

ISSN :2667-7075
e-ISSN:2687-3605

MESNED

İlahiyat Araştırmaları Dergisi
The Journal of Theological Studies

cilt 14 sayı 1 haziran 2024
volume 14 issue 1 june 2024





MESNED

İlahiyat Araştırmaları Dergisi

Cilt: 15, Sayı: 1, Haziran 2024

MESNED

The Journal of Theological Studies

Volume: 15, Issue: 1, June 2024

ISSN 2667-7075 | e-ISSN 2687-3605
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/mesned>
mesned@inonu.edu.tr

İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Bulgurlu, 44000 Battalgazi/Malatya

Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi/Mesned The Journal of Theological Studies**ISSN 2667-7075 | e-ISSN 2687-3605**

Cilt 15, Sayı 1, Haziran 2024/Volume 15, Issue 1, June 2024

Periyot: Yılda 2 Sayı (30 Haziran & 31 Aralık)**Period:** Biannually (30 June & 31 December)**Dergi Eski Adı**

İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

ISSN 1308-9684 | e-ISSN 1308-9684

Yayımlanan Sayılar: Yıl 2010, Cilt 1, Sayı 1 – Yıl 2018, Cilt 9, Sayı 2

Former Title

Journal of Inonu University Faculty of Theology

ISSN 1308-9684 | e-ISSN 1308-9684

Issues Published: Year 2010, Volume 1, Issue 1 – Year 2018, Volume 9, Issue 2

Kapsam/Scope

Dinî Araştırmalar/Religious Studies

Yayın Dili/Language of Publication

Türkçe & İngilizce & Arapça/Turkish & English & Arabic

Yazışma Adresi/Contact Address

İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kampüs, Battalgazi, MALATYA, TÜRKİYE

Tel/Belgeç: 00 90422 377 49 97- 00 90422 341 00 61<https://dergipark.org.tr/tr/pub/mesned>

mesned@inonu.edu.tr

Yayıncı/Publisher

İnönü Üniversitesi/Inonu University

Kapak Tasarım/Cover Design

Doç. Dr. Fatih ZENGİN

Grafik-Tasarım/Graphics-Design

Dr. Öğr. Üyesi Serkan DEMİR

Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi/Mesned The Journal of Theological Studies

İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına Sahibi/Owner on behalf of İnönü University Faculty of Theology

Prof. Dr. Mehmet KUBAT, Dekan/Dean

ORCID: 0000-0001-6729-7652

Yazı İşleri Müdürü/Responsible Manager

Selim TOMAN/Fakülte Sekreteri

Editör/Editor

Dr. Öğr. Üyesi Selahattin YILDIRIM

ORCID: 0000-0003-3104-0251

Alan Editörleri/Field Editors

Doç. Dr. Abdulhan ÜNLÜSOY	Türkiye	İnönü Üniversitesi	Din Felsefesi	ORCID: 0000-0001-6585-9340
Doç. Dr. Emine GÜZEL	Türkiye	İnönü Üniversitesi	İslam Tarihi ve Sanatları	ORCID: 0000-0003-3344-6271
Doç. Dr. Abdulhekîm AĞIRBAŞ	Türkiye	Çankırı Karatekin Üniversitesi	Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat	ORCID: 0000-0003-3420-6747
Doç. Dr. Mehmet Emin ŞAHİN	Türkiye	Bartın Üniversitesi	Tefsir	ORCID: 0000-0002-9335-8962
Dr. Hasan BULUT	Türkiye	İslam Bilim ve T. Üniversitesi	Tefsir	ORCID: 0000-0001-2345-6789
Dr. Mohammad Ajmal HANİF	Türkiye	İnönü Üniversitesi	Tasavvuf	ORCID: 0000-0001-6795-515X
Dr. Muhammed Nur YUSUF	Türkiye	İnönü Üniversitesi	Arap Dili ve Belagati	ORCID: 0000-0002-9045-0085
Dr. Ziya ERDİNÇ	Türkiye	Sakarya Üniversitesi	Kelam	ORCID: 0000-0001-5884-807X
Dr. Ömer TOZAL	Türkiye	İnönü Üniversitesi	İslam Hukuku	ORCID: 0000-0002-3480-1987
Dr. Kazim YUSUFOĞLU	Türkiye	İnönü Üniversitesi	İslam Hukuku	ORCID: 0000-0002-4434-5508
Dr. Lıkman YOUSSEF	Türkiye	İnönü Üniversitesi	Arap Dili ve Belagati	ORCID: 0000-0002-3178-136X
Dr. İshak DURMUŞ	Türkiye	İnönü Üniversitesi	Arap Dili ve Belagati	ORCID: 0000-0002-7544-2343
Arş. Gör. Furkan Tayşan	Türkiye	İnönü Üniversitesi	Arap Dili ve Belagati	ORCID: 0000-0003-2901-4644
Arş. Gör. M. Nur Ali TABANLI	Türkiye	İnönü Üniversitesi	Kelam	ORCID: 0000-0002-8174-5623
Arş. Gör. Yusuf Fuat ÜNAL	Türkiye	İnönü Üniversitesi	Hadis	ORCID: 0000-0001-9633-4336
Arş. Gör. Hamza KARA	Türkiye	İnönü Üniversitesi	İslam Tarihi ve Sanatları	ORCID: 0000-0002-0750-3511

Yayın Kurulu/Board of Publication

Prof. Dr. Abdurrahman ATEŞ	Türkiye	İnönü Üniversitesi	ORCID: 0000-0003-0503-283X
Prof. Dr. Cemil ORUÇ	Türkiye	İnönü Üniversitesi	ORCID: 0000-0002-9870-8597
Prof. Dr. Muhammed ASWAD	Suudi Arabistan	Imam Abdulrahman Bin Faisal University	maswad@iau.edu.sa
Prof. Dr. Mehmet BİRSİN	Türkiye	İnönü Üniversitesi	ORCID: 0000-0002-2038-799X
Prof. Dr. Atik AYDIN	Türkiye	Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi	ORCID: 0000-0001-5995-945X
Prof. Dr. Bellil ABDELKARİM	Cezayir	Chadli Bin Jadid University	ORCID: 0000-0002-9864-1812
Prof. Dr. Mehmet Korkut ÇEÇEN	Türkiye	İnönü Üniversitesi	ORCID: 0000-0002-8469-4614
Doç. Dr. Harun BEKİROĞLU	Türkiye	İnönü Üniversitesi	ORCID: 0000-0001-6815-8312
Doç. Dr. Fatih ZENGİN	Türkiye	Bandırma 17 Eylül Üniversitesi	ORCID: 0000-0001-6054-7743
Doç. Dr. Ramazan MEŞE	Türkiye	İnönü Üniversitesi	ORCID: 0000-0001-8524-7923
Doç. Dr. Mehmet Selim ASLAN	Türkiye	Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi	ORCID: 0000-0002-6758-8203
Doç. Dr. Mustafa HAYTA	Türkiye	Çukurova Üniversitesi	ORCID: 0000-0002-9165-8232
Doç. Dr. Recep UÇAR	Türkiye	İnönü Üniversitesi	ORCID: 0000-0003-0520-577X
Dr. Serkan DEMİR	Türkiye	İnönü Üniversitesi	ORCID: 0000-0003-2701-0949
Dr. Gülşen SAYIN	Türkiye	İnönü Üniversitesi	ORCID: 0000-0002-9214-7573
Arş. Gör. Soner ERASLAN	Türkiye	İnönü Üniversitesi	ORCID: 0000-0002-4293-9265

Danışma Kurulu/Advisory Board

Prof. Dr. Abdurrahman KASAPOĞLU, İnönü Üniversitesi	Prof. Dr. Abdülcelil BİLGİN, İNÖNÜ Üniversitesi
Prof. Dr. Abdullah ÇOLAK, Hitit Üniversitesi	Prof. Dr. Fikret KARAMAN, İnönü Üniversitesi
Prof. Dr. Mahmut ÇINAR, Gaziantep Üniversitesi	Prof. Dr. Hulusi ASLAN, İnönü Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa ARSLAN, Necmettin Erbakan Üniversitesi	Prof. Dr. Rachid Mohamed KOHOUS, Abdel Malek Saadi University
Prof. Dr. Saffet SANCAKLI, İnönü Üniversitesi	Prof. Dr. Sabri TÜRKMEN, İnönü Üniversitesi
Prof. Dr. Yusuf BATAR, İnönü Üniversitesi	Prof. Dr. Zülfiyar DURMUŞ, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi
Doç. Dr. Abdul Raouf Erhim YOUSSEF Al MULYS, College of the Great Imam University	Doç. Dr. Abdulrahman ALJARMAN, College Of Basic Education

İstatistik Editörleri/Statistics Editors

Dr. Gülşen SAYIN ORCID: 0000-0002-9214-7573

Dr. Yunus Emre TEMİZ ORCID: 0000-0002-0663-8940

Sekreteryası/Secretary

Arş. Gör. Sümeyye BULUT ORCID: 0000-0002-4244-9362

Mizanpaj Editörü/Layout Editor

Arş. Gör. Soner ERASLAN ORCID: 0000-0002-4293-9265

Hakem Kurulu/Referee Board

MESNED İlahiyat Araştırmaları Dergisi, çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

MESNED The Journal of Theological Studies, uses double-blind review. Referee names are kept strictly confidential.

Telif Hakkı ve Lisans/Copyright and License

Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi Creative Commons Atıf 4.0 International License (CC BY NC) ile lisanslanmıştır.

Mesned Journal of Theological Studies is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY NC).

Ücret Politikası/Wage Policy

Hiçbir ad altında yazar veya kurumundan ücret alınmaz.

No fee is charged from the author or institution under any name.

Dizinleme Bilgileri | Indexing Information

DOAJ: Directory of Open Access Journals (21. 11. 2023)	EBSCO- Central & Eastern European Academic Source (09. 01. 2022)
EBSCO- Academic Search Ultimate (09. 01. 2022)	EBSCO- Academic Search Premier (09. 01. 2022)
EBSCO- Academic Search Complete (09. 01. 2022)	EBSCO- Academic Search Elite (09. 01. 2022)
Sherpa Romeo (08. 11. 2022)	ERIH PLUS (25.01.2024)
MİAR (2024)	

Dergi Hakkında/About the Journal

Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi, 30 Haziran ve 31 Aralık tarihlerinde yılda 2 sayı olarak İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından yayımlanan uluslararası bir dergidir. 2019 yılında yayın hayatına başlayan Mesned Dergisi, 2010 yılı itibariyle yayınlanmakta olan İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin devamıdır. Yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayınlanan görüşler İnönü Üniversitesi'ni ve *MESNED İlahiyat Araştırmaları Dergisi'*ni temsil etmez.

The Journal of Theological Studies (MESNED) is an international journal published by the Faculty of Theology at the Inonu University, twice a year, on June 30 and December 31. Published ever since 2019, the journal of MESNED is considered as the continuation of The Journal of The Faculty of Theology of Inonu University, inaugurated in 2010. Responsibility for the content of the papers published belongs to the authors and does not express the official view of *The Journal of Theological Studies (MESNED)*.

LOCKSS: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/mesned/lockss-manifest>

OAI: <https://dergipark.org.tr/api/public/oai/mesned/>

Yazım Kuralları: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/mesned/writing-rules>

Etik İlkeler ve Yayın Politikası: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/mesned/policy>

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

Araştırma Makalesi/Research Article

- Şer'u Men Kablenâ Bağlamında Kur'ân Kıssalarının Şer'î Değeri / In The Context of Shar'u Men Kablena The Sharia Value of The Qur'anic Stories**
Muhittin ÖZDEMİR..... 01-18
- Tefsirlerde Zebercet Metaforuna Yapılan Yorumlara Dair Analitik Bir Değerlendirme / An Analytical Evaluation of the Comments Made on the Zabarjad Metaphor in Tafsir Works**
Hacı ÇİÇEK 19-37
- İslam Hukukunda Koku Sürünmenin Hükümleri / Rulings on Wearing Fragrance in Islamic Law**
Ramazan ARAZ..... 38-50
- Endülüs Emevî Devleti'nde Eyyâmü'l-Arûs Dönemi / Eyyam al-Arous Period in Andalucia Umayyad Caliphate**
Zülfü DİNÇ..... 51-67
- Ferşî Kırâat Farklılıkları Bağlamında Bazı Ku'rân meâllerinin Mukayeseli Tahlili / Comparative Analysis of Some Qur'an Translations in the Context of Farshy Recitation Differences**
Fatih ÇELİKEL..... 68-85
- Kur'ân'da İdeal Devlet Başkanı/Yönetici Vasıfları / The Qualities of an Ideal State Leader/Administrator in the Qur'ân**
Yusuf AKGÜN 86-110

Düzeltilme Notu/ Correction Notice

- Mezheplerin Ana İhtilâf Konularından Biri Olarak Kabir Azâbı/Pain in the Grave as One of the Main Conflict Issues of Sects**
Mehmet KUBAT..... 111-111



M E S N E D

İlahiyat Araştırmaları Dergisi
The Journal of Theological Studies

ISSN 2667-7075 | e-ISSN 2687-3605

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/mesned>

Cilt/Vol. 15, Sayı/Issue 1, Haziran/June 2024

Şer'u Men Kablenâ Bağlamında Kur'ân Kıssalarının Şer'i Değeri

In The Context of Shar'u Men Kablena The Sharia Value of The Qur'anic Stories

10.51605/mesned.1430997

Muhittin ÖZDEMİR

0000-0002-4660-4075

mozdemir@bingol.edu.tr

Doç. Dr., Bingöl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel
İslam Bilimleri Bölümü, Bingöl/Türkiye

Assoc. Prof., Bingöl University, Faculty of Theology,
Department of Basic Islamic Sciences, Bingöl/Türkiye

Araştırma Makalesi

Research Article

Geliş Tarihi: 03.04.2024

Date of Submission: 03.04.2024

Kabul Tarihi: 02.05.2024

Date of Acceptance : 02.05.2024

Yayın Tarihi: 30.06.2024

Date of Publication: 30.06.2024

Benzerlik Taraması: Evet, Turnitin

Plagiarism Checks: Yes, Turnitin

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan
edilmemiştir.

Conflicts of Interest: The author(s) has no conflict of interest to
declare.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış
fon kullanılmamıştır.

Grant Support: The author(s) acknowledge that they received
no external funding in support of this research.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik
ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada
belirtildiği beyan olunur.

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical princi-
ples have been followed while carrying out and writing this
study and that all the sources used have been properly cited.

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayımlanan çalışmaların
nın telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı
altında yayımlanmaktadır.

Copyright & License: Authors publishing with the journal retain
the copyright to their work licensed under
the CC BY-NC 4.0.



Atıf/Citation: ÖZDEMİR, Muhittin. "Şer'u Men Kablenâ Bağlamında Kur'ân Kıssalarının Şer'i Değeri / In The Context of Shar'u Men Kablena The Sharia Value of The Qur'anic Stories". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi/The Journal of Mesned of Theological Studies*, (Haziran 2024-1): 1-18. <https://doi.org/10.51605/mesned.1430997>.

In The Context of Shar'u Men Kablena The Sharia Value of The Qur'anic Stories

Summary: In addition to being a guide to salvation for humanity, the Qur'an is a rich source of information. Some of the information provided by the Holy Qur'an is information about the previous nations and the news about beliefs, morals, moral values and legal transactions within this information. In the Qur'anic parables, the normative rules of the earlier nations and divine religions are also discussed in terms of jurisprudence. The evidence of shar'u men kablena (the shar'u of those before us) has been established. This is because the Qur'an contains information that can be the subject of many branches of science. The binding nature of the legal transactions mentioned in the Qur'anic parables for Muslims has been handled within the scope of shared men kablena, usually in the form of a triple classification: In the first group, there are the shari'ahs for which there is evidence that they are null and void for Muslims. There is a consensus that they are not binding. The second group includes the Shari'ahs, for which there is evidence that they are valid for Muslims. The third group consists of those Shari'ahs for which there is no evidence that they are repealed or binding on Muslims. There is no disagreement among the jurists about the shari'ah value of the first two groups of shari'ahs. Still, a dispute arose only over the binding nature of the third group of shari'ahs, and the scholars of usul have taken two different positions on them: positive and negative. The Mutazilite jurists did not consider any of the previous Shari'ahs binding on the Prophet (pbuh) and his ummah, either before or after the Prophethood. Although there were differences of opinion among the Shafi'i jurists on the subject, the final opinion of the sect was negative. Abū Ishāq al-Shīrāzī (476/1083), who had embraced the non-generated shar'u men kablāyah in his earlier works, rejected it in all its forms in his last extant work. Imam al-Haramayn al-Juwaynī (478/1085) and Imam al-Ghazālī (505/1111) seem to have accepted the previous shari'ah that had not been abrogated. Due to the ambiguity of al-Ghazālī's statements and their openness to different interpretations, his view was presented as negative by later jurists. The views of Shāfi'i jurists on the subject changed with Fakhr al-Dīn al-Rāzī (606/1210), and the view that shar'u men kablāyah in any of its forms is not binding was adopted and established by his successors al-Sayfeddīn al-Āmidī (631/1233), Ṭāj al-Dīn al-Urmawī (653/1255) and Sirāj al-Dīn al-Urmawī (682/1283). This view was recorded by the later Shafi'i jurists Qāḍī Baydāwī (685/1286) and Ṣāḥib al-Dīn al-Subkī (771/1370). The Mālikī jurists Ibn al-Hājib (646/1249) and Shahāb al-Dīn al-Qarāfī (684/1285), as a consequence of the opinion of the imams of the sect, regarded the non-generated shar'u men kablāyah as shari'ah evidence. Despite the differences of opinion among the mutakallimūn jurists on the subject, the jurists Abu Bakr al-Jassas (370/981), Abū Zayd al-Dabūsī (430/1039), Shams al-eimme al-Sarāhsī (483/1090), and Abū al-'Ushr Fakhr al-Islam al-Pazdawī (482/1089), as well as Muhammad b. Hasan al-Shaybānī, one of the imams of the sect. Hasan al-Shaybānī (189/805), who is one of the imams of the sect, they considered the shar'u men kablāyah, which is included in the nafs but has not been abrogated, as a shari'ah evidence. The Hanafi jurists Mu-zaffar al-Dīn Ibn al-Sā'atī (694/1295), Sadr al-Shari'a al-Sānī al-Bukhārī (747/1346), Ibn al-Humām (861/1457), Ibn 'Amīr al-Hāj al-Khalabī (879/1474), and Muhibbollāh b. 'Abd al-Shāshūr al-Bihārī (1119/1707), who belonged to the memzūj method, adopted the views of the sects on the subject. Although there are differences of opinion in the methodology, the works of the sects' furu al-fiqh include the provisions of the Shari'ah of the previous nations, which are included in the Qur'an and for which there is no evidence that they have been abrogated. As such, there are some rulings in the Qur'anic parables. For example, a number of rulings and contracts, such as mujāyah, drawing lots, qisas, bailment, and the contract of ijārah, are based on the shari'ahs of previous nations. Although there are differences of opinion in theory, there is no difference in practice and the differences of opinion remain superficial. While the proponents of the positive view adopted and developed the laws of the previous

nations as a new evidence under the name of shar'u men kablena, the opponents of the negative view considered them as part of the Kitâb and Sunnah.

Keywords: Islamic law, Evidence, Qur'anic stories, Previous nations, Shar'u men kablena.

Şer'u Men Kablenâ Bağlamında Kur'ân Kıssalarının Şer'î Değeri

Öz: Kur'ân-ı Kerim insanlık için bir kurtuluş rehberi olmanın yanında, zengin bir bilgi kaynağını teşkil etmektedir. Kur'ân-ı Kerim'in verdiği bilgilerden bir kısmı da önceki ümmetlere ait bilgiler ve bu bilgiler içinde yer alan inanç, ahlak, manevi değerler ve hukukî muamelelerle alakalı haberlerdir. Kur'ân kıssalarında önceki milletlere ve ilahi dinlere ait normatif kurallar, fıkıh usulü açısından da ele alınmış ve bunun için *şer'u men kablenâ* (bizden öncekilerin şeriatı) delili teşkil edilmiştir. Bu, Kur'ân-ı Kerim'in pek çok ilim dalına konu olabilecek bilgiler ihtiva etme özelliğinden ileri gelmektedir. Kur'ân kıssalarında geçen hukukî muamelelerin Müslümanlar için bağlayıcı oluşu, *şer'u men kablenâ* kapsamında, genellikle üçlü tasnif şeklinde ele alınmıştır: Birinci grupta; Müslümanlar için mensuh olduğuna dair delil bulunan şeriatler yer almakta ve bunların bağlayıcı olmadığı hususunda görüş birliği bulunmaktadır. İkinci grupta; Müslümanlar için geçerli olduğuna dair delil bulunan şeriatler yer almaktadır. Üçüncü gruptaysa; Müslümanlar için mensuh ya da bağlayıcı olduğuna dair herhangi bir bilgi bulunmayan şeriatler yer almaktadır. Usulcüler arasında ilk iki grupta yer alan şeriatlerin şer'î değeri hakkında herhangi bir görüş ayrılığı bulunmamakta, sadece üçüncü grupta yer alan şeriatlerin bağlayıcılığı üzerinde ihtilaf baş göstermiş ve usul âlimleri bunlar hakkında müsbet ve menfi şeklinde iki ayrı tuma sahip olmuşlardır. Mu'tezile usulcüler, gerek bi'setten önce gerekse sonra önceki şeriatlerin hiçbirini Hz. Peygamber (s.a.v.) ve O'nun ümmeti için bağlayıcı görmemişlerdir. Şâfiî usulcüler arasında konu hakkında görüş ayrılıkları belirmiş olmakla beraber mezhebin nihâî görüşü menfi olarak neticeye bağlanmıştır. Ebû İshâk eş-Şîrâzî (476/1083), önceki eserlerinde neshe uğramamış *şer'u men kablenâyı* benimsemişken günümüze ulaşan son eserinde bütün türleriyle onu reddetmiştir. İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî (478/1085) ve İmam Gazzâlî (505/1111), neshe uğramamış önceki şeriatleri kabul ettikleri anlaşılmaktadır. Gazzâlî'nin ifadelerinin kapalılığından ve farklı yorumlara açık olmasından dolayı, sonraki usulcüler tarafından onun görüşü menfi olarak sunulmuştur. Şâfiî usulcülerin konu hakkındaki görüşleri Fahreddin er-Râzî'yle (606/1210) değişmiş ve hiçbir türüyle *şer'u men kablenânın* bağlayıcı olmadığı görüşü kendisinden sonra gelen Seyfeddîn el-Âmidî (631/1233), Tâceddîn el-Urmevî (653/1255) ve Sirâceddîn el-Urmevî (682/1283) tarafından benimsenerek yerleşmiştir. Bu görüş müteahhir Şâfiî usulcüler Kâdî Beydâvî (685/1286) ve Tâceddin es-Sübki (771/1370) tarafından kaydedilmiştir. Mâlikî usulcüler İbnü'l-Hâcib (646/1249) ve Şehâbeddin el-Karâfî (684/1285), mezhep imamlarının görüşünün bir neticesi olarak neshe uğramamış *şer'u men kablenâyı* şer'î delil addetmişlerdir. Mütakellimîn usulcülerin konu hakkındaki görüş ayrılıklarına karşın fukaha usulcüler Ebû Bekr el-Cessâs (370/981), Ebû Zeyd ed-Debûsî (430/1039), Şemsü'l-eimme es-Serahsî (483/1090) ve Ebû'l-Usr Fahrü'l-İslâm el-Pezdevî (482/1089), mezhep imamlarından Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin (189/805) görüşünden hareketle bir bütün olarak, naslarda yer alıp da neshe uğramamış *şer'u men kablenâyı* şer'î bir delil saymışlardır. Memzûc metod mensubu Hanefî usulcüler Muzafferüddîn İbnü's-Sââtî (694/1295), Sadrüşşerîa es-Sânî el-Buhârî (747/1346), İbnü'l-Hümâm (861/1457), İbn Emîru Hâc el-Halebî (879/1474) ve Muhibbullah b. Abdüşşekûr el-Bihârî (1119/1707), mezheplerinin konu hakkındaki görüşlerini benimsemişlerdir. Usulde her ne kadar görüş ayrılıkları bulunsa da, mezheplerin fûrû-i fıkıh eserlerinde, naslarda yer alıp hakkında neshedildiğine dair delil bulunmayan önceki ümmetlerin şeriatlerine ait hükümler yer almaktadır. Bu kabilden olmak üzere Kur'ân kıssalarında birtakım hükümler bulunmaktadır. Örneğin; mühâyee, kur'a çekimi, kısas, kefâlet ve icâre akdi gibi bir takım hüküm ve akitler, önceki ümmetlerin şeriatlerine dayanmaktadır. Teoride görüş farklılıkları olsa da pratikte bir fark bulunmamakta ve görüş ayrılıkları yüzeysel kalmaktadır. Müsbet görüş mensupları öncekilerin hukukunu *şer'u men kablenâ*

adıyla yeni bir delil olarak benimseyip geliştirmişken menfi görüş mensupları bunları Kitâb ve Sünnet kapsamında değerlendirmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam hukuku, Delil, Kur'ân kıssaları, Önceki Milletler, *Şer'u men kablenâ*.

Giriş

Kur'ân-ı Kerim'in aslî gayesi insanlığa rehberlik ederek onları hem dünyada hem de ahirette ebedi saadete ulaştırmaktır. Kur'ân bünyesinde sarahaten ya da delâleten çok zengin bir bilgi barındırmaktadır. Kur'ân'ın ifade ettiği ya da işaret ettiği bilgilerin kahir ekseriyeti anlaşılmaya elverişli olduğu için anlaşılmış –ki bu onun ana karakteristiği olup istisnalar haricinde onda yer alan bilgilerin tamamına yakındır-, bir kısmı zamanla anlaşılmış ve diğer bir kısmı da bilgi ve teknolojiyle insanlığın terakkisinin bir sonucu olarak zamanla anlaşılacaktır. Tarihi kıssalar; itikad, ahlak, nübüvvet ve ahiret gibi Kur'ân'ın temel konuları arasında yer almaktadır. Kur'ân'da yer alan tarihi vak'a ve kıssaları çok yönlü ele almak mümkündür. Fıkıh ilminin yanında diğer İslâmî ilimler için de bir yöntem bilim olan fıkıh usulü ilmi, bu vak'a ve kıssalar için bir şer'î delil geliştirmiş ve *şer'u men kablenâ* adı altında incelemeye tabi tutmuştur. Bu delil altında, önceki milletlere ait normatif kurallar ele alınmış ve bunların Müslümanlar için bağlayıcılığı üzerinde durulmuştur. Biz de bu çalışmamızda, Kur'ân-ı Kerim'de geçen İslâm'dan önce yaşamış milletlerin hukukî muamelelerinin şer'î değeri üzerinde duracağız.

1. Bağlayıcılık Açısından Öncekilerin Şer'îati

Fıkıh usulü eserlerinde, Hz. Peygamber (s.a.v.)'den önce yaşamış ümmetlerin şer'îatlerinin Müslümanlar için bağlayıcılığı hakkında üçlü bir taksim yapılmıştır:

1. Müslümanlar için de geçerli olduğuna dair delil bulunanlar,
2. Müslümanlar için neshedildiğine dair delil bulunanlar,
3. Müslümanlar için geçerli olduğuna ya da neshedildiğine dair herhangi bir delil bulunmayanlar.

İslâm âlimleri, ilk kategoride yer alanların Müslümanlar için de bağlayıcı, ikinci kategoride yer alanların Müslümanlar için bağlayıcı olmadığı hususunda görüş birliğine varmışlardır.¹ Üçüncü kategoride yer alanlar hakkında görüş ayrılıkları olmuş ve birbirinden farklı birtakım görüşlere ulaşılmıştır. İlk iki kategoride yer alan hükümlerin bilgi değeri hakkında farklı bir görüş bulunmadığı için, bunlar üzerinde durmayacağız, sadece üçüncü kategoride yer alanlar üzerinde durup bunların Müslümanlar için bağlayıcı olup olmadığını incelemeye çalışacağız.

2. Bağlayıcılığı Tartışmalı Olan Öncekilerin Şer'îati

Üzerinde duracağımız asıl konu, naslarda yer alıp da hakkında Müslümanlar için bağlayıcı olduğuna dair herhangi bir delilin bulunmadığı öncekilerin şer'îatleridir.

¹ Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrahmân el-Karâfi, *Nefâisu'l-usûl fi şerhi'l-Mahsûl*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd-Alî Muhammed Muavvad (Mekke: Mektebetu Nezzâr Mustafa el-Bâz, 1416/1995), 6/2371; Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi İbnü's-Sübki, *el-İbhâc fi şerhi'l-Minhâc*, thk. Ahmed Cemâl ez-Zemzemî-Nüreddîn Abdülcebbar Sağîri (Dubai: Dâru'l-buhûsi'l-İslâmiyye, 1424/2004), 5/1803-1804.

2.1. Mütakellimîn Metodunda

Mütakellimîn yöntemiyle telif edilen ilk usul eserlerinden birinin sahibi olan Mu'tezile âlimi Ebü'l-Hüseyn el-Basrî (436/1044), *el-Mu'temed'* de mezhebinin görüşünü; "Hz. Peygamber (s.a.v.) bi'setten önce de bi'setten sonra da önceki şeriatlerin hiçbiriyle mükellef olmamıştır." şeklinde kaydetmiştir.² Diğer usul âlimlerinin de belirttiği üzere Mu'tezile'ye göre hangi türü olursa olsun önceki şeriatlerin hiçbiri Hz. Peygamber (s.a.v.) ve O'nun ümmeti için bağlayıcı değildir.

Ebü İshâk eş-Şîrâzî (476/1083), *et-Tabsire* ve *el-Maûne fi'l-cedel* adlı eserlerinde neshe uğramamış *şer'u men kablenânın* bağlayıcı olduğunu belirtmiş,³ ancak daha sonra telif ettiği *el-Lüma'* da Şâfiî âlimlerin konu hakkında ihtilaf ettiklerini belirttiğinden sonra, "*et-Tabsire'de sunduğum görüş, neshedildiği tespit edilenler hariç şer'u men kablenânın bizim için de geçerli olduğu şeklindedir, ancak şu anda sahih gördüğüm görüş, bunların hiç birinin bizim için şer'î bir kaynak olmadığıdır*"⁴ şeklinde *şer'u men kablenâyı* hiçbir türüyle kabul etmediğini kaydetmiştir. *Şerhu'l-Lüma'* adıyla Şîrâzî'ye nisbet edilen eserde *et-Tabsire'* de sunduğu görüşün benzerini zikrederek *şer'u men kablenânın* –Kitâb ve Sünnet'te yer almış ve neshedildiğine dair bir delilin olmaması şartıyla- şer'î bir delil olduğunu delilleriyle ve muhaliflerine verdiği cevaplarla savunmuştur.⁵ *Şerhu'l-Lüma'*ın *el-Lüma'*dan sonra telif edilmiş olması gerekliliğinden hareketle, şerhte dile getirilen görüşün nihaî görüş olması icap etmektedir. Ancak *Şerhu'l-Lüma'* olarak tenkitli neşri yapılan eserin *el-Lüma'* metnini şerhetmediğinden ve şerhten ziyade orta hacimli müstakil bir metin özelliğini taşımasından, eserin *el-Lüma'*ın şerhi ve orada serdettiği görüşlerin de nihaî görüşleri olduğu hususunda ciddi şüphelerin bulunmasından dolayı, *el-Lüma'*daki görüşlerinin nihaî görüşleri olması kuvvetle muhtemeldir. *el-Lüma'*da, *et-Tabsire'*deki görüşünden vazgeçtiğini söylediği gibi, onun şerhi olduğu iddia edilen eserde de, üzerine şerh yazdığı metindeki görüşünden vazgeçtiğini söylemesi beklenirdi.⁶ Ayrıca eserin bir diğer isminin, *el-Vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl'*⁷ ya da *el-Vusûl ilâ mesâili'l-usûl'*⁸ olması, eserin *el-Lüma'*ın şerhi değil de müstakil bir eser olma ihtimalini güçlendirmektedir. Muhammed Hasan Heyto, *et-Tabsire'*ye mukaddime mahiyetinde kaleme aldığı *el-İmâmu's-Şîrâzî hayâtuh ve ârâuhuh/l-usûliyye* adlı eserinde *Şerhu'l-Lüma'*ı görmediğini söylemiş,⁹ bundan dolayı eserin mahiyeti hakkında bir görüş sahibi olamamış ve bunun neticesinde Şîrâzî'nin rücû ettiği görüşlerini değerlendirdiği¹⁰ bölümde *şer'u men kablenâ* hakkında dile getirilen görüşlerin onun nihaî görüşleri olup olmadığı

² Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, Mu'tezile'nin konu hakkındaki görüşünü adeta başlıkta özetlemiştir: *Bab: Hz. Peygamber (s.a.v.) ile O'nun ümmeti nübüvvetten önce de sonra da öncekilerin şeriatıyla sorumlu olmamıştır* (Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ali b. Tayyib el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed fi usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Hamidullah (Dimaşk: el-Ma'hedu'l-İlmî el-Fransî, 1384/1964), 2/899). el-Basrî, mezhebinin görüşünü; "Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bi'setten sonra öncekilerin şeriatleriyle sorumlu olmadığına delillerine gelince ..." diyerek izah etmeye çalışmıştır (Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed fi usûli'l-fikh*, 2/901-907).

³ Ebü İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Ali b. Yûsuf eş-Şîrâzî, *et-Tabsire fi usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Hasan Heyto (Dimaşk: Dâru'l-fikr, 1403), 1/100; Ebü İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Ali b. Yûsuf eş-Şîrâzî, *el-Maûne fi'l-cedel*, thk. Ali b. Abdülazîz el-Umeyrîni (Kuveyt: İhyâu't-turâsi'l-Arabî, 1407), 46, 64.

⁴ Ebü İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Ali b. Yûsuf eş-Şîrâzî, *el-Lüma' fi usûli'l-fikh*, thk. Muhyiddin Dîb Mestû-Yûsuf Ali Büdeyvi (Dimaşk-Beyrut: Daru'l-kelimi't-tayyib-Dâru İbn Kesîr, 1416/1995), 136-137.

⁵ Ebü İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Ali b. Yûsuf eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma' fi usûli'l-fikh*, thk. Abdülmecid Türkî (Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1988/1408), 1/528-532.

⁶ Şîrâzî şer'u men kablenâ hakkındaki görüşleri sıralarken; birinci sırada, İslâm şeriatinin neshettiği hariç onun bizim için de şer' olduğunu söyler. İkinci sırada bizim için şer' olmadığını söyler. Üçüncü sıradaysa bazı peygamberlerin şeriatinin bizim için şer' olduğunu söyleyen kendi içinde ihtilafı olan görüşü kaydeder. Şîrâzî birinci görüşü sunarken "Bu, bizim desteklediğimiz görüştür" demesine rağmen, ikinci görüş için "Bu, İmamın tercihidir" şeklinde bir ekleme yapılarak metne müdahalede bulunulmuş ayrıca *el-Lüma'*ın şerhi olduğu iddia edilen eserdeki bu çelişkiye sadece dikkat çekmekle yetinilmiştir (Türkî, *Şerhu'l-Lüma'* (naşirin dipnotu), 1/527).

⁷ Mustafa b. Ahmed el-Kostantîni Hacı Halife Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kutub ve'l-funûn* (Bağdat: Mektebetü'l-mü-sennâ, 1941), 2/2014.

⁸ Türkî, *Şerhu'l-Lüma'* (naşirin önsözü), 1/57.

⁹ Muhammed Hasan Heyto, *el-İmâmu's-Şîrâzî hayâtuh ve ârâuhuh/l-usûliyye* (Dimaşk: Dâru'l-fikr, ty.), (el-bâbu'r-râbi') 31.

¹⁰ Heyto, *el-İmâmu's-Şîrâzî*, (el-bâbu'r-râbi') 32.

hakkında da bir fikir sahibi olamamıştır. Netice itibariyle Şîrâzî'nin *el-lüma*" da dile getirdiği görüşlerinin onun konu hakkındaki nihâî görüşleri olduğu ve neshe uğramadığı sabit olan türü de dâhil olmak üzere *şer'u men kablenâ*yı benimsemediği anlaşılmaktadır.

İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî (478/1085) *el-Burhân*'da 'öncekilerin şer'iatî' başlığı altında, tartışmalı olduğunu söylediği konu hakkında üç görüş kaydeder:

1. *Şer'u men kablenâ*yla ilgili bir hüküm bulunur ve onu nesheden bir şey de bulunmazsa, bu durumda bunun benimsenmesi gerekir. Bu, İmam Şâfiî'nin meylettiği görüş olup ashâbının çoğunluğu da kendisine uymuştur.
2. *Şer'u men kablenâ* aklen câiz değildir. Bu görüş Mu'tezile'ye aittir.
3. Bu, aklen mümteni değildir fakat şer'an mümtenidir.¹¹

İmamü'l-Haremeyn, konu hakkındaki görüşleri kaydettikten sonra, bizim şer'atimizde *şer'u men kablenâ*yı nesheden bir şey olmadığı takdirde aklın onu kabul etmesini muhal görmediğini söylemiştir. Bunun için de 'el-muhtâr indenâ (*bizde tercihe şayan görüş*)' şeklindeki tercih ifadesini kul-lanmıştır. Bunun aynı zamanda mezhebin görüşü olduğunu kaydetmiştir.¹²

İmam Gazzâlî (505/1111), *şer'u men kablenâ* delilini, *mevhûm deliller* ve 'İslam şer'atının neshettiğini tasrih etmediği bizden önceki peygamberlerin şer'atleri' başlığı altında işlemiştir.¹³ Bu başlıktan, sadece neshe uğradığına dair herhangi bir bilginin olmadığı *şer'u men kablenâ* türünün delil olarak alınması gerektiğini ima ettiği sonucuna ulaşmak mümkündür. Zira bu başlık altında mezkûr delilin diğer türleri üzerinde de durmuş, lehteki ve aleyhteki delilleri serdederek bunları değerlendirmiştir.¹⁴ Ancak bununla beraber Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bi'setten önce herhangi bir peygamberin şer'atiyle mükellef olup olmadığı problemine değinir ve *el-muhtâr* sîgasıyla konunun açık olmadığını belirtir.¹⁵ Gazzâlî'nin konu hakkında kesin bir bilginin bulunmayışı şeklindeki yaklaşımı, sonraki usul eserlerinde *tavakkuf* şeklinde yer almıştır.

İmam Gazzâlî önceki ümmetlerin şer'atlerinin bağlayıcılığını, *cevâz-ı aklî* (aklen mümkün oluşu) ve *vukû-u sem'î* (vukuu hakkında haberin bulunması) üzerinde temellendirir:

"Vukû-u sem'îye gelince, şer'atimiz tartışmasız bütün şer'atleri tümüyle neshetmez. Zira imanın vücubunu, zinanın, hırsızlığın, öldürmenin ve küfre düşmenin haramlığını neshetmemiştir. Fakat bu mahzurlar ya yeni bir hitapla ya da başkasına inen ve sürdürülmesi istenen bir hitapla haram kılınmıştır. Onların şer'atlerine aykırı olan hususlarda mutlaka yeni bir hitap gelmiştir. Bir olay olduğunda, önceki şer'atlere muhalif bir vahiy nazil olmadığı sürece, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) onların dinine uyması gerekir. Tartışmanın özü buna dayanmaktadır."¹⁶

Öyle anlaşılıyor ki; Gazzâlî'nin ifadesinin önceki ümmetlerin şer'atlerinin mutlak anlamda bağlayıcı olduğu şeklinde anlaşılmasından çekindiği için eserin naşiri ve aynı zamanda günümüzün önemli bir fıkıh usulü bilgini olan Muhammed Süleyman el-Eşkar, Gazzâlî'nin bundan, Kitâb ve Sünnet'te yer alan önceki ümmetlere ait şer'atleri kastettiğini özellikle belirtme ihtiyacı hissetmiştir.¹⁷ Dolayısıyla Gazzâlî'nin 'Hz. Peygamber'in (s.a.v.) onların dinine uyması gerekir' ifadesini, naslarda yer alan ve geçersiz

¹¹ İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, thk. Abdulazim Mahmud ed-Dîb (Katar: ye.y., 1399), 1/503-504.

¹² Cüveynî, *el-Burhân*, 1/503-504.

¹³ Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Süleyman el-Eşkar (Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1417/1997), 1/391.

¹⁴ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1/394-399.

¹⁵ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1/394-396.

¹⁶ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1/392-393.

¹⁷ Eşkar, *el-Mustasfâ* (naşirin dipnotu), 1/393.

olduğu hakkında herhangi bir bilginin bulunmadığı şer'iatler şeklinde anlamak gerektiği anlaşılmaktadır.

Yukarıda aktardığımız pasajdan hemen sonra kaydettiği “*Tercih edilen görüşe (el-muhtâr) göre Hz. Peygamber (s.a.v.) şer'u men kablenâyı benimsememiştir*”¹⁸ ifadesinin, İslâm'ın neshetmediği şer'iatler dışında kalan şer'u men kablenânın diğer türleri hakkında olduğunu belirtmek gerekir. Kendi görüşüne delil olarak getirdiği dört meslek (dayanak) ve karşı çıkanın (*muhalif*) iddiasına temel teşkil ettiğini söylediği beş ayet ve üç hadisle bunlara verdiği cevap bunu göstermektedir. Bedreddin ez-Zerkeşî (794/1392) *el-Bahru'l-Muhit* adlı ansiklopedik fıkıh usulü eserinde, İmam Gazzâlî'nin hayatının sonuna doğru şer'u men kablenânın delil olmadığını tercih ettiğini kaydetmiştir.¹⁹ Zerkeşî'nin, *el-Mustasfâ*'dan sonra eser telif etmeyen Gazzâlî'ye yaptığı isnadın neye dayandığı kapalı kalmaktadır.

Fahreddin er-Râzî (606/1210), Mu'tezile'nin cumhuruna ve fukahanın ekserisine göre Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hiç kimsenin şer'iatine göre amelde bulunmadığını, fukahadan bir grubunsa, neshedilenler haricinde başka ümmetlerin şer'iatıyla amelde bulunduğunu kaydetmiştir. Müsbet görüş sahiplerinin iddialarını dört hüccetle değerlendirip reddetmesinden ve ayrıca karşı tez sahiplerinin delil olarak getirdikleri beş ayet-i kerimeyi tek tek inceleyerek onlara cevap vermesinden, onun şer'u men kablenâyı kendi içinde bir tasnife tabi tutmadan şer'î bir delil olarak görmediği vuzuha kavuşmaktadır.²⁰

Tâceddîn el-Urmevî (653/1255) *el-Hâsıl (mine'l-Mahsûl)* ve Sirâceddîn el-Urmevî (682/1283) *et-Tahsîl (mine'l-Mahsûl)* adlı eserlerinde, ihtisarları olan *el-Mahsûl*'da olduğu gibi, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) önceki ümmetlerin şer'iatleriyle mükellef olmadığı şeklindeki fukahanın ekseriyetinin görüşünü kabul etmişlerdir.²¹

Seyfeddîn el-Âmidî (631/1233) konuyu, ‘*sahih delil olduğu zannedildiği halde öyle olmayan*’ başlığı altında işlemiş, Ebû Hanîfe'nin ashâbına, iki rivayetten birine göre Ahmed b. Hanbel'e ve İmam Şâfiî'nin bazı ashâbına göre Hz. Peygamber'in (s.a.v.), önceki ümmetlerin tahrife uğramış kitaplarından aktarılan değil de vahiy yoluyla sahih olarak gelen şer'u men kablenâyı mükellef olduğunu kaydetmiştir. Mu'tezile ve Eş'arî mezheplerinin konu hakkındaki görüşlerinin olumsuz olduğunu belirttikten sonra, bunun tercihe şayan (*el-muhtâr*) olduğunu söylemiştir.²² Böylece Âmidî, herhangi bir ayırma gitmeden şer'u men kablenâyı mutlak olarak reddetmiştir.

Ebû İshâk eş-Şîrâzî'nin şer'u men kablenânın hiçbir türünü sahih görmediği şeklindeki son görüşünü *el-Lüma*'da sunduktan sonra onu desteklemek için yaptığı izahtan onun, İslâm öncesi semavi kitaplarda yer alan şer'î hükümleri kastettiği ancak bir bütün olarak bu delile karşı çıkmasından da naslarda yer alıp da neshedildiğine dair bir delilin bulunmadığı hükümleri artık yeni bir kaynak adı altında değil, Kitâb ve Sünnet kapsamında bağlayıcı bir hüküm olarak gördüğü anlaşılmaktadır.

Şâfiî ve Mütetekellimîn usul âlimlerinden Cüveynî ve Gazzâlî'nin Kur'ân ve Sünnet'te yer alıp da neshe uğramamış şer'u men kablenâyı şer'î bir delil olarak kabul etmelerine karşın, bu iki âlimden sonra gelen ve onların eserleri üzerine *el-Mahsûl* ve *el-İhkâm* adlı mutemed ve muhalled eserlerini bina eden Râzî ve Âmidî, kendi içinde herhangi bir ayırma gitmeden bu delili mutlak olarak reddetmişlerdir.

¹⁸ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1/394.

¹⁹ Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdullah eş-Şâfiî ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît fi usûli'l-fıkh*, thk. Abdülkadir Abdullah el-Ânî (Kuveyt: Vezâretü'l-evkâf, 1413/1992), 6/4'.

²⁰ Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *el-Mahsûl fi ilmi usûli'l-fıkh*, thk. Şuayb el-Arnâvût (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1429/2008), 1/410-414.

²¹ Ebû Abdillâh Tâcüddîn Muhammed b. Hüseyin el-Urmevî (Tâceddîn), *el-Hâsıl mine'l-Mahsûl*, thk. Abdüsselâm Mahmûd Ebû Nâcî (Bingazi: Câmîatu Karyûnus 1994), 2/32-36; Sirâcüddîn Mahmûd b. Ebî Bekr el-Urmevî (Sirâceddîn), *et-Tahsîl mine'l-Mahsûl*, thk. Abdülhamîd Ali Ebû Züneyd (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1408/1988), 1/442-445.

²² Ebü'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed el-Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, thk. Abdurrezzâk Afîfi (Beyrut-Dımaşk: el-Mektebu'l-İslâmî, 1424/2003) 4/137.

Diğer ulemanın *şer'u men kahlenâ* kapsamında benimsedikleri hükümleri, naslarda yer almasından dolayı artık yeni bir delil olarak değil de Kitâb ve Sünnet delilleri kapsamında benimsemiş olmalıdır. Âmidî'nin "Hz. Peygamber (s.a.v.) önceki şerâatlerden sadece yeni bir vahiyle geleni benimsemiştir"²³ sözü, bu minvalde düşünülebilir.

Şâfiî usulünde konu ekseninde tartışılan meselelerden biri de, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bi'setten önce herhangi bir dine mensup olup olmadığı ya da herhangi bir dine göre ibadet edip etmediği problemidir.²⁴ Konu hakkında birtakım tezler ileri sürülmekle beraber, usulcüler bunlara sıcak bakmamışlar ve ihtiyatı da elden bırakmayarak *tavakkuf* (Cüveynî *mültebis* ifadesini kullanır) etmeyi tercih etmişlerdir.²⁵ Âmidî, bi'setten sonra olduğu gibi önce de Hz. Peygamber'in (s.a.v.) önceki şerâatlere bağlı olmadığı şeklindeki görüşünü, "Şâfiî'nin ashâbının ve Müslümanların imamlarının görüşü işte budur, usulcülerin *tavakkuf* görüşü uzak bir yaklaşımdır"²⁶ sözleriyle teyit ederek *tavakkuf* görüşünde olanları dahi isabetli bulmamıştır. Bu problemin *şer'u men kahlenâ* kapsamında aslı olarak değil tâlî olarak tartışıldığını da belirtmek gerekir. Mutezilî âlim Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bi'setten önce de önceki şerâatlere bağlı olmadığını söyleyerek mezhebinin konu hakkındaki görüşünü kaydetmiştir.²⁷

İbnü'l-Hâcib (646/1249) *Muhtasaru'l-Müntehâ* adlı eserinde *şer'u men kahlenâ* başlığı altında neshe dilmemiş önceki ümmetlerin şerâatlerinin Müslümanlar için de şer' olduğunu veciz ifadelerle kaydetmiştir.²⁸ Bi'setten önceki şerâatlerin de bağlayıcı olduğunu söyleyerek *şer'u men kahlenâ*nın kapsamını geniş tutmuştur.²⁹ Eseri şerheden Adudüddin el-Îcî (756/1355) de musannifin görüşlerine katılarak onu deliller eşliğinde izah etmiştir.³⁰

Şehâbeddin el-Karâfi (684/1285), İmam Mâlik ve onun çoğu ashâbının, İmam Şâfiî ve Ebû Hanîfe'nin ashâbının, bir delilin tahsis ettiği hariç *şer'u men kahlenâyı* aldıklarını, Kadı Ebû Bekir (el-Bâkılânî) ve başkalarınınsa onu kabul etmediklerini kaydederek onun şer'i bir delil oluşu hakkındaki delilleri serdetmiştir.³¹ Karâfi, *şer'u men kahlenânın* üçe ayrıldığını belirttikten sonra, Kur'ân-ı Kerim'de geçen ya da Hz. Peygamber'in (s.a.v.) dilinden dökülen önceki ümmetlere ait şerâatlerin Müslümanlar için de şer' olduğu görüşünü kaydetmiştir.³²

Kâdî Beydâvî (685/1286), fıkıh usulünde zirve metinlerden biri olarak addedilen *Minhâcu'l-vusûl*'da *şer'u men kahlenâyı* temas etmemiş, eseri şerheden Cemâleddin el-İsnevî (772/1370), çoğunluğa göre onun hiçbir şekilde delil olmadığını ve Fahreddîn er-Râzî, Âmidî ve Beydâvî'nin de bu görüşte olduğunu söyleyerek onun görüşünü sunmuştur.³³

Tâceddin es-Sübkî (771/1370), kendi zamanına kadar oluşmuş usûl-i fıkıh müellefatının özünü teşkil eden *Cemu'l-cevâmi'* adlı muhtasar metinde, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bi'setten sonra kendisinden önceki ümmetlerin şerâatleriyle mükellef olup olmadığı meselesi hakkında, *el-men'* diyerek olumsuz

²³ Âmidî, *el-İhkâm*, 4/1: 4.

²⁴ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/509; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1/391.

²⁵ Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan Heyto (Dımaşk: Dâru'l-fikr, 1400/1980), 232; Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi İbnü's-Sübkî, *Hâşiyetu'l-allâme el-Bennânî 'alâ şerhi'l-Mahallî 'alâ metni Cemi'l-cevâmi'* (Kahire: İhyâu'l-Arabiyye, ty.), 2/352.

²⁶ Âmidî, *el-İhkâm*, 4/1: 4.

²⁷ Basrî, *el-Mu'temed*, 2/900-901.

²⁸ Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus İbnü'l-Hâcib, *Muhtasaru'l-Müntehâ* (Kahire: Matbaatu Kürdistânî'l-ilmîyye, 1326), 218-219.

²⁹ İbnü'l-Hâcib, *Muhtasaru'l-Müntehâ*, 218.

³⁰ Ebü'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-Îcî, *Şerhu'l-Adud 'alâ Muhtasari'l-Müntehâ'l-usûlî* (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1421/2000), 370.

³¹ Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdurrahmân el-Karâfi, *Şerhu Tenkîhi'l-usûl*, thk. Tâhâ Abdürrahûf Sa'd (y.y.: et-Tabâatu'l-feniyyetu'l-müttahide, 1393/1973), 297-298.

³² Karâfi, *Şerhu Tenkîhi'l-usûl*, 298-299, 300.

³³ Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen b. Alî el-Ümevî el-İsnevî, *Nihâyetu's-sûl şerhu Minhâci'l-vusûl* (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1420/1999), 256.

kanaatini belirtmiştir.³⁴ *Cemu'l-cevâmi'* in en önemli şerhi olan *el-Bedru't-tâli'* (*Şerhu'l-Mahallî*)'de Celâleddin el-Mahallî (864/1459), metni *el-muhtâr* (tercihe şayan görüş) ifadesiyle açmış, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) şeriatinin kendisine has olduğunu söyleyerek meseleyi temellendirmiş, neshe uğramamış *şer'u men kablenâ*yla mükellef olduğu şeklindeki görüşü de *kîle* lafzıyla zayıf olarak kaydetmiştir.³⁵

2.2. Fukaha Metodunda

Mütekellim'in usulünde *şer'u men kablenâ* ve onun şer'î değeri hakkında yaptığımız değerlendirmeden sonra fukaha usulünde konuyu incelemeye geçebiliriz.

Fukaha yöntemine göre yazılmış ilk usul eserlerinden olan *el-Fusûl fi'l-usûl* adlı eserinde Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs (370/981), önceki ümmetlerin şeriatlerinin bağlayıcılığı hakkında biri menfi biri müsbet iki görüşü sunmuş, müsbet görüşü detaylandırıp Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'den (189/805) deliller getirdikten sonra, *şer'u men kablenâ*nın bağlayıcı olduğu görüşünü şu şekilde kaydetmiştir:

"Bu açık bir şekilde göstermektedir ki; İmam Muhammed, önceki peygamberlerin şeriatlerinden neshedilmemiş olanının bizim için de bağlayıcı olduğu görüşüne sahip olmuştur. Sonra bizim için şunu demek mümkündür: İmam Muhammed onların artık bizim peygamberimiz için de şeriat olduğunu görünce, onun bizim için de bağlayıcı olduğu görüşüne sahip oldu."³⁶

Ebû Bekir el-Cessâs, önceki ümmetlerin şeriatlerinin bağlayıcı olabilmesi için mutlaka ya Kur'ân-ı Kerim'de yer alması ya da Hz. Peygamber'in (s.a.v.) dilinden dökülmesi gerektiğini belirtmekten geri kalmamış, bu özelliğe sahip olamayanlara itibar edilemeyeceğini vurgulamıştır. Neshe uğramamış önceki ümmetlerin şeriatlerinin meşruiyetinin, Kitâb ve Sünnet'te yer alıp da peygamberimiz için teşrî kılınmasından aldığı hususuna sürekli olarak vurgu yapmıştır.³⁷

Cessâs'a göre *şer'u men kablenâ* için üç durum söz konusudur:

1. Neshedilinceye kadar sonraki peygamberler için de bağlayıcıdır.
2. Bütün insanlar için bağlayıcı değildir, bunlardan neshedilmemiş olanlar önceki peygamberlerin şeriatî olduğu için değil peygamberimize teşrî kılındığı için bize de bağlayıcı olmuştur.
3. Ne varlığını sürdürmesi ne de Kitâb ve Sünnet aracılığıyla teşrî kılınması bakımından olsun, önceki peygamberlerin şeriatlerinden hiçbirisi hiçbir şekilde bağlayıcı değildir.³⁸

Cessâs, birinci yaklaşımı baştan reddetmiş, ikinci ve üçüncü yaklaşımı birlikte değerlendirip ikincisini deliller eşliğinde savunarak doğrudan savunmuş, üçüncüsünü de dolaylı olarak reddetmiştir.³⁹

Cessâs aslında *şer'u men kablenâ* hakkındaki tartışmaların ve yaşanan görüş ayrılıklarının adeta temel noktasına temas etmiş, görüş ayrılıklarının önceki şeriatlerin yeni bir delil kapsamında mı yoksa

³⁴ İbnü's-Sübkî, *Cemu'l-cevâmi'* (*Hâşiyetu'l-Bennânî*), 2/352.

³⁵ Mahallî, *Şerhu'l-Mahallî* (*Hâşiyetu'l-Bennânî*), 2/352. Mahallî'nin şerhine hâşiyeye yazan Mâlikî âlim Abdurrahman b. Cârullah el-Bennânî (1198/1784), İslâm şeriatinde varlığını sürdürmüş olsa dahi *şer'u men kablenâ*'nın delil olmaması Şâfiî mezhebindeki, neshedildiğine dair delil olması durumunda geçerli olmasaydı Mâlikî mezhebinde aslı görüş olduğunu kaydetmiştir (*Hâşiyetu'l-Bennânî*, 2/352-353). Bir diğer muhaşşî Hasen b. Muhammed b. Mahmûd el-Attâr eş-Şâfiî (1250/1834), *kîle* tazîf sigasıyla dile getirilen görüşün İbnü'l-Hâcib'in tercihi olduğunu ve Cüveynî'nin İmam Şâfiî'nin bu görüşe meylettiğini söylediğini aktarmıştır (eş-Şeyh Hasan el-Attâr, *Hâşiyetu'l-Attâr ale Cemi'l-cevâmi'* (Mısır: Matbaatu Mustafa Muhammed, ty.), 2/394).

³⁶ Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî (Kuveyt: Vezâretu'l-evkâf, 1414/1994), 3/19-20.

³⁷ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 3/19-20, 21, 23, 26.

³⁸ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 3/20-21.

³⁹ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 3/21-22, 22-27.

Kitâb ve Sünnet kapsamında mı mülâhaza edilmesi gerektiği noktasından kaynaklandığına odaklanmış, onun önceki ümmetlere ait oluşundan değil peygamberimize teşri kılınışından dolayı bizim için de bağlayıcı olduğu temel ilkesinden hareket ederek meseleyi ta'lil etmiştir.

Ebû Zeyd ed-Debûsî (430/1039), Cessâs'ın kaydettiği üç temel yaklaşım üzerinden *şer'u men kablenâyı* değerlendirmiş, burada asıl kastedilen şeyin, Allah Teâlâ'nın Hz. Peygamber'e (s.a.v.) önceki ümmetlerin şeriatlarından vahyedip de daha sonra neshetmediği şeriatler olduğunu ve bunun artık peygamberimizin şeriatı haline geldiğini belirtmiştir.⁴⁰ Debûsî, Cessâs'ın tafsilatıyla izah ettiklerini sistematik bir şekilde özlü ifadelerle dile getirmiştir.

Şemsü'l-eimme es-Serahsî (483/1090), benzer şekilde üç yaklaşımı kaydetmiş ve bunlardan tercih ettiğini *esah sîgasıyla* şu şekilde kaydetmiştir:

"Allah'ın kitabı ya da Resûlullah'ın (s.a.v.) beyanı ile öncekilerin şeriatı olduğu tespit edilenlerle, peygamberimizin şeriatı olduğu üzere neshedilmediği sürece amel etmemiz gerekir. Ama Ehl-i kitâbın naklettikleriyle ya da Müslümanların onların eserlerinden tespit ettikleriyle bilinenlere gelince, onlara ittiba etmek gerekmez."⁴¹

Serahsî, İmam Muhammed'den nakledilen örneğe istinat etmekten farklı olarak Ebû Yusuf (182/798) ve Kerhî'den (340/952) aktarılan örneklere de dayanmıştır. İmam Şâfiî'nin bu konuda kendilerine aykırı davranmadığını da eklemiştir. Serahsî de de bağlayıcı olan öncekilerin şeriatlerinin, Kitâb ve Sünnet'te yer alıp da neshe uğramamışlar olduğu vurgusu ön plana çıkmaktadır. Serahsî ayrıca, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bi'setten önce herhangi bir peygamberin şeriatıyla mükellef olup olmadığı (*hel kâne müteabbeden bi-şeriatı men kablenâ*) meselesinin izah yerinin *usûlü't-tevhîd* olduğunu ve kendisininse usûl-i fıkıhla alakalı olanını zikredeceğini kaydetmiştir.⁴²

Fukaha metoduna göre telif edilen eserlerin kemal noktasını teşkil eden *el-Usûl*'ünde Ebû'l-Usr Fahrü'l-İslâm el-Pezdevî (482/1089), *şer'u men kablenâ* hakkında daha önceki Hanefî usulcülerin sunduğu üç görüşü vermiş, ardından kendilerine göre sahih olan görüşü de şu şekilde belirtmiştir: *Önceki şeriatlerden Allah Teâlâ'nın ya da Hz. Peygamber'in (s.a.v.) inkâr etmeksizin bize anlattığı, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) şeriatı olacağı üzere bizim için de bağlayıcıdır.*⁴³ Pezdevî, her bir görüş sahibinin delillerini belirttikten sonra aynı mealdeki görüşünü tekrar etmiş, belirtilen şartlar dâhilinde kaydettiği görüşün kendilerince *el-muhtâr* (tercihe şayan) olduğunu, kendisinden önceki usulcülerin yaptığı gibi İmam Muhammed'in muhâyee ve kısmet için istinat ettiği ayetleri delil olarak getirmiş ve belirttiği görüşün mezhepteki yerleşik görüş (*el-mezheb*) olduğunu vurgulamıştır.⁴⁴

Fukaha metoduyla yazılmış temel eserler üzerinden görüşlerini tespit ettiğimiz Hanefî usulcüler, önceki ümmetlerin şeriatleri (*şeriatu/şerâiu men kablenâ*) hakkında mezhep imamlarından Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin tespitleri ve delillerinden hareketle, neshe uğradığına dair herhangi bir delilin bulunmadığı *şer'u men kablenâ*'nın bağlayıcı olduğu şeklinde hiçbir görüş ayrılığı yaşamadan tek bir görüşe sahip olmuşlardır. Hanefî usulcülerde, Kitâb'da ya da Sünnet'te yer alan önceki şeriatlerin, neshe

⁴⁰ Ebû Zeyd Ubeydullâh b. Muhammed b. Ömer b. İsa ed-Debûsî, *Takvîmu'l-edille fi usûli'l-fikh*, thk. Halîl Muhyiddîn el-Meys (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1421/2001), 253.

⁴¹ Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî (Haydarabad: İhyâu'l-meârifî'n-nu'mâniyye, ty.), 2/99-100.

⁴² Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/100.

⁴³ Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî (Keşfu'l-esrâr)*, 3/315-316. *Usûlü'l-Pezdevî*'ye yazılan en önemli şerh addedilen *Keşfu'l-esrâr*'da, mütekelliminin ekseriyetine, Hanefî ve Şâfiîlerden bir gruba göre Hz. Peygamber'in (s.a.v.) önceki ümmetlerin şeriatleriyle mükellef olmadığı (Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr an usûli fahri'l-İslâm el-Pezdevî* (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1418/1997), 3/316) kaydından hareketle, Hanefîler içinde menfi görüş sahiplerinin bulunduğu ve muhtemelen bundan dolayı *el-muhtâr* ve *el-mezheb* tercih sîgaları kullanıldığı anlaşılmaktadır.

⁴⁴ Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî (Keşfu'l-esrâr)*, 3/321, 322.

uğramamış olması şartıyla artık Peygamber Efendimiz'in (s.a.v.) şer'atine dönüştüğü düşüncesi ve mutlak naslarda yer alması hassasiyetine yapılan vurgu yer almaktadır. Hanefî usulcülerin bu hassasiyetinde, aslında konu hakkındaki görüş ayrılıklarının da öze dayalı değil söze dayalı bir ayrılık ve yüzeysel bir ihtilaf olduğuna ima bulunmaktadır.

2.3. Memzûc Metotta

Mütekellimîn ve fukaha metoduna göre telif edilmiş eserlerde *şer'u men kablenânın* şer'î değerini inceledikten sonra, mahiyet itibariyle mezkûr eserlerle aynı ancak yöntem olarak farklılık arz eden memzûc metotla telif edilmiş eserlere geçebiliriz.

Ebü'l-Abbâs Muzafferüddîn İbnü's-Sââtî (694/1295), Seyfeddîn el-Âmidî'nin *el-İhkâm'* ile Fahrülislâm el-Pezdevî'nin *el-Usûl'*ünü ihtisar edip kendi usul birikimini de ekleyerek fıkıh usulü tarihinde Mütekellimîn ve fukaha metodlarının birleştirildiği ilk örnek olan *Bedî'u'n-nizâmi'l-câmi' beyne kitâbeyi'l-Pezdevî ve'l-İhkâm* adlı eserinde,⁴⁵ Hanefî usulcülerin, öncekilerin şer'atlerinden nakledilip de inkâr edilmeyenin bağlayıcı olduğu şeklindeki görüşünü tercih etmiştir (*el-muhtâr*).⁴⁶ İbnü's-Sââtî, önceki Hanefî usulcüler gibi konu üzerinde fazla durmamış, müsbet ve menfi görüşleri delilleri eşliğinde kısaca sunduktan sonra kendi mezhebinin görüşünü ihtiyar etmiştir.

Sadrüşşerîa es-Sânî el-Mahbûbî el-Buhârî (747/1346), Fahrülislâm el-Pezdevî'nin *el-Usûl'*ünü esas alarak ve Fahreddin er-Râzî'nin *el-Mahsûl'*ü ile İbnü'l-Hâcib'in *el-Muhtasar'*ındaki konuların özünü yansıtarak her iki metodu mezcetme yoluyla telif ettiği *Tenkîhu'l-usûl ve et-Tavdîh fi halli ğavâmidî't-Tenkîh* adlı şerhinde,⁴⁷ deliller eşliğinde özlü ifadelerle Hanefî usulcülerinin görüşünü (*el-mezheb indenâ*) paylaşmıştır.⁴⁸

Mütekellimîn ve fukaha metodlarının mezcedilmesiyle telif edilen eserlerden bir diğeri olan *et-Tahrîr fi usûli'l-fıkh*'ta İbnü'l-Hümâm (861/1457), Hz. Peygamber (s.a.v.) ve O'nun ümmeti için teşri kılınan, neshedici bir delil bulunmadığı sürece bağlayıcı olduğunu söylemiştir.⁴⁹ İbnü'l-Hümâm eserin ismine alt başlık mahiyetinde "*Hanefî ve Şâfiî istilâhlarını câmi'*" notunu eklemesi, eserin her iki metodu kapsadığını ve İslam tarihinin en önemli eğitim kurumlarından biri olan el-Ezher'de ders kitabı olarak okutulması, eserin önemini göstermektedir. İbnü'l-Hümâm, eserinin her iki metoda uygun telif edildiğini haklı çıkaracak şekilde, Hanefî usulcülerin kullandığı '*şer'iatulşerâiu men kablenâ'* başlığı yerine çoğunlukla Şâfiî usulcülerin kullandığı '*hel kâne müteabbeden ...*' başlığını tercih ederek diğer aklı ilimler eşliğinde her iki metodu mezcetmiştir. İbnü'l-Hümâm her iki mezhebin görüşünü delilleri eşliğinde veciz ifadelerle tartışmış ve Hanefî mezhebinin görüşünü savunmuştur. İbnü'l-Hümâm, karşıt görüş sahipleri arasında yaşanan ihtilafın özüne dikkat çekecek bir tespitte bulunmuş, Allah Teâlâ'nın vahyedip ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) nakledip de inkâr edilmeyen öncekilerin şer'atlerinin üçüncü bir kaynak olduğu tezine karşı çıkmış, bunların neticede iki temel kaynağa bağlı olduğundan hareketle beşinci bir istidlâl olmadığını kaydetmiştir.⁵⁰ İbnü'l-Hümâm böylece her iki muhit arasındaki görüş ayrılıklarının öze dayalı olmadığını anlamamızı sağlayacak tespitlerde bulunmuştur.

⁴⁵ Ahmed Özel, "İbnü's-Sââtî, Muzafferüddîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/ 190-192.

⁴⁶ Sa'd b. Garîr b. Mehdî es-Sülemî, *Bedî'u'n-nizâmi'l-câmi' (Nihâyetu'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl)* (Mekke: Câmîiatu Ümmü'l-Kurâ, Doktora Tezi, 1405/1985), 2/659-660.

⁴⁷ Şükrü Özen, "Sadrüşşerîa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 35/427-431.

⁴⁸ Ubeydullah b. Mes'ûd b. Tâcişşerîa el-Mahbûbî el-Buhârî Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh fi halli ğavâmidî't-Tenkîh (Şerhu't-Telvîh ale't-Tavdîh)* (Mısır: Mektebetu sahîh, ty.), 2/32-33.

⁴⁹ Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr fi usûli'l-fıkh* (Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1351), 359-360.

⁵⁰ İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 360.

et-Tahrîr'in en önemli şerhlerinden olan *et-Takrîr ve't-tahbîr*'de İbn Emîru Hâc el-Halebî (879/1474), eserin daha iyi anlaşılmasını sağlayacak izahlarda bulunmuş, metinde kısaca anlatılan mevzuları ya da işarette bulunulan noktaları açarak müellifin meramını ifade etmeye çalışmıştır.⁵¹ Bazı Şâfiî hâşiyelerinde '*hel kâne müteabbeden bi-şer'ati men kahlenâ*' ifadesindeki *müteabbeden* lafzının ism-i fâil mi yoksa ism-i mefûl mü olduğu izahına dahi girmiş ve bi'setten öncesi için ism-i fâil sîgasıyla (*müteabbiden*), sonrası için ism-i mefûl sîgasıyla (*müteabbeden*) okunması gerektiği şeklindeki Karâfî'nin de uygun gördüğü görüşü kaydetmiştir.⁵² İbn Emîru Hâc'ın, şerhettiği eserin müellifinin ve dolayısıyla kendi mezhebinin görüşünü benimsediğini de eklemeliyiz.

Memzûc metotla telif edilen bir diğer eser olan *Müsellemü's-sübût*'ta Muhibullah b. Abdüşşekûr el-Bihârî (1119/1707),⁵³ konu hakkındaki görüşlerini "*Muhtâr (tercihe şayan) görüşe göre bi'setten sonra Hz. Peygamber (s.a.v.) ve ayrıca bizler öncekilerin şer'atiyle mükellefiz*" şeklinde kaydetmiştir.⁵⁴ İbn Abdüşşekûr eserinde İbnü'l-Hümâm'ı izlemiş, onun gibi *şer'u men kahlenâ* için '*müteabbedün*' ifadesini kullanmış, *şer'u men kahlenânın* şer'î değerinin nasla sabit olduğunu, bundan dolayı beşinci bir delil olmadığını ve hakkında icmâ bulunduğunu kaydetmiştir.⁵⁵

Mütekellimîn ve fukaha metotlarının mezcedilmesiyle teşekkül eden bu yeni metotla telif edilen eserlerin müellifleri Hanefî oldukları için mezheplerinin görüşünü tercih etmişlerdir. Fukaha ve memzûc metotla telif edilen eserlerde *şer'u men kahlenânın* şer'î değeri hakkında görüş birliği bulunmakta ve onu şer'î bir delil olarak kabul etmektedirler.

3. Kur'ân Kıssalarındaki Önceki Ümmetlerin Şer'atlerinin Şer'î Değeri

Kur'ân-ı Kerim'in ana konularından birini teşkil eden önceki topluluklara ait kıssalar, farklı bilim dallarına konu olabilecek zengin bilgiler ihtiva etmekte, bunlardan hukukî muameleler fıkıh ilminin, bunların şer'î değeri de fıkıh usulünün konusunu teşkil etmektedir. Önceki topluluklara ait hükümlerin Müslümanlar için şer'î değerini mütekellimîn, fukaha ve memzûc metotla telif edilen temel fıkıh usulü eserleri üzerinden inceledikten sonra, bu kapsamda ele alınabilecek bazı örnekleri değerlendireceğiz.

Kur'ân-ı Kerim'de geçen önceki ümmetlerin şer'atlerinden fıkıh ve fıkıh usulü açısından değerlendirilebilecek pek çok örnek bulunmakta hatta bazı çalışmalarda yüzün üzerinde ayet-i kerime üzerinde durulmaktadır.⁵⁶ Ancak biz bunlardan usul eserlerinde sıklıkla yer alan temel örnekler üzerinde duracağız ve bunlar üzerinden kıssaların şer'î değerini tespit etmeye çalışacağız.

3.1. Hz. Sâlih'in (a.s.) Devesi ve Mühâyee

Fıkıh usulü eserlerinde *şer'u men kahlenâ* için verilen örneklerin başında, Hz. Sâlih'in (a.s.) kıssasında anlatılan devenin su içme sırası meselesi gelmektedir.⁵⁷ Bu mesele, Şuarâ (26) ile Kamer (54) sûrelerinde zikredilmektedir:

⁵¹ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Halebî İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr* (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1403/1983), 2/309-310.

⁵² İbn Emîr Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, 2/309-310.

⁵³ Ferhat Koca, "Müsellemü's-sübût", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/ 83-84.

⁵⁴ Muhibullah b. Abdüşşekûr el-Bihârî, *Müsellemü's-sübût* (Mısır: el-Matbaatü'l-Hüseyniyye, ty.), 2/148.

⁵⁵ Bihârî, *Müsellemü's-sübût*, 1/3, 2/148. Ayrıca bkz. Koca, "Müsellemü's-sübût", 32/ 83-84.

⁵⁶ Üsâme Muhammed Abdülazîm Hamza, *el-Kıssatu'l-kur'ânî ve eseruh fi istinbâti'l-ahkâm* (Ürdün: 1429/2008); Abdullah Acar, *Fıkıhî Açıldan Kur'ân Kıssaları* (Konya: Ekopi Matbaası, 2010).

⁵⁷ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 3/20; Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 253; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/100; Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî (Keşfu'l-esrâr)*, 3/321, 322; Abdülazîz Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 3/321, 322.

“Salih: İşte (mucize) bu dişi devedir; onun bir su içme hakkı vardır, belli bir günün içme hakkı da sizindir, dedi.”⁵⁸

“Gerçekten onları imtihan etmek için dişi deveyi gönderen biziz. Sen onları gözetle ve sabret. Onlara, suyun aralarında paylaştırıldığını haber ver. Her biri kendi içme sırasında gelsin.”⁵⁹

Fıkıh usulünde genellikle müsbet görüş sahipleri, bu ayet-i kerimelerden hareketle müşterek mülkiyet ya da menfaatlerden sırasıyla faydalanmanın câiz olduğu görüşüne ulaşmışlar ve bunun için *mühâyee* ve *kısmet/taksim* kavramlarını kullanmışlardır. Fûru-i fıkihta ise, birtakım farklılıklarla mülkiyet ve menfaatlerden belli usuller çerçevesinde sırayla faydalanma kapsam alanı farklılık arz etmekle beraber bütün mezheplerce benimsenmiştir.⁶⁰

3.2. Hz. Meryem ve Hz. Yunus'un Kıssası ve Kur'a

Kur'ân-ı Kerim'de, Hz. Meryem'in (a.s.) himayeye alınması ve Hz. Yunus'un bindiği dolu gemide bir kişinin indirilmesi için kur'a çekilmesi yöntemi zikredilmiştir:

“(Resûlüm!) Bunlar, bizim sana vahiy yoluyla bildirmekte olduğumuz gayb haberlerindedir. İçlerinden hangisi Meryem'i himayesine alacak diye kur'a çekmek üzere kalemlerini atarlarken sen onların yanında değildin; onlar (bu yüzden) çekişirken de yanlarında değildin.”⁶¹

“Doğrusu Yunus da gönderilen peygamberlerdendi. Hani o, dolu bir gemiye binip kaçmıştı. Gemide olanlarla karşılıklı kur'a çektiler de kaybedenlerden oldu. Yunus kendini kınayıp dururken onu bir balık yuttu.”⁶²

Hz. Meryem'i almak için kalemlerin suya bırakılması ve Hz. Yunus'un bindiği dolu gemide bir kişinin indirilmesi için kur'a çekilmesini anlatan ayet-i kerimeler, kur'a çekiminin meşruiyetine temel teşkil etmektedir. İmam Şâfiî, *kitâbu'l-kur'a* adında bir başlık kullanmış, Kur'ânın meşruiyeti için bu iki ayet-i kerimede anlatıldığı üzere Hz. Meryem ve Hz. Yunus için kur'a çekimini göstermiştir.⁶³ İslam hukukunda kur'a; delillerin çatışması, paylaşma, eşitler arasında seçim vb. durumlarda başvurulmuş bir yöntem ve bir çözümlenme aracı olarak mezhepler tarafından sıklıkla kullanılmıştır.⁶⁴

3.3. İsrailoğulları Kıssası ve Kısas

Kur'ân-ı Kerim'de, kısas hakkında iki ayet-i kerime bulunmaktadır:

“Tevrat'ta onlara şöyle yazdık: Cana can, göze göz, buruna burun, kulağa kulak, dişe diş (karşılık ve cezadır). Yaralar da kısastır (Her yaralama misli ile cezalandırılır). Kim bunu (kısası) bağışlarsa kendisi için o kefarettir olur. Kim Allah'ın indirdiği ile hükmetmezse işte onlar zalimlerdir.”⁶⁵

⁵⁸ eş-Şuarâ 26/155.

⁵⁹ el-Kamer 54/27-28.

⁶⁰ Muvaffakuddîn Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed el-Makdisî İbn Küdâme, *el-Muğni*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki-Abdülfettâh Muhammed el-Hulv (Riyâd: Dâru âlemu'l-kutub,1417/1997), 14/97; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrrahmân el-Karâfi, *ez-Zahîre*, thk. Muhammed Haccî-Saîd A'râb-Muhammed Bû Hubze (Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1994), 7/183; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed es-Sa'dî İbn Hacer el-Heytemî, *Tuhfetu'l-muhtâc*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd-Alî Muhammed Muavvad, (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1415/1994), 3/520; Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz ed-Dîmaşkî İbn Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1412/1992), 6/262-263; İbrahim Kâfi Dönmez, “Mühâyee”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2020), 31/ 508-510.

⁶¹ Âl-i İmrân 3/44.

⁶² Sâffât 37/139-142.

⁶³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs el-Muttalibî el-Kureşî eş-Şâfiî, *el-Üm* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1410/1990), 8/3.

⁶⁴ Şâfiî, *el-Üm*, 8/3; Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1414/1993), 15/8; İbn Küdâme, *el-Muğni*, 8/365, 14/382; Karâfi, *ez-Zahîre*, 7/199.

⁶⁵ el-Mâide 5/45.

“Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında size kısas farz kılındı. Hüre hür, köleye köle, kadına kadın (öldürülür). Ancak her kimin cezası, kardeşi (öldürülenin velisi) tarafından bir miktar bağışlanırsa artık (taraflar) hakkaniyete uymalı ve (öldüren) ona (gereken diyeti) güzellikle ödemelidir. Bu söylenenler, Rabbinizden bir hafifletme ve rahmettir. Her kim bundan sonra haddi aşarsa muhakkak onun için elem verici bir azap vardır.”⁶⁶

İsrailoğullarına yapılan hitabın bir benzeri Müslümanlara yapılmış ve her iki hitap da kısas için esas teşkil etmiştir. Bu ayet-i kerimelerden ilkinin Tevrât'ta geçtiği zikredilmiş olmasına rağmen, fûru-i fıkıh eserlerinde kısasın dayandığı en temel delillerden biri olarak işlenmiştir.⁶⁷

3.4. Hz. Yusuf Kıssası ve Kefâlet

“(Yusuf’un kardeşleri) onlara dönerek: Ne arıyorsunuz? dediler. Kralın su kabını arıyoruz; onu getirene bir deve yükü (bahşış) var dediler. (İçlerinden biri:) Ben buna kefilim, dedi.”⁶⁸

İslam hukukunda kefâlet akdine getirilen delillerin başında, Hz. Yusuf kıssasında anlatılan “*Ben buna kefilim*” ifadesi gelmektedir.⁶⁹

3.5. Hz. Musa Kıssası ve İcâre

“(Şuayb) dedi ki: Bana sekiz yıl çalışmana karşılık şu iki kızımdan birini sana nikâhlamak istiyorum. Eğer on yıla tamamlarsan artık o kendinden; yoksa sana ağırlık vermek istemem. İnşallah beni iyi kimselerden (işverenlerden) bulacaksın.”⁷⁰

Hz. Musa (a.s.) kıssasında anlatılan bu olay, velinin velâyeti altındaki kız için damat adayına teklifte bulunabileceğine ve nikâh akdinin icâre üzerine kurulabileceğine delil teşkil etmektedir.⁷¹

Kur’ân-ı Kerim’de yer alan kıssalarda fikhî istidlâlde bulunulacak pek çok hüküm yer almaktadır. Bunları burada işlemek elimizdeki çalışmanın mahiyetine uygun düşmeyeceği için, fıkıh usulü eserlerinde sıklıkla delil olarak gösterilen birkaç örneğe kısaca temas etmekle yetindik.⁷²

Şer’u men kablênâyı şer’î bir delil olarak kabul eden usul âlimlerinin görüşleri için istinat ettikleri ayet-i kerimelerin aynısı, onu delil olarak kabul etmeyenlerin mensup oldukları mezhep âlimleri tarafından (mühâyee, taksim, kur’â, kısas, kefâlet, icâre vb. konularda olduğu gibi) delil olarak getirilmiştir.

Fıkıh usulü âlimleri *şer’u men kablênâyı* kabul edenler ve reddedenler şeklinde ikiye ayrılmış olsalar da her iki muhitin mensup oldukları mezhebin fûru-i fıkıh eserleri öncekilerin şerâtine ya da bu kabilden olacak naslarla doludur. Bir diğer ifadeyle teoride iki muhit arasında görüş farklılıkları olsa da pratikte bir fark olmadığı görülmektedir. Neticede her iki muhit mensubu aynı sonuca ulaştığına göre, taraflar arasındaki görüş ayrılıklarının yüzeysel olduğu, bir tarafın öncekilerin hukukunu yeni bir delil olarak kabul ettiği, öteki tarafın Kitâb ve Sünnet kapsamında değerlendirdikleri anlaşılmaktadır. Klasik usul eserlerimizde geçtiği şekliyle, *şer’u men kablênâ* etrafında vuku bulan ihtilafların manaya yani mahiyete değil lafza yani şekle dayalı bir ihtilaf olduğu görülmektedir.

⁶⁶ el-Bakara 2/178.

⁶⁷ Şâfiî, *el-Üm*, 6/١٧, 53, 7/337, 343; Serahsî, *el-Mebsût*, 26/60; İbn Küdâme, *el-Muğnî*, 11/457-458; Karâfi, *ez-Zahîre*, 12/31; Abdurrahman b. Muhammed el-Cezîrî, *el-Fıkıh ale’l-mezâhibi’l-erbaa* (Beyrut: Dâru’l-kutubi’l-ilmiyye, 1424/2003), 5/219.

⁶⁸ Yûsuf 12/71-72.

⁶⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 29/161, 168; İbn Küdâme, *el-Muğnî*, ٧/٧٧; Karâfi, *ez-Zahîre*, 6/9, 9/191; Vehbe b. Mustafâ ez-Zühaylî, *el-Fıkhu’l-İslâmî ve edilletuh* (Beyrut: Dâru’l-fikr, 1405/1985), 6/4642.

⁷⁰ Kasas 28/27.

⁷¹ İbn Küdâme, *el-Muğnî*, 8/5; Karâfi, *ez-Zahîre*, 5/371, 424; Zühaylî, *el-Fıkhu’l-İslâmî ve edilletuh*, 5/3801, 9/6772.

⁷² Konunun detaylı izahı için bkz. Hamza, *el-Kıssatu’l-kur’ânî ve eseruh fi istinbâti’l-ahkâm*.

Sonuç

Fıkıh usulü ilminde eserlerin konu sistematığına bağlı olarak genellikle ihtilafî deliller arasında işlenen *şer'u men kablenâ*, İslâm'dan önceki ümmetlere ait hükümlerin Müslümanlar için bağlayıcı olup olmadığına konu edildiği bir delil olup genellikle; Müslümanlar için mensuh olduğuna dair delil bulunanlar, Müslümanlar için de geçerli olduğuna dair delil bulunanlar ve Müslümanlar için mensuh ya da geçerli olduğuna dair herhangi bir delil bulunmayanlar şeklinde üçe ayrılmıştır. *Şer'u men kablenâ*dan asıl kastedilen üçüncü şıkta yer alan olup onun hakkında usul âlimleri arasında genellikle biri müsbet diğeri menfi iki görüş bulunmaktadır. Mu'tezile usulcileri ve mütekillimîn usulcülerinden Fahreddîn er-Râzî ve ondan sonra gelenler, *şer'u men kablenâ*nın üçüncü türünü herhangi bir ayırma gitmeden mutlak anlamda reddetmişler, Râzî öncesi mütekillimîn usulcileri, Mâlikî usulcüler İbnü'l-Hâcib ve Şehâbeddîn el-Karâfî, fukaha ve memzuç metod mensubu usulcüler kabul etmişlerdir. Mütekillimîn usulcülerinde menfi görüşün etkili olmasında Râzî dönüm noktası olmuş, fukaha ve memzuc metod mensubu usulcülerse bağlı oldukları Hanefî mezhebinin görüşünü benimsemişlerdir. Usul eserlerinde farklı görüşler bulunmakla beraber, mezhep farklılığı bulunmaksızın fûrû-i fıkıh eserlerinde *şer'u men kablenâ* kapsamında mütalaa edilen hükümlere istinat edilmiştir. Kur'ân-ı Kerim kıssalarında yer alan hükümler, fıkıh eserlerinde delil olarak alınmış ve konu sadedinde *el-Kitâb* kapsamında değerlendirilmiştir. Muhâyee, kur'a, kısas, kefâlet, icâre vb. konular, Kur'ân'da yer alan kıssalardan istinbat edilen hükümleri teşkil ederler. İdealizmi ve teorik düzlemi ifade eden usulde görüş ayrılıkları olmakla beraber, realizmi ve pratiği ifade eden fûrû' eserlerinde herhangi bir farklılık bulunmadan mezhep âlimleri tarafından Kur'ân kıssalarında yer alan hükümler kabul edilmiştir. Bu da *şer'u men kablenâ* hakkındaki ihtilafın lafzi olduğunu manevi olmadığını, usulde onu kabul edenlerin müstakil bir delil olarak gördüklerini, kabul etmeyenlerinse müstakil ve yeni bir delil olarak değil, Kitâb ve Sünnet kapsamında temel iki delil içinde kabul ettiklerini göstermektedir.

Kaynakça

- Acar, Abdullah. *Fikhî Açıdan Kur'ân Kıssaları*. Konya: Ekopi Matbaası, 2010.
- Âmidî, Ebü'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed el-. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. thk. Abdurrezzâk Afîfî. 4 Cilt. Beyrut-Dımaşk: el-Mektebu'l-İslâmî, 1424/2003.
- Attar, eş-Şeyh Hasan el-. *Hâşiyetu'l-Attâr ale Cemi'l-cevâmî'*. Mısır: Matbaatu Mustafa Muhammed, ty.
- Basrî, Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Alî b. Tayyib el-. *Kitâbu'l-Mu'temed fî usûli'l-fikh*. thk. Muhammed Hamidullah. Dımaşk: el-Ma'hedu'l-İlmî el-Fransî, 1384/1964.
- Bihârî, Muhibullah b. Abdüşşekûr el-. *Müsellemü's-sübût*. 2 Cilt. Mısır: el-Matbaatü'l-Hüseyniyye, ty.
- Buhârî (Abdülazîz), Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed el-. *Keşfu'l-esrâr an usûli fahri'l-İslâm el-Pezdevî*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1418/1997.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-. *el-Fusûl fî'l-usûl*. thk. Uceyl Câsim en-Neşemî. 4 Cilt. Kuveyt: Vezâretu'l-evkâf, 1414/1994.
- Cezîrî, Abdurrahman b. Muhammed el-. *el-Fikh ale'l-mezâhibi'l-erbaa*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1424/2003.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâli Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-. *el-Burhân fî usûli'l-fikh*. thk. Abdulazim Mahmud ed-Dîb. 2 Cilt. Katar: ye.y., 1399.
- Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullâh b. Muhammed b. Ömer b. İsâ ed-. *Takoîmu'l-edille fî usûli'l-fikh*. thk. Hafîl Muhyiddîn el-Meys. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1421/2001.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Şer'u Men Kablenâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/15-19. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Mühâyee". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/ 508-510. İstanbul: TDV Yayınları, 2020.
- Garîr b. Mehdî es-Sülemî. *Bedî'u'n-nizâmî'l-câmi'* (Nihâyetu'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl). Mekke: Câmîiatu Ümmü'l-Kurâ, Doktora Tezi, 1405/1985.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-. *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl*. thk. Muhammed Hasan Heyto. Dimaşk: Dâru'l-fikr, 1400/1980.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-. *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*. thk. Muhammed Süleyman el-Eşkar. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1417/1997.
- Hamza, Üsâme Muhammed Abdülazîm. *el-Kıyasu'l-kur'ânî ve eseruh fi istinbâti'l-ahkâm*. Ürdün: 1429/2008.
- Heyto, Muhammed Hasan. *el-İmâmu's-Şîrâzî hayâtuh ve ârâuhu'l-usûliyye*. Dimaşk: Dâru'l-fikr, ty.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz ed-Dimaşkı. *Reddu'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1412/1992.
- İbn Emîru Hâc, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Halebî. *et-Takrîr ve't-tahbîr*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1403/1983.
- İbn Hacer el-Heytemî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed es-Sa'dî, *Tuhfetu'l-muhtâc*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd/Alî Muhammed Muavvad, Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1415/1994.
- İbn Küdâme, Muvaffakuddîn Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed el-Makdisî. *el-Muğnî*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî-Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. Riyâd: Dâru âlemu'l-kutub, 1417/1997.
- İbnü'l-Hâcib, Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus. *Muhtasaru'l-Müntehâ*. Kahire: Matbaatu Kürdistânî'l-ilmîyye, 1326.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî. *et-Tahrîr fi usûli'l-fikh*. Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1351.
- İbnü's-Sübki, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi. *Hâşiyetu'l-allâme el-Bennânî ale şerhi'l-Mahallî ale metni Cemi'l-cevâmi'*. 2 Cilt. Kahire: İhyâu'l-Arabiyye, ty.
- İbnü's-Sübki, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi. *el-İbhâc fi şerhi'l-Minhâc*. thk. Ahmed Cemâl ez-Zemzemî-Nüreddîn Abdülcebbâr Sağîrî. 7 Cilt. Duba: Dâru'l-buhûsi'l-İslâmiyye, 1424/2004.
- Îcî, Ebû'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-. *Şerhu'l-Adud ale Muhtasari'l-Müntehâ'l-usûlî*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1421/2000.
- İsnevî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen b. Alî el-Ümevî el-. *Nihâyetu's-sûl şerhu Minhâci'l-vusûl*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1420/1999.
- Karâfi, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-. *Şerhu Tenkîhi'l-usûl*. thk. Tâhâ Abdürraûf Sa'd. y.y.: et-Tabâatu'l-feniyyetu'l-müttahide, 1393/1973.
- Karâfi, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-. *ez-Zahîre*. thk. Muhammed Haccî-Sâid A'râb-Muhammed Bû Hubze. 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1994.
- Karâfi, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-. *Nefâisu'l-usûl fi şerhi'l-Mahsûl*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd-Alî Muhammed Muavvad. 9 Cilt. Mekke: Mektebetu Nezzâr Mustafa el-Bâz, 1416/1995.
- Karaman, Hayrettin vd. *Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Açıklamalı Meâli*. Medine: Mushaf-ı Şerif Basım Kurumu, 1992.
- Kâtib Çelebi, Mustafa b. Ahmed el-Kostantinî Hacı Halife. *Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kutub ve'l-funûn*. 2 Cilt. Bağdat: Mektebetü'l-müsennâ, 1941.

- Koca, Ferhat. "Müsellemü's-sübût". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/ 83-84. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Özel, Ahmed, Ahmed Özel, "İbnü's-Sââtî, Muzafferüddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/ 190-192. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Özen, Şükrü, "Sadriüşşerîa", "Sadriüşşerîa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/427-431. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-. *el-Mahsûl fi ilmi usûli'l-fikh*. thk. Şuayb el-Arnâvût. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1429/2008.
- Sadriüşşerîa, Ubeydullâh b. Mes'ûd b. Tâcişşerîa el-Mahbûbî el-Buhârî. *et-Tavdîh fi halli şavâmidî't-Tenkih (Şerhu't-Telvih ale't-Tavdîh)*. 2 Cilt. Mısır: Mektebetu sahîh, ty.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-. *el-Mebûsât*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1414/1993.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-. *Usûlü's-Serahsî*. thk. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî. 2 Cilt. Haydarabad: İhyâu'l-meârifî'n-nu'mâniyye, ty.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs el-Muttalibî el-Kureşî eş-. *el-Üm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1410/1990.
- Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-. *el-Lüma' fi usûli'l-fikh*. thk. Muhyiddin Dîb Mestû-Yûsuf Ali Büdeyvi. Dimaşk/Beyrut: Daru'l-kelimi't-tayyib/Dâru İbn Kesîr, 1416/1995.
- Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-. *el-Maûne fi'l-cedel*. thk. Ali b. Abdülazîz el-Umeyrî. Kuveyt: İhyâu't-turâsî'l-Arabî, 1407.
- Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-. *et-Tabsîre fi usûli'l-fikh*. thk. Muhammed Hasan Heyto. Dimaşk: Dâru'l-fikr, 1403.
- Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-. *Şerhu'l-Lüma' fi usûli'l-fikh*. thk. Abdülmecid Türkî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1988/1408.
- Urmevî (Sirâceddîn), Sirâcuddîn Mahmûd b. Ebî Bekr el-. *et-Tahsîl mine'l-Mahsûl*. thk. Abdülhamîd Ali Ebû Züneyd. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1408/1988.
- Urmevî (Tâceddîn), Ebû Abdillâh Tâcuddîn Muhammed b. Hüseyin el-. *el-Hâsil mine'l-Mahsûl*. thk. Abdüsselâm Mahmûd Ebû Nâcî. 2 Cilt. Bingazi: Câmiatu Karyûnus 1994.
- Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdullah eş-Şâfiî ez-. *el-Bahrü'l-muhîr fi usûli'l-fikh*. 4 Cilt. thk. Abdülkadir Abdullah el-Ânî. Kuveyt: Vezâretü'l-evkâf, 1413/1992.
- Zühaylî, Vehbe b. Mustafâ ez-. *el-Fikhu'l-İslâmî ve edilletuh*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1405/1985.



M E S N E D

İlahiyat Araştırmaları Dergisi
The Journal of Theological Studies

ISSN 2667-7075 | e-ISSN 2687-3605

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/mesned>

Cilt/Vol. 15, Sayı/Issue 1, Haziran/June 2024

Tefsirlerde Zebercet Metaforuna Yapılan Yorumlara Dair Analitik Bir Değerlendirme

An Analytical Evaluation of the Comments Made on the Zabarjad Metaphor in Tafsir Works

10.51605/mesned.1458208

Hacı ÇİÇEK

0000-0003-4735-6349

hcicek02@hotmail.com

Doç. Dr., Adıyaman Üniversitesi, Eğitim Fakültesi,
Arapça Öğretmenliği Bölümü, Adıyaman/Türkiye

Assoc. Prof., Adıyaman University, Faculty of Education,
Department of Arabic Teaching, Adıyaman/Türkiye

Araştırma Makalesi

Research Article

Geliş Tarihi: 25.03.2024

Date of Submission: 25.03.2024

Kabul Tarihi: 10.05.2024

Date of Acceptance : 10.05.2024

Yayın Tarihi: 30.06.2024

Date of Publication: 30.06.2024

Benzerlik Taraması: Evet, Turnitin

Plagiarism Checks: Yes, Turnitin

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Conflicts of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Grant Support: The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Copyright & License: Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.



Atıf/Citation: ÇİÇEK, Hacı. "Tefsirlerde Zebercet Metaforuna Yapılan Yorumlara Dair Analitik Bir Değerlendirme / An Analytical Evaluation of the Comments Made on the Zabarjad Metaphor in Tafsir Works". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi/The Journal of Mesned of Theological Studies*, (Haziran 2024-1): 19-37. <https://doi.org/10.51605/mesned.1458208>

An Analytical Evaluation of the Comments Made on the Zabarjad Metaphor in Tafsir Works

Summary: The Quran provides a lot of information in faith, social, cultural and economic fields, as well as information about previous ummahs. In addition, he also talked about ornate places, beautiful views, attractive clothes, delicious drinks and food that match human nature. For example, while Al-mighty Allah, on the one hand, emphasizes ornaments such as pearls and corals as blessings to people in this world, on the other hand, he informs people of the unique blessings he has prepared for believers in heaven, such as thin and thick silk green dresses, solid gold bracelets, displays woven with satin, easily accessible fruits, ruby and coral-like ornaments. He told us about spouses, flowing water sources, uninterrupted shadows, abundant fruit-bearing cherry and banana trees, comfortable seats, and comforting drinks. All these objects are inherent values that every individual likes and wants to achieve, no matter what faith group he or she belongs to. Although there are names of precious metals and stones such as gold, silver, pearl, ruby and coral in the Quran, the name of the zabarjad stone, which we used as the basis for our study, is not mentioned. Zabarjad is accepted as a strange narration in some hadith texts. Although this is the case, some of the early commentators included the zabarjad stone in their works. The zabarjad metaphor even took them to the point of conveying the narrations originating from Israiliyyat. Although there are stories and narrations taken from Jewish and Christian traditions, Israiliyyât took this name because there were many narrations transmitted from Jews. It has been observed that Israiliyyat entered the tafsir works mostly through individuals such as Abd Allah ibn Salam, Ka'b Al Ahbar, Wahb ibn Munabbih and Ibn Jurayj. It is possible to say that those who showed interest in their narrations were generally early commentators. Ibn Abbas, Abu Al-Aliya Al-Riyahi, Mujahid, Dahhaq, Suddi, Rabi ibn Enes, Muqatil, Tabari and Ibn Abu Hatim are some of them. Some commentators criticized the narrations originating from Israliyyat that they included in their works, while others recorded them as they were, without subjecting them to any criticism. For example, in some of the tafsir works written in the early period, the dwellings and mansions in heaven, the coffin/arcophagus inherited from the family of the prophets Moses and Aaron the Torah tablets carried by the prophet Moses, the magnificent throne of the Yemen queen Bilqis, the mountain of Qaf, and Shaddad in the Babylon region. It has been claimed that the columns in the palace, the pool of Kawthar, and the mounts ridden by believers who will meet Allah in the afterlife are made of zabarjad. For example, Rabi ibn Enes said that the Torah weighed seventy camels and that only Moses and Jesus, as well as Uzair and Joshua, could read it; Suddi narrated that Sakina was a golden bowl of water and that the hearts of the prophets were washed in it. In addition to these, Wahb ibn Munabbih states that Mount Qaf is a mountain that surrounds the entire earth, and Iyâs bin Muawiya's narrations that the sky rests on Mount Qaf in the form of a dome, that it gets its color from it, that the weight of the sky suppresses the mountain, and that the apocalypse will come when Mount Qaf is shaken, are recorded in some tafsir works. It cannot be said that the zabarjad stone is only included in the tafsir works. For example, Jalal Al-Din Al-Suyuti made the zabarjad stone talk in his work titled "Maqamat". Accordingly, he said that Gabriel's wings were decorated with lily of the valley, that the lily of the valley was the ring on the finger of the Prophet Muhammad, that the same ring fell from the finger of the third Caliph Osman bin Affan into the well, after that the cauldron of discord began to boil and peace and tranquility disappeared among Muslims. In this study, the narrations based on zabarjad existing in some tafsir works were analyzed and evaluated within the scope of scientific criteria.

Keywords: Tafsir, Qur'an, Zabarjad, Israiliyyat, Commentators.

Tefsirlerde Zebercet Metaforuna Yapılan Yorumlara Dair Analitik Bir Değerlendirme

Öz: Kur'ân inanç, sosyal, kültürel, ekonomik alanlarda birçok haber verdiği gibi önceki ümmetlerden de haber vermiştir. Bunun yanı sıra insanın doğasıyla örtüşen süslü mekânlardan, güzel manzaralardan, alımlı giysilerden, leziz içecek ve yiyeceklerden de söz etmiştir. Örneğin Yüce Allah, bir taraftan insanlara dünyada nimet olarak inci ve mercan gibi süs eşyalarını vurgularken, diğer taraftan ise cennette müminlere hazırladığı benzersiz nimetlerden, ince ve kalın ipekli yeşil elbiselerden, som altın bileziklerden, atlasla dokunmuş sergilerden, kolayca erişilebilir meyvelerden, yakut ve mercana benzeten eşlerden, gürül gürül akan su kaynaklarından, kesintisiz gölgelerden, bolca meyve veren kiraz ve muz ağaçlarından, konforlu koltuklardan, içeni rahatlatan içeceklerden haber vermiştir. Bütün bu objeler, hangi inanç grubundan olursa olsun, her bireyin hoşuna giden ve ulaşmak istediği değerlerdir. Kur'ân'da altın, gümüş, inci, yakut ve mercan gibi değerli maden ve taşların isimleri bulunmasına rağmen çalışmaya esas aldığımız zebercet taşının adı geçmemektedir. Zebercet, bazı hadis metinlerinde garip rivayet diye kabul edilmiştir. Böyle olmasına rağmen ilk dönem müfessirlerden bir kısmı, eserlerinde zebercet taşına yer vermiştir. Hatta zebercet metaforu onları İsrâîliyyat kaynaklı rivayetleri aktarmaya kadar götürmüştür. İsrâîliyyat, Yahudi ve Hristiyan geleneklerinden alınan hikâye ve rivayetler olmasına rağmen Yahudilerden aktarılan rivayetlerin fazla olmasından bu adı almıştır. İsrâîliyyat'ın daha çok, Abdullah b. Selâm, Ka'bü'l-Ahbâr, Vehb b. Münebbih ve İbn Cüreyc gibi şahıslar aracılığıyla tefsir kitaplarına girdiği müşahede edilmiştir. Onların rivayetlerine ilgi gösterenlerin, genellikle ilk dönem müfessirler olduğunu söylemek mümkündür. İbn Abbâs, Ebü'l-Aliye er-Riyâhî, Mücâhid, Dahhâk, Süddî, Rebi b. Enes, Mukâtil, Taberî ve İbn Ebû Hâtım onlardan bazılarıdır. Bazı müfessirler, eserlerine aldıkları İsrâîliyyat kaynaklı rivayetleri tenkit etmiş, bazıları ise hiçbir tenkide tabi tutmadan olduğu gibi kaydetmiştir. Örneğin ilk dönemde kaleme alınan bazı tefsirlerde cennetteki mesken ve köşklerin, Musa ve Harun peygamberlerin ailesinden kalan tâbûtun/sandukanın, Musa peygamberin taşıdığı Tevrat levhalarının, Yemen kraliçesi Belkıs'ın görkemli tahtının, Kafdağı'nın, Babil bölgesindeki Şeddâd'ın sarayındaki sütunların, Kevser havuzunun ve ahirette Allah'ın huzuruna çıkacak müminlerin bindiği bineklerin zebercetten oluştuğu iddia edilmiştir. Mesela Rebi b. Enes, Tevrat'ın yetmiş deve yükü ağırlığında olduğunu, onu sadece Musa ile İsa peygamberlerin yanı sıra Üzeyir ve Yûşâ'nın okuyabildiğini; Süddî ise Sekîne'nin altından bir su taşı olup peygamberlerin kalplerinin onda yıkandığını rivayet etmiştir. Bunların yanı sıra Vehb b. Münebbih'in, Kafdağı'nın bütün yerküreyi çevreleyen bir dağ olduğu, İyâs b. Muaviye'nin göğün bir kubbe şeklinde Kafdağı'nın üstünde durduğu, rengini ondan aldığı, göğün ağırlığının dağı baskıladığı, Kafdağı'nın sarsılmasıyla kıyametin kopacağı şeklindeki rivayetleri, bazı tefsir kitaplarında kaydedilmiştir. Zebercet taşının sadece tefsirlerde yer aldığı söylenemez. Mesela Celâluddîn es-Süyûtî, *Makâmât* adlı eserinde zebercet taşınu konuşturmuş, onun dilinden Cebrail'in kanatlarının zebercete süslendiğini, zebercetin Hz. Peygamber'in parmağındaki yüzük kaşı olduğunu, aynı yüzüğün üçüncü halife Osman b. Affân'ın parmağından kuyuya düştüğünü, ondan sonra fitne kazanının kaynamaya başladığını, Müslümanlar arasında huzur ve barışın yok olduğunu söylemiştir. Bu çalışmada bazı tefsirlerde mevcut olan zebercet eksenli rivayetler ilmî kriterler dahilinde analiz edilerek değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir. Kur'ân, Zebercet, İsrâîliyyat, Müfessirler.

Giriş

Yüce Allah, Kur'ân'ı kendisinin indirdiğini ve mutlak manada koruyacağını,¹ ona asılsız hiçbir şeyin ne önünden ne arkasından yaklaşabileceğini buyurmuştur.² Nitekim Kur'an, on dört asırdan beri vahiy olmasından şüphelenenlere bir suresinin benzerini ge-tirmeleri hususunda meydan okumaya devam etmekte ve bu olgu kıyamete kadar sürecektir.³

İslam'a giren Müslüman milletlerin âlimleri birçok yönden Kur'ân'ı tefsir etmiş; bazıları eserini ilginç kıssa ve rivayetlerle süslerken, bir kısmı bilerek veya bilmeyerek İsrâiliyyat menşeli haberlerle desteklemiş,⁴ kimisi de şüpheli rivayet ve haberlerden son derece kaçınmıştır. Bu konuda ilk dönem müfessirlere nispetle sonraki müfessirlerin İsrâiliyyat'a daha uzak durdukları söylenebilir. Bunda, ilk dönemdeki müfessirlerin, yalan olduğu ispat edilmemiş İsrâiliyyat türü haberleri aktar-mada bir beis görmemeleri etkili olmuştur. Ne var ki bazı rivayetler, apaçık naslarla çatışan ve akli zorlayan niteliktedir.⁵ Buna, bütün tefsirlere kaynaklık etmiş olan İbn Cerîr et-Taberî (öl.310/923)⁶ olmak üzere birçok müfessirin tefsirinde rastlamak mümkündür. Bütün bunlara rağmen son dönem tefsir çalışmalarında İsrâiliyyat kaynaklı haber ve rivayetlere pek rastlanmaması, rastlansa bile onların bilimsel eleştiriye tabi tutulması, tefsir ilmi açısından olumlu bir gelişme olarak kabul edilebilir.⁷

Rengi, dili, dini ve etnik kökeni fark etmeksizin bütün insanların fitri bağlamda süse ve güzel objelere düşkün oldukları bilinmektedir. Bunun yanı sıra fitratı kirlenmemiş her insanın tabiatında mevcut objeler arasındaki ahenk ve insicamdan hazzettiği de bir gerçektir. Yüce Allah, bakanların oldukça hoşuna giden göğü gezegen ve burçlarla süsleyip⁸ donattığını⁹ haber vermiş; önceden kendilerine ne bir

¹ el-Hicr 15/9.

² Fussilet 41/42.

³ el-Bakara 2/23.

⁴ Âişe bint Muhammed Ali Abdurrahman, *et-Tefsîrû'l-beyânî li'l-Kur'ânî'l-Kerîm* (Kâhire: Dârü'l-Maârif, ts.), 1/16. Muhammed Hüseyin ez-Zehabi, İsrâiliyyat'ın daha çok, Ka'b el-Ahbâr (öl.32/652-53), Abdullah b. Selam (öl.43/663-64), Vehb b. Münebbih (öl.114/732) ve İbn Cüreyc (öl.150/767) aracılığıyla çeşitli oranlarda tefsir kitaplarına girdiğini söylemiştir. Bkz. *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn* (Kâhire: Dârü'l-Kütübî'l-Hadîse, 1976), 1/133-135; 1/135-140; 1/141-142; 1/143-144.

⁵ Bu konuda Süyûtî'nin, sorgulamadan eserine aldığı şu garip rivayeti zikredilebilir: Vehb b. Münebbih'in dediğine göre bir gün Hamza b. Abdülmuttalib, Hz. Peygamber'e kendisine Hz. Cebrâil'i asli suretinde göstermesini istediğinde Hz. Peygamber, amcasına onu görmeye gücünün yetmeyeceğini söyleyince Hz. Hamza, buna gücünün yeteceğini söylemiş, isteğinde ısrarcı olmuştur. Bunun üzerine Hz. Peygamber, amcasına oturmasını söylemiş, amcası oturunca Hz. Cebrâil, müşriklerin Kâbe'yi tavaf ettiği esnada Kâbe'nin ahşaptan bir yerine inmiştir. Hz. Peygamber, amcasına başını kaldırmamasını istemiş; amcası başını kaldırdığında Hz. Cebrâil'in ayaklarının zebercet yeşili olduğunu görmüş ve heybetinden bayılıp düşmüştür. Bkz. Abdurrahmân b. Ebûbekir Celâluddîn es-Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîri bi'l-me'sûr* (Beyrût: Dârü'l-Fikr, ts.), 1/228; Celâluddîn es-Süyûtî, *el-Hâvî li'l-fetâvâ* (Beyrût: Dârü'l-Fikr, 2004), 2/322. Şu noktanın sürekli dikkate alınması gerekir: Hadislerde rivayetin sıhhatine dikkat etme önemli olduğu kadar bağlamına muttali olma da gözden irak tutulmamalıdır. Bkz. Selahattin Yıldırım, İbn Dakîkî'l-İd'e Göre Hadislerin Doğru Anlaşılmasında Siyâkın Rolü, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (Güz 2016), 7/2, 97-125.

⁶ Mesela yılanın karnından İblis'in çıkması, yıldırımın ve gök gürlemesinin mahiyeti, Hz. Adem'in cennetteki durumu, Hârût ve Mârût adlı melekler hakkında Taberî'nin zikrettiği haberler birer örnek olarak verilebilir. Bkz. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd et-Taberî, *Câmi' u'l-beyân fi te'vîli' âyi'l-Kur'ân* (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 1/397-399, 513, 526; 2/419-424.

⁷ İsrâiliyyat kaynaklı rivayetlerden uzak durma olgusu, müfessirlerin başat hassasiyetlerinden olmalıdır. Daha sonraki müfessirlerin, çeşitli oranlarda konuya duyarlı davrandıkları söylenebilir. Her müfessirin eserinde söz konusu haberlerin yüzdelik oranının sıfır olduğu söylenemez. Ama önceki müfessirlerin birçoğuna göre daha hassas davrandıkları müşahede edilmiştir. Buna Muhammed Ali Şevkânî'nin (öl.1250/1834) *Fethu'l-kadîr*, Reşîd Rızâ'nın (öl.1935) *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-hakîm*, Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın (öl.1942) *Hak Dini Kur'ân Dili*, Seyyid Kutub'un (öl.1966) *fi Zilâli'l-Kur'ân*, Muhammed Emîn b. Muhammed Şinkîfî'nin (öl.1974) *Edvâü'l-beyân fi izâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*, Ebu'l-Ala Mevdûdî'nin (öl.1979) *Tefhimü'l-Kur'ân*, Muhammed İzzet Derveze'nin (öl.1984) *et-Tefsîrû'l-hadîs*, Vehbe b. Mustafa ez-Zühaylî'nin (öl.2015) *et-Tefsîrû'l-münîr ve et-Tefsîrû'l-vasîf ve Muhammed Ali Sâbûnî'nin (öl.2021) Safvetu't-tefâsir* adlı tefsirleri örnek olarak verilebilir.

⁸ Hicr 15/16; Fussilet 41/12; el-Mülk 67/5.

⁹ el-Bürüc 85/1.

insan ne de bir cinin dokunduğu, eşinden başkasına bakmayan cennet kadınlarını¹⁰ saklı incilere,¹¹ yakut ve mercanlara¹² benzetmiştir. Ayrıca cennetliklerin orada altın bileziklerle ve incilerle süsleneceklerini, elbiselerinin ipekten olacağını müjdelemiştir.¹³ Kur'ân-ı Kerim, Kârûn tarafından muhatapların ilgisini celbetmek amacıyla süslü elbiselerin birer araç olarak kullanıldığını, bu nedenle bazı insanların ondan oldukça etkilenip Kârûn'u şanslı gördüklerini ve ona verilenlerin kendilerine de verilmesi yönünde temennide bulduklarını belirtmiştir.¹⁴

Bazı hadis rivayetlerinde cennetliklerden derecesi en düşük kimsenin inci, zebercet ve yakuttan bir çadırının olacağı haber verilmiştir.¹⁵ Taberânî (öl.360/993), bir rivayette Yüce Allah'ın, ramazan ayında nefsini dizginleyerek bir gün oruç tutan kimseye cennette kırmızı yakuttan ve yeşil zebercetten bir ev yapacağını bildirmiştir.¹⁶ Sözü edilen bu ilgi çekici haberler, insan doğasının süs ve zinet gibi objelere eğilimli olduğuna dair güçlü bir karine olarak gösterilebilir. Bu itibarla, verilen bazı rivayetlerden hareketle müfessirlerden bir kısmı, neredeyse rivayetlerdeki birçok malzemenin zebercetten olduğunu bildirerek mübalağa eder duruma gelmiştir. Naslardan destek almayan, akli melekeleri zorlayan İsrâiliyyat kaynaklı haber ve rivayetler, kalbinde maraz bulunan çevreler tarafından, deyim yerindeyse İslam'ın yumuşak karnıymış gibi lanse edilmiştir. Bu tür algılar, günümüzde de oluşturulmaktadır.

Tefsirlerdeki zebercet metaforunun ele alındığı bu çalışmada zebercetin mahiyeti, müfessirlerden Celâluddîn es-Süyûtî'nin (öl.911/1505), zebercet mücevherini konuşurması; cennette bazı müştemilatın, Hz. Mûsâ ve kardeşi Hz. Hârûn'un ailesinden kalan tâbût/sandukanın, Hz. Musa'nın taşıdığı levhaların, Mısır kralının kaybolan su kabının, Yemen kraliçesi Belkıs'ın oturduğu tahtın, Kâfdağı'nın, Şeddâd'a ait saray sütunlarının, Kevser havuzunun, takva sahiplerinin seçkin misafirler olarak Allah'ın huzuruna geldiğinde bineklerinin zebercetten oluştuğu iddiasına dair başlıklar ele alınacak ve bunlar analitik bir yaklaşımla değerlendirilecektir.

1. Zebercet Mücevherinin Mahiyeti

Tefsirlerde sıklıkla geçen süs objelerinden biri Farsçadan Arapçaya geçen zebercet sözcüğüdür.¹⁷ Kur'an'da ismi geçmeyen bu kıymetli taşın, bazı tefsirlerde tabir caizse birçok objenin ham maddesi gibi algılanmış, bu şekilde kayıt altına alınmıştır.

¹⁰ er-Rahmân 55/56.

¹¹ el-Vâkı'a 56/22-23.

¹² er-Rahmân 55/58

¹³ Bkz. el-Hac 22/23; el-Fâtur 35/33.

¹⁴ el-Kasas 28/79.

¹⁵ Tirmîzî, "Cennet" 23.

¹⁶ Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsat* (Kâhire: Dârü'l-Harameyn, ts.), 2/213. Ravilerden Velîd b. Velîd için Ebû Hâtım, güvenilir/sika demiş ama birçok hadis kritikçisi ise raviyi zayıf görmüştür. Bkz. Ebü'l-Hasan Nureddîn Ali b. Bekr b. Süleymân el-Heysemî, *Mecma'u'z-zevâid ve menba'u'l-fevâid*, thk. Hüsameddin el-Kudsî (Kâhire: Mektebetü'l-Kudsî 1994), 3/143.

¹⁷ Bkz. Ebû Mansûr Mevhûb b. Ahmed b. Muhammed el-Cevâlikî, *el-Mu'arrab min kelâm el-a'cem 'alâ hurûf el-mu'cem*, thk. F. Abdurrahîm (Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1990), 357.

Zebercet fıstık içi yeşili renginde, şeffaf ama çabuk solan bir taştır.¹⁸ Cam parlaklığında, doğal demir ve magnezyum silikattan oluşan,¹⁹ zümrüt türünden olup,²⁰ genellikle ziynet/süs için kullanılır.²¹ Zebercet, doğal olarak mücevherât ailesinden sayılmaktadır.²²

2. Süyûtî'nin Kaleminden Zebercetin Konuşması

Celâluddîn es-Süyûtî, *Makâmât* adlı eserinde zebercet taşını konuşurmakla (intâk) ona ne kadar önem verdiğini belirtmiştir. Süyûtî, kıymetli taşları konuştuğu ve atıştırdığı çalışmasında Mercân, övünüp dururken araya zebercet girer ve kendisinin de Hz. Peygamber'in mübarek parmağındaki yüzük kaşı olduğunu, kendisine Hz. Peygamber'in dokunduğunu, üzerinde مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ (Muhammedun Resûlullâh) ibaresinin yazıldığını, Hz. Cebrail'in kanatlarının zebercetle süslendiğini söylemiş; zikredilen bütün bu meziyetleri de diğer taşlara üstünlüğünün kanıtı olarak göstermiştir.²³ Zebercet, daha sonra üçüncü halife Osman b. Affân'ın (öl.35/656) elinden Erîs denen Kuyu'ya²⁴ düştüğünde fitne kazanının kaynamaya başladığını, müminlerin birbirine kılıç çektiklerini, Müslümanlar arasında huzur ve barışın yok olduğunu, Hz. Süleyman'ın yüzüğündeki sırrın da kendisinde olduğunu vurgulamıştır.²⁵

Süyûtî'nin dünyasında kıymetli taşlar grubunda zebercetin ayrı bir yerinin olduğu söylenebilir. Zira kendisi hadis alanında kaleme aldığı bir esere “*‘Ukûdü’z-zeberced*” (Zebercetten Kolyeler) adını vermiştir.²⁶ Hatta “zebercet yüzük takınız” mealinde bazı sözleri, hadis diye uyduranların olduğunu söylemek mümkündür. Onu takan kişinin zenginleşeceği, fakirlik yüzü görmeyeceği bile iddia edilmiş ama hadis uzmanları tarafından o sözün asılsız ve mevzu olduğu tespit edilmiştir.²⁷

¹⁸ Bkz. Alî b. Lâlî b. Muhammed el-Kustantînî, *Hayru'l-kelâm fi't-takassî 'an ağlâti'l-avâm*, thk. Hâtum Sâlih ed-Dâmin (Beyrût: Alemü'l-Kütüb, ts.), 33.

¹⁹ İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük (Kubbealtı Lügati)* (İstanbul: Mas Matbaacılık, 2006), 1380; Mehmet Kanar, *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü* (İstanbul: Say Yayınları, 2008), 526; *Türkçe Sözlük*, haz. Komisyon (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1998), 2/2502.

²⁰ Abdullah Yeğin, *İslâmî-İlmî-Edebî-Felsefî Yeni Lügat* (İstanbul: Yeni Asya Yayınları, 1973), 784.

²¹ Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed el-Vâhidî, *et-Tefsîrü'l-basît* (Riyâd: Câmiatu Muhammed b. Suud el-İslamiyye, H/1430), 14/328.

²² Bkz. Cevâlikî, *el-Mu'arrab min kelâm el-a'cem 'alâ hurûf el-mu'cem*, 237.

²³ Abdurrahmân b. Ebûbekir Celâluddîn es-Süyûtî, *Makâmâtü's-Süyûtî* (Konstantiniyye: Matbaatü'l-Cevâib, 1298), 52.

²⁴ Erîs Kuyusu, Hz. Osman'ın Peygamberimize ait mühür olarak kullanılan yüzüğü düşürdüğü kuyudur. Bu kuyu Erîs adlı bir Yahudiye ait bahçede bulunduğundan Erîs Kuyusu diye anılmıştır. Hz. Peygamber'in vefatından sonra onun yüzüğü Hz. Ebû Bekr, Hz. Ömer ve Hz. Osman'a intikal etmiştir. Bir ara Hz. Osman Erîs kuyusuna yüzüğü düşürmüştü, kuyunun suyu çekildiği halde yüzük bulunamamıştır. Bu olaydan sonra kuyu, yüzük kuyusu anlamına gelen *Bi'ru'l-hâtem* diye de anılmıştır. Yüzüğün üzerinde “Muhammed Resûlullâh” yazılıydı. Bkz. Buhârî, “Libâs” 45, 46, 50, 53; Müslim, “Libâs” 53, 55; Tirmîzî, “Libâs” 16; Nesâî, “Zînet” 43, 53.

²⁵ Süyûtî, *Makâmât*, 52. Geniş bilgi için bkz. Hacı Çiçek, “Süyûtî'nin Makâmât'ında Konuşan Değerli Taşlar: el-Makâmâtü'l-Yâkûtiyye Örneği”, *Adıyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 1 (2017/2), 21-42.

²⁶ Bkz. Abdurrahmân b. Ebûbekir Celâluddîn es-Süyûtî *‘Ukûdü’z-zeberced ‘alâ Müsnedi'l-İmâm Ahmed (‘Ukûdü’z-zeberced fi i'râbi'l-hadîs)*, thk. Hasan Musa eş-Şâir (Medine: Mecelletü'l-Câmi el-İslamiyye, ts.).

²⁷ Bu tür uydurma sözlerin bir aslı olmadığına dair bkz. Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahmân b. Muhammed es-Sehâvî, *el-Makâsîdül-hasene fi beyâni kessîrin mine'l-ehâdisi'l-müştehire ‘ale'l-elsine*, thk. Muhammed Osman el-Huşî (Beyrût: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî,1985), 251; Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî. *Keşfu'l-hafâ ve müzîlu'l-ibâs ‘ammâ iştehere min'el-ehâdis alâ elsineti'n-nâs* (Kâhire: Mektebetü'l-kudsî, H/1351), 1/343; Ebü'l-Hasen Molla Ali b. Sultân Muhammed el-Kârî, *el-Masnû 'fi ma rifeti'l-hadîsi'l-mevzû'a* (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1978), 79; Ebü'l-Mehâsin Şemsüddîn Muhammed b. Halîl b. İbrâhîm et-Trablusî el-Kavukcî, *el-Lü'lu'ü'l-mersû' fimâ lâ asle lehû ev bi-aslihî mevzû'* (Beyrût: Dârü'l-Beşer el-İslamiyye, 1994), 65; Ebü'l-Avn Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Sâlim es-Seffârî, *Gızâ'ü'l-elbâb şerhu Manzûmeti'l-âdâb* (Kâhire: Müessesetü Kurtuba, 1993), 2/292.

Süyûtî'nin, oldukça önem verdiği zebercet taşı, birçok tefsirde anılmazken²⁸ -hakkında herhangi sahih bir haber olmamakla birlikte- bazı tefsirlerde ise birçok objenin zebercetten mamul olduğu yönünde yorumlar bulunmaktadır.

3. Zebercetten Mamul Kabul Edilen Bazı Nesnelere

Müfessirlerin, zebercetten mamul saydıkları nesnelere şu şekilde sıralamak mümkündür:

3.1. Cennette Bazı Müstemilatın Zebercetten Oluşturduğuna Dair Görüşler

İnsanlar, dünya hayatında güzel bir meskene veya bineğe sahip olabilmek için var güçleriyle çalışırken Yüce Allah, kendisine iman edip Rasûlünü tasdik eden, iyiliğe çağıran, kötülükten sakındıran, namaz kılan ve zekat veren kimselerin yaptıklarına mükâfat olarak, ahiret gününde onlardan başka bir emek harcamalarını, herhangi bir sıkıntıya girmelerini istemeden onlara en güzel meskenleri vereceğini ve kendilerinden razı olduğunu bildirmiştir.²⁹ Bazı müfessirler "Allah, mümin erkeklerle mümin kadınlara, altından ırmakların aktığı, temelli kalacakları cennetler ve Adn cennetlerinde güzelim meskenler vadetmektedir"³⁰ ayetine ilişkin zebercet metaforuna dair birçok tefsir ve yorum yapmıştır. Mesela İbn Abbâs (öl.68/687-688), güzel meskenlerden söz ederken, onların incilerden mamul saraylar olacağını, her birinde zebercetten yapılmış yetmiş oda bulunduğunu kaydetmiştir.³¹ Hasan-ı Basrî (öl.110/728) ise cennetteki meskenlerin inciden, kızıl yakuttan ve zebercetten yapılmış saraylar olduğu görüşündedir. Ebü'd-Derdâ (öl.32/653) ise onların emsalsiz olduğunu söylemiştir.³²

Cennetin içinde inciden sarayların olduğu, o sarayların içinde kırmızı yakuttan yetmiş konağın bulunduğu, her konağın içinde yeşil zebercetten yetmiş evin hazırlandığı; her evin içinde yetmiş tahtın, her tahtın üzerinde birçok renkten olmak üzere yetmiş yatağın ayrıca her evin içinde yetmiş sofranın, her sofranın üzerinde ise yetmiş tür yemeğin var olduğu aktarılmıştır. Başka bir rivayette ise cennet

²⁸ Bkz. Mücâhid, *Tefsîr*; Ebû Zekeriyâ b. Ebî Sa'lebe Yahyâ b. Sellâm et-Teymî, *Tefsîrû Yahyâ b. Sellâm* (Beyrût: Hind Şelebî, 2004); Sehl b. Abdullâh b. Yûnus b. İsa b. Abdullâh b. Refî' et-Tüsterî, *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-'azîm -Tefsîrû't-Tüsterî-* (Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002); Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm b. el-Münzir en-Nisâbü'rî, *Kitâbu tefsîri'l-Kur'ân* (Medine: Dârü'l-Meâsir, 2002); Kuşeyrî, *Letâ'ifü'l-işârât* (Kâhire: el-Heyetü'l-Misriyye, ts.); Râgıb el-İsfahânî, *Tefsîr*, thk. Muhammed Abdülâziz Besyûnî (Tanta: Külliyyetü'l-Adâb, 1999); Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. el-Muhâribî İbn Atıyye el-Endülüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-'azîz* (Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001); Ebû Abdullâh Şemseddîn Muhammed İbn Kayyim el-Cevziyye, *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-Kerîm* (Beyrût: Dârü ve Mektebetü'l-Hilâl, H/1410); Ebû'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdurrahmân Receb el-Bağdâdî, *Revâiü't-tefsîr* (Riyâd: Dârü'l-Asima, 2001); Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf b Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-masûn fi 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn* (Dımaşk: Dârü'l-Kalem, ts.); Ebû Abdullâh Abdurrahmân b. Nâsir es-Sa'dî, *Tefsîrû'l-kerîmi'r-rahmân fi tefsîri kelâmî'l-menmân (Tefsîrû's-Sa'dî)* (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2000); Ebûbekir Cabir el-Cezâirî, *Eyserü't-tefâsîr li kelâmî'l-aliyyi'l-kebîr* (Medine: Mektebetü'l-Ulûm, 2003); Muhammed Ebû Zehra, *Zehretü't-tefâsîr* (Beyrût: Dârü'l-Fikr el-Arabî, ts.); Abdülkerim Yûnus el-Hafîb, *et-Tefsîrû'l-Kur'ânî li'l-Kur'ân* (Kâhire: Dârü'l-Fikr el-Arabî, 1970); Ebû'l-Ala el-Mevdûdî, *Tefhimü'l-Kur'ân*, çev. Komisyon (İstanbul: İnsan Yayınları, 1986); Seyyid Kutub, *fi Zilâli'l-Kur'ân* (Kâhire: Dârü'l-Şurûk, 2003); *Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsîr* (Gözden Geçirilmiş), Hayreddin Karaman ve arkadaşları, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017); Süleyman Ateş, *Kur'ân-ı Kerîm'in Yüce Meali ve Çağdaş Tefsiri* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1982).

²⁹ et-Tevbe 9/71.

³⁰ et-Tevbe 9/72.

³¹ Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdülcabbâr es-Sem'ânî, *Tefsîrû'l-Kur'ân*, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm-Ebü Bilâl Ganîm b. Abbâs (Riyâd: Dârü'l-Vatan, 1997), 2/327; Ebü'l-Ferec Cemâluddîn Abdürrahmân b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*, thk. Abdürrezzâk el-Mehdî (Beyrût: Dârü'l-Küttâbi'l-Arabî, 2001), 3/332.

³² Ebü'l-Kâsım Mahmûd ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmidü't-tenzil ve 'uyûni'l ekâvil fi vucûhi't-te'vîl* (Beyrût: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987), 2/289.

köşklerinin kırmızı yakut, yeşil zebercet ve beyaz inciden oluştuğu, onlarda hiçbir kusur ve gözleri rahatsız edecek bir durumun olmadığı bildirilmiştir.³³ Mâverdî (öl.450/1058), zebercet metaforundan hareketle cennetteki meskenlerin inci, kırmızı yakut ve yeşil zebercetten mamul olduğunu söylemiş, orada geçirilecek hayatın en ideal hayat olacağını vurgulamıştır.³⁴ İbn Acîbe (öl.1224/1809) ise Allah'tan korkanlara biri kırmızı yakuttan, diğeri ise yeşil zebercetten oluşan iki cennet verileceğini bildirmiştir.³⁵

Bunların yanı sıra kaynakların bazılarında “Cennette yaprakları zebercetten olan bir ağaç vardır ki onun meyvesinden, sadece Hz. Peygamber’e çok salâtu selâm getirenler faydalanacaktır” kabilinden ibare ve ifadelerin de bulunduğunu söylemek mümkündür.³⁶

3.2. Hz. Musa ve Hz. Harun’un Ailesinden Kalan Tâbût/Sanduka

Hz. Musa ve Hz. Harun’dan sonra sıkıntı yaşayan Yahudiler, peygamberlerine kendileri için bir lider/hükümdar görevlendirmesini dilemiş, onun komutasında Allah yolunda savaşacaklarına dair söz vermişlerdi. Peygamberleri, Allah tarafından gönderilen hükümdarın Câlût olduğunu söylediğinde Yahudiler, Câlût’u garipsemiş, yoksul diye küçümsemiş, kendilerinin buna daha layık olduklarını ileri sürmüşlerdi. Bunun üzerine peygamberleri, onlara Allah’ın dilediğine iktidarı verdiğini, Câlût’un hükümdarlığının göstergesi olarak Hz. Musa ve Hz. Harun’un ailesinden kalan ve meleklerin taşıdığı bir tâbût/sanduka olduğunu söylemiştir.³⁷

Ebû Hafs Necmeddîn en-Neseî (öl.537/1142), Hz. Ali’den (öl.40/661) Sekîne’nin insan yüzü gibi bir yüzü olduğunu, hafif bir rüzgâra benzediğini, iki insanın kaldırayabileceği ağırlıkta olduğunu, altınla kaplandığını; Mücâhid’den (öl.103/721), onun kedi yüzü gibi yüzü ve iki kanadının bulunduğunu, düşmanın üzerine uçup onları dağıttığını; Kelbî’den (öl.146/763), Sekîne’nin zebercet veya yakuttan oluştuğunu; Süddî’den (öl.127/745) ise Sekîne’nin altından bir su tası olup peygamberlerin kalplerinin onda yıkandığını nakletmiştir.³⁸ Peygamberlerin kalplerinin adı geçen tasın suyundan yıkandığına dair hiçbir belge ve kesin kanıt bulunmamaktadır. Bu tür rivayet ve haberlerin, ayetlerin vermek istediği mesajı geri plana ittiği, onun yerine hikâyemsi malumatın geçtiği söylenebilir. Beyzâvî de (öl.685/1286), hangi objeden mamul olduğuna dair vahiy kaynaklı hiçbir nas ve sahih haber bulunmamasına rağmen sandukanın içinde zebercet veya yakuttan bir suretin bulunduğunu, başının ve kuyruğunun kediye andırdığını, iki kanadının bulunduğunu, ses çıkardığında sandukanın düşman tarafına yöneldiğini, onların da sandukayı takip ettiklerini, durduğunda onların da durup rahatladıklarını, böylece Benî İsrâil’in zafê kazandığını bildirmiştir.³⁹

Bazı rivayetler, söz konusu sandukanın Hz. Âdem’den itibaren çocuklarından tevarûsen Hz. Musa’ya geçtiğini, Hz. Musa’nın onun içinde Tevrat’ı muhafaza ettiğini, ölümünden sonra sandukanın Benî İsrâil’e geçtiğini, ihtilafa düştüklerinde onun hükümleriyle sorunlarını çözdüklerini, savaşa çıktık-

³³ Taberî, *Câmi’ü'l-beyân fi te’vîli'l-Kur’ân*, 14/349; Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs İbn Ebû Hâtim, *Tefsîrül-Kur’ânîl-azîm*, thk. Es’ad Muhammed Tayyib (Mekke: Mektebetü Nazzâr Mustafa el-Bâz, 1419), 6/1839; Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa’lebî, *el-Keşf ve'l-beyân ‘an tefsîri'l-Kur’ân* (Beyrût: Dârü lhyâü’t-Türâsi'l-Arabî, 2002), 5/67-68; Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmiü’ li ahkâmî'l-Kur’ân* (Kâhire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1964), 8/203; Ebû'l-Berekât Abdullah b. Ahmed en-Neseî, *Medârikü't-tenzil ve hakâikü't-te’vîl* (Beyrût: Dârü'l-Kelim et-Tayyib, 1998), 1/694.

³⁴ Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî, *Tefsîrül-Kur’ân (en-Nüket ve'l-uyûn)* (Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992), 2/381.

³⁵ Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Mehdi İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd fi tefsîri'l-Kur’ânîl-mecîd* (Kâhire: nşr. Hasan Abbâs Zekî, 1998), 7/279.

³⁶ Abdurrahmân b. Ebûbekir Celâluddîn es-Süyûtî, *el-Hâvî li'l-fetâvâ* (Beyrût: Dârü'l-Fikr, 2004), 2/48.

³⁷ el-Bakara, 2/246-248.

³⁸ Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Neseî, *et-Teysîr fi't-tefsîr* (Beyrût: Dârü'l-Lübâb li'd-Dirâsât, 2019), 3/301-302.

³⁹ Beyzâvî, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te’vîl*, 1/151.

larında tıpkı bir sancak gibi en önde götürdüklerini, ondan gelen sesle zafere kavuştuklarını öğrendiklerini, bir süre sonra Allah'a isyan edip fesat çıkardıklarında Amâlikâlıların onları yenip sandukayı ele geçirdiklerini, sandukayı ayak yoluna koyduklarını bildirmiştir.⁴⁰

Müfessirlerin bir kısmı, tâbûtun yanı sıra içindeki Sekîne'nin içeriği konusunda da görüş beyan etmiş, farklı yorumlarda bulunmuştur. Kimisine göre sanduka ve içindekiler, yakut ve zebrecetten mamul, kedi başına benzeyen iki kanatlı bir nesne⁴¹ kimisine göre ise şimşir ağacından,⁴² kimisine göre ise altından yapılmış değerli bir testidir.⁴³

Tâcü'l-Kurrâ Ebü'l-Kâsım Burhânuddîn el-Kirmânî (öl.500/1106), Tâlût kıssası, Benî İsrâil'in zemindeki Sekîne, tâbût/sanduka, Hz. Musa'nın elindeki levhalar ve Kâfdağ'ının mahiyetine dair yapılan rivayetlerin genellikle İsrâiliyyat kaynaklı temelsiz, uydurma haberler olduğunu söylemiştir. Müellif, birçok müfessirin bu gibi rivayetleri aktarmasına da oldukça üzüldüğünü belirtmiştir.⁴⁴

Adı geçen Sekîne, tâbût, bakıyye ve diğer nesnelere hakkında rivayet edilen ve çoğu kez birbirine zıt haberlere dair isabetli yorum yapanlardan bir diğerinin de Muhammed Ali Şevkânî (öl.1250/1834) olduğu söylenebilir. Kendisi, İbn Abbâs, Vehb b. Münebbih, Mücâhid gibi şahıslardan gelen rivayetleri kaydettikten sonra bu tarz çelişkili tefsir ve yorumların genelde Yahudiler aracılığıyla -ki Allah onları zelil etsin- İslami kaynakların bir kısmına geçtiğini söylemiş ve eleştirilerini şu şekilde sürdürmüştür: Yahudilerin, söz konusu haberleri etrafa yaymalarının amacı Müslümanlarla eğlenmek ve İslam hakkında şüphe uyandırmaktır. Sekîne ve benzeri birçok konuya dair akıl almaz ve çelişkilerle dolu bir hayli rivayet nakledilmiştir. Bu tür çelişkili haberlerin, Allah'ın Peygamberi'nden kaynaklanması mümkün değildir. Şayet Sekîne ve benzeri objeler hakkında Hz. Peygamber'den bize ulaşan sahih haberler olsaydı, bize düşen onlara sarılmak, onları göz ardı etmemek olurdu. Ne var ki bu tür çelişkili haberlerin Hz. Peygamber'den sadır olması mümkün değildir.⁴⁵

İmam Mâtürîdî'nin (ö333/944) "Sekîne hakkında, etrafındakilerin gönüllerine sükûn ve huzur verdiğinden başka bir bilgiye sahip değiliz. Bu itibarla onun mahiyet ve keyfiyetine vakıf olma ihtiyacını da duymamaktayız. Doğrusu, işin mahiyetini bilen sadece Allah'tır." şeklindeki ifadelerinin de⁴⁶ oldukça önemli ve dikkat çekici bir yaklaşım olduğunu düşünüyoruz.

Burada, İsrâiliyyat eksenli haber ve rivayetlerin asıl kaynağının *Kitâb-ı Mukaddes* olduğu konusunda herhangi bir şüphenin bulunmadığına dair ittifak olduğunu söylemek mümkündür.

⁴⁰ Ebüssüüd Efendi, *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm* (Beyrût: Dâru İhyâ et-Türâsi'l-Arabî, ts.), 1/241.

⁴¹ Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed Ezherî, *Tehzîbü'l-lüga* (Beyrût: Dâru İhyâi Türâsi'l-Arabî, 2001), 10/40; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*, 1/224; Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc el-Bağdâdî, *Me'âni'l-Kur'an ve i'râbüh* (Beyrût: Alemü'l-Kütüb, 1988), 1/329.

⁴² Nâsiruddîn Ebû Said Abdullâh b. Ömer el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl* (Beyrût: Dâru İhyâ Türâsi'l-Arabî, 1997), 2/446; Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîr*, 1/206; Ebü'l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer b. Hasen el-Bikâî, *Nazmü'd-dürer fi tenâsübi'l-âyât ve's-süver* (Kâhire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts), 1/439.

⁴³ Ebü'l Fidâ İsmail İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm* (Beyrût: Darü Tayyibe, 1999), 1/666. İsrâiliyyat kaynaklı haberler, sadece adı geçen nesne ve objeler hakkında verilmiş değildir; aksine masum peygamberler hakkında da akli zorlayan türden haberler uydurulmuştur. Peygamberlerden Hz. Dâvûd'u örnek olarak vermek mümkündür. Geniş bilgi için bkz. Abdurrahman Ateş, "İsrailiyatın Odağındaki Peygamber: Hz. Davud -Sâd Suresi 21-25. Ayetler Bağlamında Yapılan Rivayetlere Eleştirel Bir Yaklaşım", *Marife*, 10/1 (bahar 2010), 9-27.

⁴⁴ Tâcü'l-Kurrâ Ebü'l-Kâsım Burhânuddîn Mahmûd b. Hamza el-Kirmânî, *Garâibu't-tefsîr ve 'acâ'ibu't-te'vîl* (Beyrût: Müessesetü Ulûmi'l-Kur'an, ts), 1/223.

⁴⁵ Muhammed Ali Şevkânî, *Fethü'l-kadîr* (Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 1993), 1/306-307.

⁴⁶ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Tefsîrü'l-Mâtürîdî-Te'vîlâtü ehli's-sünne* (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005), 2/225.

3.3. Hz. Musa'nın Taşdığı Levhalar/Tabletler

Kur'ân-ı Kerim, Hz. Musa'nın elinde her konuya dair öğüdü ve açıklamayı içeren levhalar olduğunu,⁴⁷ Tûr Dağı'ndan dönen Hz. Musa'nın, kavminin buzağıyı kutsadığını gördüğünde son derece öfkelenip elindeki Tevrat levhalarını/tabletlerini yere attığını,⁴⁸ öfkesi yatışınca levhaları yerden aldığı⁴⁹ bildirmiştir. Kur'ân'ın levhalara dair verdiği bilgiler bundan ibarettir.

Herhangi bir nas veya sahih rivayet olmamasına rağmen, Hz. Musa'nın taşıdığı levhaların da zebercetten mamul olduğuna dair bazı tefsirlerde farklı iddiaların yer aldığı görülmektedir. Örneğin Taberî, İbn Cüreyc'ten (öl.150/767) yaptığı nakle göre Hz. Musa'nın elindeki levhalarda Ahmed'in (Hz. Peygamber) ümmetinin nitelikleri yazılmış, Hz. Musa "Allah'ım, beni de Ahmed'in ümmetinden kıl!" şeklinde dua etmiş, sözü edilen levhalar cennetten getirilmiş, karışımları ise zebercet ve zümrüitten oluşmuştur.⁵⁰

Tevrat'ın ağırlığı hakkında da farklı görüşlerin bulunduğunu söylemek mümkündür. Mesela Rebi' b. Enes (öl.140/757), Tevrat'ın yetmiş deve yükü ağırlığında olduğunu, bir cüzünün ancak bir yılda okunabildiğini, okuyanların ise sadece Hz. Musa, Hz. İsa, Üzeyir ve Yûşâ olduklarını iddia etmiştir. Bunların yanı sıra levhaların hangi metal ve objeden oluştuğuna dair bazı nakiller yapılmıştır. Ebû'l-Aliye er-Riyâhî'ye (öl.90/709) göre levhalar zebercetten, İbn Cübeyr'e (öl.94/713) göre kırmızı yakuttan, Hasan-ı Basrî'ye göre ahşaptan, Mücâhid'e göre ise yeşil zümrüitten mamuldür.⁵¹

Bazı kaynaklar, zebercetten mamul levhalardaki yazıları bizzat Allah'ın yazdığını, onlarda "Ben, hiçbir ortağı olmayan Rahman ve Rahîm olan Allah'ım. Bana hiçbir şeyi ortak koşmayın, cana kıymayın, zina etmeyin, yol kesmeyin, anne babaya isyan etmeyin!" gibi haber ve emirler bulunduğunu kaydetmiştir.⁵²

Naslarda hakkında herhangi bir sayı verilmemesine rağmen Hz. Musa'nın elindeki levhaların sayısına dair farklı rakamlar verilmiştir. İbn Ebû Hâtım (öl.327/938), içinde her konuya dair öğüt ve izah bulunan Tevrat'ın, zebercetten yapılmış yedi levhada yazılı olduğunu, kavminin buzağıya taptığını görüp sinirlenen Hz. Musa'nın onları yere attığını kaydetmiştir.⁵³ Kimisi onları sekiz, kimisi de ayette her ne kadar cemi/çoğul (الْوَحْ) kipinde vurgulanmış olsa da aslında levhaların iki tane ve yeşil zebercetten olduğunu söylemiştir.⁵⁴ Beyzâvî ise Tevrat levhalarının sayılarına ve neden mamul olduğuna şüpheyle yaklaşarak onların on veya yedi adet olduğu; zümrüt veya zebercetten ya da yakut veya sert kayadan oluştuğunu aktarmıştır.⁵⁵

⁴⁷ el-A'râf 7/145.

⁴⁸ el-A'râf 7/150.

⁴⁹ el-A'râf 7/154.

⁵⁰ Taberî, *Câmi'ü'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân*, 13/127. Ka'bû'l-Ahbâr kaynaklı başka bir haberde ise Allah'ın ilk yarattığı şeyin, kendi elleriyle zebercetle yazdığı "Benden başka ilah yoktur, rahmetim gazabımı geçmiştir." mealindeki sözdür. Bkz. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsiri'l-Kur'an*, 4/137; İbn Receb, *Revâii'ü't-tefsîr*, 1/550; Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 3/254.

⁵¹ Mâverdi, *Tefsîrü'l-Kur'an*, 19922/260; Sem'ânî, *Tefsîrü'l-Kur'an*, 2/214. Ayrıca bkz. Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mesud el-Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl fi tefsiri'l-Kur'ân* (Beyrût: Dârü İhyâ et-Turâsi'l-Arabî, 1420), 2/233.

⁵² Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîr*, 2/63. Tefsirin tahkikini yapan Abdullah Mahmûd Şahhâta, Mukâtil'in bu gibi konularda İsrâiliyât-tan etkilendiğini söylemiştir. Bkz. Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîr*, 5/224.

⁵³ Bkz. Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs İbn Ebû Hâtım, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm* (Mekke: Mektebetü Nazzâr Mustafa el-Bâz, 1419), 5/1563, 1573. Ayrıca bkz. Semerkandî, *Bahrü'l-ulûm*, 1/549. Bazılarının dediğine göre zebercetten oluşan levhalardaki yazıları Allah, bizzat kendi elleriyle altınla yazmış ve o esnada gök ehli, kalemin gıcirtısını duymuştur. Bkz. Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîri bi'l-me'sûr*, 3/549.

⁵⁴ Tâcû'l-Kurrâ Ebû'l-Kâsım Burhânuddîn el-Kirmânî, *Garâibu't-tefsîr ve 'acâ'ibu't-te'vîl*, 1/422; Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *Tezkiretü'l-erîb fi tefsiri'l-garîb*, thk. Târik Fethî (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 118; Şihâbüddîn Mahmud Âlûsî, *Rûhu'l-me'âni fi tefsiri'l-Kur'âni'l-'azîm ve's-sebi'l-mesânî* (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, H/1415), 5/321; İbn Adil, *el-Lübâb fi ulûmi'l-kitâb*, 9/307.

⁵⁵ Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, 3/34. Ayrıca bkz. İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, 2/259.

Reşîd Rızâ (ö1935), -onlardan birçok müfessir nakilde bulunmuş olsa da- Ka'bü'l-Ahbâr (öl.32/652-53) ve Vehb b. Münebbih'ten (öl.114/732) Hz. Musa'nın taşıdığı levhaların neden mamul olduğu, sayıları, uzunluk ve genişlikleri ile üzerinde nelerin yazıldığına dair gelen rivayetlerin İsrâîliyyat kaynaklı asılsız ve batıl haberler olduğunu söylemiştir.⁵⁶ Reşîd Rızâ, Süyûtî gibi bir müfessirin kaleme aldığı tefsirinde bu konuya altı sayfa yer vermesini de garip karşılamıştır.

Muhammed Seyyid Tantâvî (öl.2010), naslarda hakkında açık şekilde kesin bir bilgi veya belge olmayan bu çeşit konuların mahiyetini Allah'ın mutlak bilgisine havale etmekle yükümlü olduğumuzu; çünkü levhaların sayısı ve keyfiyeti hususunda Hz. Peygamber'den hiçbir sahih bilginin verilmediğini bildirmiştir.⁵⁷

3.4. Mısır Kralının Kaybolan Su Kabı

Kıssaların en güzelinin vurgulandığı Yusuf sûresinde⁵⁸ Hz. Yusuf'un, kardeşini yanında tutma amacıyla bir plan yaparak gıda sıkıntısı çeken ailesi için hazırlattığı yükün arasına içmede kullandığı bir su kabını⁵⁹ koydurduğu belirtilmektedir.⁶⁰

Naslarda ve sahih haberlerde söz konusu kabın neden mamul olduğuna ve hangi mücevherden oluştuğuna dair malumat olmamasına rağmen onun hakkında da bazı tefsirlerde yorumlar yapılmıştır. Örneğin Abdullah b. Abbâs onun zebercetten,⁶¹ Mücâhid ise onun nakışlı ve kakmalı gümüşten, kimisi de onun saf altından mamul olduğunu söylemiştir.⁶² Bu görüşlerin yanı sıra İkrime ise su kabının gümüşten yapıldığını vurgulamıştır.⁶³ Vâhidî (öl.468/1076), Begavî (öl.516/1122) ve Hâzin (öl.741/1341), neredeyse aynı ifadelerle kralın su içtiği tasın zebercetten yapılmış olduğunu aktarmışlardır.⁶⁴

Burada bir noktaya dikkat çekmek yerinde olacaktır: Kur'ân, bütün yönleriyle bir mesaj ve hidayet kitabı olmasına rağmen⁶⁵ bazı müfessirlerin gereksiz detaylara dalarak verilmek istenen ana fikrin uzağına düştükleri söylenebilir. Örneğin Hz. Yusuf'un kardeşlerinin yüküne bırakılan kabın ne tür bir kap olduğu, onu kimin ve ne amaçla kullandığı,⁶⁶ o günkü dilde kabın kaç anlamının olduğu, yük hayvanlarının deve mi, at mı olduğu; hırsızlık olayını ilan edenin sözüne nasıl bir üslupla başladığı ve ses tonunun; olaya ilişkin hangi cezai müeyyidelerin uygulandığı vb. verilen detaylar,⁶⁷ tefsir okumaları yapan bazı kimselerin zihninde istifhamlar oluşturmasına neden olduğu söylenebilir.

3.5. Yemen Kraliçesi Belkıs'ın Görkemli Tahtı

Kur'ân-ı Kerim, Hz. Süleyman döneminde Sebe' bölgesinde güneşe tapan bir halkı yöneten, her imkâna ve muhteşem tahta sahip bir kraliçeden (Belkıs) haber vermiştir.⁶⁸

⁵⁶ Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîrü'l-menâr)* (Kâhire: Heyet,1990), 9/164.

⁵⁷ Muhammed Seyyid Tantâvî, *et-Tefsîrü'l-vasît li'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kâhire: Dâru'n-Nahda, 1997), 5/374.

⁵⁸ Yûsuf 12/3.

⁵⁹ Taberî, *Câmi'ü'l-beyân*, 16/173; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Hatîb eş-Şîrbînî, *es-Sirâcü'l-münîr fi'l-i'âne 'alâ ma'rifeti ba'zı me'ânî kelâmî rabbîne'l-hakîmi'l-habîr* (Kâhire: Matbaatü Bülâk, H/1285), 2/124.

⁶⁰ Yûsuf 12/70.

⁶¹ Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Muhammed b. İbrâhîm el-Hâzin el-Bağdâdî, *Lübâbü't-te'vîl fi me'ânî't-tenzîl* (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye,1415), 2/543; Şîrbînî, *es-Sirâcü'l-münîr*, 2/124.

⁶² Sem'ânî, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, 3/49. Ayrıca bkz. Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 4/260.

⁶³ İbn Ebû Hâtîm, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 7/2171.

⁶⁴ Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed Vâhidî en-Nisâbüri, *el-Vasît fi tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*, thk. Komisyon (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994), 2/623; Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 2/504; Hâzin, *Lübâbü't-te'vîl fi me'ânî't-tenzîl*, 2/543.

⁶⁵ el-İsrâ 17/9.

⁶⁶ Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhîd* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, H/1420), 6/302.

⁶⁷ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*, 2/456.

⁶⁸ en-Neml 27/23-4.

Bazı müfessirler, Yemen kraliçesi Belkıs'a ait tahtın ne gibi özelliklere sahip olduğu konu-sunda fikir beyan etmişlerdir. Oysaki bu bağlamda pek detayların mevcut olduğu söylenemez. Ama bazı müfessirler, söz konusu tahtın mahiyetine dair oldukça detaylara dalmışlardır. Belkıs'ın tahtının çapı, eni, yüksekliği ve ağırlığı; hangi madenden yapıldığı, sanatsal boyutu, üzerinde neyin yazılı olduğu gibi ayrıntılar, onların başlıcalarıdır. Olaya ilişkin rivayetlerin çoğunun, Abdullah b. Selam (öl.43/663-664) ile Vehb. b. Münebbih'ten nakledildiği müşahede edilmektedir.⁶⁹

İbn Acîbe, adı geçen kraliçeye bir sultanın gereksinim duyduğu her türlü savaş araç gerecinin verildiğini, büyük ve göz kamaştırıcı bir tahta sahip olduğunu, tahtının otuz zira'/arşın (30x68 cm) geldiğini -başka bir rivayete göre tahtın genişliğinin ve yüksekliğinin 80 arşın- onun altın, gümüş ve çeşitli değerli mücevheratla süslendiğini, tahtın ayaklarının kırmızı yeşil yakuttan, inci ve yeşil zebrecetten yapıldığını nakletmiştir.⁷⁰

3.6. Üzerinde Dünyanın Bulunduğuna İnanılan Kafdağı

Kur'ân-ı Kerim, kendi metodolojisi bağlamında kesik harfler (mukattaa harfleri) olarak "*Kâf. Şânu yüce Kur'ân'a yemin olsun*"⁷¹ dedikten sonra vermek istediği asıl mesajını vurgular. Mukattaa harfleri ile başlayan bütün surelerdeki yöntem budur.⁷²

Durum bu merkezde olmasına rağmen bazı müfessirler "*Kâf*" sözcüğüne dair nasların maksadına aykırı bazı yorumlarda bulunmuşlardır. İbn Abbas'a izafe edilen bir rivayete göre onun yeşil zebrecetten, Dahhâk'a (öl.105/723) göre yeşil zümrütden bir dağ olduğudur. Vehb b. Münebbih (öl.114/732), onun bütün yerküreyi çevreleyen bir dağ olduğu kanaatindedir.⁷³ Vehb'in görüşünü İkrime (öl.105/723), Mücâhid ve Dahhâk da paylaşmıştır.⁷⁴ İyâs b. Muaviye'ye (öl.122/740) göre gök, bir kubbe şeklinde onun üstünde durmakta,⁷⁵ rengini ondan almakta; bu itibarla göğün ağırlığı onu baskılamaktadır.⁷⁶ Başka bir yoruma göre kıyametin kopması sürecinde Allah, adı geçen dağı sarsacak, onun etkisiyle yeryüzü darmadağın olacaktır.⁷⁷ Görüldüğü üzere rivayet edilen bu haberler ne coğrafi kriterler ne nasların verdiği bilgiler ile örtüşmektedir.

⁶⁹ Taberî, *Câmi'ü'l-beyân*, 19/460.

⁷⁰ Semerkandî, *Bahrü'l-'ulûm*, 2/493; Vâhidî, *el-Vasît fi tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*, 3/374; Sem'ânî, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, 4/90; Begavî, *Meâlimu't-tenzîl*, 3/498; İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, 4/189.

⁷¹ Kâf 50/1.

⁷² Mushaf'ta kesik (mukattaa) harfler ile başlayan sureler el-Bakara, Âl-i İmrân, el-A'râf, Yûnus, Hûd, Yûsuf, er-Ra'd, İbrahim, el-Hicr, Meryem, Tâhâ, eş-Şu'arâ, en-Neml, el-Kasas, el-Ankebût, er-Rûm, Lokman, es-Secde, Yâsîn, es-Sâd, el-Mü'min, el-Fussilet, eş-Şûrâ, ez-Zuhruf, ed-Duhân, el-Câsiye, el-Ahkâf, Kâf ve el-Kalem sureleridir.

⁷³ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîr*, 4/879; Sem'ânî, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, 4/109; Taberî, *Câmi'ü'l-beyân*, 22/326; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 4/156; Bikâî, *Nazmü'd-dürrer fi tenâsübi'l-âyât ve's-süver*, 20/280. Dağ kültü, her ne kadar mitolojilerde ön plana çıkarılmış olsa da tek tanrılı dinler içinde de bunun yansımaları dikkati çekmektedir. Mesela Yahudilikte Sina Dağı, Yehova'nın sahiplendiği Siyon Dağı; Zeytindağı, Hıristiyanlıkta kutsalların başında gelir. Zeytindağı'nda Hz. İsa'nın dolaşıp vaaz verdiği, gecelediği ve üzerinde çarmıha gerildiği inancı mevcuttur. İran mitolojisinde ise Elburz Dağı, Kafdağı'na eşdeğerdir. İslâmî terminolojide ise Cûdî, Tûr ve Hirâ dağlarıdır. Cûdi Dağı, Hz. Nûh'un Tufan'dan sonra gemisiyle karar kıldığı (Hûd 11/44); Tûr Dağı, Hz. Musa'nın Allah ile konuşup On Emir aldığı (el-Bakara 2/63, 93; en-Nisâ 4/154; Meryem 19/52; Tâhâ 20/80); Hirâ Dağı ise Hz. Peygamber'in Allah'tan ilk vahyi aldığı dağdır. Kafdağı ise İslâm kozmolojisine göre insanların yaşadığı dünyayı kuşatan ve aşılması imkânsız dağın adı olup yaygın inançlara göre bütün dağların anasıdır. Konuya dair geniş bilgi için bkz. Kürşat Demirci, "*Kafdağı*", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001) 24/144-145; Mehmet Güler, "*Dağ Kültü ve Divan Şiirinde Mitolojik Dağlar*", *Yazıt Kültür Bilimleri Dergisi*, 3/1 (Haziran, 2023), 45-59. Ayrıca Bkz. Kutbettin Ekinçi, "*Bilimsel Tefsirin Tefsir Olma Sorunu*", *Bilimname*, (XXXVII, 2019/1), 169-190.

⁷⁴ İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-'azîz*, 5/155.

⁷⁵ Kurtubî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîz*, 17/2; İbn Adil, *el-Lübâb fi 'ulûmi'l-kitâb*, 4/3; Muhammed Senâullah Mazharî Pânîpetî, *et-Tefsîrü'l-Mazharî*, thk. Gulâm Nebî Tûnusî (Pakistan: Mektebetü'r-Rüşdiyye, H/1412), 9/60.

⁷⁶ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'an*, 9/92.

⁷⁷ Sem'ânî, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, 5/234.

İbn Kesir (öl.774/1373), Kâf sözcüğü hakkında rivayet edilen haberlerin Benî İsrâil'in hurafelelerinden ibaret olduğunu, zamanla insanlar arasında yaygınlık kazandığını bazılarına göre doğrulanmayan ve yalanlanmayan Benî İsrâil kaynaklı haberleri rivayet etmenin caiz görüldüğü ama kişisel görüşüne göre ise söz konusu haberlerin bazı zındıkların uydurmaları olup gayelerinin insanlara dinlerini karıştırmak olduğunu söylerken⁷⁸ Cemâleddîn Kâsımî (öl.1914) ise Kafdağı ve benzeri nesnelere hakkında rivayet edilen haberlerin zındıklarca uydurulduğunu, sayısızca imam ve âlime sahip olan Muhammed ümmetine atılan en büyük iftiralar olduğunu vurgulamıştır.⁷⁹

Burada İbn Kesir ve Cemâleddîn Kâsımî'ye katılmamak mümkün değildir. Zira İsrâiliyyat'tan gelen haberler, daha sonra kassâs/hikâyeci vaizlerin temel malzemeleri arasında yer almıştır. Onlar, vaaz kürsülerinde vaazlarını hikâyeler ile süslemiş, birçok cahil insanın kanmasına öncülük etmiş; zamanla temelsiz kıssa ve hikâyeler, birinci sınıf bilgiler olarak algılanmış, Kur'an'ın vermek istediği mesajların da geri plana atılmasına neden olmuştur. Bazı inkârcılar tarafından İslam'ın fen ve bi-limle çatışan, günün sorunlarını çözmekten uzak duran bir din olduğu iddia edilmiş ve halen devam etmektedir. Elmalılı da Kâf isminin, diğer mukattaa harflerinde geçen sözcükler gibi müteşabihattan olduğunu, tevilini ancak Allah'ın bileceğini bildirdikten sonra Kafdağı'nın dünyayı çevrelediği hatta yerkürenin onun üzerinde bulunduğu benzeri yorumları da zayıf gördüğünü sözlerine eklemiştir. Muhammed Seyyid Tantâvî de haklı olarak Kafdağı hakkındaki yorumların İsrâiliyyat kaynaklı hurafelerden olduğunu söylemiştir.⁸⁰

Kafdağı metaforu sadece tefsir kitaplarına girmiş değildir. Kafdağı betimlemesiyle gelen rivayetler, zamanla Türk edebiyatına konu olanlar arasında yer almıştır. Ona ulaşılmaz ve erişilmez bir yükseklik takdir edildiğinden Türkçede çok kibirli olan kimse için "burnu havada" ya da "Kafdağı'nda olmak" nitelemeleri yapılmıştır.

3.7. Şeddâd'ın Yaptırdığı Sarayın Sütunları

Nasların dışındaki kaynaklar Âd'ın Şeddâd ve Şedîd adında iki oğlunun olduğu, ikisinin de kral olup insanlara haşin ve zorba davrandıkları, Şedîd ölünce yönetimin Şeddâd'a kaldığı, bütün kralların ona boyun eğdiği, bir ara Şeddâd'ın, cennet vasıflarını iştince adamlarına, kendisine cennet gibi bir şehir yapmalarını emrettiği, yapımı üç yüz sene süren ve İrem⁸¹ adıyla gösterişli bir şehrin kurulduğu, sütunlarının altın, gümüş, zebercet ve yakuttan imal edildiği, etrafında her sınıf ağacın ve nehirlerin olduğu, yapımı tamamlanınca dokuz yüz yıl yaşadığı söylenen Şeddâd'ın şehri görmek için memleketin ileri gelenleriyle birlikte yola çıktığı, şehre bir günlük mesafe kaldığında Yüce Allah'ın üzerlerine tonu yüksek bir çığlık gönderdiği, bunun neticesinde helak oldukları haberini vermiştir.⁸²

Şeddâd'ın Aden taraflarında inşa ettirdiği saray her ne kadar görkemli ve mutantan olsa da naslarda onunla ilgili detaylar verilmiş değildir. Durum böyle olmasına rağmen bazı kaynaklar, saraydaki bahçede bulunan ağaç köklerinin altın ve gümüşten, saray sütunlarının da zebercet ve yakuttan olduğunu kaydetmiştir.⁸³

⁷⁸ Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbüddîn İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm* (Riyâd: Dârü't-Tayyibe, 1999), 7/394. Ayrıca bkz. Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, (Kâhire: Dârü'l-Kütübü'l-Hadîse, 1976), 1/176; Salâh Abdülfettâh el-Hâlidî, *el-Kur'ân ve nakzu metâ'in er-ruhbân* (Dımaşk: Dârül-Kalem, 2007), 56.

⁷⁹ Muhammed Cemâlüddîn Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl*, 9/5.

⁸⁰ Muhammed Seyyid Tantâvî, *et-Tefsîrü'l-vasîl li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 13/332.

⁸¹ Bazı kaynaklar, İrem kelimesine oldukça farklı anlamlar yüklemiştir. 1-Yeryüzünde bir bölge, 2-Dımaşk/Şam, 3-İskenderiye, 4-Yaşayan milletlerden biri, 5-Âd kavminden bir kabile, 6-Âd'ın dedesinin adı, 7-Eski/kadim bir ulus, 8-Yok olma ve 9-Allah'ın tarihten sildiği millet gibi anlamlar, onlardan bazılarıdır. Bkz. Mâverdî, *Tefsîrü'l-Kur'an*, 6/267-268.

⁸² İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, 7/298; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/747.

⁸³ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 8/5804.

Ebü'ş-Şeyh İsfahânî (öl.369/979), Şeddâd'ın sütunları zebercetten yapılan sarayının çok görkemli olduğunu, bir ayeti (Fecr, 89/8) delil getirerek dünya mimarisinde hiçbir benzerinin olmadığını söylemiştir.⁸⁴ Fahreddîn er-Râzî (öl.606/1210), büyük sermaye ve emek harcanarak inşa edilen emsalsiz kentin saraylarının altın ve gümüşten, sütunlarının ise zebercet ve yakuttan oluştuğunu kaydetmiştir.⁸⁵ Ebü'l-Berekât en-Nesefî de (öl.710/1310), Râzî'yi aynı rivayetle desteklemiştir.⁸⁶ Vehb b. Münebbih, birçok konuda olduğu gibi bu konuya dair de bazı kısa ve uzun hikâyeler anlatmıştır.⁸⁷

Dünyanın oluşumu ve ömrü, güneş ve ayın yaratılması, şimşek ve gök gürültüsünün meydana gelmesi, Kafdağ'ın dünyayı taşıdığı gibi rivayetlerin yanı sıra sütun sahibi İrem hikâyesi de tamamen İsrâîliyyat kaynaklı uydurma haberlerdir.⁸⁸

3.8. Kevser Havuzu

Kur'ân'da apaçık bir şekilde yer alan Kevser'in ne anlama geldiğine, yapı malzemesinin hangi objelerden oluştuğuna dair farklı görüş ve yorumlar söz konusudur. Bazıları tarafından Kevser'e peygamberlik, Kur'ân, İslam, cennetteki bir nehir, kıyamet gününde başına insanların üşüyeceği ve Hz. Peygamber'e verilen bir havuz, dünya ve ahiretteki kesintisiz hayır ve güzellik, İslam ümmetinin fazlalığı, fedakârlıkta başkasını kendine tercih etmek ve Hz. Peygamber'in şanının yüceltilmesi olmak üzere dokuz anlam verilmiştir.⁸⁹

Kevser'in daha çok, cennette akan bir nehir veya havuz olduğu, Hz. Peygamber'e vadedildiği, onda pek çok hayrın bulunduğu dair güçlü rivayetler vardır. Kevser havuzu suyunun bal-dan tatlı, süttten beyaz, kardan soğuk olduğu; kenarları ise zebercetten oluştuğu söz konusudur. Ondan içen kimse bir daha susamayacak, onun başına ilk varacak olanlar ise dinini yaşayan, yemin ettiklerinde Allah'ın, yeminlerini gerçekleştirdiği yoksul kimseler olacaktır. Kaynaklar, Kevser'in ok hızında aktığını, yatağındaki mevcut çamurun Ezfer miski⁹⁰ gibi koktuğunu, çakıl taşlarının yakut, zebercet ve inciden oluştuğunu,⁹¹ bardaklarının som altından, sayıları gökteki yıldızlar kadar olup suyunun ise içene zevk verdiğini kaydetmiştir.⁹²

3.9. Ahirette Allah'ın Huzuruna Çıkacak Müminlerin Binekleri

Kur'ân-ı Kerim, ahiret gününde takva sahiplerinin seçkin konuklar olarak Rahman'ın huzurunda toplanacaklarını bildirmiştir.⁹³ Bazı müfessirler, Allah'ın huzuruna çıkacak kimseler asil develer üzerinde,⁹⁴ binekleri ise zümrüt, yakut ve onların istediği renkte olacak diye yorumda bulunmuşlardır.⁹⁵

⁸⁴ Ebü'ş-Şeyh Ebü Muhammed Abdullâh b. Muhammed b. Ca'fer b. Hayyân, *Kitâbü'l-'Azame*, thk. Rızâullâh b. Muhammed İdrîs el-Mübârekfûrî (Riyâd: Dâru'l-'Asîma, 1988), 4/1500.

⁸⁵ Fahreddîn Râzî, *Mefâtihü'l-gayb* (Beyrût: Dâru İhyâ et-Türâsî'l-Arabî, 1999), 31/153.

⁸⁶ Nesefî, *Medârik*, 3/638.

⁸⁷ Semerkandî, *Bahrü'l-'ulûm*, 3/476.

⁸⁸ Muhammed Ömer el-Hâcî, *Mevsû'atü't-tefsîr kable 'ahdi't-tedvîn* (Dımaşk: Dâru'l-Mektebî, 2007), 44.

⁸⁹ Mâtürîdî, *Tefsîrü'l-Mâtürîdî (Te'vilâtü ehli's-sünne)*, 6/354; Kuşeyrî, *Letâ'ifü'l-işârât*, 3/775; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 4/497; Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, 32/312-315; İbn Cüzey el-Kelbî, *et-Teshîl li-'ulûmi't-tenzîl*, 2/517; Hasen b. Muhammed b. Hüseyñ Nizâmeddin en-Nisâbûrî, *Garâibü'l-Kur'an ve regâibü'l-furkân* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, H/1416), 6/577; İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, 7/361; Muhammed Cemâluddîn Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vil*, 9/554.

⁹⁰ Tibet menşeli olan ezfer miski, çok güzel kokusuyla tanınmıştır. Bkz. Mecduddîn Muhammed b. Yakûp el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhîd* (Beyrût Müessesetü'r-Risâle, 2005), 148; Muhammed Murtaşâ ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 4/466.

⁹¹ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîr*, 4/879; Sem'ânî, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, 6/290.

⁹² İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, 7/369.

⁹³ Meryem 19/85.

⁹⁴ Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîr*, 1/244; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*, 6/230; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 5/233.

⁹⁵ Süyûtî, *ed-Dürü'l-mensûr*, 5/538.

Ayetin metninde اُفْدُ “vefden” sözcüğü geçtiğinden müfessirler söz konusu sözcüğü “binekliler” diye anlamlandırmışlardır. Çünkü Arapçada “vefd”, “asil bineklerine binmiş şekilde” demektir. Nitekim öteden beri elçiler, günün koşullarına göre binekli olarak görevlerini icra etmişlerdir. İbn Abbâs, atları seven kimsenin, Allah’ın huzuruna dışkı yapmayan, dizginleri kırmızı yakuttan, yeşil zebercetten, bembeyaz incilerden, eyerleri ise yeşil ve kalın ipekten olan atların üzerinde geleceğini bildirmiştir.⁹⁶

İbn Merdûye’nin (öl.410/1020), Hz. Ali’den naklettiğine göre “O gün, takva sahiplerini, heyetler halinde Rahman’ın huzuruna toplayacağız”⁹⁷ ayetine dair Hz. Peygamber, şöyle buyurmuştur: “Allah’a yemin olsun ki ahirette takva sahipleri ne ayakları üzerinde haşredilir ne sürülerek götürülürler. Hiçbir kimsenin başka bir benzerini görmediği, eyerleri altından, dizginleri de zebercetten oluşan cennet develeri üzerinde gelirler, cennetin kapsını çalarlar.”⁹⁸

Sonuç

Kurân, önceki ümmetlerin vahiyle çelişen düşünce ve davranışlarını düzeltmek adına vurgu yapmış olmasına rağmen, Benî İsrâil kaynaklı temelsiz hikâye ve kıssalara tefsirlerinde yer veren müfessirlerin varlığı, İslam düşünce ve tefekkürü bağlamında oldukça olumsuz bir durum arz etmiştir. Bu olumsuz durum, daha sonra bazı oryantalistler tarafından müfessirlerin yumuşak karnı olarak lanse edilmiş ve İslam’a saldırı bahanesi yapılmıştır.

Hakkında herhangi sahîh bir haber bulunmamasına rağmen, bazı müfessirlerce gaybî ve müteşabih konularda birçok tefsir ve yorum yapılmıştır. Örneğin Allah’ın, bizzat elleriyle “Ben, Allah’ım, benden başka ne ilah ne ortak vardır.” şeklinde kaleme aldığı ilk yazının malzemesinin zebercet, inci ve yakuttan olduğu iddia edilmiştir.

Peygamberler ve onlara verilen kitapların birinci derecedeki misyonları, insanları kula kulluktan bir olan Allah’ın kulluğuna davet etmektir. Dolayısıyla onlara verilen ilahi öğretilerde bir sadelik ve anlaşılabilirlik; malzemelerinde ise herkesin kaldırabileceği ölçüde bir ölçü aranır. Bu çalışmada nasların ve tümüyle bir mesaj niteliği taşıyan İslam’ın mahfuz olduğu -Tevrat gibi muharref olmayan- bir malzemenin yetmiş deve yükü ağırlığında olmasını iddia etmek, akla ziyan bir durumdur. Özellikle bir cüzünün ancak bir yılda okunabildiği, okuyanların ise sadece Hz. Musa, Hz. İsa, Üzeyir ve Yûşâ’nın oldukları iddiası gerçekten manidardır.

Kur’ân, bütün muhtevasıyla insanın fitratına ve aklına muvafık iken onunla çelişik haber ve rivayetlere itibar etmek, oldukça düşündürücüdür. Hz. Musa’nın elindeki levhaların, Belkıs’ın tahtının, Kafdağı’nın, Şeddâd’ın yaptırdığı sarayın sütunlarının hangi maden ve cevherden mamul olduğu Kur’ân’ın konuları arasında yer almamaktadır. Onun yegâne amacı, insanları en doğru yola iletmek, dünya ve ahiret için yararlı işler yapan müminleri büyük mükâfatla/ecirle müjdelemektir. Aksi takdirde sözü edilen yorumlar, beraberinde daha da içinden çıkılmaz söylemlere kapı aralayacaktır. Çalışmada önceki birçok müfessirin, bir takım rivayet ve haberleri sorgulamadan olduğu gibi eserlerinde kaydettiği, sonraki müfessirlerin ise sorgulama ve insaflı eleştiri kültürüne sahip oldukları tespit edilmiştir.

⁹⁶ Kurtubî, *Tefsîrül-Kur’ânîl-‘azîz*, 11/151.

⁹⁷ Meryem 19/85.

⁹⁸ Süyûtî, *ed-Dürrü’l-mensûr*, 5/539. Ayrıca bkz. Bkz. Ahmed b. Hüseyin b. Alî b. Musa el-Beyhakî, *Şu’abü’l-îmân* (Riyâd: Mektebetü’r-Rüşd, 2003), 1/549. Bazı hadisçiler, ravi zincirindeki Abdurrahman b. İshâk el-Kuraşî’nin zayıf olduğunu söylemişlerdir. Bkz. Tirmîzî, *“Sıfatu Gurafî’l-Cennet”*, 3; Ebû Abdullâh Muhammed b. Abdullâh Hâkim en-Nisâbü’rî *el-Müstedrek ‘ale’s-sahihayn* (Beyrût: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1990), 2/409.

Bu çalışmada, eserlerinde İsrâiliyyat menşeli haberlere yer veren ve kimi zaman onları gerçekmiş gibi kabul eden müfessirlere saygı göstermekle beraber, onların yanlışlarına ve naslarla çelişen rivayetlerine katılmanın mümkün olmadığı sonucuna varılmıştır.

Kaynakça

- Aclûnî, Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Muhammed. Keşfu'l-hafâ ve müzîlu'l-ilbâs 'ammâ iştehere min'el-ehâdis 'alâ elsineti'n-nâs. 2 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Kudsî, H/1351.
- Âişe Abdurrahman, bint. Muhammed Ali. et-Tefsîrû'l-beyânî li'l-Kur'ânî'l-Kerîm. Kâhire: Dârü'l-Maârif, ts.
- Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nüreddîn Molla Ali b. Sultân Muhammed. *el-Masnû 'fi ma 'rifeti'l-hadîsi'l-mevzû' (el-Mevzû 'âtü'ş-suğrâ)*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1978.
- Âlûsî, Şihâbüddîn Mahmûd. Rûhu'l-me'ânî fi tefsiri'l-Kur'ânî'l-'azim ve's-sebi'l-mesânî. 16 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, H/1415.
- Ateş, Abdurrahman. "İsrâiliyatın Odağındaki Peygamber: Hz. Davud -Sâd Suresi 21-25. Ayetler Bağlamında Yapılan Rivayetlere Eleştirel Bir Yaklaşım". Marife, 10/1 (Bahar 2010), 9-27.
- Ateş, Süleyman. Kur'ân-ı Kerîm'in Yüce Meali ve Çağdaş Tefsiri. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1982.
- Ayverdi, İlhan. Misalli Büyük Türkçe Sözlük (Kubbealtı Lügati). İstanbul: Mas Matbaacılık, 2006.
- Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Ferrâ. Me'âlimü't-tenzîl fi tefsiri'l-Kur'ân. 5 Cilt. Beyrût: Dârü İhyâ et-Türâsi'l-Arabî, 1999.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin b. Ali b. Musa. Şu'abü'l-îmân. thk. Abdülalî Abdülhamid. 14 Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.
- Beyzâvî, Nâsiruddîn Ebû Said Abdullâh b. Ömer. Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl. 5 Cilt. Beyrût: Dârü İhyâ Türâsi'l-Arabî, 1997.
- Bikâî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer b. Hasen. Nazmü'd-dürer fi tenâsübi'l-âyât ve's-süver. 22 Cilt. Kâhire: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâil. Sâhîhu'l-Buhârî. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1979.
- Cevâlîkî, Ebû Mansûr Mevhûb b. Ahmed b. Muhammed. el-Mu'arrab min kelâm el-a'cem 'alâ hurûf el-mu'cem. thk. F. Abdürrahîm. Dîmaşk: Dârü'l-Kalem, 1990.
- Çiçek, Hacı. "Suyûtî'nin Makâmât'ında Konuşan Değerli Taşlar: el-Makâmatu'l-Yâkûtiyye Örneği". Adıyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi İslami İlimler Araştırmaları Dergisi, 1 (2017/2), 21-42.
- Demirci, Kürşat. "Kafdağı". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 24/144-145. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Ebû Bekir el-Cezâirî, Câbir b. Musa b. Abdülkâdir. Eyseru't-tefâsîr li kelâmi'l-'aliyyi'l-kebir. 5 Cilt. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l- Hikem, 2003.
- Ebû Hayyân el-Endülüsî, Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf. el-Bahrü'l-muhît. 10 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Fikr, 1999.
- Ebû Zehra, Muhammed. Zehretü't-tefâsîr. 10 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Fikr el-Arabî, ts.
- Ebü'ş-Şeyh el-İsfahânî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Muhammed b. Ca'fer b. Hayyân. Kitâbü'l-'Azame. thk. Rızâullâh b. Muhammed İdrîs el-Mübârekfûrî. 5 Cilt. Riyâd: Dârü'l-'Asîma, 1988.
- Ebüssuûd Efendi. İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-kitâbi'l-kerîm. 9 Cilt. Beyrût: Dârü İhyâ et-Türâsi'l-Arabî, ts.

- Ekinci, Kutbettin. "Bilimsel Tefsirin Tefsir Olma Sorunu". *Bilimname*, XXXVII, (2019/1), 169-190.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-lüga*. thk. Muhammed Avd Mür'ib. 8 Cilt. Beyrût: Dârü İhyâi Tûrâsî'l-Arabî, 2001.
- Fîrûzâbâdî, Mecduddîn Muhammed b. Yakûp. *el-Kâmûsü'l-muhît*. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2005.
- Güler, Mehmet. "Dağ Kültü ve Divan Şiirinde Mitolojik Dağlar". *Yazıt Kültür Bilimleri Dergisi*, 3/1 (Haziran, 2023), 45-59.
- Hâcî, Muhammed Ömer. *Mevsû'atü'-t-tefsîr kable 'ahdi't-tedvîn*. Dîmaşk: Dârü'l-Mektebî, 2007.
- Hâkim, Ebû Abdullâh Muhammed b. Abdullâh en-Nisâbûrî. *el-Müstedrek 'ale's-sahihayn*. thk. Mustafâ Abdülkâdir Atâ. 4 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.
- Hâlidî, Salâh Abdülfettâh. *el-Kur'ân ve nakzu metâ'in er-ruhbân*. Dîmaşk: Dârül-Kalem, 2007.
- Hâzin, Ali b. Muhammed, Ebü'l-Hasen Alâüddîn Ali b. Muhammed. *Lübâbü't-te'vîl fî me'âni't-tenzîl*, tsh. Muhammed Ali Şâhîn. 4 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, H/1415.
- Heysemî, Ebü'l-Hasan Nüreddîn Ali b. Bekr b. Süleymân. *Mecma'u'z-zevâid ve menba'u'l-fevâid*. thk. Hüsameddin el-Kudsî. Kâhire: Mektebetü'l-Kudsî 1994.
- İbn Acîbe, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Mehdî el-Hasenî. *el-Bahrü'l-medîd fî tefsîri'l-Kur'ani'l-mecîd*. 7 Cilt. Kâhire: Hasan Abbâs Zekî, 1998.
- İbn Âdil, Ebû Hafs Sirâcuddîn Ömer b. Ali en-Nu'mânî. *el-Lübâb fî 'ulûmi'l-kitâb*. 20 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Dârü't-Tûnusiyeye, 1984.
- İbn Atıyye el-Endülüsî, Ebû Muhammed Abdulhak b. Gâlib el-Muhâribî. *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. 6 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- İbn Cüzey, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî. *et-Teshîl li-'ulûmi't-tenzîl*. 2 Cilt. Beyrût: Şirketü Dâri'l-Erkam, H/1416.
- İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs. *Tefsîrü'l-Kur'ani'l-'azîm*. thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. 9 Cilt. Riyâd: Mektebetü Nazzâr Mustafa el-Bâz, H/1419.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullâh Şemseddîn Muhammed. *Tefsîrü'l-Kur'ani'l-Kerîm*. Beyrût: Dârü ve Mektebetü'l-Hilâl, H/1410.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbüddîn. *Tefsîrü'l-Kur'ani'l-'azîm*. thk. Samî b. Muhammed Selâme. 8 Cilt. Riyâd: Dârü't-Tayyibe, 1999.
- İbn Receb, Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdurrahmân el-Bağdâdî. *Revâ'iu't-tefsîr*. thk. Ebû Muâz Târik b. İvazullah b. Muhammed. 2 Cilt. Riyâd: Dârü'l-Asîma, 2001.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed. *Tezkiretü'l-erîb fî tefsîri'l-garîb*. thk. Târik Fethî. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed. *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*. 4 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî. 2001.
- İsfahânî, Râgîb. *Tefsîr*. thk. Muhammed Abdülaziz Besyûnî. Tanta: Külliyyetü'l-Adâb, 1999.
- Kanar, Mehmet. *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*. İstanbul: Say Yayınları, 2008.
- Karaman, Hayreddin, vd. *Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Kâsımî, Muhammed Cemâlüddîn. *Mehâsinü't-te'vîl*. 9 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, H/1418.

- Kavukcî, Ebü'l-Mehâsin Şemsüddîn Muhammed b. Halîl b. İbrâhîm et-Trablusî. el-Lü'lü'ü'l-mersû' fî mâ lâ asle lehû ev bi-aslihî mevzû'. thk. Fevâz Ahmed Zemerî. Beyrût: Dârü'l-Beşer el-İslâmiyye, 1994.
- Kirmânî, Tâcü'l-Kurrâ Ebü'l-Kâsım Burhânuddîn Mahmûd b. Hamza. Garâibu't-tefsîr ve 'acâ'ibu't-te'vîl. 2 Cilt. Beyrût: Müessesetü Ulûmi'l-Kur'ân, ts.
- Kurtubî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed. el-Câmiu'li ahkâmi'l-Kur'ân. 20 Cilt. Kâhire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 2. Basım, 1964.
- Kustantînî, Ali b. Lâlî b. Muhammed. Hayrû'l-keâm fî't-takassî'an aġlâtî'l-'avâm. thk. Hâtım Sâlih ed-Dâmin. Beyrût: Alemu'l-Kutub, ts.
- Kuşeyrî, Ebü'l-Kâsım Zeynüislam Abdülkerîm b. Hevâzin. Letâ'ifü'l-işârât. thk. İbrâhîm el-Besyûnî. 3 Cilt. Kâhire: el-Heyetü'l-Mısriyye, ts.
- Kutub, Seyyid. Fî Zılâlî'l-Kur'ân. 6 Cilt. Kâhire: Dârü's-Şurûk, 2003.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. Tefsîrû'l-Mâtürîdî/Te'vîlâtü ehli's-sünne. thk. Mecdî Bâslûm. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb. Tefsîrû'l-Kur'an (en-nüket ve'l-'uyûn). 6 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.
- Mazharî, Muhammed Senâullah Pânîpetî. et-Tefsîrû'l-Mazharî. thk. Gulâm Nebî Tûnusî. 10 Cilt. Pakistan: Mektebetü'r-Rüşdiyye, 1412.
- Merâġî, Ahmed b. Mustafâ. Tefsîrû'l-Merâġî. 30 Cilt. Kâhire: Mektebetü ve Matba'atu Mustafâ el-Babî el-Halebî, 1946.
- Mevdûdî, Ebü'l-Ala. Tefhîmü'l-Kur'ân. çev. Komisyon. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1986.
- Mukâtil b. Süleymân, Ebü'l-Hasen b. Beşîr el-Ezdî. Tefsîr. thk. Abdullah Mahmûd Şahhâta. 5 Cilt. Beyrût: Dârü İhyâ et-Türâs, 2002.
- Mücâhid, Ebü'l-Haccâc b. Cebr el-Mekkî el-Mahzûmî. Tefsîrû Mücâhid. thk. Muhammed Abdüsselâm Ebü'n-Neyl. Kâhire: Dârü'l-Fikri'l-İslâmî el-Hadîsa, 1989.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Haccâc. Sahîhu Müslim. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrût: Dârü İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.
- Nesefî, Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed es-Semerkindî. et-Teysîr fî ('ilmi)'t-tefsîr. thk. Mâhir Edîb Habbûş-Cemâl Abdürrahîm el-Fâris. Beyrût: Dârü'l-Lübâb lî'd-Dirâsât, 2019.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed. Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl. 3 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kelim et-Tayyib, 1998.
- Nizâmeddîn en-Nîsâbûrî, Hasen b. Muhammed b. Hüseyin. Garâibü'l-Kur'ân ve regâibü'l-furkân. thk. Zekerîyyâ Umeyrât. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, H/1416.
- Râzî, Fahreddîn. Mefâtihü'l-gayb. 32 Cilt. Beyrût: Dârü İhyâ et-Türâsî'l-Arabî, 1999.
- Rızâ, Reşîd. Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-Hakîm (Tefsîrû'l-menâr). 12 Cilt. Kâhire: el-Heyetü'l-Mısriyye, 1990.
- Sa'dî, Ebû Abdullâh Abdurrahmân b. Nâsır b. Abdullâh. Teysîrû'l-kerîmi'r-rahmân fî tefsîri kelâmî'l-mennân (Tefsîrû's-Sa'dî). Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm. el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'an. 10 Cilt. Beyrût: Dârü İhyâü't-Türâsî'l-Arabî, 2002.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. Safvetü't-tefâsir. 4 Cilt. Kâhire: Dârü's-Sâbûnî, 1997.
- Se'âlibî, Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed b. Mahlûf. el-Cevâhirü'l-hisân fî tefsîri'l-Kur'an. 5 Cilt. Beyrût: Dârü İhyâ et-Türâsî'l-Arabî, 1997.
- Seffârî, Ebü'l-Avn Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Sâlim. Gızá'ü'l-elbâb şerhu manzûmeti'l-âdâb. 2 Cilt. Kâhire: Müessesetü Kurtuba, 1993.

- Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsuddîn Muhammed b. Abdurrahmân b. Muhammed. el-Makâsîdü'l-hasene fî beyâni kessîrin mine'l-ehâdîsi'l-müştehire 'ale'l-elsine. thk. Muhammed Osman el-Huş. Beyrût: Dârü'l-Kitâbî'l-Arabî,1985.
- Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdulcabbâr. Tefsîrû'l-Kur'ân. thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm-Ebû Bilâl Ganîm b. Abbâs. 6 Cilt. Riyâd: Dârü'l-Vatan, 1997.
- Semerkandî, Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm. Bahrû'l-ulûm. thk. Muhammed Muavviz-Âdil Ahmed Abdulmevcûd. 3 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Semîn el-Halebî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf b. İbrâhîm. ed-Dürrü'l-masûn fî 'ulûmi'l-kitâbî'l-meknûn. thk. Ahmed Muhammed el-Harrât. 11 Cilt. Dimaşk: Dârü'l-Kalem, ts.
- Süyûtî, Abdurrahmân b. Ebûbekir Celâluddîn. ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr. 8 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Fikr, ts.
- Süyûtî, Abdurrahmân b. Ebûbekir Celâluddîn. el-Hâvî li'l-fetâvâ. 2 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Fikr, 2004.
- Süyûtî, Abdurrahmân b. Ebûbekir Celâluddîn. Makâmâtü's-Süyûtî. Kustantiniyye: Matba'atu'l-Cevâib, H/1298.
- Süyûtî, Abdurrahmân b. Ebûbekir Celâluddîn. 'Ukûdü'z-zeberced 'alâ Müsnedi'l-İmâm Ahmed ('Ukûdü'z-zeberced fî i'râbi'l-ḥadîs). thk. Hasan Musa eş-Şâir. Medine: Mecelletü'l-Câmia el-İslâmiyye, ts.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. Fethü'l-kadîr. 6 Cilt. Dimaşk: Dârü İbn Kesîr, 1993.
- Şinkîfî, Muhammed Emîn b. Muhammed el-Muhtâr. Edvâü'l-beyân fî izâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'an. 9 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Fikr, 1995.
- Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Hafîb. es-Sirâcü'l-münîr fi'l-i'âne 'alâ ma'rifeti ba'zî me'ânî kelâmi rabbine'l-hakîmi'l-habîr. 4 Cilt. Kâhire: Matbaatü Bûlâk, H/1285.
- Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed. el-Mu'cemu'l-Evsat. 10 Cilt. Kâhire: Dârü'l-Harameyn, ts.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmulî. Câmi'ü'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân. thk. Ahmed Muhammed Şakir. 24 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Tantâvî, Muhammed Seyyid. et-Tefsîrû'l-vasît li'l-Kur'ânî'l-Kerim. 15 Cilt. Kâhire: Dârü'n-Nahda, 1997.
- Tirmîzî, Ebû İsa Muhammed. Sünenü't-Tirmîzî. thk. Beşşâr Avvad Marûf. 6 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Garb el-İslâmî, 1998.
- Türkçe Sözlük. haz. Komisyon. 2 Cilt. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1998.
- Tüsterî, Sehl b. Abdullâh b. Yûnus b. İsa b. Abdullâh b. Refî'. Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-'azîm. thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbü'rî. el-Vasît fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-mecîd. thk. Komisyon. 4 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbü'rî. et-Tefsîrû'l-basîṭ. thk. Komisyon. 25 Cilt. Riyâd: Câmiatu Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, H/1430.
- Yahyâ b. Sellâm, Ebû Zekeriyâ b. Ebî Sa'lebe et-Teymî. Tefsîrû Yahyâ b. Sellâm. 2 Cilt. Beyrût: Hind Çelebî, 2004.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. Hak Dini Kur'an Dili. 9 Cilt. İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.
- Yeğin, Abdullah. İslâmî-İlmî-Edebî-Felsefî Yeni Lügat. İstanbul: Yeni Asya Yayınları. 1973.
- Yıldırım, Selahattin. İbn Dakîki'l-İd'e Göre Hadislerin Doğru Anlaşılmasında Siyâkın Rolü. İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (Güz 2016), 7/2, 97-125.
- Yûnus el-Hafîb, Abdülkerim. et-Tefsîrû'l-Kur'ânî li'l-Kur'ân. 16 cilt. Kâhire: Dârü'l-Fikr el-Arabî, 1970.

- Zebîdî, Muhammed Murtazâ. Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs. thk. Komisyon. 40 Cilt. Kâhire: Dârü'l-Hidâye, ts.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî. Me'âni'l-Kur'an ve i'râbüh. 5 Cilt. Beyrût: Alemü'l-Kütüb, 1988.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. et-Tefsîr ve'l-müfessirûn. 2 Cilt. Kâhire: Dârü'l-Kütübî'l-Hadîse, 1976.
- Zemahşerî, Cârullâh Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmidi't-tenzîl ve uyûni'l ekâvil fî vucûhi't-te'vîl. 4 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987.
- Zühaylî, Vehbe b. Mustafa. et-Tefsîrû'l-münîr. 30 cilt. Beyrût: Dârü'l-Fikri'l-Muâsır, 1991.
- Zühaylî, Vehbe. et-Tefsîrû'l-vasît. 3 Cilt. Dımaşık: Dârü'l-Fikr, 1422.



M E S N E D

İlahiyat Araştırmaları Dergisi
The Journal of Theological Studies

ISSN 2667-7075 | e-ISSN 2687-3605

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/mesned>

Cilt/Vol. 15, Sayı/Issue 1, Haziran/June 2024

İslam Hukukunda Koku Sürünmenin Hükümleri

Rulings on Wearing Fragrance in Islamic Law

10.51605/mesned.1460937

Ramazan ARAZ

0000-0002-6818-8914

2038232024@ogrenci.karabuk.edu.tr

Doktora Öğrencisi, Karabük Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Karabük/Türkiye

PhD Student; Karabuk University, Institute of Graduate Programs, Department of Basic Islamic Sciences, Karabük/Türkiye

Araştırma Makalesi

Research Article

Geliş Tarihi: 29.03.2024

Date of Submission: 29.03.2024

Kabul Tarihi: 11.06.2024

Date of Acceptance : 11.06.2024

Yayın Tarihi: 30.06.2024

Date of Publication: 30.06.2024

Benzerlik Taraması: Evet, Turnitin

Plagiarism Checks: Yes, Turnitin

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Conflicts of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Grant Support: The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Copyright & License: Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.



Atıf/Citation: ARAZ, Ramazan. "İslam Hukukunda Koku Sürünmenin Hükümleri/Rulings on Wearing Fragrance in Islamic Law". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi/The Journal of Mesned of Theological Studies*, (Haziran 2024-1): 38-50. <https://doi.org/10.51605/mesned.1460937>.

Rulings on Wearing Fragrance in Islamic Law

Summary: This study aims to clarify the rulings of wearing fragrances in Islamic law. Pleasant fragrances have been used throughout history by different communities, including prophets for various purposes such as healing, personal care, or religious reasons. Pleasant fragrances have many benefits for humans, the foremost of which is enhancing memory. Fragrances also directly affect the memory, causing the formation of certain emotions or memories. Another remarkable feature of fragrances is that they can arouse human lust. Fragrant plants exist in nature in different types. They are classified into three categories: those cultivated solely for their fragrance, those cultivated for other purposes, and those cultivated both for their fragrance and for other purposes. This classification is significant in terms of the rulings on wearing fragrance. Islam, aiming to protect the happiness of man in this world and the hereafter, has introduced certain rules regarding fragrances, which have a quality that affects human nature. Our Prophet (peace be upon him) expressed that fragrance has been made dear to him, wore fragrance for daily care, and recommended it to his ummah. Islam considers commendable (mustahab) to wear fragrance for Friday and Eid prayers, and before entering the state of ihram in order to be clean and well-groomed in gatherings. However, for certain reasons, it is forbidden for those in ihram to wear fragrance, for women to wear fragrance in the presence of non-mahram men, and for women who are in their waiting period due to their husband's death or a irrevocable divorce. The reason behind these prohibitions for women is to prevent the immorality that might arise due to the sexual attraction that fragrance can provoke. Another reason for the prohibition on women in the waiting period is that grooming and adornment are not improper with mourning. This is because engaging in grooming and beauty enhancing activities during a time of sorrow is not only inherently wrong, but also considered improper behavior by society. Wearing fragrance is also one of the prohibitions of ihram. The reason behind this prohibition is that fragrance is incompatible with spirit of ihram. There are some financial sanctions for violating this prohibition. Fragrances produced in the last century generally contain various additives such as alcohol. Therefore, there is a dispute regarding the impurity of fragrances containing additives such as perfume and cologne. Some scholars state that these substances, being impure, would invalidate acts of worship that require purity from najasa. Other scholars do not consider these substances impure. The rulings on fragrance use reveal how much importance and value Islam attaches to human nature. Indeed, the encouragement of wearing fragrance in certain cases is based on the wisdom of demanding the benefit that will arise. Conversely, prohibiting the same act in other cases aims to prevent greater harm that may arise. Therefore, analyzing the legal rulings on wearing fragrance reveals the delicate balance observed by Islamic law in issuing its rulings. The rulings on wearing fragrance are found scattered under different topics in classical fiqh works. Although there are few studies conducted on wearing fragrance in the modern era, those addressing the issue from a fiqh perspective are inadequate in terms of quality and scope. Thus, there is a need for a study that addresses the situations where wearing fragrance is recommended, the situations where it is prohibited, and what are the sanctions for them, together with their evidences, from a fiqh perspective. This study examines the rulings on wearing fragrance according to the four schools, primarily the Hanafi school, under various headings. It also analyzes the use of cologne and perfume, which are subject to various disputes due to their additives.

Keywords: Islamic Law, Fiqh, Ihram, Fragrance, Perfume, Cologne.

İslam Hukukunda Koku Sürünmenin Hükümleri

Öz: Bu çalışma İslam hukukunda koku sürünmenin hükümlerini belirtme amacıyla hazırlanmıştır. Güzel kokular tarih boyunca peygamberler de dahil çeşitli topluluklar tarafından şifa, kişisel bakım veya dini maksatlar gibi değişik amaçlarla kullanılmıştır. Güzel kokuların insana birçok faydası bulunmaktadır. Hafızayı arttırıcı özelliği bu faydaların başında gelmektedir. Güzel kokular ayrıca belleğe direk etki ederek birtakım duyguların veya anların oluşmasına neden olabilmektedir. Güzel kokuların dikkat çekici bir diğer özelliği ise insan şehvetini tahrik edebilmesidir. Kokulu bitkiler doğada farklı türlerde bulunmaktadır. Bunlar, yalnızca kokusu için yetiştirilenler, başka bir amaç için yetiştirilenler ve hem kokusu hem de başka amaç için yetiştirilenler olmak üzere üç sınıfa ayrılmaktadır. Koku sürünmenin hükümleri açısından bu tasnif önem arz etmektedir. Kulun dünya ve ahiret saadetini korumayı amaçlayan İslam dini, insan fıtratını etkileyen bir niteliğe haiz olan kokular konusunda birtakım kurallar getirmiştir. Peygamberimiz (s.a.s.) kokunun kendisine sevdirdiğini ifade ederek günlük bakım amaçlı koku sürünmüş ve bunu ümmetine tavsiye etmiştir. İslam dininde ayrıca cuma, bayram namazları için ve ihrama girmeden önce koku sürünme, topluluk içinde temiz ve bakımlı olma hikmetine matuf olarak müstahab görülmüştür. Bazı hikmetlere binaen ihramlı kişilerin koku sürünmesi, kadınların yabancı erkeklerin yanında koku sürünmesi ve kocasının ölümünden veya bain talakla boşamadan dolayı iddet bekleyen kadınların koku sürünmesi yasaklanmıştır. Kadınlar hususunda vazedilen bu yasakların hikmeti, kokunun cinsel yönelimi tahrik etmesi sonucu ortaya çıkabilecek fuhşiyatın önlenmesidir. İddet bekleyen kadınların koku sürünmelerinin yasak olmasının bir diğer hikmeti ise, bakım ve süslenmenin yas ile bağdaşmamasıdır. Çünkü üzüntülü olması gereken bir zamanda bakım ve güzellik arttırıcı şeylerle meşgul olunması, fıtraten doğru olmamakla beraber, toplum tarafından da doğru bir davranış olarak kabul edilmemektedir. Koku sürünme ayrıca ihram yasaklarından bir tanesidir. Bu yasağın hikmeti kokunun ihramın ruhuyla uyuşmamasıdır. Bu yasağın ihlali halinde ise bazı maddi yaptırımlar söz konusudur.

Son yüzyılda imal edilen kokular genellikle alkol gibi çeşitli katkı maddeleri içermektedir. Bu nedenle parfüm, kolonya gibi içinde katkı maddeleri bulunan kokuların necisliği konusunda ihtilaf bulunmaktadır. Bazı alimler, bu maddelerin necis olmaları sebebiyle necasetten taharetin şart olduğu ibadetlerin sıhhatine mâni olacağını ifade etmişlerdir. Bazı alimler ise bunları necis görmemiştir. Koku kullanımı ile ilgili hükümler İslam dininin insan fıtratına ne kadar önem ve değer verdiğini ortaya koyar niteliktedir. Nitekim koku sürünmenin bazı hallerde teşvik edilmesi, ortaya çıkacak maslahatı talep etme hikmetine taalluk etmektedir. Aynı fiilin bazı hallerde yasaklanması ise ortaya çıkabilecek daha büyük zararı defetme amacıyla. Dolayısıyla koku sürünmenin fıkhi hükümlerine bakıldığında, İslam şeriatının hüküm vasetme hususunda ne derece hassas bir denge gözettiği tebarüz etmektedir. Klasik fıkıh eserlerinde koku sürünme ile ilgili hükümler değişik konular altında, dağınık halde yer almaktadır. Modern dönemde ise koku sürünme ile ilgili az sayıda çalışma yapılmakla beraber, konuyu fıkhi açıdan ele alan çalışmalar nitelik ve kapsam olarak yetersizdir. Dolayısıyla koku sürünmeyi fıkhi açıdan ele alan böyle bir çalışma hazırlama ihtiyacı hasıl olmuştur. Bu çalışmada koku sürünmenin hükümleri Hanefî mezhebi başta olmak üzere dört mezhebe göre çeşitli başlıklar altında ele alınmaktadır. Ayrıca içinde bulunan katkı maddelerinden dolayı çeşitli ihtilaflara konu olan kolonya ve parfüm kullanımına da fıkhi açıdan değinilmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Fıkıh, İhram, Koku, Parfüm, Kolonya.

Giriş

Güzel kokular tarih boyunca kişisel bakım, tıbbi veya dini maksatlarla kullanılmıştır. Elde edilen bulgulara dayanılarak kokuyu ilk kullanan medeniyetin Eski Mısır (M.Ö. 3000) olduğu tespit edilmiştir. Bununla birlikte tarihte Uygurlular, Romalılar, Çin uygarlığı, Asurlular, Hindistan ve Araplar gibi birçok topluluğun güzel koku kullandığı bilinmektedir. 19. yüzyıldan itibaren doğal kokuların yerini sentetik kokular almaya başlamıştır. Buna bağlı olarak hem çeşitleri artmış hem de daha geniş halk kitleleri tarafından ulaşılması kolay hale gelmiştir. Günümüzde güzel kokular lüks ihtiyaç olmaktan çıkmış ve daha ziyade kişisel bakım ürününe dönüşmüştür. Zamanımızda üretilen birçok parfümde yüzde 15'e varabilen alkol çözeltiler kullanılmaktadır.¹

Güzel kokuların belleğe doğrudan etki ederek birtakım duyguların, anıların oluşmasına etki ettiği ispat edilmiştir. Güzel kokular, özellikle insanların hafızalarını, güdülenmelerini ve cinsel yönelimlerini etkileyebilmektedir.² İnsan fıtratına her konuda uygun olan İslam dini hüküm vazetme açısından koku sürünmeye duyarsız kalmamıştır. Nitekim İslam dininin asıl kaynaklarında ve fıkıh eserlerinde kokuyla ilgili birçok hüküm yer almaktadır. Kokuyla ilgili hükümler ibâdât ve aile hukuku ile ilgili konular altında dağınık halde bulunmaktadır. Ülkemizde koku sürünmeyle ilgili müstakil fıkhi bir çalışma tespit edebildiğimiz kadarıyla bulunmamaktadır. Konuyla yakından ilgili olarak hadis anabilim dalında, Emine Zülfa Bilgin'in *Sünnette Koku Kullanımı ve "Bana Güzel Koku Sevdirdi" Hadisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020) adlı bir çalışması bulunmaktadır. Bu çalışma hadis anabilim dalı alanında hazırlandığı için fıkhi açıdan yetersiz görülmüştür. Nitekim koku sürünmenin emir/tavsiye edildiği haller, yasaklandığı haller ve ayrıca bunlara gereken yaptırımların neler olduğu gibi konuların, delilleriyle beraber fıkhi açıdan ele alınması gerekmektedir. Literatürde yer alan bu eksikliği giderme amacıyla böyle bir çalışma hazırlama isteği hasıl olmuştur.

Bu çalışmada koku sürünmenin keyfiyeti, günlük kullanım amaçlı koku sürünme, Cuma ve bayram namazları için koku sürünme, ihram öncesi ve ihramlı iken koku sürünme, iddetli kadının koku sürünmesi, kolonya ve parfüm kullanımı konuları fıkhi açıdan incelenecektir. Çalışmada dört mezhebin muteber görüşlerine yer verilecek olup, ayrıntı kabîlinden konularda yalnızca Hanefî mezhebinin görüşleriyle yetinilecektir. Bu çalışmada ayrıca modern dönemde ortaya çıkan görüşlere de kısmen değinilecektir.

1. Fıkıhta Koku Sürünmenin Tanımı/Keyfiyeti

Arapçada koku sürünme müradif iki kelime olan teattur ve tetayyub kelimeleriyle ifade edilmektedir. Bu kelimeler habisin zıddı olan, temiz, leziz, hoş olma manasına gelen 'itr³ ve tîb⁴ kelimelerinden türemiştir. Örneğin, gül, yasemin, misk gibi güzel kokan maddeler, insana lezzet verici özelliğinden dolayı tîb ve 'itr lafzıyla ifade edilmektedir.⁵ Koku, ayrıca hakikî anlamda "rüzgar" manasına gelen *rîh* ve "vücuda sürülen yağ manasına gelen *dühn* lafızlarıyla da ifade edilebilmektedir.⁶ Kokulu bitkiler doğada farklı türlerde bulunmakla beraber bazı fakihler bunları üç sınıfa ayırmışlardır: Yalnızca kokusu için yetiştirilenler (talep edilenler), kokusu haricinde başka bir amaç için talep edilenler, hem kokusu

¹ Ayrıntılı bilgi için bkz: Mustafa Yakup Diktaş, *Misk ü Amberden Parfüme: Türkiye'deki Koku Kültürünün Dönüşümü* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 1-8.

² Emine Zülfa Bilgin, *Sünnette Koku Kullanımı ve "Bana Güzel Koku Sevdirdi" Hadisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 16-17.

³ Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh tâcu'l-luga ve sihâhu'l-'Arabiyye* (Beyrût: Dâru'l-ilm li'l-melayîn, 1987), "itr" 2/751.

⁴ Cevherî, "tîb" 1/173; ayrıca bkz: Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrahmân el-Mısri el-Karâfi, *ez-Zehîre*, thk. Muhammed Haccî v.dğr. (Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994), 1348.

⁵ Komisyon, "el-Mevsûatu'l-fikhiyye", *tetayyub* (Kuveyt: Tabâatu zâtu's-selâsil, 1986), 12/173.

⁶ Bilgin, *Sünnette Koku Kullanımı*, 37-38.

hem de başka amaçla talep edilenler.⁷ Kur'ân-ı Kerîm'de de cennette bulunan içeceklerin vasıfları olarak bir kısım koku adları (misk, zencefil) geçmektedir.⁸

Literatürde koku ile ilgili birçok tarif olmasına rağmen koku sürünme ile ilgili bir tarife ulaşılamamıştır. Bunun, koku sürünmenin bedihiyât/bedihiyyet derecesinde bilinen yaygın bir uygulama olması nedeniyle olduğu söylenebilir. Koku sürünme için bir tarif yapmak gerekirse; *kokusu hoş olan maddelerin, eserinin kalması amacıyla, vücuda veya vücuda giyilen bir şeyelbiseye temas ettirilmesi* şeklinde ifade edilebilir. Koku sürünme güzel kokma amacıyla yapılabildiği gibi başka gerekçelerle de icra edilebilir.

2. Koku Sürünmenin Caiz veya Müstahab Olduğu Haller

Peygamber Efendimiz (s.a.s.), bir hadisinde güzel dostu güzel koku satıcısına benzetmiştir. Güzel koku satıcısından kendisine hasıl olacak fayda, onun vesilesiyle güzel koku edinmesi veya koklamasıdır.⁹ Peygamber Efendimiz'in (s.a.s.) bu teşbihi dikkate alınca güzel konunun İslam medeniyetinde ne kadar özümsemiştiği tebarüz etmektedir. Bununla beraber koku sürünmeyle ilgili daha spesifik hükümler de bulunmaktadır. Koku sürünmenin caiz veya müstahab olduğu haller *günlük kullanım maksadıyla koku sürünme, cuma ve bayram namazları için koku sürünme ve ihram öncesi koku sürünme* olarak üç başlık altında ele alınabilir.

2.1. Günlük Kullanım Maksadıyla Koku Sürünme

Peygamber Efendimizden (s.a.s.) koku sürünmek ile ilgili birçok hadis nakledilmiştir. Bunlardan bazıları günlük kullanım amaçlı koku sürünmenin müstahab olduğuna açıkça delalet etmektedir. Koku sürünmenin müstahab/sünnet olduğuna delalet eden bir hadis şu şekildedir: *أُرْتِعَ مِنْ سُنَنِ الْمُرْسَلِينَ التَّعَطُّرُ وَالْبِكَاحُ وَالسِّيَاقُ وَالْحَيَاءُ* "Dört şey peygamberlerin sünnetlerindedir; koku sürünmek, nikah, misvak kullanmak ve haya."¹⁰ Koku ile ilgili bir diğer hadis ise şu şekildedir: *إِنَّمَا حَبَّبَ إِلَيَّ مِنْ دُنْيَاكُمْ النِّسَاءَ وَالطَّيِّبُ وَجُعِلَتْ قُرَّةُ عَيْنِي فِي الصَّلَاةِ* "Bana dünyanızdan üç şey sevdirdi; kadınlar, güzel koku (ve namaz). Namaz gözümün aydınlığı kılındı."¹¹ Zikredilen hadislerin ibarelerinden açıkça anlaşıldığı üzere, İslam dinine göre koku sürünme normal şartlar altında sevilen ve övülen bir uygulama olarak kabul görmektedir. Dolayısıyla istisna kabilinden bazı hallerde mekruh veya haram olduğuna delalet eden farklı delil bulunmadığı takdirde, İslam hukukunda koku sürünme ile ilgili asıl olan hüküm müstahab olmasıdır.¹²

Koku sürünmenin mutlak olarak müstahab olduğuna delalet eden söz konusu hadislerle birlikte, ayrıca erkek ve kadınların günlük koku kullanımının hangi şartlarda caiz olacağı ile ilgili hususlar da Peygamber Efendimiz (s.a.s.) tarafından belirtilmiştir. Erkek ve kadınların kullandıkları kokuların nasıl olması gerektiği ile ilgili rivayet edilen bir hadis şu şekildedir: *طِيبُ الرِّجَالِ مَا ظَهَرَ رِيحُهُ وَخَفِيَ لَوْنُهُ وَطِيبُ النِّسَاءِ مَا ظَهَرَ لَوْنُهُ*

⁷ Ayrıntılı bilgi için bakz: Ebû Muhammed Abdullâh b. Ahmed el-Makdîsî İbn Kudâme, *el-Mugni*, thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türki - Abdulfettâ Muhammed el-Halev (Riyâd: Dâru âlimi'l-kütüb, 1994), 5/141-142.

⁸ el-Mutaffifin 83/26; el-İnsân 76/5, 17; Ayrıntılı bilgi için bkz; Nebi Bozkurt, "Koku", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/150.

⁹ *مَثَلُ الْجَلِيسِ الصَّالِحِ وَالسُّوءِ كَحَامِلِ الْمِسْكِ وَتَافِحِ الْكَبِيرِ، فَحَامِلُ الْمِسْكِ إِذَا أُنْخِذَ مِنْهُ، وَإِنَّمَا أَنْ تَبْتَاعَ مِنْهُ، وَإِنَّمَا أَنْ تَجِدَ مِنْهُ رِيحًا طَيِّبَةً، وَتَافِحُ الْكَبِيرِ إِذَا أُنْخِرِقَ نِيَابَكَ، وَإِنَّمَا أَنْ تَجِدَ رِيحًا خَبِيثَةً* "İyi ve kötü kimseyle oturup kalkan kimsenin misalleri, misk (güzel koku) taşıyan kimseyle demirci körüğü çeken kimsenin misaline benzer. Misk taşıyan ya sana güzel kokusundan verir ya sen ondan satın alırsın ya da ondan güzel bir koku koklamış olursun. Körük çeken kimse ise ya elbiseni yakar ya da körüğün kötü kokusunu koklarsın." Buhârî, "Zebâih", 31; Müslim, "Birr ve Sıla", 146.

¹⁰ İbn Hanbel, 5/422

¹¹ Tirmizî, "Şemâil", 95; Ebû Dâvud, "Nikah", 48, 49; Beyhaki, *Sünenü'l Kübra*, 7/120

¹² Mansûr b. Yûnus b. İdrîs el-Behûtî, *Keşşâfu'l-kına' an Metni'l-İknâ'* (Riyâd: Mektebetü'n-nasrî'l-hadîse, 1968), 1/77-78.

وَحَفِي رِيحُهُ “Erkeklerin kullandıkları koku kesif ve renksiz, kadınların kullandıkları konu ise renkli ve hafiftir.” Bu hadise göre kadınların ev içinde ve ev dışında rengi olan, fakat kokusu bir başkası tarafından fark edilmeyecek derecede hafif koku sürünmesi caizdir. Ev dışında kokusu bir başkası tarafından fark edilen koku sürünmesi ise caiz değildir. Nitekim Peygamber Efendimizden (s.a.s.) bu hususta ayrıca أَيُّمَا امْرَأَةٍ اسْتَعْطَرَتْ ثُمَّ مَرَّتْ عَلَى الْقَوْمِ لِيَجِدُوا رِيحَهَا فِيَّ زَانِيَةً “Herhangi bir kadın koku sürünür ve daha sonra bu kokuyu fark etmeleri için bir kavmin yanına uğrarsa, o kadın zâniyedir.”¹³ şeklinde hadis rivayet edilmektedir. Bazı fakihler bu yasağın vazedilme hikmetini, güzel kokuların şehveti harekete geçiren ve mübaşerete götüren (cinsel güdüyü tahrik eden) etkisi sebebiyle olduğunu belirtmişlerdir.¹⁴ Dolayısıyla hadiste geçen zâniye ifadesini sebep-müsebbep ilişkisi (alakası) sebebiyle mecaz (mecaz-ı mürsel) olarak değerlendirmek gerekmektedir. Mecaz ifadelerin kullanılma sebeplerinden biri de manayı tekit etmektir; bu da yasağın önemini ortaya koymaktadır. Ayrıca bunun -zinaya yol açabileceği ihtimalinden dolayı yasaklanması sebebiyle- liğayrihi haram olduğu görülmektedir. Zinaya yol açma korkusu olmadığı için, kadınların ev içinde diledikleri kokuyu sürünmeleri ise caiz görülmüştür.¹⁵ Ayrıca bu eylemin kadınlara koca arasında yakınlaşmaya katkı sağlaması sebebiyle faydadan hali olmadığı söylenebilir.

2.2. Cuma ve Bayram Namazları İçin Koku Sürünme

Cuma ve bayram namazları Müslümanların bir araya gelip topluca ibadet ettikleri özel zaman dilimleridir. Bu nedenle Cuma ve bayram namazlarından önce kişisel bakım önemli görülmüş, namaz veya hutbe esnasında huşuyu giderici hal ve hareketlerden sakınılması önemsenmiştir. Nitekim Peygamber Efendimizin (s.a.s.), insanlara sıkıntı vermesi sebebiyle kötü kokuyu kerih gördüğü ve bu hususta birtakım uyarılarda bulunduğu, çeşitli hadis kaynaklarında zikredilmektedir. Bu uyarılardan bir tanesi, sarımsak veya soğan yiyen kişilerin bu haliyle mescide gelerek cemaati rahatsız etmemeleri şeklindedir.¹⁶

Güzel kokular bakım ve temizliğin alameti görülmektedir. Güzel kokuların ayrıca insanlara sıkıntı veren kötü kokuları gizleyici özelliği bulunmaktadır. Müslümanların topluca ibadet etmeleri için bir araya geldikleri Cuma namazı için, bakım ve temizliğin alametlerinden olan koku sürünme hususunda Peygamber Efendimizin (s.a.s.) emri/tavsiyesi bulunmaktadır. Konuyla ilgili nakledilen bir hadis şu şekildedir. “...Cuma namazına gelmek isteyen kişi gusletsin, güzel koku varsa sürünsün...”¹⁷ Fıkıh alimleri ittifakla, bu hadisteki emir sığasını mendûba hamlederek, cuma namazı için koku sürünmenin mendûb olduğunu belirtmişlerdir. Fıkıh alimleri ayrıca (Cuma namazına kıyasen) bayram namazı için de koku sürünmenin mendûb olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Bazı fakihler bu sünnetin bilerek ve önemsenmeyerek terkedilmesini bidat olarak değerlendirmiştir.¹⁸

¹³ Nesâî, “Zînet”, 35; İbn Hanbel, 4/414; Beyhaki, *Sünenü'l-Kübra*, 3/357

¹⁴ İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 11/286.

¹⁵ İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 11/286; Komisyon, “el-Mevsûatu'l-fıkhiyye”, 12/173-174.

¹⁶ Buhârî, “Ezan”, 160; Müslim, “Mesâcid”, 78; Bu konu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: Bilgin, *Sünnette Koku Kullanımı*, 65-71.

¹⁷ İbn Mâce, “İkâmetu's-Salavât”, 83; Cuma namazında koku sürünme ile ilgili başka hadisler için bkz: Buhârî, Cuma, 6; Ebû Dâvud, “Tahâret”, 127

¹⁸ Ebû Bekir b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1986), 1/279; Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilâz İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr alâ'd-Dürri'l-muhtâr* (Beyrût: Dâru'l-fikr, 1966), 2/148; Ebû İshâk İbrâhîm b. Alî eş-Şîrâzî, *el-Mühezzeb fi fıkhi'l-İmâmî's-Şâfi'i* (Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, ts.), 1/213; Muhammed b. Ahmed b. Arafe ed-Desûkî, *Hâşiyetu'd-Desûkî ale's-Şerhi'l-kebîr* (Dâru'l-fikr, ts.), 1/398; Ebû'l-Hasen 'Alî b. Ahmed el-Adevî, *Hâşiyetu'l-'Adevî alâ Şerhi Kifâyeti'l-tâlibi'r-rabbânî* (Beyrût: Dâru'l-fikr, 1994), 1/380, 397.

2.3. İhram Öncesi Bedene Koku Sürünme

Hac veya umre için ihrama girmeden önce bedene koku sürünmek sünnettir. Bu konuda icma bulunmaktadır.¹⁹ Ancak etkisi ihrama girdikten sonra da devam edecek/edebilecek kokunun hükmü hususunda ihtilaf bulunmaktadır. Ebû Hanîfe (öl. 150/767), Ebû Yûsuf (öl. 182/798), Şâfiî, Hanbelî, Zâhîrî mezheplerinde benimsenen görüşe göre ihrama girdikten sonra kokunun etkisinin devam etmesi caizdir. Bu fakihler kendi görüşlerini, Hz. Aişe'den (öl. 58/678) (ra) rivayet edilen ve birçok hadis kaynağında farklı varyantlarda yer alan bir hadise dayandırmaktadırlar. Söz konusu hadise göre, Hz. Aişe (ra) Peygamber Efendimize (s.a.s.) ihram öncesi koku sürmüştür.²⁰ Dolayısıyla kokunun etkisi ihramdan sonra da baki kalacağı için mekruh olmaması gerekecektir. İmam Muhammed'in (öl. 189/805) ilk görüşü de bu şekildedir. İmam Muhammed daha sonra bu görüşünden rücu ederek, ihram öncesi koku sürünmeyi mekruh görmüştür. Bu görüşe meyiletmesinin sebebi bolca koku edinen/süren ancak hoşlanılmayan şeyler yapmaktan geri kalmayan insanların bu halini kerih görmesidir.²¹ İmam Mâlik'e (öl. 179/795) göre eseri ihramdan sonraya kalacak şekilde koku sürünmek mekruhtur. İmam Mâlik bu görüşünü farklı bir hadis deliline dayandırmaktadır. Söz konusu hadise göre, üzerinde koku eseri bulunan bir cübbeyle umre hakkında kendisine soru soran bir bedeviye, Peygamber Efendimiz (s.a.s.), vahiy gelmesini bekleyerek ilk başta cevap vermemiş; daha sonra kendisini çağırarak *cübbesini çıkarmasını, kokuyu yıkamasını, hac için yaptığı şeyleri umrede de yapmasını* söylemiştir.²² Bununla birlikte sahabilerden Hz. Ömer (öl. 23/644), Hz. Osman (öl. 35/656), Hz. İbn Ömer (öl. 73/693) ve tabiünden bazı fakihlerin de (r.a.) bu görüşte oldukları nakledilmektedir. Hanefîlerin bu hadisi delil almamasının gerekçesi bedevinin aşırı koku sürünmüş olabileceği veya vers,²³ zaferan gibi tavsiye edilmeyen kokuları kullanmış olabileceği ihtimalidir.²⁴

3. Koku Sürünmenin Caiz Olmadığı Durumlar

Koku sürünmenin caiz olmadığı durumlar; *ihram öncesi elbiseye koku sürmek, ihram süresi boyunca koku sürünme* ve *iddet bekleyen kadının koku sürünmesi* olarak üç başlıkta ele alınabilir.²⁵

3.1. İhram Öncesi Elbiseye Koku Sürme

Fıkıh alimleri genel olarak ihram öncesi bedene koku sürünme ile elbiseye koku sürme arasında ayırım yapmışlardır. Mezhepler arasında genel kanaat ihram öncesi elbiseye koku sürmenin caiz olmadığı şeklindedir. Hanefîlere göre ihram öncesi elbiseye koku sürmek mekruhtur. Hanefîler bu görüşlerini, elbiseye sürülen kokunun bedenden ayrı olduğu için bedene sürülen kokuya kıyas edilemeyeceği şeklinde gerekçelendirmektedir. Bir diğer ifadeyle, bedene koku sürme hükmünün elbiseye geçecek (teaddi edecek) derecede bir geçerliliği/özelliği bulunmamaktadır. Bedene sürülen kokunun ter ile elbiseye isabet etmesi durumunda fidye gerekip gerekmeyeceği konusu mezhep içinde ihtilafıdır.²⁶ Hanefî

¹⁹ Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed Kurtûbî İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-muctehid ve nihâyetu'l-muktesid* (Kâhire: Dâru'l-hadîs, 2004), 2/93; Şemsuddîn Muhammed b. Ebî'l-'Abbâs Ahmed b. Hamza er-Remlî, *Nihâyetu'l-muhtâc ilâ Şerhi'l-Minhâc* (Beyrût: Dâru'l-fikr, 1984), 3/270.

²⁰ Buhârî, "Gusûl", 14; Müslim, "Hac", 31; Ebû Davud, "Menasik", 10

²¹ Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi'*, 2/144; İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-muctehid*, 2/93-94; İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 5/77.

²² Müslim, "Hac", 6

²³ Genelde Yemen'de yetişen sarı, kokulu bir tür ot cinsi.

²⁴ Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtûbî İbn Rüşd, *el-Beyân ve't-tahsil* (Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988), 17/316-317; İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-muctehid*, 2/93-94.

²⁵ Bu sayılanlarla beraber ayrıca Hanbelî mezhebine göre, -hac ibadetine benzediği için- itikafta ve tevazuya muhalif olduğu için istiskâ (namazı) amacıyla araziye çıkılmadan önce koku sürünmek mekruh görülmüştür. Bunlar için ayrı başlık açılma gereği duyulmamıştır. Bkz; İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 3/334; Behûtî, *Keşşâfu'l-kıma'*, 2/364.

²⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/4, 8; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2/481.

mezhebinde olduğu gibi Mâlikî ve Hanbelî mezhebine göre de eseri ihramdan sonra elbisede kalacak şekilde koku sürmek mekruhtur. Ceza olarak fidye gerekliliği konusu ise ihtilafıdır.²⁷ Şâfiî mezhebinde muteber görüşe göre, elbiseye koku sürmek, eseri ihrama girdikten sonra baki kalsa dahi caizdir. Şâfiîler bu konuda Hanefîlerden farklı olarak ihram öncesinde elbiseye koku sürmeyi bedene koku sürünmeye kıyas etmektedir.²⁸

3.2. İhram Süresi Boyunca Koku Sürünme

Koku sürünmek ihram yasaklarından. Dolayısıyla ihramlı kişinin ihram süresince koku sürünmesi caiz değildir. Bu yasak sünnet deliliyle sabittir. Rivayet edilen bir hadise göre Peygamber Efendimiz (s.a.s.) hac ibadetini *saçın, sakalın dağınık ve kirlî olması* şeklinde tarif etmiştir.²⁹ Bu konuda ayrıca "Hacılar, her üçra yerlerden saç sakalı dağınık, toz içinde kalmış olarak gelirler."³⁰ şeklinde farklı bir hadis bulunmaktadır. Fıkıh alimleri hac yapan kişilerden bahsi geçen nitelikleri gidereceği için, ihram süresince yağ veya koku sürülmesini caiz görmemiştir. Bu konuda icma oluşmuştur.³¹ Ancak bazı Mâlikî fakihler -diğer mezheplere muhalif olarak- ihram süresi boyunca gül suyu gibi kokulu olan ancak rengi belli olmayan ve etkisi kısa zamanda kaybolan kokuları sürmeyi caiz görmüşlerdir.³²

Koku sürünmenin cezası/hükmü konusunda erkekle kadın eşittir. İhramın hac veya umre için olması arasında fark gözetilmemiştir. Hanefîlere göre kefarete hususunda kokunun unutulması, bilerek, isteyerek veya kerhen sürülmesi arasında fark yoktur.³³ Buna göre kasıtsız olarak herhangi bir kokuya temas sonucu, kokunun eseri ihramlının bedenine sirayet etmesi halinde kefarete gerekir. Ancak ihramlının koku bulunan ortama girip uzun süre kalması sonucu, kokunun bedenine sirayet etmesi sebebiyle kefarete gerekmez.³⁴ Mâlikîlere ve bir görüşünde Hanbelîlere göre koku sürünmenin bilerek veya bilmeyerek yapılması arasında fark yoktur. Şâfiîlere ve bir görüşünde Hanbelîlere göre ise unutarak koku sürünme nedeniyle ceza gerekmez. Bu görüşü benimseyen fakihler hata, nisyan ve ikrah halinde yapılan eylemlerin günahının kaldırılmış olması ile ilgili hadisi³⁵ delil almışlardır.³⁶

Hanefî mezhebinde kına, hatmi gibi kokusu olan her bitki/madde koku mesabesinde görülmüştür. Ancak hatmi gibi kokulu şeylerin karıştırıldığı suyla yıkanma durumunda dem mi sadaka mı gerekeceği konusunda ihtilaf bulunmaktadır.³⁷ Diğer mezhepler arasında da ihramlı iken bunları kullanmanın haram veya mekruh olacağı ile ilgili genel bir kanaatin hâkim olduğu söylenebilir.³⁸ Kokulu maddelerin yenmesi mezheplerin ittifakıyla mekruh veya haram olmakla birlikte, yenilecek şeyin pişmiş olup olmaması veya kefareti gerektirip gerektirmemesi hususlarında çeşitli ihtilaflar bulunmaktadır. Örneğin, Hanefîlere ve Hanbelîlere göre kokunun (kokulu bitkinin) ağza teması söz konusu olduğu için, saf haliyle yenildiği takdirde ceza olarak dem gerekmektedir.³⁹ Hanefîlere ve Mâlikî mezhebinde benimsenen görüşe göre ihramlı kişinin koku koklaması mekruh olmakla beraber kefareti gerektirmez. Hz. Ömer (öl. 23/644) ve Câbir (öl. 78/697) (ra) gibi bazı sahabilere göre de ihramlının koku koklaması

²⁷ Behûtî, *Keşşâfu'l-kına*, 2/406-407; "el-Mevsûatu'l-fıkhiyye", 12/177.

²⁸ Ebû'l-Me'âlî İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab fi dirâyeti'l-mezheb* (Cidde: Dâru'l-minhâc, 2007), 4/217-218.

²⁹ İbn Mâce, "Menâsik", 6

³⁰ Abdurrezzâk, *el-Musannef*, 5/15

³¹ Serahsî, *el-Mebsût* 4/122; Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 4/253; Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, 3/333, 334, 459; Adevî, *Hâşiyetu'l-'Adevî*, 1/551; İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 5/140; ; Behûtî, *Keşşâfu'l-kına*, 2/469.

³² Salim Ögüt, "İhram", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/541.

³³ Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi'*, 2/192.

³⁴ Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi'*, 2/191.

³⁵ Buhârî, "Talak", 11; Ebû Dâvud, "Hudud", 17

³⁶ Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 4/266-267; Ebû Zekerîyya Yahya b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-muhezzeb* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, ts.), 7/207; İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 5/391-392; Behûtî, *Keşşâfu'l-kına*, 2/448, 458; "el-Mevsûatu'l-fıkhiyye", 12/170-171.

³⁷ Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi'* 2/191.

³⁸ Abdurrahman b. Muhammed el-Cezerî, *el-Fıkh alâ mezâhibi'l-erba'a* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 1/584.

³⁹ Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi'*, 2/191; Cezerî, *el-Fıkh alâ mezâhibi'l-erba'a*, 1/585.

mekruhtur. İmam Şâfiî'ye (öl. 204/820) ve Hanbelî mezhebinde muteber görüşe göre kasten koku sürünme maksadıyla kullanılan maddelerin koklanması haramdır. Bununla birlikte ceza olarak fidye gerekeceği ile ilgili görüşler de bulunmaktadır. İbn Abbâs (öl. 68/687-88) (ra) koku koklamayı, dokunma/sürünme manası olmadığı için caiz görmüştür.⁴⁰ Hac ibadetinden maksut olan maslahat dikkate alındığında, ihramlı iken bilerek koku koklamanın, ihramın ruhuyla örtüşmeyeceği ve bu nedenle mekruh olmaktan hali olmayacağı söylenebilir.

Hanefî mezhebinde Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a göre koku uzvun yarısına veya daha fazlasına sürülmüş ise dem, yarısından azına sürülmüşse sadaka gerekir. İmam Muhammed'e göre koku sürülen yerin organa oranı ne kadar ise, ceza kurbanının değeri aynı oranda hesap edilerek (koyunun kıymetinin yarısı, üçte biri, dörtte biri gibi) sadaka olarak verilmesi gerekir. Ancak İmam Muhammed'den başın dörtte birine koku sürülmesi durumunda (tam kabul edilerek) dem gerekeceği şeklinde rivayet bulunmaktadır. Burada koku sürülen yer tıraşa kıyas edilmektedir. Mâlikîler, Şâfiîler ve Hanbelîler koku sürülen yerin azlığı veya çokluğu arasında fark gözetmemişlerdir. Çünkü koku az bir yere sürülse bile kendisinden beklenen fayda hasıl olmaktadır.⁴¹ Kokunun genelde vücudun belirli bölgelerine sürüldüğü ve bu şekilde amacın hasıl olduğu dikkate alınır, cumhurun görüşünün daha tutarlı olduğu ifade edilebilir. Ancak Hanefî mezhebinin görüşü, unutmaya, hata gibi mazeretlerle kokuya (kokulu maddelere) temas sonucu ödenmesi gereken cezada kolaylık içerdiği için tercih edilebilir. Çünkü teknolojinin gelişmesiyle beraber sentetik koku veya kokulu maddelerin günlük kullanım oranı ve çeşitliliği fazlaşmıştır. Günümüzde bunlardan sakınmak son derece zor bir hal aldığı için (umumu'l-belva) bu görüşle amel edilmesi daha uygun görülmektedir.

Hanefîlere göre -aynı cins ihram yasağı ihlali söz konusu olduğu için- bir mecliste bütün organlara veya birden çok organa koku sürülmesi halinde bir fidye/dem gerekmektedir. Ancak farklı mekânlarda sürülen kokuların cezasının tedahüle konu olup olmayacağı Hanefî mezhebinde ihtilaflıdır. Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a göre ceza kurbanının kesilmiş olup olmaması fark etmeksizin koku sürülerek ihlal edilen her bir ihram yasağı için ayrı ceza gerekmektedir. İmam Muhammed'e göre ise ihramlı kişi, ceza kurbanı henüz kesilmeden önce farklı mekânlarda koku sürülmüşse bir dem yeterli olmaktadır.⁴² Hanefîlere göre kıran haccı yapan ihramlı kişinin koku sürme cezası ifrat ve temettü haccı yapan kişilerin iki katıdır. Çünkü kıran haccında umre ve hac için iki ayrı ihram durumu söz konusudur.⁴³ Hanefîlerin de dahil olduğu cumhura göre, gerekli menasiki yerine getiren ihramlı kişinin tıraş olmasıyla cinsi münasebet hariç tüm ihram yasakları kalkmaktadır. Bazı alimler ise koku sürünme yasağının ziyaret tavafıyla kalkacağı görüşünü benimsemişlerdir.⁴⁴

Şâfiî ve Hanbelî mezhebine göre ihramlı iken vefat eden kişi için ihram yasakları devam etmektedir. Bu sebeple kendisine koku sürülmesi caiz olmaz. Sahabilerden Hz. Osman, Hz. Ali (öl. 40/661) ve İbn Abbas'ın da (ra) bu görüşte olduğu rivayet edilmektedir. Bu görüşü benimseyenlerin delili ihramlı iken vefat eden birisine yapılması gerekenlerle ilgili Peygamber Efendimiz'den (s.a.s.) rivayet edilen birtakım talimatlardır. Nitekim ihramlı olduğu halde devesinden düşerek vefat eden bir haccı için Peygamber Efendimiz (s.a.s.) yanındaki sahabilere "Bu adamı su ve sidr ile yıkayınız, iki ihram bezi ile

⁴⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/123; Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi'*, 2/191; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2/487; Nevevî, *el-Mecmû'*, 7/272; Adevî, *Hâşiyetu'l-'Adevî*, 1/552; Cezerî, *el-Fıkh alâ mezâhibi'l-erba'a*, 1/584.

⁴¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/122; Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi'*, 2/191; Behûtî, *Keşşâfu'l-kıma'*, 2/431; Halil Günenc, *Günümüz Meselelerine Fetvalar* (İstanbul: Yasin Yayınevi, ts.), 4/78.

⁴² Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi'*, 2/191.

⁴³ Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi'*, 2/192; Şâfiî mezhebinde de ihram süresince birden fazla koku sürünme yasağı ihlalden dolayı bir fidye yeterli görülmüştür. Bkz: Nevevî, *el-Mecmû'*, 6/336.

⁴⁴ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2/517; Behûtî, *Keşşâfu'l-kıma'*, 2/506.

kefenleyiniz, ona koku sürmeyiniz, başını kapatmayınız; çünkü bu (ihrâmlı hacı) kıyamet gününde telbiye getirerek diriltilecektir." buyurmuştur.⁴⁵ Hanefî ve Mâlikî mezhebine göre ihramlı olarak vefat eden kişiye koku sürülmesi caizdir. Çünkü bu tür emir ve yasaklar kişiye özel ibadet mesabesinde olduğu için ölümle beraber son bulmaktadır. Sahabilerden Hz. Aişe ve İbn Ömer'in de bu görüşte oldukları rivayet edilmiştir.⁴⁶

Din İşleri Yüksek Kurulu, ihramlı iken kokulu sabun, ıslak mendil gibi içeriğinde esans bulunan maddelerin kullanılmasını önermemekle beraber, söz konusu maddelerin koku sürünme maksadıyla kullanılmaması nedeniyle cezayı gerektirmeyeceğini belirtmiştir.⁴⁷ Ancak bu fetvaya ihtiyatla yaklaşılması gerekmektedir. Çünkü fıkıh alimlerinin ittifakına göre ceza hususunda kokunun (veya kokulu maddelerin) hangi maksatla bedene veya elbiseye temas ettiği itibara alınmamaktadır. Dolayısıyla ibadetler hususunda, herhangi bir zaruret yoksa, ihtiyatla hareket edilmesi daha doğrudur.

3.3. İddet Bekleyen Kadının Koku Sürünmesi

Kocasının vefatından dolayı iddet bekleyen kadının güzel koku sürünmesi ittifakla caiz görülmüştür. Hasan el-Basrî'den (öl. 110/728) buna muhalif bir görüş nakledilse de fukaha bu görüşü sünnete muhalif olduğu için şaz kabul etmiştir. Nitekim Ümmü Habîbe'nin (öl. 44/664) (ra) babası Ebû Süfyan'ın (öl. 31/651-52) ölümünden üç gün sora koku talep edip bu kokuyu süründüğü ve akabinde "Benim güzel kokuya ihtiyacım yok, ancak ben Resulullah'ı (s.a.s.) şöyle derken işittim; Allah'a, Allah Resulü'ne ve ahiret gününe inanan bir kadının herhangi bir ölü için üç günden fazla ihdâd (süslenmeyi ve koku sürünmeyi terk etmesi) helal olmaz. Ancak (bu süre) kocası ölen için dört ay on gündür." dediği rivayet edilmiştir.⁴⁸ Bu yasak yalnızca sahih evlilikten sonra gerçekleşen ayrılık için geçerlidir. Kocasının ölümünden dolayı kadının sevinçli ve memnun olduğu izlenimi oluşmaması hikmetine dayanmaktadır. Çünkü kocanın ölümü anında süslenmek üzüntü haliyle bağdaşmaz. Ayrıca bu haliyle kadın, evliliğin yasak olduğu iddet süresi içinde, erkeklerin kendisine rağbet etmesine sebebiyet verebilir.⁴⁹

İddet bekleyen kadının kına sürmesinin caiz olmadığına delalet eden bir hadisi⁵⁰ delil alan Hanefîler ve muteber görüşünde Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855), kınanın kokulu olma vasfını dikkate alarak sair kokuları buna kıyas etmişler ve muhalea yapılan veya bain talakla ya da üç talakla boşanıp iddet bekleyen kadınların koku sürünmelerini caiz görmemişlerdir.⁵¹ Mâlikîler, Şâfîiler ve bir görüşünde Ahmed b. Hanbel, kocasının ölümü haricinde iddet bekleyen kadınların koku sürünmesinin caiz olduğunu benimsemiştir. Çünkü ihdâd zevceye, kendisine vefa gösteren kocasının ölümü sonrasında, üzüntüsünü belli etmek adına gereklidir. Boşama durumunda kocanın vefası söz konusu olmadığından böyle bir tavır takınması yersizdir. Hanefîler buna cevaben üzüntünün yalnızca kocaya hasredilemeyeceğini ifade etmektedir. Çünkü evliliğin maksadı bizzat kocanın kendisi değildir. Bilakis asıl üzüntünün nikahla helal olan cinsel ilişki ve bazı menfaatlerin yokluğu sebebiyledir; bu da söz konusu tüm ayrılıklarda bulunmaktadır. Fıkıh alimleri aynı gerekçeyle geçersiz/fasit bir nikahtan sonra ayrılıktan dolayı ihdâd yasağı olmayacağı görüşündedirler. Çünkü burada kadının elde ettiği meşru bir hakkın kaybı bulunmamaktadır.⁵²

⁴⁵ Buhârî, "Cenaiz", 19.

⁴⁶ İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 3/478-479; Behûtî, *Keşşâfu'l-kına*, 2/98.

⁴⁷ Kolektif, *Fetvalar* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019), 315.

⁴⁸ Buhârî, "Cenaiz", 30; Müslim, "Talak", 58.

⁴⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/58; Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi'*, 3/208; Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 10/250-251; Adevî, *Hâşiyetu'l-'Adevî*, 2/123; İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 11/284-286; Behûtî, *Keşşâfu'l-kına*, 2/448.

⁵⁰ Nesâî, "Talak", 64.

⁵¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/58; Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi'*, 3/208; İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 11/399.

⁵² Serahsî, *el-Mebsût*, 6/58-59; Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 10/245-246; İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 11/399-400.

4. Kolonya ve Parfüm Kullanımı

Kolonya genellikle kokusundan istifade etmek, temizlik veya rahatlamak için kullanılmaktadır. Parfüm ise genellikle kokusundan istifade etmek için kullanılmaktadır. Kolonya ve parfümü ayrıca incelemeyi gerekli kılan husus içindeki katkı maddeleridir. İçinde alkol gibi bazı karışımlar/çözeltiler bulunmasından dolayı günümüzde imal edilen kolonya ve parfümlerin temas ettiği yerin necis olup olmadığı hakkında ihtilaf bulunmaktadır.⁵³

Dört mezhebin müctehid imamları da dahil cumhura göre, içki yasağı ile ilgili ayette (el-Mâide 5/90) geçen *rics* (pislik) ifadesine istinaden *hamr* denilen içki (kan ve domuz etinde olduğu gibi) biaynihi necistir. *Hamrın* dışında kalan sarhoş edici içkilerde ise necislik vasfının bulunup bulunmadığı konusunda ihtilaf bulunmaktadır.⁵⁴ Hanefîlerin genel görüşü alkolün necis olmadığı şeklindedir. Ebû Hanîfe'den bir rivayete göre sarhoşluk verici içkiler necislik hususunda hamr/şarap gibidir. Ebû Yûsuf'a ve Ebû Hanîfe'den diğer bir rivayete göre ise ayette geçen necislik vasfı yalnızca hamra/şaraba hastır. Bu nedenle şarabın necisliği hususundaki hüküm diğer sarhoş edici şeylere geçmez. Nitekim hamr/şarap harici içkileri helal sayanın küfrüne hükmedilmemesi ve sarhoş olmayacak kadar az içene had gerekmemesi, bu tür maddelerin hükmünün daha hafif olduğuna delalet etmektedir.⁵⁵ Şâfiîlerin görüşü, Kur'ân-ı Kerîm'de hamrın/şarabın necis olmasına kıyasen sarhoş edici özellikte olan tüm alkollü içkilerin necis olduğu şeklindedir. Dolayısıyla namaz, tavaf gibi ibadetlerde necasetten temizlik şartının yerine gelmesi için bu maddelerin temas ettiği yerin temizlenmesi gerekmektedir.⁵⁶

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (1878-1942), üzüm şarabı ve bundan üretilen içkilerin aynen necis olduğunu, fakat bunların dışında kalan ispirto, bira gibi şeylerin bu vasıfta olmadığını ifade etmektedir.⁵⁷ Modern dönem alimlerinin genel kanaati parfüm ve kolonyanın temiz olduğu şeklindedir. Ancak bu sonuca değişik öncüllerden/gerekçelerden hareketle ulaşıldığı görülmektedir. Örneğin, "eşyada asıl olan, temizliktir" kaidesi, istihale,⁵⁸ istihlak⁵⁹ ve umumu'l-belva bunların önde gelenleridir.⁶⁰ Din İşleri Yüksek Kurulu kararı da bu maddelerin necis olmadığı şeklindedir.⁶¹

Sonuç

İslam dininde koku sürünme son derece hassas bir konudur. Koku sürünmenin zatı itibariyle güzel bir eylem olmasına karşılık bazı hallerde yasaklanmasının hikmeti birtakım mefsedetlere sebebiyet verebilme ihtimalidir. Günlük kullanım için koku sürünmenin sünnet olması -kokunun insan zihnine olumlu etkileri itibariyle düşünüldüğünde- İslam dininin insan fıtratını gözetme hususunda son derece hassas olduğunu bizlere göstermektedir. Konuya koku sürünmenin duruma göre değişebilen

⁵³ Hamdi Döndüren, *Delilleriyle İslâm İlmihali İnanç - İbadet - Günlük Hayat* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2017), 825.

⁵⁴ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtubî, *el-Câmiu li-ahkâmi'l-Kur'ân* (Kâhire: Dâru'l-Kütübü'l-Mısriyye, 1964), 6/288; Mustafa Baktır, "İçki (İslâm'da)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/461.

⁵⁵ Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi'*, 5/115.

⁵⁶ Remlî, *Nihâyetu'l-muhtâc*, 1/225; Mehmet Keskin, *Şafii Fıkhı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018), 43.

⁵⁷ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2021), 1/831.

⁵⁸ İstihale, "herhangi bir maddenin yapısının/sıfatlarının değişmesiyle kendisinden tamamen farklı bir maddeye dönüşmesi" manasındadır.

⁵⁹ İstihlak, "az miktardaki haram veya necis bir maddenin aşırı miktar temiz ve helâl bir maddeye karışması sonucu onun içerisinde dağılıp tat, renk ve koku sıfatlarını kaybetmesi" manasındadır.

⁶⁰ Bu konu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: Mehmet Selim Aslan, "İslam Hukukuna Göre İstihâl ve İstihlâkın Necis Katkı Maddesi İçeren Gıda, İlaç, Kozmetik ve Temizlik Malzemelerinin Hükmüne Etkisi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/43 (2016), 2336-2337.

⁶¹ Kolektif, *Fetvalar*, 83.

hükümleri açısından bakıldığında ise İslam dininin korumayı amaçladığı maslahatlar konusunda ne kadar hassas bir denge gözettiği görülmektedir.

Koku sürünmenin fıkhî hükmü genel anlamda sünnet deliline dayanmaktadır. Koku sürünme peygamberlerin (as) sünneti olmakla beraber, Peygamber Efendimizin (s.a.s.) özellikle hoşlandığı bir eylemdir. Bu nedenle günlük kullanım maksadıyla koku sürünmek müstehab olarak görülmüştür. Cuma ve bayram namazları için koku sürünmenin hususi olarak tavsiye edilmesinin de ayrıca birtakım hikmetleri bulunmaktadır. Kişinin, toplum içine çıktığında kötü kokulardan hali, temiz ve bakımlı olması; bu vesileyle huşu içinde ibadet edilebilmesi gibi bazı hikmetler bunların başlıcalarıdır. Ayrıca ihram öncesi koku sürünmenin de aynı hikmetlere matuf olarak müstehab kılındığı söylenebilir.

Güzel kokuların zihne olumlu yönde birçok etkisi bulunmakla beraber şehveti tahrik edici özelliği de bulunmaktadır. Bu nedenle kadınların yabancı erkeklerin yanına koku sürünerek çıkmaları caiz görülmemiştir. Toplumda olumsuz izlenim oluşturup, ayıplanmalarına neden olabileceği sebebiyle iddet bekleyen kadınların koku sürünmeleri yasaklanmıştır. Haccın ruhuyla uyuşmaması sebebiyle ihramlı kişilerin koku sürünmesi caiz görülmemiştir. Kolonya ve parfümün necislik yönüyle farklı açıdan ihtilafa konu olsa da koku sıfatı itibarıyla aynı hükümlere tabi olduğu söylenebilir.

Bu çalışmada fıkhî açıdan koku sürünme ana hatlarıyla ele alınmıştır. Ancak koku sürünme ve kokunun insan üzerindeki etkileri modern dönemde elde edilen verilerden faydalanılarak -İslam hukuku özelinde- daha geniş bir çalışmayı gerektirecek niteliktedir.

Kaynakça

- Adevî, Ebû'l-Hasen 'Alî b. Ahmed el-. *Hâşiyetu'l-'Adevî alâ Şerhi Kifâyeti't-tâlibi'r-rabbânî*. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1994.
- Aslan, Mehmet Selim. "İslam Hukukuna Göre İstihâlâ ve İstihlâkın Necis Katkı Maddesi İçeren Gıda, İlaç, Kozmetik ve Temizlik Malzemelerinin Hükmüne Etkisi". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/43 (2016), 2326-2345.
- Baktır, Mustafa. "İçki (İslâm'da)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/458-462. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Behûtî, Mansûr b. Yûnus b. İdrîs el-. *Keşşâfu'l-kına' an Metni'l-İknâ'*. 6 Cilt. Riyâd: Mektebetü'n-Nasri'l-Hadîse, 1968.
- Bilgin, Emine Zülfa. *Sünnette Koku Kullanımı ve "Bana Güzel Koku Sevdirildi" Hadisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Bozkurt, Nebi. "Koku". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/150-151. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-. *es-Sihâh tâcu'l-luga ve sıhâhu'l-'Arabiyye*. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-ilm li'l-melayîn, 4. Basım, 1987.
- Cezerî, Abdurrahman b. Muhammed el-. *el-Fıkh alâ mezâhibi'l-erba'a*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2003.
- Cüveynî, Ebû'l-Me'âlî İmâmu'l-Harameyn el-. *Nihâyetü'l-matlab fi dirâyeti'l-mezheb*. Dâru'l-Minhâc, 2007.
- Diktaş, Mustafa Yakup. *Misk ü Amberden Parfüme: Türkiye'deki Koku Kültürünün Dönüşümü*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Döndüren, Hamdi. *Delilleriyle İslâm İlmihali İnanç - İbadet - Günlük Hayat*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2017.
- Günengç, Halil. *Günümüz Meselelerine Fetvalar*. 4 Cilt. İstanbul: Yasin Yayınevi, ts.

- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilaîz. *Reddü'l-muhtâr alâ'd-Dürri'l-muhtâr*. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1966.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullâh b. Ahmed el-Makdîsî. *el-Mugnî*. thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türkî - Abdulfettâ Muhammed el-Halev. 10 Cilt. Riyâd: Dâru Âlimi'l-Kütüb, 3. Basım, 1994.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Aḥmed b. Muhammed b. Ahmed Kurtûbî. *Bidâyetu'l-muctehid ve nihâyetu'l-muktesid*. 4 Cilt. Kâhire: Dâru'l-hadîs, 2004.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtûbî. *el-Beyân ve't-tahsîl*. 20 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2. Basım, 1988.
- Karâfî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısrî el-. *ez-Zehîre*. thk. Muhammed Haccî v.dğr. 14 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.
- Kâsânî, Ebû Bekir b. Mes'ûd el-. *Bedâi' u's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1986.
- Keskin, Mehmet. *Şafii Fıkhı*. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2018.
- Kolektif. *Fetvalar*. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 5. Basım, 2019.
- Komisyon. "el-Mevsûatu'l-fıkhiyye". *İskât*. 2/225-258. Kuveyt: Tabâatu Zâtu's-Selâsil, 1986.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *el-Câmiu li-ahkâmi'l-Kur'ân*. 20 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Kütübü'l-Mısriyye, 2. Basım, 1964.
- Nevevî, Ebû Zekeriyya Yahya b. Şeref en-. *el-Mecmû' şerhu'l-muhezzeb*. 20 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, ts.
- Öğüt, Salim. "İhram". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/539-542. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Remlî, Şemsuddîn Muhammed b. Ebî'l-'Abbâs Ahmed b. Hamza er-. *Nihâyetu'l-muhtâc ilâ Şerhi'l-Minhâc*. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1984.
- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrahîm b. Alî eş-. *el-Mühezzeb fi fıkhi'l-İmâmî's-Şâfi'i*. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.



M E S N E D

İlahiyat Araştırmaları Dergisi
The Journal of Theological Studies

ISSN 2667-7075 | e-ISSN 2687-3605

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/mesned>

Cilt/Vol. 15, Sayı/Issue 1, Haziran/June 2024

Endülüs Emevî Devleti'nde Eyyâmü'l-Arûs Dönemi

Eyyam al-Arous Period in Andalusia Umayyad Caliphate

10.51605/mesned.1466378

Zülfü DİNÇ

0009-0006-3983-4346 zulfu_dinc@hotmail.com

Diyaret İşleri Başkanlığı, Elazığ/Türkiye | Presidency of Religious Affairs, Elazığ/Türkiye

Araştırma Makalesi

Research Article

Geliş Tarihi: 07.04.2024

Date of Submission: 07.04.2024

Kabul Tarihi: 26.06.2024

Date of Acceptance : 26.06.2024

Yayın Tarihi: 30.06.2024

Date of Publication: 30.06.2024

Benzerlik Taraması: Evet, Turnitin

Plagiarism Checks: Yes, Turnitin

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Conflicts of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Grant Support: The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Copyright & License: Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.



Atıf/Citation: DİNÇ, Zülfü. "Endülüs Emevî Devleti'nde Eyyâmü'l-Arûs Dönemi / Eyyam al-Arous Period in Andalusia Umayyad Caliphate". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi/The Journal of Mesned of Theological Studies*, (Haziran 2024-1): 51-67. <https://doi.org/10.51605/mesned.1466378>.

Eyyam al-Arous Period in Andalusia Umayyad Caliphate

Summary: Less than a century after the Prophet's (PBUH) death, the Islamic community succeeded in carrying the messages of revelation across continents. In 93/711 Muslim conquerors set foot on the Iberian Peninsula. Andalusia, which had a civilization of nearly eight centuries (711-1492), was praised for its scientific and architectural works as well as vassal's its cultural, political and religious tolerance towards different subjects. Andalusia has always had a special place and importance with the civilization it established in Islamic history. With the passage of Muslims to the Iberian Peninsula, in other words, to the lands of Andalusia, different cultural fusions were experienced. In addition to Roman-Visigothic elements, Arab-Berber, Damascene-Palestinian and many other ethnic elements from Islamic Mesopotamia were also involved in this historical phenomenon. In this respect, Andalusia is a geography that has been the cradle of different civilizations throughout the ages. The lands of al-Andalus, which harbor many differences within its structure; Jews, Christians, Muslims, Musta'ribs, Mudadjans, mutual relations/marriages, slave/prisoner trade, ongoing wars, political refugees, murtezika and different customs and traditions carried to al-Andalus from the eastern geography intertwined with each other and formed the culture of life of al-Andalus with a new formation. Muslims offered a free living space to members of other religions and accepted them as "free citizens of the Land of Islam". During the Muslim rule in these lands, inter-communal/international cohesion was achieved despite all kinds of differences. The Andalusian civilization, which emerged as a result of cultural fusions, almost disappeared with the loss of Muslim domination. The Catholic leaders who eventually *reconquered* Spain from the Muslims with the "reconquista" movement were unable to continue the experience of "convivencia", that is, the ability to live together despite all kinds of differences, and the experience of *eyyam al-arous* Christians even denied the right to life to members of religions other than their own. The main goal of Islam is to build an ideal society of virtuous people. To establish a world where all beings/created on earth can live their lives in safety and peace. The rulers of the Umayyad State of Andalusia, who adopted these ideals as their motto, played an important role in transferring the cultural structure of Islamic civilization to the Maghreb. Abd al-Rahman I, the founder of the Umayyad State of Andalusia, laid the foundations of the *eyyam al-arous* period, which is the projection of a prosperous life for Andalusian society, by ensuring stability in this new administration, which was still in the process of formation. With Abd al-Rahman II, who embraced his grandfather's legacy, the period of *eyyam al-arous* would reach its peak and take on a form that would be worthy of his name. Abd al-Rahman II, the fourth emir of the Umayyad State of Andalusia, led his people through a prosperous period in Andalusia during his 30-year rule, which is called "Eyyam al-Arous", meaning "Wedding/ honeymoon Days". The most brilliant period of the Umayyad State of Andalusia, also called the Umayyad and caliphate period, took place during the reign of Abd al-Rahman II. Historians have noted that the main reason why historians refer to his period as the "wedding/honeymoon days" was due to the increase in state revenues and the rise in the level of prosperity. On the other hand, Abd al-Rahman II's coinage is an indication that the state's revenues increased at a high level. Another important factor in determining the level of prosperity is the cultivation of agricultural land. Abd al-Rahman II's permissive policy towards the utilization of agricultural land led to both an increase in state revenues and an increase in exports in foreign trade. Abd al-Rahman II also established a level relationship with the jurists who had a say in the society and prevented any social problems that might arise. The period of "Eyyam al-Arous" was a period of stability in Andalusia and development in all fields. So much so that wedding/honeymoon days are times of tranquility and prosperity, when development in fields such as science, art, economics and literature are at their peak. Although Abd al-Rahman's death led to a brief period of

conquest regarding the eyyam al-arous, his grandson Abd al-Rahman would claim this legacy and revive the eyyam al-arous period in Andalusia. The subject of "eyyam al-arous" to be discussed in this study is presented in the context of three different rulers of the Andalusian Umayyad period, the "Abd al-Rahman", with the same name and accompanied by their biographies.

Key Words: Andalucia, Eyyam al-Arous, Abd al-Rahman I, Abd al-Rahman II, Abd al-Rahman III.

Endülüs Emevî Devleti'nde Eyyâmü'l-Arûs Dönemi¹

Öz: İslâm toplumu Hz. Peygamber'in (s.a.v.) vefatının üzerinden henüz bir asır geçmeden vahyin mesajlarını kıtalar ötesine taşımayı başarmıştır. Tarihler 93/711 yılını gösterdiğinde Müslüman fatihler İber Yarımadası'na ayak basmışlardır. Yaklaşık sekiz asırlık (711-1492) bir medeniyete sahip olan Endülüs, ilmî ve mimarî eserlerinin yanında farklı tebaaya karşı kültürel, siyasî ve dinî hoşgörüsüyle de övgüye mazhar olmuştur. Endülüs, İslâm tarihi içerisinde kurmuş olduğu medeniyetle her zaman ayrı bir yere ve öneme sahip olmuştur. Müslümanlar'ın, İber Yarımadası'na diğer bir ifadeyle Endülüs topraklarına geçişleriyle birlikte farklı kültürel kaynaşmalar yaşanmıştır. Roma-Vizigot unsurlarının yanında Arap-Berberî, Şamlı-Filistinli ve İslâm Mezopotamyası'ndan birçok etnik unsurlar da bu tarihi olgu içerisinde yer almışlardır. Bu minvalde Endülüs çağlar boyu farklı medeniyetlere beşik olmuş bir coğrafyadır. Bünyesinde birçok farklılık barındıran Endülüs toprakları; Yahudiler, Hristiyanlar, Müslümanlar, Müsta'ribler, Müdeccenler, karşılıklı ilişkiler/evlilikler, köle/esir ticareti, devam eden savaşlar, siyasî sığınmalar, mürtezika ve Endülüs'e şark coğrafyasından taşınan farklı örf ve âdetler birbiriyle iç içe geçerek yeni bir oluşumla Endülüs'ün hayat kültürünü meydana getirmiştir. Müslümanlar diğer din mensuplarına hür bir yaşam alanı sunarak adeta onları "İslâm Yurdu'nun özgür vatandaşları" olarak kabul etmişlerdir. Müslümanların bu topraklarda hâkimiyetleri esnasında her türlü farklılıklara rağmen toplumlararası/beynelmilel kaynaşma sağlanmıştır. Kültürel kaynaşmalar neticesinde ortaya çıkan Endülüs medeniyeti, Müslümanların hâkimiyeti yitirmesiyle neredeyse yok olacak dereceye varmıştır. Nihayetinde İspanya'yı Müslümanlardan "reconquista" hareketiyle geri alan Katolik liderler, "convivencia" yani her türlü farklılıklara rağmen bir arada yaşayabilme ve düğün/balayı manasına gelen "eyyâmü'l-arûs" tecrübesini devam ettirememişlerdir. Hatta Hristiyanlar kendilerinden başka din mensuplarına hayat hakkı tanımamışlardır. Mamafih İslâm dininin temel gayesi erdemli insanların oluşturduğu ideal bir toplum inşa etmek yani yeryüzündeki tüm varlıkların/yaratılmışların güven ve huzur içerisinde hayatlarını idame edebilecekleri bir dünya kurmaktır. Bu idealleri kendisine şiar edinen Endülüs Emevî Devleti'nin yöneticileri, İslâm medeniyetinin kültürel yapısının mağrib coğrafyasına aktarılmasında önemli rol almışlardır. Endülüs Emevî Devleti'nin kurucusu olan I. Abdurrahman, henüz oluşum sürecinde olan bu yeni yönetimde istikrarı sağlayarak Endülüs toplumuna müreffeh bir hayatın iz düşümü olan eyyâmü'l-arûs döneminin temellerini atmıştır. Dedesinin mirasına sahip çıkan II. Abdurrahman'la beraber eyyâmü'l-arûs dönemi zirveye taşınmış ve onun ismiyle müsemma bir hâle bürünmüştür. Endülüs Emevî Devleti'nin dördüncü emîri olan II. Abdurrahman, 30 yıllık yönetiminde Endülüs'te "Eyyâmü'l-Arûs" yani "Düğün/Balayı Günleri" anlamına gelen müreffeh dönemi halkına yaşatmıştır. Emîrlik ve hilâfet dönemi olarak da adlandırılan Endülüs Emevî Devleti'nin en parlak dönemi II. Abdurrahman zamanında yaşanmıştır. Tarihçilerin, onun dönemini "düğün/balayı günleri" olarak adlandırmasının temel sebebinin devletin gelirlerinin artması ve refah seviyesinin yükselmesinden kaynak-

¹ Bu çalışma Doç. Dr. Tacetdin BIYIK danışmanlığında 2024 tarihinde tamamladığımız "Endülüs'te Eyyâmü'l-Arûs'tan el-Fitnetü'l-Kübrâ'ya Geçiş Süreci" başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır (Yüksek Lisans Tezi, İnönü Üniversitesi, Malatya, Türkiye, 2024).

landığını belirtmişlerdir. Öte yandan II. Abdurrahman'ın para bastırması devletin gelirlerinin üst düzeyde arttığının göstergesidir. Refah seviyesinin belirlenmesinde önemli olan bir başka etken de tarım arazilerinin işlenmesidir. II. Abdurrahman, tarım alanlarının kullanılması yönündeki müsamahalı politikası hem devlet gelirlerinin çoğalmasını hem de dış ticaretteki ihracatın artmasını sağlamıştır. II. Abdurrahman toplumda söz sahibi olan fukahâ ile de seviyeli ilişki kurarak meydana gelebilecek her türlü toplumsal sorunların önüne geçmiştir. Eyyâmü'l-arûs dönemi Endülüs'te istikrarın sağlandığı ve her türlü alanda gelişmenin yaşandığı bir dönemdir. Öyle ki düğün/balayı günleri ilim, sanat, iktisat, edebiyat gibi alanlarda gelişmişliğin zirve yaptığı sükûnet ve refah zamanları olmuştur. II. Abdurrahman'ın vefatıyla beraber eyyâmü'l-arûs ile ilgili kısa bir fetret devri yaşanmış olsa da torunlarından olan III. Abdurrahman, bu mirasa sahip çıkmış ve eyyâmü'l-arûs dönemlerini Endülüs'te tekrardan yeşertmiştir.

Anahtar Kelimeler: Endülüs, Eyyâmü'l-Arûs, I. Abdurrahman, II. Abdurrahman, III. Abdurrahman.

Giriş

İslâm orduları Kuzey Afrika fetihlerini tamamlamalarının ardından deniz aşırı sefer hazırlıklarına başlamışlardır. Endülüs fatihlerinden Mûsâ b. Nusayr (öl. 98/717) deniz aşırı sefer düzenlemek için Emevî halifesi Velîd b. Abdülmelik'e (öl. 96/715) İber Yarımadası'na geçiş izni içeren bir mektup göndermiştir. I. Velîd, Müslümanların canlarının tehlikeye atılmaması şartıyla, izin verdiğini belirterek cevap vermiştir. Bu olumlu yanıt üzerine Mûsâ, İber Yarımadası'na çıkarma yapmak için hazırlıklara başlamıştır.² Tarîf b. Mâlik (öl. 124/742 [?]) öncülüğünde gönderilen birliğin, fetih için zeminin müsait olduğunu bildirmesiyle 93/711 yılında Târik b. Ziyâd (öl. 102/720) komutasındaki ordu Endülüs coğrafyasına geçiş yapmış ve fetih bu şekilde gerçekleşmiştir.³

Endülüs'ün fethi üzerinden birkaç yıl geçtikten sonra Emevî halifesi I. Velîd, Endülüs fatihlerinden Mûsâ ve Târik'ı hilâfet merkezi olan Dimaşk şehrine çağırmıştır.⁴ Bu süreçte Mûsâ, yerine oğlu Abdülazîz'i Endülüs'e vali olarak bırakmıştır. Bununla beraber Endülüs için fetih süreci tamamlanmış ve "Valiler Dönemi" başlamıştır. 45 yıl sürecek olan valiler döneminde 21 vali görev yapmıştır.⁵ Yani yaklaşık iki yılda bir vali değişimi söz konusu olmuştur. Bu durum Endülüs'te siyasî istikrarsızlığın devam ettiğinin göstergesidir. Valiler döneminde yaşanan siyasî istikrarsızlığı fırsata çeviren Abdurrahman b. Muaviye (öl. 172/788), 139/756 yılında İber Yarımadası'na geçiş yaparak Endülüs Emevî Devleti'ni kurmuştur.⁶

Endülüs Emevî Devleti dönemi İber Yarımadası için bereket yılları olmuştur. Hem kamusal alanda hem de toplumsal hayata dair birçok müessese tahsis edilmiş ve bu alanlarda ciddi gelişmeler sağlanmıştır. Hâciplik ve vezirlik makamları kurulmuş, donanma ve deniz gücü oluşturulmuş, askerî alanda reformlar yapılmıştır.⁷ Üretim dönemi olan emîrlik ve hilâfet döneminde ilmî alanlarda da ilerlemeler yaşanmış ve Endülüs'ün tüm bölgelerinde kitap ve kütüphanelere talep artmıştır. Toplumun her kesimi kadın-erkek ayrımı olmaksızın eğitime yönelmişlerdir. Öte yandan bayındırlık alanlarında

² Müellifi Meçhul, *Ahbârü Mecmû'a fi Fethi'l-Endelüs ve Zikri Ümerâihâ*, thk. İbrahim el-Ebyârî (Beyrut: Dârül-Kitabü'l-Benânî, 1989), 16.

³ Lütfi Şeyban, *Endülüs* (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2019), 27-29.

⁴ Nizamettin Parlak, *Ana Hatlarıyla Endülüs Tarihi* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2023), 27.

⁵ Şeyban, *Endülüs*, 34.

⁶ Mehmet Özdemir, *Endülüs* (Ankara: İSAM, 2021), 42.

⁷ Muhammed Abdullah İnân, *Devletü'l-İslâmi fi'l-Endelüs* (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1997), 1/197-198, 274-311.

da reformlar gerçekleştirilmiştir. İnşaat sektöründe estetik sadece kamu alanlarıyla sınırlı kalmamış evlere, saraylara, hamamlara kadar ulaşmıştır. Endülüs'te şehirleşmeyle beraber surlar, parklar, bahçeler, camiler inşa edilmiştir.⁸ Endülüs Emevî Devleti'nin İber Yarımadası'na katmış olduğu bu gelişmeler II. Abdurrahman (öl. 238/852) dönemiyle beraber "Eyyâmü'l-arûs" olarak anılmıştır.⁹ Çalışmamızın da ek-senini oluşturan "Eyyâmü'l-arûs" dönemi her ne kadar II. Abdurrahman ile beraber ünlenmiş olsa da temellerinin I. Abdurrahman tarafından atıldığı, II. Abdurrahman'la zirvelere ulaştığı ve "el-Fit-neü'kübrâ" döneminin akabinde III. Abdurrahman (öl. 350/961) ile yeniden aynı ruhun yakaladığının üzerinde durulmuştur.

Eyyâmü'l-arûs; düğün manasına gelen "arûs"¹⁰ ve gün mânasındaki "yevm" kelimesinin çoğulu olan "eyyâm"¹¹ sözcüklerinden meydana gelerek "düğün/balayı günleri" olarak nitelendirilmiştir. Çalışmamızın temasını oluşturan düğün/balayı günleriyle kastedilen, İslâm dininin bir beldeye hükmetmesiyle ve yöneticilerin de ilahi buyrukları içselleştirmesiyle, toplumsal refahın sağlanacağı ve bununla beraber sosyal ve kültürel açıdan gelişmişliğin zirveye ulaşması; Endülüs Emevîler'i dönemi üzerinden örneklendirilmiştir.

1. I. Abdurrahman'la Temelleri Atılan Eyyâmü'l-Arûs Dönemi

Endülüs Emevî Devleti'nin kurucusu Ebü'l-Mutarrif Abdurrahman ed-Dâhil 113/731 yılında Dımaşk'a bağlı Deyrihannâ'da dünyaya gelmiştir. Babasını küçük yaşlarda kaybettiğinden dolayı, dedesi halife Hişâm b. Abdülmelik'in (öl. 125/743) yanında büyümüştür.¹² Bu durum I. Abdurrahman'ın siyâsî açıdan tecrübeli bir şahsiyet olmasını sağlamıştır. S. P. Scott, I. Abdurrahman'ın dedesi Hişâm'ın yanında görmüş olduğu siyâsî tecrübenin ilerleyen süreçte Endülüs Emevî Devleti'ni kurmasındaki başarının arka planı olduğunu ifade etmiştir.¹³

I. Abdurrahman'ın gençlik yılları Endülüs'te valiler dönemine denk gelmektedir. Şam'da hilâfetle ilgili Emevîlere karşı Abbâsîler tarafından bir kıyım gerçekleştirilmiş ve Abbâsîlerin kıyımından kurtulan I. Abdurrahman, Septe şehrinde annesinin de mensup olduğu Berberî bir kabileye sığınmıştır. Septe'nin Endülüs'e yakınlığından faydalanarak hizmetlisi Bedir'i İber Yarımadası'na göndermiştir.¹⁴ Endülüs'ün fetih sürecinde Mûsâ b. Nusayr'ın askerlerinden olan Sâlim'i de Endülüs'e göndererek bölge hakkında bilgi almıştır.¹⁵ I. Abdurrahman, Endülüs'teki durumu değerlendirmek amacıyla gemiyle Elbire sahiline ayak bastıktan sonra Turruş/Torroş şehrini merkez olarak belirlemiştir.¹⁶ Öte yandan I. Abdurrahman'ın Endülüs'e geçişi mevcut valileri endişelendirmiştir. Bunun üzerine Endülüs valisi Yûsuf el-Fihri, bir taraftan askerî hazırlıklara başlarken diğer taraftan da hediyeler göndererek¹⁷

⁸ Abdurrahman Ali Haccî, *İslâmî Fetihden Gırnata'nın Düşüşüne Kadar Endülüs Tarihi*, çev. Kadir Kinar (İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2017), 363-364.

⁹ Lisânüddin İbnü'l-Hatîb, *A'mâlü'l-a'lâm fi men büyi'a kable'l-ihlâm min mü'lûki'l-İslâm*, thk. Evariste Lévi-Provençal (Beyrut: Dârü'l-Mekşûf, 1956), 20.

¹⁰ Serdar Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük* (İstanbul: Dağarcık, 1995), 560.

¹¹ Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, 1023.

¹² Hakkı Dursun Yıldız, "Abdurrahman I", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/147.

¹³ Sammel Parsonu Scott, *History of the Moorish Empire in Europe* (London: J. B. Lippincott Company, 1904), 1/384-385.

¹⁴ Scott, *History of the Moorish Empire in Europe*, 1/387.

¹⁵ Müellifi Meçhul, *Ahbâru Mecmû'a*, 57.

¹⁶ I. Abdurrahman'ın Endülüs'e geçiş serüveni hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Reinhart Pieter Anne Dozy, *History of the Muslims in Spain "Spanish Islam"*, çev. Francis Griffin Stokes (London: Chatto & Windus, 1913), 161-211.

¹⁷ İhsan Süreyya Sırma, *Ah Endülüs* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2019), 30.

I. Abdurrahman'la dostluk kurmaya çalışmıştır.¹⁸ Tüm bu girişimleri reddeden I. Abdurrahman 138/756 yılında Vâdilkebîr'de el-Musâra/el-Müsâre savaşıyla amansız bir mücadele vererek galip gelmiştir. I. Abdurrahman'ın karşısında iki muhalif lider olan Yûsuf el-Fihri ve Sumeyl b. Hâtim bir müddet sonra öldürülmüştür.¹⁹

I. Abdurrahman, "Yevmu'l-Messâra/Şenlik ve Sevinç Günü"²⁰ muharebesinin akabinde Kurtuba'ya girmiştir. Kurtuba'ya girişinin Cuma gününe denk gelmesi münasebetiyle burada bir hutbe irâd etmiştir. Cuma hutbesinde halka adâlet, hakkaniyet ve dürüstlikle hükmedeceğini vadederek Cuma namazının akabinde biatleri kabul etmiştir.²¹ I. Abdurrahman'a "Emîr" sıfatıyla biat edilmiş²² ve Kurtuba şehri yönetim merkezi seçilerek başkent ilan edilmiştir.²³ I. Abdurrahman, Emevî hanedanlığından Endülüs'e giriş yapan ilk kişi olmasından mütevellit "ed-Dâhil" mahlâsını kazanmıştır.²⁴ Biatlerin alınmasıyla beraber Endülüs'te "Emîrlik Dönemi" başlamıştır.²⁵ Abbâsî halifesi Ebû Cafer el-Mânsur (öl. 158/775), Endülüs'teki hâkimiyeti ve cesaretinden ötürü I. Abdurrahman'ı "Kureyş Şahini" olarak nitelendirmiştir.²⁶

I. Abdurrahman döneminde meydana gelen isyanların geneli siyasî olarak gerçekleşmiştir. Bunun tek istisnası ise Şekyâ b. Abdülvahîd'in ayaklanmasıdır. Şekyâ, her ne kadar siyasî amaçla yeni bir devlet kurma hedefi taşımış olsa da Hz. Hüseyin'in soyundan geldiğini öne sürerek dinî bir kılıfla ayaklanma başlatmıştır. Nihayetinde Kurtuba hükümeti tarafından ayaklanma bastırılarak isyanın lideri Şekyâ öldürülmüştür.²⁷ I. Abdurrahman'ın gerek yanında gerekse karşısında yer alanlar, Endülüs'ün geleceğine dair farklı amaçlar gütmüşler ve uygun ortamı bulduklarında isyan etmişlerdir. Sırasıyla 141/758'de Kayşlılar, 145/762'de Yemenliler, 152/769'da ise Berberîler isyan bayraklarını açmışlardır.²⁸ Endülüs'te yönetimine karşı başlatılan ayaklanmaları ustaca bastıran I. Abdurrahman ve ekibinin, isyanlar karşısındaki mukavemeti devletin henüz kuruluş aşamasında temelleri sağlam bir yönetim kuracağının delili olmuştur. Endülüs Emevîleri'nin kuruluş dönemi her ne kadar isyanlarla geçmiş olsa da I. Abdurrahman, kültürel faaliyetlerden de geri durmamıştır. Bu dönemde sanat ve edebiyat alanlarında gelişim sağlanmıştır. Kültürel faaliyetler ışığında, İslâm dünyasında şöhret bulan bilim adamları ve ediplerle toplantılar düzenlemiştir. Din bilgini Şeyh Gazi Kays gibi topluma mâl olmuş kişileri de meclisinde toplamıştır. Henüz kuruluş döneminde bile Endülüs medeniyetinin bu kadar revaç bulmasında muhakkak ki I. Abdurrahman'ın şahsiyeti ve hoşgörüsünün katkısı büyüktür.²⁹

¹⁸ Nureddin Âl-i Ali, *Endülüs Tarihi*, çev. Hakkı Uygur (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010), 77-86; Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed İbn İzarî, *el-Beyânü'l-Muğrib fi ahbâri mülûki'l-Endelüs ve'l-Mağrib*, çev. Georges Seraphin Colin - Evariste Lévi-Provençal (Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1980), 2/51.

¹⁹ Haccî, *Endülüs Tarihi*, 283.

²⁰ Ali, *Endülüs Tarihi*, 81.

²¹ Ebû Bekr Muhammed b. Ömer İbnü'l-Kûtiyye, *Târihu iftitâhi'l-Endelüs*, thk. İbrahim el-Ebyârî (Kahire: Daru'l-Kitâb el-Masri, 1989), 2/47; Müellifi Meçhul, *Ahbâru Mecmû'a*, 49.

²² Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları "Siyasî Tarih"* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 88.

²³ Haccî, *Endülüs Tarihi*, 283.

²⁴ Ahmed b. Muhammed Makkarî, *Nefhu't-Tîb min ğusni'l-Endelüsü'r-râtib*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sadr, 1968), 3/27.

²⁵ Haccî, *Endülüs Tarihi*, 283-284.

²⁶ İbn İzarî, *el-Beyânü'l-Muğrib*, 2/59; Makkarî, *Nefhu't-Tîb*, 1/329; Yaşar Emrah Koşdaş, *Kureyş Şahini "I. Abdurrahman Dönemi Endülüs Tarihi"* (Ankara: Fecr Yayınları, 2021), 19-20.

²⁷ Koşdaş, *Kureyş Şahini*, 68-17; Yıldız, "Abdurrahman I", 1/148-149.

²⁸ Özdemir, *Endülüs Müslümanları "Siyasî Tarih"*, 89.

²⁹ S. Muhammed İmamuddin, *Endülüs Siyasi Tarihi*, çev. Yusuf Yazar (Ankara: Rehber Yayıncılık, 1990), 85.

I. Abdurrahman toplumsal hayatta çoğu zaman halk ile iç içe olmuştur. Bazen tebdil-i kıyafetle çarşı pazarı teftiş etme adına halk arasında sokakları gezerek yönetime dair düzenin işleyişini denetlemiştir. Herhangi bir adâletsizlik veya hukuksuzluk karşısında ise asla taviz vermemiştir.³⁰ I. Abdurrahman, emîrliğinin ilk dönemlerinde ortaya çıkan birtakım sorunları fırsata çevirmiştir. Kabileler arası çatışmaları önlemek amacıyla aynı kabile mensuplarını bir bölgede istihdam ederek hem iç isyanlara ket vurmaya amaçlarken hem de bir arada ve barış içerisinde yaşamalarını sağlamıştır.³¹ Devletin dış politikalarına yönelik ise kuzeyde yaşayan toplumlarla anlaşmalar yaparak barış içerisinde yaşamalarını sağlama adına çalışmalar yapmıştır.³² Endülüs tarihçileri içerisinde otorite bir konuma sahip olan İbn Hayyân el-Kurtubî (öl. 469/1076),³³ I. Abdurrahman'ı şu şekilde anlatmıştır:

“Abdurrahman, hilmi ağır, ilmi geniş, anlayışı keskin, karar verince uygulayan bir kişiydi. Acizlikten uzak, atik, çevik, yerinde duramaz, dur durak bilmez bir şahsiyetti. İşlerini kendisi yapar başkalarına havale etmezdi. İşleri hususunda karar verirken kendi başına karar vermezdi. Cesur, atılgan, ileri görüşlü, kıvrak zekâlı, sürekli hareket halindeydi. İyi bir hatip, mükemmel bir şairdi. Hoşgörülü, cömert, güler yüzlü ve tatlı dilliydi. Beyaz elbise giymez, fakat beyaz sarık sarardı. Beyaz sarığı diğer sarıklarına oranla daha çok tercih ederdi. Hem dostlarının hem de düşmanlarının gözünde ayrı bir heybeti vardı. Cenazelere katılır, namazlarını kılardı. Cuma ve bayramlarda hazır bulunduğu zaman insanlara namazları kendisi kıldırırdı. Minbere çıkar hutbe okurdu. Hastaları ziyaret eder ve İnsanlarla bu sürede beraber olur, onlar arasında yürürdü.”³⁴

I. Abdurrahman Endülüs'te alternatif güç unsurlarını ortadan kaldırarak siyasî otoritesi güçlü bir yönetim kurmayı başarmıştır.³⁵ Devletleşme yolunda atılan bu adımlarla beraber bir yandan teşkilatlanmalar başlarken öte yandan imâr faaliyetleri de hız kazanmıştır. I. Abdurrahman resmî olarak tamamen bağımsız bir devlet kurmasına ve Abbâsîler tarafından tanınmasına rağmen “Halife” veya “Emîrü'l-Mü'minîn” unvanları kullanmak yerine “Emîr” unvanını tercih ederken, hutbe ve sikkelerde³⁶ ise kendi adını kullanmayı tercih etmiştir.³⁷ I. Abdurrahman'ın kendi adına sikke bastırması aynı zamanda devletin ekonomik olarak kalkınmasının da bir göstergesidir.

Endülüs'te sükûnetin hâkim olmasıyla beraber üretim, kalkınma ve gelişmişlik seviyesi de artmaya başlamıştır.³⁸ I. Abdurrahman döneminde inşa edilen eserler arasında Kurtuba Ulucamii (el-Mes-cidu'l-Kebîr/La Mezquita Mayor), eyyâmü'l-arûs nezdinde değerlendirildiğinde büyük bir önem arz etmektedir. I. Abdurrahman, Hristiyanlara ait bir arsayı satın alarak Kurtuba Ulucamii'nin³⁹ inşa sürecini başlatmıştır. Zira satın alınmadan önce Kurtuba Ulucamii'nin neredeyse yarısı San Vicente Kilisesi'nin bir bölümü olarak kullanılmaktaydı. I. Abdurrahman, Kurtuba Ulucamii'nin kalan yarısını da alıp burayı tamamen Müslümanların hizmetine sunmayı amaçlamıştır. Arsa sahibinin fiyatı arttırmasına rağmen hiçbir baskı yapılmadan gereken ücret Endülüs yönetimi tarafından karşılanmıştır. Müslüman-

³⁰ Scott, *History of the Moorish Empire in Europe*, 1/410; İmamuddin, *Endülüs Siyasi Tarihi*, 83.

³¹ Yaşar Emrah Koşdaş, *Endülüs'ün Fethi ve Valiler Döneminde Berberîler* (İstanbul: Okurakademi Yayınları, 2020), 99.

³² İbn İzârî, *el-Beyânü'l-Muğrib*, 2/39.

³³ Endülüslü tarihçi. Detaylı bilgi için bk. Mehmet Özdemir, “İbn Hayyân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/37-38.

³⁴ Makkarî, *Nefhu't-Tîb*, 3/48; İbn İzârî, *el-Beyânü'l-Muğrib*, 2/58; Haccî, *Endülüs Tarihi*, 286.

³⁵ Koşdaş, *Endülüs'ün Fethi ve Valiler Döneminde Berberîler*, 88.

³⁶ İbrahim Artuk, “Abbasîler ve Endülüs Emevîleri Zamanında Basılmış Mühim Sikkelerden Birkaçı”, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi* 3/5-6 (1952 1951), 144.

³⁷ Yıldız, “Abdurrahman I”, 1/149-150.

³⁸ Haccî, *Endülüs Tarihi*, 286.

³⁹ Engin Beksaç, “Kurtuba Ulucamii”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/453-454.

lar farklı inanç ve kültürlerin ibadet mekânlarına dokunmamışlardır. Hatta Müslümanlar, Hristiyanlarla fetih sürecinde bir anlaşma yaparak ibadet mahallerine dokunulmayacağını belgelerle taahhüt etmişlerdir.⁴⁰ Nihayetinde I. Abdurrahman, Hristiyanların rızasını alarak 100.000 dinar ve birkaç kilisenin restore edilmesi karşılığında Kurtuba Ulucamii'ni İslâm medeniyetine vakfetmiştir.⁴¹ Verilen miktar caminin inşasından daha fazla bir ücrete tekabül etmiştir. Çünkü caminin inşasının toplam maliyeti için 80.000 dinar harcanmıştır.⁴² Kurtuba Ulucamii, İslâm dünyasında Sâmerâ Ulucamii ve Ebû Dülef Camii'nden sonra üçüncü sırada yer almaktadır.⁴³

I. Abdurrahman'ın bir başka önemli imar faaliyeti de yazlık özelliği taşıyan Rusâfe Sarayı'dır. Vâdilkebîr Nehri kıyısında yer alan sarayın bahçesinde, I. Abdurrahman'ın Şam'dan getirttiği hurma, nar gibi çeşitli ağaçlarla donatılmıştır.⁴⁴ Günümüzde Rusâfe Sarayı'nın yerinde Alkazar Sarayı (alcazar/el-kasr)⁴⁵ bulunmaktadır. I. Abdurrahman döneminde bayındırlık çalışmalarına dair devrim niteliğinde gelişmeler sağlamıştır. Hatta Endülüs'te ilk botanik çalışmaları da bu dönemde gerçekleşmiştir.⁴⁶ Onun döneminde yol çalışmaları, su kanalları, mescit, çeşme yapımı, hamam ve sahillere liman inşasının yanında Kurtuba şehrine yönelik ciddi çalışmalar yapılarak, surları onarılmış ve Şam'dan getirilen ağaçlarla cadde ve bahçeler süslenmiştir.⁴⁷ I. Abdurrahman'ın Endülüs'te yapmış olduğu çalışmalar torunlarından olan II. Abdurrahman ile zirveye çıkarak eyyâmü'l-arûs dönemi olarak adlandırılmıştır. Dolayısıyla I. Abdurrahman'ın Endülüs'teki faaliyetleri eyyâmü'l-arûs döneminin zeminini oluşturmuştur.⁴⁸

I. Abdurrahman şiire karşı ayrı bir ilgi duyduğu gibi kendisi de şiirler yazmıştır. Bir gün Rusâfe sarayında gezinirken gözüne ilişen bir hurma ağacının karşısına geçerek doğduğu topraklara karşı özlemi dile getirme adına dilinden şu dizeler dökülmüştür:

*Ey hurma ağacı sen de aynı benim gibisin,
Uzaksın aslı vatanından.*

Şayet ağlasaydın sen, o vakit hurma diyarından Fırat'ın suyu ağlardı.

*Ne var ki, şaşırtdı, beni de şaşırtdı, Benû Abbâs'ın aileme karşı bu nefreti.*⁴⁹

I. Abdurrahman, 172/788 yılında 59 yaşlarında iken Kurtuba'da vefat etmiştir.⁵⁰ Cenaze namazı oğlu Abdullah el-Belensî tarafından kıldırıldıktan sonra imâret sarayında defin işlemi gerçekleştirilmiştir.⁵¹ I. Abdurrahman kendisinden sonra yerine keskin zekâsına ve ehil olduğuna inandığı oğlu Hişâm b. Abdurrahman'ı veliaht olarak tayin etmiştir.⁵²

⁴⁰ Özdemir, *Endülüs Müslümanları "Siyasî Tarih"*, 92.

⁴¹ İbn İzârî, *el-Beyânü'l-Muğrib*, 2/229-230.

⁴² Özdemir, *Endülüs Müslümanları "Siyasî Tarih"*, 92.

⁴³ Birsal Küçüksipahioğlu, "Endülüs Emevileri", *İslâm Tarihi ve Medeniyeti: Endülüs*, thk. Mehmet Özdemir (İstanbul: Siyer Yayınları, 2021), 4/69.

⁴⁴ Makkarî, *Nefhu't-Tîb*, 1/546.

⁴⁵ Endülüs'te bulunan ve en önemlileri Sevilla Alkazarı olan müstahkem Ortaçağ sarayları. Detaylı bilgi için bk. Sargon Erdem, "Alkazar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/469-470.

⁴⁶ Koşdaş, *Kureyş Şahini*, 118.

⁴⁷ Furkan Erbaş, *Endülüs Medeniyetinin Zirvesi Halife II. Hakem Dönemi Endülüs Tarihi (350-366/961-976)* (Ankara: Fecr Yayınları, 2021), 25.

⁴⁸ Zülfü Dinç, *Endülüs'te Eyyâmü'l-Arûs'tan el-Fitnetü'l-Kübrâ'ya Geçiş Süreci* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024), 55-61.

⁴⁹ Ebü'l-Kâsım Halef b. Abdulmelik İbn Beşkuvâl, *es-Sıla fi târîh eimmeti'l-Endelus* (b.y.: Mektebetü'l-Hâncî, 1374/1955), 1/205.

⁵⁰ Yıldız, "Abdurrahman I", 1/149.

⁵¹ Ebü'l-Velîd Abdullâh b. Muhammed İbnü'l-Faradî, *Târîhu ulemâi'l-Endelus* (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1408/1988), 1/26.

⁵² İnân, *Devletü'l-İslâmî fi'l-Endelus*, 1/124.

2. II. Abdurrahman'la Zirveye Çıkan Eyyâmü'l-Arûs Dönemi

Endülüs Emevî Devleti'nin dördüncü emîri olan Abdurrahman b. el-Hakem 176/792 yılında Tuleytula şehrinde dünyaya gelmiştir.⁵³ İdareci kimliğiyle ön plana çıkan II. Abdurrahman, İslâmî ilimler alanlarıyla ilgili de kendisini geliştirmiştir. Şer'î ilimlere ve felsefeye vakıf olduğu gibi Kur'ân-ı Kerîm'i ezberleyip, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) birçok hadîsini de zihninde tutmuştur.⁵⁴ Aynı ismi taşıdığı ve I. Abdurrahman'dan sonra tahta geçtiği için Arap tarihçiler tarafından "*el-Evsat*" yani "ortanca Abdurrahman" olarak nitelendirilmiştir.⁵⁵

Hakem b. Hişâm'ın (öl. 206/822) vefatıyla beraber yerine veliahtı II. Abdurrahman yönetime geçmiştir (206-238/822-852). Yönetime geldiğinde otuz yaşlarında⁵⁶ olan ve farklı bir sima olarak Endülüs siyasî tarihinde yer alan II. Abdurrahman, Endülüs'e en görkemli ve en ihtişamlı dönemlerini yaşatmıştır.⁵⁷ Endülüs Emevî emîri I. Hakem, veliaht tayin etmiş olduğu oğlu II. Abdurrahman'a şöyle nasihat etmiştir:

"Oğlum! Ben, dünyayı senin için hazırladım ve düşmanları da senin için zelil bir hâle getirdim ve hilâfeti de hizmetine sundum. Anlaşmazlıkları ve kavgaları ortadan kaldırdım. Sana çizdiğim yolda yürü. Şunu bil ki sana gerekli olan ilk iş, önce aileni sonra aşiretini koruman, halkını ve seni destekleyenleri himayene almandır. Onlar senin yardımcıların ve dava arkadaşlarıdır. Onlar senin acı ve tatlı günlerinde seninle beraber olurlar. Senin güvenini kazanmış kimseleri sakın nimetinden mahrum etme. İsyancılar dışında avam halkın mertebelerine bakmaksızın onları iyi anla. Çünkü onların, kralların yaptıkları işlerden dolayı intikam almaya güçleri yeter. Onlar yüklerinin ağır olduğunu düşünerek intikam almaya kalkışabilirler. Onların sıkıntılarını, dertlerini hepsine adâletli davranarak ortadan kaldır. Onlardan güven ve heybeti kaldırmadan işlerinde kolaylık sağlamak ve erdemli kişilere iyi muamele etmek gerekir. Yaptığın işlere razı olan birini gördüğünde veya daha önce tanımadığın bir kişi sana maharetini gösterdiğinde, ona yardımda bulun, onu dene ve kendin için seç. Onun geçmişinin düşük olması seni şüpheye düşürmesin. Çünkü bu iki şeye iltizamın ve yerine göre hareket etmen, ona rağbet edilmesine ve senden korkulmasına sebebiyet verir. Görevin malı korumak, onu helal yolla kazanmak ve hakkıyla sarf etmektir. İşte bunu yapabilirsen bu düzgün mülkün ruhudur. Hazinesin toplanmasında, biriktirilmesinde, infakında, düzenlenmesinde ve denetiminde kendin ile onun arasına kimseyi koyma. Bütün yetkiyi elinde bulundur. Sana vasiyetimin sonunda şunu derim, ahkâmınla hükmederken gücünün yettiği kadar Allah'tan kork. Seni Allah'a emanet ediyorum. Seni ancak O korur. Bir zamanlar ben de senin gibiydim. Ancak şu an Allah bana ölümü takdir buyurdu."⁵⁸

II. Abdurrahman, yönetime geçtiğinde aile efradını ve devlet erkânını toplayarak onlara şu şekilde hitapta bulunmuştur: "Ölümü kesin bir ferman kılan, her şeyi dilediği gibi yapan, yegâne hâkim ve bakî olan, mahlûkata boyun eğdiren yüce Allah'a hamdolsun. Salât ve selâm O'nun peygamberi Hz. Muhammed'in (s.a.v.) üzerine olsun. Emîrimizin ölümünden duyduğumuz acı pek büyük oldu. Allah bizlere sabır versin ve ecir lütfetsin. Kendisi sizlerin yararını düşünerek, sizi bize emanet etti. Biz ona verdiğimiz sözden cayacak değiliz. Hatta onun vasiyetinde belirttiklerinden daha fazlasını sizlere sunmaya çalışacağım."⁵⁹

⁵³ Hakkı Dursun Yıldız, "Abdurrahman II", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/150.

⁵⁴ Müellifi Meçhul, *Ahbârü Mecnû'a*, 122.

⁵⁵ İmamuddin, *Endülüs Siyasi Tarihi*, 115.

⁵⁶ Hakkı Dursun Yıldız (ed.), *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi "Endülüs Emevileri"* (İstanbul: Çağ Yayınları, 1988), 4/195.

⁵⁷ Küçüksipahioğlu, "Endülüs Emevileri", 4/63.

⁵⁸ Ahmet Nasır Yaylalı, *Endülüs Emevî Emîri Hakem b. Hişâm b. Abdurrahman (Siyasî ve Askerî Faaliyetler)* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004), 92.

⁵⁹ İbn İzzârî, *el-Beyânü'l-Muğrib*, 2/135.

II. Abdurrahman'ın yaşadığı zaman dilimleri “eyyâmü'l-arûs” yani “düğün/balayı günleri” olarak anılmıştır.⁶⁰ Endülüs halkı bu dönemde en müreffeh günlerini yaşamışlardır ki II. Abdurrahman dönemi “İslâm'ın batıdaki yüzü” olarak tanımlanmıştır.⁶¹ Konu hakkında Endülüslü tarihçi İbn Hatîb (öl. 776/1374-1375) şu ifadeleri kullanmıştır: “Abdurrahman döneminde, Endülüs Emevî Devleti parlak bir devir yaşamıştır. Devlet yönetiminden memnun kalan halk, bu dönemden övgüyle söz etmiş ve örnek gösterilmiştir. Şehre su getirmesi, Bağdat hazinelerinden aktarılan tarihî eşyalara sahip çıkması ve tırâz⁶² atölyelerinin kurulması onun devrinde gerçekleşmiştir.”⁶³

Endülüslü Müslümanların farklı din mensuplarına karşı yaklaşımları zimmî hukuku çerçevesinde olmuştur. Asr-ı saâdetde görülen birlikte ve beraberce yaşama ahlakı Endülüs Emevîleri dönemde de neşvünema bulmuştur (*Convivencia*). II. Abdurrahman'ın müsamahalı ve sağduyulu politikası sayesinde birçok Hristiyan bu dönemde İslâm dinini benimsemiştir. Gayrimüslimlerin dinlerini yaşamaları noktasında tam bir hürriyet sağlandığı gibi kiliselerine de dokunulmamıştır. Müsamaha politikası Hristiyanların kendi tercihleriyle İslâm dinini seçmelerini sağlamıştır.⁶⁴ Toplumsal birlikteliğin sağlandığı bir zaman diliminde farklı din mensuplarının da müreffeh hayat sürmeleri adına bir dizi çalışmalar başlatılmıştır. II. Abdurrahman yönetimi Arapça'yı ilim ve halk dili haline getirme adına adımlar atmıştır. Hristiyanlar'ın kutsal kitapları olan “İncil” Arapça'ya tercüme edilmiştir. Aynı zamanda II. Abdurrahman Endülüs sınırları içerisindeki papaz ve rahipleri de toplantılarına çağırmıştır. Bunun doğal sonucu olarak, İslâm dinini kabul etmemelerine rağmen Müslümanların âdetlerini, tarzlarını benimsemişlerdir.⁶⁵

II. Abdurrahman döneminin ihtişamlı, görkemli ve müreffeh geçmesinin arka planında Abbâsîler ile yarış içerisinde bulunmaları yatmaktadır. Abbâsîlerin lüks yaşantıları, II. Abdurrahman döneminde Endülüs'te taklit edilmeye başlanmıştır. Emîr'in müzik ve satranç tutkusu Abbâsîleri taklit etmesinin bariz örneklerindedir. Çünkü bunlar yaygın olarak Abbâsîlerin eğlence araçları olmuştur. Nitekim II. Abdurrahman sarayın şairlerine veya müzisyenlerine başarıları karşılığında satranç hediye etmiştir. Dolayısıyla bu dönemde idarî anlamda Abbâsîler örnek alındığı gibi kültürel faaliyetlerde de taklit edilmiştir.⁶⁶ Abbâsî devlet yönetimi modelinin Endülüs'te yer almasının arka planında II. Abdurrahman'a yakınlığıyla bilinen mûsikişinas Ziryâb'ın (öl. 238/852)⁶⁷ etkisi olmuştur. Öyle ki bu dönemde şair ve mûsikişinaslar yönetimde söz sahibi oldukları gibi devlet kademelerinde de görevlendirilmiştir.⁶⁸

Refah seviyesinin yükselmesinin getirmiş olduğu kazanımlar bilim alanına yatırım olarak lanse edilmiştir. II. Abdurrahman, Abbas b. Nâsîh'i (öl. 240/854) şark coğrafyasına gönderip değerli kitapları satın almasını, Yunan ve İran kaynaklarından kendisine özel nüshalar hazırlamasını istemiştir. Böylece Endülüs'te kurmuş olduğu devasa kütüphanede birçok farklı kültüre ait bilgileri toplamıştır. Astro-nomi alanına da ilgi duyan II. Abdurrahman, astrolog ve matematikçilere yüksek meblağda maaş bağlamıştır. Yine bu dönemde birçok matematikçi, astronom, doktor ve şair Kurtuba şehrine yerleşmiştir.

⁶⁰ Mehmet Özdemir, “Endülüs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/211-225; Küçüksipahioğlu, “Endülüs Emevileri”, 4/68.

⁶¹ Küçüksipahioğlu, “Endülüs Emevileri”, 4/68.

⁶² Tirâz: Elbiselere nakışla yapılan süs.

⁶³ İbnü'l-Hatîb, *A'mâlü'l-a'lâm*, 20.

⁶⁴ Küçüksipahioğlu, “Endülüs Emevileri”, 4/66.

⁶⁵ İmamuddin, *Endülüs Siyasi Tarihi*, 125-126.

⁶⁶ İmamuddin, *Endülüs Siyasi Tarihi*, 131.

⁶⁷ Endülüslü ünlü mûsikişinas. Detaylı bilgi için bk. Fazlı Arslan - Fatih Erkoçoğlu, “Ziryâb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/464-465.

⁶⁸ Lütfi Şeyban, *Endülüs “Cihat, Reconquista, Convivencia”* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022), 433.

Bununla beraber Endülüs'te sosyal ve kültürel perspektifte gelişme sağlanmış ve toplumsal değişimler yaşanmıştır.⁶⁹

II. Abdurrahman döneminde huzur ve asayişte sağlanan düzen Endülüs'te refah seviyesini zirvelere taşımıştır. Öyle ki yıllık gelir bir milyon dinara ulaşmıştır.⁷⁰ Halka açık müesseselere önem verilmesi ve yıllık gelirdeki artışlar imar faaliyetlerinin hız kazanmasına sebep olmuştur. İmar faaliyetlerine ilk olarak Kurtuba Ulucamii'nin genişletilmesiyle başlanmıştır. Akabinde Emîr, İşbîliye Ulucamii'nde inşa sürecini başlatmıştır. Kurtuba Ulucamii ve İşbîliye Ulucamii dışında Vâdilkebîr'in iki tarafındaki caddeler çiçek ve ağaçlarla süslenmiştir. II. Abdurrahman, Kurtuba Sarayı'nda genişletme çalışmalarını başlatmış ve etrafındaki dağlardan boru hattıyla saraya içme suyu getirtmiştir. Dozy bu saray için: "II. Abdurrahman yönetimine kadar İspanya yöneticilerinin hiçbirinin sarayı bu kadar görkemli ve ihtişamlı değildi."⁷¹ ifadelerini kullanırken, Mösyö Simone, II. Abdurrahman'ın Kurtuba'daki sağladığı ihtişamı şöyle ifade etmiştir: "Abdurrahman ihtişam ve görkeme âşık biriydi. Onun zamanında Kurtuba birçok cami, saray, köprü ve umuma açık diğer alt yapı çalışmalarına şahit olmuştur."⁷²

II. Abdurrahman'ın döneminde huzur ve sükûnetin sağlanmasının önemli bir nedeni de Emîr'in idarî alandaki seçimlerinde ehliyet ve liyakati temel almasıdır.⁷³ İbnü'l-Kûtiyye (öl. 367/977) bu hususu şu ifadelerle aktarmıştır: "II. Abdurrahman'ın öyle vezirleri vardı ki, öncesi veya sonrasında hiçbir emîr böylesi idarî ekibe sahip olmamıştır."⁷⁴ Halk, II. Abdurrahman'ın idarî alandaki seçimlerinden ve atamalarından memnun kalmıştır. Adâlet ve eşitliği düstur edinerek adliye, hazine, hâciplik ve vezirlik gibi atamalarda üst düzey titizlik örnekliği sergilemiştir.⁷⁵ Adâlet mekanizmasının başında bulunan kadılık makamı da II. Abdurrahman'ın hassas olduğu bir alandır. Emîr, fakih olan Yahyâ b. Yahyâ'ya (öl. 234/849) çocuğun babasına gösterebileceği hürmeti göstermiştir. Hatta onun görüşünü/düşüncesini almadan kadı atamalarında bulunmamıştır.⁷⁶ Buna binaen kadı Yahyâ b. Ma'mer'i ilmî yönden yetersiz bulan Yahyâ b. Yahyâ'nın isteği üzerine II. Abdurrahman, onu görevden uzaklaştırmıştır.⁷⁷

Endülüs'te II. Abdurrahman dönemi her zaman için bolluk bereket yılları olarak geçmemiştir. Hem iç hem de dışta gerçekleşen isyanlar imar faaliyetlerine yönelik bazı önlem çalışmalarını beraberinde getirmiştir. Normanların artan kıyı saldırılarına karşı İşbîliye'de tersane kurulmuştur. Tersane sayesinde kıyı şehirlerinin güvenliği sağlanırken, denizden gelecek olası saldırılar karşısında gözetleme kulesi de inşa edilmiştir.⁷⁸ Öte yandan iki kez meydana gelen şiddetli seller sonucunda ciddi bir kuraklık ortaya çıkmıştır. Kurtuba hükümeti selin getirdiği zararları gidermek için uzun bir müddet yoğun çalışmalar yapmıştır.⁷⁹

⁶⁹ Ali, *Endülüs Tarihi*, 148.

⁷⁰ İbn İzârî, *el-Beyânü'l-Muğrib*, 2/93; Yıldız, *Büyük İslâm Tarihi*, 4/197.

⁷¹ Dozy, *Spanish Islam*, 260.

⁷² Ali, *Endülüs Tarihi*, 139-142.

⁷³ Özdemir, *Endülüs Müslümanları "Siyasî Tarih"*, 104.

⁷⁴ İbnü'l-Kûtiyye, *Târihu İftitâhi'l-Endelüs*, 2/87-88.

⁷⁵ Yıldız, *Büyük İslâm Tarihi*, 4/222.

⁷⁶ İbnü'l-Kûtiyye, *Târihu İftitâhi'l-Endelüs*, 2/75.

⁷⁷ İbn İzârî, *el-Beyânü'l-Muğrib*, 2/80.

⁷⁸ İmamuddin, *Endülüs Siyasi Tarihi*, 124.

⁷⁹ İbn İzârî, *el-Beyânü'l-Muğrib*, 2/89.H

II. Abdurrahman, siyasî ve askerî başarılarıyla öne çıkan oğlu Muhammed b. Abdurrahman el-Ümevî'yi (öl. 273/886) veliaht tayin etmiştir. II. Abdurrahman'ın vefatıyla (238/852) beraber I. Muhammed tahta geçmiştir (238-273/852-886).⁸⁰ I. Muhammed sonrasında istikrarın sağlanmasına yönelik uzun soluklu problemler yaşanmış olsa da (*el-Fitnetü'l-kübrâ*) III. Abdurrahman'la beraber özlenen müreffeh günler tekrardan yaşanmış ve eyyâmü'l-arûs Endülüs'te yeniden ivme kazanmıştır.

3. III. Abdurrahman'la Yinelenen Eyyâmü'l-Arûs Dönemi

Endülüs Emevîleri'nin ilk halifesi⁸¹ olan ve dedesi Abdullah b. Muhammed (öl. 300/912) tarafından yönetime tayin edilen Abdurrahman b. Muhammed el-Ümevî, 277/891 yılında Kurtuba şehrinde dünyaya gelmiştir. Dedesinin veliahtı olarak 300/912 yılında yönetimi ele almıştır.⁸²

Endülüs tarihinin önde gelen liderlerinden biri olan III. Abdurrahman, fitne günlerinde yaşanan problemleri sonlandırma adına aldığı tedbirler neticesinde Endülüs Emevî Devleti'ni zirvelere taşımıştır. Babasının vefat etmesi üzerine dedesi emîr Abdullah'ın yanında büyümüştür. Dedesi, protokol kurallarına aykırılık arz etmesine rağmen yönetim meclislerine III. Abdurrahman'ı da dâhil etmiştir. Bu durum III. Abdurrahman'ın yönetim hakkında bilgi ve birikim kazanmasına sebep olmuştur. III. Abdurrahman'ın tahta çıkması gerek aile efradı gerekse halk tarafından olumlu karşılanmıştır. Tahta oturan diğer emîrler genel itibariyle aile fertleri tarafından isyan hareketlerine maruz kalmışlardır. III. Abdurrahman'ın aile fertleri tarafından desteklenmesi, tahta çıkmasının ilk günlerinde önemli avantaj sağlamıştır.⁸³

II. Abdurrahman'ın vefatından sonra başlayan fitne dönemi, dördüncü kuşaktan torunu olan III. Abdurrahman'ın girişimleri sonucu sona ermiştir. Nasıl ki II. Abdurrahman dönemi "*eyyâmü'l-arûs*" olarak anıldıysa, III. Abdurrahman da devleti eski gücüne erdirmiş Endülüs Emevî Devleti'nde eyyâmü'l-arûs yani düğün/balayı günlerini tekrardan yeşertmiştir.⁸⁴ III. Abdurrahman döneminde meydana gelen fitne günlerindeki en büyük sorun Ömer b. Hafsûn'un (öl. 305/918) isyanlarıydı. İbn Hafsûn'un önceki dönemlere nazaran karşısında genç, dinamik ve kararlı bir emîr bulunmaktaydı. İbn Hafsûn, emîr karşısında daha fazla direnemeyeceğini anlayınca karşılıklı anlaşma yapmak zorunda kalmış ve III. Abdurrahman'dan kendisini bağışlamasını talep etmiştir. İki taraf da anlaşmaya sadık kalmış fakat İbn Hafsûn bu süreçte hayatını kaybetmiştir. Endülüslü Müslümanlar, İbn Hafsûn'un vefatını sevinçle karşılamışlardır. İbn İzârî bu durumu şöyle aktarmaktadır: "*Kâfirlerin ve münafıkların başı, fitne ateşini körükleyen, kötülükler yayan Ömer b. Hafsûn öldü.*"⁸⁵ İbn Hafsûn isyanlarını, çocukları sürdürmeye çalışsalar da başarı sağlayamamışlardır. İbn Hafsûn'un ölümüyle beraber III. Abdurrahman, 30 yıldan beridir süregelen isyanları Endülüs'te artık sona erdirmiştir.⁸⁶ III. Abdurrahman'ın, fitne döneminde bastırılmış olduğu İbn Hafsûn isyanları bu dönemin tek sorunu değildir. Tahta çıktığı dönemde Arap-

⁸⁰ Yıldız, *Büyük İslâm Tarihi*, 4/223-227.

⁸¹ Haccî, *Endülüs Tarihi*, 385.

⁸² Hakkı Dursun Yıldız, "*Abdurrahman III*", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988), 152.

⁸³ Küçükspahioğlu, "*Endülüs Emevîleri*", 4/88-89.

⁸⁴ Dinç, *Endülüs'te Eyyâmü'l-Arûs'tan el-Fitnetü'l-Kübrâ'ya Geçiş Süreci*, 71.

⁸⁵ İbn İzârî, *el-Beyânü'l-Muğrib*, 2/157.

⁸⁶ Müellifi Meçhul, *Ahbâru Mecmû'a*, 135; III. Abdurrahman ile Ömer b. Hâfsun ve oğulları arasındaki mücadeleden detayları hakkında bk. Birsal Küçükspahioğlu, *III. Abdurrahman Dönemi Endülüs Tarihi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996), 23-29.

Berberî arasındaki makam ve mevki sorunları, ordu komutanları arasındaki ihtilaflar, farklı düşüncelere sahip valilerin atamalarıyla Endülüs'te tam bir kargaşa hâkim olmuştur.⁸⁷ Sınır beyliklerinin merkezî yönetim üzerindeki nüfuzları ise işi tamamen çıkmaza sokmuştur.⁸⁸ Ülkedeki asayişsizlik durumu artmış, tarım ve üretim tamamen kesilmiş dolayısıyla ekonomi batacak bir duruma gelmiştir. III. Abdurrahman tüm bu olumsuzluklara rağmen çözüm adına önemli çalışmalar yaparak Endülüs'te tekrardan müreffeh bir hayatın yaşanmasını sağlamıştır.⁸⁹ Abdurrahman en-Nâsır'ın sorunları çözmeye bağlamındaki adâleti, ehliyeti, liyakati, sağlam kadrosu, ilim ve teknik, kararlılık, uluslararası diploması girişimleri sayesinde önemli başarılar elde edilmiştir. 27 yıl boyunca orduya bizzat kumandanlık yaparak dostu güven, düşmana korku salması en önemlisi de bir arada yaşama tecrübesini geliştirerek *Endülüs-lülük Projesi'nin* hayata geçirilmesi onun nasıl önemli bir lider olduğunu ortaya koymuştur.⁹⁰

III. Abdurrahman'ın farklı kültürlerle kaynaşma noktasındaki olumlu tavrına ilaveten Endülüs'te birtakım yenilikler ve gelişmeler sağlaması, ona emîrlikten hilâfete geçiş zemini hazırlamıştır. Bu durumu fırsat bilen ve Endülüs Emevî Devleti'ni gücünün zirvesine erdiren III. Abdurrahman, "*Emîrû'l-mü'minîn*" ve "*en-Nâsır-lidînillâh*" unvanlarını alarak halifelikliğini ilan etmiştir.⁹¹ Böylelikle Abbâsîler ve Fâtîmîler'den sonra Endülüs'ün de hilâfet ilanı ile beraber aynı anda üç hilâfet merkezi oluşmuştur. Emîr Abdurrahman'ın hilâfetini ilan ettirdikten sonra ekonomi alanında gerçekleştirdiği ilk faaliyetlerden biri de altın para bastırma olmuştur. Altın para basımı devletin ekonomik gücünün zirvelerde olduğunu göstergesidir. Yine bu dönemde eyaletlerden gelen yıllık vergiler 5.480.000 dinarı bulmuştur. Bu gelirin bir kısmı orduya, bir kısmı tasarruf için hazineye aktarılırken kalan üçte birlik kısım da Medînetüzzehrâ'nın inşaat sürecindeki masrafları için kullanılmıştır.⁹² İslâm tarihinde zaman zaman "*zekât verilecek insan kalmadı*"⁹³ sözü tam da bu günleri hatırlatmaktadır.

Endülüs Emevîleri, yönetimi ele aldıktan sonra başkenti İşbîliye'den Kurtuba'ya taşımışlardır. III. Abdurrahman ise başkenti Kurtuba'nın yaklaşık 8 km kuzeybatısında yer alan Cebelüarûs (Sierre Morena) bölgesine taşımayı düşünmüştür. Gelirlerin ciddi bir seviyeye yükseldiği ve artık yoksulların bile ihtiyacının kalmadığı bu dönemde, Medînetüzzehrâ'nın⁹⁴ temelleri atılmaya başlamıştır. Kırk yıl sürecek bu saray-şehir ancak Abdurrahman en-Nâsır'ın oğlu II. Hakem (öl. 366/976) döneminde tamamlanmıştır.⁹⁵ Medînetüzzehrâ, sadece lüks ve şatafat için kurulan bir şehir olmamıştır. III. Abdurrahman aynı zamanda bu şehre birçok âlim, bilgin, edip ve şair getirtmiştir. Kurtubalı kıraat âlimi Muhammed Yûsuf el-Cühenî, ünlü dil bilgini Ebû Ali el-Kâlî, Medînetüzzehrâ'da doğan ve buna binaen de Zehrâvî künyesiyle anılan ünlü tıp bilgini Ebü'l Kâsım b. Abbâs bunlardan sadece bir kaçıdır. Ayrıca Abdurrahman en-Nâsır'ın oğlu II. Hakem bu şehirde devasa bir kütüphane oluşturmuştur.⁹⁶

⁸⁷ Müellifi Meçhul, *Ahbârü Mecmû'a*, 135.

⁸⁸ W. Montgomery Watt - Pierre Cachia, *Endülüs Tarihi*, çev. Cumhur Ersin Adıgüzel - Qiyas Şükürov (İstanbul: Küre Yayınları, 2018), 43.

⁸⁹ İmamuddin, *Endülüs Siyasi Tarihi*, 161-162.

⁹⁰ Nizamettin Parlak, *III. Abdurrahman* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2022), 32-33.

⁹¹ Küçüksipahioğlu, "Endülüs Emevîleri", 4/90.

⁹² Makkarî, *Nefhu't-Tîb*, 1/524-525; Küçüksipahioğlu, "Endülüs Emevîleri", 4/70.

⁹³ Veysel Öz, "İslam Tarihinin İlk Dönemlerinde Zekât Müessesesi", *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi* 5/2 (26 Aralık 2022), 242.

⁹⁴ Detaylı bilgi için bk. Birsal Küçüksipahioğlu, "Medînetüzzehrâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/320-322.

⁹⁵ Parlak, *III. Abdurrahman*, 51.

⁹⁶ Cumhur Ersin Adıgüzel, "Endülüs'ün Görkemli Hilâfet Şehri: Medînetüzzehrâ", *History Studies International Journal of History (Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi)* 12/3 (2020), 814-816.

III. Abdurrahman döneminde Kurtuba şehri de ihtişamıyla göz kamaştırmıştır. Sayıları 417 ya da 1600 arasında değişen cami, 900 hamam, 50 hastane, 213.000 ev ve 80.455 dükkân, 60.300 konağın bulunduğu bir şehir olarak ifade edilmektedir. Kurtuba aynı zamanda siyasî, idarî ve kültürel manada da dünyanın sayılı başkentleri arasında yer almıştır. Köşe başlarında yer alan aydınlatmalar, sokak ve caddelelerinin temizliği de dikkatlerden kaçmamıştır. Öyle ki İslâm tarihçileri bu şehri “Endülüs’ün gelini” olarak nitelerken, batılı tarihçiler “Endülüs’ün süsü” olarak nitelendirmiştir. Endülüs coğrafyasının bir diğer yüzünü oluşturan Hristiyan İspanya ise geceleri zifiri karanlık içerisinde yüzdüğü gibi fakir ve bakımsızdı. Gece dışarı çıkmak için bile kişi kendi ışığını beraberinde götürmek zorunda kalmıştır. Şehir merkezlerinde zeminin toprakla kaplı olmasından yürümek imkânsız hâle gelmiştir. Yağmur yağdığı anda durum daha vahim bir hâl almıştır.⁹⁷ Bu yönüyle karşılaştırma yapıldığında Endülüslü Müslümanların ilim, siyaset, ekonomi gibi sahalarda verdiği mücadele kadar şehirlerin imarı için verdikleri mücadele göz ardı edilmemelidir.

Abdurrahman en-Nâsır, saray görevlilerini ehliyet ve liyakat ekseninde tercih etmiştir. Kadrosunu aynı zamanda adâlet üzerine inşa eden III. Abdurrahman, *Ahbâru Mecmua* adlı eserde bu yönüyle övgüye mazhar olmuştur. Müellif, devlet kademelerinde görev yapan Musa b. Hudayr, Abdülmelik b. Cevher ve Münzir b. Saîd el-Bellûtî (öl. 355/966) gibi bazı isimleri ayrıca sayarak ilimde, edebiyatta ve hitabette önde olan bu şahısların seçiminde isabet kaydedildiği ve seçkin insanlar olduğundan bahsetmiştir.⁹⁸ Örnek hayatıyla öne çıkan ve fetva veren âlimlerden olan Muhammed b. Ömer, çokça hayırlarda bulunan ve diploması alanında otorite olan Ahmed b. Yahya gibi isimler saray yönetimindeki kadronun kalitesini gözler önüne sermektedir. Ayrıca bu dönemde barış içerisinde yaşama adına gayrimüslimlere de yönetimde yer verilmiştir. Halifenin hekimi, veziri, kâtibi ve mütercimi olarak birçok farklı dalda görev aldığı gibi aynı zamanda elçisi olan Yahudi asıllı Hasdây b. Şarpût bunun en bariz örneğidir.⁹⁹

Endülüs halkının müreffeh günlerin bir daha geri gelmeyeceğini düşündüğü bir zamanda eyyâmü’l-arûs dönemini yeniden yaşatan III. Abdurrahman 350/961 yılında vefat etmiştir. 50 yıla yakın bir süre Endülüs’ü yönetmesi sebebiyle diğer hükümdarlara nazaran en uzun süre görev yapan yönetici olmuştur.¹⁰⁰

Sonuç

Endülüs, İslâm toplumunun övünç kaynağı olan bir medeniyetin mirasıdır. Fakat sadece övünülecek bir geçmişten ibaret görüp tarihin karanlık raflarına kaldırılacak bir medeniyet de olmamalıdır. Üzerinde derin tefekkürler edilip, analizler ve muhasebeler yapılarak bu medeniyeti yeniden gündeme taşıma adına ümmetin her bir ferdine sorumluluklar yüklenmiştir. Müslümanlar diğer İslâm fetihlerinde olduğu gibi Endülüs’ü de toprak parçası almak için değil, insanlık ve İslâm arasındaki engelleri kaldırmak adına fethetmiştir. Aynı zamanda İslâm’ın ilkelerini de farklı coğrafyadaki topluluklara ulaştır-

⁹⁷ Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları “Kültür ve Medeniyet”* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 166; Küçüksipahioğlu, “Endülüs Emevileri”, 4/102.

⁹⁸ Müellifi Meçhul, *Ahbâru Mecmû’a*, 138-143.

⁹⁹ Parlak, *III. Abdurrahman*, 42.

¹⁰⁰ Küçüksipahioğlu, “Endülüs Emevileri”, 4/102.

tırarak toplumların birlikte ve beraberce yaşamalarını sağlayacakları örnekler sunmuşlardır. Endülüs'ün ilk fatihlerinden başlayıp yıkılış dönemindeki Moriskolara kadar Müslümanlar, aralarında menfi sorunlar ortaya çıkmış olsa bile ilkelerinden ve inançlarından ödün vermemişlerdir.

Makalemize konu olan II. Abdurrahman dönemindeki “*eyyâmü'l-arûs*” zamanları, Endülüslü Müslümanların inşa ettikleri medeniyeti nasıl zirvelere taşıdıklarının en bariz örneğini sergilemektedir. I. Abdurrahman, Abbâsîler'in zulmünden kaçarak Endülüs'e gelmiş olsa da aslında Meşrik coğrafyasındaki ilim, bilim, kültür ve medeniyetin bu topraklara aktarılmasının aracı şahsiyetlerinden olmuştur. Bu yönüyle I. Abdurrahman, Endülüs topraklarında eyyâmü'l-arûs günlerinin tohumlarını saçmıştır. II. Abdurrahman başa geldiğinde ise kendi dönemiyle müsemma olan eyyâmü'l-arûs artık zirvelere ulaşan bir boyut kazanmıştır. II. Abdurrahman'dan sonra yaşanan fitne günleri (el-fitnetü'l-kübrâ) eyyâmü'l-arûs dönemine gölge düşürmüştür. Öyleki Endülüs halkı bir daha o güzel günlerin geri gelmeyeceğini düşünmüşlerdir. Fakat III. Abdurrahman bu algıyı ortadan kaldıracak adımlar atmış ve özlenen düğün/balayı günleri Endülüs'te yeniden yaşanmıştır.

Müslümanlar olarak bizlerin üzerine düşen mesele, yaptığımız işlerde ölçülü olmak ve fillerimizin İslâm dünyasına zarar verecek bir girişim olup olmadığını sorgulamaktır. “*Bir kez olan; bir daha olur!*” ilkesini hayat düsturu edinirsek, Endülüs İslâm medeniyetinin çocukları olarak yeniden dünya tarihinde söz sahibi olmanın fırsatını yakalayabiliriz.

Kaynakça

- Adıgüzel, Cumhur Ersin. “Endülüs'ün Görkemli Hilâfet Şehri: Medînetüzzehrâ”. *History Studies International Journal of History (Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi)* 12/3 (2020), 807-826.
- Ali, Nureddin Âl-i. *Endülüs Tarihi*. çev. Hakkı Uygur. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010.
- Arslan, Fazlı - Erkoçoğlu, Fatih. “Ziryâb”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/464-465. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Artuk, İbrahim. “Abbasîler ve Endülüs Emevîleri Zamanında Basılmış Mühim Sikkelerden Birkaçı”. *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi* 3/5-6 (1952 1951), 135-146.
- Beksaç, Engin. “Kurtuba Ulucamii”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/453-454. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Dinç, Zülfü. *Endülüs'te Eyyâmü'l-Arûs'tan el-Fitnetü'l-Kübrâ'ya Geçiş Süreci*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024.
- Dozy, Reinhart Pieter Anne. *History of the Moslems in Spain “Spanish Islam”*. çev. Francis Griffin Stokes. London: Chatto & Windus, 1913.
- Erbaş, Furkan. *Endülüs Medeniyetinin Zirvesi Halife II. Hakem Dönemi Endülüs Tarihi (350-366/961-976)*. Ankara: Fecr Yayınları, 2021.
- Erdem, Sargon. “Alkazar”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/469-470. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Haccî, Abdurrahman Ali. *İslâmî Fetihden Gırnata'nın Düşüşüne Kadar Endülüs Tarihi*. çev. Kadir Kinar. İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2017.
- İbn Beşkuvâl, Ebü'l-Kâsım Halef b. Abdulmelik. *es-Sıla fi târîh eimmeti'l-Endelus*. b.y.: Mektebetü'l-Hâncî, 1374/1955.
- İbn İzârî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed. *el-Beyânü'l-Muğrib fi ahbâri mülûki'l-Endelüs ve'l-Mağrib*. çev. Georges Seraphin Colin - Evariste Lévi-Provençal. Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 3. Basım, 1980.
- İbnü'l-Faradî, Ebü'l-Velîd Abdullâh b. Muhammed. *Târîhu ulemâi'l-Endelüs*. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1408/1988.
- İbnü'l-Hatîb, Lisânüddin. *A mâlü'l-a lâm fi men bûyi'a kable'l-ihlâm min mülûki'l-İslâm*. thk. Evariste Lévi-Provençal. Beyrut: Dârü'l-Mekşûf, 1956.
- İbnü'l-Kûtîyye, Ebü Bekr Muhammed b. Ömer. *Târîhu iftitâhi'l-Endelüs*. thk. İbrahim el-Ebyârî. Kahire: Daru'l-Kitâb el-Masri, 2. Basım, 1989.

- İmamuddin, S. Muhammed. *Endülüs Siyasi Tarihi*. çev. Yusuf Yazar. Ankara: Rehber Yayıncılık, 1990.
- İnân, Muhammed Abdullah. *Devletü'l-İslâmi fi'l-Endelus*. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 4. Basım, 1997.
- Koşdaş, Yaşar Emrah. *Endülüs'ün Fethi ve Valiler Döneminde Berberiler*. İstanbul: Okurakademi Yayınları, 2020.
- Koşdaş, Yaşar Emrah. *Kureyş Şahini "I. Abdurrahman Dönemi Endülüs Tarihi"*. Ankara: Fecr Yayınları, 2021.
- Küçükspahioğlu, Birsal. "Endülüs Emevileri". *İslâm Tarihi ve Medeniyeti: Endülüs*. thk. Mehmet Özdemir. 4/49-118. İstanbul: Siyer Yayınları, 2. Basım, 2021.
- Küçükspahioğlu, Birsal. *III. Abdurrahman Dönemi Endülüs Tarihi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996.
- Küçükspahioğlu, Birsal. "Medînetüzzehrâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/320-322. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Makkarî, Ahmed b. Muhammed. *Nefhu't-Tîb min ğusni'l-Endelüsi'r-râtib*. thk. İhsan Abbas. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sadr, 1968.
- Mutçalı, Serdar. *Arapça-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Dağarcık, 1995.
- Müellifi Meçhul. *Ahbâru Mecmû'a fi Fethi'l-Endelüs ve Zikri Ümerâihâ*. thk. İbrahim el-Ebyârî. Beyrut: Dârül-Kitabü'l-Benânî, 2. Basım, 1989.
- Öz, Veysel. "İslam Tarihinin İlk Dönemlerinde Zekât Müessesesi". *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi* 5/2 (26 Aralık 2022), 241-253.
- Özdemir, Mehmet. "Endülüs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/211-225. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Özdemir, Mehmet. *Endülüs*. Ankara: İSAM, 8. Basım, 2021.
- Özdemir, Mehmet. *Endülüs Müslümanları "Kültür ve Medeniyet"*. 2 Cilt. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 5. Basım, 2020.
- Özdemir, Mehmet. *Endülüs Müslümanları "Siyasî Tarih"*. 2 Cilt. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 6. Basım, 2020.
- Özdemir, Mehmet. "İbn Hayyân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/37-38. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Parlak, Nizamettin. *Ana Hatlarıyla Endülüs Tarihi*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2023.
- Parlak, Nizamettin. *III. Abdurrahman*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2022.
- Scott, Sammel Parsonu. *History of the Moorish Empire in Europe*. London: J. B. Lippincott Company, 1904.
- Sırma, İhsan Süreyya. *Ah Endülüs*. İstanbul: Beyan Yayınları, 5. Basım, 2019.
- Şeyban, Lütfi. *Endülüs*. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2019.
- Şeyban, Lütfi. *Endülüs "Cihat, Reconquista, Convivencia"*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022.
- Watt, W. Montgomery - Cachia, Pierre. *Endülüs Tarihi*. çev. Cumhuriyet Ersin Adıgüzel - Qiyas Şükürov. İstanbul: Küre Yayınları, 5. Basım, 2018.
- Yaylalı, Ahmet Nasır. *Endülüs Emevî Emîri Hakem b. Hişâm b. Abdurrahman (Siyasî ve Askerî Faaliyetler)*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- Yıldız, Hakkı Dursun. "Abdurrahman I". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/147-150. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Yıldız, Hakkı Dursun. "Abdurrahman II". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/150-152. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Yıldız, Hakkı Dursun. "Abdurrahman III". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 152-155. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988.
- Yıldız, Hakkı Dursun (ed.). *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi "Endülüs Emevileri"*. 14 Cilt. İstanbul: Çağ Yayınları, 1988.



M E S N E D

İlahiyat Araştırmaları Dergisi
The Journal of Theological Studies

ISSN 2667-7075 | e-ISSN 2687-3605

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/mesned>

Cilt/Vol. 15, Sayı/Issue 1, Haziran/June 2024

Ferşî Kırâat Farklılıkları Bağlamında Bazı Ku'rân Meâllerinin Mukayeseli Tahlili

Comparative Analysis of Some Qur'an Translations in the Context of Farshy Recitation Differences

10.51605/mesned.1483919

Fatih ÇELİKEL



0000-0002-5301-3046



fatihce81@hotmail.com

Dr., Millî Eğitim Bakanlığı, Hatay/Türkiye

Dr., Ministry of National Education, Hatay/Türkiye

Araştırma Makalesi

Research Article

Geliş Tarihi: 14.05.2024

Date of Submission: 14.05.2024

Kabul Tarihi: 26.06.2024

Date of Acceptance : 26.06.2024

Yayın Tarihi: 30.06.2024

Date of Publication: 30.06.2024

Benzerlik Taraması: Evet, Turnitin

Plagiarism Checks: Yes, Turnitin

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Conflicts of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Grant Support: The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Copyright & License: Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.



Atıf/Citation: ÇELİKEL, Fatih. "Ferşî Kırâat Farklılıkları Bağlamında Bazı Kur'ân Meâllerinin Mukayeseli Tahlili / Comparative Analysis of Some Qur'an Translations in the Context of Farshy Recitation Differences". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi/The Journal of Mesned of Theological Studies*, (Haziran 2024-1): 68-85. <https://doi.org/10.51605/mesned.1483919>.

Comparative Analysis of Some Qur'an Translations in the Context of Farshy Recitation Differences

Summary: One of the elements that enrich the meaning of the verses of the Quran is the differences in recitation. Recitation differences are not all of the same type. Some of these simply consist of different pronunciations that affect the phonetic structure of the words. Some of them cause meaning changes beyond phonetic differences. In the literature, the first of these is characterized by the concept of *usûl* and the second by the concept of *farshy*.

Translations are compiled in order to bring the meaning of the Qur'anic verses to large audiences. Translation writers especially appeal to the masses who cannot understand the Quran because they do not know Arabic, and aim to help these people understand the Quran. Translation studies have been gaining increasing momentum in the last century. It is a very important issue to pay attention to the diversity of meanings arising from the differences in recitation in the transcribed meanings.

In this study, it was tried to examine how much attention was paid to the difference in recitation in certain meanings made in the last century. For the analysis, the translations of Ismail Hakki from Izmir, Hasan Basri Cantay, Omer Nasuhi Bilmen, Elmalili Hamdi Yazir, which can be considered as the early period, were preferred, and among the recent period translations, the translations of Suleyman Ates, the Presidency of Religious Affairs and Mustafa Okuyan were preferred. The aim of the study is to reveal to what extent the diversity of meanings resulting from recitation differences is reflected in the meanings. Comparative analysis method was used in the study. In the study, other translations were also examined when necessary and possible. At the end of the examination, it was generally seen that most of the translations did not include the diversity of meanings resulting from differences in recitation. For example, the fourth verse of the Surah al-Fatiha is generally given as "the owner of the day of judgement" in the translations, and the difference in recitation in the verse meaning *مَلِك* (ruler, king) is not taken into consideration. The exception to this is Hasan Basri Cantay. By translating the said part into Turkish as "the owner and ruler of the day of religion", he reflected the meaning resulting from the difference in the relevant recitation. The one hundred and sixth verse of Surah al-Baqarah is mostly translated as "Whatever We abrogate or cause to be forgotten from a verse" and similar expressions. The diversity of meanings arising from the different recitation of the verse as *نَنْسَاهَا* "ertele-di" is reflected in some meanings. In the translation prepared by the Presidency of Religious Affairs, one of them, the section in question is translated as "If we annul the provision of any verse or cause it to be forgotten (or postpone it)". Ismail Hakki from Izmir also reflected the difference in meaning with a similar expression. There is a different qiraat in the form of *السَّلَام* in the two hundred and eighth verse of the Surah al-Baqara. This difference is reflected in the translations in three ways. The first approach preferred to reflect the meaning of submission resulting from the recitation of *السَّلَام*, the second approach preferred to reflect the meaning of peace arising from the recitation of *السَّلَام*, and the third approach preferred to reflect both meanings in its meaning. For example, Süleyman Ateş translated the relevant section as "O believers, enter Islam (or peace) all together."

At the end of the study, it was determined that Ismail Hakki from Izmir and Hasan Basri Cantay included relatively more differences in recitation. It has been observed that Mehmet Okuyan focuses on different interpretations of the relevant verse rather than the variety of meanings resulting from the difference in recitation. It has been observed that Suleyman Ates sometimes touches on the difference in recitation, sometimes in the section where the verse is explained. Similarly, it has been observed that Elmalili Hamdi Yazir sometimes includes the difference in meaning, which he does not include in the

meaning, in the section where he interprets the verse. It has been observed that the difference in recitation is mostly not included in the translation prepared by the Presidency of Religious Affairs. The determined results have shown that not including the richness of meaning resulting from the difference in recitation is a deficiency in terms of translations, and this issue should be taken into consideration in the translations. In this context, it was thought that it would be very useful to compile a different explanatory translation that focuses especially on the differences in recitation.

Keywords: Recitation, Tafsir, Quran, Translation, Farshy, Usûl.

Ferşî Kırâat Farklılıkları Bağlamında Bazı Kur'ân Meâllerinin Mukayeseli Tahlili

Öz: Kur'ân-ı Kerîm Allah'ın sonsuz ilminden süzölmüş, evrensel mahiyete sahip ilâhî bir kitaptır. Kur'ân âyetlerinin anlam dünyasını genişleten farklı unsurlar bulunmaktadır. Kur'ân'ın evrensel ve ilâhî mahiyetine ilaveten zengin bir dil olan Arapça ile nâzil oluşu, âyetlerin anlamlarının oldukça çeşitlenmesini sağlayan hususlardandır. Kur'ân âyetlerinin anlamını zenginleştiren bir başka unsur ise kırâat farklılıklarıdır. Kırâat farklılıkları, Kur'ân'daki bazı lafızların okunuşlarındaki ihtilafı ifade eder. Genel olarak Kur'ân lafızlarının okunuş keyfiyeti kırâat ilminin konusuna girmektedir. Kırâat ilminin konusuna giren kırâat farklılıkları aynı türden değildir. Bunlardan bazıları basitçe kelimelerin fonetik yapısını etkileyen farklı telaffuzlardan oluşmaktadır. Bazılarıysa fonetik farklılıkların ötesinde anlam değişikliklerine neden olmaktadır. Literatürde bunlardan birincisi usûl, ikincisi ise ferş kavramıyla nitelendirilmektedir. Usûl: Kur'ân'da belli bir düzen ve sistem dâhilinde bulunup genelde anlamı etkilemeyen, ferşî farklılıklar ise düzensiz ve sistemsiz olup dağınık şekilde olan ve genelde anlamı değiştiren kelimelerdir.

Meâl, Kur'ân âyetlerinin bir başka dile yaklaşık olarak çevrilmesi anlamına gelir. Meâl olgusu kendini daha çok son yüzyılda göstermekte ve bu bağlamda çok çeşitli meâller telif edilmektedir. Telif edilen bu meâllerin genel amacının Kur'ân âyetlerinin anlamını geniş kitlelere ulaştırmak olduğu söylenebilir. Meâl yazarlarının öncelikli hedef kitlesi genellikle Arapça bilmedikleri için Kur'ân'ı anlayamayan kesimlerdir. Bilhassa bu kesime hitap eden meâl yazarlarının en önemli görevi, Kur'ân âyetlerinin anlam zenginliğini meâllerine yansıtmaştır. Söz konusu anlam zenginliğinin meâllere yansıtılmasının yollarından biri incelenen âyetlerde yer alan kırâat farklılıklarını dikkate almak ve muhtemel anlam değişikliklerine yer vermektir. Dolayısıyla meâl yazarlarının gözden uzak tutmaması gereken önemli konulardan biri anlam çeşitliliğine yol açan kırâat farklılıklarıdır.

Bu çalışmada son yüzyılda kaleme alınan meâllerde kırâat farklılığından kaynaklanan anlam çeşitliliğine ne oranda dikkat edildiği incelenmeye çalışılmıştır. Söz konusu inceleme için erken dönem sayılabilecek meâllerden İzmirli İsmail Hakkı, Hasan Basri Çantay, Elmalılı Hamdi Yazır, Ömer Nasuhi Bilmen'in meâlleri tercih edilmiştir. Yakın dönem meâllerden ise Diyanet İşleri Başkanlığı, Süleyman Ateş ve Mehmet Okuyan'ın çalışmaları seçilmiştir. Belirlenen çalışmalar dışında farklı meâllere de mümkün oldukça yer verilmiştir. Çalışmanın amacı kırâat farklılıklarından kaynaklanan anlam çeşitliliğinin yapılan âyet çevirilerine ne ölçüde yansıtıldığını ortaya koymaktır. Araştırmada karşılaştırmalı analiz yöntemi kullanılmıştır. İnceleme sonunda; genel olarak meâllerin pek çoğunda kırâat farklılıklarından kaynaklanan anlam çeşitliliğine yer verilmediği görülmüştür. Örneğin Fatıha sûresi'nin dördüncü âyeti tercümelerde genellikle "kıyamet gününün sahibi" olarak verilirken, ayetteki مَلِكٌ (hükümdar, kral) anlamındaki kırâat farklılığı dikkate alınmamıştır. Bunun istisnası Hasan Basri Çantay'dır. Söz konusu kısmı "din gününün sahibi ve hükümdarı" şeklinde tercüme ederek, ilgili kırâat farklılığından kaynaklanan anlamı meâline yansıtmıştır. Bir başka örnek ise Bakara sûresi'nin yüz altıncı âyetidir.

Bu âyet çoğunlukla "Bir âyetten neshettiğimizi veya unuttuğumuz şeyleri" ve benzeri ifadelerle tercüme edilmiştir. Âyetin نَسَّأَهُمَا "erteledi" şeklinde farklı okunuşundan doğan anlam çeşitliliği bazı meâllere yansıtılmıştır. Bunlardan biri olan ve Diyanet İşleri Başkanlığınca hazırlanan meâlde söz konusu bölüm, "Herhangi bir âyetin hükmünü nesh edersek veya unutturursak (ya da ertelersek)" şeklinde çevrilmiştir. İzmirli İsmail Hakkı da anlam farklılığını benzer bir ifadeyle yansıtmıştır. Bir başka örnek ise Bakara sûresinin iki yüz sekizinci âyetidir. Bu âyette السَّلْمُ şeklinde farklı bir kırâat bulunmaktadır. Bu farklılığın çevirilere üç şekilde yansıtıldığı görülmüştür. Birinci yaklaşım السَّلْمُ okunuşundan kaynaklanan "teslimiyet" anlamını, ikinci yaklaşım السَّلْمُ okunuşundan kaynaklanan "selam" anlamını, üçüncü yaklaşım ise her iki manayı da kendi meâline yansıtmayı tercih etmiştir. Mesela Süleyman Ateş ilgili bölümü "Ey iman edenler, hep birlikte İslâm'a (ya da barışa) girin." şeklinde tercüme etmiştir.

Çalışma sonucunda İzmirli İsmail Hakkı ve Hasan Basri Çantay'ın kırâat farklılıklarını âyet meâllerine, nispeten daha fazla yansıttığı tespit edilmiştir. Mehmet Okuyan'ın kırâat farklılığından kaynaklanan anlam çeşitliliğinden ziyade ilgili âyetin farklı yorumlarına odaklandığı görülmüştür. Süleyman Ateş'in kırâat farklılığından kaynaklanan anlam çeşitliliğine bazen âyetin meâlini paylaştığı bölüm yerine tefsir ettiği kısımda değindiği görülmüştür. Benzer şekilde Elmalılı Hamdi Yazır'ın da âyeti tefsir ettiği bölümde kırâat farklılığından kaynaklanan mana farklılığına yer verdiği görülmüştür. Diyanet İşleri Başkanlığınca hazırlanan meâlde ise çoğunlukla kırâat farklılığından kaynaklanan anlam çeşitliliğine yer verilmediği görülmüştür. Tespit edilen sonuçlar, kırâat farklılığından kaynaklanan anlam zenginliğine yer verilmemesinin tercüme açısından bir eksiklik olduğunu ve tercümelerde bu husus dikkate alınması gerektiğini göstermiştir. Bu bağlamda özellikle kırâat farklılıklarından kaynaklanan anlam zenginliğini yansıtan açıklamalı meâl türünden eserlerin telif edilmesinin oldukça faydalı olacağı düşünülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Kırâat, Tefsir, Kur'ân, Meâl, Ferş, Usûl.

Giriş

Asırlar geçmiş olmasına rağmen insanoğlunun hâlâ Kur'ân'ın anlam hazinesinden saklı cevherleri keşfetme çabasında olması, Kur'ân-ı Kerîm'in anlam zenginliğinin birer yansıması olarak görülmedir. Kur'ân'ın anlam dünyasının zenginleşmesinde Arap dilinin yapısı, barındırdığı sözcüklerin çoğu zaman birden fazla anlam içermesi ve bunlarla bağlantılı olarak insanları âciz bırakan belagati önemli rol oynamaktadır. Kırâat ilminin kapsamına giren farklı kırâatlerin varlığı da söz konusu anlam zenginliğine katkı sunan bir başka unsur olarak dikkat çekmektedir.

Geçmişten günümüze Kur'ân'ın anlaşılması ve hayata yansıtılması üst gayesi altında farklı amaçlara yönelik olarak çok çeşitli tefsirlerin telif edildiği bilinmektedir. Bu tefsirlerin bazıları günümüzde Türkçeye aktarılmış olsa da çoğunluğu hala Arapça aslıyla okunmaktadır. Kur'ân'ı tefsirler üzerinden anlamaya çalışmanın daha fazla vakit alması ve bu eserlerin çoğunu okumak için Arapça tahsiline ihtiyaç duyulması bu konuda farklı arayışlara sebep olmaktadır. Kur'ân meâllerinin alternatif bir anlama aracı olarak sunulması söz konusu arayışın neticelerinden biri olarak görülmelidir. Bu bağlamda ilâhî mesajı anlama ihtiyacına cevap olması, Kur'ân'ın anlam dünyasıyla geniş kitlelerin kolay bir yoldan buluşması vb. gerekçeler ve hedefler temelinde son yüzyılda giderek artan bir şekilde Kur'ân meâli çalışmaları telif edilmektedir. Bu açıdan bakıldığında meâl çalışmalarının temel hedefinin Kur'ân âyetlerinin doğru bir şekilde anlaşılmasına katkı sunmak olarak özetlenebileceğini söyleyebiliriz. Ancak yukarıda da zikredildiği üzere Kur'ân âyetlerinin doğru anlaşılabilmesi için öncelikle bu âyetlerin içerdiği anlamların Türkçeye sahih bir şekilde aktarılması gereklidir. Bu ise meâl yazarının başta Arap dili ve belagatına ve Kur'ân ilimlerine hâkimiyet olmak üzere pek çok hususta bilgili olmasını gerektirmektedir. Bu gerçekten hareketle âyetlerin sahih ve kapsamlı bir çevirisi için meâl yazarının birden fazla unsura dikkat etmesi gerektiğini söyleyebiliriz ki bu unsurlardan biri de kırâat farklılıklarıdır. Her ne

kadar her kırâat farklılığı anlamı doğrudan etkileyen bir yapıya sahip olmasa da bazı kırâat farklılıklarının anlam çeşitliliğine sebep olduğu malumdur. Bu yüzden meâllerde bu tür kırâat farklılıklarının dikkate alınması ve imkânlar ölçüsünde çevirilere yansıtılması Kur'ân âyetlerinin kapsamlı bir çevirisini yapma amacıyla olanlar açısından büyük önem arz etmektedir. Bu çalışmada anlam çeşitliliğine sebep olan kırâat farklılıklarından bazıları incelenecek ve bunların Kur'ân meâllerine ne ölçüde yansıtıldığı ortaya konulmaya çalışılacaktır. Literatüre bakıldığında konuyla ilgili bazı çalışmalar yapıldığı görülmektedir. Bunlardan birinde kırâat farklılıklarının meâllere yansıtılması son derece özet bir şekilde incelenmiştir ve çalışmamızda yer alan örneklerin pek çoğuyla bu çalışmada seçilen âyetler örtüşmektedir.¹ Diğer bir çalışmada ise kırâatler anlamsal etkiden ziyade usûl okunuşlarına giren bazı lafızların farklı okunmasından kaynaklı birtakım anlam zenginliklerine işaret edilmiştir.² Kırâat-meâl ilişkisini inceleyen diğer çalışmalar ise belli bir meâli veya belli bazı sureleri esas almaktadır.³ Makalemizin bu çalışmaların pek çoğundan farkı, kırâat-meâl ilişkisini mukayeseli olarak incelemesi, sûre sınırlandırması yapmaksızın anlam açısından belirgin bir etkinin görüldüğü kırâat farklılıklarını örnek olarak seçmesidir. Söz konusu mukayese için erken dönem meâllerden İzmirli İsmail Hakkı, Hasan Basri Çantay, Elmalılı Hamdi Yazır'ın meâlleri, yakın dönem meâlleri arasından Süleyman Ateş, Diyanet İşleri Başkanlığı ve Mehmet Okuyan'ın meâli tercih edilmiştir. Bu tercih iki türlü mukayeseye imkân tanımaktadır. Bunlardan birincisi ilk dönem ile sonraki dönem meâller arasındaki farklılığa, ikincisi ise her dönemin kendi içerisinde barındırdığı farklılığa yöneliktir. Erken dönem meâllerinden seçilenlerin dönemsel farklılıktan öte özel bir tercih sebebi bulunmamaktadır. Sonraki dönem meâllerden belirlenenler ise yukarıda belirtilen gerekçeye ilaveten kısmen farklı Kur'ân anlayışlarına sahip olmaları nedeniyle tercih edilmiştir. Âyet meâlleri verilirken Diyanet İşleri Başkanlığınca basılan *Kur'ân Yolu* isimli meâl-tefsir tercih edilmiştir.

Çalışmamızın hedefini anahatlarıyla; kırâat farklılıklarının anlama etkisini görmek, bu etkinin meâllere yansıtılmasını mukayeseli olarak müşahade etmek ve uygun görülen hususlarda çözüm önerisi sunmak şeklinde sıralayabiliriz. Çalışmada çoğunlukla mukayeseli analiz yöntemi kullanılmıştır.

1. Kırâat İlimine Genel Bakış

Arapça قَرَأَ kökünden gelen kırâat (القراءة) lafzı bir masdar olup, “okumak, tilavet etmek ve toplamak” anlamlarına gelmektedir.⁴ Bir ilim dalı olarak ise kendisiyle Kur'ân'ı nakledenlerin ittifaqlarının veya hazf, ispat, tahrik, teskin, fasl, vasl vb. noktalardaki ihtilaflarının bilindiği ilim olarak veya Kur'ân lafızlarının eda ediliş keyfiyetini inceleyen ilim olarak tarif edilmektedir.⁵

Kırâat ilminin doğuşu pek tabii olarak Kur'ân'ın nüzûl dönemine kadar uzanmaktadır. Kur'ân'ın yedi harf üzere nâzil olduğunu bildiren sahih hadisler⁶ kırâat farklılıklarının önemli bir dayanağı ol-

¹ Rahim Tuğral, “Günümüz Türkçe Tefsir ve Meâllerde Kırâat Farklılıklarının İzleri”, *Tefsirin Dünü ve Bugünü Sempozyumu* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları, 1992), 203-216.

² Necati Tetik, “Bazı Kırâat Kavramları Açısından Günümüz Meâllerine Kısa Bir Bakış ve Bazı Örnekler”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (2013), 197-210.

³ Yakup Yüksel, “Kırâat Farklılıklarının Meâllere Yansıtılması Sorunu” (İsra ve Kehf Sûreleri Örneği), *EKEV Akademi Dergisi* 20 (2016), 619-640; Ali Öge, “Elmalılı Hamdi Yazır'ın Tefsirinde Kırâatlerin Kullanımı”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34/34 (2012), 51-82.

⁴ Cemâlüddîn İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab* (Beyrut: Dâru Sadır, 1993), 1/128; Ebu Nasr el-Cevherî el-Fârâbî, *es-Sihâh Tâcu'l-Lugati ve Sihâhu'l-Arabîyyeti*, thk. Ahmed Abdulgafur Attar (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1987), 1/64-65.

⁵ Ebü'l-Hayr Muhammed b. Ali b. Yûsuf el-Cezerî, *Müncidü'l-mukriîn ve mürişidü't-talibîn* (Beyrut: Dâru'l- Kütübü'l-İlmiyye, 1999), 9; Ahmed b. Muhammed el-Bennâ, *İthâfû fuzalâ 'i'l-beşer*, thk. Enes Mehera (Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2006), 6.

⁶ Ebü Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi 'u's-şâhih*, thk. Mustafa Dîb el-Buga (Dimeşk: Dâru İbn Kesîr, 1993), “Tevhîd”, 53 (No. 7111); Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi 'u's-şâhih*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Matbaatu İsa el-Bâbî el-Halebî, 1955), “Mesâcid”, 560. Yedi harf ve kırâat meselesi ihtilaflı bir mevzu olup konu hakkında çok çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Bunlardan bazıları için bk. Abdurrahman Çetin, *Yedi Harf ve Kırâatlar* (İstanbul: Ensar

muştur. Hz. Peygamber hayattayken bazı sahâbîler bizzat kendisinden çeşitli yollarla kırâat tahsil etmiştir. Übey b. Kâ'b (öl. 33/654) ve Abdullah b. Mesud (öl. 32/652-53) bunların başında gelmektedir. Ashâb kırâatlere Hz. Peygamber'in vefatından sonra da büyük önem vermiş, farklı kırâatleri ve söz konusu rivâyetleri muhafaza etmiştir. Kur'ân'ın Hz. Ebû Bekir döneminde toplanması ve Hz. Osman döneminde istinsâh faaliyetinde Kur'ân ve kırâat bilgisine sahip olan bu sahâbîler önemli görevler icra etmiştir. Ashâbın üzerinde icmâ ettiği Hz. Osman mushafları Mekke, Medine, Kûfe, Basra ve Şam gibi çeşitli şehirlere gönderilmiştir. Bu şehirler başta olmak üzere İslâm coğrafyasının çeşitli bölgelerinde kırâat ilmi merkezleri doğmuştur. Kırâat ilmiyle ilgili telif edilen eserlerin hicri 70 ve 80'li yıllara kadar gitmesi, kırâat âlimlerinin pek çoğunun tâbiîn neslinden olması bu ilmin kısa sürede hızlı bir şekilde mesafe kat ettiğini göstermektedir. Kırâat çalışmaları hicri ilk üç asırda genellikle Mekke, Medine, Kûfe, Basra ve Şam gibi merkezlerde yoğunlaşmıştır. Sonraki dönemlerde gerçekleştirilen fetihlerle birlikte Kuzey Afrika, İran, Endülüs, Mısır ve Anadolu'ya kadar yayılmıştır. Bu bölgelerdeki kırâat âlimleri gerek kelimeler gerekse tahfif, kasr, imâle, med, idgam gibi kelimelerin okunuşlarıyla ilgili farklı kırâatleri çeşitli âlimlerden almış, bunlar arasında tercihte bulunmuş ve kırâat ilmindeki birikimlerini sonraki nesillere aktarmıştır. Başlangıçta sahih rivâyet ve okuyuşlar arasında tercihte bulunan ulemânın sayısı hayli fazla iken insanların bunlardan bazılarını daha çok tercih etmeleri üzerine ilk kırâat ekolleri ortaya çıkmıştır. Kısaca özetlenecek olursa; pek çok kırâat imamının sahâbeyle görüşmesi, bu kişilerin çok sayıda sahâbînin yaşadığı Mekke, Medine, Şam, Kûfe gibi merkezlerde bulunmaları, kırâatlerinin yazılı hale gelinceye değin çok sayıda kırâat ilmiyle iştilal eden pek çok râvi tarafından nakledilmiş olması bu imamların kırâatlerine güvenilmesini sağlamıştır. Bir diğer ifadeyle sahih senedle Hz. Peygamber'den gelen, resm-i Osmânî'ye ihtimalen de olsa muvafakat sağlamış ve bir yönüyle de olsa Arap dili gramerine uygun olan kırâatler genel kabule mazhar olmuştur.⁷

Kırâat ilminin menşeiyle ilgili bir diğer kabule göre, kırâatler de Kur'ân gibi vahiy olarak indirilmiştir.⁸ Kırâat ilminin doğuşuyla ilgili bu düşünceden hareketle iki farklı görüş öne sürülmüştür. Bunlardan birincisine göre kırâatler hicretten önce Mekke'de nâzil olmuştur. Bunun delili söz konusu tespiti destekleyen hadislerdir. Bunlardan birine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmaktadır: “Cebrail bana bir harf üzere (Kur'ân'ı) okuttu, ondan artırmasını istedim ve o da artırdı. Bu hal yedi harfe gelinceye kadar devam etti.”⁹ Bununla birlikte Kur'ân sûrelerinin çoğunluğu Mekke'dir ve bu sûrelerde Medenî sûrelerde olmayan kırâatler bulunmaktadır. Ayrıca kırâatlerin Medine'de ikinci kez nâzil olduğuna dair bir delil olmaması da kırâatlerin Mekke'de nâzil olduğunu göstermektedir. İkinci görüşe göre kırâatler Medine'de nâzil olmuştur. Bu görüşün gerekçelerinden biri, Mekke'de kırâat konusunda bir ihtilaf olmadığı için farklı kırâatlere ihtiyaç duyulmamasıdır. Buna göre Medine döneminde farklı kabilelerin İslâm'a girmesi ve kırâatler konusunda ihtilafın ortaya çıkmasıyla birlikte kolaylık olması için ihtiyaca binaen kırâatler nâzil olmuştur. Bu iki görüşü telif etmek isteyen bazıları ise kırâatlerin İslâm'ın bidâyetinden itibaren nâzil olduğunu ancak Mekke döneminde ihtiyaç duyulmadığı için Kur'ân'ın tek lehçe üzerine okunduğunu, Medine dönemiyle birlikte nâzil olan diğer kırâatlerin okunmasına izin verildiğini söylemişlerdir.¹⁰

Kırâat ilmine dair literatürün oluşması diğer İslâmî ilimlerde olduğu gibi zaman almıştır. Arap yazısının hicri birinci asra kadar yeterince gelişmemiş olması, İslâm'ın farklı coğrafyalarla kültürlerle

Yayınları, 2010), 19-192; Abdulhekim Ağırbaş, *Kırâat Eğitimi Öğretimi Geleneği ve Günümüzdeki Uygulamalar* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2022), 36-45; M. Zâhid el-Kevserî, *Yedi Harf Nedir?* çev. Yunus Ekin, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2002), 105-112; Osman Kaya, *Kur'ân'ın Yedi Harf Üzerine İndirilmesi ve Ahrufu's-Seb'a (Yedi Harf Meselesi)*, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2004, 8/2, s. 219-244; Harun Ögmüş, “Yedi Harf Meselesi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 24 (Eylül 2010), 1-23.

⁷ Abdülhamit Birışık, “Kırâat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 25/426-427.

⁸ Ebü Tâhir Abdulkayyûm es-Sindî, *Safahât fi ulûmi'l-kiraât* (Mekke: Mektebetu'l-İmdâdiyye, 1994), 28.

⁹ Buhârî, “Bed'u'l-Halk”, 6 (No. 3047).

¹⁰ es-Sindî, *Safahât fi ulûmi'l-kiraât*, 28-30.

tanışması ve etkileşime girmesi bununla bağlantılı olarak Müslümanlar arasında görülen kırâat ihtilaf-ları, bu konunun öncelenmesini ve belli bir disiplin altında sistematize edilmesini gerektirmiştir. Tedvin dönemi âlimlerinin söz konusu ihtiyaca cevap vermeye matuf olarak kırâat ilmine ağırlık vermesiyle birlikte bazı eserler ortaya çıkmış, böylece adından söz edilebilecek bir kırâat literatürünün temeli atılmıştır.¹¹ Kırâat ilminin gerek tedvini gerekse geleceğe taşınması hususunda İbn Mücâhid (öl.324/936) kritik bir rol oynamıştır. O, *Kitâbü's-Seb'a fi'l-Kirâa* adlı eseriyle İslâm beldelerinde büyük kabul gören kırâatlerin sayısını yedi olarak kayda geçirmiştir.¹² Bununla birlikte İbnü'l-Cezerî (öl. 833/1429) kırâat ilminde bir dönüm noktası olarak görülmektedir. Ancak öncesinde İbn Mihrân en-Nîsâbûrî (öl. 381/992) *el-Ğâye fi'l-kırâati'l-aşr* eserinde ilk defa on kırâate yer vermiş¹³ olsa da İbnü'l-Cezerî ortaya koyduğu eserler neticesinde on kırâatın (kırâat-ı aşere) yaygınlaşmasını sağlamıştır. Kırâat ilminin öğretiminde ve günümüze kadar bütünlük içerisinde ulaşmasında İbnü'l-Cezerî'nin önemli rolü bulunmaktadır. Özellikle Ebû Amr ed-Dânî'nin (öl. 444/1053) *et-Teysîr* adlı eserine *Tahbîrû't-teysîr* ile, yine seb'a kırâatında manzûm eser olan Şatîbî'nin (öl. 590/1194) *Hirzû'l-emânî* adlı eserine yaptığı *Dürre* adlı çalışmasıyla kırâat ilminin tedrisatı yönüyle sistematik hale dönüşmesini sağlamıştır. Türkiye'de ve diğer bazı İslâm ülkelerinde kırâat ilminin taliminde devam ettirilen icâzet geleneğindeki sened zincirlerinin çoğunlukla İbnü'l-Cezerî'ye isnad edilmesi onun bu sahadaki yetkinliğiyle doğrudan ilintilidir.¹⁴ Günümüze gelindiğinde kırâat ilmi; pratikte Kur'ân'ın tilavet boyutunu, lafızların edâ edilmiş keyfiyetini, teoride farklı kırâatlerin anlama etkisinin incelenmesi gibi temel iki kanal üzerinden sürdürülmektedir. Kırâat ilmi içerdiği farklı anlamlar sebebiyle tefsir, fıkıh ve kelâm gibi diğer İslâmî ilimlerle sıkı ilişki içerisinde bulunmakta, bu ilimlere sağladığı malzemeyle bu ilimlerin başvuru kaynaklarından biri olmaya devam etmektedir.

1.1. Kırâat Farklılıkları

Literatürde kırâat farklılıkları kavramıyla kastedilen, çoğunlukla Kur'ân lafızlarının okunuş keyfiyetindeki değişikliklerdir.¹⁵ Kırâat farklılıklarına konu olan bu değişiklikler iki kısımda incelenmektedir. Zaman zaman âyetin anlamını da etkileyen kârîlerin lafzın kendisinde –ki bu çoğunlukla lafzın harflerinin veya hareketlerinin farklı okunması sûretiyle kendini göstermektedir- ihtilaf ettiği, değişik okuyuşlar “ferş” olarak nitelendirilmekteyken; anlama etkisi olmaksızın lafızların daha çok fonetik boyutuna giren imâle, idğâm ve med gibi tecvid kuralları olarak bilinen hususlardaki ihtilaf, kırâat literatüründe “usûl” kavramıyla ifade edilmektedir.¹⁶ Söz gelimi medd-i muttasılın kaç elif miktarı olması gerektiği gibi Kur'ân'ın genelinde aynı şekilde uygulanan ancak kârîden kârîye değişiklik gösterebilen kırâat farklılıkları usûle örnektir. مَلِك ve مَالِك arasındaki okunuş farklılıkları gibi –ki buradaki değişiklikler anlama da etki edebilmektedir- ihtilaf ise ferşe örnektir.¹⁷ Örnekleri biraz daha çoğaltacak olursak; “شَاءَ، جَاءَ” gibi lafızlarda yapılacak meddin iki, üç, dört yahut daha fazla olmasının, وَالصُّحُفِ، سَجِيءٍ lafızlarının¹⁸ “ve'd-duhî” ve “secî” şeklinde; اِبْرَاهِيمَ/İbrâhîm lafzının اِبْرَاهِمَ/İbrâhîme biçiminde، مَا

¹¹ Abdulhamit Birişik, *Kırâat İlmi ve Tarihi* (Bursa: Emin Yayınları, 2004), 30.

¹² Birişik, *Kırâat İlmi ve Tarihi*, 31.

¹³ İbn Mihrân el-İsbâhânî sonrası çalışmalar için bk. Mehmet Emin Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleriyle Kırâat İlmi* (Ankara: Otto Yayınları, 2016),

¹⁴ Tayyar Altıkulaç, “İbnü'l-Cezerî” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/552-554.

¹⁵ Ahmed Mahmud Hafeyân, *Eşherü'l-mustalehât fi fenni'l-edâi ve ilmi'l-kirâat* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2001), 164.

¹⁶ Abdulfettâh b. Muhammed el-Kâdî, *el-Vâfi fi şerhi's-Şâtibiyyeti fi'l-kirâati's-seb'* (Cidde: Mektebetü's-Sevâdî li't-Tevzî, 1992); 199; es-Sindî, *Safahât fi ulûmi'l-kirâat*, 143; Hafeyân, *Eşherü'l-mustalehât*, 164; Ali b. Ebî Muhammed ed-Divânî, *Ravdatü't-takrîr fi ihtilâfati'l-kirâati* (Riyad: Dâru'l-Âsime li'n-Neşri ve't-Tevzî, 2011), 57.

¹⁷ Ebü'l-Kâsım Şihabuddîn Ebu Şâme el-Makdisî, *İbrâzu'l-Meâni min hirzi'l-emânî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 317-319; Muhammed Abbas el-Bâz, *Mebâhis fi ilmi'l-kirâat*. (Kâhire: Dâru'l-Kelime, 2004), 92; Muhammed Ahmed Müflih el-Kudât vd., *Mukaddimât fi ilmi'l-kirâat* (Ummân: Dâru İmâr, 2001), 77.

¹⁸ ed-Duhâ 93/1-2.

مَسَلَكُكُمْ/mâ selekekum ifadesinin¹⁹ مَا مَسَلَكُكُمْ/mâ selekkum tarzında okunmasının anlama bir etkisi söz konusu değildir.²⁰ Dolayısıyla bunlar usûlî farklılıklardır.

Ferşî kırâat farklılığı olarak nitelendirilen ve anlamda değişikliğe sebep olan kırâat ihtilaflarına ise Tevbe 9/12. âyetini örnek olarak zikredebiliriz. Bu âyette geçen اِيْمَانًا (yeminler) lafzı, اِيْمَانًا (iman) şeklinde de okunmuştur. Bu ise âyetin ilgili bölümünün “onların yeminleri yoktur” veya “onların imanı yoktur/onların güvenceleri (emanları) yoktur” şeklinde farklı iki anlama gelmesine yol açmıştır.²¹ Diğer bir örnek ise Kasas 28/48. âyetidir. Söz konusu âyetteki سِحْرَانِ (iki sihir) lafzı, سَاحِرَانِ (iki sihirbaz) şeklinde iki farklı kırâate konu olmuştur. Buna göre âyetin ilgili bölümü “iki sihir birbirine destek oldu”, “iki sihirbaz birbirine destek oldu” şeklindeki iki farklı anlamı ifade etmektedir.²²

Yukarıdaki örnekler bize, Kur’ân’ı açıklamak (tefsir) veya temel düzeyde anlamını aktarmak (meâl) isteyen araştırmacıların bilhassa ferşî kırâat farklılıklarına dikkat etmeleri gerektiğini açıkça göstermektedir. Zira bunun göz ardı edilmesi bir anlamda âyetlerin anlam dünyasında yer alan bazı manaların da göz ardı edilmesi anlamına gelmektedir. Nitekim çalışmamızın kalan bölümünde belli bazı meâllerin bu konudaki tutumu mukayeseli olarak incelenecek ve meâllerde –varsa- göz ardı edilen anlamlar tespit edilmeye çalışılacaktır.

2. Ferşî Kırâat Farklılıkları Bağlamında Bazı Kur’ân Meâllerinin Mukayeseli Tahlili

2.1. Fâtîha Sûresi 4. Âyet

مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ

“Hesap ve ceza gününün mâliki” -

Âyetteki مَالِكِ lafzıyla ilgili iki farklı kırâat vardır. Âsım (öl. 127/745), Kisâ (öl. 189/805), Ya’kûb (öl. 205/820) ve Halefû'l-Âşir (öl. 229/843) yukarıdaki gibi مَالِكِ şeklinde okurken diğerleri مَلِكِ biçiminde okumuştur.²³ Bu ikisinden مَالِكِ “sahip, mâlik” anlamına gelmekteyken, مَلِكِ ise “kral, hükümdar” manasına gelmektedir.²⁴

Bu iki ifadeden hangisinin daha kapsamlı olduğu konusunda ihtilaf bulunmaktadır. Bazı müfessirlere göre mâlik lafzı melikten daha kapsamlıdır. Zira Cenâb-ı Hak Kur’ân’da kendini mâlikü'l-mülk olarak nitelendirmektedir.²⁵ Bununla birlikte melik lafzı sadece yönetme ve hükmetme anlamlarını içermekte, mâlik lafzı mülkün hakikatini yani gerçek sahibini ifade etmektedir. Buna göre mülkün gerçek sahibi onun yegâne yöneticisidir, oysa bir mülkte tasarrufta bulunan ve onu yöneten kimsenin mutlaka onun gerçek sahibi olma zorunluluğu yoktur.²⁶ Bazılarına göre ise melik lafzı mâlik lafzından daha kapsamlıdır. Cenâb-ı Hak Kur’ân’da kendini melik olarak nitelendirmektedir.²⁷ Ayrıca mülkü olmayan bir

¹⁹ el-Müddessîr 74/42.

²⁰ Mehmet Ünal, *Kur’ân’ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002) 109-118; Ali Öge, “Enbiyâ Sûresi Bağlamında Ferşî Kırâat Farklılıklarının Anlama Etkisi”. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50/50 (2020), 46-47.

²¹ Abdurrahman b. Muhammed ibn Zencele, *Huccetu'l-Kırâat*, thk. Said el-Afgânî (Beyrut: Dâru'r-Risâle, ts.), 315; Muhammed İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-Kırâati'l-Aşr*, thk. Ali Muhammed Dabbâ' (Beyrut: el-Matba'atü't-ticâriyyeti'l-kübrâ, 2009), 2/278.

²² İbn Zencele, *Huccetu'l-Kırâat*, 547; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/341-342.

²³ Ahmed b. Mûsâ İbn Mücâhid, *es-Seb'atü fi'l-kırâât* (Kahire: Dâru'l-Me'arif, 1400), 104; Ebû Amr ed-Dânî, *et-Teyssîr fi Kırâati's-Seb'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-Arabî, 1984), 18.

²⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*, 10/491-492; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân ed-Dâvudî, (Dimeşk, Dâru'l-Kalem 1991), 775.

²⁵ Âl-i İmrân 3/26.

²⁶ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-ilmîyye, 2005), 2/344; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân* (Dâru'l-Kütübü'l-Misriyye, 1964), 1/142.

²⁷ Tâhâ 20/114; en-Nâs 114/2.

melik tasavvur edilemez ancak hükmü olmayan bir mâlik tasavvur edilebilir.²⁸ Görüldüğü üzere burada bakış açısına bağlı olarak her bir görüşün kendine göre haklı gerekçeleri bulunmaktadır. Nitekim Râzî ve çağdaş müfessirlerden Elmalılı Hamdi Yazır her iki görüşün delillerini aktarmakta ve her iki ifade tarzının da anlam açısından taşıdıkları farklı incelikleri genişçe beyan etmektedir.²⁹

Meâller incelendiğinde söz konusu âyetin çoğunlukla benzer ifadelerle Türkçeye aktarıldığı görülmektedir. Örneğin “Din gününün (mükâfat ve ceza zamanının) maliki (tek hâkimi)”,³⁰ “hesap gününün sahibi”,³¹ “ceza gününün mâliki”,³² “din gününün sahibi”, “hesap gününün hâkimi”³³ şeklindeki çeviriler bunlardan bazılarıdır. Bununla birlikte bazı çevirilerde söz konusu kırâat farklılığının dikkate alındığı gözlemlenmektedir. Söz gelimi Hasan Basri Çantay, “Din gününün tek sahibi ve mutasarrıfı”,³⁴ Ahmet Tekin “mükâfat ve ceza gününün sahibi, hâkimi/sultanı Allah” ifadesini, Besim Atalay “ceza günü egemeni bulunan”, Mahmut Özdemir, “Din gününün mâliki/meliki” ifadesini tercih etmektedir.³⁵

Yapısal olarak meâllerin uzun açıklamalara elverişli olmadığı bilinmektedir. Bu yüzden yukarıdaki çevirilerin doğal karşılanması gerektiği söylenebilir. Bununla birlikte kanaatimizce yukarıdaki örneklerde olduğu gibi ilave birkaç lafızla, bir iki cümleyle veya parantez içi kısa açıklamalarla kırâat farklılığından kaynaklanan anlam zenginliğinin meâllere bir şekilde yansıtılması daha kapsamlı bir çeviri olacaktır. Dolayısıyla yapılacak yeni meâllerde veya yeni baskılarda bu hususa dikkat edilmesinin yararlı olacağı söylenebilir.

2.2. Bakara Sûresi 106. Âyet

مَا نُنسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِمَّا أَوْ مِثْلِهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ.

“Biz bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak, mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz. Bilmez misin ki Allah her şeyde kâdirdir.”³⁶

Bu âyette ilgili iki ferîşî kırâat farklılığı bulunmaktadır. Bunlardan birincisi âyetin başında geçen مَا نُنسَخُ ifadesidir. İbn Âmir (öl. 118/736) bu ifadeyi nûn harfini dammeleyerek مَا نُنسِخُ biçiminde, onun dışındakiler yukarıdaki şekliyle okumuştur.³⁷ Buna göre مَا نُنسِخُ kırâatında anlam “bir âyeti nesh ettirirsek” biçiminde, مَا نُنسَخُ kırâatında ise “bir âyeti (sana) nesh edersek” şeklinde olmaktadır. مَا نُنسِخُ kırâatine göre nesh işleminin Allah’ın emriyle Hz. Peygamber’in sünneti üzerinden gerçekleştirilmiş olduğu anlaşılmaktadır.³⁸

Âyetteki ikinci kırâat farklılığı ise نُنسِهَا lafzıyla ilgilidir. İbn Kesîr (öl. 120/738) ve Ebû Amr (öl. 154/771) bu lafzı nun harfini fethalayarak ve hemzeli olarak نُنسَأُهَا şeklinde, diğerleri ise yukarıdaki gibi نُنسِهَا biçiminde okumuştur.³⁹

²⁸ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi ‘u'l-beyân* (Kâhire: Dâru Hicr li't-Tibâati ve'n-Neşr, 2001), 1/150.

²⁹ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beirut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, 1999), 1/204-207; Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979), 1/92-94.

³⁰ Süleyman Ateş, *Kur'ân-ı Kerim'in Yüce Meâli ve Çağdaş Tefsiri* (Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1982.) 1/ 24; Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 1/50; Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin, *Kur'ân-ı Kerim Meâli* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), 1-2.

³¹ Kur'ân Okuyan, (26 Ocak 2024), el-Fâtiha, 1/4.

³² İzmirli İsmail Hakkı, *Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Anlamı* (İstanbul: Eren Yayınları, ts.), 2; Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'ân-ı Kerimin Meâli Âlisi ve Tefsiri* (İstanbul: Nesa Yayın, ts.) 1/9.

³³ Türkçe Kur'ân Meâlleri, (Erişim: 27 Ocak 2024), Fâtiha 1/4.

³⁴ Hasan Basri Çantay, *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm* (İstanbul: Elif Ofset, 1990), 1/11.

³⁵ Türkçe Kur'ân Meâlleri, (Erişim: 27 Ocak 2024), Fâtiha 1/4.

³⁶ Hayreddin Karaman, vd., *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsiri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017), 1/179-180.

³⁷ İbn Mücâhid, *es-Seb'atü fi'l-kırâât*, 168; Ebu Abdullah Hüseyin İbn Haleveyh, *el-Hüccetü fi'l-Kırâati's-Seb'a* (Beirut: Dâru's-Şur'uk, 1981), 86; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşru fi'l-Kırâati'l-'Aşr*, 2/220.

³⁸ Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 1/462.

³⁹ İbn Mücâhid, *es-Seb'atü fi'l-kırâât*, 168; Ebû Amr ed-Dânî, *et-Teyisîr fi Kırâati's-Seb'a*, 76.

نَسَّأَهَا fiili, “erteledi” anlamına gelen نَسَّأ kökünden gelmekte olup bu ifade “onu ertelersek” anlamına gelmektedir.⁴⁰ نُنْسِيهَا fiili ise نَسَّى kökünden gelmekte ve bu ifade “onu unutturursak” manasına gelmektedir.⁴¹

Bu durumda âyetin ilgili bölümü نُنْسِيهَا fiiline göre “bir âyeti nesheder veya ertelersek mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz” anlamına, نُنْسِيهَا fiiline göre ise “bir âyeti nesheder veya unutturursak mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz” manasına gelmektedir.

Meâller incelendiğinde âyetin kırâat farklılığına konu olan bölümünün genel olarak “Biz bir âyetten her neyi nesih veya insa edersek”,⁴² “Biz, daha iyisini veya benzerini getirmedikçe bir âyeti(n hükmünü) yürürlükten kaldırmaz veya unutturmayız.”,⁴³ “Biz neshettiğimiz veya unuttuğumuz (geri bıraktığımız) bir âyetin (yerine)”,⁴⁴ “Biz bir âyetten her neyi nesheder veya unutturursak”,⁴⁵ şeklinde çevrildiği, نُنْسِيهَا “onu erteleriz” kırâatinin bazı meâllere yansıtılmadığı görülmektedir. Bununla birlikte bir kısım çevirilerde parantez içi de olsa kırâat farklılığından kaynaklanan anlam çeşitliliğine dikkat edildiği görülmektedir. Örneğin Diyanet İşleri Başkanlığınca hazırlanan meâlde ve İzmirli İsmail Hakkı’nın meâlinde “Biz herhangi bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturur (ya da ertelersek)”,⁴⁶ şeklinde bir çeviri tercih edilmektedir. Bunun dışında diğer bazı meâllerde de “Biz bir âyeti siler, unutturur veya ertelersek”, “Herhangi bir âyeti (hükmen) nesh eder veya (bildirimini) ertelersek” gibi çevirilerle karşılaşılmaktadır.⁴⁷

Söz konusu âyetin “nesh” gibi kritik bir mevzuya kaynaklık teşkil eden âyetlerden biri olması hasebiyle âyetin çevirilerinde diğer kırâatin ifade ettiği manaya dipnot veya parantez içi açıklamalarla da olsa yer verilmesi daha isabetli bir tercih olurdu. Nitekim yukarıdaki bazı meâllerde bu hassasiyete dikkat edilmesi âyetin anlamının daha kapsamlı bir şekilde sunulmasını sağlamıştır. Bununla birlikte incelemiş olduğumuz kaynaklar, müstakil birer meâl olarak değil, meâl-tefsir olarak tasarlandığı için ferî kırâat farklılıklarına âyetin meâlinde değil de tefsir edildiği bölümde yer verilmesi anlaşılabilir bir durumdur. Söz gelimi Elmalılı Hamdi Yazır âyetin meâlinde bu farklılığa yer vermemiş olsa da tefsirinde bu hususa değinmiştir.⁴⁸ Ancak bu böyle olsa da ahengi bozmayacak ve eserin hacmini zorlamayacak ölçüde olduğu müddetçe ufak dokunuşlarla âyetlerin çevirilerinde söz konusu farklılıkların yansıtılması kanaatimizce meâllerin (meâl-tefsirlerin) Kur’ân’ın anlam zenginliğine daha berrak bir ayna olması yönüyle daha uygun bir yaklaşım olacaktır.

2.3. Bakara Sûresi 208. Âyet

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَآفَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُواتِ الشَّيْطَانِ ۚ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ

“Ey iman edenler! Hep birden barışa girin. Sakın şeytanın peşinden gitmeyin; çünkü o, apaçık düşmanınızdır.”

Bu âyette السِّلْمِ lafzının okunuşundan kaynaklanan ferî kırâat farklılığı bulunmaktadır. İbn Kesîr, Nâfi’ (öl. 169/785), Ebû Ca’fer (öl.130/747-78) ve Kisâî; sîn harfini fethalı olarak السَّلْمِ biçiminde, Âsım,

⁴⁰ et-Taberî, *Câmi`u'l-beyân*, 2/394; el-Cevherî, *es-Sihâh*, 1/76-77; İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*, 1/166-167.

⁴¹ et-Taberî, *Câmi`u'l-beyân*, 2/397; er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 3/640; İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*, 15/321-322.

⁴² Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 1/458.

⁴³ Ateş, *Kur’ân-ı Kerim’in Yüce Meâli ve Çağdaş Tefsiri*, 1/102.

⁴⁴ Çantay, *Kur’ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, 1/34.

⁴⁵ Bilmen, *Kur’ân-ı Kerim’in Meâli Âlisi ve Tefsiri*, 1/102; Kur’ân Okuyan, (Erişim 27 Ocak 2024), el-Bakara 2/106.

⁴⁶ İzmirli İsmail Hakkı, *Kur’ân-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*, 18; Altuntaş – Şahin, *Kur’ân-ı Kerim Meâli*, 21.

⁴⁷ Türkçe Kur’ân Meâlleri, (Erişim: 28 Ocak 2024), el-Bakara 2/106.

⁴⁸ Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 1/462. Süleyman Ateş de benzer şekilde meâlde bu farklılığa yer vermese de âyetin tefsirinde söz konusu kırâat farklılığının oluşturduğu alternatif anlamı beyan etmiştir. Ateş, *Kur’ân-ı Kerim’in Yüce Meâli ve Çağdaş Tefsiri*, 1/102-103. Hasan Basri Çantay ise kırâat farklılığından kaynaklanan değişikliği meâline parantez içerisinde yansıtmuş ve dipnotta gerekçesini açıklamıştır. Çantay, *Kur’ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, 1/34.

Hamza (öl. 156/773), Ebû Amr, Ya'kûb (öl.205/821), Halef (öl.229/844) ve İbn Âmir ise sin harfini kesreli olarak السِّلْمِ şeklinde okumuştur.⁴⁹

السِّلْمِ /es-selm kırâatına göre âyet “barışa, selâmete girin” veya “Allah’a teslim olun” anlamına gelmektedir. السِّلْمِ/es-silm kırâatine göre âyetin hangi anlama geldiği konusunda ihtilaf edilmiştir. Bazılarına göre السِّلْمِ lafzı “İslâm” anlamına, bazılarına göre ise “barış (sulh)” anlamına gelmektedir.⁵⁰ Bu durumda âyetin muhtemel üç anlamı bulunmaktadır. Bunlardan birincisi “Ey iman edenler barışa, selâmete girin” anlamındayken ikincisi “Ey iman edenler İslâm’a girin”, üçüncüsü ise “Ey iman edenler tamamen (Allah’a) teslim olun” manasındadır. Nitekim Ebu Ubeyde’ye göre bu konuda السِّلْمِ، وَالسَّلْمُ، وَالسَّلْمُ şeklinde üç farklı lügat bulunmaktadır.⁵¹ Aslında aktardığımız üç muhtemel anlamdan özellikle son ikisi yaklaşık olarak aynı anlama gelmektedir. Zira İslâm’a girmek bir anlamda Allah’a tamamen teslim olmayı ve itaati gerektirir. Tersinden okunacak olursa, Allah’a tamamen teslim olmak, tabiatıyla onun seçtiği dine girmeyi ve o dinin kurallarına itaat etmeyi netice verir.

Meâller incelendiğinde söz konusu kırâat farklılığından kaynaklanan anlam çeşitliliğiyle ilgili üç farklı yaklaşım gözlemlenmektedir. Bunlardan birincisinde “es-silm” kırâatinin ve bu lafızdaki “barış” anlamının esas alındığı gözlemlenmektedir. Bu yaklaşımı benimseyen meâllerde âyetin ilgili bölümünü “Ey Müslümanlar kâffeten müsâlemete giriniz”,⁵² “Ey iman edenler hep birden sulh-u selâma giriniz”,⁵³ “Ey o bütün iman edenler! kâffeten silme girin”,⁵⁴ “Ey iman edenler! Hep birden barışa girin!”⁵⁵ şeklinde çevrildiği görülmektedir. İkinci yaklaşımda “es-selm” kırâatinin anlam dünyasında yer alan teslimiyet manasının merkeze alındığı ve âyetin “Allah'a kendinizi tam olarak teslim edin” vb. şekillerde tercüme edildiği müşahede edilmektedir.⁵⁶ Süleyman Ateş’in de benimsediği üçüncü yaklaşımda ise “Ey inananlar, hepiniz birlikte İslâm’a (veya barışa) girin”⁵⁷ ve benzeri şekillerde İslâmiyet (teslimiyet) ve barış anlamına yer vermek sûretiyle her iki kırâat farklılığının dikkate alındığı fark edilmektedir.⁵⁸

Görüldüğü üzere incelediğimiz meâller çoğunlukla kırâat farklılığından kaynaklanan anlam çeşitliliğini bir arada yansıtmak yerine, iki anlamdan birini esas almayı tercih etmiştir. Bu ise bu âyetin içerdiği anlam zenginliğinin meâllere eksik bir şekilde yansıtılmasına sebep olmuştur.

2.4. Bakara Sûresi 219. Âyet

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ

“Sana içkiyi ve kumarı soruyorlar. De ki: Bu ikisinde insanlar için büyük zarar vardır.”

Âyetteki كَبِيرٌ lafzıyla ilgili ferîşî kırâat farklılığı bulunmaktadır. Hamza ve Kisâî “be” harfini “se” olarak كَبِيرٌ şeklinde, diğerleri ise كَبِيرٌ biçiminde okumuştur.⁵⁹ كَبِيرٌ lafzı “büyük” anlamına, كَبِيرٌ lafzı ise “çok” manasına gelmektedir.⁶⁰

Buna göre âyetin كَبِيرٌ kırâatine göre yukarıda verilen anlamı dışında “De ki bu ikisinde (içki ve ve kumarda) pek çok günah (zarar) bulunmaktadır.” şeklinde bir diğer anlamı bulunmaktadır. İki farklı

⁴⁹ İbn Mücâhid, *es-Seb'atü fi'l-kırâât*, 180-181; Ebû Amr ed-Dânî, *et-Teyisîr fi Kırâati's-Seb'a*, 76; İbn Haleveyh, *el-Hüccetü fi'l-Kırâati's-Seb'a*, 95; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşru fi'l-Kırâati'l-'Aşr*, 2/227.

⁵⁰ et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 3/597; Ebü'l-Kâsım ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf* (Beirut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, 1987), 3/177.

⁵¹ er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 5/352.

⁵² Bilmen, *Kur'ân-ı Kerimin Meâli Âlisi ve Tefsiri*, 1/207.

⁵³ Çantay, *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, 1/56; Altuntaş – Şahin, *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, 40.

⁵⁴ Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 2/729.

⁵⁵ Kur'ân Okuyan, (Erişim: 27 Ocak 2024), el-Bakara 2/208.

⁵⁶ Diğerleri için bk. Türkçe Kur'ân Meâlleri, (Erişim: 28 Ocak 2024), el-Bakara, 208.

⁵⁷ Ateş, *Kur'ân-ı Kerim'in Yüce Meâli ve Çağdaş Tefsiri*, 1/ 212.

⁵⁸ İzmirli İsmail Hakki, *Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*, 33; Ayrıca bk. Türkçe Kur'ân Meâlleri, (Erişim: 28 Ocak 2024), el-Bakara, 208.

⁵⁹ İbn Mücâhid, *es-Seb'atü fi'l-kırâât*, 182; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/227.

⁶⁰ el-Cevherî, *es-Sihâh* 2/801-803; İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*, 5/125-126, 131-132.

kırâat bir arada düşünülüşünde içki ve kumarın; bünyesinde pek çok günahı barındıran büyük birer günah olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Ebu Hayyân (öl. 745/1344) söz konusu kırâatin ifade ettiği çok sayıda günahın hangi açıdan olabileceğini farklı ihtimaller üzerinden beyan etmektedir.⁶¹

Meâller incelendiğinde genel olarak âyetin ilgili bölümünün “Sana içkiyi ve kumarı sorarlar. De ki: «Onlarda büyük günah vardır.» şeklinde veya önemli farklılık arz etmeyen benzer ifadelerle çevrildiği görülür.⁶² Ayrıca çalışmamızın esas aldığı meâllerin dışında kalan diğer meâllerde de söz konusu farklı kırâatin ifade ettiği anlamın yansıtılmaması dikkat çekicidir.⁶³ Kanaatimizce meâllerde aynı âyetle ilgili farklı hususlarla ilgili açıklama yapılmasına rağmen söz konusu ferşî kırâat farklılığından kaynaklanan anlam zenginliğine yer verilmemesi bir eksiklik olarak dikkat çekmektedir. Bunun muhtemel nedeni ülkemizde yer alan kırâatlerde Âsım kırâatinin dikkate alınmasıdır. Bu böyle olsa da yeri geldikçe bu tür farklılıkların meâllere yansıtılması anlam zenginliğini yansıtması açısından daha isabetli olacaktır.

2.5. Bakara Sûresi 222. Âyet

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَجِيزِ ۖ قُلْ هُوَ آدْنَىٰ فَاغْتَرِلُوا الْبَسَاءَ فِي الْمَجِيزِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهَرْنَ

Sana kadınların âdet dönemi hakkında soru soruyorlar. De ki: O sıkıntılı bir haldir. Bu sebeple âdet günlerinde kadınlardan ayrı durun, temizlenmedikçe onlarla cinsel ilişkide bulunmayın.”

Âyetteki *يَطْهَرْنَ* lafzıyla ilgili iki farklı kırâat bulunmaktadır. İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Âmir, Nâfi' ve Hafs (öl. 180/796) bu lafzı *يَطْهَرْنَ* şeklinde, tâ harfini şeddesiz (tahfif ederek) okumuşlardır. Hamza, Kisâi, Halef ve Âsım'ın Ebubekir rivâyetinde ise ilgili lafzın ta harfi şeddeli olarak *يَطَّهَرْنَ* biçiminde okunduğu görülmektedir.⁶⁴

Âyetteki ferşî kırâat farklılığı ulemânın âyeti farklı yorumlamasına sebep olmuştur. Başlık altında paylaştığımız şekliyle *يَطْهَرْنَ* kırâatini tercih edenlere göre âyetin ilgili bölümü “Hayız veya adet kanı kesilmedikçe kadınlara yaklaşmayın.” anlamına gelmektedir. *يَطَّهَرْنَ* kırâatini tercih edenlere göre ise söz konusu bölüm “Boy abdesti alıp temizlenmedikçe kadınlara yaklaşmayın.” manasına gelmektedir. Âyetin devamında yer alan *فَإِذَا تَطَّهَرْنَ* “temizlendiklerinde” ifadesi buradaki temizlenmenin boy abdesti olduğunu göstermektedir. Çünkü temizlenmek ancak su ile olur.”⁶⁵ Arap dilindeki yetkinliğiyle bilinen müfessir Zemahşerî (öl. 538/1144) de *يَطْهَرْنَ* lafzının hayız kanununun kesilmesi, *يَطَّهَرْنَ* lafzının ise su ile temizlenmek yani boy abdesti almak manasına geldiğini aktarır.⁶⁶ Nitekim söz konusu kırâat farklılığı ve diğer hususlar fukahânın konuyla ilgili hükümde ihtilafına sebep olmuştur. Ebu Hanîfe'ye göre âyetteki temizlenmekten maksat, kanın kesilmesidir; bu sebeple kan kesildiğinde kişinin eşine yaklaşması câizdir. Zira *طَهَّرَ* fiili insanın kesbi olmadan kendiliğinden temizlenmesi anlamına gelirken *تَطَّهَّرَ* fiili ise insanın kesbiyle temizlenmesini ifade eder. Dolayısıyla *يَطْهَرْنَ* kırâatine göre buradaki temizlenmekten kasıt, hayız kanununun kesilmesidir. Şâfi, Mâliki ve Hanbeli'ye göre ise kan kesildikten sonra boy abdestinin alınması gereklidir. Çünkü *يَطَّهَرْنَ* kırâati ve devamındaki *فَإِذَا تَطَّهَرْنَ* ifadesi kişinin temizlenmesini şart kılmaktadır.⁶⁷

⁶¹ Ebu Hayyân Muhammed b. Yusuf, *el-Bahru'l-muhîtt fi't-tefsîr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1999), 2/405.

⁶² İzmirli İsmail Hakî, *Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*, 35; Bilmen, *Kur'ân-ı Kerimin Meâli Âlisi ve Tefsiri*, 1/219; Çantay, *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerim*, 1/58; Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 2/760-761; Ateş, *Kur'ân-ı Kerim'in Yüce Meâli ve Çağdaş Tefsiri*, 1/227; Altuntaş – Şahin, *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, 43. Altuntaş – Şahin, *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, 42; Kur'ân Okuyan, (Erişim: 01 Şubat 2024), el-Bakara 2/219.

⁶³ Türkçe Kur'ân Meâlleri, (Erişim: 01 Şubat 2024), el-Bakara, 222.

⁶⁴ İbn Mücâhid, *es-Seb'atü fi'l-kırâat*, 182; Ebû Amr ed-Dânî, *et-Teyyîr fi Kırâati's-Seb'a*, 80.

⁶⁵ et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 3/731-732; Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Mâverdi, *en-Nüket ve'l-uyûn* (Beyrut: Dâru'l-Kütubu'l-İlmiyye, ts.), 1/283.

⁶⁶ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/177.

⁶⁷ el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/265; Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Revâiu'l-Beyân* (Dımeşk: Mektebetu'l Gazzâlî, 1980.), 1/301-302.

Meâller incelendiğinde âyetin ilgili bölümünün çevirilerinde genellikle söz konusu ferîşî kırâat farklılığının dikkate alınmadığı ve benzer ifadelerle Türkçeye aktarıldığı görülmektedir. “Adet halinde kadınlardan çekilin, temizleninceye kadar onlara yaklaşmayın.”⁶⁸, “Hayız zamanında kadınlardan ayrılın, temizlendikleri vakte kadar kendilerine yaklaşmayın.”⁶⁹, “Hayız zamanı kadınlardan çekilin ve temizlenene kadar onlara yanaşmayın.”⁷⁰ çevirileri bunlardan bazılarıdır.⁷¹ Önceki bölümde de belirttiğimiz üzere bazı meâllerin meâl-tefsir yapısında olması sebebiyle âyetin tefsir edildiği bölümde bu ayrıntıların verilmesi anlaşılır bir durumdur. Fakat bu âyetle ilgili olarak incelediğimiz eserlerde biri dışında⁷² âyetin tefsir edildiği bölümlerde de kırâat farklılığına değinilmemektedir.⁷³ Ayrıca burada gözlemlenen husus biraz farklıdır. Şöyle ki; birtakım meâllerde âyetle ilgili parantez içi veya dipnot türünden açıklamalarda farklı bilgilere yer verilmekte ancak kırâat farklılığından kaynaklanan anlam çeşitliliği bahse konu edilmemektedir. Örneğin Diyanet İşleri Başkanlığınca hazırlanan meâlde âyetteki ezâ lafzı ve yaklaşmama hususu dipnotla açıklanmakta ancak kırâat farklılığından kaynaklanan anlam değişikliğine veya farklı yorumlara temas edilmemektedir.⁷⁴ Mehmet Okuyan da âyetle ilgili iki dipnot üzerinden geniş sayılabilecek açıklamalar yapmasına rağmen söz konusu hususa değinmemektedir.⁷⁵ Bu durumun tek istisnası İzmirli İsmail Hakkı'nın meâlidir. Kendisi düştüğü dipnotlarla muhtemel anlam farklılıklarını âyetin meâline olabildiğince yansıtmaya çalışmıştır. Örneğin meâldeki “temizleninceye kadar” ifadesine dipnot düşmesi ve bu ifadeyi “hayız kanı kesilinceye kadar” şeklinde açıklaması, konuyla ilgili fukahânın görüşlerini “veya” diyerek diğer dipnotta kısaca belirtmesi sözünü ettiğimiz yaklaşımın bir yansımasıdır.⁷⁶ Kanaatimizce yapılan açıklamalarda –İzmirli İsmail Hakkı örneğinde olduğu gibi- bir cümleyle de olsa bu hususa değinilmesi âyetin muhtemel anlamlarının daha kapsamlı bir şekilde aktarılmasına hizmet eden bir yaklaşım olacaktır.

2.6. En'âm Sûresi 105. Âyet

وَكَذَلِكَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ وَلِيَقُولُوا دَرَسْتَ وَلِنُبَيِّنَهُ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ

Böylece âyetleri, duruma göre çeşitli tarzlarda gönderiyoruz ki, “İyi öğrenmişsin” desinler ve biz, anlayan topluluk için onu iyice açıklamış olalım.”

Âyetteki دَرَسْتَ lafzıyla ilgili üç farklı kırâat bulunmaktadır. İbn Kesîr ve Ebû Amr bu lafzı دَارَسْتَ şeklinde, İbn Âmir ve Yakûb (öl. 205/821) دَرَسْتَ biçiminde diğerleri ise yukarıdaki gibi mevcut haliyle دَرَسْتَ şeklinde okumuştur.⁷⁷ Bazı küçük farklılıklar bulunmakla birlikte ilgili âyetin, دَارَسْتَ kırâatine göre “bunu Ehl-i Kitaptan müzakere ederek öğrenmişsin”, دَرَسْتَ kırâatında “(bunu) öncekilerin masallarından iyice ezberlemiştin”, دَرَسْتَ kırâatında ise “(bunlar eski şeyler) sen bunları bir şekilde iyice öğrenmişsin” anlamına geldiği söylenmektedir.⁷⁸

Meâller incelendiğinde kırâat farklılığına konu olan bölümün, “Tâ ki onlar: «Sen okumuşsun» desinler”,⁷⁹ “sen iyi ders almışssın desinler”⁸⁰ şeklinde çevrildiği görülmektedir. İlgili bölüme “Sonuçta

⁶⁸ Ateş, *Kur'ân-ı Kerim'in Yüce Meâli ve Çağdaş Tefsiri*, 1/ 242.

⁶⁹ Çantay, *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, 1/60; Bilmen, *Kur'ân-ı-Kerimin Meâli Âlisi ve Tefsiri*, 1/225.

⁷⁰ Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 2/775.

⁷¹ Diğer çeviriler için bk. Türkçe Kur'ân Meâlleri, (Erişim: 01 Şubat 2024), el-Bakara 222.

⁷² Ateş, *Kur'ân-ı Kerim'in Yüce Meâli ve Çağdaş Tefsiri*, 1/ 242-244.

⁷³ Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 2/775-777; Bilmen, *Kur'ân-ı-Kerimin Meâli Âlisi ve Tefsiri*, 1/225.

⁷⁴ Altuntaş – Şahin, *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, 43.

⁷⁵ Kur'ân Okuyan, (Erişim: 01 Şubat 2024), el-Bakara 2/222.

⁷⁶ İzmirli İsmail Hakkı, *Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*, 36.

⁷⁷ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/261; el-Bennâ, *İthâfu fuzalâ 'i'l-beşer*, 271.

⁷⁸ İbn Haleveyh, *el-Hücce fi'l-Kırâati's-Seb'a*, 264-265; el-Bennâ, *İthâf*, 271; er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 13/106; Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-muhîr*, 4/608.

⁷⁹ İzmirli İsmail Hakkı, *Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*, 142; Çantay, *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, 1/201.

⁸⁰ Altuntaş – Şahin, *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, 153.

‘Sen ders almışsın.’ diyorlar” şeklinde bir anlam veren Mehmet Okuyan düştüğü dipnotta kırâat farklılığına değinirse de ilgili bölümün “sen bunları birilerinden öğrenmişsin gizlice ders almışsın” anlamına da gelebileceğini belirtmektedir.⁸¹

Yazır da ilgili bölümü “yine âyetleri böyle şekilden şekle koyuyoruz ki hem o körlük edenler sana ders almışsın desinler” şeklinde tercüme ederken,⁸² tefsirinde دَرَسْتَ kırâatinden kaynaklanan manayı “Kur’ân’daki bu âyetler farklı ilimlerle alakadar olmakla birlikte tahsile ve ciddi bir eğitime mütevakıftır. Senin bunu ümmî halinle bilmen mümkün olmadığına göre demek ki kimsenin haberi olmadan gizlice ders almışsın.” şeklinde açıklamaktadır.⁸³

Yukarıdaki çevirilerden meâl yazarlarının âyetin tercümesinde benzer bir tavır sergiledikleri kırâat farklılığından kaynaklanan nüansa çevirilerinde yer vermedikleri anlaşılmaktadır.

2.7. Şuarâ Sûresi 137. Âyet

إِنْ هَذَا إِلَّا خُلُقُ الْأَوَّلِينَ

“Bu öncekilerin tuttuğu yoldan başkası değildir.”

Âyette yer alan خُلُقُ lafzıyla ilgili iki farklı kırâat bulunmaktadır. İbn Kesîr, Ebû Ca’fer (öl. 130/747-48), Ebû Amr ve Kisâî bu lafzı “خ” ha harfini fethalı, lam harfini sâkin olarak خُلُق şeklinde okurken, Nâfi’, İbn Âmir, Âsım, Halef (öl. 229/844) ve Hamza ise “خ” ha ve lam harfini dammeli olarak -başlık altında paylaştığımız gibi- خُلُق şeklinde okumuştur.⁸⁴

Söz konusu kırâatlerden خُلُق kırâatine göre âyet, “bu öncekilerin âdetinden (geleneğinden) başka bir şey değildir” anlamına gelirken, خَلَق kırâatine göre “bu öncekilerin uydurmasından başka bir şey değildir” manasına gelmektedir.⁸⁵ Bu ikinci kırâatle ilgili diğer bir muhtemel anlamın “bu öncekilerin yaşadıklarından başka bir şey değildir, doğar ve ölürüz, hayat bundan ibarettir, dirilme ve azap yoktur” şeklinde olduğu da söylenmektedir.⁸⁶

Meâller incelendiğinde bazı meâllerde خُلُق kırâatinin esas alınmak suretiyle “Bu, evvelkilerin âdetinden başka bir şey değildir.”⁸⁷ vb. ifadelerle çevrildiği, bazılarında ise “Bu öncekilerin uydurmalarından başka bir şey değildir.” vb. ifadelerle خَلَق kırâatinin esas alındığı görülmektedir.⁸⁸ Bu ikinci kırâati tercih edenlerden biri de Mehmet Okuyan’dır. Ancak kendisi meâle düştüğü dipnotta çeviride verdiği anlamı kırâat farklılığı üzerinden değil, Sâd 38/7 âyetinde geçen ve uydurma anlamına gelen ihtilâk lafzının aynı kökten gelmiş olması üzerinden gerekçelendirmektedir.⁸⁹ Bunların dışında bazı meâllerde dipnot veya parantez içi açıklamalarla her iki kırâatin verdiği anlamın meâle yansıtılmaya çalışıldığı görülmektedir. Örneğin İzmirlî İsmail Hakkı âyetin anlamını “Bu hal, geçmişlerin adetlerinden başka bir şey değildir.” şeklinde ifade etmekte, düştüğü bir dipnotta ise diğer kırâatin içerdiği anlamı “veya bize söylediğiniz şeyler geçmişlerin uydurmalarından başka bir şey değildir” şeklinde aktarmaktadır.⁹⁰

⁸¹ Kur’ân Okuyan, (Erişim: 02 Şubat 2024), el-En’âm 6/105.

⁸² Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 3/2014.

⁸³ Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 3/2020-2021.

⁸⁴ İbn Mücâhid, *es-Sab’atü fi’l-kırâât*, 472; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/335-336.

⁸⁵ İbn Zencele, *Hucetu’l-Kırâat*, 518; el-Bennâ, *İthâf*, 423.

⁸⁶ Ebu Hayyân, *el-Bahru’l-muhît*, 8/180.

⁸⁷ Bilmen, *Kur’ân-ı Kerimin Meâli Âlisi ve Tefsiri*, 8/180; Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 5/3634; Altuntaş – Şahin, *Kur’ân-ı Kerim Meâli*, 43.

⁸⁸ Örneğin Abdülbaki Gölpinarlı, Emrah Demiryent, İlyas Yorulmaz bunlardan bazılarıdır. Türkçe Kur’ân Meâlleri, “Kur’ân Meâli” (Erişim: 04 Şubat 2024).

⁸⁹ Kur’ân Okuyan, (Erişim: 04 Şubat 2024), eş-Şuarâ 26/137.

⁹⁰ İzmirlî İsmail Hakkı, *Kur’ân-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*, 374.

2.8. Ahzâb Sûresi 40. Âyet

مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ

Muhammed sizin adamlarınızdan hiçbirinin babası değildir, fakat o Allah'ın elçisidir ve peygamberlerin sonuncusudur.”

Âyetteki ferşî kırâat farklılığı خَاتَم lafzıyla ilgilidir. Âsım bu lafzı te harfini fethalayarak خَاتَم şeklinde, diğer kırâat imamları ise te harfini kesreleyerek خَاتِم biçiminde okumuştur.⁹¹ خَاتَم kırâatına göre ilgili bölüm “Muhammed peygamberlerin sonuncusudur.” manasına, خَاتِم kırâatına göreyse “Muhammed peygamberlerin mührüdür.” anlamına gelmektedir.⁹²

Meâller incelendiğinde söz konusu bölümün “Muhammed sizden birinin babası değildir ancak peygamberlerin sonuncusudur.” veya “peygamberlerin hatemidir” şeklinde çevrildiği ve biri dışında⁹³ diğer kırâatten kaynaklanan “mühür” anlamına temas edilmediği görülmektedir.⁹⁴ Bununla birlikte âyete meâl verirken “hatem” lafzını Türkçeye aktarmadan olduğu gibi kullanan Yazır, tefsirinde kırâat farklılığından kaynaklanan anlam zenginliğini ustalıkla beyan eder. خَاتِم kırâatine göre ifadenin “sona erdiren” veya “mühürleyen” anlamına geleceğini ifade eden Yazır, خَاتَم kırâatına göre ise ism-i alet olup mühür anlamına geldiğini belirtir. Mührün bir şeyin tasdiki olması ve işin nihâyetinde basılması sebebiyle söz konusu iki kırâatin iki ayrı mefhumu yansıttığını belirten Yazır, bu iki mefhumu şu şekilde açıklar: “Hz. Muhammed hem nebileri nihâyete erdiren son Peygamberdir, hem de bütün nebileri tasdik ve tevsik eden ilâhî bir mührüdür.”⁹⁵

Yukarıdaki izah, kırâat farklılıklarının işlevselliğini ve sunduğu anlam zenginliğini göstermesi açısından oldukça dikkat çekicidir. Ancak çoğu mevzuda olduğu gibi kırâat konusunda da insanoğlunun kendisine sunulan imkânları olması gerektiği gibi kullanamadığı bir gerçektir. Bazı indî yaklaşımların kırâat ilminin söz konusu işlevselliğini kendi gayeleri doğrultusunda kullanmaya çalışmaları bu hususu desteklemektedir. Söz gelimi Mirza Gulam'ın ilgili âyetteki hâtem lafzını süs olarak yorumlaması ve “peygamberlerin sonuncusu” olarak çevrilen bölümü “peygamberlerin süsü” olarak açıklaması bunun uç örneklerinden biridir.⁹⁶ Bu örnek, -diğer unsurlar gibi- kırâat ilminden kaynaklanan anlam farklılıklarının da Kur'ân'ın bütünlüğü ve sünnetin beyan ediciliği gibi iki temel kriterin çizdiği çerçevede dâhilinde anlaşılması gerektiğini göstermesi açısından oldukça anlamlıdır.

2.9. Zuhruf Sûresi 61. Âyet

وَإِنَّهُ لَعِلْمٌ لِّلسَّاعَةِ

“Bilin ki, o kıyamete ait bir bilgidir.”

Bu âyetteki لَعِلْمٌ lafzı iki farklı kırâate konu olmuştur. Bunlardan birincisi yukarıdaki gibi لَعِلْمٌ şeklinde üzerinde icma edilen kırâat olup, diğeri ise lam harfinin fethalanmasıyla لَعْلَمٌ şeklinde A'meş'ten (öl. 148/765) de rivâyet edilen ve kaynaklarda İbn Abbas'a (öl. 68/687-88) nispet edilen şâz kırâattir.⁹⁷

⁹¹ İbn Zencele, *Hucetu'l-Kırâat*, 578; İbn Haleveyh, *el-Hücce fi'l-Kırâati's-Seb'a*, 290.

⁹² et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 19/122-123; Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 8/485; İbn Zencele, *Hucetu'l-Kırâat*, 578.

⁹³ Mustafa İslâmoğlu ifadeyi “nebilerin sonuncusu” olarak çevirmiş olsa da düştüğü dipnotta “veya nebilerin mührüdür” şeklinde diğeri kırâatten kaynaklanan anlamı aktarmıştır. Türkçe Kur'ân Meâlleri, (Erişim: 04 Şubat 2024), el-Ahzâb 33/40.

⁹⁴ İzmirli İsmail Hakkı, *Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*, 424; Bilmen, *Kur'ân-ı Kerimin Meâli Âlisi ve Tefsiri*, 6/2812; Çantay, *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerim*, 2/749; Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 6/3897; Altuntaş – Şahin, *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, 467; Kur'ân Okuyan, (Erişim: 05 Şubat 2024), el-Ahzâb 33/40.

⁹⁵ Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 6/3906.

⁹⁶ Metin Yurdagür, “Hatm-i Nübüvvet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/479.

⁹⁷ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/261; el-Bennâ, *İthâf*, 496; er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 27/640.

لَعَلَّمْ kırâatine göre âyetin anlamı başlık altında verildiği gibiyken, عَلَّمَ kırâatine göre ilgili bölüm “muhakkak ki o kıyamet için bir alamettir” anlamına gelmektedir.⁹⁸ Bu iki kırâat birlikte düşünüldüğünde âyetin “Şüphesiz ki o kıyamet için bir bilgi ve alamettir” şeklinde çevrilmesi mümkündür.

Meâller incelendiğinde âyetin ilgili kısmının bazı meâllerde “Şüphe yok ki, O -Hz. İsa- kıyamet için bir bilgidir.”,⁹⁹ “Ve hakikat o, saat için bir ilimdir.”,¹⁰⁰ “Şüphesiz o Kıyametin (kopacağıın) bir bilgidir.”¹⁰¹ şeklinde çevrildiği ve diğer kırâatten kaynaklanan “işaret, alâmet” anlamına –en azından meâlin içerisinde– yer verilmediği görülmektedir. Hasan Basri Çantay söz konusu ifadeyi “Şüphesiz ki o, saat(in) ilmi (kendisiyle bilinenlerden) dir.” şeklinde çevirmiş düştüğü dipnotta ise farklı kırâatten gelen âlamet anlamını paylaşmıştır.¹⁰² İzmirli İsmail Hakkı “Şüphesiz ki Kur’ân o, kıyametin yaklaşmasına bir alamettir”, çevirisiyle doğrudan diğer kırâati esas almıştır.¹⁰³ Mehmet Okuyan ise “Şüphesiz o (Kur’ân/elçi Son) Saat için bir bilgidir” şeklinde bir çeviride bulunmuş, verdiği meâle düştüğü dipnotta nüzul-i İsâ konusuna dair açıklamalarda bulunmayı tercih etmiştir.¹⁰⁴

Malumdur ki “bilgi” ile “alâmet” sözcükleri birbirine yakın anlamları ifade etse de aynı anlama gelmemektedir. Meâl yazarlarının daha kapsamlı çeviriler yapma adına manadaki bu gibi nüans farklılıklarına dikkat etmeleri gerekmektedir. Bu noktada A’meş’in kırâatinin şâz¹⁰⁵ olduğu bu yönüyle dikkate alınmamasının doğru olduğu ileri sürülebilir. Bu haklı bir gerekçe olabilir ancak A’meş’in kırâatinin, kırâat-i aşereye diğer bazı kırâatleri de ekleyerek kaleme alınan eserlerde öncelenen bir kırâat olduğu unutulmamalıdır. Bu eserlere; Ebû Ali Hasan b. Muhammed el-Bağdâdî’nin (öl. 438/1047) *Kitâbü’r-Ravza fi’l-kırâ’ati’l-ihdâ’ aşere’si*, Ebü’l-Hasan Ali b. Muhammed el-Hayyât el-Bağdâdî’nin (öl. 452/1060) *Kitâbü’l-Câmi’ fi’l-kırâ’ati’l-âşr ve kırâ’ati’l-A’meş’i* ve el-Bennâ’nın (öl. 1117/1705) *İthâfü fuzalâ’i’l-beşer fi’l-kırâ’ati’l-erba’ati’l-âşer* adlı eseri örnek olarak verilebilir.¹⁰⁶ Buradan hareketle A’meş’in, kırâatiyle ilgili kaideleri ve hususiyetleri zamanımıza kadar ulaşmış sayılı kurrâ arasında yer aldığı söylenebilir. Öte yandan buradaki istisnâî durum çalışmanın genelindeki genel görüntüyü değiştirmektedir. Zira incelenen diğer âyetlerde yer verilen kırâat farklılıkları şâz olmasa da meâllerde söz konusu farklılıklarına istenen düzeyde yer verilmediği görülmektedir.

Sonuç

Kırâat, Kur’ân’ın güvenilir yollarla günümüze ulaştırılması, usûlüne uygun ve doğru bir şekilde okunması gibi farklı amaçlara hizmet eden fonksiyonel bir ilim dalıdır. Kırâat ilminin işlevlerinden biri de Kur’ân âyetlerine anlam çeşitliliği sağlamak suretiyle Kur’ân’ın anlam dünyasını zenginleştirmektir. Meâller, Kur’ân’ın temel düzeyde anlaşılması amacına hizmet etmesi amacıyla kaleme alınan ve Kur’ân âyetlerinin bir dilden başka bir dile (müellifin anladığı şekliyle) çevrilmesi suretiyle ortaya konulan çalışmalardır. Meâl çalışmalarında âyetlerin ifade ettiği anlamın en doğru şekilde diğer dile aktarılması temel gayedir. Bu açıdan bakıldığında Kur’ân’ın anlam çeşitliliğini göstermesi açısından bazı âyetlerde görülen ve anlama etki eden kırâat farklılıklarının meâllere yansıtılması konusunda hassasiyetle durulması gereklidir.

⁹⁸ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/261; Ebü’l-Berekât Hâfızüddîn en-Nesefî, *Medârikü’t-tenzîl ve hakâ’iku’t-te’vîl*, thk. Yusuf Ali Bedyevi (Beyrut: Dâru’l-Kelîmu’t-Tayyib, 1998), 3/279. el-Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmî’l-Kur’ân*, 16/105.

⁹⁹ Bilmen, *Kur’ân-ı Kerîm Meâli Âlisi ve Tefsiri*, 7/3290.

¹⁰⁰ Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 6/4279.

¹⁰¹ Altuntaş – Şahin, *Kur’ân-ı Kerîm Meâli*, 545.

¹⁰² Çantay, *Kur’ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, 3/900.

¹⁰³ İzmirli İsmail Hakkı, *Kur’ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı*, 495.

¹⁰⁴ Kur’ân Okuyan, (Erişim: 02 Şubat 2024), *ez-Zuhruf* 43/61.

¹⁰⁵ Sihat şartlarından en az birini taşımayan kırâate, kırâat ilminde şâz kırâat denilmiştir. bk. Birişik, “Kırâat”, 25/429.

¹⁰⁶ Mücteba Uğur, “A’meş”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/54.

Bu çalışmada söz konusu çerçevede İzmirli İsmail Hakkı, Hasan Basri Çantay, Ömer Nasuhi Bilmen, Elmalılı Hamdi Yazır, Diyanet İşleri Başkanlığı, Süleyman Ateş ve Mehmet Okuyan'ın meâlleri mukayeseli bir bakış açısıyla incelenmiştir. Buna göre söz konusu meâllerde İzmirli İsmail Hakkı'nın âyetlerin meâlinde kırâat farklılıklarından kaynaklanan anlam çeşitliliğine görece olarak daha fazla yer vermeye çalıştığı görülmüştür. Elmalılı Hamdi Yazır'ın bazı âyetlerin meâlinde kırâat farklılığına yer vermese de ilgili âyeti tefsir ettiği bölümde kırâat farklılığından kaynaklanan anlamları beyan ettiği tespit edilmiştir. İncelenen meâllerde bu hususta belirgin bir farklılık olmadığı ve genel yaklaşımların birbirine yakın olduğu müşahede edilmiştir.

Çalışma boyunca incelenen âyetlerden hareketle meâllerde anlama etki etme derecesi dikkate alınarak kırâat farklılığından kaynaklanan anlam çeşitliliğine daha fazla yer verilmesinin isabetli olacağı değerlendirilmiştir. Bu bağlamda özellikle ferşî kırâat farklılıklarını esas alan meâllerin telif edilmesinin yararlı olacağı, değişik kırâatlerin anlama etkisinin kısa açıklamalar eşliğinde izah edilmesinin bu alandaki ihtiyaca nispeten cevap vereceği düşünülmüştür. Bu noktada söz konusu anlam zenginliğini yansıtmaya adına farklı alternatifler düşünülebilir. Örneğin Âsım kırâati dışında spesifik olarak diğer sahîh kırâatlerden birini veya birkaçını esas alan meâller telif edilebileceği gibi bu konuda karşılaştırmalı meâller kaleme alınabilir. Bu amaca yönelik telif edilen meâllerin başlığında meâlin bu özelliğine işaret edilmesi ve giriş bölümünde konuyla ilgili altyapısı olmayan okuyucular başta olmak üzere genel okuyucu kitlesi için gerekli bilgilendirmenin yapılması yararlı olacaktır. Bütün bu öneriler çalışmamızdan hareketle ulaştığımız tekliflerdir. Elbette sahanın uzmanlarının çok daha kapsamlı öneriler/teklifler sunması mümkündür.

Kaynakça

- Ağırbaş, Abdulhekim. *Kırâat Eğitim Öğretimi Geleneği ve Günümüzdeki Uygulamalar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2022.
- Altıkulaç, Tayyar. "İbnü'l-Cezerî". İstanbul: TDV Yayınları, 1999. 20/552-554.
- Altuntaş, Halil. -Şahin Muzaffer. *Kur'ân-ı Kerim meâli*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011.
- Ateş, Süleyman. *Kur'ân-ı Kerim'in Yüce Meâli ve Çağdaş Tefsiri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1982.
- Bâz, Muhammed Abbas. *Mebâhis fi ilmi'l-kırâat*. Kâhire: Dâru'l-Kelime, 2004.
- Bennâ, Ahmed b. Muhammed. *İthâfî fuzalâ'i'l-beşer*. thk. Enes Mehera. Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2006.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Kur'ân-ı Kerimin Meâli Âlisi ve Tefsiri*. İstanbul: Nesa Yayın, ts.
- Bırışık, Abdulhamit. *Kırâat İlmi ve Tarihi*. Bursa: Emin Yayınları, 2004.
- Bırışık, Abdülhamit. "Kırâat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi u's-şahîh*. thk. Mustafa Dîb el-Buga Dimeşk: Dâru İbn Kesîr, 1993.
- Çantay, Hasan Basri. *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*. İstanbul: Elif Ofset, 1990.
- Çetin, Abdurrahman. *Yedi Harf ve Kırâatler*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2010.
- Dânî, Ebû Amr. *et-Teyşîr fi Kırâati's-Seb'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübu'l-Arabî, 1984.
- Divânî, Ali b. Ebî Muhammed. *Ravdatü't-takrîr fi ihtilâfâtî'l-kırâati*. Riyad: Dâru'l-Âsime li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2011.
- Fârâbi, Ebu Nasr el-Cevheri. *es-Sihâh Tâcu'l-Lugati ve Sihâhu'l-Arabiyyeti*. thk. Ahmed Abdulgafur Attar. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1987.

- Hafeyân, Ahmed Mahmud. *Eşherü'l-mustalehât fi fenni'l-edâi ve ilmi'l-kirâât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2001.
- Hakkı, İzmirli İsmail. *Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*. İstanbul: Eren Yayınları ts.
- İbn Haleveyh, Ebu Abdullah Hüseyin. *el-Hücce fi'l-Kirâati's-Seb'a*. Beyrut: Dâru's-Şur'uk, 1981.
- İbn Manzûr, Cemâluddîn. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sâdir, 1994.
- İbn Mücâhid, Ahmed b. Mûsâ. *es-Seb'atü fi'l-kirâât*. Kahire: Dâru'l-Me'arif, 1980.
- İbn Zencele, Abdurrahman b. Muhammed. *Huccetu'l-Kirâât*. thk. Said el-Afgânî. Beyrut: Dâru'r-Risâle, ts.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *Müncidü'l-mukrîn ve mürşidü't-talibîn*. Beyrut: Dâru'l- Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- İbnü'l-Cezerî, Muhammed. *en-Neşru fi'l-Kirâati'l-'Aşr*. thk. Ali Muhammed Dabbâ'. Beyrut: el-Matba'atü't-ticâriyyeti'l-kübrâ, 2009.
- İsfahânî, Râgıb. *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân ed-Dâvudî. Dimeşk, Dâru'l-Kalem, 1991.
- Kâdî, Abdulfettâh b. Muhammed. *el-Vâfi fi şerhi's-Şâtibiyyeti fi'l-kirâati's-seb'*. Cidde: Mektebetu's-Sevâdî li't-Tevzî, 1992.
- Karaman, Hayreddin vd., *Kur'ân Yolu Türkçe meâl ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Kaya, Osman. "Kur'ân'ın Yedi Harf Üzerine İndirilmesi ve Ahrufu's-Seb'a (Yedi Harf Meselesi)". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (Aralık 2004), 219-244.
- Kevserî, M. Zahid - Ekin, Yunus. "Yedi Harf Nedir". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/6 (Aralık 2002). <https://doi.org/10.17335/suifd.80648>.
- Kudât, Muhammed Ahmed Müflih. vd., *Mukaddimât fi ilmi'l-kirâât*. Ummân: Dâru İmâr, 2001.
- Kur'ân Okuyan*. Erişim 14 Şubat 2024. <https://www.Kur'ânokuyan.com/>
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. Kâhire: Dâru'l-Kütubu'l-Misriyye, 1964.
- Makdisî, Ebü'l-Kâsım Şihabuddîn Ebu Şâme. *İbrâzu'l-Meâni min hirzi'l-emânî*. Beyrut: Dâru'l-Kütubu'l-İlmiyye, ts.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kütubu'l-İlmiyye, 2005.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed. *en-Nüket ve'l-uyûn*. Beyrut: Dâru'l-Kütubu'l-İlmiyye, ts.
- Muhammed b. Yusuf, Ebu Hayyân. *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1999.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi' u's-şâhih*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: Matbaatu İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1955.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn. *Medârikü't-tenzîl ve hakâ'iku't-te'vîl*. thk. Yusuf Ali Bedyevi. Beyrut: Dâru'l-Kelime't-Tayyib, 1998.
- Öge, Ali. "Elmalılı Hamdi Yazır'ın Tefsirinde Kıraatlerin Kullanımı". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34/34 (2012), 51-82.
- Öge, Ali. "Enbiyâ Sûresi Bağlamında Ferşî Kıraat Farklılıklarının Anlama Etkisi". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50/50 (2020), 46-47.
- Öğmüç, Harun. "Yedi Harf Meselesi". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 24 (Eylül 2010), 1-23.
- Râzî, Ebu Abdullah Muhammed Fahreddîn. *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, 1999.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Revâiu'l-beyân*. Dimeşk: Mektebetu'l Gazzâlî, 1980.
- Sündî, Ebü Tâhir Abdulkayyûm. *Safahât fi ulûmi'l-kirâât*. Mekke: Mektebetu'l-İmdâdiyye, 1994.

- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi 'u'l-beyân*. Kâhire: Dâru Hicr li't-Tibâati ve'n-Neşr, 2001.
- Tetik, Necati "Bazı Kırâat Kavramları Açısından Günümüz meâllerine Kısa Bir Bakış ve Bazı Örnekler", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (2013), 197-210.
- Tuğral, Rahim. "Günümüz Türkçe Tefsir ve meâllerde Kırâat Farklılıklarının İzleri", *Tefsirin Dünü ve Bugünü Sempozyumu* (Samsun: On Dokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları, 1992), s. 203-216.
- Türkçe Kur'ân meâlleri*. Erişim: 27 Ocak 2024. <https://Kur'anmeali.com/>
- Uğur, Mücteba. "A'meş". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Ünal, Mehmet. *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002.
- Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979.
- Yurdagür, Metin. "Hatm-i Nübüvvet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Yüksel, Yakup. "Kırâat Farklılıklarının meâllere Yansıtılması Sorunu" (İsra ve Kehf Sûreleri Örneği), *EKEV Akademi Dergisi* 20 (2016), 619-640.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım. *el-Keşşâf*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, 1987.



M E S N E D

İlahiyat Araştırmaları Dergisi
The Journal of Theological Studies

ISSN 2667-7075 | e-ISSN 2687-3605

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/mesned>

Cilt/Vol. 15, Sayı/Issue 1, Haziran/June 2024

Kur'ân'da İdeal Devlet Başkanı/Yönetici Vasıfları

The Qualities of an Ideal State Leader/Administrator in the Qur'ân

10.51605/mesned.1481551

Yusuf AKGÜN

0000-0003-4051-6047

yusufakgun44@gmail.com

Dr., Millî Eğitim Bakanlığı, İstanbul/Türkiye

Dr., Ministry of National Education, İstanbul/Türkiye

Araştırma Makalesi

Research Article

Geliş Tarihi: 10.05.2024

Date of Submission: 10.05.2024

Kabul Tarihi: 30.06.2024

Date of Acceptance : 30.06.2024

Yayın Tarihi: 30.06.2024

Date of Publication: 30.06.2024

Benzerlik Taraması: Evet, Turnitin

Plagiarism Checks: Yes, Turnitin

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Conflicts of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Grant Support: The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Copyright & License: Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.



Atıf/Citation: AKGÜN, Yusuf. "Kur'ân'da İdeal Devlet Başkanı/Yönetici Vasıfları / The Qualities of an Ideal State Leader/Administrator in the Qur'ân". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi/The Journal of Mesned of Theological Studies*, (Haziran 2024-1): 86-110. <https://doi.org/10.51605/mesned.1481551>.

The Qualities of an Ideal State Leader/Administrator in the Qur'ân

Summary: The Qur'ân, serving as a life guide for believers, demands actions that benefit humanity. Since its inception, humanity has sought good living conditions both individually and collectively. In societal life, the system providing these conditions is primarily the state and its administrators. In this context, the qualities, character, and administrative attitudes of leaders are significant. Societies living under positive conditions when these traits are virtuous, and negative conditions when they are not, have continuously sought a better system. Throughout history, this search has manifested in turning towards divine truths or, frequently, in deviating into falsehoods. During this process, Almighty Allah sent prophets and their scriptures, calling people to divine truths and showing the path to true happiness. It is known that political structures and state leaders are among the essential elements ensuring the happiness of people living in communities, solving problems, and keeping them united under common goals and ideals. As indicated in the Qur'ân, both prophets and individuals with exceptional qualities, who we define as "ideal" public servants, are mentioned, and messages are conveyed through their characteristics and actions. Therefore, it is crucial for societies to show sensitivity in selecting those who will perform public duties and to consider divine criteria. This article focuses on the typology of state leaders praised and condemned by the Qur'ân through words and concepts, aiming to illustrate the positive and negative outcomes societies may face based on their choices of leaders through some exemplary comparisons. Besides the Qur'anic exegesis, this article also benefits from various scientific disciplines, distinguishing itself by its conceptual approach and interdisciplinary connections. The study aims to explain the qualities of an ideal state leader through Qur'anic concepts and to highlight the serious responsibility of performing public or administrative duties. The article intends to convey that a true believer should not undertake public duties entrusted to them as a trust if they lack competence, and Muslim societies should not assign public duties to those who are not qualified for their future's sake. As stated in a hadith, when tasks are not entrusted to experts/authorities, in other words, when appointments to public duties are not made justly, societal disintegration occurs. In Islamic history, works on ideal governance and leaders began with books in the fields of Islamic philosophy and law, such as "al-Madina al-Fadila" and "al-Ahkam al-Sultaniyya," followed by numerous political and advisory works. This article conducts research on characters and concepts in the Qur'ân, identifying the criteria of ideal leaders through verses and exegesis related to eleven leaders with the characteristics of state leaders. Most of these leaders, possessing the morality and competence of an ideal administrator, are prophets or their followers. Among the mentioned leaders in the Qur'ân, the foremost is the Prophet Muhammad (pbuh), who served as the head of state in Medina. Previous prophets include Joseph, Moses, Aaron, David, and Solomon; kings and queens include Saul, Dhul-Qarnayn, and the Queen of Sheba; and advisors include Asaf ibn Barkhiya, the advisor to Solomon, and the person described as the "believer who concealed his faith" in the Qur'ân, the advisor to Pharaoh, Harbil/Hezekiel. This study, determining the criteria of how a state leader should be based on Qur'anic verses, aims to maintain thematic integrity by comparing the findings with negative leader personalities, identifying the ideal leader profile through exemplary state leader qualities and topics, showing how this is done conceptually, and highlighting the intended message. The personalities mentioned in the article, along with the above eleven state leaders praised by the Qur'ân's principles and methods of governance, include those whose governance styles are condemned: Nimrod, Pharaoh, Korah, Haman, Goliath, Walid ibn Mughira, Abu Lahab, Abu Jahl, and Abdullah ibn Ubayy ibn Salul.

Keywords: Tafsir, State, Leader/Administrator, Principle, Governance Style.

Kur'ân'da İdeal Devlet Başkanı/Yönetici Vasıfları¹

Öz: Müminler için hayat rehberi olan Kur'ân, insanın/insanlığın hayrına olan işleri talep eder. İnsanoğlu da varoluşundan günümüze kadar hem bireysel hem de toplumsal hayatta iyi yaşam koşullarını arzu etmiştir. Toplumsal hayatta bu koşulları sağlayacak sistem, öncelikle devlet unsuru ve onu idare edenlerdir. İşte bu bağlamda yöneticilerin vasıfları, karakter ve yönetim tutumları önem arz etmektedir. Bu hususların müsbet manada olması halinde iyi yaşam koşullarında, menfi durumda da kötü şartlarda yaşayan toplumlar, sürekli bir sistem arayışı içinde olmuşlardır. Bu arayış tarih boyunca ilahi hakikatlere yönelik şekilde tezahür ettiği gibi, çoğu kez batıla sapma biçiminde de kendini göstermiştir. İşte bu süreçte Yüce Allah, ilahi hakikatlere çağırın davetçi peygamberleri ve kitaplarını göndererek insanoğluna hakiki saadetin yolunu göstermiştir. Bilindiği üzere, topluluk halinde yaşayan insanların mutluluğunu sağlayacak, problemleri çözecek, aynı ülkü ve amaçta onları bir arada tutacak önemli unsurların başında siyasal yapılar ve devlet adamları gelmektedir. Kur'ân'da işaret edildiği üzere hem peygamberler hem de üstün meziyet sahibi şahsiyetler arasından kamu görevini yürüten "ideal" diye tanımladığımız kimselerden bahsedilmekte, onların karakteristiği ve icraatları üzerinden mesajlar verilmektedir. Bu sebeple, toplumun kamusal vazifeleri icra edecek kimseleri seçmede hassasiyet göstermesi ve ilahi kriterleri dikkate alması önem arz etmektedir. Bu makale sözcük ve kavramlar yoluyla Kur'ân tarafından talep edilen (övülen) ve reddedilen (yerilen) devlet adamı tipolojisini konu edinmiş, bazı örneklem kıyaslamalar ile toplumun devlet adamı tercihinin bağlı olarak karşılaşılabilecek müspet ve menfi akıbeti gözler önüne sermeyi hedeflemiştir. Kur'ân tefsiri haricinde muhtelif ilmî disiplinlerden de istifade edilerek hazırlanan bu makale, kavramsal yönü yanında, alanı dışındaki disiplinlerle bağlantılı olması yönüyle temayüz etmektedir. Çalışmanın amacı, ideal devlet adamının özelliklerini Kur'ân kavramları üzerinden izah etmenin yanında, kamu vazifesini veya yönetim görevini ifa etmenin ciddi sorumluluğuna dikkat çekmektir. Bu bağlamda makalede şu mesaj verilmek istenmiştir. Hakiki mü'min emanet olarak kendisine tevdi edilen kamusal görevleri liyakati olmaması halinde üstlenmemeli, müslüman toplumlar da kendi gelecekleri için ehil olmayanlara kamusal görevler vermemelidir. Konu hakkında bir hadis-i şerifte belirtildiği üzere, işler uzman/yetkili insanlara tevdi edilmediğinde, bir başka ifadeyle, kamusal görevlere adalet ölçüğünde atamalar yapılmadığında toplumsal çözülme gerçekleşmektedir. İslam tarihinde ideal yönetim ve yönetici hakkında kaleme alınan eserler İslam felsefesi ve hukuku alanında, "el-Medînetü'l-fâzıla" ve el-Ahkâmü's-sultâniyye" gibi kitapların kaleme alınmasıyla başlamış, ardından çok sayıda siyasetname ve nasihatname türü eserler telif edilmiştir. Bu makalede Kur'ân'daki şahsiyetler ve kavramlar üzerinden araştırmalar yapılmış, devlet adamlığı karakteristiğine sahip on bir liderle ilgili âyet ve tefsirleri ışığında ideal yönetici kriterlerinin tespitine çalışılmıştır. İdeal yönetici ahlâkına ve liyakate sahip bu yöneticilerin çoğu peygamber veya onları takip eden kimselerdir. Kur'ân'da mezkûr yöneticilerin başında Medine'de devlet başkanlığı yapan Hz. Peygamber (a.s.) gelir. Önceki peygamberlerden; Hz. Yûsuf, Hz. Mûsa, Hz. Harûn, Hz. Dâvût, Hz. Süleyman; kral ve kraliçelerden Tâlût, Zülkarneyn ve Sebe melikesi Belkıs, müsteşarlardan ise, Hz. Süleyman'ın danışmanı Âsâf b. Berahyâ ve "imanını gizleyen kişi" olarak Kur'ân'da vafedilen, Fir'avun'un danışmanı Harbîl/Hazkiyel gelir. Kur'ân âyetleri çerçevesinde devlet adamının nasıl olması gerektiğine dair kriterlerin tespit edildiği bu çalışmada elde edilen sonuç ve bulgular olumsuz yönetici şahsiyetler ile mukayese edilerek konu bütünlüğünün sağlanması hedeflenmiş, örneklem devlet adamı vasıfları ve konu başlıkları üzerinden ideal yönetici profilinin tespitine çalışılmış, kavramsal yöntemle bunun nasıl yapıldığı gösterilmiş, verilmek istenen mesaja dikkat çekilmiştir. Makalede yer alan şahsiyetler, Kur'ân'ın yönetim ilke ve metoduyla övdüğü yuka-

¹ Bu çalışma Prof. Dr. Murat SÜLÜN danışmanlığında 2023 tarihinde tamamladığımız "Kur'ân-ı Kerim'de İdeal Devlet Adamı Karakteristiği" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, Türkiye, 2023).

rıdaki on bir devlet adamıyla birlikte, yönetim tarzını kınadığı; Nemrut, Fir'avun, Kârûn, Hâmân, Câlût, Velîd b. Muğîre, Ebû Leheb, Ebû Cehil, Abdullah b.Übey b. Selül'dür.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Devlet, Lider/Yönetici, İlke, Yönetim Şekli.

Giriş

Kur'an, topluma önderlik yapan "ideal" olarak tanımladığımız devlet/toplum liderlerinin yöneticilik bilgi, yetenek ve kişilik özelliklerini, olay ve sorunlar karşısındaki tutumlarını ele alarak değerlendirmeler yapmaktadır. İdeal yöneticilerin özellikleri incelendiğinde, birçok vasıfla temayüz ettikleri görülecektir. İslâmî yönetim kriterlerine yer veren ilmî alanlarda, İslam yönetim hukuku, felsefe ve kelam dalında, "imâmet" ve "hilâfet" başlıkları ve halife, vezir, vâli, kâdı vb. devlet ricalinin nitelikleri ele alınmıştır. Bu makale, Kur'an'da yer verilen örnek şahsiyetlerin ideal devlet adamlığı niteliklerini ortaya koyması bakımından, benzer çalışmalardan geniş kavramsal muhtevası yönüyle ayrılmaktadır. Kur'an'da ideal devlet adamı niteliklerini araştırdığımızda, yönetimde başarılı olmuş on bir şahsiyet görülmektedir.

Yönetici niteliklerinin Kur'an'daki tespit ve tasnifine geçmeden önce konuyla ilişkili yönetim ve siyaset ilmi disiplinlerinde yer alan kimlik ve kişiler, tarihsel süreç, temel kaynaklar ve görüşler ile literatür değerlendirmesinin usul ve yönteme dair örneklem bir bölüme yer verilecektir.

1. Literatür, Temel Kaynaklar ve Tarihsel Süreç

Araştırmamızda başta Kur'an, tefsir ve hadis kaynakları gelmektedir. Ancak yönetici ve yönetim tarzları üzerine telif edilen kitaplar daha ziyade İslam hukuku, kelam ve felsefe alanında hicri IV. yy.'dan sonra (miladi X. ve XI. yy.'da) kaleme alınmıştır. Bu eserlerde halifenin/yöneticinin seçimi, seçim kriterleri ve devlet ricalinin ahlâk ve meziyetleri, ilmî disiplinlerde mevzu olmuş, siyaset ilminin hukukî, felsefî ve ahlâkî ölçütlerini ele alan, devlet adamı niteliklerine yer veren ilk eserler ortaya çıkmıştır. Başta Türkistanlı Fârâbî'nin (öl. 339/950) *el-Medînetü'l-fâzıla*² adlı kitabı ile Abbâsî dönemi bilginlerinden Mâverdî'nin (öl. 450/1058) *el-Ahkâmü's-sultâniyye*³ adlı eseri gelmektedir. Devlet adamlığını İslam siyaset felsefesi bağlamında ele alan Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla* kitabında devlet başkanını "kemale ermiş bir filozof" olarak tarif etmekte, en uygun devlet başkanının peygamberler olduğunu belirtmektedir. Liderliğin yeteneğe dayalı meziyet olduğunu, bunun da ancak filozof fitratında olan peygamberlerde mevcut olduğunu ileri süren Fârâbî, "ilk reis" olarak da nitelediği Medine İslam Devleti başkanı Hz. Muhammed'in (a.s.) "en ideal başkan" olduğunu ifade etmektedir. Kitabında, reislerin doğuştan sahip olması gereken on iki vasfı⁴ gerekçeleriyle açıklayan Fârâbî'ye göre bu şartları haiz başkan tarafından yönetilen toplum üyelerinin, erdemli ve mutlu kimseler olduğunu vurgulamıştır.⁵

² Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ et-Türkî, *el-Medînetü'l-fâzıla (Ârâu ehli'l-Medînetü'l-fâzıla)*, thk. Albert Nasri Nadir (Beirut: Dârü'l-Meşrik, 5. Basım, 1985).

³ Mâverdî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye ve'l-vilâyâtü'd-dîniyye* (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1396/1976).

⁴ Fârâbî, bu on iki meziyeti şöyle izah eder: "1. Vücudu tam ve her uzvu kıvamında olsun ki görevini kolay yapabilsin. 2. Kendisine söylenen her şeyi tabiatıyla iyi idrak etsin ki hem söyleyenin amacını hem de konuyu olduğu gibi iyi anlasın. 3. Hafızası güçlü olmalı ki; anladığı, gördüğü, duyduğu ve sezdiği her şeyi iyi kavrasın, unutmasın. 4. Uyanık, zeki olmalı ki gördüğü en ufak delili anında fark edip yerinde kullanmasını bilsin ve unutmasın. 5. Güzel konuşmalı ki içindeki her şeyi açıkça izah etsin. 6. Öğretmeyi, öğrenmeyi sevmesi, buna kendini kaptırması gerekir. Her şeyi kolayca öğretmesi lazımdır ki öğretme, öğrenme yorgunlukları ona ne acı versin ne de vücudunu hırpalsın. 7. Yeme-içmeye ve kadınlara düşkün olmaması, fitraten oyundan sakınması lazımdır. 8. Ulu olması ve ululuğu sevmesi lazımdır ki utandırıcı şeylere düşmesin ve tabiatıyla ulvî şeyleri arasın, gümüş-altın ve değerli şeylere göz koymasın. 9. Adaleti ve adalet ehlini sevmesi, baskı ve zulümden, zâlimlerden nefret etmesi lazımdır ki hem kendi akrabasından ve hem de başkalarından hak arasın, onları hakka çağırсын, istibdat kurbanlarının imdadına yetişsin, güzel bildiği her şeyi desteklesin. 10. Mutedil karakterde olmalı ki kendi-

Abbâsî hukuk bilginlerinden Ebû'l-Hasen el-Mâverdî ve çağdaşı Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın (öl. 458/1066) *el-Ahkâmü's-sultâniyye* adlı eserleri ile devlet adamının hukukî ve ahlâkî kriterleri, görev ve sorumlulukları literatüre bu dönemden itibaren girmeye başlamıştır.⁶ Büyük Selçuklu veziri Nizâmü'l-Mülk'ün (öl.485/1092) *Siyasetnâme* adlı kitabı ile Karahanlı Devlet bilgesi Yusuf Has Hâcib'in (öl. 470/1077) *Kutadgu Bilig* adlı eseri de aynı dönem eserleridir. Fârâbî bu sayıyı on ikiye çıkarırken, Mâverdî kitabında devlet adamı için yedi nitelik öne sürmektedir. Esasen, ideal devlet adamı niteliklerine geniş yer ayırması sebebiyle Mâverdî'nin kitabı türünün öncüsü mahiyetindedir. Ona göre halifenin/yöneticinin haiz olması gereken yedi vasıf şunlardır:

1. Her hususta âdil olmak 2. Hilafetin/yönetimin bütün işlerinde, ahkâmında, kararlarında, ictihatta bulunacak seviyede bilgi sahibi olmak 3. Kulak, göz, dil gibi duyu organlarının sağlam olması 4. Harekete, süratle kalkıp oturmaya mâni olacak organ sakatlıklarından beri olmak 5. Âmme işlerini idareye, halkın sevk-ü idaresini idrak etmeye yarayan düşünce ve bilgiye sahip olmak 6. Düşmanla savaşa, halkını korumaya imkân veren güç, kuvvet ve şecaate sahip olmak 7. Kureyş'li olmak.⁷ (Bu son madde İslam bilginleri arasında tartışmalı olan bir husustur.)

Sonraki asırlarda İslam bilginleri eserlerinde devlet adamı niteliklerini siyasi/seküler boyut yerine daha çok manevi boyutuyla, "hilâfet" ve diğer görevler (vezirlik, komutanlık, kadılık/yargıçlık vb.) için gereken temel ahlâkî vasıf ve sorumluluklar çerçevesinde ele almış, müfessirler de bu yolu izlemişlerdir. Tefsir kaynaklarında devlet adamı vasıfları genel olarak dört ila yedi madde arasında geçmekte, bu sayıyı iki katına çıkaranlar olduğu gibi, benzer vasıfları birleştirerek sayıyı iki-üç vasıfla sınırlı tutanlara da rastlanmaktadır. Sözelimi, müfessirlerden Kurtubî (öl. 671/1273) "halife" kelimesinin geçtiği bir âyetin⁸ tefsiri çerçevesinde halife/yönetici için on bir kriter sayarken,⁹ Mevdûdî (1903-1979) konuyu delil gösterdiği âyetler muvacehesinde sınırlı sayıda vasıftan bahsetmektedir. Devlet adamının haiz olması gereken şartları; müslümanlık ve takvâ sahibi olmak, İslâm devleti vatandaşlığı ve erkek olma şeklinde dört özellik etrafında izah eden Mevdûdî, şûrâ ehli olabilmeyi de bu şartlara bağlamaktadır.¹⁰ Ona göre devlet başkanı olmak için bu nitelikleri taşıyan çok adayın olması halinde kimin tercih edileceğini ilgili âyet-i kerimeler (2/247; 4/58; 18/28; 49/13) ve hadîs-i şerifler belirlemektedir.¹¹ Muhammed Esed (1900-1992) de vasıfları sadece Müslümanlık ve takvâ sahibi olmakla sınırlandırmıştır.¹² Esed, devlet adamının "ahlâk ve yaşantısında doğru ve hakîm olması" (hikmete uygun davranması) haricinde başka bir hususiyetin olmadığını belirtmekte, bir kısım bilginin öne sürdüğü gibi, soy-kabile ve daha önceden görev yaptığı makamın seçime etkisinin olmayacağını vurgulamak-

sinden adalet istendiğinde şiddet göstermeksizin titizlik ve aksilik etmesin; fakat baskı ve kötülüğe davet edildiğinde şiddet ve aksilik gösterebilir. 11. Doğruyu ve doğru kimseleri sevmesi, yalandan ve yalancılardan nefret etmesi lazımdır. 12. Büyük bir azim ve irade sahibi olmalı ki zaruri bulunduğu konuları gerçekleştirme hususunda cesaretli olsun, korkak veyahut yumuşak olmasın." *el-Medînetü'l-fâzıla*, 127-130.

⁵ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 131-137.

⁶ Ferrâ, Ebû Ya'lâ, Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, thk. M.Hâmid el-Fıkî (Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1938), 19-21.

⁷ Mâverdî'ye göre icracı/tam yetkili vezirlik/tefviz vezirliği, günümüzdeki bir nevi başbakanlık gibi olup, onun seçim kriterleri de nesebin Kureyş'li olması dışındaki şartlardır. Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 6-7.

⁸ Hani Rabbin, meleklere; 'Yeryüzünde bir halife yaratmaktayım' demişti de melekler; 'Biz Seni, daima hamd ile tenzih ve takdis ederken, orada bozuculuk yapacak, kan dökecek birini mi meydana getiriyorsun?!' demişlerdi. 'Ben sizin bilmediklerinizi bilirim' buyurdu. (el-Bakara 2/30).

⁹ Kurtubî'nin belirttiği on bir kriter şu şekildedir: 1. Kureyşli olmak, 2. Müctehid ve iyi kâdî vasfında olmak, 3. Sağlam ve güçlü görüş sahibi olmak; orduların düzenlenmesi, sınırlarını korunması, zâlimi cezalandırıp adaleti te'sis edebilme gibi siyâsî konularda bilgili olmak, 4. Hadleri uygulamada yumuşak olmamak, kâdî, vâli vb. me'mur atamalarında basiret sahibi olmak, 5-6. Hür ve Müslüman olmak 7-8. Erkek olmak, azaları kusursuz olmak. 9-10. Âkil-bâliğ olmak, 11. Adaletli ve ilim sahibi olmak. Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. M. Hamid Osman (Kahire: Dârü'l-Hadis, 1416/1996), 1/ 277-288.

¹⁰ en-Nisâ 4/34; el-Enfâl 8 /72.

¹¹ Mevdûdî, Ebû'l-A'lâ, *İslam'da Devlet Nizamı*, çev. Rasim Özdenören (Ankara: Hilal Yayınları, 1967), 53-54.

¹² en-Nisâ 4 /59; el-Hucurât 49/13.

tadır (Kureyşilik şartı gibi). Ona göre devlet başkanının seçiminde takip edilecek yol, seçmen sayısı ve seçilecek başkanın süre sınırı şeriatla yer almamaktadır.¹³

Esasen bilginler bu konuda daha çok kendi sahaları içinde görüş belirtmiş, müfessirler de kitaplarında, devlet adamı kriterlerini Kur'an bütünlüğü etrafında olumlu/olumsuz yönden, müstakil bölümler halinde sınırlı düzeyde ele almışlardır. Bu sebeple devlet adamlığı kriterlerinin tespiti ve bu konuda yapılacak başlangıç araştırmaları için aşağıdaki literatürün incelenmesi önem arz etmektedir.

2. Yöneticiliğin İlmî Disiplinlerdeki Yeri

Öncelikle Kur'an araştırmalarında Râğib el-İsfahânî'nin (öl. 502/1108) *el-Müfredât*'¹⁴ ile Muhammed Fuâd Abdülbaki'nin (1882-1968) *el-Mu'cemü'l-müfehres* adlı fihristi¹⁵ incelenecek ilk eserler arasında sayılabilir (bunlardan önce eserler de mevcuttur). Mukâtil b. Süleymân'ın (öl.150/767) *el-Eşbâh ve'n-nezâir*¹⁶ Ferrâ'nın (öl. 207/822) *Meâni'l-Kur'ân*¹⁷ ve Zeccâc'ın (öl. 311/923) *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuhu*¹⁸ isimli eserleri önde gelen referans kaynakları arasında görülmektedir.

İslam yönetim ahlâkı ve siyaset felsefesine ilişkin telif edilen eserleri şöyle sıralayabiliriz: Fârâbî: *el-Medînetü'l-fâzıla (Ârâu ehli'l-medîneti'l-fâzıla-İdeal Şehir)*,¹⁹ *es-Siyâsetü'l-medeniyye ve'l-mulakkab bi mebdâii'l-mevcûdât*,²⁰ *et-Tenbih alâ sebîl-i's-saâde*.²¹ Mâverdi: *el-Ahkâmü's-sultâniyye, Nasihatü'l-mülûk*,²² *Teshîlü'n-nazar ve ta'cîlü'z-zafer*,²³ *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*.²⁴ Konu bağlamında temel alınan bu kaynakların dışında İslam bilginlerinin şu eserlerinin de incelenmesi önerilmektedir: İmâm Ebû Yûsuf (öl.182/798): *Kitabu'l-harâc*,²⁵ İbn Kuteybe (öl.276/889): *el-İmâme ve's-siyâse*,²⁶ İbn Miskeveyh (öl. 421/1030): *Tehzîbü'l-Ahlâk*, Nizâmü'l-Mülk (öl.485/1092): *Siyâsetnâme*,²⁷ İmam Gazzâlî (öl.505/1111): *et-Tibru'l-mesbûk*,²⁸ Yûsuf Has Hâcib (V./XI. y.y.): *Kutadgu bilig*,²⁹ İbn Teymiyye (öl.728/1328) *es-Siyâsetü's-*

¹³ Muhammed Esed, *İslam'da Yönetim Biçimi*, çev. M. Beşir Eryarsoy (Yer yok mu?: Dübtaş Basım Yayın, tsz.), 72-73.

¹⁴ Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddâl Râğib el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*, thk. M. Seyyid Kilânî - (Matbaatu Mustafa el-Bâbi el-Halebî, Kahire: 1961).

¹⁵ M. Fuâd Abdülbâki, *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzı'l-Kur'âni'l-Kerim* (İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1982).

¹⁶ Mukâtil b. Süleymân, Ebû'l-Hasan b. Beşir el-ezdi el-Belhî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerim*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetu'l-Âmme li'l-Kitâb, 1414/1994).

¹⁷ Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyad b. Abdullah ed-Deylemi, *Meâni'l-Kur'ân* (Beyrut :Âlemü'l-Kütüb, 2. Basım, 1980).

¹⁸ Zeccâc, Ebû İshak İbrahim b. es-Seri b. Sehl, *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuhu*, thk. Abdülcelil Abdur Şelebi (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1408/1988).

¹⁹ Fârâbî, *İdeal Devlet, İdeal Devletin Yurttaşlarının Görüşlerinin İlkeleri* (Konya: Vadi Yayınları, 1997).

²⁰ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye el-mulakkab bi mebdâii'l-mevcûdât* (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1993); Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1980).

²¹ Fârâbî, *et-Tenbih ala sebîl-i's-saâde*, thk. Ca'fer Âl-i Yâsîn (Beyrut: Dârü'l-Menâhil, 1405/1985); *Mutluluk Yoluna Yönelme*, çev. Hanifi Özcan (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2005).

²² Mâverdi, *Nasihatü'l-mülûk*, thk. Fuâd Abdü'l-Mün'im Ahmed (İskenderiye/Mısır: Müesseset Şebâb el-Câmiâ, 1988); *Yöneticilere Tavsiyeler Kitabı, Siyaset Sanatı*, çev. Mustafa Sarıbayrak (İstanbul: Kırkambar Kitaplığı, 2000).

²³ Mâverdi, *Teshîlü'n-nazar ve ta'cîlü'z-zafer fi ahlâki'l-melik ve siyâsetü'l-mülk*, thk. Rıdvan es-Seyyid (Beyrut: Dârü'l-Ulûmü'l-Arabiyye, 1987); *Devlet Yönetimi*, çev. Mehmet Ali Kara (İstanbul: İlke Yayıncılık, 2003).

²⁴ Mâverdi, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, thk. Mustafa es-Sekkâ, M. Şerif Sükker (Beyrut: Dârü İhyâi'l-Ulûm, 1988); *Din ve Dünya Edebi*, çev. Salâhaddin Kıp-Abidin Sönmez (İstanbul: Bahar Yayınevi, ts.).

²⁵ Ebû Yûsuf, Ya' kub b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfi, *Kitabu'l-harâc*, çev. Ali Özek (İstanbul: İstanbul Üniv. İktisat Fakültesi Yayınları, 1970).

²⁶ İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, Dîneverî, *el-İmâme ve's-Siyâse*, thk. M. Tâhâ Zeyni (Kahire: Müessesetü'r-Risâle, 1387/1967).

²⁷ Nizâmü'l-Mülk, Ebû Ali Kıvamüddin Hasan b. Ali b. İshâk et-Tûsî, *Siyâsetnâme*, haz. Mehmet Altay Köymen (Ankara: TTK Basımevi, 1999; İstanbul: Timaş Yayınları, 1999).

²⁸ Gazzâlî, Ebû Hamîd Huccetü'l-İslâm M. b. Muhammed, *et-Tibru'l-mesbûk fi nasihati'l-mülûk*, thk. M. Ahmed Demec (Beyrut: el-Müessesetü'l-Câmiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr ve't-Tevzî, 1407/1987); *Devlet Başkanına Öğütler*, çev. Osman Arpaçukuru (İstanbul: İlke Yayıncılık, 2004).

²⁹ Yusuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, çev. Yaşar Çağbayır (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002).

şer'iyeye,³⁰ İbn Haldûn (öl.808/1406): *Mukaddime*,³¹ Kınalızâde Ali (öl.979/1572): *Ahlâk-ı Alâî*,³² Koçi Bey (XVII. yy): *Koçi Bey Risalesi*,³³ Şah Veliyyullah ed-Dihlevî (öl. 1176/1762) *Hüccetullahi'l-bâliğa*,³⁴ Osmanlı Devlet yönetiminde hukuk alanında esas alınan, Ahmet Cevdet Paşa'nın(1823-1895) başkanlığında hazırlanan "*Mecelle*" yi de bu bağlamda zikredebiliriz.

Keza siyer ve kamu yönetimi alanında telif edilmiş kitaplardan Ahmet Özel'in Türkçeye çevirdiği, Kettânî'nin (1886-1962) *et-Terâtibü'l-idâriyye'si*,³⁵ Muhammed Hamidullah'ın (1908-2002) *İslam Peygamberi*,³⁶ Ahmet Uğur'un *Osmanlı Siyasetnameleri* ile Kur'ân kavramları bağlamında; Süleyman Ateş'in *Kur'ân Ansiklopedisi*³⁷ Vecdi Akyüz'ün *Kur'ân'da Siyasi Kavramlar*'ı,³⁸ Murat Sülün'ün *Kur'ân-ı Kerim Açısından İman-Amel İlişkisi*³⁹ ve Muhammet Yılmaz'ın *Kur'ân'da Siyasi Düzenin Temel İlkeleri*⁴⁰ isimli kitaplarına müracaat edilmesi faydalı olacaktır.

3. Yönteme Dair Örneklem

Bu çalışma Kur'ân kavramları etrafında devlet adamı kriterlerini ele almaktadır. Öncelikle yöneticinin bir vasfına ilişkin başlık çerçevesinde müsbet kısım/Kur'ân'ın övdüğü meziyet ele alınmakta, bu husustaki Kur'ânî kavramlar topluca gösterildikten sonra ilgili âyetlere ve tefsirlerine yer verilmekte, daha sonra da sonuç değerlendirmesi yapılmaktadır. Ardından aynı yöntem yöneticinin menfi nitelikleri için uygulanmaktadır. Değerlendirmelerde güncel çıkarımlara da yer verilmektedir. Kur'ân'dan tespit edilen kavramların/bulguların makalede mukayeseli olarak ele alınması, yöntemin bütünlüğü ve başarısı bakımından önem verilen bir husus addedilmiştir. Şimdi bu yöntem çerçevesinde devlet başkanının/yöneticinin *itidalli ve ölçülü olma* vasfını, metodumuza örneklik teşkil etmesi bakımından aşağıda arz etmekteyiz.

3.1. İtidal ve Ölçülülük İlkesi

Kur'ân'da yöneticinin itidalli olmasının gerekliliğine işaret eden bazı kelime ve terkipleri şu şekilde belirtebiliriz:

Vasat, ümmet-i vasat, evsât, kasd, kasdü's-sebîl, muktesid, muktesidâ (iktisad), *sevâ-sevîyy/sevâü's-sebîl*,⁴¹ *adl, mîzân, kavâm/takvîm, istikâme, es-sırâtu'l-müstekîm, halîm(hilm), kâzîmine'l-ğayz* (kazm-ğayz),⁴² *sükûtu'l-ğadab, tebeyyün* (tesebbüt), *ğaddu's-savt*.⁴³

³⁰ İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalîm, *es-Siyâsetü's-şer'iyeye fi ıslahî'r-râi ve'r-raiyye*, thk. Beşir Muhammed Uyûn (Dimaşk: Mektebetü Dâri'l-Beyân, 1405/1985); *es-Siyâsetü's-şer'iyeye*, çev. Vecdi Akyüz, (İstanbul: Dergah Yayınları, 1985).

³¹ İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime*, Osmanlı tercümesi, Pirizâde M. Sâhib, haz. Yavuz Yıldırım vd. (İstanbul: Klasik Yayınları, 2008); çev. Zakir Kadiri Ugan (Ankara: Maarif Matbaası, 1954, 1957); haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1981).

³² Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâî*, çev. Hüseyin Algül (İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser, ts.); *Ahlâk-ı Alâî*, çev. Mustafa Koç (İstanbul: Klasik Yayınları, 2007); *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Âlâ-i*, Ayşe Sıdika Oktay (İstanbul: M. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri, Basılmamış Doktora Tezi, 1998).

³³ Koçi Bey, *Koçi Bey Risâlesi*, Sadeleştiren ve çeviren Zuhurî Danışman (İstanbul: MEB Yayınları 1972), (Ankara: Kültür ve Turizm Bak. Yayınları, 1985); *Koçi Bey Risâlesi*, Seda Çakmakçıoğlu (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2008).

³⁴ Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, *Hüccetullahi'l-Bâliğa*, çev. Mehmet Erdoğan (İstanbul: İz Yayıncılık, 1994).

³⁵ el-Kettânî, M. Abdülhay b. Abdilkebir b. Muhammed Hasenî İdrîsî, *Nizamü'l-hükümeti'n-nebeviyye: et-Terâtibü'l-İdariyye*, thk. Abdullah el-Hâlidî, (Beyrut: Dârü'l-Erkâm Übey el Erkâm, ts.); *et-Terâtibü'l-İdariyye*: Hz. Peygamber'in Yönetiminde Sosyal Hayat ve Kurumlar, çev. Ahmet Özel, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1991).

³⁶ Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Mehmet Yazgan (İstanbul: Beyan Yayınları, 2004).

³⁷ Süleyman Ateş, *Kur'ân Ansiklopedisi* (İstanbul: Kur'ân Bilimleri Araştırma Vakfı, ts.)

³⁸ Vecdi Akyüz, *Kur'ân'da Siyasi Kavramlar* (İstanbul: Kitabevi, 1998).

³⁹ Murat Sülün, *Kur'ân-ı Kerim Açısından İman-Amel İlişkisi* (İstanbul: Ekin Yayınları, 2000).

⁴⁰ Muhammet Yılmaz, *Kur'ân'da Siyasi Düzenin Temel İlkeleri* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2016).

⁴¹ Kavramların isim ve sıfat biçimleri kalın yazı tipi ile, mastarları normal olarak yazılmıştır. el-Bakara 2/143; el-Mâide, 5/12, 66; en-Nahl 16/9; Lokmân 31/19; el-Fâtır 35/32; el-Mümtehine 60/1; el-Mülk 67/22; el-Kalem 68/28.

وسط - أُمَّةٌ وَسَطٌ - أَوْسَطٌ - قَصِدٌ - قَصِدُ السَّبِيلِ - مَقْتَصِدٌ - مَقْتَصِدَةٌ (اِقْتِصَادٌ) - سَوَاءٌ - سَوَاءٌ - سَوَاءُ السَّبِيلِ; عَدْلٌ - مِيزَانٌ - قَوَامٌ/ تَقْوِيمٌ - اسْتِقَامَةٌ/ الصِّرَاطُ الْمُسْتَقِيمُ - حَلِيمٌ (حَلْمٌ) - كَا ظَمِينِ الْغَيْظِ (كَلْمٌ-غَيْظٌ); سَكَوتُ الْغَضَبِ - تَبَيُّنٌ (تَثْبُتٌ) - غَضُّ الصَّوْتِ

Devlet adamının sahip olması gereken en önemli özelliklerinden biri aşırılıktan, ifrat ve tefrit davranışlarından kaçınmasıdır. Fevriyelik, ölçsüzlük ve israf toplum içinde onarılmaz yaralar açabilmektedir. Kur'ân'da mü'minin (mü'min yöneticinin) ölçülü olması ve tutumunda dengeyi gözetmesinin önemine yukarıda geçen çok sayıda kavramla, ilgili âyetlerde dikkat çekilmektedir. Kur'ân'da Yüce Allah'ın yöneticilik vasfıyla bağlantılı isimleri arasında bulunan Halîm, Hakîm ve Sabbâr sıfatları, O'nun itidale verdiği önemi göstermektedir.⁴⁴ "Adl" mastarından türemiş olan "itidâl" kelimesi Kur'ân'da geçmemekle birlikte, ona yakın manada yöneticilikle ilgili çok kavram bulunmaktadır. "Kıst", "vasat", "istikâmet" sözcükleri ile "iktisad" kökünden gelen kelimeler bu nevidendir.⁴⁵ İktisadın kelime manasının tutumlu hareket olduğunu ifade eden İsfehânî, onun " dengeli olmak, aşırı iki ucun tam ortası, itidalli davranmak, aşırılıktan kaçınmak ve orta yol" manasında olduğunu ifade etmiş, buna örnek olarak cömertliğin savurganlıkla cimrilik arası olduğunu belirtmiştir.⁴⁶ Bu kavrama; duygu, düşünce, ahlâk ve tutumdaki denge anlamı verilmekte, iki aşırı davranış/ifrat-tefrit arası "orta hal" diye tarif edilmekte, adalet kelimesinin bir manasının da "itidal ve istikâmet" olduğu belirtilerek Kur'ân âyetlerinde bu kelime ile eşanlamlı sözcüklerden örnekler verilmektedir.⁴⁷ Bu vasfı ideal devlet adamlığı karakter ve davranışlarının tezahürü açısından değerlendirdiğimizde, onun toplumun her kesimi için eşit mesafede olması, adil yönetim sergilemesi, bütçe harcamalarında dengeli davranması ve olaylar karşısında soğukkanlılığını yitirmeden doğru kararlar alabilmesi olarak ifade edebiliriz. Yönetim tutumunun bu yönüne ilişkin bazı âyetlerde mealen şöyle buyrulur:

"Elini 'boynuna asılı' hale getirme, onu büsbütün de açma!",⁴⁸ "Cezalandırarak olursanız, sadece cezalandırıldığınız kadarı ile cezalandırın"...⁴⁹ "...Bununla beraber, kötülüğün karşılığı, dengi bir kötülüktür. Kim de affedip barışırsa, onun ecri Allah'a düşer..."⁵⁰

Kur'ân yöneticinin aşırılıktan uzak, mutedil bir yönetim tarzı izlemesinin önemini vurgulamaktadır. Bu bağlamda toplumu için uhrevî gayeler güden devlet adamının, aynı zamanda halkın beklentisi olan dünyevî kazanımları için de çaba sarfetmesi önem arz etmektedir. Bakara sûresinde;

"وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا" "Böylece sizi mutedil bir ümmet kıldık ki Peygamber size şahit (model) olsun, siz de insanlara şahit olasınız..."⁵¹ diye buyrulmakta, müminlerin iki dünya dengesini iyi sağlamaları ve ister bireysel isterse kamusal işlerin buna göre düzenlenmesinin gereğine dikkat çekilmektedir.

İbn Atıyye el-Endelüsî (öl. 541/1147) Muhammed (a.s.) ümmetinin (iktidarı sürecinde) din hususunda itidalden uzaklaşıp aşırılığa sapmamaları nedeniyle bazı ulema tarafından "vasat ümmet"

⁴² Âl-i 'Imrân 3/134; Hûd 11/75, 87; el-Furkân 25/67; er-Rahmân 55/7-9; el-İnfîtâr 82/7.

⁴³ en-Nisâ 4/94; el-A'râf 7/154; Lokmân 31/19; el-Hucurât 49/6 (Tebeyyün=tesebbüt: sebât, Dâmegânî, Kâmusu'l-Kur'ân, 91)

⁴⁴ en-Nisâ 4/11; İbrahim 14/5; et-Teğâbün 64/17.

⁴⁵ Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât, Kur'ân Kavramları Sözlüğü*, çev. Abdülbaki Güneş-Mehmet Yolcu (İstanbul: Yarnın Yayınları, 4.Basım, 2015), 792-793, 1074-1075.

⁴⁶ el-İsfehânî, *el-Müfredât*, 404.

⁴⁷ *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*'nde Kur'ân'ın itidale verdiği önemi gösteren örnekler arasında; harcamalarda (el-İsrâ 17/29; el-Furkân, 25/67), dünya ve âhret işlerine yönelmede (el-Bakara 2/201), dostluk ve düşmanlıkta (el-Bakara 2/193-194; el-Mâide, 5/8) ve cezalandırmada aşırılığı yasaklayan âyetler (el-Bakara 2/178; en-Nahl 16/126) belirtilmekte, hadislerde de aşırı sevginin gözü kör, kulağı sağır edebileceği uyarısında bulunduğu, insanların sevdiklerini ölçülü sevmeye çağrıldığı, aşırılığın eski toplumların yıkımını hazırlayan, dinin yasakladığı kötü bir huy olduğu kaydedilmektedir. Mustafa Çağrı, "İtidal", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/457.

⁴⁸ el-İsrâ 17/29.

⁴⁹ en-Nahl 16/126.

⁵⁰ eş-Şûrâ 42/40.

⁵¹ el-Bakara 2/143.

(أُمَّةً وَسَطًا) diye tarif edildiğini söylerken,⁵² Reşîd Rızâ (öl. 1935) “vasat ümmet” terkihiyle, Kur’ân’ın müminler topluluğunu bu vasıfla nitelemesinin, İslamiyet gelmeden önce Yahudiler ve müşrik Araplar gibi bazı toplulukların maneviyattan tamamen uzaklaşıp dünyevî hayata aşırı dalmış olmalarına dayandırmaktadır. Ona göre Hıristiyan, Mecûsi ve bazı Hint tarikatına mensup kimseler fitrata göre hareket etmeyip, dünyevî lezzetlerden sırt çevirerek kendilerini ruhbanlığa verirken, Müslümanlar bütün bu aşırılıkları reddedip din-dünya dengesini gözetip ılımlı bir yol izlemiş, işte buna uygun teşekkül eden toplum yapısı da Kur’ân’da bu isimle anılmıştır.⁵³ Esasen, Kur’ân insanın ahiret için çalışırken dünyadan da nasibini unutmamasını emretmesi⁵⁴ hasebiyle yöneticinin halkı için bu vasatı sağlama görevi bulunmaktadır. Bir başka ifadeyle, toplumun manevi değerlerini koruma ve geliştirmeye çalışırken aşırılık ve zorlamaya sapan tutumlara yönelmemesi/engel olması, seküler yaşamın da gereklerini karşılayacak çalışmaları gerçekleştirmesi ve dengeli bir yönetim tarzı sergilemesi istenmektedir. Yani toplumun talep ve ihtiyaçlarının ortak bir noktada adilane çözümlendiği, din-dünya dengesinin oluşturulduğu bir nizamın inşası. Tıpkı çok sayıda etnisiteye sahip Medine İslam Devleti’nde tesis edildiği gibi.

İdeal yöneticinin ılımlı/dengeli, ifrat-tefritten uzak olduğuna işaret eden Kur’ânî bir kavram da “iktisâd” kökünden gelen “muktesid” (مُقْتَصِدٌ) kelimesidir. Kur’ân, Hz. Peygamber döneminde Ehl-i Kitab içinde de onların din anlayışına aykırı hareket eden, aşırıya gitmeyen, orta yolu izleyen gruplardan “ümme-i muktesida” diye bahseder.⁵⁵ Bunlar da yukarıdaki âyette “ümme-i vasat” kavramında işaret olduğu üzere, ruhbanlığa ve aşırılığa yönelmeyen, ilahi emirlere uyma konusunda orta seviyede çaba sarfeden, bununla birlikte dünyevi işlerden kendilerini soyutlamayan topluluklar ve tabii ki bunları yöneten kimseler olduğu anlaşılmaktadır. Fâtır sûresinin bir âyetinde, din-dünya dengesini gözetten, orta yolu izleyen topluluklar “muktasid” vasfı ile, iki uç tarafın orta yerinde zikredilir. Bu âyetten anlaşıldığı kadarıyla, kimi gruplar ve bunları yönetenler dini gerçekleri saptırarak yanlış tutum izlemiş, kimisi dinî hakikatler yolunda ileri düzeyde yaşam sergilemiş, kimisi de hem dinî hem dünyevî işleri bir arada yürüterek orta karar bir yolu takip etmişlerdir. Bu husus şöyle beyan olunur:

ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ إِذِنَ اللَّهُ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ

“Daha sonra Biz, seçtiğimiz kullarımızı Kitab’a mirasçı kıldık; içlerinden kimi nefesine zulmetmekte, kimi orta karar, kimi ise Allah’ın izni ile hayırda önde gitmektedir ki büyük üstünlük budur.”⁵⁶

Fahreddin er-Râzî’ye göre birinci gruptakiler, Allah’ın buyruklarını terk edip yasaklarını çiğneyenler (dünyevî işlere dalanlar)dır. Bu kimseler “kendilerine kötülük eden/zulmeden-zâlim” vasfıyla anılmışlardır. “Sâbık bi’l-hayrât/hayır işlerinde yarışanlar” diye anılanlar, ilâhî buyruklara itaat için çaba harcayan ve Allah’ın izniyle amaçlarına ulaşan (uhrevî işlerle yoğunlaşan) kimselerdir. “Orta yolu izleyen”, “muktasid” vasıfla tarif edilenler ise -dünyevî işlerle de meşgul olduklarından manevi yaşamda- her zaman başarılı olamasalar da ilâhî emirlere karşı gelmemek için gayret sarfedenlerdir.⁵⁷

Kur’ân aşırıya kaçmamayı, ılımlı tutum ve orta yolu izlemeyi ifade eden başka kelime ve terkipleri de kullanır. Meselâ, “iktisâd” kelimesinin mastarından türemiş olan “kasd” (قَصْدٌ) sözcüğü ile “kasdü’s-sebîl” terkihi ve “ğadd” (عَصَى) fiilinin emir kipi bu kabildendir.⁵⁸ Bu bağlamda, Lokmân sûre-

⁵² el-Bakara, 2/143. İbn Atıyye el-Endelüsî, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Gırnâtî, *el-Muharrerü’l-Vecîz fi Tefsiri’l-Kitâbi’l-Azîz*, 1/219 (Devha : Vizaretü’l-Evkaf ve’ş-Şuuni’l-İslamiyye, 1436/2015).

⁵³ Reşîd Rızâ - Muhammed Abduh, *Tefsirü’l-Menâr* (Kahire: Dârü’l-Menâr, 1954), 2/4-5.

⁵⁴ el-Kasas 28/77.

⁵⁵ el-Mâide 5/66.

⁵⁶ el-Fâtır 35/32.

⁵⁷ Ebû Abdillâh er-Râzî, (Ebû’l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin, *et-Tefsirü’l-Kebîr: Mefâtihi’l-ğayb* (Beyrut: Dârü İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1934), 26/24-25.

⁵⁸ Lokmân 31/19.

sinde, onun oğluna yaptığı tavsiyede, yürüyüşünde orta yolu tutmasının gerekliliğine “kasd” kelimesi ile, sesini alçaltmasını istemesine de “ğadd” fiilinin emir kipiyle işaret edilmiştir.⁵⁹ Kur'an'da aşırılığı yasaklayan, dengenin/ölçü ve kıvamın tutturulmasını, orta/doğru yolun tercih edilmesini emreden başka kavramlar da mevcuttur. Mîzân, kavâm/takvîm, istikâmet/sırat-ı müstakîm, sevâ/sevâu's-sebîl, kelimeleri bunlardandır.⁶⁰ Öfkenin fitrî bir hal olduğuna işaret eden Kur'an, öfkesi galeyana gelip de geri yutan (kontrol edip bastıran), kusurları hoş görüp bağışlayan müminleri (mümin idarecileri) övmekte, onları Allah'ın sevdiği iyi kimseler (muhsinîn) olarak nitelemektedir. Âl-i 'İmrân sûresinde öfkelerini yutabilenler “kâzimîne'l-ğayz” diye tarif edilmekte, 159. âyette Uhud Savaşı'nda ordu komutanı Hz. Peygamber'in yerinden ayrılan genç okçulara aşırı tepkide bulunmadığı, (öfkesini yutup) yumuşak/ölçülü davrandığı zikredilir. Sûrenin 158. âyetinde de şöyle buyrulur:

...Hele o öfkelerini yutanlar ve insanların kusurlarını bağışlayanlar. İhsan üzere davranışta bulunanları Allah sever.”⁶¹

Araştırmamızda yer alan ideal devlet adamlarının karakterlerini incelediğimizde, itidal ve ölçülü olmayı esas aldıklarını, yönetimlerinde sertlik ve aşırılık yerine, ılımlılık ve ölçülü davranmayı şiar edindiklerini müşahade etmekteyiz. Sözelimi, Hz. Yûsuf'un Kur'an'daki hikayesinin sonunda, Mısır azizi olduğunda kendisine onca eziyette bulunan kardeşlerini cezalandırmak yerine, öfkesini yutarak affetmesi (Yûsuf 12/111), Belkıs'ın, Hz. Süleyman'ın İslam'a girmesi yönünde tehditkar mektubunu aldığı anda devlet ricalinin öfkeyle, kuvvetlerine güvenerek, onu karşı hamleye çağırdıklarında soğukkanlılığını yitirmeden onları istişareye davet etmesi, adamlarını mektubun sahibine göndererek kudretini ve niyetini öğrenmeye çalışması (Neml 27/30-35), keza Zülkarneyn'in sefer sırasında karşılaştığı (tanımadığı/kafir) bir kavmi (itidalini kaybederek) cezalandırmak yerine bağışlamayı tercih etmesi (Kehf 18/86-87), devlet başkanının bu özelliğini yansıtan örnekler arasındadır.

Hz. Peygamber (s.a.s.) devlet işlerinin organizasyonu ve düşmanlarla mücadele sürecinde ölçülü olmayı, teenni ile hareket etmeyi ve tedriciliği esas almış, aşırılığa izin vermemiştir. Yönetim işlerini sükûnet ve suhuletle, fevri davranışlardan uzak biçimde icra eden Allah Resûlü (s.a.s.) en azılı düşmanlarla mücadelesinde taşkınlıklara müsaade etmemiş, savaş hukuku çerçevesinde ilâhî ahkâmı uygulamıştır. Bu hukuk dâhilinde Müslümanlar yalnız kendilerine kılıç çekenlerle savaşmış, masumlara; çocuk, yaşlı ve kadınlara dokunmamış, evlere, mabetlere, ekinlere ve hayvanlara zarar verilmemiştir. Keza, dönemin aşırılık işareti olan teamüllerinin aksine, düşman cesetlerinin uzuvlarının kesilerek beden bütünlüğünün bozulması (müsle) yasaklanmıştır. Allah Resûlü'nün (s.a.s.) Mekke'nin fethi sırasında can düşmanı olan yüzlerce müşriği affedip cezalandırmaması, yakınlarının ve ashabının ölümüne sebep olanlardan taşkınlıkla hınç almaması, onun bu vasıfla ne kadar temayüz ettiğini gösterir.⁶²

Yönetimde itidal vasfının önemi kadar bunun zafiyet olarak görülmemesi bakımından muhatap ve ölçüsü de mühimdir. Bu konudaki âyetlerde münafık ve kafirlere karşı izzetli/tavizsiz davranılması, müminlere karşı da alçak gönüllü yaklaşılması emredilmiştir. Kur'an bu bağlamda yöneticilerin kafirlere karşı “izzetli” (eizza = اِعْزَّة), şedîd (eşiddâ = اَشِدَّاء) ve gılzatli (غِلْظَة = sert), müminlere karşı da merhametli (رُحْمَاءُ) davranılmasını emretmektedir. İşte Kur'an'ın dikkat çektiği, devlet adamında ol-

⁵⁹ Lokmân 31/19.

⁶⁰ el-Bakara 2/108; el-Mâide 5/12; el-Furkân 25/67; et-Tîn 95/4. Fatihâ sûresinde de “gazaba uğrayanların ve ölçüyü kaçıranların yoluna uyulmaması yönünde ikaz yapılırken, Hûd sûresinde de “istikâmet” üzere olma/dengenin muhafaza edilmesi “ فَاسْتَقِيمْ ” cümle-i celilesi ile emredilmiştir (el-Fâtihâ 1/6-7; Hûd 11/112).

⁶¹ Âl-i 'İmrân 3/134.

⁶² M. Yaşar, Kandemir, “Muhammed” (şahsiyeti), *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/421-426; Ahmet Akgül, *İslam Davası ve Adil Düzen* (İstanbul: Risale Yayınları, 1991), 71-87.

ması gereken itidal ve denge ölçüsü budur. Kâfirlere karşı sert ve metanetli duruş, müminlere karşı ılımlı/toleranslı yaklaşım.⁶³

Allah Resûlü'nün (s.a.s.) insanları İslam'a ısındırma yöntemleri arasında itidal ve tedriciliğe önem verdiği dikkat çekilen bir değerlendirmede, onun dinin özümsemesi ve ibadetlerin yerleşmesi için "tertîp-tedric" kuralına/sünnetullah'a önem verdiği, aceleci ve aşırı tutumların insanları yapacakları konularda soğutmaya ve başarısızlığa yol açtığı belirtilmekte, içki, kumar ve faizin aşamalı olarak kalkmasının bu bağlamda bir başarı olduğu kaydedilmektedir.⁶⁴ Bu husustaki bir başka değerlendirmede de, Allah Resûlü'nün (s.a.s.) realist bir kişiliğe sahip olduğuna dikkat çekilerek onun gerçekler ışığında ölçülü olmaya önem verdiği misallerle anlatılmaktadır. Bu konudaki bir anekdotta hanımı Meymûne'nin (r.a.) Mekke'nin fethedilmesi halinde Beyt-i Makdis'te namaz kılmayı adadığını belirtmesi üzerine, onun buna gücünün yetmeyeceğini, bunun yerine kandillerinde yanacak yağ göndermesi halinde oraya gitmiş gibi olacağını ifade ettiği kaydedilmiştir.⁶⁵ Onun bu ifadesinden, bir yöneticinin yerine getirilemeyecek hususlarda çevresine karşı dengeli konuşması, ölçülü hareket etmesi ve olur olmaz söz vermemesi sonucunu çıkarmak mümkündür.

Kur'ân'da çoğul isim olarak zikredilen, "öfkenin yutulması" anlamındaki "kazm" (كظم) kelimesi sözlükte soluğun/nefesin çıktığı yer olarak geçmekte, "kazmu'l- ğayz" (كظم الغيظ) terkihiyle "öfkenin yutulması, bastırılması"nın kastedildiği, "kuzime fülânun" ifadesinin de "Falanın nefesi tutuldu." manasında olduğu kaydedilmektedir.⁶⁶ Neseî (öl. 710/1310) "ğayz"ın aslında öfkeden kalpteki hararetin (kan dolaşımının) artması anlamında olduğunu söyleyerek, öfke kontrolünün önemine işaret eden şu hadisi nakleder: "Kim öfkesinin gereğini yapacakken yutarsa, Allah onun kalbini güven ve imanla doldurur."⁶⁷ İdeal mümin hem öfke (gadab) hem de hiddet (gayz) anında nefesine hâkim olan, sinirlerini dizginleyen, affedip bağışlama erdemine sahip olan karakterdir. Bu konudaki bir âyette: "Onlar ki; büyük günahlardan ve yüz kızartıcı suçlardan uzak dururlar, öfkelendiklerinde bağışlarlar."⁶⁸ diye buyrulurken, bir hadis-i şerifte de güçlü olanın güreşte rakibini alt eden değil, öfkesine hâkim olan kimse" olduğu belirtilmektedir.⁶⁹ Bu hadisten, yöneticinin öfke anında hatalı karar alabileceği sonucu çıkarılabilir.

Kur'ân'da Hz. Mûsâ'nın kavmine ve Hz. Hârûn'a öfkelenip itidalini kaybettiği ve kardeşinin sakalını çektiği zikredilir.⁷⁰ İlgili âyetlerde İsrailoğulları lideri Hz. Mûsâ'nın öfkeli davranışının akabinde yatıştığı ve pişman olduğu -bir nevi kardeşinden özür mahiyetinde- kendileri için bağışlanma dilediği beyan edilmekte, öfkenin problemliliğine dikkat çekilmekte, mezkûr hadisede yaşananlara benzer durumla karşılaşıldığında nasıl bir yol izlenmesinin gerektiğine işaret edilmektedir. Bu husus ilgili diğer âyetlerle birlikte ele alındığında; yöneticinin hüküm verirken haklıyı-haksızı iyi araştırıp ayırt etmesi, düşmanları sevindirecek, dostu küçük düşürecek muamelede bulunmaması ve soğukkanlılığını yitirmeden hareket etmesinin gereğine dikkat çekildiği, itidal ve ifrat davranışlarının çift taraflı olarak didaktik hadiseyle tasvir edildiği anlaşılmaktadır. Konuyla ilgili âyetlerde, Hz. Mûsâ'nın öfke ve üzüntüsüne "gadbân-esif (غَضْبَانَ أَسِيفًا)" ifadesiyle, öfkesinin yatışmasına da "sukûtu'l-gadab" عَنْ مَوْسَى الْعُضْبُ cümlesiyle işaret edilmektedir.⁷¹

⁶³ Âl-i 'Imrân 3/159; el-Mâide 5/54; et-Tevbe 9/123; el-Fetih 48/29; el-Münâfikûn 63/8.

⁶⁴ Akgül, *İslam Davası ve Adil Düzen*, 71-87.

⁶⁵ İbrahim Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2002), 271, 372.

⁶⁶ Âl-i 'Imrân 3/134; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât (Kur'ân Kavramları Sözlüğü)*, çev. Abdülbaki Güneş- Mehmet Yolcu, 854-855.

⁶⁷ en-Neseî, Ebül-Berekât Hafızüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd, *Tefsirü'n- Neseî: Medârikü't-tenzîl ve hakaikü't-te'vîl*, der. İbrâhim M. Ramazan (Lübnan/Beyrut: Dârü'l- Kalem, 1408/1989), 2/ 391-392.

⁶⁸ eş-Şûrâ 42/37.

⁶⁹ Müslim, "Birr", 106.

⁷⁰ el-Â'râf 7/150-154; Tâhâ 20/ 86-98.

⁷¹ el-Â'râf 7/150, 154. İsfahânî, sükutun aslında konuşmayı bırakmak ve bir tür hareketsizlik olmasından istiare ile âyette öfkenin yatışması anlamının kastedildiğini belirtmektedir. *el-Müfredât*, 470.

Sonuç olarak Kur'ân'ın itidal vasfı noktasında talep ettiği/övdüğü devlet adamı şöyle olmalıdır: İfrat ve tefritten uzak durmalı, orta yolu/vasatı izlemelidir. Ölçülü olmaya ve işlerini dengeli/istikrarlı biçimde yürütmeye önem vermelidir. Kamu kaynaklarında israfa/ifrata kaçmaktan, hizmetlerini ağırdan alarak, savsaklayıcı tarzda yapmaktan kaçınmalıdır. Tutumlu/muktesit olmalı, iktisat/denge politikasını izlemelidir. Halkına karşı ılımlı ve soğukkanlı, düşmanlarına karşı tavizsiz/sert, zorluklara karşı da metanet sahibi olmalıdır.

Bu vasa sahip olmak isteyen devlet adamı davranışlarının düzeyini, zaman ve yerini iyi ayarlamalıdır. En son söyleyeceği kelamı başta sarf etmemeli, başlayacağı bir işin sonucunu da önceden hesap etmeli, tedbiri elden bırakmamalıdır. Akl-ı selîm olan bu karakterdeki devlet adamı tutarlı ve istikrarlıdır, uyumu (insicamı) gözetendir. Mutedil yöneticinin kararlarında istikrar vardır. Bugün verdiği kararı, söylediği sözü önemli bir durum olmadan, yok sayarak farklı bir tutuma yönelmez, çizgisini bozamaz. Sözleri ve fiilleri birbiriyle uyumludur. Hep denge unsurudur, ihtilafların çözümünde yer alır. Sağduyuludur. Fevri davranma yerine sükûnet ve temkini tercih eder, öfkeli iken iyi düşünmeden karar vermekten sakınır. Dizginleri bırakmamak kaydıyla, yerinde ve zamanında öfkenin faydalı olduğu, öfkenin esiri değil, kendimize hizmetçi yapmanın gerektiğinin ifade edildiği bir değerlendirmede, öfke ve kindarlığın sakıncaları, dozu ve kullanım durumuyla ilgili dikkat çeken bazı tespitler kaydedilir.⁷²

3.2. İtidalsizlik/Ölçsüzlük ve Aşırılık

Kur'ân'da yöneticinin itidalsizlik, ölçsüzlük ve aşırılığına işaret eden bazı kelime ve terkipleri şu şekilde sıralayabiliriz:

*İsraf, müsrif, müsrifün(în), tebzîr, mübezzirîn, külle'l-bast, fûrut(fert), tefrit, bağzâ, ğayz, ğuluvv, hamiyye câhiliye, sehat,*⁷³ *utuww/ıtıyy, tuğyân, tâğût, tâğûn(în), bağy, bâğûn(în),*⁷⁴ *i'tidâ (adv), teaddî, 'âdûn, mu'ted(în/în).*⁷⁵

إسراف - مسرف - مسرفون/(ین) - تبذیر - مبذیرین - کُلُّ الْبَسْطِ - فُرُط (فرط) - تفریط - بغضاء - غیظ - غُلُو - حمیة جاهلیة - طاغوت عتو - عتو - علو - طغیان طاغون/(ین) - بغی - باغون/ین - اعتداء - تعدي - عادون - معتد - معتدون/(ین).

Devlet adamının fevrî davranması, itidali kaybedip sınırı aşması ciddi neticeleri olan olumsuz bir vasıftır. Zira devlet işleri sağduyu ve temkinle icra edilir. Şâyet devlet adamı gerçekleşmiş/gerçekleşecek olaylar karşısında sabırsız/metanetsiz davranırsa, kendisi ve halkı için geri dönüşü olmayan ağır sonuçlara sebep olabilir. Çalışmamızda yer alan menfi mizaçtaki devlet adamlarına ilişkin âyetler incelendiğinde, onların inançsız olmalarının yanında, hadlerini aştıkları, halklarını da aşırılığa zorladıkları görülecektir.

⁷² Bu konudaki tespit ve değerlendirmeler bazı anekdotlarla karşılaştırmalı olarak şöyle anlatılır: "Öfke yağmur gibidir; azı rahmet, çoğu felakettir. Bir Arap atasözünde: 'Yiğit savaşta, dost tasada, olgun adam öfkede belli olur.' denilmiştir. Kaynaklarda, Ömer b. Abdülaziz'in bir suç işlemiş olanın cezasını, sinirlenip hakkını yememek için üç gün sonra verdiği anlatılır. Zira öfke akla örtüdür. Ceza vermede zaman ve şartlar göz önünde tutulmalıdır. İdarecilikte bazen öyle zamanlar olur ki, önemli konumdaki bir görevlinin işlediği bir suç, içinde bulunulan şartlar nedeniyle görmezden gelinebilir. Mesela, savaş zamanında önemli bir devlet görevlisinin işlediği suç veya seçime yaklaşıldığı bir dönemde bir siyasetçinin suçu, o kişinin ileride gerekli olacağı düşüncesiyle cezasız bırakılabilir (ertelenebilir). Öfkeli ve kinci olan fevri olur, fevri olanın kararları eğri olur. Tarihte başarıya ulaşmış devlet adamlarını incelediğimizde, teenniyle hareket edenlerin başarıya ulaştıklarını, sonuçlarını düşünmeden sağduyusuz, hırs ve fevrilikle hareket edenlerin de hüsrana uğradıklarını görürüz." Recep Muhlis Gür, *Liderin Kitabı* (Ankara: Kitap Aşkı Yayınları, 2017).

⁷³ Âl-i 'İmrân 3/118,119; en-Nisâ 4/171; el-En'âm 6/31; et-Tevbe 9/58; Yûnus 10/83; el-İsrâ 17/26-29, 81; el-Kehf 18/28; Tâhâ 20/45,127; ez-Zümer 39/56; Mü'min 40/28, 34; Fetih 48/26.

⁷⁴ Yûnus 10/90; Meryem 19/69; Tâhâ 20/24, 45, 127; el-Furkân 25/21; el-Kasas 28/76; et-Tûr 52/32; el-Mülk, 67/21; el-Kalem 68/31.

⁷⁵ el-Bakara 2/194; en-Nisâ 4/114; el-Mâide 5/78; et-Tevbe 9/10; Yûnus 10/74; en-Nahl 16/62; el-Mü'minûn 23/7; el-Kalem 68/12; el-Ma'âric 70/31.

Kur'ân, haddi aşma karakterini "fürut" (فُرُطٌ, mastarı, fert) sözcüğü ile de ifade etmekte, Firavun'un, Hz. Mûsâ ve kardeşi Hârûn'a (a.s.) karşı takındığı tavır, Kur'ân'da, "fürut" ve "tuğyân" kelimeleriyle ifade edilmektedir.

İkisi de (Hz. Mûsâ ve Harun) "Ya Rabb! Onun bize karşı gerektiği gibi davranmayacağından ya da taşkınlık edeceğinden endişe ediyoruz." dediler.⁷⁶ Bu bağlamdaki bir âyette müşrik liderlerin haddi aşma karakterleri "fürut" kelimesiyle beyan edilmektedir:

...وَلَا تُطِيعُ مَنْ أَغْلَقْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوِيَهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا

"Gönlünü Bizi anmaktan gafil kıldığımız için arzu ve ihtiraslarına uyan, haddini aşan kimselere itaat etme." ⁷⁷

Kur'ân yönetim tutumlarını kınadığı devlet adamlarının aşırılıklarının yanı sıra vazifelerinde yaptıkları kusur ve ihmaller sebebiyle de hüsrana uğrayacaklarını belirtmekte, bu durumu "tefrit" (تَفْرِيطٌ) sözcüğü ile ifade etmektedir. Vazifelerde aşırılığa kaçma da yavaştan alıp ilgisiz davranma da iki uç tutum olduğundan, kamu işlerinde ikisi de sakıncalıdır. Müşriklerin "tefrit" vasfına işaret eden bir âyette bu husus şöyle şöyle beyan edilmektedir:

...قَالُوا يَا حَسْرَتَنَا عَلَى مَا فَرَطْنَا فِيهَا وَهُمْ يَحْمِلُونَ أَوْزَارَهُمْ عَلَى ظُهُورِهِمْ

"...Sonunda (Kıyamet) saat(i) gelip çattığımda, günah yüklerini sırtlarına yüklenmiş olarak; "İşlediğimiz kusur ve noksanlardan dolayı yazıklar olsun bize!" derler..."⁷⁸

Menfi yönetim tutumuna sahip olan yöneticinin ifrat/aşırılık noktasında bir zaafı da sinirlerine hâkim olamaması, öfkesini yutmamasıdır. Öfkesine hâkim olamayan bu karakter, nefsânî sâiklerle haddi aşmakta, halkın içinde kendi düşüncesinde olmayan kişi ve gruplara karşı saldırgan tutum izlemektedir. Kur'ân'ın reddettiği devlet adamının bu mizacını Kur'ân şöyle ifade etmektedir:

قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ... وَإِذَا لَقَوْكُمْ قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا عَضُّوا عَلَيْكُمُ الْأَنَامِلَ مِنَ الْغَيْظِ قُلْ مُؤْتُوا بَعْضِكُمْ

"Öfkeleri ağızlarından taşmaktadır; sinelerinin gizlediği ise daha büyüktür. Bunlar sadece sizinle karşılaştıklarında "İman ettik." diyorlar; yalnız kaldıklarında ise size karşı olan hınçlarından parmaklarını dişliyorlar. De ki: Geberin kininizle!.." ⁷⁹

Keza Kur'ân devlet adamının aşırılığını, kendisi gibi olmayana/düşünmeyene karşı kibir kaynaklı taassup ve öfke davranışını "hamiyye-i cahiliyye" (حمية جاهلية) diye vafetmekte, cahiliyye dönemi yöneticilerini bu suretle kınamaktadır. "Cahiliye" kavramı hakkındaki bir değerlendirmede, bu kavramın gerek dönemin şiirlerinde gerekse Kur'ân ve hadislerde "temkinli/ağırbaşlı" ve "akıllı olma" anlamındaki "hilm" (حلم) vasfının zıddı olduğu, bu mana düşünüldüğünde müşrik yöneticinin bilgisizlikten ziyade, hiddetle iradesini kaybedip parlayan, öfkeyle düşüncesiz hareket eden, sabırsız kimsenin sorumsuz davranışını ifade ettiği belirtilmiştir.⁸⁰

Kur'ân, halkına karşı "haddi aşan" davranışı sebebiyle kınadığı yöneticilere "uluuv" (عُلُوٌّ) ve "isrâf" (إِسْرَافٌ) vasıflarıyla da dikkat çekmektedir. Bu konudaki bir âyette şöyle buyrulur:

إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضِعُّ طَائِفَةً مِّنْهُمْ يُدَبِّحُ بُنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ

⁷⁶ Tâhâ 20/45; et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî, *Tefsirü't-Taberî: Câmi'ü'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1405/1984),

⁷⁷ el-Kehf 18/28.

⁷⁸ el-En'âm 6/31.

⁷⁹ Âl-i 'İmrân 3/118-119.

⁸⁰ Adem Apak, *Kur'ân'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu (Sosyal, Kültürel ve İktisadi Hayat)*, ed. Mustafa Çağrıncı (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2020), 15-19.

"Firavun, ülkesinde iyice zorbalaşmış ve halkını gruplara bölerek içlerinden bir zümreyi köleleştirmişti; bunların oğullarını teker teker boğazlatıyor, kadınlarını ise sağ bırakıyordu. Gerçekten bozuculardandı..."⁸¹

Tefsirlerde "isrâf" kelimesine "şirk koşma" manasının yanında, "ölçüyü aşma/aşırıya kaçma" anlamı da verilmiştir.⁸² Mü'min sûresinin 28. âyetinde, Firavun, yalancı-aşırı kimse (مُسْرِفٌ كَذَّابٌ) olarak belirtilmekte, Yûnus sûresinin 83. âyetinde de zulümde aşırıya giden bu karakter "müsrifin" (aşırı) zümresinden "zorba" biri olarak tanımlanmaktadır.⁸³ Bu noktadan bakıldığında da Firavun, Nemrud ve Mekke liderlerinin itidal ve ölçü konusunda zafiyet içinde olduklarını ilgili Kur'ân âyetlerinde görmekteyiz. Onlar kendisi gibi düşünmeyen, kendisini doğru yönetim tutumlarına çağıran muhalif gördükleri kimselere ve masum/mustazaf halka karşı korku ve ön yargı içinde ölçsüz davranışlar sergilenmiş, zulüm ve cinâyetler icra etmişlerdir.

İbn Mes'ûd'dan (ra) rivâyet edilen ve üç defa tekrarlandığına dikkat çekilen bir hadis-i şerife göre söz ve davranışlarda ileri gidip haddi aşanların (bireyin/yöneticinin) helâk oldukları "هَلَاكَ الْمُتَنَطَعُونَ" cümlesiyle ifade buyrulmuştur.⁸⁴ Ebû Yûsuf'un halife Hârûn Reşîd'e yaptığı şu nasihat, aceleyle karar vermenin sakıncalarını kul hakları çerçevesinde göstermesi bakımından manidardır: "Hevâ ile emir vermekten, öfke ile iş yapmaktan sakın. Yöneticilerin yolunu aydınlatacak nur, ancak hadleri tatbik etmek, araştırmaya ve açık kanıtlara dayanmak suretiyle hakkı sahibine teslim etmektir."⁸⁵ Bu bağlamda benzer bir değerlendirmeyi de Kınalızâde yapmaktadır. Ona göre insanda mühim üç kuvve bulunmakta, gazab kuvvetinin yerinde ve zamanında kullanılması halinde etkili olacağını ifade etmektedir. Hz. Peygamber'in, hâkimin gazaplı olduğunda hüküm vermemesini tavsiye ettiğini de belirten Kınalızâde, Hz. Ömer ve Ömer b. Abdülaziz'in bu durumlarda cezayı tehir ettiklerini veya bundan vazgeçtiklerini söyler.⁸⁶ Bu hususta nakledildiğine göre, Hz. Ebû Bekr vasiyetnamesine, Hz. Ömer ile arasındaki denge siyasetine dikkat çeken şu satırları kaydettirmiştir. "Onun şiddet yönü benim yumuşaklığımı dengeler. İş kendi başına kaldığında öfke ve şiddet gibi hallerden geçer (öfkeye kapılır). Ben bir adama kızdıysam da, o yumuşaklık gösterir, ben yumuşaklık gösterince o sert davranır."⁸⁷ Hz. Ömer de sağduyu ve itidal konusunda şöyle demiştir: "Bu devlet idaresine ancak zaafsız bir yumuşaklık ve tahakkümsüz bir kuvvet ile hâkim olunur."⁸⁸

Hasılı, itidalsiz/muvazeneyi kaybetmiş devlet adamı kısaca şöyle tarif edilebilir: Bu karakter söz ve davranışlarında dengesiz ve ölçsüzdür. Dengesizlik özelliği sebebiyle su-i niyet besleyen çevrelerin istismarına açıktır. Bazen çok uçlarda, bazen çok geridedir. Tutarsız ve uyumsuzdur. Benimsediği hususlara gözü kapalı bağlanır, olumsuz yönlerini düşünmez. İleride uzlaşabileceğini, yönetimde kendilerinden fayda görebileceğini düşünmeden karşıt görüşte olanlara aşırı tepki içindedir. Uluslararası ilişkilerde uzlaşmaz tutum sergilediğinden, halkı bu durumdan olumsuz yönde etkilenir. Onun için orta yol yoktur. Hadiselere metanetle/ölçülü yaklaşmayıp aşırı tepki verdiği için, davranışının sonuçlarının kendisini ve yönetimini zor durumda bırakması beklenir.

⁸¹ el-Kasas, 28/4.

⁸² Mukâtil b. Süleymân, *Tefsiru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte (Kahire: el Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Âmme li'l-Kitâb, 1979), 3/ 41; es-Süyûti, Ebû'l-Fazl Celalüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî, *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsiri'l-me'sûr* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1983), 5/610; Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili* (Ankara: Akçağ Basım Yayın, 1995), 5/254.

⁸³ Yûnus 10/83; el-Mü'min 40/28.

⁸⁴ *Müslim*, "İlim", 3 (2055).

⁸⁵ Ebû Yûsuf, *Kitabu'l-Harâc*, 27-30.

⁸⁶ Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, haz. Mustafa Koç, *Ahlâk-ı Alâî'den Yöneticilerin Bilmesi Gereken Bazı Vasıflar* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2007), 180-181.

⁸⁷ Ahmet Cevdet Paşa, *Kıyas-ı Enbiya ve Tevârih-i Hulefâ*, haz. Mahir İz (Yer yok mu? Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1985), 130-137.

⁸⁸ Mustafa Özel, *Liderlik Sanatı* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1998), 104-113.

4. Kur'ân'da Devlet Adamının Vasıfları

Kur'ân'da devlet adamının vasıfları yukarıda örneklem bahis çerçevesinde, müsbet ve menfi yönleriyle ele alındı. Şimdi de bu vazifeyi icra edenleri izah edelim. Kur'ân yönetici ve yardımcısını; imâm, halife, ulu'l-emr, melik, azîz, sultân, vezir/rid', seyyid, ekâbir/ küberâ, cebbâr, vekîl kavramlarıyla ifade etmektedir. Bunun yanında Kur'ân'da "makam sahiplerini" ifade etmek üzere "emr" (أَمْر) kökünden çoğul isim halinde "el-âmirûn-en-nâhûn" (الْأَمْرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ)⁸⁹ kelimeleri ile "mekânet" mastarından, siyasi anlamda "yüksek makam sahibi"ne işaret kasdıyla "mekîn" (مَكِين) sıfatı⁹⁰ kullanılmaktadır. İslam siyaset terminolojisinde imâm, halife ve ulu'l-emr kavramları "manevi otorite" anlamındaki devlet başkanı manasında yorumlanırken, diğer kavramlara daha çok seküler anlamlar yüklenmektedir.⁹¹

Bu makalede Kur'ân'da zikredilen devlet adamları/yöneticiler bağlamında; devlet adamı vasıfları, buna işaret eden kavramlar ve referans kaynakları incelenmekte, Kur'ân'ın övdüğü/yerdiği yöneticilerin yönetim tutumları üzerinden örneklem bir vasıf (itidal) ekseninde, müsbet-menfi nitelik kıyaslamasıyla ideal devlet adamı profiline ait ipuçları verilmeye çalışılmaktadır. Esasen çalışmada izlenen metodun aşağıda belirtilen devlet adamının bütün vasıflarına uygulanması da mümkündür. Bu tür çalışmalarda ilgili kavramların âyet ve tefsirlerinin yanında güncel çıkarımların yapılması da önemlidir. Kur'ân'da yönetici özelliklerine işaret eden bütün hususiyetleri şöyle sıralayabiliriz: 1. Fizikî/Bedensel nitelikler, 2. Zihinsel/Ruhsal nitelikler, 3. Meslekî uygunluk, 4. İ'tikâdî nitelikler, 5. Ahlâkî nitelikler, 6. Amelî nitelikler. Genel mahiyette olan bu başlıkları da aşağıda olduğu üzere, alt başlıklar halinde incelemek mümkündür.

Devlet adamının fizikî/bedensel niteliklerini; bedenî kemâl ve cinsiyet, zihinsel/ruhsal vasfını da; güçlü zihni muhakeme, basiret ve feraset, ilim ve hikmet, azim ve güçlü irade (cesaret), ülfet-ünsiyet ehli olmak, çalışkanlık, itidali/dengeyi muhafaza ve tahammül olmak üzere sekiz alt başlıkta toplamaktayız. Keza Kur'ân âyetleri ve kavramlarının delaleti çerçevesinde devlet adamının meslekî uygunluk özelliğini; liyakat ve tecrübe, ileri görüşlülük ve toplumsal liderlik, iletişim (hitabet) ve temsil vasfı olmak üzere üç kısımda tahlil etmek mümkün. Kur'ân'da devlet adamlarının fizikî, zihinsel ve meslekî üstünlük nitelikleri bağlamında; dirâyetle düşmanın üzerine yürüyen Hz. Peygamber'i (Âl-i İmrân 3/153), İsrailoğulları arasında fizikî yönüyle temayüz eden, Allah tarafından yöneticiliğe uygun görülen ve bir avuç askeriyle nehri geçerek düşmanla çarpışan Tâlut'u (Bakarâ 2/247-251), Kur'ân'da "ze'l-eyd" (güçlü eller sahibi) olarak vafedilen ve Câlut'u mağlup eden Hz. Dâvûd'u, üstün zekasıyla Mısır'da kıtlık döneminde yönetim başarısı gösteren, arazileri ve hazineyi iyi idare eden/koruyan Hz. Yûsuf'u (Yûsuf 12/55) ve istişareye önemseyen, itidalli bir kraliçe olan Belkıs'ı (Neml 27/32) örnek karakterler olarak zikredebiliriz.

Yukarıdaki zikredilen üç grup özelliği, ister mümin olsun, ister olmasın, kamuda veya özel sektörde görev yapan her yöneticiyi kapsayan, seküler ağırlıklı vasıflar olarak değerlendirmekteyiz. Bir de Kur'ân'da devlet adamının daha çok inanç dünyası ve manevi yaşamını yansıtan kelime ve terkipler bulunmaktadır. Bu nitelikleri; *i'tikâdî, amelî, ahlâkî nitelikler* ve *salâbet-i diniyye (dinî duyarlılık/manevi kuvvet)* şeklinde dört başlık etrafında toplamaktayız. Devlet adamının müsbet ve menfi yönden i'tikâdî özelliğinin *iman/inkar*, amelî vasfının ise *itaat/itaatsizlik, dinî nüsuku uygulama/uygulamama* olduğu bilinen bir husustur. Dinî duyarlılığa (salâbet-i diniyye) dair nitelikleri de üç kısımda incelemek mümkündür: *Hakikatlere gönlün açık olması, kalp ve duyuların arızalı olmaması ve tevekkül sahibi olmak*. Son olarak, Kur'ân âyetleri ve kavramlarının ışığında devlet adamının ahlâkî vasıflarını da şu başlıklar

⁸⁹ et-Tevbe 9/112.

⁹⁰ et-Tevbe 9/54.

⁹¹ Vecdi Akyüz, *Kur'ân'da Siyasi Kavramlar* (İstanbul: Kitabevi, 1998), 127-154.

altında sıralamaktayız: *Takvâ, züht/ kanaat, iffet ve edep sahibi olmak, ihlas ve hüsnüniyet, dürüstlük, vefa, iyiliksever ve ıslah edici (uzlaştırıcı) olmak, cömertlik ve halktan kopuk olmamak.*

Devlet adamında/yöneticide bulunması gereken niteliklere yer veren çok sayıda kitap mevcuttur. Bu husustaki bir makalede, Kur'an'a göre olumlu bir lider/yönetici şöyle tarif edilir: "Adaletli, bilgili, cesaretli, akıllı, cömert, yumuşak huylu, verdiği sözde duran, doğru sözlü, güvenilir, şefkatli, sabırlı, şükreden, affeden, öfkesine hâkim olan, istişareyi benimseyen, iffetli, güzel ve etkileyici konuşan, sır saklayan, yetenekli, Allah'tan korkan, başkalarının yerine kendini koyan, halkın ihtiyaçlarıyla ilgilenen ve haksız kazanç kabilinden sayılabilecek hediyeleri kabul etmeyen biri olması gerekmektedir." Olumsuz niteliklerin de şunlar olduğu belirtilir: "Zulmetmek, araştırıp-soruşturmadan akla aykırı hareket etmek, aceleci olmak, kibirli olmak, cahil olmak, müsrif ve cimri olmak, verdiği sözden dönmek ve yalan söylemek, öfkesine yenik düşmek, kibirli olmak, haset etmek, akrabayı kayırmak, sefih bir yaşam tarzına sahip olmaktır."⁹²

Devlet adamlığı aynı zamanda "liderlik" karakteri ve becerisi olduğundan, pek çok çalışmada bu mana itibariyle de izah edilmiştir. Özellikle sosyoloji alanında devlet adamlığının liderlik yönü/tanımlamaları çok kapsamlı biçimde ele alınmış, çok sayıda kriter öne sürülmüştür. Bu konudaki bir makalede, liderin halkını/grubunu belirli hedeflere götürebilmek için ihtiyaçlarını ve menfaatlerini iyi takip etmesinin gerektiği, onları kendi etrafında toplayarak güçlerini, cesaret ve enerjilerini arttırmanın önemli olduğu, milli duygularına, toplumsal, ahlaki ve dini değerlerine hitap edebilmelinin şart olduğu vurgulanmaktadır. Bu değerlendirmede şunlar da ifade edilmiştir: "Liderle yönetici arasında fark vardır. İşi doğru yapana yönetici, doğru işi yapana da lider denir. Yöneticiler denetleme, yönlendirme ve ikinci kontrol üzerinde dururken, liderler ise farklı bir özelliğe sahiptir; yönlendirmeyi kontrol yolu ile sağlamak yerine eğiterek, yetkilendirerek ve geliştirerek yaparlar. Lider ortalamanın üzerinde zekâyâ sahiptir. Lideri takip edenler, onu takip etmenin ehemmiyetini somut olarak görme ve yaşama fırsatı bulurlar. Truman'a göre lider, başkalarının yapmak istemediği ve sevmediği işleri onlara yaptırma becerisine sahip olan insandır. Yapılan araştırmalarda lider özelliğine sahip kişilerin belli ortak nitelikleri olduğu kanaatine varılmıştır. İyi bir liderin; realist, mizah yeteneği olan, astlarıyla iletişim kurabilen, iyimser, iyi işleri onaylayan ve ilkeli kişi olduğu ortaya koyulmuştur. Liderleri başka insanlardan ayıran özellikler ise; motive olma, başarılı ve hırslı olma, girişken olma, gerçekçi olma, özgüvenli olma ve zihinsel yeteneğe sahip olma ve işletme konusunda bilgi sahibi olmadır. Liderde olması gereken temel liderlik özellikleri, diğerlerinin görüşlerini dinlemesi, alanında uzman olması ve problemlerin çözümünü kolaylaştırması, grup üyelerinin özelliklerini bilmesi ve onlara güvenmesi, amaçları ve sınırları belirlemesidir. Ayrıca acele etmeden hızlı ama yanlış olmayan kararlar almalı, demokratik olmalı, karşıt görüşleri anlayışla karşılamalı ve değerlendirmelidir. Lider ileri görüşlü olmalıdır ve tehlikeyi önceden sezebilmelidir. Hedefleri hususunda ödün vermemeli ve kararlı olmalıdır. Asla umutsuzluğa kapılmamalı, çözüm yolu aramalıdır. Denemekten korkmamalıdır. Mütevazı olmalı, üstünlük taslamamalıdır. Grubu teşvik etmeli ve ödüllendirmelidir. Gerektiğinde risk almalı ve sonuçlarının sorumluluğunu üstlenmelidir. Eleştirilere açık olmalıdır."

Aynı makalede liderlik tarzları, geleneksel ve çağdaş liderlik tarzı olarak sınıflandırılmakta, geleneksel olanın; otokratik, demokratik/katılımcı ve liberal liderlik olduğu, çağdaş liderlik tarzının da karizmatik, etkileşimci ve dönüştürücü liderlik tarzı olduğu belirtilerek Kur'an'da vasıfları zikredilen devlet liderlerinin/yöneticilerin davranışları bu bağlamda şöyle izah edilmektedir:

"Genel çerçeveden bakıldığında peygamberlerin, liberal liderlik tarzında davranışları pek benimsemediği görülmektedir. Peygamberlerin ahlâkî açıdan birçok problemlili toplumu dönüştürme görevlerinin olması, liberal tarzda liderlik yapmalarını mümkün kılmamaktadır. Çağdaş liderlik tarzları içerisinde en işlevli ve en popüler olanları dönüştürücü, etkileşimci ve karizmatik liderlik tarzlarıdır. Kur'an-ı Kerim bağlamında karizmatik liderlik incelendiğinde; olağanüstü şartlarda ortaya çıkma-

⁹² Kemal Şimşek, "Kur'an'da Geçen Lider Kavramları ve Özellikleri", *RumeliDE Uluslararası Hakemli Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* = *RumeliDE International Refereed Journal of Language and Literature Studies*, 2022, sayı: 26, s. 927.

ları ve genelinin doğuştan gelen kabiliyetleri ve çekicilikleri, gerektiği gibi çözüme gitmeleri ve birçok özellikleri göz önünde bulundurulursa bütün peygamberlerin karizmatik liderler oldukları neticesine varılabilir. Hz. Yûsuf maliye yönetimini teslim alıp kriz vaktinde gereken tedbirleri alması ile tam bir kurtarıcılık rolü üstlenmiştir. Sınırları zorlaması ve radikal çözümleriyle kriz zamanında ülkeyi çok önemli zararlardan arındırmıştır. Kral, Hz. Yûsuf hakkında edindiği bilgilerden onun yüksek karaktere sahip, ülke yönetiminde liyakatli biri olduğunu anladı ve tereddüt etmeksizin onu devletinde yüksek bir makama getirdi. Maliyenin yönetimini ona teslim etti ve tam yetki verdi. Olağanüstü zamanda krize karşı ürettiği çözümleri ve katı kararlarıyla Hz. Yûsuf, karizmatik lider örnekleri sunmuştur. (12/56). Kur'ân'da sözü geçen toplum liderleri umumiyetle katılımcı ve karizmatik tarzda liderlik davranışları sergileseler de otoriter ve etkileşimci liderlik örnekleri görmek mümkündür. Liberal liderlik davranışları ise nadir durumlarda ihtiyaçlara ve şartlara göre tercih edilmiştir. Ancak peygamberlerin görevleri gereği liberal tarzda liderliği benimsemeleri mümkün gözükmemektedir. Tek tek bakıldığında peygamberlerin hangi liderlik tarzıyla uyduğu konusunda kesin bir yorum yapılamasa da bazı liderlik tarzlarıyla bağdaştırabiliriz. Bütün boyutlarıyla dönüştürücü liderlik niteliklerini taşıyan peygamberler, sosyolojik olarak (olumlu yönde) dönüştürmeyi başarmışlardır.”⁹³

Kur'ân'ın, liderlik özelliklerinden ayrıntılı bir şekilde bahsettiğinin belirtildiği, *aşağıda dört model halinde* zikredilen bir çalışmada da ilgili ayetlerden yola çıkarak; liderin yönetime gelme şekli, halkı idare etme biçimi ve liderlerin yönetim tutumlarının tespit edilmesinin mümkün olduğu ileri sürülmüş, sosyoloji kavramlarının Kur'ân'la ne derece örtüştüğü ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu mülâhazaya göre sosyolojik teori ve uygulamadaki isimlendirmeler çeşitlilik arz edebilmektedir. Zira değişim, teknoloji, zaman ve şartların farklılaşması hem liderle hem de liderin özellik ve tarzlarıyla ilgili kavramların da zamanla değişmesine neden olmaktadır. Karşıt manalı anlatım/mesânî özelliği olan Kur'ân'da; peygamberler öncelikli olmak üzere, büyük ölçüde olumlu lider tiplerine/özelliklerine yer verildiği gibi, toplumu kaosa sürükleyen olumsuz liderlere ve niteliklerine de yer verilir. Kur'ân'da zikredilen lider profillerinde çok açık olmasa da yönetim tiplerine ve halkla ilişkiler tarzı bakımından farklılıklarına dair işaretler bulunmaktadır. Bunlar; kişisel, ortamsal, otoriter, karizmatik ve demokratik liderlik modelleri olarak sayılabilir. Kişisel ve otoriter liderliğe Firavun, ortamsal liderliğe Tâlût, karizmatik liderliğe peygamberler ve Zülkarneyn, demokratik liderliğe de Hz. Süleyman ve Belkis örnek olarak verilebilir. Makalede, liderlik modellerinin tanımında sosyolojik kavramların kullanıldığı, ancak bu tür kavramların Kur'ân kavramlarının önüne geçmesine izin verilmemesinin gerektiği vurgulanmaktadır. Bu çalışmada ileri sürülen Kur'ân'daki liderlik modelleri şu şekilde izah edilir:

“Kişisel Liderlik Modeli: Bu modele psikolojik liderlik de denmektedir. Buna göre, bir kimseyi sahip olduğu özellikler lider yapmaktadır. İçinde bulunduğu ortamın şartları çok da önemli değildir. Bir başka deyişle, kişiliğinde liderlik niteliklerini barındıran kimse hangi toplumda olursa olsun liderdir. Bu modelin olumsuz tarafı, toplumun ve fertlerin hesaba katılmamasıdır. Böyle bir kimsenin toplumdaki liderliği iyi veya kötü yönde oluşabilir. Bu da tamamen lider olarak ortaya çıkmış olan kişinin karakteriyle bağlantılıdır. Bu modele uygun olarak, kişisel liderlik özelliklerini kötü (otokratik) yönde kullanıp otoritesini bu doğrultuda oluşturan biri olan Firavun örnek verilebilir. Kur'ân, Firavun'un otoritesini oluşturmak ve sağlamlaştırmak için öncelikle rablık ve ulûhiyet niteliklerini taşıdığı ilan ettiğini haber vermektedir. Firavun'un liderliğini ve otoritesini sağlamlaştırmak için başvurduğu bir başka yöntem de, kendisinin ilah olduğu inancını baskı unsuru olarak kullanabilmek için toplumda etkili bir grup denebilecek sihirbazlar zümresini kendisine itaat ettirmek istemesidir. Aynı zamanda sihirbazların, o dönemdeki dînî anlayışta da toplum üzerinde etkin bir rol oynadığı söylenebilir. Ayrıca Firavun ekonomik gücünü de baskı aracı kullanarak otoritesini devam ettirmek istemiştir. Kur'ân, Hz. Musa dönemi Mısır'ında Firavun'un tüm Mısır mülküne sahip olduğuna işaret eder. Firavun'un yönetimdeki otoritesinin dayandığı önemli unsurlardan biri de güven duygusudur. Bir insanın ken-

⁹³ Halil İbrahim Şimşek, “Lider Tiplerine Kur'ân Açısından Bir Yaklaşım”, *Journal of Analytic Divinity*, 2018, cilt: II, sayı: 3, s. 63-86.

dini güvende hissetmesi onun en temel ihtiyaçlarından. Bilindiği üzere güvenlik tehlikesinin meydana geldiği zamanlarda ise; kaygı, korku, endişe, şüphe gibi insanı hızla yıpratman manevi durumlar oluşmaktadır. Bunun farkında olan Firavun, çeşitli yollarla halkta korku ve endişe meydana getirerek onları birbirlerine güvenemez hale getirmiş, onları sindirerek etkisizleştirmiş ve böylece toplum üzerindeki denetim gücünü sağlamlaştırmıştır (Kasas 28/4). Firavun ve yandaşlarının halk üzerinde gerçekleştirdiği bu düzenbazlıklarının temelinde, aslında kendi emniyetlerinin tehlikede olduğu duygusu yatıyordu. Firavun'un halkına her türlü dînî, siyâsî, ekonomik ve psikolojik baskı yapmasına ve otoritesini kuvvet unsuruna dayandırmasına neden olan işte bu korku olmuştur. Firavun, aynı zamanda otoritesini örf ve geleneklere dayandıran lider tiplerinden biri olarak da görünmektedir. Buna göre o, siyasi ve dînî otoritesini sağlamlaştırmak için halk nazarında etkili ve değerli olan şirk inancını desteklemiş ve bunu kendisinin ilah olduğunu iddia ederek pekiştirmek istemiştir. Hz. Musa ile mücadelesinde halkını, örf ve âdetlerinin oluşturduğu dinlerinin yok olacağı düşüncesiyle korkutmuş ve onları harekete geçirmiştir (Tâhâ 20/63-64)."

"Ortamsal (durumsal) Liderlik Modeli: Bu model kişisel liderlik modelinin tam tersidir. Bu anlayışa göre, lideri içinde bulunduğu şartlar ortaya çıkarır. Lider, toplumsal şartların nitelik ve ihtiyaçlarına göre belirir. Dolayısıyla bu görüşte, ortamsal özellikler göz önüne alınırken büyük ölçüde kişiye ait nitelik ve yetenekler değerlendirilmeye tabi tutulmaz. Ancak ortamsal ihtiyaçlara en iyi cevap verebilen kişilerin lider olduğu düşünülürse, kişisel özellikler de ihmal edilmemektedir. Birçok yönüyle bu liderlik özelliklerini taşıyan biri olarak Tâlût'u örnek vermek mümkündür. Hz. Musa'dan sonra İsrailoğulları, yurtları olan Filistin'de Amalika başta olmak üzere değişik milletlerin saldırılarına uğramış, bunlarla savaşmak durumunda kalmışlardır. Bu mücadelenin çok çetin geçtiği, binlerce İsrailoğlu'nun öldürüldüğü, malları yağma edilip memleketlerinden çıkarıldıkları bilinmektedir. Ülkesiz ve yurtsuz kalan İsrailoğulları, peygamberlerine gelip Allah uğrunda savaş yapmak istediklerini ve bunun için kendilerini sevk ve idare edecek bir hükümdar (komutan) atanmasını istemişlerdir. Böyle bir ortamda peygamberleri, Allah'ın kendilerine, bedenen iri, güçlü, kuvvetli; mânen de din ve siyaset ilmini, yönetim sanatını ve savaşı iyi bilen biri olarak Tâlût'u gönderdiğini haber vermiştir (Bakara 2/246-247). İçinde bulunduğu ortamsal şartlarla kişisel bilgi ve tecrübesini birleştiren Tâlût, ordusunun sayıca az olmasına rağmen, Câlût'un başında bulunduğu düşman ordusunu yenmiştir (Bakara 2/249-251). Lider statüsünde bulunan biri olarak Tâlût'un bu başarısında, ortamın şartları yani İsrailoğulları'nın içinde bulunduğu zor durum ve onların istekleri etken rol oynamıştır. Fakat hiçbir zaman Tâlût'un kişisel bilgi ve yetenekleri de göz ardı edilmemelidir."

"Karizmatik Liderlik: Bu tip liderler, genellikle toplumların bunalımlı devrelerinde ortaya çıkarlar. Bezginliğin, yılgınlığın, ümitsizliğin içerisinde ortaya çıkacak lider, bir ümit ışığı olarak görülür. Toplum o lider hakkında bir inanca sahip olur. Burada söz konusu olan, toplum içerisinde herkesin onayladığı, güvendiği ve üstün kaliteli bir liderdir. Bu tip liderlerde insanüstü birtakım kabiliyetlerin ve özelliklerin bulunduğu inanılır. Ayrıca toplum ile liderin bekleyişleri, inanç ve ümitleri arasında bir benzerlik ve paralellik vardır. En önemli nitelikleri radikal oluşları ve sorunları temelden çözümlenemeleridir. Eğer karizmatik lider, bu olağanüstü özelliklerine dayanan gücünü koruyamaz hâle gelirse, bütün bağlı olanlarını kaybedebilir. Bir zamanlar bu lidere tabi olanlar artık bir başka karizmatik liderin ortaya çıkmasını beklerler. Olağanüstü özellikleri hakkında kuşkular meydana geldiğinde, etkileyici bir biçimde bu şüpheleri gideremezse artık işin sonuna gelmiş demektir. Kabul ettiklerinde ise, kendini onlara ispatlayarak makamını muhafaza ettiği sürece onların efendisi olur. Karizmatik nitelikte beslenen bu inancın, sosyo-psikolojik bir olay olduğu söylenebilir. Nitekim somut karizmatik lider tipleri, içinden çıktıkları toplumdan bağımsız bir biçimde ele alınacak olurlarsa pek az şey ifade edeceklerdir. Diğer bir deyişle her topluluk tarihî, geleneğe ait ve sosyo-ekonomik şartların ortaya çıkardığı bir ortam olması sebebiyle kendi karizmatik liderlerini ortaya çıkarırlar. Bu bağlamda karizma sahibi olarak peygamberlerin en ön plana çıktığı rahatlıkla söylenebilir. Çünkü peygamberlerin gönderildiği her toplumda, başlangıçta hem dînî hem de sosyolojik kaosu fazlasıyla görmek mümkündür. Peygamberlerdeki bu karizmanın kaynağına yani bu sıra dışı gücü nereden kazandıklarına gelince; bu bağlamdaki karizmanın öncelikle ilâhî varlıkla (Allah'la) birdenbire gerçekleşen

bir yakınlığı ihtiva ettiği söylenebilir (Bazı bilginler buna nebevi otorite derler). Bu bağlamda Hz. Peygamber (s.a.s.) başta olmak üzere peygamberlerin karizmatik lider olarak önemli başarılarından biri de liderliklerinin tek boyutlu, cılız, dar bir alanı değil, kişilerin tüm hayatlarını kuşatmasıdır.”

“*Demokratik Liderlik*: Kanunî hâkimiyete dayanan liderlik tipidir. Otoriter liderden farkı iktidarı kullanma tarzıdır. Demokratik liderler, toplumdaki her üyenin azamî derecede işe karışmasını, iştirak etmesini temin etmeye çalışırlar. Üyeler arasındaki karşılıklı ilişkileri teşvik ve takviye ederler. Karar verirken karara herkesi ortak etmeye gayret gösterirler. Yönetim işlerinde istişareye, başkalarının fikir ve düşüncelerine yer verirler. Ayrıca demokratik lider, çevresine duyarlı olup onları anlamaya, dinlemeye, onlarla birlikte hareket etmeye çalışır ve onların gerçeklerini görmeye çalışır. Böylece bir güven ortamı da oluşur. Kur’ân’a göre toplumlarda liderlere bağlılık şekli ve davranışı liderliğin şekline göre değişiklik arz ettiği söylenebilir. Örneğin lider, bunalım döneminde ortaya çıkmış bir “kurtarıcı” konumundaki karizmatik özellikteyse, toplum onu her zaman sevgi ve saygıyla değerlendirir ve destekler. Kur’ân kıssalarının çoğunluğunu oluşturan peygamberlerin liderliği bu kapsamda değerlendirilebilir. Özellikle kaotik ortamlarda peygamberlerin yanında onları destekleyen ve onlarla beraber hak yolunda çaba harcayan bir topluluk her zaman bulunmuştur. Demokratik liderler toplum tarafından belirlendiği için topluma karşı sorumludurlar. Bu durum da onların topluma uygun davranmasını sağlar. Bu aşamada toplum, beklentilerine cevap bulduğu sürece liderine uyum gösterir. Gerektiğinde değişebildiği için pek fazla sosyal problemlerin çıkmadığı bir liderlik tipidir. Çünkü gerek lider gerekse toplum hukuki olarak belirlenmiş sınırlar içinde davranış gösterecektir. Sebe’ Kraliçesi bu lider tipi kapsamında değerlendirilebilir. *Tüm bu verilerden hareketle sonuç olarak gerek toplumsal ve gerekse kurumsal açıdan liderliğin, toplumun beklentileri doğrultusunda varlığını sürdüren bir oluşum olduğunu söylemek mümkündür*”.⁹⁴

Makalenin ek kısmında, devlet adamının/yöneticinin bütün özelliklerine işaret eden Kur’ânî kavramlar/nitelikler kırk maddelik bir değerlendirme tablosu içinde gösterilmiştir.

5. Tartışma, Değerlendirme ve Sonuç

Devletlerin yükselişi ve çöküşü devlet yöneticilerinin yeteneklerine göre değişmektedir. Hz. Peygamber Medine İslam toplumunun “en ideal” olan yöneticiyi bulması için yerine geçecek kimseyi dahi işaret etmemiş, nübüvvetin saltanata dönüşmemesini istediğinden yönetici seçimini ümmetin dirâyetine bırakmıştır. Onun vefatının ardından ilk dönemlerde halifeler akrabalarından veya kendi seçtiklerinden herhangi birine, liyakatsizlere kamu görevlerini tevdi etmemişlerdir. Asru’n-nebî ve râşid halifeler devrinden sonra yönetimde saltanat uygulamaları başlayınca devlet adamı seçiminde ilahî ilkelere işaret eden naslar zamanla dikkate alınmamış, kifâyetsiz ve ehliyetsiz kimseler iş başına geçmiştir. Züht ve takva eksenli hizmetkâr devlet adamlığından uzaklaşıldığı zamanlarda İslam toplumlarında yönetim sorunları baş göstermiş, maddi güce ve kavmiyetçi tutumlara dayalı düzenler hüküm sürmüştür.

“Vazife talep edilmez, ehil olana verilir” ilkesini hiçe sayan idareciler, meşrû olmayan usullerle veya cebren iktidarı ele geçirdiklerinde İslam toplumlarının birliği bozulmuş, liyakat ilkelerine aykırı kamusal görevlendirmeler sebebiyle yönetimde zafiyetler ortaya çıkmıştır. Şûra yöntemiyle alınması gereken kararların, liyakate bağlı olarak işlenmesi icap eden kamusal mekanizmanın yerini kudretli olanın hâkimiyeti, ayrıştırmayı reddeden nebevî düsturların yerini kavmiyetçilik ve maddi güç almıştır. Netice olarak İslam coğrafyasında görülen bu tarafgir (kabileci) yaklaşım ve liyakatsiz devlet ricali tarafından ortaya konan olumsuz icraatlar nedeniyle ümmet darmadağın olmuş, sosyal sorunlar aşılamamış, güçlü bütünleşme sağlanamamıştır.

⁹⁴ Mustafa Erhan Gözden, “Lider, Özellikleri ve Modelleri: Kur’ân Perspektifinden Bir Bakış”, *Usûl: İslam Araştırmaları*, 2021, sayı: 35/170-177,191-200, 220.

İslam dünyasının geçmişte yaşadığı olumsuz durumlarla tekrar karşılaşmaması için topluma hizmet eden, önderlik yapan devlet adamından başlamak üzere her mümin Kur'an'ın emrettiği ilkelere sıkı sarılmalı, dünya ve ahiret saadetini onun ilkelerinde aramalıdır. Başka çözüm yolu yoktur. İşte bu makale kamu görevlerinin hangi özelliklere sahip kişiler tarafından yapılması gerektiğini ideal devlet adamlarının vasıfları etrafında açıklamakta, yeniden öze dönme bağlamında kamu görevlilerine ve adaylarına, seçim komisyonları ve sorumlu kişilere bu konuda rehberlik yapmaya çalışmakta, Kur'an merkezli araştırma yapanlara kavramsal boyutlu farklı bir bakış açısı sunmaktadır.

Devletlerin ömrünün uzun olması, yöneticilerin ikazlara önem vermesi, ülkesinin sosyo-politik durumunu iyi analiz etmesi ve tarihin tekerrür etmemesi için geçmişini iyi bilmesi ve halkın istikbalini geçmişle bağlantılı bir şekilde planlamasına bağlıdır. Kur'an'da işaret edilen yöneticilerin karakteristiğine ilişkin âyetleri incelediğimizde, öncelikle bireysel ve kamusal ahlâkî meziyetler dikkatimizi çekmektedir. İlkçağ düşünürlerinden Müslüman mütefekkilere ve evrensel değerleri savunan insanlara göre devlet adamı için erdemlilik ön plandadır. Kur'an âyetleri ideal yöneticileri hem bireysel ahlâkî vasfı hem de yönetim tutumlarıyla "güzel örnek" (el-Ahzâb 33/21) ve "güzel kul (es-Sâd 38/30)" olarak tarif edip methetmekte, toplumun bu özelliklere sahip kimseleri örnek almalarını emretmektedir.

Bu makale vesilesiyle, Kur'an'ın beşeriye sunduğu hayat nizamının doğru anlaşılması ve sunulması için çok yönlü araştırmalara ihtiyaç olduğunu değerlendirmekteyiz.

EK: Kur'an-ı Kerim Perspektifinde Devlet Adamlığı Vasıfları Örnek Değerlendirme Listesi

Sıra no	Liyakat Nitelikleri	Yöneticiliğe İlişkin Kur'an Kelimeleri/ Kavramları
1.	Adaletli Olma	عدل- قسط- إقساط- مقسطين- ذو عدل-قوامون- توفية- إيفاء المكيال- حاكم- وزن/ ميزان- كيل/ مكيال
2.	Ehliyet/Tecrübe	أهل- أحق- خير- عليم حفيظ- الراسخون- أهل الذكر- (أهل) استنباط- أولوا العليم- اصطفاء- سبب
3.	Dürüstlük/Tutarlılık/İlkeli Olmak	صادق- صديق- راشدون- حنيف- مدخلة/مخرج صدق- قدم الصدق- مقعد الصدق- استقامة- قصد السبيل
4.	Muhakeme, Basiret ve Feraset Ehliyeti	بصيرة- بصائر- أولو الابصار- مُبْصِرُونَ- مُسْتَبْصِرِينَ- متوسمين- مُوقنين- دراية- فقه
5.	Kamu Yararını Düşünme	أمين- أمانة- راؤون (رعاية)- موفون عهد- حفيظ- مسئول- مؤاخذا- تكليف- رهين- طائر- منافع
6.	İtidali-Dengeleri Gözetme	أمة وسط- مقتصد- ميزان- قصد السبيل- سواء السبيل- قوام/ تقويم- استقامة/ الصراط المستقيم- كاظمين الغيظ
7.	İstişare/Ekip Çalışmasını Önemseme	شورى- أمر جامع- قاطعة أمر- عزيز- وزير- استخلاص- رأي- إفتاء- استفتاء
8.	Fiziki Yeterlilik	قوي- بسطة في الجسم- ذا الأيد
9.	Kararlılık ve Cesaret (Dirâyet)	أولو العزم/عزم الأمور- أعزة- غلظة- أشداء- قسورة- رجال (رجولية)- استغلاظ- استواء
10.	Samimiyet/İlkelere Sadakat	مخلص- مُخْلِصٌ- إخلاص- مخبتين- حنيف- أوفى- موفون- شكور- راعون- أمين
11.	Hitabet ve Temsil Kabiliyeti	فصل الخطاب- أفصح- موعظة حسنة- الكلم الطيب- قول: سديد- بليغ-

Sıra no	Liyakat Nitelikleri	Yöneticiliğe İlişkin Kur'ân Kelimeleri/ Kavramları
		ميسور - لين
12.	Halk Adamlığı/Toplum İnsanı-Ülfet ve Ünsiyet	جناح الدّل - خفض جناح - حَرِيصٌ - رؤوف رحيم - عزيز - وجيه - ألفة - تأليف القلوب - ضاحك - وذ - مادة
13.	Ekip Seçiminde Liyakati Gözetme	أهل - أحق - شفاعاة - شفيع - وليجة - خصيم - أمانات - أمين - تولى / إتخاذ وليّ / أولياء
14.	Sosyo-Ekonomik Dengeyi Sağlama	خفض الجناح - دولة - قسمة ضيزى - عدل - قسط - إقساط - مقسطين - سواء - سخريّة - إفاءة الأنفال - صدقات
15.	Hesap Verebilirlik/Şeffaflık	حساب - حسيب - مشاوراة - كتابة - إملال - شهاداة - إستشهاد - كاتب
16.	İ'tikâdî Sağlık	مؤمن - قانتين - خاضعين - خاشعون طيب - طيبون
17.	İleri Görüşlülük ve Toplumsal Liderlik	أولو العزم - تغيير - تحويل - تبديل - انقلاب - منقلبون - سنة الله
18.	Güvenlik ve İstihbaratı Önemsene	إعداد قوة - امانة - رباط - جذر - مقابلة - إصلاح - مصلح - فتنة - مفسد - تجسس - سماعون - مرففون - رقيب - قصاص
19.	İlim-İrfan ve Liyakat Sahibi Olma	بسطة في العلم - أولو العلم - اهل الذكر - راسخون - عليم - (أهل) استنباط - تفقه سبب تفقه - مستيقنين
20.	Çalışkanlık/Gayretlilik	عمل - سعي - حق جهاده - نصب - حريص
21.	İyilikseverlik ve Uzlaştırıcılık	أحسن - محسن - معروف - خير أمة - أولو الفضل - استباق / مسارة في الخيرات - بر - أبرار - خير البرية - اصلاح - مصلح
22.	Göreve/Makama Hırs Etmeme	إمداد بالمال - فمّا أتينا بيّ الله خير ممّا أنيكمم - حبّ الخير
23.	Yararlı/Amel-i Salih İcraatlar Yapma	عمل صالح - صالح - مصلح - أولو الفضل - بر - أبرار - خير البرية
24.	Züht/Kanaatkarlık/Fedakârlık	تزود - خير الزاد - زاهد ين - قانع - تعفف - استعفاف - إلحاف - إمداد بالمال - حبّ الخير
25.	Sabır/Direnç	إفراغ الصبر - صبر جميل - تواصي بالصبر - ثبات - ذا الأيد - حليم أسوة حسنة - عزم الأمور - ذو حظّ عظيم - مرابطة
26.	Tevâzu/Vakar	هون - وقار - توقير - مخبتين - جناح الدّل - أذلة - قول سلام - كرام - إعراض عن الجاهلين - قصد في المشي - غضوض الصوت
27.	Takvâ (Kötü Söz ve Fiilerden Sakınma)	أتقي - تقى - متقون - حقّ تقاه - معاذ الله - اجتناب - تزكية - رهبة - وجل - خوف - خشية
28.	İffet/Edep ve İlim	استحياء - استعصام - استعفاف - عياذ بالله - حفظ الفروج - غض الابصار - مطهرين / متطهرين - الأميين
29.	İlim-Sanat Çalışmasını Önemsene	بنيان مسجد - مسجد أسس على التقوى - مساجد محاربت وتماميل - وجفان كالجواب - وقدور راسيات
30.	Cömertlik/Yardımseverlik	خير المتزلين - كريم - بسط - من - فضل - إيتار - إعطاء - إيتاء - موتون - إطعام - متصدقين - مطوعين
31.	Soyca Temiz ve Tanınır/Ma'ruf	رجل منكم - من أنفسهم - أنفسكم - صاحبكم / صاحبهم - عرفان - ذرية

Sıra no	Liyakat Nitelikleri	Yöneticiliğe İlişkin Kur'an Kelimeleri/ Kavramları
	Olmak	إصلاح في الذرية- تفضيل
32.	Merhamet ve Hoşgörü	لين- أذلة- رؤوف- عافين-رحماء-الصفح الجميل- جناح الذل- خفض الجناح-دفع سيئة بالأحسن
33.	Tevekkül Sahibi Olmak	توكل- مُتوكِّلون- إيابة- إنابة-أوا ب- مُنيب-رغبة- راغبون
34.	Vazifede İtaatkarlık/Uyumluluk	اطاعة- اتباع- مخبتين-اسلام- تسليم- مسلمون- بيعة- ا جابة- استحبابه
35.	Yakınlara Ayrıcalık Tanımamak	خصيم-رعاية أمانة/عهد-شفيع - وليجة - خلّة- خيانة-أهل- أحقّ-ختار- مُوفون عهد
36.	Marufu/İyiliği Teşvik, Münkeri Nehiy	الأمرؤن بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ-خَيْرُ أُمَّةٍ-دُعُوهُ إِلَى الْخَيْرِ- دعوة بالحكمة والموعظة-ناصحين-واعظين
37.	Dinî Nüsuku (Rutinleri) İfa Etmek	تصلية - إقامة/ محافظة الصلاة- مُصلين-ذا الأيد- ترتيل القران- مُسبحون- حامدون- وني ذكر
38.	Yetkinlik	قلب سليم- شرح الصدر- خاشعون- خاضعين- اطمئنان - مُطمئنة - سكينه- وجل- تضرع
39.	Birlik-Berberliği Sağlama	أمة واحدة - إخوة- أمر جامع- كافة-اعتصام - حبل- صف- بنيان مرصوص- شدّ عضد- تأليف- ربح- انتصار
40.	Kamusal Ahlâkî İlkelere Duyarlı Olmak	عمل صالح - مصلح - أولو الفضل- بَرّ- أبرار - تجسس-فتنة -مفسد- امانة- الأيمن- استعفاف- تعفف

Kaynakça

- Abdülbâki, M. Fuâd. *el-Mu'cemü'l-Müfehres li-Elfâzil-Kur'âni'l-Kerim*. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1982.
- Ahmet Cevdet Paşa. *Peygamberler ve Halifeler Tarihi: Kısas-ı Enbiyâ ve Tevarih-i Hulefâ*. 2 Cilt. Haz. Mahir İz. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2. Basım, 1985.
- Akgül, Ahmet. *İslam Davası ve Adil Düzen*. İstanbul: Risale Yayınları, 1991.
- Akyüz, Vecdi. *Kur'an'da Siyasi Kavramlar*. İstanbul: Kitabevi, 1998.
- Apak, Adem. *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu (Sosyal, Kültürel ve İktisadi Hayat)*. ed. Mustafa Çağrırcı. İstanbul: Kuramer Yayınları, 3. Basım, 2020.
- Ateş, Süleymân. *Kur'an Ansiklopedisi*. 30 Cilt. İstanbul: Kur'an Bilimleri Araştırma Vakfı (KUBA), ts.
- Çağrırcı, Mustafa. "İtidal", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/ 456-457. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Ebû Yûsûf, Ya'kub b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd Kûfî. *Kitabu'l-harâc*. çev. Ali Özek. İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Yayınları, 1970.
- Elmalılı, Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. Ankara: Akçağ Basım Yayım, 1995.
- Esed, Muhammed. *İslam'da Yönetim Biçimi*. çev. M. Beşir Eryarsoy. Dübtaş Basım Yayım, ts.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ et-Türkî. *el-Medînetü'l-Fâzıla (Ârâû ehlî'l-Medîne al Fâzıla)*. thk. Albert Nasri Nadir. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 5. Basım, 1985.

- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ et-Türkî. *el-Medînetü'l-Fâzıla. İdeal Devlet Yurttaşlarının Görüşlerinin İlkeleri*. çev. Ahmet Arslan. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ et-Türkî. *es-Siyâsetü'l-medeniyye el-mulakkab bi mebâdii'l-mevcûdât*. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1993; İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1980.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ et-Türkî. *et-Tenbih alâ sebili's-sââde*. thk. Ca'fer Al-i Yâsîn. Beyrut: Dârü'l-Menâhil, 1405/1985.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ et-Türkî. *Mutluluk Yoluna Yönelme*. çev. Hanifi Özcan. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2005.
- Ferrâ, Ebû Ya'lâ, Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef. *el-Ahkâmü's-sultâniyye*. thk. M. Hâmid el-Fıkî. Kahire: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1403/1938.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdullah ed-Deylemî. *Meâni'l-Kur'ân*. 3 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 2. Basım, 1980.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Hucetülislam Muhammed b. Muhammed. *Devlet Başkanına Öğütler*. çev. Osman Arpaçukuru. İstanbul: İlke Yayıncılık, 2004.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Hucetülislam Muhammed b. Muhammed. *et-Tibrü'l-mesbûk fi nasîhati'l-mülûk*. thk. M. Ahmed Demec. Beyrut: el-Müessesetü'l-Câmiyye li'd-dirâsât ve'n-neşr ve't-tevzî, 1407/1987.
- Göriceli, Koçi Bey. *Koçi Bey Risalesi*. Sadeleştiren-çeviren. Zuhurî Danışman. İstanbul: MEB Yayınları, 1972; Ankara: Kültür ve Turizm Bak. Yayınları, 1985; Seda Çakmakçoğlu. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2008.
- Gözden, Mustafa Erhan "Lider, Özellikleri ve Modelleri: Kur'ân Perspektifinden Bir Bakış", *Usûl: İslam Araştırmaları*, 2021, sayı: 35/ 170-177, 191-200, 220.
- Gür, Recep Muhlis. *Liderin Kitabı*. Ankara: Kitap Aşkı Yayınları, 3. Basım, 2017.
- Hamidullah, Muhammed. *İslam Peygamberi*. çev. Mehmet Yazgan. İstanbul: Beyan Yayınları, 2004.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib el-Endelüsî. *el-Muharrerü'l-Veciz fi Tefsiri'l-Kitâbi'l-Aziz (Tefsiru İbn Atıyye)*. Devha [Doha] : Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2015/1436.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed. *Mukaddime*. Osmanlı tercümesi, Pirizâde Mehmet Sahib. haz. Yavuz Yıldırım vd., İstanbul: Klasik Yayınları, 2008.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim Dîneverî. *el-İmâme ve's-Siyâse*. thk. M. Tâhâ Zeynî. Kahire: Müessesetü'r-Risâle, 1387/1967.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhâlim. *es-Siyasetü's-şer'iyye fi islâhi'r-râi ve'r-raiyye*. thk. Beşir Muhammed Uyûn. Dimaşk: Mektebetü Dâri'l-Beyân, 1405/1985; çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1985.
- İbni Haldun. *Mukaddime*. Çev. Zakir Kadiri Ugan. Ankara: Maarif Matbaası, 1954, 1957; Haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1981.
- Kettânî, Muhammed Abdülhay b. Abdilkebîr b. M. Hasenî İdrîsî. *Nizamü'l-Hûkûmeti'n-Nebevîyye (et-Teratibü'l-İdariyye)*. thk. Abdullah el-Hâlidî. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Erkâm Übey el Erkâm, ts..
- Kınalızâde Ali Efendi. *Ahlâk-ı Alâî*. çev. Hüseyin Algül. İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser, ts.
- Kınalızâde Ali Efendi. *Ahlâk-ı Alâî'den Yöneticilerin Bilmesi Gereken Bazı Vasıflar*. haz. Mustafa Koç. İstanbul: Klasik Yayınları, 2007.
- Kınalızâde Ali Efendi. *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Âlâ-i*. haz. Ayşe Sıdika Oktay. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri. Doktora Tezi, 1998.

- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*. Thk. Mahmûd Hamid Osman. Kahire: Dârü'l-Hadis, 2. Basım, 1416/1996.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*. thk. Mustafa es-Sekkâ, M. Şerif Sükker. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Ulûm, 1988; *Din ve dünya edebi.* çev. Salahaddin Kip - Abidin Sönmez. İstanbul: Bahar Yayınevi, ts.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *el-Ahkâmü's-Sultâniyye ve'l-vilâyâtü'd-dîniyye*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1396/1976.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *Nasîhatü'l-mülûk*. Thk. Fuâd Abdül Mün'im Ahmed. İskenderiye-Mısır: Müesseset Şebâb el-Câmiâ, 1988; *Yöneticilere Tavsiyeler Kitabı. Siyaset Sanatı.* çev. Mustafa Sarıbyık. İstanbul: Kırkambar Kitaplığı, 2000.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *Teshîlü'n-nazar ve ta'cîlü'z-zafer fi ahlâki'l-melik ve siyâsetü'l-mülk*. Thk. Rıdvan es-Seyyid. Beyrut: Dâru'l-Ulûmi'l-Arabiyye, 1987; *Devlet Yönetimi.* çev. M. Ali Kara. İstanbul: İlke Yayıncılık, 2003.
- Mevdûdî, Ebü'l-A'lâ. *İslam'da Devlet Nizamı*. Çev. Rasim Özdenören. Ankara: Hilal Yayınları, 1967.
- Mukâtil b. Süleymân, Ebü'l-Hasan Mukâtil b. Süleyman b. Beşir el Ezdî el-Belhî. *Tefsiru Mukâtil b. Süleyman*. thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte. Kahire: el Heyetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1979.
- Mukâtil b. Süleymân, Ebü'l-Hasan Mukâtil b. Süleyman b. Beşir el Ezdî el-Belhî. *el-Eşbâh ve'n-Nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerim*. Thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1414/1994.
- Müslim, Ebü'l Hüseyin Müslim b. el-Haccâc. *Sahîh-u Müslim*. Riyad: Darü's-Selâm, 2. Basım, 2000.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hafızüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Tefsirü'n-Nesefî (Medârikü't-tenzîl ve hakaikü't-te'vîl)*. Der. İbrâhim M. Ramazan. Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1408/1989.
- Nizâmü'l-Mülk, Ebü Ali Kıvamüddin Hasan b. Ali b. İshâk et-Tûsî. *Siyâsetnâme*. Haz. Mehmet Altay Köymen. Ankara: TTK Basımevi, 1999; İstanbul: Timaş Yayınları, 1999.
- Özel, Ahmet. *Hz. Peygamber'in Yönetiminde Sosyal Hayat ve Kurumlar (et-Terâtibü'l-İdariyye, Kettânî)*. 2 Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 1991.
- Özel, Mustafa. *Liderlik Sanatı*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1998.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal. *el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'an*. thk. M. Seyyid Kilânî. Kahire: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1961; *Kur'an Kavramları Sözlüğü*, çev. Abdülbaki Güneş - Mehmet Yolcu, İstanbul: Yarı Yayınları, 4. Basım, 2015.
- Râzî, Ebü Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin, *et-Tefsirü'l-Kebîr (Mefatihü'l-ğayb)*. 16 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1934.
- Rızâ, Reşîd-Abduh Muhammed. *Tefsirü'l-Menâr*. Kahire: Dârü'l-Menâr, 4. Basım, 1954.
- Sarıçam, İbrahim. *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*. Ankara: DİB Yayınları, 7. Basım, 2002.
- Sülün, Murat. *Kur'an-ı Kerim Açısından İman-Amel İlişkisi*. İstanbul: Ekin Yayınları, 2000.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsiri'l-me'sûr*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1983.
- Şimşek, Halil İbrahim. "Lider Tiplerine Kur'an Açısından Bir Yaklaşım", *Journal of Analytic Divinity*. 2018, cilt: II, sayı: 3, s. 63-86.
- Şimşek, Kemal. "Kur'an'da Geçen Lider Kavramları ve Özellikleri", *RumeliDE Uluslararası Hakemli Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi = RumeliDE International Refereed Journal of Language and Literature Studies*, 2022, sayı: 26.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî. *Tefsirü't-Taberî (Câmi'ü'l-Beyân an Te'vili Âyi'l- Kur'ân*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1405/1984.

Yılmaz, Muhammet, *Kur'ân'da Siyasi Düzenin Temel İlkeleri*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2016.

Yûsuf Has Hâcib. *Kutadgu Bilig*. Çev. Yaşar Çağbayır. Ankara: TDV. Yayınları, 2002.

Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhim b. es-Seri b. Sehl. *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbuhu*. thk. Abdülcelil Abduh Şelebi. 5 Cilt. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1408/1988.



M E S N E D

İlahiyat Araştırmaları Dergisi
The Journal of Theological Studies

ISSN 2667-7075 | e-ISSN 2687-3605

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/mesned>

Cilt/Vol. 15, Sayı/Issue 1, Haziran/ June 2024

Düzeltilme Notu:

Dergimizin Yıl: 2020, Cilt: 11, Sayı: 1 yayımlanmış olan bir makaleye dair makale yazarının düzeltme notu aşağıdaki şekildedir

Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi'nin Yıl: 2020, Cilt: 11, Sayı: 1 [9-32] sayfaları arasında yayımlanan "Mezheplerin Ana İhtilâf Konularından Biri Olarak Kabir Azâbı" adlı makalenin ilk dipnotunda sehven "Bu çalışma yazarın Uluslararası İslâm ve Yorum III Sempozyumu'nda "Modern Bilim ve Kur'ân Âyetleri Bağlamında Düz Dünya Teorisinin Tutarlılığı" (11-12 Nisan Malatya, 2019) başlığıyla sunduğu tebliğin ilave ve çıkarımlarla genişletilerek makale formatına dönüştürülmüş halidir" yazılmıştır. Doğrusu "Bu çalışma yazarın Uluslararası İslâm ve Yorum II Sempozyumu'nda "İtikadî Mezheplerin Kabir Azâbına Dair Nassları Yorumlama Biçimleri" (İslâm ve Yorum II, İnönü Üniversitesi Yayınları, Malatya, 2018, I/1935) başlığıyla sunduğu tebliğin ilave ve çıkarımlarla genişletilerek makale formatına dönüştürülmüş halidir" şeklindedir.

Prof. Dr. Mehmet Kubat

Şer'u Men Kablenâ Bağlamında Kur'ân Kıssalarının Şer'i Değeri
In The Context of Shar'u Men Kablena The Sharia Value of The Qur'anic Stories
Muhittin ÖZDEMİR

Tefsirlerde Zebercet Metaforuna Yapılan Yorumlara Dair Analitik Bir Değerlendirme
An Analytical Evaluation of the Comments Made on the Zabarjad Metaphor in Tafsir Works
Hacı ÇİÇEK

İslam Hukukunda Koku Sürünmenin Hükümleri
Rulings on Wearing Fragrance in Islamic Law
Ramazan ARAZ

Endülüs Emevî Devleti'nde Eyyâmü'l-Arûs Dönemi
Eyyam al-Arous Period in Andalusia Umayyad Caliphate
Zülfü DİNÇ

Ferşî Kırâat Farklılıkları Bağlamında Bazı Kur'ân meâllerinin Mukayeseli Tahlili
Comparative Analysis of Some Qur'an Translations in the Context of Farshy Recitation Differences
Fatih ÇELİKEL

Kur'ân'da İdeal Devlet Başkanı/Yönetici Vasıfları
The Qualities of an Ideal State Leader/Administrator in the Qur'an
Yusuf AKGÜN