda olduğuna kendisi de tanık olmaktadır.⁸¹ Hud sûresinin 18. ayetinde *şâhidun minhu* شَاهِدٌ مِنْهُ ibaresi ile kastedilen kendi içinizden bir peygamberin başka bir peygambere müjdelemesidir. Bu durumda Hz. Musa’nın *şâhidi* Hz. Muhammed’dir. Hz. Muhammed’in *şâhidi* ise onun tarafından müjdelenen kimsedir, bu durumda mehdi/mesihdir. Khan’a göre bize muhalefet edenler Hz. Muhammed’den

⁷⁶ Khan, *Kurani i Shenjtë*, 7.

⁷⁷ Khan, *Kurani i Shenjtë*, 1043.

⁷⁸ Khan, *Kurani i Shenjtë*, 339.

⁷⁹ Khan, *Kurani i Shenjtë*, 7.

⁸⁰ Khan, *Kurani i Shenjtë*, 6.

⁸¹ Khan, *Kurani i Shenjtë*, 1148.

sonra başka peygamber gelmeyecek diyenler ise onun *şâhidi* kim olacak sorusuna cevap veremezler. Ayette bahsedilen *şâhit* sıradan birisi değildir. Bu kişi eğer Allah tarafından gönderilmiyorsa nasıl *şâhitlik* yapabilir? Burada söz edilen *şâhit* Kur'ân ve Hz. Muhammed tarafından müjdelenen mehdidir. Hz. Muhammed'i müjdelediği bu kişi, İslam'ın yozlaştığı ve gerilediği zamanda zuhur edecektir.⁸²

Sünni tefsir geleneğinde *şâhid ve meşhûd* kavramlarıyla ilgili farklı yorumlar olsa da hiçbiri mehdiyle ilgili değildir. Örneğin, Mâtürîdî bu ayeti dört farklı şekilde yorumlamıştır. Birinci yoruma göre *şâhid* bizzat Allah Teâlâ'dır. *Meşhûd*, tanıklık eden yaratılanlardır. İkinci yoruma göre *şâhid* Hz. Peygamber, *meşhûd* da onun ümmetidir. Üçüncü yoruma göre ise bu kavramları tamamen te'vil ederek *şâhid* insanların amellerini kaydeden kirâmen kâtibin melekleridir. *Meşhûd* da kendisine tanıklık edilen ve amelleri yazılan insanlardır. Dördüncü yorumda ise *şâhid* Cuma günü, *meşhûd* ise Arafat'tır. Bu yorumların kurtarıcı fikriyle ilişkili olmadığı görülmektedir.⁸³

Khan'ın, kurtarıcı olan kişinin sadece müceddid olmayacağını söylemiştir. Tarih boyunca birçok müceddid gelip geçmiştir. Ancak, Allah sadece bir *şâhit*'ten bahsetmektedir. Bu da bir kişinin olacağı anlamına gelir. Ona göre Ahmediyye Cemaati'nin kurucusunun verdiği mücadeleyi başka hiçbir müceddid vermemiştir. Dolayısıyla çağın kurtarıcısı Müslümanların mehdisi, Hıristiyanların mesihi, Budistlerin kışnası ve Hinduların avatarı bu cemaatin lideri mehdidir. Bütün dinlere ayrı kurtarıcılar gelmeyeceğine göre İslam dinini temsil eden ve aynı zamanda müceddid ve *şâhit* olarak gönderilen bu cemaatin lideri Mirza Gulam Ahmed bu yüzyılın kurtarıcısıdır.⁸⁴

Khan'a göre mehdinin *şâhit* olarak gönderilmesi Hz. Muhammed'in peygamberliğini gölgelemez, aksine bu, onun Allah tarafından gönderildiğinin delilidir. Nitekim Hud sûresinin 18. ayetini *أَفَمَنْ كَانَ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّهِ وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِنْهُ* "Rabbinden gelmiş açık bir delile dayanan kimse (yalancı) ötekiler gibi olur mu? Bu delili de Rabb'inden gelen bir şahit izliyor." şeklinde tercüme etmiştir. Khan, Hz. Muhammed'in sahih peygamber olduğunun delilinin, Allah tara-

⁸² Khan, *Kurani i Shenjtë*, 391.

⁸³ Mâtürîdî, *Te'vilatü'l Kur'an*, 17/159.

⁸⁴ Khan, *Kurani i Shenjtë*, 391, 1148.

findan gönderilen *şâhitin* şahitliğine bağlı olduğunu söylemiştir. Ayrıca Hz. Muhammed'in peygamberliğinin kemale ermesi onun mehdii haber verme-siyle ilgilidir. Ayette Hz. Muhammed'in peygamberliği ispat edilirken üç de-lilden bahsedilmektedir:

1. Hz. Muhammed'in peygamberliğinin Allah tarafından verildiği açıkça belirtilmektedir,

2. Hz. Muhammed'in, Allah tarafından gönderildiğini ispat edecek kişi Allah'tan gönderilen *şâhittir*,

3. Tevrat'ta va'ad edilen kurtarıcı *şâhittir*.⁸⁵

Khan, mehdinin gelişinin delillerinden birinin de *fecr* olduğunu belirtmiş-tir. Ona göre, bu ibarenin zahiri anlamı Hz. Muhammed'in Mekke'den Medi-ne'ye hicretidir. Mekke'deki uzun, karanlık ve işkence döneminin sona erdi-ğinin habercisidir. Bâtnî anlamı ise İslam'ın yeni şafağı olan mehdinin gelişi-dir. Fecr sûresinin 2. ayetinde "on gece", *وَأَيَّالٍ عَشْرٍ* Mekke'de Müslümanların on yıl maruz kaldığı zulüm kastedilmektedir. Bu ayetin ikinci yorumu ise vade-dilen mesih/mehdinin gelişinden önce Müslümanların on asır yaşadığı sıkın-tılı dönemi anlatmaktadır.⁸⁶

Khan'a göre Saff 7. ayette yer alan *فَلَمَّا جَاءَهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ* "Bilin ki benden önceki Tevrat'ı doğrulamak ve benden sonra gelecek Ahmed isimli elçiyi müjdelemek üzere size Allah tarafından gönderilmiş elçiyim. Ama o (Ahmed) kendilerine apaçık kanıtlarla gelince, "Bu (kanıtlar) besbelli bir bü-yü!" dediler." İfadeler, Hz. Muhammed'i değil mehdii müjdelemiştir. Hz. Muhammed insanları İslam'a davet etmiş ve kimse onu İslam'dan sapmakla eleştirmemiştir. Bu ayet, mehdii yalanlayanları Allah'ın helak edeceğine dair va'adidir. Kendini Allah'ın elçisi ilan eden mehdi, Müslümanlardan bir kıs-mının onu yalanlayacaklarını ifade etmiştir. Hatta bazı insanlar onu İslam'dan sapmış olarak görecektir.⁸⁷ Khan, Saff sûresinin 8. ayetini *وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ وَالْكَذِبُ* "Allah'a asılsız şeyler yakıştırmaya çalışandan daha büyük haksızlığı kim yapabilir?" şeklinde tercüme etmiştir. Ona göre bu ayet, mehdi/mesih

⁸⁵ Khan, *Kurani i Shenjtë*, 391.

⁸⁶ Khan, *Kurani i Shenjtë*, 1159.

⁸⁷ Khan, *Kurani i Shenjtë*, 1044.

geldiğinde ona karşı çıkılacağı ve onu Müslüman kabul edilmeyeceğini haber vermektedir. Bunun için bu insanlar onu İslam'a davet edeceklerini söylemektedir.⁸⁸ Khan'a göre burada verilen mesaj, Hz. Muhammed'in ümmetinden büyük bir müceddidin gelişidir. O, Saff sûresinin 10. ayetini هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَبَيْنَ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ "Peygamberini hidayet ve hak din üzere gönderen Allah'tır. O, İslam'ı bütün dinlere üstün kılacaktır." şeklinde tercüme etmiştir. Burada mehdinin gelişiyse İslam'ın zafere ulaşacağı müjdenmiştir.⁸⁹

Khan, mehdiyle ilgili ayetlere bâtinî yorumlar yapmış ve bu konuda yeni bakış açıları ortaya koymuştur. Bu örneklerden biri, İbrahim'in Allah'a ölüleri nasıl dirilttiğini sormasıdır. İbrahim'in, her ne kadar bu konuda şüphesi yoksa da kalbinin tatmin olması için bunu görmek istemiştir. Allah'ın فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ "dört kuş al", sözü onun neslinin dört kez yükselip düşeceğini göstermektedir. Bu durum İsrailoğulları arasında iki kez gerçekleşmiş, Hz. Peygamber'in ümmetinde de iki kez gerçekleşecektir. İlk olarak, bu Bağdat düştüğünde gerçekleşmiştir. Khan bununla muhtemelen Moğol istilasını kastetmektedir. Bu dönemde Müslümanlar ciddi zarar görmüştür. Ancak Moğollarından bir kısmı İslam'a geçmeleri nedeniyle Müslümanlar tekrar güçlenmiştir. İkincisin de günümüzde tecelli etmiştir. İslam'ın tekrar güçlenmesi vad edilen mesih/mehdinin ortaya çıkmasıyla gerçekleşecektir.⁹⁰

3.5. Mesihanik Nebi ve Peygamberlik İddiası

Gulam Ahmed nebilikle ilgili fikirlerini 1901 yılında açıkça ilan etmiştir.⁹¹ O, Kurban Bayramı namazında bir hutbe okumuştur. Arapça okuduğu hutbesinin, Allah'ın vahyi olduğunu iddia etmiş ve bunun benzerinin yapılmasının mümkün olmadığını söylemiştir. Sonra arkadaşları hutbesini Urduca'ya çevirmiş ve cemaate okumuşlardır. Bu sırada Gulam Ahmed, iftiharla secdeye kapanmış ve şükretmiştir. Secdeden başını kaldırdınca: "Şu anda, kırmızı hatla yazılmış ve onun kabul edildiğini bildiren kutlu bir söz gördüm..."⁹² Gulam

⁸⁸ Khan, *Kurani i Shenjtë*, 1044.

⁸⁹ Khan, *Kurani i Shenjtë*, 1045.

⁹⁰ Khan, *Kurani i Shenjtë*, 82.

⁹¹ Gulam Ahmed, "The Messenger of the Latter Days", 14,18,21-22; Mirza Gulam Ahmed, *A Misconception Removed* (UK: Islam International Publications, 2007), 14.

⁹² Fıçlalı, *Kadiyanilik*, 55.

Ahmed, nebilik iddiasında bulunması ciddi tepkiler toplamıştır. Ancak daha sonra bu eleştirileri yumuşatabilmek için Kâdiyânîler, zillî, bürüzî, gayr-i teşriî ve muhaddes gibi ara kavramları kullanmayı tercih etmişlerdir.⁹³

Gulam Ahmed, kendisinin mesihanik bir nebi olduğunu iddia ettiği anlaşılmaktadır. Bu iddialarını özellikle "nübüvvetin sürekliliği"⁹⁴ düşüncesine dayandırmaya çalışmıştır. Nübüvvetin sürekliliği de "Hâtemü'n-Nebiyîn"e verdiği anlamdan çıkmaktadır. Gulam Ahmed "hâtim" ibaresini "hâtem" olarak okumuş ve bunun "sonuncu" değil "mühür" anlamında olduğunu ifade etmiştir. Ayetteki ifadeyi "Muhammed, peygamberlerin mühürü", "nebilerin mühürü" şeklinde yorumlamıştır.⁹⁵ Bunun için Kâdiyânî mezhebinin Kur'an meallerinde Ahzab sûresinin 40. ayetinde *Hâtemü'n-Nebiyîn* "peygamberlerin mühürü" olarak geçmektedir.

Khan'a göre, Gulam Ahmed, Hz. Muhammed'den sonra misyonunu devam ettiren mehdidir. Bütün peygamberler, müceddidler, mehdi ve mesih, Hz. Muhammed'in manevi oğullarıdır. Onun için Kur'an'da yer alan *Hâtemü'n-Nebiyîn* ibaresi son peygamber anlamında değildir. Burada kastedilen, Hz. Muhammed'in peygamberlik halkalarından bir halka olmasıdır. Hz. Muhammed'den sonra gönderilecek müceddid, mehdi ve mesihin de Hz. Muhammed'in peygamberliğine iman etmesi gerekir.⁹⁶

Kanaatimizce Khan, *Hâtemü'n-Nebiyîn* ibaresinde çelişkiye düşmektedir. Çünkü önce Hz. Muhammed'i diğer peygamberler ile aynı düzeyde görüp

⁹³ Yasin Doğan, *Kâdiyânîlik ve Gulam Ahmed'in Dini-Siyasi İddiaları* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 32, 38-39, 118.

⁹⁴ Gulam Ahmed, nübüvvet sürekliliği teorisi nebilğini ispat etmek için kullandığı önemli delillerinden bir olmuştur. Kur'an'da her toplumun peygamberi olacağına dair ayeti onun kesintisiz nübüvvet anlayışını desteklemiştir. Ayrıca bu teoriyi desteklemek için "yaşayan peygamber" görüşü ile desteklemiştir. Hz. Peygamber'in sonsuza dek diri olma teorisi aslında canlı anlamında değil onun mesajı ve misyonu yaşaması bakımında diri olması gerekir. Onun yaşamasının ise ancak kendisinden sonra nebi gelmesiyle söz konusu olabileceğini iddia etmiştir. Gulam Ahmed, *The Essence of Islam*, 4/131-132; Küçüköner, *Mirza Gulam Ahmed ve Ahmedilerin Mirza Gulam Ahmed Telakkisi*, 263-266.

⁹⁵ Gulam Ahmed, *The Essence of Islam*, 4/223, 245-255; Gulam Ahmed, *A Misconception Removed*, 15, 18; Mahmud Ahmed, *Ahmediyet'e Davet*, çev. Raşit Paktürk (Surrey: Islam International Publications, 2013), 58.

⁹⁶ Khan, *Kurani i Shenjtë*, 779.

peygamberlerin bir halkası olarak değerlendirdikten sonra, *Hâtemü'n-Nebiyîn* ile kastedilenin diğer peygamberlerden en büyük ve en kâmil olduğunu söylemesi bir çelişkidir.

Kâdiyânîler, Allah'ın bütün peygamberlerle ahit yaptığını iddia etmişlerdir. Hz. Muhammed, bu ahiti *Misâku'n-Nebiyîn* olarak isimlendirmiştir. Kur'ân ise bu ahitleşmenin içeriğiyle ilgili bilgi aktarmıştır. Allah, peygamberlere *şeriat* ve *hikmet* verdiğini ve kendilerinden sonra gelecek peygamberleri haber vermeleri gerektiğini ifade etmiştir. Kur'ân'da "bu sözü sizden aldık"⁹⁷ ifadesinden Hz. Muhammed'in de buna tabi olduğu anlaşılmaktadır. Bütün peygamberler kendinden sonra gelecek peygamberi kabul etmiş ve ona yardım etmiştir. Buna uyan Hz. Muhammed kendinden sonra mesih/mehdinin geleceğini müjdelemiştir. Khan'a göre Hz. Muhammed, mesih/mehdiyle ilgili sadece müjde vermekle kalmamış, o geldiğinde bütün zorluklara rağmen ona iman edilmesi ve yardımcı olunmasını emretmiştir.⁹⁸

Khan, Hz. Muhammed'in tüm insanlar için gönderilmiş bir peygamber olduğunu söylemiştir. A'raf sûresinin 36. ayetinde yer alan رُسُلٌ مِّنْكُمْ *nun* Arapça dil bilgisine göre *nuni sekîledir*. Anlamı ise *rusul* kesinlikle gelecektir. Ayette yer alan bu ifadeye göre, Hz. Muhammed'den sonra peygamberler gelecek, ancak yeni bir şeriat ya da yeni bir din getirmeyeceklerdir. İslam içinde gelen peygamber Hz. Muhammed'in ümmetinden olacak ve kendini topluma tanıttacaktır. Bu durum tıpkı Hz. İbrahim ve Hz. Musa'dan sonra birçok nebinin gelmesine benzemektedir. Hz. İbrahim ve Hz. Musa kendinden sonra büyük müceddidlerin geleceğini müjdelediği gibi Hz. Muhammed'den sonra da müceddidin gelmesi doğal bir husustur. Kendisi bunu şu şekilde haber vermiştir: "Ümmetimin alimleri İsrailoğullarının peygamberleri gibidir."⁹⁹ Ayrıca her asrın başında Allah'ın bir müceddid göndereceğini söylemiştir.¹⁰⁰ Khan'a göre Hz. Muhammed'den sonra başka peygamberin gelmeyeceğini iddia edenler,

⁹⁷ Khan, *Kurani i Shenjtë*, 272.

⁹⁸ Khan, *Kurani i Shenjtë*, 769.

⁹⁹ Ebû Davud, "İlm" 19, (No. 3641), Tirmizi, "İlm", 39, (No. 2676).

¹⁰⁰ Ebû Davud, "Melâhim" 33, (No. 4291).

inançlarıyla çelişmektedirler. Çünkü başka peygamberin gelmeyeceğini söylerken Hz. İsa'nın gelişini beklemektedirler.¹⁰¹

Khan'a göre A'raf sûresinin 35. ayeti "Ey Âdemoğulları! İcinizden âyetlerimi size anlatacak peygamberler gelir de (onları dinleyerek) kim kötülükten sakınıp kendini islah ederse, onlara korku yoktur ve onlar üzülmeyeceklerdir." âyeti, başka bir peygamberin geleceğinin delilidir. Eğer Hz. Muhammed'den sonra ne peygamber ne imam ne de müceddid gelmezse Hz. İbrahim ve Hz. Musa'nın, Hz. Muhammed'den daha büyük peygamberler olmaları gerekirdi. Sonradan gelen yüzlerce peygamber Hz. İbrahim'in ve Hz. Musa'nın yolunu kalıcı yapmışlardır. Hz. Muhammed için bu durumun gerçekleşmemesi onun yolunun kalıcı olmaması ve yaşam biçiminin gelecek nesillere aktarılmamasını gerektirirdi. Bu durum, onun peygamberlik misyonuyla ters düşmektedir.¹⁰²

Khan'ın, Gulam Ahmed'in peygamberlik iddiasıyla ilgili ayetlerdeki bazı ibarelere, bâtinî yorumlar verdiği görülmektedir. Örneğin, Rum sûresinin 57. ayetinde geçen *يَوْمَ الْبَعْثِ* *diriliş günü* ibaresiyle haşir günü değil, Peygamber veya müceddidin gönderilmesi anlatılmaktadır.¹⁰³ Kaf sûresinin 16. ayetinde geçen *haleknâ/خَلَقْنَا* (yaratık) ibaresi sıradan bir yaratılış değil, bir peygamberin gelişi ve onun getirdiği manevi uyanış ve devrim anlamındadır. Mürselat sûresinin 12. ayetindeki *وَإِذَا الرُّسُلُ أُقِنَّتْ* "Bütün peygamberler tayin edilmiş vakitlerinde gönderilecekleri zaman." ifadesi kurtarıcının Gulam Ahmed olduğunu ve onun geleceği zamanı bildirmektedir. Gulam Ahmed'in diğer peygamberlerle ortak yönü onun peygamberlerin isimleriyle müsemma olmasıdır.¹⁰⁴

Gulam Ahmed, İslam inancının önemli itikadi konularından biri olan nübüvvet konusunda bazı iddialarda bulunmuştur. İslam mezhepleri Hz. Peygamber hakkında birçok farklı görüşlere sahip olmasına rağmen Hz. Muhammed'den sonra "nebevi vahye" mazhar birinin gelmeyeceği konusunda ittifak etmişlerdir. Gulam Ahmed'in iddiaları bu açıdan heretik olarak değer-

¹⁰¹ Khan, *Kurani i Shenjtë*, 272.

¹⁰² Khan, *Kurani i Shenjtë*, 272.

¹⁰³ Khan, *Kurani i Shenjtë*, 753.

¹⁰⁴ Khan, *Kurani i Shenjtë*, 1118.

lendirilmiş ve mezhebi Kâdiyânîlik, İslam dünyasında “din dışı” olarak kabul edilmiştir.

Sonuç

Balkan ülkelerinde Kâdiyânîlik mezhebinin davetçilerinin izlerine 19. yüzyılın başlarından itibaren rastlanmaktadır. Kâdiyânî davetçiler Balkanlar da hem halka hem de akademik dünyaya yönelik faaliyetler yürütmüşlerdir. Halka yönelik sosyal faaliyetlerin yanında kitap, dergi ve broşür gibi çalışmalar yayımlamışlardır. Bunlardan en önemlisi Muhammed Zakaria Khan’ın Arnavutça Kur’ân meali olmuştur. Khan’ın amacı bu çalışmayla Gulam Ahmed’in din konusundaki iddialarını ispatlamaktır.

Gulam Ahmed kendisini ilk olarak müceddid şeklinde tanımlamıştır. Onun iddiası Allah’ın emri ve ilahi seçilmişlik düşüncesine dayanmaktadır. Khan’a göre bu, ona Allah tarafından verilen bir görevdir. Bu durumu vehbî olarak değerlendiren Khan bu yöndeki inancını ayetlerle temellendirmeye çalışmıştır. Khan’a göre dünyadaki düzen bozulduğunda Allah her bin yılda bir müceddid göndermiştir. Son müceddid ise Gulam Ahmed’dir.

Khan, Gulam Ahmed’in müceddidlikten sonra dini misyon olarak mesihliği ve mehdiliği içeren mesiyantik iddialarını gündeme getirmiştir. Mesiyantik söylemde “kurtarıcı” profili karşımıza çıkmaktadır. Bu kurtarıcı inancı, hemen hemen tüm dinlerde gelmesi beklenen mesih ve mehdi inancına dayanmaktadır. Khan, Gulam Ahmed’in mehdilik kimliğini ispat etmek için batinî yorumları esas almıştır. Ayrıca İslam geleneğindeki bazı rivayetleri görüşleri çerçevesinde yorumlamıştır.

Khan’ın en önemli görüşü Gulam Ahmed’in, son peygamber olduğu yönündeki iddiasını desteklemesidir. Khan’a göre Hz. Peygamber, “hâtemü’nebiyyîn” son peygamber değil, nebilerin mührü veya halkalarında bir halkadır. Bunun yanında Hz. Muhammed’in peygamberliğini kabul etmek gerekir. Bunu kabul etmeyen kişi ne müceddid ne mehdi ne de mesih olabilir. Buradaki amaç peygamberlik kapısının kapanmadığına ve Hz. Muhammed’den sonra başka peygamberlerin de gönderilebileceği iddiasına zemin oluşturmaktır.

Gulam Ahmed'in peygamberlik iddialarına yönelik diğer mezheplerden ciddi tepkiler gelmiştir. Bunun için Kâdiyânîler, zillî, bürüzî, gayr-i teşriî ve muhaddes gibi ara kavramları kullanmayı tercih etmişlerdir. Khan ise Arnavutça mealinde ara kavramları kullanma ihtiyacı hissetmemiştir. Ona göre Hz. Muhammed'in "hâtemü'n-nebiyyîn" olması Gulam Ahmed için bir engel teşkil etmez. Çünkü kendisi Hz. Muhammed'in yansıması ve gölgesidir. Güneş Hz. Muhammed'i temsil ediyorsa Ay mehdiyi temsil etmektedir. Ay, Güneş'ten nasıl ışık alıyorsa mehdi de Hz. Muhammed'in nurundan yararlanarak parlaklığını elde eder. Khan, bu tür yorumlarla vahiy kapısının açık olduğunu Allah'ın dilediği zamanda peygamber gönderebileceğini ileri sürmüştür.

Khan, mealinde Gulam Ahmed'in kurtarıcı ve nebi olduğunu ispat edebilmek için bâtınî yorumlara dayanan deliller ileri sürmüştür. Bu delillere dayanarak, Gulam Ahmed'in seçilmiş bir kişi olduğunu, Allah ve melekler tarafından desteklendiğini söylemiştir. Gulam Ahmed sayesinde İslam üstün gelecektir. Kâdiyânîlik, bu görüşlerle taraftar toplamış, İslam dünyasında ve Balkanlarda varlığını günümüze kadar sürdürmüştür.

Kaynakça

- Ahmed, Mahmud. *Ahmediyet'e Davet*. çev. Raşit Paktürk. Surrey: Islam International Publications, 2013.
- Ahmet, Aydın. *Şah Velîyyullah ed-Dihlevî ve Dihlevîlik*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2013.
- Algar, Hamid. "İmâm-ı Rabbânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/194-199. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Baybal, Sami. *İbrahîmî Dinlerde Mesih'in Dönüşü*. Konya: Yediveren Kitap, 2002.
- Behrami, Emin. *Qasje studimore rreth katër përkthimeve të Kur'ânit në gjuhën shqipe*. Prishtinë: Grafika Reznici, 1997.
- Bulgur, Durmuş. "1850-1900 yılları arası Hind Yarımadası'ndaki İslâmî fikir akımları". *Selçuk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Edebiyat Dergisi* 14 (2002), 109-124.

- Doğan, Yasin. *Kâdiyânîlik ve Gulam Ahmed'in Dini-Siyasi İddiaları*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. *Kadiyanîlik*. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Gulam Ahmed, Mirza. *A Misconception Removed*. UK: Islam International Publications, 2007.
- Gulam Ahmed, Mirza. *Barakât al-Dua, Rûhânî Khazâ'in*. London, 1984.
- Gulam Ahmed, Mirza. *Tadhkirah*. Surrey Islam International Publications, 2009.
- Gulam Ahmed, Mirza. *The Essence of Islam*. ed. Munawar Ahmed Saed. çev. Chaudhry Muhammad Zafrullan Khan. UK: Islam International Publications, 2006.
- Gulam Ahmed, Mirza. "The Messenger of the Latter Days". *Review of Religions* 1 (1907), 1-24.
- Hodgson, Marshall G. S. *İslam'ın Serüveni*. çev. Berkay Ersöz. Ankara: Phoenix Yayınevi, 3. Basım, 2021.
- Ibrahimi, Nexhat. "Kadijanistët dhe Ahmedistët". *Edukata Islame* 81 (2006), 245-262.
- Kaya, Eyyüp Said. "Batı Gözüyle Modernleşme Arifesinde Tecdid". *Batı Gözüyle Tecdid İslam Dünyasında Tecdid Hareketleri (1700-1850)*. ed. Nail Okuyucu. 13-35. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Khan, Muhammed Zakaria. *Kurani i Shenjtë*. UK: Islam International Publications, 1990.
- Küçüköner, Halide Rumeysa. *Mirza Gulam Ahmed ve Ahmedîlerin Mirza Gulam Ahmed Telakkisi*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Doktora Tezi, 2018.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr el-. *Te'vîlatü'l Kur'ân*. ed. Yusuf Şevki Yavuz. çev. S. Kemal Sandıkçı. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2021.
- Mehdiu, Fetî. *Perkthimët e Kuranit në Gjuhen Shqipe*. Üsküp: Logos-A, 1996.
- Mhammed Ali, Maulana. *The Holy Qur'an*. Lahore, 1935.

- Mhammed Ali, Maulana. *The Religion of Islam: A Compherensivoe Discussion of The Sources, Principles and Practices of Islam*. Lahore, 1990.
- Ocak, Ahmet Yaşar. "İslâm Tarihinin Mitolojik Kültürden Kaynaklanan Sosyo-Politik Problemi: Mehdîlik ve Mehdîci Hareketler". *Beklenen kurtarıcı inancı*. 17-34. İstanbul: Kuramer, 2017.
- Pašić, Nuriya A. "Ahmadija pokret". *Novi Behar* 22 (1929), 348-364.
- Ramadani, Zymer. "Tarihte Yapılmış Arnavutça Kur'ân Mealleri". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 6/2 (2006), 241-247.
- Sağıroğlu, Ekrem. *İmam-ı Rabbanî Hayatı Cihadı Eserleri*. Yasin Yayınevi, 2007.
- Topaloğlu, Bekir. "Sâat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/322. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Ünsal, Hadiye. *Tefsirde heterodoksi: Kâdiyânîlik ve Kur'ân*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011.
- Voll, John Obert. "Tecdid ve Islah Temelleri: 18.ve 19. yüzyıllarda İslâmî Hareketler". çev. Büşra Kaya. *Batı Gözüyle Tecdid İslam Dünyasında Tecdid Hareketleri (1700-1850)*. ed. Nail Okuyucu. 13-35. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Yaşar, Hüseyin. "Kâdiyânîlerin Almanca Kur'ân Tercümeleleri Üzerine Bazı Düşünceler". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2003), 193-225.
- Yüksel, M. Şamil. "Şahrüh'un Sünnî Canlandırma Siyaseti". *Tarih Okulu Dergisi* 2009/V (01 Aralık 2008).
- Zimeri, Jusuf. *Përkthim i falsifikuar i Kur'ânit në gjuhën shqip*. Erişim 25 Şubat 2020. <https://albahonika.com/perkthim-i-falsifikuar-i-kuranit-ne-gjuhen-shqip/>
- "Ahmedijska sekta u Bosni ve Hercegovini". *Ahmedijska sekta u Bosni i Hercegovini*, 2005. <https://forum.klix.ba/religija-f16/ahmedijska-sekta-u-bosni-i-hercegovini-t21657.html>

Humanity First Kosova. Erişim 30 Haziran 2022.
<https://www.facebook.com/HFKOSOVA/posts/pfbid02Sj9gQ5FL5QVQfXcy8AiGsJHwJrXvCBpdnbzmGwbTm16ydyiRtqMjnhx67ugBMZyw1>



**Buhârî'nin Sahîh'inde Hocası Abdullah b. Sâlih el-Mısrî'den (ö. 223/838) Rivâyette
Bulunup Bulunmamasının Araştırılması**
Investigating Whether al-Bukhârî Narrated From His Teacher 'Abdullah b.
Salih al-Misrî in (d. 223/838) 'al-Sahîh

İbrahim HANEK

Dr. Öğr. Üyesi, Çankırı Karatekin Üniversitesi,
İslami İlimler Fakültesi, Hadis ABD

Assistant Professor, Çankırı Karatekin University, Faculty of Islamic Sciences,
Department of Hadith
ibrahimhanek@karatekin.edu.tr

ORCID: 0000-0002-3994-5437

DOI: 10.47424/tasavvur.1255905

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 24 Şubat / February 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 23 Mayıs / May 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atf / Citation: Hanek, İbrahim. "Buhârî'nin Sahîh'inde Hocası Abdullah b. Sâlih el-Mısrî'den (ö. 223/838) Rivâyette Bulunup Bulunmamasının Araştırılması". *Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 9 / 1 (Haziran 2023): 837-867.
<https://doi.org/10.47424/tasavvur.1255905>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.
web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | [mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr](mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr)

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC 4.0



Öz

Buhârî'nin meşhur hocalarından kabul edilen Abdullah b. Sâlih el-Mısırî'nin (ö. 223/838), *el-Câmi'u's-Sahîh*'teki rivâyetlerinin keyfiyeti hadis âlimleri arasında tartışma konusu olmuştur. Sünen sahiplerinden Ebû Dâvûd, Tirmizî ve İbn Mâce'nin rivâyetlerine yer verdiği Abdullah b. Sâlih, Buhârî'nin kendisiyle mülâki olduğu ve aynı zamanda kendisinden *el-Edebü'l-müfred*, *el-Kirâe halfe'l-imâm* ve *et-Târîhu'l-kebîr* gibi eserlerinde rivâyette bulunduğu önemli bir şahsiyettir. Ancak *el-Câmi'u's-Sahîh*'inde ondan doğrudan rivâyette bulunup bulunmadığı, Hadis âlimleri arasında tartışma konusu olmuştur. İsmâîlî (ö. 371/982) ve Hâkim (ö. 405/1014) Buhârî'nin *Sahîh*'inde ondan hiçbir hadis tahrîc etmediğini iddia ederken Zehebî (ö. 748/1347) ve Aynî (ö. 855/1451) tahrîçte bulunduğu görüşünü savunmaktadır. Bu ihtilafın iki sebepten kaynaklandığını söylemek mümkündür. Birincisi, *Sahîh*'in nüshaları arasında farklılıkların bulunması, ikincisi de Buhârî'nin bazı râvileri mühmel olarak zikretmesidir. Bu çalışmada *Sahîh*'in muhtelif nüshalarını araştırıp onlarda kimliği "Abdullah b. Sâlih", "Abdullah" ve "Ebû Sâlih" şekillerinde söylenen kişinin, gerçekten Abdullah b. Sâlih el-Mısırî olup olmadığı üzerinde durulacaktır. Ayrıca bu meselede görüş belirten muhaddislerin dayandıkları delillere rivâyet ve dirâyet açısından temas edileceği gibi, rivâyetlerde kullanılan tahammül ve edâ sîgalarının nasıl anlaşılması gerektiğine de dikkat çekilecektir. Nihayet, Buhârî'nin *Sahîh*'inde Abdullah b. Sâlih'ten tahrîçte bulunup bulunmadığı, şayet bulunmuş ise bunu hangi maksatla yani ihticâc için mi yoksa istîşhâd için mi yaptığı hususu tespit edilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Buhârî, el-Câmi'u's-Sahîh, Abdullah b. Sâlih, el-Mısırî.

Abstract

The quality of the narrations of 'Abdullah b. Salih al-Misrî (d. 223/838), one of al-Bukhârî's famous teachers, in al-Jâmi al-Sahîh has been a matter of debate among hadîth scholars. Abdullah b. Salih, whose narrations are narrated by Abu Dâwûd, al-Tirmidhî and Ibn Mâjah, is an important figure whom al-Bukhârî interviewed and also narrated from him in his works such as *Adab al-mufred*, *al-Kirâ'a* Khalfa al-imâm and *al-Târîkh al-kabîr*. However,

whether he narrated directly from him in al-Jâmi al-Sahîh has been a matter of debate among the scholars of Hadith. Ismâ'îlî (d. 371/982) and al-Hâkim (d. 405/1014) claim that al-Bukhârî did not narrate any hadîth from him in his Sahîh, while al-Zahebî (d. 748/1347) and al-'Aynî (d. 855/1451) argue that he did. It is possible to say that this disagreement is due to two reasons. The first is that there are differences between the copies of the Sahîh, and the second is that al-Bukhârî mentioned some of the narrators in an incomplete form. In this study, we will investigate various copies of the Sahîh and focus on whether the person whose identity is mentioned as "Abdullah b. Sâlih", "Abdullah" and "Abû Sâlih" in them is really Abdullah b. Sâlih al-Misrî. In addition, we will touch upon the evidences relied upon by the muhaddithis who express an opinion on this issue in terms of narration and dirâyah, and we will also draw attention to how the sîgas of tahammul and âdâ used in the narrations should be understood. Finally, we will try to determine whether al-Bukhârî has made any tahrîj from 'Abdullah b. Salih in his Sahîh, and if so, for what purpose, i.e., for ihtijâj or istishhâd.

Keywords: Hadith, al-Bukhârî, al-Jâmi al-Sahîh, 'Abdullah b. Salih, al-Misrî.

Giriş

Hadislerin tahammül ve edasında çok dikkatli olan Buhârî'nin (ö. 256/870) *el-Câmi'u's-Sahîh'*indeki hadisleri altı yüz bin hadisten seçtiği ehl-i hadis tarafından bilinen bir husustur.¹ Bu özellik, onun, kendilerinden rivâyette bulunduğu hocaları hususunda seçici davrandığını göstermesi açısından önemlidir. Bu seçiciliğini mülahaza eden muhaddisler, Buhârî'nin kendilerinden tahrîçte bulunduğu râvileri sika ve güvenilir kabul etmektedirler. Şunu da hatırlatmakta yarar var: Bu, *Sahîh'*in aslını oluşturan hadislerin râvi-

¹ Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali İbn Hacer, *Hedyü's-sârî*, thk. Abdülaziz b. Bâz (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1424), 656; Ayrıca şuna dikkat çekilmelidir ki, söz konusu "altı yüz bin" sayısı kesretten/çokluktan kinaye olabileceği gibi hakiki anlamda da olabilir. Zira bilindiği üzere özellikle ilk dönemlerde iki ayrı isnadı olan bir hadis, muhaddisler tarafından farklı iki hadis sayılmaktaydı. Yani onlar farklı her bir senedi, ayrı ayrı hadisler olarak değerlendirmektedirler. Bkz. Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn İbnü's-Salâh, *Ullümü'l-hadiis*, thk. Nureddin İtr (Dimaşk: Daru'l-Fikr, 2017), 20-21; Mustafa Karataş, *Rivayet Tekniği Açısından Hadislerin Sayısı* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 30-31.

leri için geçerlidir. Zira mütâbi', şâhid ve muallak olarak aktarılan rivâyetlerin râvileri bundan müstesnadır. Malumdur ki, bu tür rivâyetlerin râvileri sıdk ehlerinden olmakla birlikte zabt ve benzeri yönlerde eksiklikleri bulunabilen kimselerdir.² Buhârî bu rivâyetleri mütâbi' ve şâhid olarak istişhâd amacıyla zikretmektedir.

İbn Hacer (ö. 852/1449) ve Zerkeşî (ö. 794/1392) gibi âlimler, Buhârî'nin hocalarını iki kategoride değerlendirir. Birinci grup, kabul ettiği sıhhat şartlarına uygun râviler olup onların rivâyetleri *Sahîh*'in asıl rivâyetleri mesabesindedir. Buhârî'nin bu kişilerden yaptığı rivâyetlerden "harrece veya ravâ an-hüm el-Buhârî" ve "ihtecce bihim el-Buhârî"³ gibi ifadelerle bahsedilir. İkinci grup ise, sıhhat şartlarına uymayıp kendilerinden mütâbi, şâhid ve muallak olarak nakilde bulunduğu yani rivâyetlerini asıl rivâyetleri desteklemek amacıyla aldığı kişilerdir.⁴ Bunlar hakkında da "ahrecc lehüm el-Buhârî fi'l-mütâbaât",⁵ ve "isteşhede bihim el-Buhârî"⁶ gibi ifadeler kullanılmaktadır.

Abdullah b. Sâlih'in yukarıdaki iki gruptan hangisine dâhil olduğu hususu makalemizin ana temasını oluşturmaktadır. Onun hakkında ileri sürülen görüşleri, bu görüşlerin dayandığı delilleri sahiplerine nispet ederek değerlendirilmeye çalışılacaktır. Abdullah b. Sâlih'i kısaca tanıttikten sonra *Sahîh*'teki bütün rivâyetlerini tek tek araştırıp onun iki kategoriden hangisine dâhil olması gerektiği netleştirilecektir.

² İbn Hacer, *Hedyü's-sârî*, 513.

³ Mesela Ebu'l-Eş'as künyesiyle meşhur olan Ahmed b. el-Mikdâm el-İclî'den tahrîçte bulunduğu belirtilirken "ihtecce bihi el-Buhârî" tabiri kullanılmaktadır. İbn Hacer, *Hedyü's-sârî*, 517.

⁴ Bedreddin Muhammed b. Cemaleddin Zerkeşî, *en-Nüket alâ Mukaddimeti İbni's-Salâh*, thk. Zeynelabidin b. Muhammed (Riyad: Edvâe's-Selef, 1998), 1/253; Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali İbn Hacer, *en-Nüket alâ kitâbi İbni's-Salâh*, thk. Rabî' b. Hâdî U'meyr (Medine: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 1984), 2/600; Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali İbn Hacer, *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Abdülaziz b. Bâz (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1424) Hedyü's-sârî 513.

⁵ Sözelimi İbn Hacer, Buhârî'nin Ebân b. Yezîd el-Attâr'dan mütâbeaten rivâyetle bulunduğunu ifade etmek için yukarıda kaydettiğimiz söz konusu ibareyi kullanmıştır. İbn Hacer, *Hedyü's-sârî*, 517.

⁶ Örneğin Mizzî, Buhârî'nin mevzuubahis ettiğimiz Abdullah b. Sâlih ile ihticac değil de istişhata bulunduğunu ifade etmek için söz konusu ibareyi kullanmıştır. Bkz. Ebu'l-Haccâc Yusuf b. Abdurrahmân el-Mizzî, *Tehzîbul-Kemâl Fî Esmâ'r-Ricâl* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1982), 15/98.

1. Abdullah b. Sâlih el-Mısırî

Ebû Sâlih künyesi ile maruf olan Abdullah b. Sâlih b. Muhammed b. Müslim, 139/756'da Mısır'da doğmuştur. Cühenioğullarının âzatlısı olması hasebiyle el-Cühenî, doğup yetiştiği yere nisbetle de el-Mısırî diye anılmaktadır.⁷ "Kâtibü'l-Leys" lakabı ile şöhret kazanması, ünlü muhaddis el-Leys b. Sa'd'e (ö. 175/791) yirmi yıl talebelik yapması ve onda bulunan yazılı hadis malzemesini tamamen istinsah etmeye çalışmasından ötürüdür.⁸ Abdullah b. Sâlih, 223/838'de 86 yaşındayken vefat etmiştir.⁹

Önemli bir hadis râvisi sayılan Abdullah b. Sâlih cerh ve ta'dîl ilmî kapsamında bazı gerekçelerle eleştiriye tabi tutulmuştur. O eleştiriler genel olarak üç grupta toplanabilir. Birincisi ömrünün sonlarına doğru ihtilata maruz kaldığı iddiası, ikincisi "el-Leys→ İbn Ebî Zî'b" tarikiyle rivâyette bulunması, üçüncüsü de münker ve mevzû' hadis rivâyet ettiğine dair görüşlerin bulunmasıdır.

Abdullah b. Sâlih'in eleştirisiyle ilgili genel malumatı sunduktan sonra bunların detayına geçebiliriz. Birinci ve ikinci iddia ile ilgili olarak Abdullah, babası Ahmed b. Hanbel'den şu bilgiyi aktarmaktadır: "Abdullah b. Sâlih başlangıçta sağlam ve kuvvetli bir hafızaya sahipti, ama ömrünün sonlarına doğru hafızası bozuldu. Tabi ki bu husus onun önceki zamanda mutemet olduğuna bir mani teşkil etmez." Abdullah, babasının bir gün Abdullah b. Sâlih'i, el-Leys'in İbn Ebû Zî'b'den yaptığı rivâyeti kapsamında kınadığını belirtmektedir ki, bu durum el-Leys'in İbn Ebî Zî'b'ten (ö. 159/776) semâi olmadığı halde rivâyette bulunması noktasında temerküz etmektedir. Nitekim önemli cerh ve ta'dîl âlimlerinden sayılan Ahmed b. Sâlih el-Mısırî (ö. 248/862) de bu fikre katılarak şöyle demektedir. "Abdullah b. Sâlih üst tarafı kesik bir sahife çıkardı ve orada bulunan rivâyetin kime ait olduğunu fark edemedi, kendisine onun İbn Ebî Zî'b'in hadisi olduğu söylenince, hemen 'el-Leys, İbn Ebî

⁷ Mizzî, Tehzîbul-Kemâl, 15/98; Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali İbn Hacer, Tehzîbu't-Tehzîb (Haydarabat: Matbaa Dâiretü'l-Meârifî'n-Nizâmiyye, 1908), 5/256.

⁸ Ali Yardım, "Abdullah b. Sâlih el-Mısırî", TDV İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yay., 1988), 1/131-2.

⁹ Mizzî, Tehzîbul-Kemâl, 15/107-8; İbn Hacer, Tehzîbu't-Tehzîb, 5/259-260.

Zi'b'ten şöyle rivâyette bulundu' demeye başladı."¹⁰ Üçüncü eleştiri bağlamında da Sâlih Cezere'nin (ö. 293/906) şu sözü zikredilebilir: "Her ne kadar İbn Maîn (ö. 233/848) onu sika biri kabul ediyorsa da benim nazarımda o hadiste yalan söyleyen biridir."¹¹ Nesâî (ö. 303/915) de Abdullah b. Sâlih'i sika olmamakla nitelemekte¹² ve rivâyet ettiği bazı mevzû' haberlere örnekler vererek iddiasını ispatlamaktadır.¹³ Söz konusu uydurma rivâyetlerden ikisi şöyledir: "Beyaz horoza sövmeyin. Çünkü o benim, ben de onun dostuyum. Ona düşmanlık eden, bana düşmanlık etmiştir..." "Allah, sahâbilerimi bütün âlemlerden seçti..."¹⁴ Hatta bundan dolayı Nesâî, Abdullah b. Sâlih'in rivâyetlerini *Sünen'*ine almamıştır.

Abdullah b. Sâlih hakkındaki bu iddialara birçok yönden cevaplar verilmektedir. Ebû Hâtim (ö. 277/890), el-Leys tariki ile ilgili iddia bağlamında, Yahya b. Maîn'in şöyle dediğini aktarmaktadır: "el-Leys'in söz konusu sahifeyi İbn Ebî Zi'b'ten kitabet yoluyla almış olması muhtemeldir. Abdullah b. Sâlih'in de onu el-Leys'e okuyup rivâyet için kendisinden icâzet aldığı düşünülebilir." Ebû Hâtim, el-Leys'e nispet edilen söz konusu sahifeyi Abdullah b. Sâlih'in münferit olarak işitmiş olmasının da mümkün olabileceğine dikkat çekmektedir. O, bu hususla ilgili olarak İbn Abdülhakem'in (ö. ?) şu yorumunu aktarır: "Abdullah b. Sâlih, hem ikamet hem de yolculuk durumlarında el-Leys'in yanı başında bulunmuş ve onunla bazı özel sohbetler yapmıştır. Dolaşısıyla el-Leys'in, başkalarının bilemeyeceği rivâyetlerine muttali olması ve

¹⁰ Abdurrahman b. Muhammed İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl* (Beirut: Dâru İhyâu Tûrâsî'l-Arabî, 1952), 5/86-7; Mizzi, *Tehzîbul-Kemâl*, 15/101-2; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 5/257.

¹¹ Mizzi, *Tehzîbul-Kemâl*, 15/102; Şemsuddîn Muhammed b. Abdullah Kaymaz Zehebî, *Mîzânu'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Beccâvî (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 1963), 2/441.

¹² Ahmed b. Şu'ayb en-Nesâî, *ed-Du'afâ ve'l-metrûkîn*, thk. Mahmut İbrahim Zâyed (Haleb: Dâru'l-Va'y, ts.), 63.

¹³ Mizzi, *Tehzîbul-Kemâl*, 15/104; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 5/258.

¹⁴ Ebû Hâtim Muhammed İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-duâfâ ve'l-metrûkîn*, thk. Mahmud İbrahim Zâyed (Haleb: Dâru'l-Va'y, 1976), 2/41; Mizzi, *Tehzîbul-Kemâl*, 15/104; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 5/258.

onları rivâyet etmesi normal bir durum arz etmektedir.”¹⁵

Görüldüğü gibi, Ebû Hâtim ve İbn Abdülhakem’e göre, Abdullah b. Sâlih söz konusu rivâyetleri icâzet yoluyla almış olabilir. Hulasa, Abdullah b. Sâlih’in yalnız başına naklettiği “el-Leys→ İbn Ebî Zi’b” tarikinden dolayı cerh edilemeyeceği ve bu hususun onun güvenilirliğine hâlel getirmeyeceği söylenebilir.

Üçüncü iddiaya karşı, Abdullah b. Sâlih’in bizzat hadis uydurmayıp ihtilattan sonra bu duruma düştüğünü ifade edebiliriz. Bu hususta Ebû Zür’a (ö. 264/878) ile İbn Huzeyme’nin (ö. 311/924), Abdullah b. Sâlih hakkındaki hüsnü şahadetleri dikkat çekicidir. Hatta onlar bu gibi asılsız ve münker rivâyetlerin Ebû Salih’e düşmanlıkta bulunan komşusu ve eski dostu olan Halid b. Necîh el-Mısırî’ye (ö.?) dayandığını iddia etmektedirler. Şöyle ki, Halid b. Necîh, Osman b. Sâlih el-Mısırî ve İbn Ebî Meryem gibi hadisçilerin defterleri arasına bazı uydurma rivâyetleri sokuşturmayı adet edindiği gibi, Abdullah b. Sâlih’in kendisinden rivâyette bulunduğu hocaları adına da hadisler uydurup onları Abdullah b. Sâlih’in hattına benzer bir hatla yazıp onun defterleri arasına koymuştur. Ömrünün sonlarına doğru hafızası zayıflayan Abdullah b. Sâlih de maalesef bunları kendi yazdıkları zannedip rivâyet etmiştir. Yoksa o, hadis konusunda bilerek ve kasten yalan söyleyen biri değildir. Ebû Hâtim, İbn Hibbân (ö. 354/965) ve İbn Adî’nin de bu kanaatte olduğu bildirilmektedir.¹⁶

Sonuç olarak, cerh ve ta’dîl ulemâsı tarafından hem tadil hem de cerh edilen Abdullah b. Sâlih’in durumunu tespit için ihtilat öncesi ve sonrası şeklinde ikiye ayırarak değerlendirme yapmanın isabetli olacağı kanaatindeyiz. Buna göre, ihtilat öncesi açısından hadis rivâyet etme vasfı itibariyle sorunlu gözükmeyen Abdullah b. Sâlih, hadisçiler tarafından tamamen ihmal edilme-yip aksine yaptığı rivâyetler itibar amaçlı olarak kullanılmıştır.¹⁷ Buna ilave

¹⁵ İbn Ebî Hâtim, el-Cerh ve’t-Ta’dîl, 5/87; Mizzî, Tehzîbul-Kemâl, 15/102; İbn Hacer, Tehzîbu’t-Tehzîb, 5/257.

¹⁶ İbn Ebî Hâtim, el-Cerh ve’t-Ta’dîl, 3/355, 5/87; İbn Hibbân, el-Mecrûhîn ve’d-duâfâ ve’l-metrûkîn, 2/40; Mizzî, Tehzîbul-Kemâl, 15/105-6; İbn Hacer, Tehzîbu’t-Tehzîb, 5/258-9.

¹⁷ İbn Ebî Hâtim, el-Cerh ve’t-Ta’dîl, 3/355, 5/87; İbn Hibbân, el-Mecrûhîn ve’d-duâfâ ve’l-metrûkîn, 2/40; Mizzî, Tehzîbul-Kemâl, 15/105-6; İbn Hacer, Tehzîbu’t-Tehzîb, 5/258-9;

olarak İbn Hacer'in de özellikle belirttiği gibi onun rivayetlerini sadece Yahya b. Maîn, Buhârî, Ebû Zûr'a ve Ebû Hâtim gibi hadis uzmanlarından almak en doğru yol olacaktır. Bu muhaddislerin zikretmediği rivâyetlerinde ise tevakuf etmek daha uygun sayılmalıdır.¹⁸

2. Buhârî'nin Sahîh'inde Abdullah b. Sâlih'ten Tahrîçte Bulunup Bulunmadığı Hususundaki Görüşler

Abdullah b. Sâlih'in rivâyet ettiği hadisleri Kütüb-i sitte müelliflerinden Ebû Dâvûd, Tirmizî ve İbn Mâce, Ebû Ali Hasan b. Ali el-Hallâl ve Muhammed b. Yahya ez-Zühli gibi hocaları vasıtasıyla tahrîc etmektedirler.¹⁹ Buhârî ise bizzat onunla görüşmüş ve *el-Kirâatü halfe'l-imâm*,²⁰ *et-Târîhu'l-kebîr*,²¹ *et-Târîhu'l-evsat*,²² *et-Târîhu's-sağîr*²³ gibi eserlerinde ondan pek çok rivâyette bulunmuştur.²⁴ *el-Edebü'l-müfred*'inde²⁵ de "haddesenâ" şıgası ile ondan kırk altı

Ayşe Esra Ağırakça Şahyar, Kütüb-i Sitte'den Örneklerle Zayıf Hadis Rivayeti (İstanbul: Akdem Yayınları, 2011), 94-95.

¹⁸ İbn Hacer, Hedyü's-sârî, 553.

¹⁹ Mizzî, Tehzîbul-Kemâl, 15/98, 100; İbn Hacer, Tehzîbu't-Tehzîb, 5/256; Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali İbn Hacer, Takrîbu't-Tehzîb, thk. Muhammed Avvâme (Suriye: Dâru'r-Reşid, 1986), 308.

²⁰ Buhârî'nin "haddesenâ" şıgası ile "Abd. b. Sâlih"ten tahrîc ettiği bazı hadisler: Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Kirâatü halfe'l-imâm*, thk. Fazlurrahman es-Sevrî (el-Mektebetü's-Selefiyye, 1980), 95, 108, 111, 136.

²¹ Buhârî'nin "haddesenâ" şıgası ile "Abd. b. Sâlih"ten tahrîc ettiği bazı hadis numaraları için Bkz. 114, 967, 2138, 2237... "Kâle lenâ" şıgası ile 14, 38, 287, 323, 373, 403... (Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, thk. Hâşim en-Nedvî, vd. [Haydarabad: Dâiretu'l-Meârifî'l-Osmaniyye, ts.].

²² Buhârî'nin "haddesenâ" şıgası ile "Abd. b. Sâlih"ten tahrîc ettiği bazı hadis numaraları için bkz. Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *et-Târîhu'l-evsat*, thk. Muh. b. İbrahim el-Haydân (Riyad: Dâru's-Sumay'î, 1998) 20, 33, 71, 152, 162, 177, 259...

²³ Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *et-Târîhu's-sağîr*, thk. Mahmud İbrahim Zâyed (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 1986), 1/195.

²⁴ Mizzî, Tehzîbul-Kemâl, 15/99, 114; İbn Hacer, Tehzîbu't-Tehzîb, 5/256; İbn Hacer, Hedyü's-sârî, 552.

²⁵ Buhârî'nin "haddesenâ" şıgası ile "Abd. b. Sâlih"ten tahrîc ettiği bazı hadisler için bkz. Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Edebü'l-müfred*, thk. Muhammed Fuâd Abdulkâki (Beirut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1989) 12, 40, 56, 64, 80, 84, 159, 247, 265, 272, 288, 364, 385, 397....

rivâyet nakletmektedir.²⁶ Ancak *Sahîh'*ine ondan tahrîçte bulunup bulunmadığı konusunda ihtilaf edilmiştir. Ebû Bekr İsmâîlî (ö. 371/982), Abdullah b. Sâlih'ten kesinlikle tahrîçte bulunmadığını belirtmekte ve Abdullah b. Sâlih tarîkiyle yaptığı rivâyetleri onun hocası el-Leys'e nispet etmektedir.²⁷ Hâkim (ö. 405/1014) de Abdullah b. Sâlih'ten hiçbir rivâyette bulunmadığını ifade etmektedir.²⁸ Ebu'l-Haccâc el-Mizzî (ö. 742/1341) ise, Buhârî'nin onunla istîshâdda bulunup kendisinden bazı rivâyetler aktardığı hususunu zayıf bir görüş olarak zikreder.²⁹ Kastallânî (ö. 923/1517) ondan sadece istîshâdda bulunduğuna kânidir.³⁰ Öte yandan, Dârekutnî (ö. 385/995) Buhârî'nin kendilerinden mütâbaat maksadıyla rivâyette bulunduğu kişilerin isimlerini sayarken Abdullah b. Sâlih'i de tadat etmektedir.³¹ Böylece Dârekutnî'ye göre de Buhârî onunla istîshâdda bulunmaktadırlar denilebilir. Yani Dârekutnî'ye göre, Buhârî Abdullah b. Sâlih'in rivâyetlerini asıl hadis kabul edip ihticâc amaçlı kaydetmemekte bunun yerine rivâyetleriyle asıl hadisleri desteklemeyi amaçladığı söylenebileceğini düşünüyoruz.

Buna karşılık, Zehebî (ö. 748/1347) ve Aynî, "sahih olan görüşe göre, Buhârî'nin, Abdullah b. Sâlih'ten rivâyette bulunduğunu, aynı zamanda, kendisinden 'haddesenâ Abdullah' şeklinde rivâyette bulunmak suretiyle tedlîse düştüğünü iddia etmektedirler."³² İbn Hacer ise Buhârî'nin, ondan, sözüm

²⁶ Yardım, "Abdullah b. Sâlih el-Misrî", 1/132.

²⁷ İbn Hacer, *Hedyü's-sârî*, 554; Bedruddin Mahmud b. Ahmed el-Hanefî el-Aynî, *Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru lhyâu't-türâsî'l-Arabî, ts.), 7/136.

²⁸ Ebû Ali Hüseyin b. Muhammed el-Gassânî Ceyyânî, *Tahyîdü'l-mühmel ve temyîzü'l-müşkil*, thk. Ali b. Muhammed el-Imrânî, Muhammed Üzeyir Şems (Mekke: Dâru'l-Âlemü'l-fevâid, 2000), 3/994; Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 11/243-4.

²⁹ Mizzî, *Tehzîbul-Kemâl*, 15/99, 113-114; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 5/256.

³⁰ Ahmed b. Muhammed Kastallânî, *İrşâdu's-sârî* (Mısır: Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1905), 4/156.

³¹ Ali b. Ömer ed-Dârekutnî, *Zikru esmâi't-tâbiîn ve men ba'dihim*, thk. Bûrân ed-Dunâvî, Kemal el-Hût (Beyrut: Müessesetü Küttübî's-Sakâfiyye, 1985), 1/435, 440.

³² Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, 2/242; Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 7/136. Aslında Aynî, burada Zehebî'ye hiç dikkat çekmeden ve kendi görüşümüştü gibi onun bu görüşünü harfi harfine nakletmektedir. Yine de bu, onun da bu görüşü benimsediği anlamına gelmektedir. Onların burada kastettikleri tedlîs, şuyûh tedlîsidir. Ayrıca onlar bu görüşlerini Buhârî'nin el-Leys'ten ta'liken naklettiği bir rivâyetin (Taksîru's-salât 9 [nr. 1092] izahında dile getirmişlerdir. Dolayısıyla bu rivâyet, bu çalışmamızda karşımıza çıkmayacaktır. Ancak bu

ona Abdullah'tan sadece bir hadis naklettiğini savunmaktadır.³³

Biz, burada Buhârî'nin Abdullah b. Sâlih'ten tahrîçte bulunup bulunmadığını, şayet rivâyette bulunmuşsa bunu, hangi amaçla yani ihticâc için mi, yoksa istişhâd amacıyla mı yaptığını ilgili rivâyetleri zikre konu olan isim ve lakaplar çerçevesinde ele almak suretiyle tespit etmeye çalışacağız. Buhârî'nin Abdullah b. Sâlih tarihiyle elde edip el-Leys'ten muallak olarak aktardığı rivâyetleri ayrı bir çalışmada ele alacağımız için burada bu meseleye değinmeyeceğiz.

2. 1. "Abdullah b. Salih'in Şârihlerce "Abdullah b. Salih el-Mısırî" Olarak Belirlendiği Rivâyetler

Buhârî'nin *el-Câmi'u's-Sahîh*'inde "Abdullah b. Sâlih" ismiyle zikredilen hocasının tayininde ihtilaf bulunmaktadır. Buhârî'nin *Sahîh*'teki hocalarını kısa notlarla tanıtmak için müstakil bir eser kaleme alan İbn Mende (ö. 395/1005) ve *Sahîh*'teki 1525 râviyi tanıtan Kelâbâzî (ö. 398/1008) bu kişinin, Abdullah b. Sâlih b. Müslim el-İclî el-Kûfî olduğunu söylerken,³⁴ Ceyyânî (ö. 498/1111) ise bu görüşü zayıf bulmakta ve söz konusu ismi, "Abdullah b. Sâlih el-Mısırî" olarak belirlemektedir.³⁵ Şimdi yukarıdaki görüşlere ilave olarak *Sahîh*'teki bazı rivâyetler üzerinden ihtilaf konusu olan isim ile kimin amaçlandığını tespit etmeye çalışacağız:

"Abdullah b. Salih'in "Abdullah b. Sâlih el-Mısırî" olarak belirlendiği rivâyetler şunlardır:

1- (2291) Buhârî, İsrail oğullarından kendisine bin dinar ödünç verilmesini isteyen adamla ilgili hadisi el-Leys'ten ta'liklen kaydetmektedir.³⁶ Ancak bu

rivâyet ve söz konusu tedlîs iddiası, Buhârî'nin Leys'ten yaptığı ta'liklerin kaynaklarını tespit etmeye çalışacağımız başka bir çalışmada tahlil edilmesi hedeflenmektedir.

³³ İbn Hacer, *Hedyü's-sârî*, 552; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 5/260.

³⁴ Muhammed b. İshâk el-İsfahânî İbn Mende, *Esâmî Meşâyihü'l-İmâmî'l-Buhârî*, thk. Nazar Muhammed el-Fâryâbî (Riyad: Mektebetü'l-Kevser, 1991), 53; Ahmed b. Muhammed el-Kelâbâzî, *Ricâlü Sahîhi'l-Buhârî (el-Hidâyetü ve'l-irşâdü fî ma'rifeti ehli's-sikati ves'sedâd)*, thk. Abdullah el-Leysî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1987), 1/407.

³⁵ Ceyyânî, *Tahyîdü'l-mühmel*, 3/993-4.

³⁶ Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, thk. Muhammed b. Zühayr b. Nâsır (Dâru Tavku'n-Necât, 2001) "Kefâle" 1, (nr. 2291); Krş. Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh (Ebû Zer Rivâyeti)* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Ktp., Fatih) nr. 1060, vrk. 196.b.

tarik, Saġânî'nin (ö. 650/1252) nüshasında "haddesenâ **Abdullah b. Sâlih** haddesenâ Leys ..." şeklindedir.³⁷ Yani sened burada mevsûl olup Abdullah b. Sâlih el-Mısırî'nin ismi de sarahaten zikredilmektedir.³⁸

Buhârî, *Sahîh*'in başka bir yerinde aynı hadisi tekrarlamaktadır (2063). Yani hadisi el-Leys'ten muallak olarak kaydetmektedir. Şu var ki, burada "haddesenâ **Abdullah b. Salih** kâle haddesenâ el-Leys bi hezâ..." şeklinde ikinci bir sened daha zikretmektedir.³⁹

Böylece Buhârî, muallak tarîkin mevsûl tarikini mütâbi rivâyetlerin zikredildiği kısımda kaydetmiş olmaktadır. Ayrıca Kâtibü'l-Leys Ebû Sâlih'in adı açıkça zikredilip ondan rivâyette bulunulmaktadır. Ancak bu mevsûl tarik, Ebû Zer el-Herevî (ö. 434/1043)⁴⁰ ile Ebü'l-Vakt'in (ö. 553/1158) dışındaki nüshaların ekseriyetinde bulunmamaktadır.⁴¹ Mesela Saġânî nüshasında yoktur.⁴² Bununla birlikte *el-Lâmi'* adlı kitabın müellifinin beyanına göre bu ikinci sened İbn Hammûye es-Serahsî (ö. 381/92) gibi bazı nüshalarda muallaktan önce zikredilmektedir.⁴³ Bu durum, Buhârî'nin Abdullah b. Sâlih'ten mütâbaat değil ihticâc kastıyla tahrîçte bulunması anlamını taşıdığı için Kastallânî, tarafından itirazla karşılanmıştır. Çünkü ona göre, Buhârî, Abdullah b. Sâlih'ten isnad yoluyla nakilde bulunmayıp bunun yerine salt istişhâd amaçlı rivâyetler aktarmaktadır.⁴⁴ Ancak İbn Hacer, mezkûr tarîklerin tamamından yola çıkarak şöyle bir neticeye dikkat çekmektedir: "Farklı nüshalardaki bu durum, açıkça gösteriyor ki, Buhârî Abdullah b. Sâlih'ten tahrîçte bulunmuş-

³⁷ Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh (Saġânî Rivâyeti)* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Ktp., Damat İbrahim) nr. 267, vr. 31.a.

³⁸ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 4/540.

³⁹ Buhârî, , *Büyu'*, 10 (nr. 2063).

⁴⁰ Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh (Ebû Zer Rivâyeti)* (Fatih) nr. 1060, vr. 176.a.

⁴¹ Yusuf b. Abdürrahman Mizzî, *Tuhfetü'l-eşrâf bi-ma'rifeti'l-etrâf*, thk. Abdüsemad Şerefüddin (el-Mektebetü'l-İslâmî, 1983), 10/156; Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali İbn Hacer, *Taġlîku't-ta'lik alâ Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Sa'îd Abdurrahman el-Kazakî (Beirut: Mektebetü'l-İslâmî, 1985), 3/214; İbn Hacer, *Hedyü's-sârî*, 553; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 4/346, 40; Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 11/178-9; Kastallânî, *İrşâdu's-sârî*, 4/15-6.

⁴² Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh (Saġânî Rivâyeti)* (Damat İbrahim) nr. 267, vr. 4.a.

⁴³ Mesela Ebû Zer nüshasında da böyledir. Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh (Ebû Zer Rivâyeti)* (Fatih) nr. 1060, vr. 176a.

⁴⁴ Kastallânî, *İrşâdu's-sârî*, 4/16.

tur.”⁴⁵ Kanaatimizce, özellikle söz konusu nüshalar arasında Ebû Zer ve Sağâni'nin nüshalarının bulunması, İbn Hacer'in bu görüşünü teyit etmektedir. Zira Ebû Zer nüshası *Sahîh*'in en sağlam nüshası kabul edilmekte, Sağâni'nin nüshası da çok az hata ihtiva eden bir nüsha olarak değerlendirilmektedir.⁴⁶

Tespitlerimize göre söz konusu hadisin *Sahîh*'teki 7 ta'lîkinin⁴⁷ kaynağı, *Sahîh*'in çeşitli nüshalarına istinaden Abdullah b. Sâlih olarak açıklanabilir. Bu da o hadisin *Sahîh*'te başka tarikten dahi hiçbir şekilde mevsûl hâli bulunmadığını savunan günümüz araştırmacılarından Taban ile Albayrak'ın bu görüşlerinde isabet etmedikleri anlamına gelebilir.⁴⁸ Böylece *Sahîh*'te hiçbir şekilde mevsûl hâli bulunmayan muallak sayısının 19'dan⁴⁹ 18'e düştüğü söylenebilir.

Öte yandan tespit edebildiğimize göre, mezkûr hadis, Buhârî'nin asıl kabul edip Abdullah b. Sâlih'ten ihticâc için kaydettiği yegâne hadistir.

2- (789) Buhârî, Yahya b. Bükeyr→ el-Leys→ Ukayl→ İbn Şihâb→ Ebû Bekr b. Abdürrahman b. Hâris→ Ebû Hüreyre şöyle demektedir: “Resûlullah (s.a.s.) namaza kalktığı anda ayakta iken ihram tekbiri alırdı... Rabbenenâ leke'l-hamd...”⁵⁰

Yine Buhârî, bu minvalde **Abdullah b. Sâlih'in** el-Leys'ten naklen “lekel'-hamd” yerine “**ve** leke'l-hamd” ... dediğini “kâle” sîgası ile kaydetmektedir.

⁴⁵ İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 5/260.

⁴⁶ Ali Albayrak, *Buhârî Sonrası el-Câmi'u's-sahîh* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018), 28, 33.

⁴⁷ 1- Buhârî, *Zekât*, 65 (nr. 1498).

2- Buhârî, *Büyu'*, 10 (nr. 2063).

3- Buhârî, *Kefâle* 1, (nr. 2291).

4- Buhârî, *İstikrâz*, 17 (nr. 2404).

5- Buhârî, *Lukta*, 5 (nr. 2430).

6- Buhârî, *Şurût*, 16 (nr. 2734).

7- Buhârî, *İsti'zân*, 21 (nr. 6261).

⁴⁸ Zeyd Taban, *Buhârî'nin Muallak Hadisleri* (İstanbul: İÜ İlahiyat Fakültesi, Lisans Bitirme Tezi, 2013), 39, 42; Ali Albayrak, *Buhârî'nin Kaynakları ve Fuad Sezgin* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2020) 90, 19 nolu dipnot.

⁴⁹ Albayrak, *Buhârî'nin Kaynakları ve Sezgin*, 90.

⁵⁰ Buhârî, , *Ezân*, 117 (nr. 789). Bunun diğer muttasıl tarikleri: (nr. 785), (nr. 795), (nr. 803).

Şârihlere göre, buradaki “Abdullah b. Sâlih”, el-Leys’in kâtibi olan “Abdullah b. Sâlih el-Mısırî”dir. Bu Abdullah b. Sâlih de Yahya b. Bükeyr gibi Buhârî’nin şeyhidir. Bu iki şeyh hadisi aynı kişiden (el-Leys’ten) naklettikleri için Buhârî’nin âdeti üzere bunların rivâyetini birleştirip tek bir senedle aktarması gerekiyordu.⁵¹ Ancak o, senetleri birleştirmemekle kalmayıp hocası Abdullah b. Sâlih’ten muteber tehammül sîgaları ile değil muallak ve mütâbeat olarak nakilde bulunmayı tercih etmiştir. Bunun sebebi kimine göre Abdullah b. Sâlih’in tartışmalı bir râvi olmasıdır.⁵² Nitekim genel kanaate göre, Buhârî’nin Abdullah b. Sâlih’ten sadece mütâbaat amaçlı olarak rivâyette bulunması bu görüşü desteklemektedir.⁵³

Şunu da ifade etmekte yarar vardır. Buhârî’nin Abdullah b. Sâlih’ten “kâle” sîgası ile nakilde bulunması ondan tahrîçte bulunuyor anlamına gelmemektedir. Zira İsmâilî ve Ebû Nu’aym el-İsfehânî (ö. 430/1039) gibi müstahrec sahipleri, Buhârî’nin hocalarından “kâle” sîgasıyla naklettiği hadisler ile “hadis rivâyet etme”yi amaçlamadığını ve bunları, ancak rivâyet amacı taşımaksızın (bi-lâ rivâyetin) zikrettiğini savunmaktadırlar.⁵⁴ Buhârî bu hadiste metindeki küçük bir farklılığa (sadece “ve” atfı harfi ziyadesi var) değinmek için Abdullah b. Sâlih’ten ta’liken ve mütâbeaten istişhâdda bulunmuştur.

3- (3697) Buhârî, Muhammed b. Hâtim b. Bezî’ → Şâzân → Abdülaziz b. Ebû Seleme el-Mâcişûn → Ubeydullah → Nâfi’ → İbn Ömer: “Biz Hz. Peygamber’in (s.a.s.) zamanında fazilette hiç kimseyi Hz. Ebubekir’e denk tutmazdık...”⁵⁵ Buhârî burada “**Abdullah b. Sâlih’in** Abdülaziz’den rivâyette bulunan Şâzân’a mütâbaat ettiğine” değinmektedir.

İbn Hacer ve Aynî isnaddaki Abdullah b. Sâlih’i, Ebû Salih el-Mısırî ola-

⁵¹ Buhârî’nin bu türden birleştirdiği senetler için bkz. Buhârî, , Kitâbü’s-Salât 81 (nr. 468); Kitâbü’l-Gusûl 28 (nr. 291); Teyemmüm 1 (nr. 335); Ezan 163 (nr. 867); Teheccüd 15 (nr. 1146).

⁵² Albayrak, *Buhârî’nin Kaynakları ve Sezgin*, 103.

⁵³ İbn Hacer, *Hedyü’s-sârî*, 554; İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 2/316; İbn Hacer, *Tağliku’t-ta’lik*, 3/214; Aynî, *Umdetü’l-Kârî*, 6/61-2; Kastallânî, *İrşâdu’s-sârî*, 2/104.

⁵⁴ İsmâilî’nin bu türden değerlendirmeleri için bkz. İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 3/445; Aynî, *Umdetü’l-Kârî*, 9/150; Ayrıca Ebû Nu’aym’in el-Leys’ten “kâle” ile yapılan ta’liklerin de bu minvalde olduklarıyla ilgili görüşü için bkz. İbn Hacer, *Tağliku’t-ta’lik*, 3/513-4.

⁵⁵ Buhârî, , *Fedâilü’s-sahâbe*, 7 (nr. 3697 mütâbaat). Bunun diğer muttasıl bir tarihi: (nr. 3655).

rak açıklamakla birlikte, onun, Abdullah b. Salih el-İclî el-Kufî olabileceği ihtimaline de "kîle" tamrîd (zayıflık) ifadesi ile işarette bulunmaktadır. Onlara göre, her iki isim de Buhârî'nin hocaları arasında zikredilmektedir.⁵⁶ Kastallânî ise Ebû Zer nüshasındaki "İbn Sâlih" ifadesine dayanarak onu, Abdullah b. Sâlih olarak açıklamakta ve ayrıca buna açıklık getirmeye çalışmaktadır.⁵⁷ "İbn Sâlih" ifadesinin "Abdullah b. Salih el-İclî"ye de uygun olduğunu hatırlatmak isteriz. Ancak buna rağmen söz konusu mübhem ismi Abdullah b. Sâlih el-Mısri olarak açıklamak daha doğru gözükmektedir. Zira Buhârî'nin Abdullah b. Salih el-İclî ile görüştüğüne ve ondan semada bulunduğu dair kesin bir bilgi yoktur. Aksine Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*'inde Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 277/890) vasıtasıyla ondan rivayette bulunmaktadır.⁵⁸ Dolayısıyla onun yani el-İclî'nin burada kastedilmiş olabileceğine pek ihtimal veremiyoruz. Ayrıca Araştırabildiğimiz kadarıyla Buhârî, Abdullah b. Sâlih el-Mısri'yi sadece el-Leys'ten yaptığı rivâyetler kapsamında zikreder. Oysa burada Abdullah'ın hocası Abdülaziz'dir. Dolayısıyla bu rivâyet, bu genel durumdan bir istisna kabilinde olmalıdır.

2. 2. "Abdullah"ın Şârihlerce Abdullah b. Sâlih el-Mısri Olarak Belirlediği Rivâyetler

Buhârî'nin hocalarından yapmış olduğu rivâyetlerde kendi döneminde meşhur oldukları için olsa gerek, neseb bilgilerini vermediği birçok hocası bulunmaktadır.⁵⁹ Ceyyânî bunları tanıtmak ve onların kabileleri, beldeleri gibi ayırıcı hususlarını ihtiva eden müstakil bir kitap telif etmiştir.⁶⁰ Onun burada belirttiğine göre, Buhârî'nin *Sahih*'inde sadece "Abdullah" ismiyle zikredip kendilerini diğer kişilerden ayıracak nisbe, künye ve vasıflarını kaydetmediği, başka bir ifade ile mühmel bıraktığı hocaları şu zatlardır: "Abdullah b. Yusuf, Abdullah b. Recâ el-Basri, Abdullah b. Mesleme el-Ka'nebi, Ebû Abdurrahman Abdullah b. Hammâd el-Âmilî, Abdullah b. Osman, Abdullah b. Sâlih b.

⁵⁶ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 7/68; İbn Hacer, *Tağliku't-ta'lik*, 4/66-7; Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 16/206.

⁵⁷ Kastallânî, *İrşâdu's-sârî*, 6/108-9.

⁵⁸ Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, 3/165 (nr. 567).

⁵⁹ Abdulvahap Özsoy, *Buhârî Nüshaları ve Nüsha Farklılıklarının Mahiyeti Üzerine* (Kayseri: Fenomen Yayıncılık, 2016), 245.

⁶⁰ Ceyyânî, *Tahyîdü'l-mühmel*, 1/4.

Müslim el-İclî el-Kûfî ve Abdullah b. Salih el-Mısırî.”⁶¹ Burada, Buhârî'nin kendisinden “Abdullah” ismiyle rivâyette bulunup şârihler tarafından Abdullah b. Salih el-Mısırî olarak belirlenen rivâyetleri kaydedelim:

1- (1474, 1475) Buhârî, Yahya b. Bükeyr→ el-Leys b. Sa'd **an**→ Ubeydullah İbn Ebû Cafer→ Hamza b. Abdullah b. Ömer→ Abdullah b. Ömer diyor ki, Resûlullah (s.a.s) şöyle buyurdu: “...Kıyamet gününde güneş insanlara o derece yaklaşacak ki, akan terler kulak hizalarına kadar ulaşacaktır. İşte insanlar böyle sıkıntılı bir durumdayken sırasıyla Hz. Âdem (a.s.), Hz. Musa (a.s.) ve Hz. Muhammed'den (s.a.s.) yardım ve şefaet dileyeceklerdir.”⁶²

Buhârî, vezâde(nî) **Abdullah** (b. Salih)→ el-Leys **haddesenî**→ İbn Ebû Cafer...: Resûlullah (s.a.s) insanlar arasında hükmedilmesi için şefaet etmek üzere cennet halkasını tutar (ve Allah'a yakarıştta bulunur). Bunun üzerine Allah, Hz. Peygamber'e Makâm-ı Mahmûd'u ihsan eder ve orada bulunanlar da o'na övgüde bulunurlar.⁶³

Buhârî'nin bu mütâbaattaki hocası, Ebû Zer'in bazı nüshalarında “Abdullah b. Sâlih” olarak kayıtlıyken diğer nüshalarda⁶⁴ sadece “Abdullah” olarak yani mühmel bir şekilde zikredilmektedir.⁶⁵ Mesela Sağâni nüshasında “vezâde **Abdullah**” şeklindedir.⁶⁶ Bununla birlikte Halef b. Hamdûn el-Vâsıtî (ö. 401/1011) ile Ebû Nu'aym buradaki mühmel ismin Abdullah b. Sâlih el-Mısırî olduğunu kesin bir ifade ile belirtmektedirler. İbn Hacer ve Aynî de onların bu görüşünü kabul etmektedir. Zira birçok muhaddis yukarıdaki şefâat hadisinin Abdullah b. Sâlih el-Mısırî'den tahrîc edildiğine dikkat çekmektedir. Mesela Bezzâr Muhammed b. İshak es-Sağâni, Taberânî de Mutal-

⁶¹ Ceyyânî, Tahyîdü'l-mühmel, 3/992-997.

⁶² Buhârî, , Zekât, 52 (nr. 1474, 1475). 1475 no'lu hadis hemen bir önceki hadise matuf olduğu için onun senedini zikrettik.

⁶³ Buhârî, , Zekât, 52 (nr. 1475). Diğer mevsi'l tarihi: (nr. 4718).

⁶⁴ Mesela söz konusu isim, Fatih 1060 no'lu Ebû Zer nüshasında “vezâde Abdullah” olarak kayıtlıdır. Ancak bu ismin hemen altındaki haşiyede Kâtibu'l-Leys İbn Sâlih” açıklaması bulunmaktadır. bkz. Ebû Zer, es-Sahîh (Fatih) nr. 1060, vr. 127a.

⁶⁵ İbn Hacer, Hedyü's-sârî, 553; İbn Hacer, Fethu'l-bârî, 3/384; İbn Hacer, Tağliku't-ta'lik, 3/28-9; Aynî, Umdetü'l-Kârî, 9/57; Kastallânî, İrşâdu's-sârî, 3/63.

⁶⁶ Buhârî, el-Câmi'u's-Sahîh (Sağâni Rivâyeti) (Damat İbrahim) nr. 266, vr. 171b.

leb b. Şu'ayb vasıtasıyla,⁶⁷ İbn Mende⁶⁸ ise Yahya b. Osman'dan bu hadisi Abdullah b. Sâlih el-Mısırî'den kaydetmektedir. Buhârî, Abdullah b. Sâlih'ten naklettiği bu mütâbaat ile mevsûl varyanttaki "an" lafzının ittisali ifade ettiğini belirtmek istemiş olmalıdır.⁶⁹ Binaenaleyh Buhârî, söz konusu hadisi, isnat farklılığına dikkat çekmek ve aynı zamanda bununla istişhâdda bulunmak için kaydetmiştir, diyebiliriz.

2- (7170) Buhârî, haddesenâ Kuteybe→ el-Leys b. Sa'd→ Yahya→ Ömer b. Kesîr→ Ebû Katâde'nin azatlısı Ebû Muhammed→ Ebû Katâde→ Hz. Peygamber (s.a.s.): "Huneyn savaşında her kim bir düşman öldürür ve öldürdüğüne dair bir delil bulunursa öldürdüğü kişinin elbise ve silah gibi eşyaları (seleb) onundur..."⁷⁰

Buhârî, kâle lî **Abdullah**→ el-Leys'ten mezkûr isnadla Ebû Katâde şöyle demiştir: "Hz. Peygamber (s.a.s.) ayağa kalktı ve o maktulün silah ve eşyalarına bana verdi."

Bu mütâbaat, Ebû Zer'in naklettiğine göre Küşmihenî nüshasında "kâle lî" şeklinde olup⁷¹ muttasıldır.⁷² Ancak diğer nüshalarda "kâle" ile aktarılmakta,⁷³ böylece muallak bir rivâyet olmaktadır. Şârihlerin beyanına göre buradaki Abdullah'ın "Kâtibü'l-Leys" lakabı ile şöhret kazanan Abdullah b. Sâlih el-Mısırî olduğunda tartışma yoktur. Zira Buhârî, şevâhid ve mütâbaat

⁶⁷ Ebû'l-Kasım Süleyman b. Ahmed Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsat*, thk. Tarık b. İvadullah, Abdülmuhsin b. İbrahim (Kahire: Dâru'l-Harameyn, ts.), 8/307, 310.

⁶⁸ Muhammed b. İshâk el-İsfahânî İbn Mende, *Kitâbü'l-İmân*, thk. Ali b. Muhammed el-Fukayhî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986), 2/854-5.

⁶⁹ İbn Hacer, *Hedyü's-sârî*, 553; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 3/384; İbn Hacer, *Tağliku't-ta'lik*, 3/28-9; Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 9/57-58; Kastallânî, *İrşâdu's-sârî*, 3/63.

⁷⁰ Buhârî, , *Ahkâm*, 21 (nr. 7170 mütâbaat). Diğer mevsûl tarifleri: (nr. 2100), (nr. 3142), (nr. 4321).

⁷¹ Mizzî, *Tuhfetü'l-eşraf*, 9/266; İbn Hacer, *Hedyü's-sârî*, 553; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 13/185; İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzib*, 5/260; İbn Hacer, *Tagliku't-ta'lik*, 5/301; Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 24/249; Kastallânî, *İrşâdu's-sârî*, 10/242.

⁷² Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Câmi'u's-Sahîh* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Ktp., Nuruosmaniye) nr. 703, vr. 397b; Ancak Fatih 1063 no'lu Ebû Zer nüshasında "kâle" ile kayıtlıdır. Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh (Ebû Zer Rivayeti)* (Fatih) nr. 1063, vr. 135a.

⁷³ Mesela Sagâni "kâle" ile nakletmektedir. Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh (Sağâni Rivâyeti)* (Damat İbrahim) nr. 269, vr. 208a.

türü rivâyetlerde ondan çok nakilde bulunmakta ve ona itimat etmektedir.⁷⁴ Buhârî, burada olduğu gibi bazen mütâbi rivayetleri ilgili hadisin başka bir tarîkini ve metindeki farklılığı göstermek için kaydetmektedir.

Ayrıca Buhârî, mezkûr hadisi el-Leys'ten ta'liken de nakletmektedir.⁷⁵ Yukarıdaki mütâbaata istinaden el-Leys'ten yapılan bu ta'likin (nr.4322) Abdullah b. Sâlih tarîkiyle yapıldığı kabul edilmektedir.⁷⁶

3- (7285) Buhârî, Kuteybe b. Saîd → el-Leys → Ukayl → Zühri → Ubeydullah b. Abdullah b. Utbe → Ebû Hüreyre şöyle dedi: "Resûlullah (s.a.s) vefat edip Hz. Ebû Bekr halife olduğunda Arapların bir kısmı irtidat etti... Ebû Bekr, 'Eğer bunlar Resûlullah'a (s.a.s.) ödeyegeldikleri bir ikâli (yular veya senelik zekât) benden esirgerlerse onlarla savaşağım...' dedi."⁷⁷

Buhârî, İbn Bükeyr ile **Abdullah**'ın el-Leys'ten naklen ikâl yerine anâk (bir dişi oğlak) olarak zikrettiklerini "kâle" sîgası ile kaydetmekte ve bunun daha sahih olduğunu belirtmektedir.

Şârihler buradaki mühmel isimlerin Yahya b. Abdullah b. Bükeyr ile Abdullah b. Salih el-Mısri olduklarını belirtmektedir.⁷⁸ Zira Buhârî Yahya'dan yaptığı bu ta'liki ondan mevsûl olarak da nakletmektedir.⁷⁹ Ayrıca Zühri bu tarîki *ez-Zühriyyât*'ta "Abdullah b. Sâlih → Leys..." şeklinde vasletmektedir.⁸⁰ Böylece Buhârî, metindeki farklılığı göstermek için Abdullah b. Sâlih'ten ta'likte bulunmaktadır.

⁷⁴ Mizzî, *Tuhfetü'l-eşrâf*, 9/266; İbn Hacer, *Hedyü's-sârî*, 553; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 13/185; İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzib*, 5/260; İbn Hacer, *Tağliku't-ta'lik*, 5/301; Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 24/249; Kastallânî, *İrşâdu's-sârî*, 10/242.

⁷⁵ Buhârî, *Megâzî*, 54 (nr. 4322.).

⁷⁶ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 8/49; İbn Hacer, *Tağliku't-ta'lik*, 4/150; Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 17/301; Kastallânî, *İrşâdu's-sârî*, 6/406; Ayrıca şuralara da bakılabilir: Mizzî, *Tuhfetü'l-eşrâf*, 9/266; İbn Hacer, *Hedyü's-sârî*, 553; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 13/185; İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzib*, 5/260; Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 24/249; Kastallânî, *İrşâdu's-sârî*, 10/242.

⁷⁷ Buhârî, *İ'tisâm*, 2 (nr. 7284,5).

⁷⁸ İbn Hacer, *Hedyü's-sârî*, 553-554; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 13/295; Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 25/30; Kastallânî, *İrşâdu's-sârî*, 7/306-7.

⁷⁹ Buhârî, *Mürteddîn* 3 (nr. 6924).

⁸⁰ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 3/364; İbn Hacer, *Tağliku't-ta'lik*, 3/20; Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 8/243; Kastallânî, *İrşâdu's-sârî*, 4/37.

Öte yandan Buhârî, söz konusu hadisi *Sahîh*'in başka bir yerinde el-Leys'ten ta'lîken kaydetmektedir.⁸¹ Yukarıdaki mevsûl senede mütâbaat olarak zikredilen muallak tarîk ile Zührlî'nin ilgili tarîkine istinaden Abdullah b. Sâlih olarak açıklanabilir.⁸²

2. 3. "Ebû Sâlih"ın Şârihlerce Abdullah b. Sâlih el-Mısırî Olarak Belirlendiği Rivâyetler

Buhârî, *Sahîh*'inde bazen râvileri sadece künyeleriyle bahsedebilmektedir. Bu künyelerden biri de Ebû Sâlih künyesidir. Tespit edebildiğimize göre, Buhârî hocaları için bu künyeyi beş defa kullanmıştır. Buhârî'nin hocası olup söz konusu künye ile künyelenenler ise, üç kişidir. Birincisi konumuz olan Abdullah b. Sâlih el-Mısırî, ikincisi Abdulğaffar b. Dâvûd el-Bekrî el-Harrânî (ö. 224/838), üçüncüsü de Süleyman b. Sâlih (baba adı "Dâvûd" olarak da zikredilir) el-Leysî'dir (ö. 210/824).⁸³ Şu var ki, Buhârî, Abdulğaffar el-Harrânî'yi künyesiyle değil ismi ile zikretmektedir.⁸⁴ Süleyman el-Leysî'yi de künyesiyle birlikte lakabını da kaydetmektedir.⁸⁵ Yani ondan Ebû Sâlih Selmûyeh⁸⁶ (ya da Semmûye) diye bahsetmektedir.⁸⁷ Ayrıca hâfız Ebû Ahmed ed-Dimyâtî (ö. 705/1306), Ebû Sâlih Mahbûb b. Musa el-Ferrâ' el-Intâkî'yi de

⁸¹ Buhârî, Zekât 40 (nr. 1456).

⁸² İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 3/364-5; a.mlf., *Tağlîku't-ta'lîk* 3/20; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 243/8; Kastallânî, *İrşâdu's-sârî*, 4/37.

⁸³ İbn Hacer, *Hedyü's-sârî*, 333.

⁸⁴ Abdulğaffar'ın *Sahîh*'te sadece iki rivâyeti bulunmaktadır. Rivâyetleri için bkz. Buhârî, (nr. 2235), ve (nr. 4211).

⁸⁵ Buhârî, Ebû Sâlih Selmûyeh'iden iki hadis kaydetmektedir. Biri, hocaları Saîd b. Mervân ve Muhammed b. Abdülaziz b. Rizvin vasıtasıyla (Tefsîr, Alak 1 (nr. 4953). İkincisi de doğrudan Ebû Sâlih Selmûyeh'iden kaydetmektedir (Buhârî, Kefâlet, 4 (nr. 2297). Ayrıca bu rivâyeti ileride Abdullah b. Sâlih el-Mısırî'ye yanlışlıkla nispet edilen rivâyetlerde zikredeceğiz.

⁸⁶ Kastallânî bu lakabın "Selmûyeh" şeklinde okunacağına dikkat çekmektedir. Bkz. Kastallânî, *İrşâdu's-sârî*, 4/152.

⁸⁷ İbn Hacer, Ebû Sâlih Selmûyeh'in *Sahîh*'te tek bir rivâyetinin (Tefsîr, Alak 1 (nr. 4953) bulunduğunu savunmaktadır (*Fethu'l-bârî*, 8/843.) Ancak İbn Hacer, daha önceleri yani *Hedyü's-sârî*'de Ebû Sâlih Selmûyeh'in bundan başka rivâyetleri bulunduğunu bahseder. (*Hedyü's-sârî*, 333). Bu da râcih bir görüş olmalıdır. Çünkü Ebû Sâlih Selmûyeh'in *Sahîh*'te ikinci bir rivâyeti daha bulunmaktadır. (nr. 2297). İleride bu rivâyetin yanlışlıkla Abdullah b. Sâlih el-Mısırî'ye nisbet edildiğine değineceğiz.

burada dördüncü kişi olarak zikretmektedir.⁸⁸ Ancak Dimyâtî buna bir delil zikredemeyişinden ve Mahbûb b. Musa'nın Buhârî'nin hocası olmakla meşhur olmadığından dolayı⁸⁹ bu görüşe itibar etmediğimizi belirtmek isteriz. Böylece Buhârî'nin *Sahîh*'inde mutlak olarak "Ebû Sâlih" şeklinde zikrettiği hocası sadece Abdullah b. Sâlih el-Mısırî'dir diye bir genelleme de bulunabileceğimizi düşünüyoruz.

"Ebû Salih"ler hakkında bu kısa malumattan sonra ilgili rivâyetleri incelemeye çalışalım:

1- (3) Buhârî, Yahya b. Bükeyr→ el-Leys→ Ukayl→ İbn Şihâb ez-Zührî→ Urve b. Zübeyr→ Hz. Aişe şöyle demiştir: "Resûlullah'ın (s.a.s) ilk vahiy başlangıcı uykuda doğru rüya görme şeklinde olmuştur..."⁹⁰

Ayrıca Buhârî, burada Abdullah b. Yusuf ile **Ebû Sâlih**'in mezkûr hadisi el-Leys'ten rivâyet eden Yahya b. Bükeyr'e mütâbaat ettiklerini kaydetmektedir.⁹¹

Ebû Nu'aym *Müstahrec*'inde buradaki **Ebû Sâlih**'in Abdullah b. Sâlih el-Mısırî olduğunu kesin bir ifade ile söylemektedir. Ancak Kutbüddîn el-Halebî (ö. 735/1335) hâfız Ebû Ahmed ed-Dimyâtî'ye (ö. 705/1306) uyararak bunu Abdulğaffar b. Dâvûd el-Bekrî el-Harrânî (ö. 224/838) olarak açıklamaktadır. Ayrıca Nevevî (ö. 676/1277) gibi müteahhir şârihlerin ekseriyeti de bu görüşü savunmaktadır. İbn Hacer bunun bir hata olduğuna dikkat çeker. Zira bu hadisin Abdulğaffar el-Bekrî'den rivâyet edildiği bilinmemekle birlikte o birçok hadis kitabında Abdullah b. Sâlih'ten tahrîc edilmektedir. Ondan tahrîc eden kaynaklara Muhammed b. Hârûn er-Rûyânî'nin (307/920) *el-Müsned*'i, Taberânî'nin *el-Mu'cemu'l-evsat*'ı, Yakub b. Süfyan'ın *et-Tarîh*'i ve daha başka eserler örnek gösterilebilir. Aynî ise, buradaki künyenin Abdulğaffar el-Bekrî olarak açıklamaktadır. Ayrıca o, ilgili künye ile Abdullah b. Sâlih'in kastedildiğini beyan eden İbn Hacer'i isim vermeden eleştirmektedir. O, (isimlerini

⁸⁸ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 4/547.

⁸⁹ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 4/547.

⁹⁰ Buhârî, , *Bedü'l-vahy*, 3 (nr. 3). Yahya b. Bükeyr'in el-Leys'ten diğer mevsûl tarikleri: (nr. 4925), (nr. 6214). Buhârî'nin diğer bir hocası olan Abdullah b. Yusuf'un muttasıl tarikleri: (nr. 3238), (nr. 4326).

⁹¹ Buhârî, , *Bedü'l-vahy*, 3 (nr. 4).

belirtmeden) birçok şârihin (muhtemelen Dimyâtî ve Nevevî'nin) bunu Abdulğaffar el-Bekrî olarak açıkladığına dikkat çekmektedir. Ayrıca, Aynî söz konusu her iki ismin de Buhârî'nin hocaları olmalarını gerekçe göstererek burada sadece Abdullah b. Sâlih'in tercih edilmesine pek anlam veremediğini belirtmektedir. Kastallânî ise burada her iki ismin de muhtemel olduğuna kânidir.⁹²

Hadisin birçok kaynakta Abdullah b. Sâlih'ten tahrîc edildiğini göz önünde bulundurarak burada onun kastedildiği kanaatindeyiz. Buhârî, burada Abdullah b. Sâlih'a mütâbî' bir râvi olarak yer vermektedir.

2- (828) Buhârî, hocası Yahya b. Bükeyr'in, el-Leys'ten iki farklı senedle Hz. Peygamber'in namaz kılış şeklini anlatan bir hadis kaydetmektedir. Onda Hz. Peygamber'in (s.a.s) rükûdan kalkınca ففكار/omurgasının yerli yerine gelinceye kadar doğrulduğuna yer verilmektedir.⁹³

Buhârî, **Ebû Sâlih**'in el-Leys'ten naklen (fekâr sözcüğünü) "kafâr" olarak naklettiğini "kâle" lafzı ile kaydetmektedir.

Buhârî bu mütâbaatı sened ve metindeki farklılıklara dikkat çekmek için zikretmektedir. Nitekim Âsîlî nüshasında fekâr sözcüğü yukarıdaki hadisin aksine "kafâr" olarak zapt edilmiştir. Yani kâf harfi fâ harfinden önce zikredilmektedir. Diğer bazı nüshalarda ise fekâr yani fâ kâftan önce gelecek şekilde de kaydedilmektedir. Dolayısıyla burada küçük bir telaffuz farklılığı olduğu söylenebilir. *el-Metâli'* isimli kitabın müellifinin belirttiğine göre kimi muhaddisler burada fâ harfini esre ile okumaktadır. Öte yandan Ebû Sâlih'ten kaydedilen "kafâr" sözcüğü kimi imamlarca tashif olarak değerlendirilmektedir. Ancak İbnü't-Tîn buradaki tashifin kendisine pek anlaşılır gelmediğine dikkat çekerek tashifi reddetmektedir.⁹⁴

İbn Hacer, Aynî ve Kastallânî gibi şârihler buradaki Ebû Sâlih'i, Abdulğaffar el-Bekrî el-Harrânî olarak açıklayan Kirmânî'nin (ö. 786/1384) hatalı olduğunu ve bunun Abdullah b. Sâlih el-Mısırî olduğunu beyan etmektedir-

⁹² Mizzî, Tuhfetü'l-eşrâf, 12/62; İbn Hacer, Hedyü's-sârî, 333; İbn Hacer, Fethu'l-bârî, 1/36; Aynî, Umdu'tü'l-Kârî, 1/67-8; Kastallânî, İrşâdu's-sârî, 1/68.

⁹³ Buhârî, , Ezân 145 (nr. 828).

⁹⁴ İbn Hacer, Fethu'l-bârî, 2/357; Aynî, Umdu'tü'l-Kârî, 6/106; Kastallânî, İrşâdu's-sârî, 2/127-8.

ler.⁹⁵ Buhârî, buradaki muallak rivâyetle telaffuz farklılığına dikkat çekmektedir.

3- (4798) Buhârî, haddesenâ Abdullah b. Yusuf→ el-Leys b. Sa' d→ İbnü'l-Hâd→ Abdullah b. Habbâb→ Ebû Saïd el-Hudrî: "Bizler Resûlullah'a (s.a.s) ya Resûlullah! Size selam vermeyi öğrendik, peki size nasıl salavât getireceğiz? diye sorduk. Bunun üzerine Resûlullah bize şu salâtı öğretti: "Allahümme salli alâ Muhammed, abdike ve resûlike kemâ salleyte alâ âli İbrahim. Ve bârik alâ Muhammed ve alâ âli Muhammed **kemâ bârekte alâ İbrahim.**"⁹⁶

Buhârî, kâle Ebû Sâlih→ el-Leys'ten naklen (Ve bârik) alâ Muhammed ve alâ âli Muhammed **kemâ bârekte alâ âli İbrahim.** Buhârî bunu âli kelimesinin ilavesini göstermek için zikretmektedir.

Kanaatimizce şârihler yukarıdaki rivâyette geçen Ebû Sâlih künyeli şahsı, Buhârî'nin şeyhi Abdullah b. Sâlih el-Mısırî olarak açıklama hususunda neredeyse ittifak etmişlerdir.⁹⁷

Buhârî hocası Abdullah b. Yusuf'un el-Leys'ten olan rivâyetinde mezkûr duanın bârekte kısmında "âli" kelimesi olmaksızın "alâ İbrahim" şeklinde nakledilmiştir. Ancak Leys'in bir başka öğrencisi olan Abdullah b. Sâlih el-Mısırî 'âli' kelimesiyle yani "alâ âli İbrahim" şeklinde rivâyet etmektedir. Ayrıca Buhârî, İbrahim b. Hamza→ İbn Ebû Hâzım ve Derâverdi'nin el-Leys'in şeyhi Yezîd'den (İbnü'l-Hâd) Abdullah b. Sâlih el-Mısırî'ye muvafık olan rivâyetlerine "haddesenâ" ile işaret etmektedir.⁹⁸ Böylece Buhârî, doğru rivâyetin Abdullah b. Sâlih'in naklettiği rivâyet olduğunu belirtmek istemiş olmalıdır.

4- (5310) Buhârî, hocası Saïd b. Ufeyr'den, o da el-Leys'ten mevsûl bir tarikle zikrettiği karı-koca arasındaki zina isnadı ve ithamından kaynaklanan mûlaânenin/karşılıklı lanetleşmenin, beyyinesiz yapılamayacağını ifade eden bir hadisi zikretmektedir. Ardından kâle **Ebû Sâlih** ve Abdullah b. Yusuf di-

⁹⁵ İbn Hacer, Hedyü's-sârî, 554; İbn Hacer, Fethu'l-bârî, 2/357; İbn Hacer, Tağliku't-ta'lik, 2/330-331; Aynî, Umdu'tü'l-Kârî, 6/106; Kastallânî, İrşâdu's-sârî, 2/127-8.

⁹⁶ Buhârî, Tefsîr, Ahzâb 10 (nr. 4798).

⁹⁷ İbn Hacer, Hedyü's-sârî, 553; İbn Hacer, Fethu'l-bârî, 8/625; Aynî, Umdu'tü'l-Kârî, 19/127; Kastallânî, İrşâdu's-sârî, 7/307.

⁹⁸ Buhârî, Tefsîr, Ahzâb 10 (nr. 4798). Söz konusu rivâyet, mütâbaat olarak kaydedilmiştir.

yerek metindeki حَدْلًا (hadl) kelimesinin zaptındaki küçük farklılığa dikkat çekmektedir.⁹⁹

*Sahîh'*in bazı nüshalarında burada “kâle” yerine¹⁰⁰ “kâle lenâ” sîgası bulunur. Şârihlerin beyanına göre bu künye ile kastedilen kişi, Abdullah b. Sâlih'tir.¹⁰¹ Ayrıca Buhârî bu hadisi farklı hocalarından *Sahîh'*te birkaç defa tekrarlamaktadır.¹⁰²

Değerlendirme

Bu araştırma sonucunda Buhârî'nin, *el-Câmi'u's-Sahîh'*te “Abdullah b. Sâlih” ismiyle 3, “Abdullah” adıyla 3 ve “Ebû Sâlih” künyesiyle 4 olmak üzere Abdullah b. Sâlih el-Mısırî'nin 10 hadisini kaydettiğini söyleyebiliriz. Bunları ondan kâle (lî/lenâ” zamirlerinin eklendiği de vâkidir), zâde ve tâbeahû sîgaları ile edâ etmektedir. 7 hadisini kâle, 2'sini tâbeahû ve 1'ni de zâde sîgası ile kaydetmektedir. Kâle ile kaydedilenlerden biri, *Sahîh'*te 7 defa tekrar edilmektedir. *Sahîh'*te başka tariklerle mevsûl hâli bulunmayan bu muallak, Ebû Zer, Ebü'l-Vakt ve Sağânî'nin nüshalarında haddesenî/nâ ile tahrîc edilmektedir. Tespit edebildiğimize göre, söz konusu hadis, Buhârî'nin asıl kabul edip Abdullah b. Sâlih'ten ihticâc için kaydettiği yegâne hadistir. Söz konusu bu hadisin dışındakilerini ise Buhârî, asıl hadisleri destekleyen müâbi'-şâhid olarak kaydetmektedir. Bu mütâbaatların tamamını diğer hocaları vasıtasıyla zaten el-Leys'ten de tahrîc etmektedir. Böylece Buhârî'nin mevsûl senetlerle hadisin sübutunu belirtmeyi, Abdullah b. Sâlih'ten naklettiği mütâbaatlarla da sened ve metindeki bazı farklılıklara dikkat çekmeyi amaçladığı söylenebilir. Buna rağmen bazen Abdullah b. Sâlih'in rivâyetlerini tercih etmekte ve onun kanıyla gelen rivâyetlerin daha sahih olduğunu belirtmektedir.

Böylece Buhârî'nin Abdullah b. Sâlih'in rivâyetlerini genelde mütâbaat

⁹⁹ Buhârî, Talâk, 31 (nr. 5310).

¹⁰⁰ Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh (Ebû Zer Rivayeti)* (Fatih) nr. 1062, vr. 149a; Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh (Sağânî Rivayeti)* (Damat İbrahim) nr. 268, vr. 257b.

¹⁰¹ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 9/522; Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 20/299; Kastallânî, *İrşâdu's-sârî*, 8/176.

¹⁰² Buhârî, , Yahya b. Bükeyr'den (nr. 5315), Ali b. Abdullah'tan (nr. 6855), Abdullah b. Yusuf'tan (nr. 6856), (nr. 5316), (nr. 7238) ve daha başka hocalarından.

amaçlı kaydetmesi bazılarının iddialarının aksine¹⁰³ *Sahîh*'in sahihlik iddiasına hâlel getirmediği gibi, Buhârî'yi de zayıf râvilerden rivâyette bulunan biri konumuna düşürmez. Çünkü Abdullah b. Sâlih ittifakla zayıf kabul edilen bir râvi değildir. Ayrıca onun kendisinden rivâyet edilen bir hadisi hariç, diğerleri, usûl konularında kaydedilmemektedir. Onun hadisleri, -Dârekutnî'nin belirttiği gibi- daha çok istîshâd amaçlı zikredilmektedir.¹⁰⁴ Burada şunu söyleyebiliriz ki, Buhârî'nin, Abdullah b. Sâlih'ten tahrîçte bulunmadığını savunan İsmâîlî ve Hâkim, onun, Abdullah b. Sâlih'e ait hadisleri usûl konularında kaydetmediğine, dikkat çekmek istemişlerdir. İbn Hacer ise 7 defa muallak olarak kaydedilen mezkûr hadisin, Ebû Zer, Ebû'l-Vakt ve Sağânî'nin nüshalarında haddesenî/nâ ile kaydedilmesine istinaden Buhârî'nin usûl konularında ondan tahrîçte bulunduğunu savunmaktadır. Ayrıca tespit edebildiğimiz kadarıyla, Buhârî, Abdullah b. Sâlih'ten doğrudan rivâyette bulunmuştur.

Şimdi de *Sahîh*'te Abdullah b. Sâlih el-Mısırî'den rivâyet edilmediği halde bazı mühmel isimlerin yanlış belirlenmesi sebebiyle ona nispet edilen rivâyetleri inceleyelim.

3. Yanlışlıkla Abdullah b. Sâlih'e Nisbet Edilen Rivâyetler

Buhârî'nin *Sahîh*'te mühmel olarak zikrettiği isimlerin tayininde bazen ihtilaflar, bazen de hatalar olabilmektedir. Bu husus, Abdullah b. Sâlih el-Mısırî olarak belirlenen bazı mühmel isimler için de söz konusudur. Tespit edebildiğimiz kadarıyla buna dair rivâyetler şunlardır:

1- (4838) Buhârî, haddesenâ **Abdullah (b. Mesleme)**→ Abdülaziz b. Ebû Seleme→ Hilâl b. Ebû Hilâl→ Atâ b. Yesâr→ Abdullah b. Amr b. Âs'tan Fetih sûresinin 8. ayetin tefsiri sadedinde Tevrat'tan bir pasaj aktarmaktadır.¹⁰⁵

İbnü's-Seken (ö. 353/964) ile Ebû Zer,¹⁰⁶ buradaki Abdullah adını "Ab-

¹⁰³ Osman Oruçan, "İbn Hacer'in Yalancılıkla İtham Edilen Buhari Ravileri Savunusu Üzerine Bir Değerlendirme", *Journal of Turkish Studies* 11/Volume 11 Issue 17 (01 Ocak 2016), 497.

¹⁰⁴ Dârekutnî, *Zikru esmâi't-tâbiîn ve men ba'dihim*, 1/435, 440.

¹⁰⁵ Buhârî, , *Tefsîr*, 48/Fetih sûresi (nr. 4838). Bunun başka bir mevsûl tariki: (nr. 2125).

¹⁰⁶ Ancak temin edebildiğimiz bazı Ebû Zer nüshalarında ismin sadece "Abdullah" olarak kaydedildiğini tespit ettik. Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh (Ebû Zer Rivâyeti)* (Fatih) nr. 1062, vr. 100a; Buhârî, *es-Sahîh* (Nuruosmaniye) nr. 703, vr. 276b.

dullah b. Mesleme" (el-Ka'nebi ö. 221/836) olarak kaydetmektedir.¹⁰⁷ Ancak *Sahih*'in diğer bazı nüshalarında bu isim mühmel yani sadece "Abdullah" şeklinde zikredilmektedir.¹⁰⁸ Bundan dolayı da onun kimliği hakkında ihtilaf bulunmaktadır. Kelâbâzî (ö. 398/1008) bu kişinin Abdullah b. Sâlih b. Müslim el-İclî el-Kûfî olduğunu söylerken, Ebû Mes'ûd ed-Dımaşkî (ö. 401/1010) Abdullah b. Recâ olduğunu iddia etmektedir. Ebû Mes'ûd hadisin Abdullah b. Recâ'dan ve Abdullah b. Sâlih'ten mahfûz olduğuna dikkat çekmektedir. Bu bilgileri kaydeden Ceyyânî (ö. 498/1111) ise bu görüşleri zayıf bulmakta ve buradaki Abdullah'ın Abdullah b. Sâlih olduğunu kabul etmektedir. Ayrıca Ebû Mes'ûd'un da bu görüşe işaret ettiğine dikkat çekmektedir. Ebu'l-Haccâc el-Mizzî (ö. 742/1341) de Buhârî'nin *el-Edebü'l-müfred*'de bu hadisi Abdullah b. Sâlih'ten kaydettiğini gerekçe göstererek Ceyyânî'nin bu görüşünü tercihe şayan bulmaktadır. İbn Hacer el-Askalânî ise *Hedyü's-sârî* ve *Tehzîbu't-Tehzîb*'te Ceyyânî ve Mizzî'nin bu görüşünü kabul edip bunu sahih bir görüş olarak nitelemektedir. Ancak o, *Fethu'l-bârî*'de Buhârî'nin bu hadisi iki farklı hocasından tehammül etmiş olabileceğine değinmektedir. Böylece ona göre, Buhârî'nin bu hadiste iki hocası bulunmaktadır. Biri, Abdullah b. Sâlih, diğeri de Abdullah b. Mesleme'dir. Buhârî, *el-Edebü'l-müfred*'de ilgili hadisi Abdullah b. Sâlih'ten rivâyet ederken *Sahih*'te ise Abdullah b. Mesleme'den tahrîç etmiş olmalıdır. İbn Hacer, *el-Edebü'l-müfred*'deki rivâyete istinaden söz konusu Abdullah'ın Abdullah b. Sâlih olarak açıklanmasının iki hâfız olan İbnü's-Seken ve Ebû Zer'in nüshalarına istinaden Abdullah b. Mesleme el-Ka'nebi olarak açıklanmasından daha tercihe şayan bir husus olarak görülmemesi gerektiğine dikkat çekmektedir. Ayrıca İbn Hacer burada şunları da hatırlatır. Nitekim -aşağıda kaydedileceği üzere- Kitâbü'l-Hacc'ın Bâbu't-tekbir kısmında birçok nüshada nispet edilmeden zikredilen "Abdullah"ın tayininde de Ebû Mes'ûd yukarıdaki tereddüdünü yaşamaktadır. Yani o, bu ismin Abdullah b. Recâ ile Abdullah b. Sâlih oluşu hususunda tereddüt etmektedir. Ancak ilgili isim İbnü's-Seken'in nüshasında "Abdullah b. Yusuf" şeklinde kayıtlı olmasına istinaden buradaki râvi Abdullah b. Yusuf olarak kabul edilmekte-

¹⁰⁷ Kelâbâzî, *Ricâli Sahihî'l-Buhârî*, 1/411 (Kelâbâzî, bu hususu Abdullah b. Sâlih b. Müslim el-İclî el-Kûfî'nin biyografisinde dile getirmiştir.); Ceyyânî, *Tahyîdü'l-mühmel*, 3/993-4; Mizzî, *Tuhfetü'l-eşrâf*, 15/113-4; İbn Hacer, *Hedyü's-sârî*, 553; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 8/687; Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 11/243-4; Kastallânî, *İrşâdu's-sârî*, 7/347.

¹⁰⁸ Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahih (Sağânî Rivâyeti)* (Damat İbrahim) nr. 268, vr. 182b.

dir. Çünkü bu, bir hadis hafızının rivâyete ziyadesi hükmündedir. Bu durum, mühmel olarak geçen Abdullah'ı tahminle yorumlamaktan önceliklidir.¹⁰⁹

Mezkûr seneddeki Abdullah ismiyle Abdullah b. Sâlih'in kastedilmediğini düşünüyoruz. Zira İbn Hacer'in belirttiği gibi iki hadis hâfızı Ebû Zer ile İbnü's-Seken'in nüshalarına itimadın gerekliliği yanında, burada kullanılan "haddesenâ" sığası ile Abdullah'ın hocasının Abdülaziz olması Abdullah b. Sâlih'in kastedilmesine engeldir kanaatindeyiz. Çünkü Buhârî, bir hadis hariç, ondan sadece kâtipliğini yaptığı el-Leys'in rivâyetlerini nakletmekte, onları da genelde "kâle" gibi ifadelerle ta'lîken ve mütâbaaten aktarmaktadır. Böylece buradaki müphem isim Abdullah b. Mesleme el-Ka'nebî olmalıdır.

2- (2995) Buhârî, haddesenâ **Abdullah** → Abdülaziz b. Ebû Seleme → Sâlih b. Keysân → Sâlim b. Abdullah → Abdullah b. Ömer şöyle demektedir: Hz. Peygamber (s.a.s.) hacdan yahut umreden -sadece gazveyi söylediğini biliyorum- dönerken bir tepeye çıktığında yahut taşlık-sert/yüksek bir yere uğradığında üç defa tekbîr getirirdi...¹¹⁰

Sahîh'in Ebû Zeyd ve Ebû Ahmed gibi nüshalarında Buhârî'nin buradaki hocası mühmel olarak zikredilirken İbnü's-Seken nüshasında "Abdullah b. Yusuf" şeklinde kayıtlıdır. Buradaki Abdullah'ın kim olduğu hususunda ihtilaf edilmiştir. Ebû Mes'ûd birçoklarının bu hadisi Abdullah b. Sâlih'ten rivâyet etmiş olmasının yanında Abdullah b. Recâ el-Basrî'den de rivâyet edildiğine değinerek bu iki isimden birinin kastedildiğini, ama tayininde tereddüt ettiğini dile getirmektedir. Buna karşılık Ceyyânî, onun Abdullah b. Sâlih olduğunu beyan etmektedir. İbn Hacer ise *Hedyü's-sârî*'de Ceyyânî'ye peyrev olarak buradaki ismi Abdullah b. Sâlih kabul etmektedir. Ancak o, *Fethu'l-bârî*'de İbnü's-Seken'in nüshasına dayanarak onu "Abdullah b. Yusuf" olarak

¹⁰⁹ Kelâbâzî, Ricâlü Sahîhi'l-Buhârî, 1/411 (Kelâbâzî, bu hususu Abdullah b. Sâlih b. Müslim el-İclî el-Kûfî'nin tercemesinde dile getirmiştir.); Ceyyânî, Tahyîdü'l-mühmel, 3/993-4; Mizzî, Tuhfetü'l-eşrâf, 15/113-4; İbn Hacer, Hedyü's-sârî, 553; İbn Hacer, Fethu'l-bârî, 8/687; Aynî, Umdetü'l-Kârî, 11/243-4; Kastallânî, İrşâdu's-sârî, 7/347.

¹¹⁰ Buhârî, Cihâd, 133 (nr. 2995). Bunun başka muttasıl tariki (nr. 1797 Abdullah b. Yusuf'tan tahric edilmektedir), (nr. 3084), (nr. 4116).

açıklamakta ve bu görüşün mutemet olduğuna hükmetmektedir.¹¹¹

Sonuç olarak, bu hadisin Abdullah b. Sâlih'ten tahrîc edilmediği söylenebilir. Çünkü İbnü's-Seken'in onu "Abdullah b. Yusuf" olarak kaydetmesine ilave olarak "haddesenâ" sîgasının kullanılması ve mezkûr Abdullah'ın hocasının el-Leys olmayışı Abdullah b. Sâlih'in kastedilmesine mâni görünmektedir.

3- (2297) Buhârî, hocası Yahya b. Bükeyr'den muttasıl bir senedle Hz. Ebûbekir'in Habeşistan'a hicret etmek üzere yola çıktığıyla ilgili bir hadis kaydetmektedir. Ardından **kâle Ebû Sâlih**¹¹² haddesenî Abdullah→ Yunus→ Zührî... şeklinde bir ta'liki mütâbaaten zikreder.¹¹³

Ebû Nu'aym, Asîlî, Ceyyânî ve daha başkaları buradaki Ebû Sâlih'in Selmûyeh lakaplı Süleyman b. Sâlih el-Mervezî olduğunda ittifak etmiştir. Ancak İsmâîlî onun Abdullah b. Sâlih el-Mısırî olduğunda kararlıyken; Dimyâtî de kaynak belirtmeden Antakyalı Ebû Sâlih Mahbûb b. Musa el-Ferrâ' olduğunu iddia etmektedir. Mizzî ve birçok şârih mutemet olanın ilk görüş olduğunu belirtirler. Zira mezkûr rivayet İbnü's-Seken'in Firebrî'den, onun da Buhârî'den naklettiği rivâyetinde "*kâle Ebû Sâlih Selmûyeh haddesenî Abdullah b. Mübârek...*" şeklinde kayıtlıdır.¹¹⁴ Dolayısıyla bu gerekçelerden ötürü buradaki mühmel isimle Abdullah b. Sâlih'in kastedilmediğini düşünürüz.

Böylece *Sahîh*'te mühmel olarak zikredilen Abdullah isminin bazı yerlerde yanlışlıkla Abdullah b. Sâlih olarak açıklandığı söylenebilir.

Sonuç

Buhârî'nin, *Sahîh*'inde Abdullah b. Sâlih el-Mısırî'den rivâyette bulunup bulunmadığı yönündeki ihtilaf, bilinen bir husustur. Bu ihtilafın iki sebepten

¹¹¹ Ceyyânî, *Tahyîdü'l-mühmel*, 3/992-4; Mizzî, *Tehzîbul-Kemâl*, 15/114-5; İbn Hacer, *Hedyü's-sârî*, 321, 553; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 6/153; Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 14/246.

¹¹² Sağânî nüshasında da "kâle Ebû Sâlih" şeklinde kayıtlıdır. Bkz. Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh (Sağânî Rivâyeti)* (Damat İbrahim) nr 267, vr. 32.a.

¹¹³ Buhârî, *Kefâlet*, 4 (nr. 2297). Yahya b. Bükeyr'den muttasıl olarak nakledilen diğer tarikler: (nr. 476), (nr. 2264), (nr. 3905).

¹¹⁴ Mizzî, *Tehzîbul-Kemâl*, 12/112; İbn Hacer, *Hedyü's-sârî*, 333; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 4/547; Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 12/123; Kastallânî, *İrşâdu's-sârî*, 4/152.

kaynaklandığı ortaya çıkmaktadır. Bunlardan biri, *Sahîh'in* nüshalarındaki sîga ve isim farklılığı, diğeri ise Buhârî'nin, bazı râvileri mühmel olarak zikretmesi olgusudur. Kanaatimizce, bu her iki durum itibariyle de Buhârî'nin, Abdullah b. Sâlih'ten tahrîçte bulunduğu söylenebilir. Buhârî, ondan kaydettiği 10 hadisin, 7'sini kâle, 2'sini tâbeahû ve 1'ni de zâde sîgası ile kaydetmektedir. Kâle ile kaydedilenlerden biri, *Sahîh'te* 7 defa tekrar edilmektedir. *Sahîh'te* başka tarîklerle mevsûl hâli bulunmayan bu muallak, Ebû Zer, Ebû'l-Vakt ve Sağânî'nin nüshalarında haddesenî/nâ ile tahrîc edilmektedir. Tespit edebildiğimize göre, söz konusu bu hadis, Buhârî'nin Abdullah b. Sâlih'ten nakledip usûl konularında zikrettiği ve ihticâc için kaydettiği yegâne hadistir. Buhârî, söz konusu bu hadisin dışındakilerini ise asıl hadisleri destekleyen mütâbi'-şâhid olarak kaydetmektedir. Aslında o, bu mütâbaatların tamamını diğeri hocaları vasıtasıyla el-Leys'ten tahrîc etmektedir. Böylece Buhârî'nin mevsûl senetlerle hadisin sübutunu belirtmeyi, Abdullah b. Sâlih'ten naklettiği mütâbaatlarla da sened ve metindeki bazı farklılıklara dikkat çekmeyi amaçladığı söylenebilir. Buna rağmen bazen Abdullah b. Sâlih'in rivâyetlerini tercih etmekte ve onun kanalıyla gelen rivâyetlerin daha sahih olduğunu belirtmektedir.

Araştırabildiğimiz kadarıyla Buhârî, Abdullah b. Sâlih el-Mısırî'nin sadece kâtipliğini yaptığı el-Leys'in rivâyetlerini nakletmektedir. Ancak bu genellemenin bir istisnası bulunmaktadır ki o da Abdullah b. Sâlih'in, Abdülaziz b. Ebû Seleme el-Mâcişûn'den yaptığı rivâyetidir. Haddizatında Buhârî burada "Abdullah b. Sâlih'in, Abdülaziz'den rivâyette bulunan Şâzân'a sadece mütâbaat ettiğine" değinmektedir. Yani burada tam bir rivâyetten de bahsedilmeyebilir.

Buhârî'nin, hocaları tabakasından bulunup *Sahîh'te* nisbetsiz kaydettiği bütün "Abdullah b. Sâlih"lerin, söz konusu ettiğimiz Abdullah b. Sâlih el-Mısırî olduğunu söyleyebiliriz. Şu da var ki, bu isimle ihtimal dairesinde kastedilen ikinci kişi, "Abdullah b. Salih el-İclî"dir. Ancak Buhârî'nin onunla görüştüğüne ve ondan semada bulunduğu dair açık bir bilgi bulunmamaktadır.

Buhârî'nin hocalarından olup Ebû Sâlih künyesi ile maruf olanlardan biri olan Abdulğaffar el-Harrânî'nin, mezkûr künyesiyle değil de ismi ile *Sahîh'te*

zikredildiğini tespit ettik. Süleyman el-Leysî'nin ise mezkûr künyesiyle birlikte lakabıyla da zikredildiğini tespit ettik. Nihayet Buhârî'nin, *Sahîh'*inde mutlak olarak "Ebû Sâlih" şeklinde zikrettiği künyeden sadece Abdullah b. Sâlih el-Mısırî'nin kastedildiğini genel bir kanaat olarak zikredebiliriz.

Buna ilave olarak, *Sünen* sahiplerinden Ebû Dâvûd, Tirmizî ve İbn Mâce vb.lerinin, Abdullah b. Sâlih'ten tahrîçte bulunmaları, mezkûr şahsın Hadis ilminde önemli bir konuma sahip olduğunu ve dolayısıyla Buhârî başta olmak üzere, muhaddislerin ondan müstağni kalamayacağını göstermektedir.

Kaynakça

- Albayrak, Ali. *Buhârî Sonrası el-Câmi'u's-sahîh*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018.
- Albayrak, Ali. *Buhârî'nin Kaynakları ve Fuad Sezgin*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2020.
- Aynî, Bedruddin Mahmud b. Ahmed el-Hanefî el-. *Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâu't-türâsî'l-Arabî, ts.
- Buhârî. *el-Câmi'u's-Sahîh (Ebû Zer Rivayeti)*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Ktp., Fatih.
- Buhârî. *el-Câmi'u's-Sahîh (Sağânî Rivâyeti)*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Ktp., Damat İbrahim.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail el-. *Câmi'u's-Sahîh*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Ktp., Nuruosmaniye.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Muhammed b. Züheyr b. Nâsır. Dâru Tavku'n-Necât, 2001.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail el-. *el-Edebü'l-müfred*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbaki. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 3. Basım, 1989.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail el-. *el-Kirâatü halfe'l-imâm*. thk. Fazlurrahman es-Sevrî. el-Mektebetü's-Selefiyye, 1980.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail el-. *et-Târîhu'l-evsat*. thk. Muh. b. İbrahim el-Haydân. 2 Cilt. Riyad: Dâru's-Sumay'î, 1998.

- Buhârî, Muhammed b. İsmail el-. *et-Târîhu'l-kebîr*. thk. Hâşim en-Nedvî, vd. 9 Cilt. Haydarabad: Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmaniyye, ts.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail el-. *et-Târîhu's-sağîr*. thk. Mahmud İbrahim Zâyed. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1986.
- Ceyyânî, Ebû Ali Hüseyin b. Muhammed el-Gassânî. *Tahyîdü'l-mühmel ve temyîzü'l-müşkil*. thk. Ali b. Muhammed el-Imrânî, Muhammed Üzeyir Şems. 3 Cilt. Mekke: Dâru'l-Âlemü'l-fevâid, 2000.
- Dârekutnî, Ali b. Ömer ed-. *Zikru esmâi't-tâbiîn ve men ba'dihim*. thk. Bûrân ed-Dunâvî, Kemal el-Hût. Beyrut: Müessesetü Kütübî's-Sakâfiyye, 1985.
- İbn Ebî Hâtim, Abdurrahman b. Muhammed. *el-Cerh ve't-Ta'dîl*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâu Tûrâsî'l-Arabî, 1952.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali. *en-Nüket alâ kitâbi İbni's-Salâh*. thk. Rabî' b. Hâdî U'meyr. 2 Cilt. Medine: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 1984.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali. *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Abdülaziz b. Bâz. 14 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1424.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali. *Hedyü's-sârî*. thk. Abdülaziz b. Bâz. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1424.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali. *Tağlîku't-ta'lik alâ Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Sa'îd Abdurrahman el-Kazakî. 5 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut., 1985.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali. *Takrîbu't-Tehzîb*. thk. Muhammed Avvâme. Suriye: Dâru'r-Reşîd, 1986.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali. *Tehzîbu't-Tehzîb*. 12 Cilt. Haydarabat: Matbaa Dâiretü'l-Meârifî'n-Nizâmîyye, 1908.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed. *el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-duâfâ ve'l-metrûkîn*. thk. Mahmud İbrahim Zâyed. 3 Cilt. Haleb: Dâru'l-Va'y, 1976.
- İbn Mende, Muhammed b. İshâk el-İsfahânî. *Esâmî Meşâyihî'l-İmâmi'l-Buhârî*. thk. Nazar Muhammed el-Fâryâbî. Riyad: Mektebetü'l-Kevser, 1991.

- İbn Mende, Muhammed b. İshâk el-İsfahânî. *Kitâbü'l-Îmân*. thk. Ali b. Muhammed el-Fukayhî. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1986.
- İbnü's-Salâh, Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn. *Ulûmü'l- hadiîs*. thk. Nuredin Itr. Dımaşk: Daru'l-Fikr, 2017.
- Karataş, Mustafa. *Rivayet Tekniği Açısından Hadislerin Sayısı*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.
- Kastallânî, Ahmed b. Muhammed. *İrşâdu's-sârî*. 10 Cilt. Mısır: Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 7. Basım, 1905.
- Kelâbâzî, Ahmed b. Muhammed el-. *Ricâlü Sahîhi'l-Buhârî (el-Hidâyetü ve'l-irşâdü fî ma'rifeti ehli's-sikati ves'sedâd)*. thk. Abdullah el-Leysî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1987.
- Mizzî, Ebu'l-Haccâc Yusuf b. Abdurrahmân el-. *Tehzîbul-Kemâl Fî Esmâi'r-Ricâl*. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1982.
- Mizzî, Yusuf b. Abdürrahman. *Tuhfetü'l-eshrâf bi-ma'rifeti'l-etrâf*. thk. Abdüsemad Şerefüddin. 13 Cilt. el-Mektebetü'l-İslâmî, 1983.
- Nesâî, Ahmed b. Şu'ayb en-. *ed-Du'afâ ve'l-metrûkîn*. thk. Mahmut İbrahim Zâyed. Halep: Dâru'l-Va'y, ts.
- Oruçan, Osman. "İbn Hacer'in Yalancılıkla İtham Edilen Buhari Ravileri Savunusu Üzerine Bir Değerlendirme". *Journal of Turkish Studies* 11/Volume 11 Issue 17 (01 Ocak 2016), 487-487. <https://doi.org/10.7827/TurkishStudies.10063>
- Özsoy, Abdulvahap. *Buhârî Nüshaları ve Nüsha Farklılıklarının Mahiyeti Üzerine*. Kayseri: Fenomen Yayıncılık, 2016.
- Şahyar, Ayşe Esra Ağırakça. *Kütüb-i Sitte'den Örneklerle Zayıf Hadis Rivayeti*. İstanbul: Akdem Yayınları, 2011.
- Taban, Zeyd. *Buhârî'nin Muallak Hadisleri*. İstanbul: İÜ İlahiyat Fakültesi, Lisans Bitirme Tezi, 2013.
- Taberânî, Ebü'l-Kasım Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemu'l-evsat*. thk. Tarık b. İvadullah, Abdülmuhsin b. İbrahim. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Haremeyn, ts.

Yardımlı, Ali. "Abdullah b. Sâlih el-Mısrî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yay., 1988.

Zehebî, Şemsuddîn Muhammed b. Abdullah Kaymaz. *Mîzânu'l-i'tidâl fî nak-di'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Beccâvî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1963.

Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Cemaleddin. *en-Nüket alâ Mukaddimeti İbni's-Salâh*. thk. Zeynelabidin b. Muhammed. 2 Cilt. Riyad: Edvâe's-Selef, 1998.



tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Haziran/June 2023, c. 9, s. 1: 869-899

‘Âmmînin Mezhebi Kendisine Danıştığı Müftînin Mezhebidir’ Kaidesi Bağlamında Günümüzde Âmmînin Taklid Meselesi

Taqlid of the Layperson in Today’s World from the Perspective of in the
Context of the Legal Maxim: “The Madhhab of the Layperson is the
Madhhab of the Muftî whomi Hhe Consulted”

Ömer ASLAN

Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı/Vaiz
Presidency of Religious Affairs/Preacher
Van, Turkey

aslan65omer@hotmail.com

ORCID: 0000-0001-5682-2722

DOI: 10.47424/tasavvur.1269437

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 22 Mart / March 2023

Kabul Tarihi / Date Accepted: 5 Haziran / June 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Aslan Ömer. “Âmmînin Mezhebi Kendisine Danıştığı Müftînin Mezhebidir’ Kaidesi Bağlamında Günümüzde Âmmînin Taklid Meselesi”. Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi 9 / 1 (Haziran 2023): 869-899.
<https://doi.org/10.47424/tasavvur.1269437>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC 4.0



Öz

Sahâbe, Tâbiîn ve Etbâu't-Tabiîn dönemlerinde dinî meselelerin büyük çoğunluğu doğrudan kaynaklardan istinbat edilmiş değildir. Zira vahiy ve Hz. Peygamber'den tevarüs edilen ve amel edilen dinî bilgi toplumda biliniyor ve kendisiyle amel ediliyordu. Buna göre bu dönemlerde karşılaşılan yeni meselelerde icthad-rey devreye girmiştir. İctihadî konularda icthad ehliyetine sahip olanlar, belli bir kişi veya ekole bağlı olmadan kendi reyleriyle amel etmişlerdir. İctihad ehliyetine sahip olmayanlar ise karşılaştıkları problemler hakkında, diledikleri müftüye (âlime) danışmış ve onun verdiği hükümlerle amel etmişlerdir. Ancak hicri II-IV yüzyıllarda mezheplerin teşekkül edip istikrar bulmasıyla birlikte icthad, taklid ve mezhep konuları tartışılmaya ve konu hakkında farklı görüşler ortaya çıkmaya başlamıştır. Fakihlerin bir kısmı, icthad ehliyetine sahip olmayanların bir mezhebi taklid etmeleri gerektiğini savunurken bir kısmı da her bir mükellefin dinî işlerinde kendi ilmî kudretine göre icthad edip vardığı sonuçla amel etmesi gerektiğini savunmuştur. Âmmî kimse için taklidin gerekli olduğunu savunanlar, âmmînin dinî-amelî hayatında bir mezhebe bağlanması gerektiğini söylerken; diğer kesim de "Âmmînin mezhebi olmaz. Onun mezhebi danıştığı müftînin mezhebidir." kaidesinden hareket ederek âmmînin istediği âlimin görüşüyle amel edebileceğini söylemiştir. Bu çalışmada icthad yeterliliğine sahip olmayan âmmînin dini sorumlulukları konusu incelenmiştir. Bu bağlamda taklidin mahiyeti üzerinde durulmuş ve âmmînin taklidi hakkındaki görüşler ortaya konulmuştur.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, İctihad, Müctehid, Taklid, Mukallid, Âmmî.

Abstract

In the period of the Sahâba (Companions), Tâbi'in (Successors), and Atbâ' al-Tâbi'in (Followers of the Successors), those who had the capacity to do ijthâd on religious issues would act according to their ijthâd without being tied to any a particular person or school. Those who did not have the capacity to perform ijthâd could obtain a fatwâ from any muftî whom they consulted, without any school-sectarian affiliation. However, with the emergence of the schools of jurisprudence (madhhab) in II-IV centuries AH, the issues of ijthâd, taqlid and madhhab have been discussed and different opinions have

emerged on the subject. Some scholars argue that those who do not have the capacity to do *ijtihād* should do *taqlīd*, while others argue that every legal person (*mukallaf*) should do *ijtihād* in their religious affairs according to their own capabilities and act according to the conclusions reached. While those who argue that *taqlīd* is necessary for a Muslim who does not have the proficiency in *ijtihād* claim that a Muslim should adhere to a *madhhab* in his religious-practical life, another group argues -based on the legal maxim “*Ammī* does not have a *madhhab*. His sect is that of the mufti he consults”- that a Muslim may act upon the consultation of the scholar he wants to follow. In this study, the issue related to the situation of the Muslim who does not have competence to do *ijtihād* has been examined. In this context, the nature of *taqlīd* is emphasized and scholars’ opinions regarding opinions about the *taqlīd* of the layperson (*‘āmmī*) are addressed.

Keywords: Islamic Jurisprudence, *Ijtiḥād*, *Mujtahūid*, Imitation (*Taqlīd*), Imitator, *Muqallid*, *‘Āmmī*.

Giriş

Hicri dördüncü asırda, mezheplerin kurumsal bir statü kazanmasıyla ictihad konusu ile birlikte taklid konusu da tartışılmaya başlanmıştır. İslâm dininde asıl olan her mükellefin ictihad yollarını öğrenerek ictihadda bulunmasıdır. Çünkü taklid zemmedilmiş, uygun görülmemiştir.¹ Bu nedenle mukalidinin durumu fakihler arasında tartışma konusu olmuştur.

Dört mezhep imamı birilerinin kendilerini taklid etmelerini istememiş, aksine insanları, Kitap ve sünnete tabi olmaya davet etmiş ve görüşlerini de-

¹ Nitekim “(Yahudiler) Allah’ı bırakıp, hahamlarını; (Hıristiyanlar ise) rahiplerini ve Meryem oğlu Mesih’i rab edindiler.” (et-Tevbe 9/31.) âyetinde ve Adıyy b. Hatım’in (r.a.) “boynumda altından bir haç olduğu halde Rasûlullah’ın (s.a.v.) yanına gelmişim. Rasûlullah (s.a.v.), “‘Ey Adıyy bu putu üzerinden at!’ Kendileri de Tevbe sûresinin 31. âyetini okumakta idiler ve şöyle buyurdular: ‘Gerçi onlar haham ve rahiplerine ibadet etmiyorlardı. Fakat haham ve rahipleri bir şeyi haram kıldılar mı onu haram kabul ediyorlar, helal kıldıklarını da helal sayıyorlardı.’ (İşte bu Allah’tan başkasını Rab edinmek demektir.)” hadisinde taklid zemmedilmiştir. Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî (öl. 279/892), *el-Câmi’u’l-kebir*, thk. Beşşâr ‘Avvel ve M’arûf, İkinci Baskı, (b.y.: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1998), “Tefsirü’l-Kur’ân”, 9.

lilsiz olarak alanları da kınamışlardır.² Mesela Ebû Hanîfe'nin (öl. 150/767) "Delilimi bilmeyen bir kimsenin sözümle/görüşümle fetva vermesi haramdır."³ ifadesi ile hem kendisinin hem de öğrencilerinin "Bir kimseye, görüşümüzü nereye dayandırdığımızı bilmeden fetva vermeleri helal değildir."⁴ sözleri ve İmam Mâlik'in (öl. 179/795) "Kendi imamını taklid yüzünden sahâbe kavlini terk eden kimseye tevbe teklif edilir."⁵ ve başka bir ifadesinde de: "Ben bir beşerim hata da yapabilirim isabet de edebilirim. Kitap ve sünnete uyan/muvafık olan görüşlerimi alın; muhalif olanları terk edin."⁶ gibi sözleri, onların ictihada verdikleri önem ile delili anlamaksızın sade hükmü uygulamaya dayalı taklide karşı menfi tavırlarını açıkça ifade etmektedir. İmam Şâfiî (öl. 204/820) ise "Benim görüşüm Hz. Peygamber'in sahih sünnetine muhalif ise beni taklid etmeyin. Çünkü Hz. Peygamber'in sahih sünneti benim görüşümden evladır."⁷ ve "Delilsiz ilim arayışında olan kimse gece odun toplayan kişi gibidir."⁸ diyerek delilden yoksun taklidi onaylamadığına vurgu yapmaktadır. Keza Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855) de "Ne beni ne Mâlikî ne Şâfiî'yi ne Evzâî'yi ne de Sevrî'yi taklid edin. Onların delil olarak aldıklarını alın."⁹ ifadesiyle basiretsiz taklide karşı mesafeli bir duruş sergilemiştir.

-
- ² Nureddîn Ali b. Abdullah b. Ahmed es-Senhûdî (öl. 911/1505), *el-Ikdü'l-ferîd fi ahkâmî'l-taklîd*, thk. Enver b. Ebî Bekir ed-Dâğîstânî (Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2011), 120; Şihâbüddîn Ebü'l-Hasan Harun b. Bahâiddîn el-Mercânî (öl. 1306/1889), *Nâzûratü'l-hak fi fardiyyeti'l-ışâ ve in lem yeğîbi's-şafak*, thk. O. Ençakar ve A. Yılmaz, (İstanbul: Dâru'l-Hikme, 2012), 127; Yahyâ Muhammed, *el-İctihâd ve't-taklîd ve'l-ittibâ' ve'n-nezar* (Beyrut: el-İntişârü'l-Arâbî, 2000), 94.
- ³ Şah Veliyyullâh Ahmed b. Abdirrahîm ed-Dihlevî (öl. 1176/1762), *Ikdü'l-cîd fi ahkâmî'l-ictihâd ve't-taklîd*, thk. Muhammed Ali el-Halebî, (b.y. : Dâru'l-Feth, 1995), 6.
- ⁴ Muhammed b. Ali eş-Şevkânî (öl. 1250/1834), *el-Kavlü'l-müfîd fi edilleti'l-ictihâd ve't-taklîd*, (Mısır: Şeyh Mustafa el-Bâbî, 1928), 15.
- ⁵ Yahyâ Muhammed, *el-İctihâd ve't-taklîd ve'l-ittibâ' ve'n-nezar*, 94; Hayrettin Karaman, *İslâm Hukukunda İctihâd* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2015), 155-56.
- ⁶ Dihlevî, *Ikdü'l-cîd fi ahkâmî'l-ictihâd ve't-taklîd*, 7.
- ⁷ Dihlevî, *Ikdü'l-cîd fi ahkâmî'l-ictihâd ve't-taklîd*, 8.
- ⁸ İbn Kayyim el-Cevziyye Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb (öl. 751/1350), *İ'lâmu'l-muvakkî'in 'an Rabbi'l-âlemîn*, nşr. Ebû 'Übeyde Meşhûr b. Hasan Ali Selmân ve Ebû Ömer Ahmed Abullah Ahmed (Cidde: Dâru İbni'l-Cevziyye, 2003), 3/469; Yahyâ Muhammed, *el-İctihâd ve't-taklîd ve'l-ittibâ' ve'n-nezar*, 173.
- ⁹ Şevkânî, *el-Kavlü'l-müfîd fi edilleti'l-ictihâd ve't-taklîd*, 25; Dihlevî, *Ikdü'l-cîd fi ahkâmî'l-ictihâd ve't-taklîd*, 9.

Yukarıda beyan edilen hususların aslî bir durum olmasıyla birlikte, müctehid imamlar, buradaki ifadeleriyle basiretsiz taklide karşı çıkmışlardır.¹⁰ Yoksa imamlar ictihad ehliyetine sahip olmayan kişinin/âmmînin, fer'î meselelerde müftüyü taklid etmesini kesin bir şekilde yasaklamamışlardır.¹¹ Nitekim her gün ve her yerde ortaya çıkan yeni meseleler hakkında herkesin ictihad etme yeterliliği ve imkânı yoktur. Çünkü herkesin ictihad ehliyetine sahip olması neredeyse imkânsızdır. İnsanların çoğu avam olduklarından dolayı hayatlarını İslâmî çerçevede idame ettirebilmeleri için hayatta oldukları sürece yetkili kimselere danışmaları başka bir ifadeyle onları taklid etmeleri gerekmektedir.¹² Meselenin anlaşılması, taklid kavramının doğru bir şekilde anlaşılmasına, taklidle bulunacak âmmînin uyması ve bilmesi gereken kurallar ve bilgilerin neler olduğuna bağlıdır. Bu nedenle öncelikle taklidin tanımı incelenecek sonra âmmînin taklidi hakkındaki tartışmalara değinilecektir.

1. Taklid

Taklid (التقليد), k-l-d (كَلَد) kökünden gelir. "Kılâde" (قلادة) kelimesinden türemiş olup boyna asılan şey anlamındadır.¹³ Fıkıh usulünde ise "Bir sözü delilsiz olarak (hüccet olmaksızın) kabul etmek"¹⁴ demektir. Sanki taklid eden kişi, başkasının sözünü -mesele ile ilgili hükmü- boynuna gerdanlık -kılâde- yapmıştır.¹⁵ Zira taklidden de kastedilen başkasının görüşüyle amel emek veya fetva vermektir.¹⁶ Şer'î hükümlerin yolunu bilmeyen

¹⁰ Dihlevî, *İkdü'l-cîd fi ahkâmî'l-ictihâd ve't-taklid*, 9.

¹¹ Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî (öl. 606/1209), *el-Mahsûl fi ilmi'l-usûli'l-fikh*, thk. Cebbâr Feyâd el-'Alvânî (b.y: Müessesettü'r-Risâle, ts.), 6/73.

¹² Halil Güneç, *el-Mevsû'atü'l-fikhiyyetü'l-müeyyessere* (Diyarbakır: Mektebetü Seydâ, ts.), 2/256.

¹³ Ebü'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mukrim İbn Manzûr el-Efrîkî el-Mısırî (öl. 711/1311), *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), "kld", 3/366-367; Mecduddîn Muhammed b. Yakub el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît*, thk. Muhammed Na'im el-Arkûsî (Beyrut: Müessesettü'r-Risâle, 2005), "kld", 312.

¹⁴ Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed, el-Gazâlî (öl. 505/1111) *el-Mustasfâ min ilmi'l usul*, thk. Hamza b. Züheyr Hâfız, (Medine: y.y., ts.), 4/139.

¹⁵ İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdillâh el-Cüveynî (öl. 478/1085), *el-Burhân fi usuli'l-fikh*, thk. Abdülazîm ed-Dîb, (Kahire: Dârü'l-Ensâr, ts.), 2/1357; Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh ez-Zerkeşî eş-Şâfiî (öl. 794/1392), *el-Bahrü'l-muhît fi usuli'l-fikh*, thk. Abdülsettâr Ebü Gudde, İkinci Baskı, (Kahire: Dârü'l-Safve, 1413/1992), 6/270.

¹⁶ İbn Emîrü'l-Hâc el-Halebî (öl. 879/1474), *et-Takrîr ve't-tahbîr alel-Tahrîr fi usuli'l-fikh*, thk. Abdullah Mahmûd, (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1999), 3/422.

âmmînin, fetva ehliyetine sahip herhangi bir fakihi taklid ederek onun sözüyle amel etmesi buna örnek teşkil etmektedir.¹⁷ Nitekim "Eğer bilmiyorsanız ilim sahiplerine sorun."¹⁸ âyetinde buna dikkat çekilmiştir.¹⁹ Buna göre taklid, Kitap, sünnet ve icmâ gibi aslî delilleri bilmeyen kimsenin, bir müftünün sözünü alıp onunla amel etmesi hâlinde söz konusu olur. Hukuk literatüründe taklid edene "mukallid" denir. Mukallid ise delile değil, hükmü ortaya çıkaran müftüye itimat etmektedir.²⁰ Âmmî denilen bu kesime düşen görev, liyakatine ve samimiyetine güvendiği bir müftünün görüşüne uygun amel etmesidir.²¹

2. Âmmînin Taklidi Meselesi

Âmmî, kendi başına bilgi ve zan oluşturmaktan aciz olduğu için başka birini taklid eden kimse demektir.²² Ya da delillerden şer'i hükümleri çıkarma imkânına sahip olmayan ve bunun usul ve yöntemini bilmeyen kimsedir.²³ Şer'i meselelerde âmmînin taklidi, tartışma konusu olmuştur. Her ne kadar âmmînin doğru ve sıhhatli bir şekilde gelmiş bir mezhebi taklid etmesinin câiz olacağı belirtilmişse de cevazın derecesi, fakihler arasında tartışılmıştır. Zerkeşî konu hakkında üç farklı görüş olduğunu belirtmektedir. Bunlar:

1. İbn Hazm (öl. 456/1064)²⁴ ve bir kısım Mutezileye göre²⁵ taklid, mutlak surette haramdır. İbn Hazm ayetlerden²⁶ deliller getirerek delilsiz taklidin caiz olmayacağını vurgulamış, mezhep imamlarının da taklide karşı menfi bir tavır sergilediklerine dair farklı rivayetlerin olduğunu belirtmiştir. Hatta İbn

¹⁷ Ebû Amr Osman b. Abdurrahman İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî (öl. 643/1246), *Edebü'l-müftî ve'l-müsteftî*, thk. Muvaffik b. Abdullah b. Abdulkadir (b.y.: 'Alemü'l-Kütüb, 1986), 158.

¹⁸ en-Nahl 16/43.

¹⁹ İbn Emîrül-Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, 3/421-422.

²⁰ Karaman, *İslâm Hukukunda İctihad*, 203.

²¹ Saffet Köse, *İslâm Hukukuna Giriş* (İstanbul: Hikmetevi, 2015), 212.

²² Gazâlî, *el-Mustasfâ*, 4/137.

²³ Sekâfi, *Muhtesarü'l-Fevâidi'l-Mekkiyye*, 47.

²⁴ Ebû Muahemmed Ali b. Ahmed b. Sa'îd b. Hazm (öl. 456/1064), *en-Nebz fî usûli'l-fikh*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1401/1981), 71.

²⁵ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhîf fî usuli'l-fikh*, 6/280; Ethem Demir, *İslâm Hukukunda Taklid ve Telfik*, (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Temel İslâm Bilimleri, Yüksek Lisans, 2014), 26.

²⁶ el-A'râf 7/3; el-Bakara 2/170; ez-Zümer 39/17-18; en-Nisâ 4/59.

Hazm bu konuda icma olduğunu iddia eder.²⁷ Dolayısıyla bu görüş sahiplerine göre mükellef olan herkesin, dinî işlerinde kendi ilmî kudretine göre ictihad edip vardığı sonuçla amel etmesi gerekir.²⁸

2. Bazı Haşviyeler,²⁹ taklidin vacip olduğunu savunmuşlardır. Dolayısıyla onlar akıl yürütmenin ve araştırmanın haram olduğunu iddia etmişlerdir.³⁰

3. Dört mezhebin önde gelen fakihleri taklidin, âmmî kimseye vacip; müctehide haram olduğunu belirtmişlerdir. Buna göre İmâm Şâfiî ve diğer bazı fakihlerin “Başkasını taklid etmek câiz değildir.” ifadeleri, müctehid olan kimse hakkındadır. Zerkeşî’ye göre hak ve doğru olan görüş budur.³¹

Gazzâlî, ammînin bir âlime fetva sorması ve ona tabi olmasının vacip olduğunu belirtirken görüşünü şu iki gerekçeye dayandırmaktadır: *Birincisi*, sahâbe icmadır. Çünkü sahâbe kendilerinden fetva isteyene fetva verir ve onlara ictihad derecesine ulaşmalarını emretmezdi. *İkincisi* ise âmmînin hükümlerle mükellef olduğu ve ictihad mertebesine ulaşmasının imkânsız olduğuna dair icmadır. Şayet insanlar bütünüyle ictihad mertebesine ulaşmak için ilimle uğraşırlarsa bu durum ekinin kurumasına ve neslin son bulmasına, meslek ve sanatların âtil kalmasına yol açarak dünyanın harap olması sonucuna götürebilir.³² Cessâs da âmmî için taklidi gerekli görüp özetle şunları nakletmektedir:

“İctihad yetkinliğine sahip olmayan âmmî, mükellef olduğu için dinî bir meseleyle karşılaştığında onu beklemeye alması, ihmal ve terk etmesi caiz değildir. Keza âmmîyi ictihad yollarını, kıyas ve usûlül fıkhi bilmekle sorumlu tutmak da caiz de-

²⁷ İbn Hazm, *en-Nebz fî usûli'l-fikh*, 72; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhîf fî usuli'l-fikh*, 6/280.

²⁸ Ebû Muahammed Ali b. Ahmed b. Sa'îd b. Hazm (öl. 456/1064), *el-İhkâm fî usuli'l-ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Beyrut: Dârü'l-İfâki'l-Cedid, ts.), 5/122.

²⁹ Dinî konularda akıl yürütmeyi reddedip sadece nakle itibar eden ve özellikle ulûhiyyet meselelerinde naslar arasında bağlantı kuramayarak teşbih ve teccîme kadar varan telakkileri benimseyen kimselere denir. bk. Metin Yurdagür, “Haşviyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16: 26-27.

³⁰ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhîf fî usuli'l-fikh*, 6/280.

³¹ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhîf fî usuli'l-fikh*, 6/280.

³² Gazzâlî, *el-Mustafâ*, 4/147-148.

ğildir. Dolayısıyla âmmî, meselenin hükmünü biliyorsa ona göre amel etmeli, bilmiyorsa bir bilene sorması gerekir. Zira sahâbe de bilmedikleri dinî meseleleri birbirlerine sorarlardı."³³

Yukarıdaki görüşlerden anlaşıldığı üzere ilk dönem fukahâsının çoğu taklide karşı çıkmamış, aksine âmmî için taklidi gerekli görmüşlerdir. İbn Hazm'ın herkesin, dinî işlerinde kendi ilmî kudretine göre ictihad edip vardığı sonuçla amel etmesi gerektiği yönündeki görüşü ileri sürmesinin temel sebebi, mezhep taassubuna dayalı olan taklide karşı çıkmasıdır. Aslında o, her mükellefin kulluğunu yerine getirecek kadar ahkâm bilgisinin olması gerektiğini belirtmektedir. Bu bağlamda Zerkeşî, fer'î meseleler karşısında insanları üç kısma ayırmıştır:

Birincisi âmmîdir. Cumhura göre âmmînin fer'î meselelerin tümünde fetva sorması câiz ve bir müctehidi taklid etmesi vaciptir. Çünkü âmmînin, ictihadda bulunma yeterliliğe sahip bir ilmî birikimi yoktur. Zerkeşî'nin aktardığına göre İbn Abdülber (öl. 463/1071) bu konuda icma bulunduğunu söyler.³⁴

İkincisi, bazı muteber ilimlere sahip olup ancak ictihad mertebesine ulaşmayan âlim kimsedir. Kimi âlimlere göre bu kesim, ictihadda bulunmaktan aciz olduğu için âmmî gibidir. O bir müctehidi taklid eder. Bazı âlimler de onun, belli bir ilmî birikime sahip olduğunu ve başkasını taklid etmesinin caiz olmadığını savunurlar. Kuvvetli olan görüşe göre ise bunlar müctehidde bulunması gereken şartları taşıdıkları için ictihadda bulunabilirler. Fakat müstakil bir usule sahip olmadıkları için mutlak müctehid sınıfında yer almazlar. Başka bir ifadeyle yeni bir mezhep ihdas edemezler.³⁵

Üçüncüsü ise ictihad mertebesine ulaşan kimsedir. Bunlar ictihadda buldukları bir meselede başka birisini taklid edemezler. İctihadda buldukları meseleler hakkında ise birçok görüş ileri sürülmüştür. Bunlardan önemli olan iki görüş şudur: *Birincisi*, başta İmam Şâfiî'nin (öl. 204/820) zahir görüşüne ve Râzî (öl. 606/1210), Amidî (öl. 631/1233), İbnü'l-Hâcib (öl.

³³ Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs (öl. 370/981), *Usulu'l-fikh el-musemma el-fusûl fi'l-usûl*, thk. 'Uceyl Câsim en-Neşemî, İkinci Baskı (Kuveyt: et-Türâsü'l-İslâmî, 1414/1994), 4/277-278.

³⁴ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhîf fi usuli'l-fikh*, 6/283-286.

³⁵ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhîf fi usuli'l-fikh*, 6/283-286.

646/1249) gibi birçok âlimin tercihinine göre mutlak müctehid için taklid câiz değildir. *İkincisi* ise Ebû Hanîfe (öl. 150/767) ve Süfyân es-Sevrî (öl. 161/778) gibi âlimlere göre mutlak müctehid için taklid câizdir.³⁶

2.1. Âmmînin Bir Mezhebe Bağlı Olma Zorunluluğu

Mezheplere bağlanma meselesi, ilk dönemlerden itibaren tartışılan bir mesele olmuştur. Dolayısıyla şer'î hükümleri öğrenmek için taklidden başka imkânı olmayan âmmînin dinî-amelî hayatında herhangi bir mezhebe bağlanmasının gerekli ve bağlandığı mezhepten ayrılmasının serbest olup olmaması fakihler arasında tartışma konusu olmuştur.³⁷ Bu hususta üç farklı görüş belirtilmiştir. Bunlar:

1. Cumhura göre, şer'î hükümleri öğrenmek ve uygulamak için belli bir mezhebi taklid etmek vacip değildir; kişi, istediği müctehidi taklid edebilir.³⁸ Nevevî (öl. 676/1277) bu görüşü tercih etmiştir. Zerkeşî (öl. 794/1392) de bunu sahîh olarak nitelendirmiştir.³⁹ Çünkü sahâbe döneminde fetva isteyenler, diledikleri sahâbeden fetva sorarlardı. Bu durum hem yaygındı hem de çokça tekrar ederdi ve hiçbir sahâbe bu duruma engel olmazdı.⁴⁰ Nitekim Abbasiler döneminde hukuk birliğini ve istikrarını sağlamak amacıyla dönemin halifesi Ebû Cafer el-Mansûr (öl. 158/775), İmâm Malik'e (öl. 179/795), "Muvatta" adlı kitabının, devletin resmi hukuk kaynağı olması talebinde bulunmuş ve onu şehirlere dağıtma, kılıç zoru ile de olsa insanları onu uygulamaya ve ona aykırı fetvaları terk etmeye zorlama teklifinde bulunmuşsa da İmâm Malik, bu teklife karşı çıkarak şöyle demiştir: "Ey Emire'l-Mü'minin! Bunu yapma. Zira sahâbe değişik yerlere/bölgelere dağılmıştır. Onlar benim delil olarak aldığım/itimat ettiğim Hicaz hadislerinden başka hadisleri rivâyet etmiş ve

³⁶ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhîf fi usulî'l-fikh*, 6/283-286.

³⁷ Semhûdî, *el-İkdü'l-ferîd fi ahkâmî't-taklid*, 101; Karaman, *İslâm Hukukunda İctihad*, 216; İbrahim Paçacı, "Fıkıh Mezhepleri ve Taklid", *Dinî Araştırmalar* 2/4 (1999): 75; Hacı Yunus Apaydın, "Fıkıh Üretiminde Meşruiyet Ölçüsü: Ekol Sistematiği", *Uluslararası Rahmet ve Çatışma Bağlamında İslam Mezhepleri Sempozyumu Bildirileri*, 3 (2016-2017): 89.

³⁸ İbn Emîrî'l-Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, 3/446; Vehbe Zühaylî, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*. Yirminci Baskı. (Dimaşk: Dâru'l-Fıkır, 2013), 2/417-418; Ahmed b. Süleyman b. Yûsuf el-Â'rinî, *en-Nehcü'l-akvâ fi erkân'il-fetvâ*, (Riyâd: Dâru'l-Âsime, 2008), 643.

³⁹ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhîf fi usulî'l-fikh*, 6/319.

⁴⁰ İbn Emîrî'l-Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, 3/446.

insanlar da bunları uygulamış olabilir. Şüphesiz Allah bu ümmetin fûrû meselelerindeki ihtilafını rahmet saymıştır.”⁴¹ Bu hadise göz önünde bulundurulduğunda insanları belirli bir müftünün veya mezhebin görüşü ile amel etmeye mecbur kılmanın birtakım sıkıntılara sebebiyet vereceği ortadadır. Bunun için yasama organları, İslâm hukukunu esas almaları durumunda, bütünü itibariyle İslâm hukukunu temsil eden fıkıh mezheplerinin görüşleri arasında zamanın ve çevrenin şartlarına uygun olan hükmü seçmesi ve belirli bir mezhebe bağlı kalmaması daha isabetli olabilir.

Bir mezhebe bağlanmanın zorunlu olduğu görüşü her ne kadar Cüveynî (öl. 478/1085), Gazzâlî (öl. 505/1111)⁴², İbn Salâh (öl. 643/1245), İbn Nüceym (öl. 970/1563) ve İbn Âbidîn (öl. 1252/1836) gibi fakihler tarafından dile getirilmişse de bu görüş sahipleri, insanların mezheplerin daha kolay ve hafif hükümlerini arayıp bulmaları ve keyfi olarak amel etme kaygısını taşıdıkları içindir.⁴³ Yoksa kişi, yaptığı araştırmalar sonucunda, bir mezhebin hükmü kendisine daha açık ve delilleri itibariyle daha sağlam geldiği için uygularsa elbette bu durum övülen ve ecir getiren bir davranıştır.⁴⁴

2. Müteahhir âlimlerden bazılarında göre âmmî kimse için bir mezhebe bağlılıktan söz etmek sahih/câiz değildir. Çünkü mezhep ancak araştıran, delil edinen ve mensubu olduğu mezhebi hakkında basiret sahibi olan veya mensubu olduğu mezhebin fûrû ile ilgili en az bir kitabını okuyan, mezhep imamının fetva ve görüşlerini bilen kimseler için söz konusu olabilir. Dolayısıyla buna ehil olmayıp sadece “Ben Hanefiyim veya Şafiiyim” diyen birisi, gerçek anlamda ne Hanefî’dir ne de Şafii’dir.⁴⁵

3. Bir kesim fakihe göre ise belirli bir mezhebe bağlı olma konusunda ileri sürülen görüşler tercih, tahrir, müctehidü’l-mezhep vb. tabakalarda olan fakihler için söz konusudur. Âmmî için böyle bir şey söz konusu değildir. Nitekim “Sıradan kişinin (âmmî) mezhebi olmaz. Onun mezhebi danıştığı müf-

⁴¹ Zerkeşî, *el-Bahrü’l-muhîf fi usulî’l-fikh*, 6/319.

⁴² Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 4/140.

⁴³ Mercanî, *Nâzûratü’l-hak fi fardiyyeti’l-ışâ ve in lem yeğibi’s-şafak*, 135-37; Ahmed Yaman, *Fetva Usûlü ve Âdâbı*, (İstanbul: İfav Yayınları, 2017), 55.

⁴⁴ Yaman, *Fetva Usulü ve Âdâbı*, 56.

⁴⁵ İbn Emîrî’l-Hâc, *et-Takrîr ve’t-tahbîr*, 3/447.

tinin mezhebidir.” kaidesi, âmmînin bilgi, araştırma, mukayese ve tahlile dayalı bilinçli bir mezhep tercihinin bulunmadığına ve mezhebinin, yaşadığı toplumda bulunan müftülerin görüşleri olduğuna delalet etmektedir.⁴⁶

Çağdaş hukukçulardan Yusûf el-Karadâvî, bir mezhebe bağlı olma zorunluluğu hakkında özetle şunları söylemektedir:

“Bir Müslümanın ne dört mezhepten birine ne de dört mezhep dışında başka bir mezhep veya kişiye bağlanma zorunluluğu vardır. Zira zorunluluk, Allah ve Resul’ünün, Kitap ve sünnette belirledikleri hususlar için söz konusu olur. Ayrıca sahâbe döneminde isteyen istediği sahâbîden fetva sorardı. Sahâbeden hiç kimse bu duruma karşı çıkmazdı. Dolayısıyla her kim kendini bir mezhebe bağlı kılmaya mecbur kılsa, şüphesiz o, Allah’ın geniş hükümlerine karşı nefsinin zora sokmuştur. Özellikle o kişi ilim ehlinde biri olsa. Çünkü âlim, hükmü deliliyle beraber araştırıp öğrenebilir. Gerçek olan, âmmînin mezhebi yoktur. Onun mezhebi fetva talep ettiği müftünün mezhebidir. Çünkü belli bir mezhebin tercih edilmesi ancak o mezhebin usulünün bilinmesi, başka mezheplerin usulüyle mukayese edilmesi ve netice itibarıyla bir tercihte bulunmasıyla mümkündür. Âmmînin bunu yapma imkân ve birikimi yoktur. Dolayısıyla âmmî, farklı meselelerin hükümlerini farklı kişilere sorup öğrenebilir. Ancak yaşadığı bölgede halkı Hanefî, Şâfiî gibi bilinen mezheplerden birine mensup ise o vakit âmmî, o mezhebe tabi olabilir. Güvenilir bir âlim, kendisine söz konusu meselede mezhebinin delili zayıf olduğunu belirtirse âmmî o meselede râcih olan mezhebi tercih etmelidir.”⁴⁷

İbn ‘Useymîn de şunları nakletmektedir:

“Âmmînin mezhebi kendisine soru sorduğu âlimin mezhebidir. Bu nedenle biri bize ‘ben taklid hürriyetine sahibim dolayısıyla sigara içmem caizdir. Çünkü farklı İslâm beldelerinde buna ce-

⁴⁶ الْعَامِّي لَا مَذْهَبَ لَهُ ، بَلْ مَذْهَبُهُ مَذْهَبُ مُفْتِيهِ Muhammed Said b. Abdurrahman Elbânî (öl. 1351/1932), ‘Ümdetü’t-tahkîk fî’t-taklîd ve’t-telfîk, thk. Hasan Semmâhî, İkinci Baskı (Dimeşk: Dârü’l-Kâdirî, 1997), 174-175.

⁴⁷ <https://fiqh.islamonline.net> (Erişim 25 Ocak 2023).

vaz verilmiştir.' dese biz de kendisine 'sigara içmen caiz değildir. Zira sen mukallidsin dolayısıyla bulunduğun beldenin gü-venilir âlimlerinin görüşlerine muhalif bir görüşle amel edemezsin.' deriz. Çünkü âmmînin, dilediği âlimin nefisine hoş ve kolay gelen görüşünü alması kaosa, kargaşaya ve tartışmaya sebebiyet verir."⁴⁸

Netice itibariyle icthad ehliyetini haiz olmayan kimsenin, bir müctehidin icthadına göre amel etmekten başka çaresi yoktur. Çünkü âmmî ibadet, muamelat ve ceza hukukuna ilişkin değişik konulardaki icthadları bilme ve seçme kabiliyetine sahip değildir. Bu nedenle hukukî hayatın tutarlı ve düzenli bir tarzda yürüebilmesi, dinî meselelere çözüm aranırken bir mezhebin sistematik bütünlüğü çerçevesinde kalmakla mümkün olabilir. Yoksa hukuk güvenliğini sağlama, hukuk birliğini oluşturma ve hukukî istikrarı temin etme gibi problemler ortaya çıkar.

2.2. Âmmînin Bağlı Olduğu Mezhebi Dışında Başka Bir Mezhebi Taklid Etmesi

İctihad mertebesine ulaşmış ve bir meselede icthadda bulunmuş bir fakihin, muhalif görüşe sahip olan başka bir fakihî taklid etmesi veya onun görüşüyle amel etmesinin câiz olmadığına dair icmâ vardır.⁴⁹ Ancak icthad mertebesine ulaşmamış kimse bazı meselelerde mezhebi dışında başka bir mezhebi taklid edip edemeyeceği hususu ihtilaflıdır. Örneğin "Ben Hanefîyim veya Şâfiîyim" diyen birisinin herhangi bir meselede başka bir mezhebi taklid edip edememesi tartışma konusu olmuştur.⁵⁰

Başta Şâfiî fakih Râfiî'nin (öl. 623/1226) benimsediği racih görüşe göre mezhepler arasında geçiş yani bir dönem bir müctehide bağlıyken başka bir zamanda onu bırakarak başka bir müctehide bağlanmak, bir tercihe dayanması halinde câizdir. Başka bir ifadeyle mukallid kimse, telifke düşmeden mezhebi dışında başka bir mezhebi, ister daimi olsun ister sadece fer'î bir me-

⁴⁸ <https://islamqa.info/answers> (Erişim 27 Ocak 2023).

⁴⁹ *Â'rîni, en-Nehcu'l-akvâ fi erkân'il-fetva*, 647.

⁵⁰ *Zerkeşi, el-Bahrü'l-muhîr fi usulî'l-fikh*, 6/320; Muhammed Yüsrî, *el-Fetva*, 306-307.

selede olsun taklid edebilir.⁵¹ Çünkü fetva ehliyetine sahip olmayan kişiyi, belirli bir müftünün veya mezhebin görüşü ile amel etmeye mecbur kılmak, onu cezalandırmak ve sıkıntıya düşürmektir.⁵² Dolayısıyla ictihad derecesinde bir donanımına sahip olmayan bir Müslüman, şer'î hükmü düşürme amacına yönelik bir çabanın içinde olmadan sıkıntıya düştüğü durumlarda diğer mezheplerin görüşlerinden yararlanma imkânına sahiptir.⁵³

Âmidî (öl. 631/1233), İbnü'l-Hâcib (öl. 646/1249), Tâcüddîn es-Sübki (öl. 771/1370) gibi fakihlere göre bir meselede imamın fetvasıyla amel etmiş veya o meselede imamını taklid etmiş âmmî bir kimse, başka bir müctehidin görüşüyle amel edemez.⁵⁴ Bu da a. âmmînin taklid ettiği müftünün fetva vermesiyle, b. verilen fetvayla amel etmesiyle, c. onun fetvasını bağlayıcı görmesiyle lazım hale gelir.⁵⁵ Çünkü âmmî, müctehid seviyesine ulaşmayana kadar taklid ettiği mezhebe bağlı kalmak zorundadır.⁵⁶ Aynı şekilde amel veya taklidden sonra başka bir görüşle amel etmek kişiyi ruhsatların peşinde koşmaya ve din ile alay etmeye sevk edebilir.⁵⁷ Keza İz b. Abdisselâm, (öl. 660/1262) ve İbn Dakîki'l-îd (öl. 702/1302) de âmmînin intikal edeceği mezhep onu, ruhsatların peşinde koşmaya ve din ile alay etmeye sevk etmemesi ve verilmiş hükmü bozması kaydıyla taklidin câiz olabileceğini belirtmişlerdir.⁵⁸

Gazzâlî, bu hususu şu ifadelerle açıklar:

⁵¹ Zerkeşi, *el-Bahrü'l-muhîf fi usulî'l-fikh*, 6/320; İbn Emîrî'l-Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, 3/447; Semhûdî, *el-İkdü'l-ferîd fi ahkâmî't-taklid*, 102.

⁵² Semhûdî, *el-İkdü'l-ferîd fi ahkâmî't-taklid*, 101; Zekiyyuddin Şa'bân, *Usûlü'l-fikhü'l-İslâmî*, (b.y.: Mektebetü'l-Hanefiye, ts.), 423; Ali Şafak, "İslâm Hukukunda Kaynaklar -İctihad-Müctehid-Mezhep-Taklid ve Telif Meseleleri Üzerine Bir Araştırma", *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, 3 (1979), 21.

⁵³ Elbânî, *'Umdetü't-tahkîk fi't-taklid ve't-telifik*, 169; Köse, *İslâm Hukukuna Giriş*, 214.

⁵⁴ Ebü'l-Hasan Seyfüddîn Ali b. Muhammed es-Sâlim es-Sa'lebî el-Âmidî (öl. 631/1233), *el-İhkâm fi usulî'l-ahkâm*, nşr. Abdürrezak Afîfî, (Riyad: Dârü's-Samî'î, 2003), 4/289-290; Zülküf Korkut, *Âmidî'nin el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm adlı eseri bağlamında ictihad, taklid ve istifât*, (Bingöl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2022), 80; Tâcüddîn es-Sübki (öl. 771/1370), *Cem'u'l-cevâmi' fi usulî'l-fikh*, trc. Mehmet Selim Aslan, (Bursa: Emin Yayınları, 2021), 175; Zerkeşi, *el-Bahrü'l-muhîf fi usulî'l-fikh*, 6/324.

⁵⁵ Sübki, *Cem'u'l-cevâmi' fi usulî'l-fikh*, 175.

⁵⁶ Zerkeşi, *el-Bahrü'l-muhîf fi usulî'l-fikh*, 6/324.

⁵⁷ A'rîni, *en-Nehcu'l-akvâ fi erkân'il-fetva*, 647.

⁵⁸ Zerkeşi, *el-Bahrü'l-muhîf fi usulî'l-fikh*, 6/320-322.

“Âmmî kimse, İmam Şâfiî'nin daha âlim ve mezhebindeki görüşlerinin daha isabetli olduğuna dair bir kanaate sahip ise o vakit sırf hoşuna gidiyor diye İmam Şâfiî'nin görüşüne muhalif başka görüşle amel edemez. Keza âmmî, her meselede mezhepler arasından kendince güzel olanını alıp onunla amel ederek bir keyfiyette bulunamaz. Aksine âmmînin tercih durumu, müftünün teâruz halindeki iki delilden daha doğru zannettiği delile tutunması gerektiği durumuna benziyor. Dolayısıyla âmmî, mezhepler arası tercih yaparken zannına göre daha âlim ve faziletli olana tabi olmalıdır.”⁵⁹

İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî'ye (öl. 478/1085) göre olay meydana geldikten sonra âmmînin başka bir mezhebi ve müctehidi taklid etmesi câiz değildir. Fakat âmmî, olay öncesi başka bir mezhebi ve müctehidi taklid edebilir.⁶⁰ Osmanlı son dönemi âlimlerden Münîb Efendi (öl. 1343/1925) de Cüveynî ile aynı görüşü benimseyerek kişinin bir mezhebe veya müctehide tabi olmasından sonra amelinden rücu edememesini taklid şartlarından saymıştır.⁶¹ Hanefî fakihlerden Kudûrî (öl. 428/1037) kişi, mezhebi dışında taklid edeceği mezhebin görüşünü delil açısından daha kuvvetli olduğunu gördüğü konularda o mezhebi taklid edebilir aksi halde taklid edemez⁶² görüşünü savunmuştur. İbn Âbidîn (öl. 1252/1836) de konu hakkında özetle şunları kaydeder:

“Kadı, meşrû bir gerekçeye dayanmadan bağlı olduğu mezhebin usulünden başka bir mezhebin usulünü dikkate alarak ictihad etmiş bir müctehidin ictihadıyla hüküm verirse verdiği hüküm uygulanmaz. Mesela Hanefî mezhebine mensup olan bir kadı, Şâfiî mezhebi veya başka bir mezhebin görüşüyle hükmederse bu hüküm uygulanmaz. Ancak Hanefî kadı, İmam Ebû Yûsuf'un, İmam Muhammed'in veya Ebû Hanefe'nin ashabından başka birisinin görüşüyle hükmederse verilen hüküm

⁵⁹ Gazâlî, *el-Mustasfâ*, 4/154.

⁶⁰ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhîf fi usuli'l-fıkh*, 6/320-322.

⁶¹ Burak Ergin, “Bilâd-ı Arab Topraklarındaki Fıkhî Çoğulculuğun Osmanlı Merkezine Taşınması: Münîb Efendinin Taklid Risalesi”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53/12 (2022), 650.

⁶² Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhîf fi usuli'l-fıkh*, 6/320-322.

Ebü Hanife'nin görüşü mesabesindedir.”⁶³

Mollâ Fenârî (öl. 834/1431) ve Pîrîzâde İbrahim (öl. 1099/1688) ise kişinin telifke düşme endişesinden dolayı tek tek meselelerde değil, bütünüyle diğer mezhebi taklid etmesinin câiz olduğu görüşünü savunmuşlardır.⁶⁴ Bir grup fakihe göre de âmmînin taklidi amelden sonra olup taklid ettiği mesele, vücubiyetten ibâhaya doğru ise başka bir ifade ile amelin, vacip/farz olmaktan çıkarılıp mubah hale getirilmesi şeklinde ise taklid terk edilir. Örneğin vitir namazında Hanefîlerin Şâfiîleri, nikâhın velisiz kıyılacağı görüşünde de Şâfiîlerin Hanefîleri taklidleri gibi meselelerde taklid uygun görülmez.⁶⁵

Denilebilir ki, hukukî hayatın sürekliliği ve istikrarı için bir mezhebe bağlılık fikri benimsenmiş ancak mutlak surette gerekli görülmemiştir. Dolayısıyla âmmî, mensubu olduğu mezhebi dışında başka bir mezhebi aşağıdaki durumlarda taklid edebilir:

1. Âmmî, mensubu olduğu mezhepte mesele hakkında bilgi sahibi birisini bilmiyorsa,⁶⁶
2. Taklid etmek istediği kişinin daha âlim ve daha faziletli olduğu kanaatine sahip ise,
3. Mezheplerin ruhsatlarından faydalanma gibi bir amacı yoksa,
4. İcmaa muhalif olacak şekilde mezheplerin görüşlerini bir araya getirmeyecekse, başka bir ifade ile telifke düşmeyecekse (kişinin şahitsiz, mehirsiz ve velisiz evlenmesi gibi),⁶⁷

⁶³ Seyyid Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülaziz b. Âbidîn (öl. 1252/1836), *Şerhu Ukûdi resmî'l-müftî*, thk. Muhammed Hasan el-Bağdadî, (Kerâştî/Pakistan: Mektebetü'l-Büsrâ, ts.), 45.

⁶⁴ Hasan Özer, “Pîrîzâde İbrâhim'in Risâletü Gâyeti't-Tahkîk fî 'Ademi Cevâzi't-Telfîk fî't-Taklîd Adlı Eserinin Tahkîkli Neşri ve Tercümesi”, *Tahkîk İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 3 (2020): 165-167.

⁶⁵ Zerkeşi, *el-Bahrü'l-muhîf fî usulî'l-fikh*, 6/324; İbn Emîrü'l-Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, 3/446.

⁶⁶ Ebü Abdullah Muhammed b. Muhammed el-Hattâb er-Ruaynî (öl. 954/1547), *Mevâhibu'l-celîl li-şerhi Muhtaser Halîl*, thk. eş-Şeyh Zekeriyâ Umeyrât, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, 1995), 1/46.

⁶⁷ Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Cüzeyy el-Kelbî el-Gırnâtî (öl. 741/1340), *Takrîbü'l-vüsûl ilâ 'ilmi'l-usul*, thk. Muhammedü'l-Muhtâr, (b.y.: y.y., 2002/1423), 447-450.

5. Taklid -yukarıda zikredilen şartlar dâhilinde- amelden önce olursa o vakit âmmî bir başka mezhebi taklid edebilir.⁶⁸

2.3. Âmmînin Dört Mezhep Dışındaki Fakihleri Taklid Etmesi

Mukallid kişinin, dinî hayatına devam edebilmesi için bir müctehidi taklid etmesi gerektiği belirtildi. Ancak bilinen dört mezhep imamının dışında Ca'fer es-Sâdık (öl. 148/765), Evzâ'î (öl. 157/774), Süfyân es-Sevrî (öl. 161/778), el-Leys b. Sâ'd (öl. 175/792), Ebû Sevr (öl. 240/854), Muhammed Bâkır (öl. 1206/1791) gibi müctehidler taklid etmenin câiz olup olmadığıyla ilgili mesele, fakihler arasında tartışma konusu olmuştur.⁶⁹

Çoğu fakihe göre herhangi bir müftüye tabi olmanın gerekli olduğuna dair ne kavî ne de fiilî bir delil vardır. Nitekim "Eğer bilmiyorsanız ilim sahiplerine sorun."⁷⁰ âyeti ile "Bilgisizliğin (cehaletin) ilacı sormaktır."⁷¹ hadisi, ictihad kabiliyeti olmayanların -ihtiyaç duymaları halinde- herhangi bir müctehidin görüşüyle amel edebileceklerine delalet etmektedir.⁷² Yani herhangi birini taklid etmek zorunlu olmadığı gibi, dört mezhep imamıyla kendini sınırlamak da zorunlu değildir. Örneğin Abbâsiler döneminde halifeler, dedeleri Abdullah b. Abbâs'ın (öl. 68/687-88) mezhebiyle amel ederlerdi ve mahiyetlerindeki idarecilere de bayram namazlarını, dedeleri Abdullah b. Abbâs'ın mezhebine uygun kıldırılmaları için bildiride bulunurlardı.⁷³ Mesela, Mağrib (batı) bölge halkı daha önceleri Davud ve Leys'in mezhebine bağlı iken Münzir b. Said'in oraya intikal etmesiyle halk, Mâlikî mezhebine geçmiştir.⁷⁴ Keza bir mezhebe mensup iken başka bir mezhebe geçen çok sayıda fakih vardır. Örneğin İbn Dakîkî'l-îd ve Ebû Hâtım Muhammed b. Hibbân (öl. 354/965) Zâhirî iken Şafiî; İbn Hazm (öl. 456/1064) ve ez-Zâhid Ebû Hâşim Ahmed b.

⁶⁸ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhîţ fi usulî'l-fikh*, 6/320-323,

⁶⁹ Zuhayli, *Usulü'l-fikhü'l-İslâmî*, 2/419.

⁷⁰ en-Nahl 16/43; el-Enbiyâ 21/7.

⁷¹ Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî el-Ezdî (öl. 275/889), *Sünenü Ebî Dâvûd* (Hattâbî'nin Me'alimü's-Sünen'i ile birlikte), nşr. İzzet Ubeyd ed-De'as ve Adil es-Seyyid, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1997), "Tahâret", 125.

⁷² İbn Emîrû'l-Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, 3/421-422; Mercanî, *Nâzûratü'l-hak*, 137.

⁷³ Mercanî, *Nâzûratü'l-hak*, 138.

⁷⁴ Elbânî, *'Umdetü't-tahkîk fi't-taklîd ve't-telfîk*, 169.

Muhammed b. İsmail, Şafîî iken Zâhirî mezhebine intikal etmişlerdir.⁷⁵ Aynı şekilde Süfyân b. Saîd es-Sevrî (öl. 161/778), Ebû Sevr İbrahim b. Halid el-Kelbî (öl. 240/855), Davud b. Ali ez-Zâhirî (öl. 270/884) ve Muhammed b. Cerîr et-Taberî (öl. 310/293) gibi görüşleri kayıt altına alınmış ve mensubu olan birçok mezhep imamı var olmuştur. Hatta Gazzâlî, mensubu en çok olan mezhepleri sıralarken Hanbelî mezhebinden sonra Süfyân es-Sevrî mezhebini zikretmiştir.⁷⁶

Bazı fakihler ise ictehad yetkisine sahip olmayan mukallid bir kimsenin fer'î meselelerde, dört mezhepten birine bağlı olması gerektiğini savunmuşlardır.⁷⁷ Çünkü dört mezhep hem birçok özellikleriyle insanlar tarafından benimsedikleri hem de daha çok mesele çözdükleri için onların görüşlerine başvurular olmuş ve görüşleri yazılıp tespit edilebilmiştir. Diğer mezheplerin imamlarına nispet edilen görüşler ise ya unutulup gitmiş ya başkaları tarafından güvenli olmayan yollarla aktarılmış ya da tahrife ve tebdile uğrayarak nakledilmiştir. Bize bütünüyle sağlıklı olarak sadece Dört İmamın ve arkadaşlarının görüşleri aktarılmıştır. Bunun içindir ki; birçok kimse, “İmam Zeyd b. Ali'nin (öl. 122/740) -değerli bir âlim olmasına rağmen- ashabının, kendisine isnat edilen görüşlere gereken önemi vermediklerinden mezhebine olan güvenirliliği ortadan kaldırmıştır.” fikrini dile getirmiştir. Belli bir mezhebe mensup olan müftünün, müntesibi olduğu mezhebin görüşüyle hükmetmesi gerekir. Aksi takdirde verilen hüküm -dinen geçerli bir maksat olmaması durumunda- sahih olmaz.⁷⁸

Osmanlı âlimlerinden Nuh b. Mustafa (öl. 1070/1660), mutlak müctehid vasfının, bilinen dört mezhep imamına münhasır olduğunu, onlardan sonra mutlak müctehid iddiasında bulunan veya bulunacak kimsenin iddiasının reddolunacağını ve görüşleriyle amel edilmeyeceğine dair icma bulunduğunu belirtmektedir. İnsanların dört mezhepten birinin görüşleriyle amel etmesi

⁷⁵ Mercanî, *Nâzûratü'l-hak*, 146.

⁷⁶ Mercanî, *Nâzûratü'l-hak*, 138-139.

⁷⁷ Hattâb el-'Arinî, *Mevâhibü'l-celîl li-Şerhi Muhtesar Halîl*, 1/42; Semhûdî, *el-İkdü'l-ferîd fi ahkâmi't-taklîd*, 101.

⁷⁸ Hattâb el-'Arinî, *Mevâhibü'l-celîl li-Şerhi Muhtesar Halîl*, 1/42; Semhûdî, *el-İkdü'l-ferîd fi ahkâmi't-taklîd*, 139140; Sekâfî, *Muhtesari'l-Fevâidi'l-Mekkiyye*, 37-38; Elbânî, *'Umdetü't-tahkîk fi't-taklîd ve't-telfîk*, 172-174.

gerektiğini savunan Nuh b. Mustafa, dört mezhep içerisinde bir mezhepten diğerine tümüyle intikali caiz görmektedir. O, keyfilikten kaynaklanabilecek bazı uygulamaların olabileceği endişesi nedeniyle sadece meseleler bazında mezhepler arası intikallerin zaruret dışında câiz olmayacağını belirtmiştir.⁷⁹

Şah Veliyullah ed-Dihlevî (ö. 1176/1762), dört mezhepten birine bağlı olmanın büyük bir maslahat olduğunu maddeler halinde özetle şöyle sıralamıştır:

1. Ümmet, şer'î hükümleri bilmenin/öğrenmenin ancak selefe tabi olmakla mümkün olacağı konusunda icmâ etmiştir. Mesela, tâbiîn sahâbeye tabi olmakla, etbâu't-tabiîn de tâbiîne tabi olmakla şer'î hükümleri öğrenmiştir. Aynı şekilde her dönemin fakihleri, kendilerinden bir önceki dönem fakihlerine itimat ederek şer'î hükümleri öğrenmişlerdir. Çünkü şer'î hükümler, ancak nakil ve istinbât yoluyla bilinebilir. Buna göre icmâ dışına çıkmamak için, şer'î hükümleri istinbât ederken, sahih bir senetle rivâyet olunan ve meşhur kitaplarda tedvin edilen selefin görüşlerine itimat etmek gerekir. Bu zamanda da dört mezhep dışında bu vasıflara sahip hiçbir mezhep yoktur. İmamiye ve Zeydiye gibi mezhepler ise bidat ehlinde oldukları için görüşlerine itimat etmek câiz değildir.

2. Hz. Peygamber'den gelen "Büyük çoğunluğa uyun."⁸⁰ hadisi de dört mezhebe uymayı gerekli kılmaktadır. Çünkü dört mezhep dışında hak mezhep olarak hiçbir mezhep kalmamıştır.

3. İslam'ın ilk doğuşundan günümüze kadar, uzun bir zaman geçtiği için emanete sahip çıkma duygusu zayıflamıştır. Bu nedenle zalim kadıların, heva ve arzularına tabi olan müftülerin -görüşlerini mezhebin önde gelen âlim ve güvenilir fakihlere dayandırsalar da- görüşlerine itimat etmek câiz değildir. Keza ictihad şartlarını taşıyıp taşımadıkları bilinmeyen kişilerin görüşlerine de itimat etmek câiz değildir. Geriye kalan, dört mezhepten birine intisap

⁷⁹ Hamdi Okur Kaşif, "Amasyalı Fakih Nuh b. Mustafa ve İctihad ve Taklidle İlgili Görüşleri", *Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, (21-23 Nisan 2017), 342-343.

⁸⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nisâbüri (öl. 405/1014), *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ, (Beyrut: Dâru Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990), 1/201,

eden muhakkik fakihlerin, Kitap ve sünnetten istinbat yoluyla tahriçte bulunarak elde ettikleri hükümlerin doğruluğuna kanaat getirmektir. Nitekim İbn Mes'ûd'un (öl. 32/652-53) "Kim tabi olacaksa geçmişe/selefe tabi olsun." ifadesi de selefe tabi olmaya vurgu yapmaktadır.⁸¹

Aktardığımız görüşler üzerindeki değerlendirmelerimiz doğrultusunda bizim kanaatimiz şudur: Taklid edilen, ister bilinen dört mezhep imamlarından biri olsun; ister görüşleri sahih bir şekilde nakledilmiş, mezhebi muhafaza ve tedvin edilmiş dört mezhep dışında başka bir mezhep olsun taklid caizdir. Bu tür taklidin caiz olabilmesi için: 1. Taklid edilen mezhep, görüş ve rivâyetleri kayıt altına alınmış ve tahrife uğramamış olması lazımdır. 2. Mukallid, hangi meselede taklidde bulunuyorsa o mesele ile ilgili şart ve vacipleri bilmelidir. 3. Mukallidin amacı, daha kolay ve hafif hükümleri arayıp bulmak ve keyfi olarak amel etmek olmamalıdır. 4. Mukallid, bir meselede taklid ederken mesele ile ilgili iki muhalif görüşle amel etmemelidir. 5. Telfike düşmekten kaçınmalıdır.⁸² 6. Taklidin meselenin vukuundan yani amelden sonra olmaması gerekir. 7. Taklid edilen görüşün delili kuvvetli olmalıdır. 8. Mukallid, mensubu olduğu mezhebin görüşü daha racih olmasına rağmen başka bir mezhebin görüşüyle ancak ihtiyat gereği amel edebilir. 9. Mukallid, ancak zaruretten dolayı ruhsat amacıyla başka bir mezhebi taklid edebilir.⁸³

2.4. Âmmînin Sahâbîyi Taklid Etmesi

Sahâbî kavli, sahâbînin fikhî konularla ilgili görüşü yani sahâbîye ait fetva ve görüşler demektir.⁸⁴ Burada icthad konusunda bir sahâbînin görüşünün, tabiîn ve sonrasında gelen müctehidler için hüccet teşkil edip etmediği noktasında var olan ihtilaflara⁸⁵ değinilmeyecek, âmmî kimsenin sahâbîyi taklid edip edemeyeceği meselesi ele alınacaktır. Başta Cüveynî olmak üzere bir grup âlim, -Cüveynî, bu konuda muhakkik âlimlerin icmasının olduğunu

⁸¹ Dehlevî, *İkdü'l-cîd fi ahkâmî'l-ictihâd ve't-taklid*, 40-44.

⁸² Sekâfi, *Muhtesari'l-Fevâidi'l-Mekkiyye*, 40-42; Halil, Güneç, *Günümüz Meselelerine Fetvalar*, (İstanbul: Yasin Yayınevi, 2012), 1/113.

⁸³ İmam Ebî'l-Hasan Takyuddîn Ali b. Abdulkâfi es-Sübki, *Fetâve's-Sübki* (öl. 756/1355), (Beyrut: Dâru'l-M'arife, ts.), 1/147.

⁸⁴ Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Dördüncü Baskı, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2013), 490.

⁸⁵ Âmidî, *el-İhkâm fi usulî'l-ahkâm*, 4/182.

da naklederek- âmmî kimsenin sahâbiyi taklid edemeyeceği görüşünü savunmuşlardır. Bu âlimler görüşlerini şu gerekçelere dayandırmışlardır: 1. Me-seleyle ilgili sahâbeden gelen görüşlerin zor ve karmaşık olduğundan âmmînin bunları anlama ve çözme kabiliyetine sahip olmaması, 2. Sahâbenin görüşünden rücu etmiş olma ihtimalinin olması ve âmmînin bu durumdan haberdar olmaması, 3. Sahâbe görüşü hakkında var olan icmaın bozulup başka bir görüş hakkında gerçekleşmiş olma ihtimalinin olması ve 4. Sahâbeye isnat edilen görüşün sıhhat derecesinin zayıf olma ihtimalinin bulunması.⁸⁶

Cüveynî, âmmî kimsenin sahâbeyi taklid etmesi konusunda ilgili şunları söylemektedir:

"Müftünün görüşü, sahâbenin veya mezhep imamının görüşüne muhalif olsa da müsteftî, güncel meselelerde kendi zamanındaki fetva ehliyetine sahip olan müftüyü taklid etmelidir. Çünkü sahâbe ve mezhep imamı, farazî olaylar hakkında hüküm belirtmemişlerdir. Ayrıca müftü, meselelerin hakikatini anlamada ve meseleleri ayrıntılı bir şekilde araştırmada müsteftiden daha yetkindir."⁸⁷

İbnu's-Salâh da bu hususla ilgi özetle şunları söylemektedir:

"Âmmî, keyfi olarak -derece ve bilgi bakımından daha üstün olmalarına rağmen- sahâbeden birisini taklid edemez. Çünkü sahâbe, kendi katındaki bilgileri tedvin edip zapt altına almadı. Usul ve fûrûna dair kayıtları da söz konusu değildir. Oysa dört mezhep imamı kendilerine has bir usul inşa ettiler. Kendileri, talebeleri ve mezhep mensubu olan fakihler, farklı zamanlarda ortaya çıkan dinî meselelere bu usul çerçevesinde çözüm bulmaya çalıştılar. Böylelikle görüşleri tespit edilmiş, kayıt altına alınmış ve günümüze kadar tevatür yoluyla nakledilmiştir."⁸⁸

⁸⁶ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhîf fi usulî'l-fıkh*, 6/288-290.

⁸⁷ İmâmü'l-Hâremeyn Ebu'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdillâh el-Cüveynî (öl. 478/1085), *el-Giyâsü'l-ümem fi iltiyâsi'z-zülem*, thk. Mustafa Hilmi ve Fuâd Abdülmün'im, (İskenderiye: Dârü'd-D'ave, 1979), 296-300.

⁸⁸ İbnu's-Salâh, *Edebü'l-müftü ve'l-müsteftî*, 162-163.

Netice itibariyle âmmî kişinin sahâbeyi taklid etme meselesi, sahâbe sözünün hüccet sayılıp sayılmadığı ile alakalı değildir. Âmmî, sırf şer'î delillerle amel etme kabiliyetine sahip olmadığından sahâbeyi taklid edemez. Dolayısıyla Cüveynî ve İbnu's-Salâh âmmînin, kendi döneminde fetva yetkinliğine sahip olan âlimlerin güncel meselelerle ilgili fetva ve görüşleriyle yetinmesi gerektiğini belirtmişlerdir.

2.5. Âmmînin Vefat Etmiş Bir Fakihi Taklid Etmesi

Âmmînin vefat etmiş bir fakihi taklid etme konusu, usul âlimlerince ele alınmış ve değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Buna göre hayatta olan biri, vefat eden birisini taklid edebilir mi sorusu tartışma konusu olmuştur ve bu konu hakkında üç temel görüş şekillenmiştir:

Birinci görüş, böyle bir taklidin câiz olmayacağı yönündedir.⁸⁹ Çünkü sözler, söyleyenin ölümüyle yok olup gider. Vefat eden şahıs hayatta olsaydı meseleye olan bakış açısı değişip önceki görüşünden vazgeçebilirdi. Mezheplere ait kitapların müelliflerin ölümünden sonra tasnif edilmesi ise bu eserlerden istifade edilerek yeni meseleler karşısında nasıl ictihad edilmesi gerektiği bilgisini elde etmek ve hakkında ittifak edilen meseleleri ihtilaf edilen meselelerden ayırabilmek içindir.⁹⁰

İkinci görüşe göre, müctehidin olmaması durumunda zarureten ölmüş bir fakihi taklid etmek câizdir.⁹¹

Üçüncü görüşe göre ise –İbnu's-Salâh'a göre sahih olan görüş budur- vefat eden bir fakihi taklid etmek câizdir.⁹² Çünkü rivâyetler, ravilerin ölümüyle ölmedikleri gibi sözler de söyleyenin ölümüyle yok olmaz.⁹³ Ayrıca

⁸⁹ İbnu's-Salâh, *Edebü'l-müftü ve'l-müsteftî*, 160; Râzî, *el-Mahsûl fi ilmi'l-usûli'l-fıkah*, 6/71.

⁹⁰ Muhammed b. Ali eş-Şevkânî (öl. 1250/1834), *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki ilmi'l-usûl*, thk. Ebî Havs Sâmi b. el-'Arabî, (Riyad: Dâru'l-Fedîle, 2000), 1/1097; Elbânî, *'Umdetü't-tahkik fi't-taklîd ve't-telâk*, 165.

⁹¹ Semhûdî, *el-İkdü'l-ferîd fi ahkâmî't-taklid*, 76; Yahyâ Muhammed, *el-İctihâd ve't-taklid ve'l-ittibâ' ve'n-nezar*, 111.

⁹² İbnu's-Salâh, *Edebü'l-müftü ve'l-müsteftî*, 160; Hattâb el-'Arinî, *Mevâhibü'l-celîl li-Şerhi Muhtesar Halîl*, 1/44; Semhûdî, *el-İkdü'l-ferîd fi ahkâmü't-taklid*, 74.

⁹³ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb İbn Kayyim el-Cevziyye (öl. 751/1350), *İ'lâmu'l-muvakkî'in 'an Rabbi'l-âlemîn*, nşr. Ebû 'Übeyde Meşhûr b. Hasan Ali Selmân ve Ebû Ömer Ahmed Abullah Ahmed, (Cidde: Dâru İbni'l-Cevziyye, 2003), 6/129-202.

İmam Şâfiî'nin "Mezhepler, sahiplerinin ve ashaplarının ölümleriyle ölmezler" ifadesi ile Râfiî'nin (ö. 623/1226) "Hâkimin huzurunda şahitlikte bulunan kimsenin ölümüyle şahitliğin geçerliliğini koruduğuna" dair sözü bu görüşü teyit etmektedir.⁹⁴

3. Âmmînin İsteddiği Müftüden Fetva Talep Etmesi

İctihad edebilecek düzeyde olmayan kişinin, fetva istemesi halinde nasıl bir yol takip edeceği ile ilgili farklı görüşler ileri sürülmüştür.

Birinci görüşe göre âmmî, herhangi bir mezhebi delilleriyle araştırıp benimsemediğinden onun için mezhep söz konusu değildir. Dolayısıyla o, herhangi bir mezhebe mensup güvenilir ve iyi bir fakih bulup fetva talep edebilir.⁹⁵ Fetva veren fakih de zaruret veya maslahat olmadıkça hangi mezhebin görüşünü naklediyorsa o mezhebin 'râcih' görüşüyle fetva vermelidir. Müsteftî de müftünün verdiği 'râcih' görüşle amel etmelidir.⁹⁶ Ayrıca âmmî, kalbi mutmain olsun diye müftüden aldığı cevabın delilini talep edebilir/öğrenebilir. Müftü de kesin biliyorsa ona delili zikretmelidir.⁹⁷

İkinci görüş sahiplerine göre ise, âmmînin inanıp intisap ettiği ve hak gördüğü bir mezhebi vardır. -Kaffâl el-Mervezî'ye (ö. 417/1026) göre sahih olan görüş budur. Çünkü icthad mertebesine ulaşmamış herkesin, bir mezhebe bağlı olması gerekir. Herhangi bir mezhebe bağlılığı yoksa kişi, nefsi arzularına uyarak daha kolay olanı benimseyip seçebilir.⁹⁸ Bu nedenle âmmî, meşru bir gerekçe olmadan mensubu olduğu mezhebi bırakarak başka bir mezhebe göre amel edemez. Örneğin Hanefî ise Şâfiî bir âlimden fetva iste-

⁹⁴ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhîṭ fi usulî'l-fikh*, 6/297.

⁹⁵ Ahmed İbn Hamdân el-Harrânî el-Hanbelî (öl. 695/1295), *Sıfatü'l-fetvâ ve'l-müftî ve'l-müsteftî*, thk. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî, (Dimeşk: el-Mektebü'l-İslâmî, 1960), 71-72; Semhûdî, *el-İkdü'l-ferîd fi ahkâmü't-taklid*, 102.

⁹⁶ Sekâfi, *Muhtesari'ü'l-Fevâidi'l-Mekkiyye*, 45; Mehmed Fikhî Efendi el-Aynî (öl. 1147/1735), *Risâle fi edebî'l-müftî*, nşr. Osman Şahin, (Ankara: TDV Yayınları, 2018), 77.

⁹⁷ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhîṭ fi usulî'l-fikh*, 6/311.

⁹⁸ İbnu's-Salâh, *Edebü'l-müftî ve'l-müsteftî*, 161-162; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî (öl. 1277/676), *Edebü'l-fetvâ ve'l-müftî ve'l-müsteftî*, thk. Bessâm Abduvehhâb el-Câlî, (Dimaşk: Dârü'l-Fıkr, 1988), 76; İbn Hamdân, *Sıfatü'l-fetva ve'l-müftî ve'l-müsteftî*, 72; Sekâfi, *Muhtesari'ü'l-Fevâidi'l-Mekkiyye*, 45.

yemez.⁹⁹ Buna göre müsteftî, fetva verme konumunda bulunan müftüye mensubu olduğu mezhep imamının görüşünü soruyorsa o da “Bu konuda Ebû Hanîfe’nin görüşü budur.” şeklinde mezhepteki ihtilafları zikretmeksizin tercih edilen görüşü bildirmelidir. Başka bir mezhep imamının görüşünü esas alarak fetva vermekten kaçınmalıdır. Şayet başka bir mezhebin görüşüyle fetva verecekse onu belirtmelidir. Mesela “Bu konuda İmam Şâfiî’nin görüşü şudur.” şeklinde atıfta bulunarak fetva vermelidir.¹⁰⁰ Şâfiî âlimi Ebû Bekr Muhammed b. Alî b. İsmâîl el-Kaffâl eş-Şâşî’nin (öl. 365/976), “Eğer ictihadım beni, Hanefî mezhebini tercih etmeye götürürse müsteftîye:” “Şâfiî mezhebine göre hüküm şudur fakat ben Hanefî mezhebine göre fetva veriyorum” derim. Zira müsteftî, Şâfiî mezhebine göre benden fetva istiyor. Dolayısıyla benim de müsteftîye verdiğim fetvanın, mensubu olduğu mezhebin dışında başka bir mezhebin görüşüne göre olduğunu söylemem gerekir.”¹⁰¹ sözü bu duyarlılığa işaret etmektedir.

Üçüncü görüşe göre, müsteftî müftüye, hiçbir mezhep imamının görüşünü kastetmeksizin direkt Allah’ın hükmünü sorabilir.¹⁰² Bu konudaki tartışmalar incelendiğinde ictihad ehliyetine sahip olup mezheplerin görüşleri arasında tercih yetkinliğine sahip olan müftü, aşağıdaki hususları dikkate alarak fetva vermelidir:

1. Tercih ettiği mezhebin metodunu bilmeli ve delili kuvvetli olan görüşle fetva vermelidir. Şaz görüşle asla fetva vermemelidir.¹⁰³

2. Müftü, hakkında icmâ bulunan görüşle fetva vermelidir, ihtilaflı olan görüşü terk etmelidir.¹⁰⁴ Ancak mesele ihtilaflı ise ihtiyata¹⁰⁵ uygun olan görüşü

⁹⁹ İbnu’s-Salâh, *Edebü’l-müftü ve’l-müsteftî*, 161; Nevevî, *Edebü’l-fetva ve’l-müftü ve’l-müsteftî*, 75.

¹⁰⁰ İbn Kayyim, *İ’lâmu’l-muvakkî’in*, 6/165-67; Mercanî, *Nâzûratü’l-hak*, 129.

¹⁰¹ Muhammed b. el-Hasan el-Hacvî (öl. 1376/1956), *el-Fikru’s-sâmî fi târîhi’l-fikhi’l-İslâmî*, thk. Eymen Sâlih Şabân, (Beyrut: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1417/1995), 2/522-523.

¹⁰² İbn Kayyim, *İ’lâmu’l-muvakkî’in*, 6/165.

¹⁰³ İbn Kayyim, *İ’lâmu’l-muvakkî’in*, 6/165.

¹⁰⁴ Meselâ; müftü, kadının kendisini evlendirmeye yetkili olduğunu (velayet altında olmadığını) söyleyen Ebu Hanîfe’nin bu görüşüyle fetva vermemeli; aksi görüşü savunan cumhurun görüşüne göre fetva vermelidir; çünkü bu durumda akid, fakihlerin icmâ ile sahih olmuş olur. bk. Ebû Zehre, *Usulü’l-fikh*, 404-405.

¹⁰⁵ İhtiyat: Günaha düşmemek için tedbir almak, şüpheli şeylerden uzak durmak demektir. bk. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 237.

tercih etmelidir.¹⁰⁶ Böyle bir durumda müftü, müctehidlerin ileri sürdükleri delillerin hiç birisinin kesin olduğunu kabul etmemeli ve nazarında görüşler birbirine denk olmalıdır.¹⁰⁷

3. İnsanların arzu ve isteklerine uymamalı, genel maslahatı ve delili dik-kate alarak fetva vermelidir. Başka bir ifadeyle ne insanları zor durumda bırakacak ne de rehavete sevk edecek türden fetva vermekten kaçınmalıdır.¹⁰⁸

4. İleri sürdüğü görüş tamamıyla iyi niyete dayanmalı, bazılarının rızasını kazanmak gibi bir amaç gütmemelidir.¹⁰⁹

5. Müftünün, âmmînin kendisine sorduğu mesele ile ilgili birden fazla görüş nakletmesine ve naklettiği görüşle ilgili geniş bilgi vermesine gerek yoktur. Sadece bir görüşü aktarması yeterlidir. Birden fazla görüş olması durumunda âmmî, kalbinin mutmain olduğu ve kendisine daha doğru gelen görüşü almalıdır.¹¹⁰ Bu durumda âmmî, müftüden aldığı meselenin hükmünü delili ile beraber biliyorsa bildikleriyle fetva verebilir mi veya taklid edilir mi sorusu tartışma konusu olmuştur. Bu konu hakkında üç farklı görüş ileri sürülmüştür. *Birinci görüş*, böyle bir durumda âmmînin bildiği mesele hakkında fetva vermesi ve taklid edilmesi câizdir. Çünkü âmmî, bir çaba sarf ederek bir âlim gibi bu bilgiye ulaşmıştır. *İkinci görüş*, eğer meselenin hüküm dayanağı olan delil, Kur'ân ve sünnetten ise âmmînin fetva vermesi ve taklid edilmesi câizdir. *Üçüncü görüş*, -Zerkeşî'ye göre essah olan da budur- âmmînin fetva vermesi ve taklid edilmesi hiçbir surette câiz değildir.¹¹¹ Ancak âmmî, nakilde

¹⁰⁶ Mesela; müsteftî, annesinden bir yudum süt emen sütkardeşiyle evlenmek istese; müftü, böyle sütkardeşler arasında evlenmeyi câiz görmeyen Ebu Hanîfe ve İmam Mâlik'in mezhebine göre fetva verir. Eğer fetva isteyen, dört beş yudumluk süt emmekle aralarında sütkardeşliği bulunan bir kadınla evlenmiş ve durumu birkaç çocuk sahibi olduktan sonra öğrenmiş ise çocukların korunması için diğer müctehidlerin görüşüne uyarak, bu evliliğin devamına fetva vermek gerekir. Böylece önceki durumda, din bakımından ihtiyat yönü tercih edildiği halde, son durumda çocuklar için ihtiyat yönü tercih edilmiş olur. bk. Muhammed Ebû Zehra, *Usûlü'l-fıkh*, (b.y.: Dârü'l-Fikri'l-'Arabî, ts.), 405; a.mlf., *Târîhü'l-mezâhibi'l-İslâmiye*, (Kahire: Dârü'l-Fikri'l-'Arabî, ts.), 327-328.

¹⁰⁷ Ebû Zehre, *Usulü'l-fıkh*, 405.

¹⁰⁸ Ebû Zehre, *Usulü'l-fıkh*, 405.

¹⁰⁹ Ebû Zehre, *Târîhü'l-mezâhibi'l-İslâmiye*, 326.

¹¹⁰ İbn Emîrû'l-Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, 3/423.

¹¹¹ İbn Emîrû'l-Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, 3/444.

bulunabilir. Örneğin “Falan müftü bu konuda bana şöyle fetva verdi.” diyebilir. Bir başka âmmî ise bu fetva ile amel edemez.¹¹²

Netice olarak denilebilir ki, delillerden şer’î hükümleri çıkarma kudretine sahip olmayan âmmî kimse, bir mezhebe müntesip olması durumunda zaruret olmadıkça mezhebi dışında başka bir mezhebin görüşüyle amel etmemelidir. Herhangi bir mezhebe bağlılığı söz konusu olmadığı durumda da nefsi arzularına uyarak daha kolay olanına kaçmamak için yine bir mezhebe bağlı kalarak dinî yaşantısına devam etmelidir. Başka bir ifadeyle âmmî kimse için asıl olan, ibadet alanında mensubu olduğu mezhebe göre amel etmesidir. Bununla birlikte Şâfiîler için -eş de dâhil olmak üzere- mahrem kadınlara dokunmakla abdestin bozulması meselesi, Hanefîler için de sefer halinde namazları cemedememe gibi kendi mezheplerine göre amel etmede zorlandıkları yerlerde, diğer mezhepleri taklid etmelerini câiz saymak gerekir. Aynı şekilde âmmî kimseler, kendi mezheplerinde bulunmayan ibadete dair örneğin uçakta namaz, hac için ihrama girme ve oruca ilişkin hükümler, modern temizlik vasıtaları ile temizlenme ve ortaya çıkan yeni mal türlerinde zekât gibi güncel meselelerde, fikhî derinliğe sahip âlimlerden dilediklerine sorabilmelidirler. Muasır âlimlerden Karadaği, bu konuda günümüzdeki yaklaşımın bu olduğu/olması gerektiği kanaatindedir.¹¹³

Sonuç

Kur’ân ve sünnetten hüküm çıkarma kudretine sahip olmayan, bir başka ifadeyle fetva ehliyeti için gerekli olan şartları taşımayan âmmî kimse, ~~zânn~~ yüklülüğünü yerine getirebilmesi için ancak bir fakihe veya mezhebe tabi olarak dinî yaşantısına devam edebilir. Çünkü bu durumda olan bir kimse ibadet, muamelat ve ceza hukukuna ilişkin konularla ilgili icthadları bilme ve seçme kabiliyetine sahip değildir. Bu nedenle müctehidin görüşü müsteftâ için haber niteliğindedir. Daha açık bir ifade ile müctehidin naslar karşısındaki konumu neyse âmmînin müctehidin fıkıhla ilgili konularda ileri sürdüğü görüşlere karşı konumu öyledir. Nasıl ki müctehid sika/güvenilir ravinin Hz. Peygamber’den naklettiği -kuvvet derecesine göre- mütevatir, meşhur, ahâd

¹¹² İbn Emîrû’l-Hâc, *et-Takrîr ve’t-tahbîr*, 3/444.

¹¹³ Alî Muhyiddîn el-Karadâği, *İctihad ve Fetva*, trc. Mustafa Bülent Dadaş, (İstanbul: Nida Yayınları, 2019), 341.

gibi hadislerle amel ediyorsa aynı şekilde mukallid de müctehidden nakledilen görüşlerden sahih olan görüşlerle amel etmelidir. Şaz ve zayıf görüşlerle amel etmekten kaçınmalıdır.

Görüşleri kayıt altına alınmış ve günümüze kadar tevatür yoluyla nakledilmiş, bilinen ve meşhur olan mezhepler, sadece dört mezheptir. Bir mezhebe bağlı kalmak veya başka bir mezhebin görüşüyle amel etmek ise kişinin tercihine bağlıdır. Dolayısıyla âmmî, istediği dört mezhepten birinin veya hepsinin görüşleriyle amel edebilir. Ancak belli bir mezhebe bağlılığın âmmî kimse için hükümlere ulaşmada pratik kolaylıklar sağladığı bir gerçektir. Çünkü İslami emirlerin izahında, anlaşılmasında ve uygulamasında mezhep imamlarının metotları birbirinden farklı olduğundan âmmî kişi, mezheplerin farklı görüşlerini alabilme yeteneğine sahip değildir. Bu nedenle her alanda işlerin sağlıklı yürüyebilmesi, kamu yararının sağlanabilmesi, hukuk birliğinin sağlanması ve böylece hukukî hayatın istikrarlı, tutarlı ve düzenli bir tarzda yürüyebilmesi için âmmî kimsenin bir mezhebi taklid etmesi daha uygun görünmektedir.

Güncel meselelerde ise âmmînin, bulunduğu ülkedeki ictihad faaliyetini yürüten kurulun karar ve tavsiyelerinden istifade etmesinde fayda vardır. Hatta hukuk birliğini ve istikrarını sağlamak için -sigara yasağı gibi toplumu ilgilendiren meselelerde- bu durum zorunlu hale getirilebilir. Zira doktrin içinden herhangi bir görüşü seçme konusunda âmmî kimseyi serbest bırakmanın beraberinde bir kaos getireceği ve hukuk birliğini zedeleyeceği açıktır. Kaos ve kargaşayı önlemek, hukukta tutarlılığı, birlik ve istikrarı sağlamak için zarurî bir durum söz konusu olmadığı sürece belli bir mezhebin görüşüne göre amel edilmesi ilkesi benimsenebilir.

Kaynakça

- Â'rînî, Ahmed b. Süleyman b. Yûsuf. *en-Nehcü'l-akvâ fi erkân'il-fetoâ*. Riyâd: Dâru'l-Âsime, 2008.
- Âmidî, Ebü'l-Hasan Seyfüddîn Ali b. Muhammed es-Sâlim es-Sa'lebî (ö. 631/1233). *el-İhkâm fi usulî'l-ahkâm*. nşr. Abdürrezak Afîfî. 4 Cilt. Riyad: Dâru's-Samî'i, 2003.

- Apaydın, Hacı Yunus. "Fıkıh Üretiminde Meşruiyet Ölçüsü: Ekol Sistematiği", Uluslararası Rahmet ve Çatışma Bağlamında İslam Mezhepleri Sempozyumu Bildirileri, 3 (2016-2017): 87-95.
- Cessâs, Ahmed b. Ali er-Râzî (ö. 370/981). *Usulu'l-fikh el-musemma el-fusûlfi'l-usûl*. thk. U'ceyl Câsim en-Neşemî. İkinci Baskı. 4. Cilt. Kuveyt: et-Türâsü'l-İslâmî, 1414/1994.
- Cüveynî, İmâmü'l-Hâremeyn Ebu'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdillâh (ö. 478/1085). *el-Giyâsü'l-ümem fi iltiyâsi'z-zülem*. thk. Mustafa Hilmi ve Fuâd Abdülmün'im. İskenderiye: Dârü'd-D'ave, 1979.
- Cüveynî, İmâmü'l-Hâremeyn Ebu'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdillâh (ö. 478/1085). *el-Burhân fi usuli'l-fikh*. thk. Abdülazîm ed-Dîb. 2. Cilt. Kahire: Dârü'l-Ensâr, ts.
- Demir, Ethem. *İslâm Hukukunda Taklid ve Telfik*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Temel İslâm Bilimleri, Yüksek Lisans, 2014.
- Dihlevî, Şah Veliyyullâh Ahmed b. Abdirrahîm (ö. 1176/1762). *İkdü'l-cîd fi ahkâmî'l-ictihâd ve't-taklid*. thk. Muhammed Ali el-Halebî. b.y. : Dârü'l-Feth, 1995.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "İctihadın Bağlayıcılığı Meselesi ve Fıkıh Mezheplerine Bağlanmanın Anlamı". *Fıkıh Usulü İncelemeleri* (2014): 153-168.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî el-Ezdî (ö. 275/889). *Sünenü Ebî Dâvûd* (Hattâbî'nin Me'alimü's-Süneni ile birlikte). nşr. İzzet Ubeyd ed-De'as ve Adil es-Seyyid. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1997.
- Ebû Zehra, Muhammed. *Târîhü'l-mezâhibi'l-İslâmiye*. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-'Arabî, ts.
- Ebû Zehra, Muhammed. *Usûlü'l-fikh*. b.y.: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, ts.
- Elbânî, Muhammed Said b. Abdurrahman (ö. 1351/1932). *'Ûmdetü't-tahkîk fi't-taklîd ve't-telfik*. thk. Hasan Semmâhî. İkinci Baskı. Dımaşk: Dârü'l-Kâdirî, 1997.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. Dördüncü Baskı. İstanbul: Ensar Yayınları, 2013.

- Ergin, Burak. "Bilâd-ı Arab Topraklarındaki Fikhî Çoğulculuğun Osmanlı Merkezine Taşınması: Münîb Efendinin Taklid Risalesi". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53/12 (2022): 443-466.
- Fîrûzâbâdî, Mecduddîn Muhammed b. Yakub. *el-Kâmûsu'l-muhît*. thk. Muhammed Na'îm el-Arkûsî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. (ö. 505/1111) *el-Mustasfâ min ilmi'l usul*. thk. Hamza b. Züheyr Hâfız. 4. Cilt. Medine: y.y., ts.
- Halil, Güneç. *Günümüz Meselelerine Fetvalar*. İstanbul: Yasin Yayınevi, 2012.
- Güneç, Halil. *el-Mevsû'atü'l-fikhiyyetü'l-müeyyessere* Diyarbakır: Mektebetü Seydâ, ts.
- Hacvî, Muhammed b. el-Hasan. (ö. 1376/1956), *el-Fikru's-sâmî fî târîhi'l-fikhi'l-İslâmî*. thk. Eymen Sâlih Ş'abân. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417/1995.
- Hâkim en-Nisâbüri, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed (ö. 405/1014). *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*. thk. Muhammed Abdulkadir Atâ. Beyrut: Dâru Kütübî'l-İlmiyye, 1410/1990.
- Hattâb er-Ruaynî, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed (ö. 954/1547). *Mevâhibu'l-celîl li-şerhi Muhtaser Halîl*. thk. eş-Şeyh Zekeriyâ Umeyrât. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995.
- İbn Âbidîn, Seyyid Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülaziz (ö. 1252/1836). *Şerhu ukûdi resmi'l-müftî*. thk. Muhammed Hasan el-Bağdadî. Kerâştî/Pakistan: Mektebetü'l-Büşrâ, ts.
- İbn Emîrî'l-Hâc, el-Halebî (ö. 879/1474). *et-Takrîr ve't-tahbîr ala't-Tahrîr fî usulî'l-fikh*. thk. Abdullah Mahmut. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1999.
- İbn Hamdân, Ahmed el-Harrânî el-Hanbelî (ö. 695/1295). *Sıfatü'l-fetvâ ve'l-müftî ve'l-müsteftî*. thk. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî. Dimeşk: el-Mektebü'l-İslâmî, 1960.

- İbn Hazm, Ebû Muahemmed Ali b. Ahmed b. Sa'îd (ö. 456/1064). *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İfâki'l-Cedîd, ts.
- İbn Hazm, Ebû Muahemmed Ali b. Ahmed b. Sa'îd (ö. 456/1064). *en-Nebz fî usûli'l-fikh*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1401/1981.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb (ö. 751/1350). *İ'lâmu'l-muvoakkî'in 'an Rabbi'l-âlemîn*. nşr. Ebû 'Übeyde Meş-hûr b. Hasan Ali Selmân ve Ebû Ömer Ahmed Abullah Ahmed. 7 Cilt. Cidde: Dârü İbni'l-Cevziyye, 2003.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mukrim el-Efrîkî el-Mısırî (ö. 711/1311). *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- İbnü's-Salâh, Ebû 'Amr Osman b. Abdurrahman eş-Şehrezûrî (ö. 643/1246). *Edebü'l-müftî ve'l-müsteftî*. thk. Muvaffik b. Abdullah b. Abdulkadir. b.y.: 'Alemü'l-Kütüb, 1986.
- Karadâğî, Ali Muhyiddîn. *İctihad ve Fetva*. trc. Mustafa Bülent Dadaş. İstanbul: Nida Yayınları, 2019.
- Karaman, Hayrettin. *İslâm Hukukunda İctihad*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2015.
- Kaşif Hamdi Okur, "Amasyalı Fakih Nuh b. Mustafa ve İctihad ve Taklidle İlgili Görüşleri". *Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu Bildiriler Kitabı* (21-23 Nisan 2017): 339-346.
- Kelbî, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Cüzeyy el-Gırnâtî (ö. 741/1340). *Takrîbü'l-vüsûl ilâ 'ilmi'l-usul*. thk. Muhammedü'l-Muhtâr. b.y.: y.y., 2002/1423.
- Korkut, Zülküf. *Âmidî'nin el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm adlı eseri bağlamında ictihad, taklid ve istiftâ*. Bingöl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Köse, Saffet. *İslâm Hukukuna Giriş*. Beşinci Baskı. İstanbul: Hikmetevi, 2015.
- Mehmed Fikhî Efendî el-Aynî (ö. 1147/1735). *Risâle fî edebi'l-müftî*. nşr. Osman Şahin. Ankara: TDV Yayınları, 2018.

- Mercanî, Şihâbüddîn Ebü'l-Hasan Harun b. Bahâiddîn (ö. 1306/1889). *Nâzûratü'l-hak fi fardiyyeti'l-ışâ ve in lem yeğibi'ş-şafak*. thk. O. Ençakar ve A. Yılmaz. İstanbul: Dâru'l-Hikme, 2012.
- Özer, Hasan. "Pîrîzâde İbrâhim'in Risâletü Gâyeti't-Tahkîk fi 'Ademi Cevâzî't-Telfîk fi't-Taklid Adlı Eserinin Tahkikli Neşri ve Tercümesi". *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 3 (2020): 121-181
- Paçacı, İbrahim. "Fıkıh Mezhepleri ve Taklid", *Dinî Araştırmalar* 2/4 (1999): 59-84.
- Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin (ö. 606/1209). *el-Mahsûl fi ilmi'l-usûli'l-fıkıh*. thk. Cebbâr Feyâd el-'Alvânî. 6 Cilt. b.y: Müessesettü'r-Risâle, ts.
- Semhûdî, Nureddîn Ali b. Abdullah b. Ahmed (ö. 911/1505). *el-İkdü'l-ferîd fi ahkâmü't-taklîd*. thk. Enver b. Ebî Bekir ed-Dâğîstânî. İkinci Baskı. Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2011.
- Sübki, İmam Ebî'l-Hasan Takyüddîn Ali b. Abdulkâfi. *Fetâve's-Sübki* (ö. 756/1355). Beyrut: Dâru'l-M'arife, ts.
- Sübki, Tâcüddîn (ö. 771/1370). *Cem'u'l-cevâmi' fi usuli'l-fıkıh*. trc, Mehmet Selim Aslan. Bursa: Emin Yayınları, 2021.
- Şafak Ali. "İslâm Hukukunda Kaynaklar -İctihad-Müctehid-Mezhep-Taklid ve Telfik Meseleleri Üzerine Bir Araştırma". *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, 3 (1979): 1-36.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali (ö. 1250/1834). *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîki ilmi'l-usûl*. thk. Ebî Havs Sâmi b. el-'Arabî. Riyad: Dâru'l-Fedile, 2000.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali (ö. 1250/1834). *el-Kavlü'l-müfid fi edilleti'l-ictihâd ve't-taklid*. Mısır: Şeyh Mustafa el-Bâbî, 1928.
- Tirmizî, Ebü İsa Muhammed b. İsa (ö. 279/892). *el-Câmi'u'l-kebîr*. thk. Beşşâr 'Avvel ve M'arûf. İkinci Baskı. b.y.: Dâru'l-Garbî'l-İslâmî 1998.
- Yahyâ Muhammed. *el-İctihâd ve't-taklîd ve'l-itbâ' ve'n-nezar*. Beyrut: el-İntişârü'l-Arâbî, 2000.

Yurdagür, Metin. "Haşviyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16: 426-427. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Zekiyuddin Şa'bân. *Usûlü'l-fıkhü'l-İslâmî*. b.y.: Mektebetü'l-Hanefiye, ts.

Zerkeşi, Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh eş-Şâfiî (ö. 794/1392). *el-Bahrü'l-muhîţ fi usulü'l-fıkh*. thk. Abdülsettâr Ebû Gudde. İkinci Baskı. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-Safve, 1413/1992.

Zühaylî, Vehbe. *Usûlü'l-fıkhü'l-İslâmî*. Yirminci Baskı. 2. Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Fıkr, 2013.

<https://fiqh.islamonline.net> (Erişim 31 Temmuz 2022).



Tasavvur – Tekirdağ İlahiyat Dergisi Yayın İlkeleri

- 1. Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi**, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip özgün makale, derleme makale, yayım değerlendirmesi ve bilimsel toplantı çalışmaları yayımlayarak ilahiyat alanında ulusal ve uluslararası bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır. Dergimizde Türkçe, Arapça ve İngilizce dillerinde ilahiyat (dinî araştırmalar ve İslâm araştırmaları) ve sosyal bilimler alanlarında özgün makalelerle birlikte derleme makale, yayım değerlendirmesi ve bilimsel toplantı tanıtımları yayımlanmaktadır.
- 2. Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi**, yılda iki kez (30 Haziran – 31 Aralık) yayınlanan hakemli bir dergidir. Haziran sayısı için makale gönderim son tarihi 01 Nisan, Aralık sayısı için 01 Ekim olarak belirlenmiştir. Belirtilen tarihlerden sonra gönderilen çalışmalar, bir sonraki sayı için değerlendirmeye alınır. Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmayacağı konusunda son gönderim tarihinden itibaren en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi bilgilendirilir.
- 3. Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisinin** yayın dili Türkçedir. Ayrıca Arapça ve İngilizce bilimsel çalışmalar da yayımlanır. Diğer dillerdeki çalışmalara Yayın Kurulu karar verir. Makaleler, Türkçe olarak öz (en az 150 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram)'dan oluşmalı, ayrıca İngilizce başlık, İngilizce abstract (en az 150 kelime), keywords (en az 5 kavram)'tan oluşmalıdır. Makale İSNAD atıf sistemine göre hazırlanan kaynakça içermelidir.
- 4. Dergide** yayımlanacak makaleler, öncelikle kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılarak hazırlanmış özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır. Ayrıca bilimsel alana katkı niteliğindeki çeviriler, kitap ve sempozyum tanıtım, eleştiri ve değerlendirmeleri de kabul edilir. Çeviri eserlerin yayımlanması için eseri yayımlayan kurumdan izin belgesinin ibrazı mecburidir.

5. Dergiye gönderilen çalışmalar, başka yerde yayınlanmış ya da yayınlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır. Bu durumdan kaynaklanacak sorunlarla ilişkili hukuki sorumluluk, yazara aittir.
6. Tebliğden üretilen makalelerin işleme alınabilmesi için yazarın "Çalışmam, yayınlanmamıştır veya yayınlanmayacaktır." şeklinde ıslak imzalı taahhütname doldurarak sisteme yüklemesi gereklidir. Duplication / Tekrar Yayın / Bilimsel Yanıltma / Çoklu Yayın, suçtur. TÜBİTAK Yayın Etik Kurulu'na göre duplikasyon, aynı araştırma sonuçlarını birden fazla dergiye yayım için göndermek veya yayınlamaktır. Bir makale önceden değerlendirilmiş ve yayınlanmışsa bunun dışındaki yayınlar duplikasyon sayılır.
7. Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayınlanabilir.
8. Yayınlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez.
9. Yazardan makale başvuru ücreti alınmaz.
10. Yazardan yayın ücreti alınmaz.
11. Yayınlanan çalışmanın bilimsel ve hukuki her türlü sorumluluğu yazar(lar)ına aittir.
12. Yayınlanan çalışma, daha önce sunulan bir tebliğ ise veya yazı tezden üretilmişse çalışmada bu durum mutlaka belirtilmelidir.
13. Yayınlanmak üzere kabul edilen yazıların bütün yayın hakları Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne aittir.
14. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, **Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi** Yayın Kurulu'na aittir.
15. Üniversiteler Yayın Yönetmeliğinin 6. maddesi uyarınca yazıların, dil, üslup ve içerik yönünden ilmî ve hukukî her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir. Açıklanan görüşler, **Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi** Yayın Kurulunu herhangi bir şekilde bağlamaz.
16. **Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi**, atıf ve kaynakça yazımında İSNAD atıf sisteminin kullanılmasını şart koşmaktadır.

17. **Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi'**nde yayımlanması kabul edilen yazıların telif hakkı Dergi Editörlüğü'ne devredilmiş sayılır.

18. **Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi'**nde yayınlanan makaleler iThenticate intihal tespit programıyla taranmaktadır.

19. Yayınlanmasına karar verilen makaleler için yazarlar tarafından ORCID numarası alınması gerekmektedir. (<https://orcid.org>)

20. Arap dilinde yazılan makalelerin, Arapça kaynakça yanında ikinci bir latimize edilmiş kaynakçaya sahip olması zorunludur.

Makale yazım kuralları için bakınız:

<http://dergipark.gov.tr/tasavvur/writing-rules>

Tasavvur – Tekirdağ Theology Journal Publication Principles

1. Tasavvur / Tekirdag Theology Journal aims to contribute to the accumulation of national and international knowledge in the fields of theology and social sciences by publishing the original articles, compilation articles, publication evaluation and scientific meeting studies with national and international scientific qualities. In our journal, the original articles together with compilation articles, publication evaluation and scientific meeting presentations in the fields of the theology (religious researches and Islamic researches) and social sciences in Turkish, Arabic and English languages.
2. Tasavvur / Tekirdag Theology Journal is a refereed journal which is published twice a year (30th of June – 31th of December). Deadline to send articles for the June issue is 01th of April, and for the December issue the deadline is 01th of October. Studies sent after these dates are assessed for the next issue. Whether the articles sent to the journal are going to be published or not is decided in three months at the latest beginning from the deadlines, and then the owner of the study is informed.
3. The publication language of Tasavvur / Tekirdag Theology Journal is Turkish. Likewise, scientific studies in Arabic and English are published, too. Studies in other languages are decided by the editorial board. Articles have to consist of an abstract in Turkish (at least 150 words), key words (at least five concepts), also of an English title, English abstract (at least 150 words), keywords (at least five concepts). The articles have to include a bibliography that is prepared in the ISNAD citation style.
4. Articles to be published in the journal must be authentic and academic studies that are prepared with the research methods appropriate to their fields. Moreover; translations, book and symposium introductions, critiques and assessments that have the quality of a contribution to the scientific field are accepted, as well. For the publication of translation studies, the receipt of permission from the institution which published the study previously has to be presented.

5. The studies sent to the journal, should not be previously published in other journals or sent to be published in other journals. The author takes the legal responsibility related to the problems that may rise from this.
6. For processing the articles produced from paper, it is necessary to fill in the system by filling in a wet signed undertaking by author as "My work hasn't been published or will not be published." Dublication / reissue / scientific misleading / multicast is a criminal offense. According to the TUBITAK Editorial Ethics Board, duplication is to send or publish the same research results for more than one magazine publication. If an article has already been evaluated and published, any other publication is deemed duplication.
7. At most two study of an author (copyright or translation) can be published in an issue.
8. No copyright fee is paid to the author for the published articles.
9. Article application fee is not charced from the author.
10. No publishing fee is charged from the author.
11. All scientific and legal responsibility of the published study is incumbent on the author(s).
12. If the published study has been produced from a previously presented declaration or from a written dissertation, this must certainly be stated in the study.
13. All publication rights of the articles accepted to be published belongs to Tekirdag Namık Kemal University Faculty of Theology.
14. Tasavvur / Tekirdag Theology Journal Editorial Board has the decision making authority about the cases that are not mentioned here.
15. In accordance with the 6th article of the Universities Publication Guideline, authors have all kind of scientific and legal responsibilities in terms of the language, style and content of their articles.
16. Tasavvur / Tekirdag Theology Journalsets the condition that for the writing of references and bibliography ISNAD citation style. be used.

17. The copyrights of the articles that are accepted to be published in Tasavvur / Tekirdag Theology Journal are considered to be transferred to the journal's editorial board.

18. The articles published in Tasavvur / Tekirdag Theology Journal are scanned via iThenticate plagiarism detection program.

19. For the articles that are decided to be published, ORCID numbers are needed to be taken by the authors. (<https://orcid.org>)

20. It is imperative that articles written in Arabic language have a second latinized bibliography next to the Arabic.

Article writing rules see: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur/writingrules>